С. Л. ФРАНКЪ

Д250
Ф72

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ



ПБ. 1910 ИЗД. Д. Е. ЖУ ОВС

С. Л. Франкъ.

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ

Этюды и наброски по философіи культуры.

Изданіе Д. Е. Жуковскаго.
СПБ. 1910.

2-4 экз

ноя. 1959

В
42.50
23 62

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
023
59

Типографія т-ва „Общественная Польза“, Спб., Б. Подъяческая, 39.

Памяти моей матери.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая книга составилась изъ опубликованныхъ мною въ 1903—1909 гг статей по философіи права, морали, религіи, словомъ, по той области философскаго знанія, которую можно назвать „философіей культуры“ въ широкомъ смыслѣ слова. Изъ работъ по *теоретической* философіи включена только статья „Личность и вещь“, такъ какъ она имѣетъ также, на мой взглядъ, отношеніе къ философіи культуры, указывая на возможность онтологическаго расширенія понятія личности и культурнаго творчества. Совершенно исключены статьи публицистическаго характера, равно какъ статьи полемическія и иныя, не представляющія болѣе длительнаго интереса. Въ особомъ отдѣлѣ „Философскихъ откликовъ“ собраны нѣкоторые изъ мелкихъ „критическихъ набросковъ“, напечатанныхъ мною въ 1908—1909 гг. въ газетѣ „Слово“ и въ журналѣ „Критическое Обозрѣніе“. Наброски эти, разумѣется, не претендуютъ на сколько нибудь исчерпывающее обсужденіе затронутыхъ въ нихъ темъ, а пытаются лишь, въ связи съ оцѣнкой текущихъ литературныхъ явленій, бѣгло намѣтить нѣкоторыя основныя идеи моего культурно-философскаго міросозерцанія.

Статьи перепечатываются безъ существенныхъ измѣненій, хотя не все, высказанное въ болѣе раннихъ изъ этихъ работъ, я могъ бы поддерживать въ настоящее время. Впрочемъ, въ книгу не вошло ничего, что въ основѣ противорѣчило бы моимъ теперешнимъ взглядамъ. Это относится, прежде всего, и къ первой статьѣ о Ницше. Сколь бы несовершенной она ни представлялась мнѣ теперь въ иныхъ отношеніяхъ, основную

ея мысль, показавшуюся многимъ парадоксальной—именно характеристику ученія Ницше, какъ этическаго идеализма—я продолжаю всецѣло раздѣлять; эта мысль, какъ мнѣ кажется, нашла себѣ подтвержденіе въ новыхъ работахъ о Ницше Зиммеля и Іоэля.

Изъ собранныхъ здѣсь работъ статья „Фр. Ницше и этика любви къ дальнему“ была первоначально помѣщена въ сборникѣ „Проблемы идеализма“ (1903 г.), „Проблема власти“—въ журналѣ „Вопросы Жизни“ (1905 г.), „Къ вопросу о сущности морали“—въ приложеніи къ русск. переводу „Дневника падшей“ Маргариты Беме (1906 г.), „Философскія предпосылки деспотизма“, „Личность и вещь“ и „Сущность соціологіи“—въ „Русской Мысли“ за 1907, 1908 и 1909 г., и „Этика нигилизма“—въ сборникѣ „Вѣхи“ (1909 г.). „Философскіе отклики“, какъ указано, печатались въ „Словѣ“ и „Критическомъ обозрѣніи“ въ 1908—1909 годахъ.

С. Франкъ.

С.-Петербургъ,
январь 1910 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Фр. Ницше и этика „любви къ дальнему"	1
Проблема власти	72
Къ вопросу о сущности морали	125
Философскія предпосылки деспотизма	135
Личность и вещь	164
Этика нигилизма	218
Сущность соціологіи	260
Философскіе отклики (критическіе наброски о современныхъ исканіяхъ)	287
1) Нравственное ученіе Л. Н. Толстого	289
2) Левъ Толстой и русская интеллигенція	303
3) Преодолѣніе трагедіи	312
4) Будущность религіи	321
5) Письма А. И. Эртеля	328
6) О такъ наз. „новомъ религіозномъ сознаніи"	338
7) Соціализмъ и кантіанство	347
8) Къ характеристикѣ Гете	355
9) Штирнеръ и Ницше въ русской жизни	367
10) Религія и наука	375
11) Міросозерцаніе Константина Леонтьева	382

Фр. Ницше и этика „любви къ дальнему".

(1903).

Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute...
Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernstenliebe.
Also sprach Zarathustra.

I.

Nah hab' den Nächsten ich nicht gerne:
Fort mit ihm in die Höh' und Ferne!
Wie würd' er sonst zu meinem Sterne?
Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft.

Современная наука о морали приходитъ къ убѣжденію, что совокупность переживаемыхъ людьми моральныхъ чувствъ и признаваемыхъ ими моральныхъ принциповъ не поддается сведенію на единую верховную аксіому, изъ которой всѣ они вытекали бы, какъ выводы изъ логической посылки. Не существуетъ никакого единаго моральнаго постулата, исходя изъ котораго, можно было бы развить логическую систему нравственности такъ, чтобы она охватывала всѣ безъ исключенія сужденія, подводящія явленія подъ категоріи „добра" и „зла". Нельзя распутать сложнаго и запутаннаго узора

моральнаго міра, найдя начало одной его нити, ибо узоръ этотъ образованъ изъ нѣсколькихъ переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей *). Задача науки о морали можетъ заключаться только въ томъ, чтобы отдѣлить каждую изъ этихъ нитей отъ другихъ и показать, какимъ образомъ онѣ сплетаются въ живую ткань моральной жизни. Совокупность моральныхъ идей и чувствъ можетъ быть сведена, такимъ образомъ, только къ ряду независимыхъ другъ отъ друга основныхъ принциповъ. Каждый изъ послѣднихъ служитъ внутренней основой цѣлой массы явленій морали и даетъ начало особой замкнутой системѣ морали; но самые эти принципы другъ отъ друга уже не зависятъ и потому не обосновываютъ одинъ другого. Наоборотъ, каждый изъ нихъ, въ качествѣ моральной аксіомы, вступаетъ въ коллизію со всѣми остальными и ведетъ съ ними борьбу за абсолютное верховенство въ царствѣ морали. „Каждая изъ твоихъ добродѣтелей,—говоритъ Фр. Ницше своимъ образнымъ языкомъ,—жаждетъ высшаго развитія; она хочетъ всего твоего духа, чтобы онъ сталъ ея глашатаемъ, она хочетъ всей твоей силы въ гнѣвѣ, ненависти и любви; каждая добродѣтель ревнуетъ тебя къ другой“. Исходомъ этой борьбы можетъ быть полное и частичное вытѣсненіе однимъ принципомъ всѣхъ другихъ, либо распредѣленіе между ними власти на отдѣльныя компетенціи каждаго изъ нихъ (такъ, напр., нерѣдко въ общественной жизни и въ жизни личной господствуютъ совершенно различные и противорѣчащіе другъ другу нравственные принципы, такъ что то, что считается хорошимъ въ первой, признается дурнымъ во второй, и наоборотъ); возможно даже и отсутствіе всякаго исхода, вѣчная

*) Ср. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft.

борьба моральныхъ чувствъ въ душѣ у человѣка, своего рода „Bürgerkrieg in Permanenz“. Психологически соотношеніе силъ отдѣльныхъ принциповъ и исходъ борьбы между ними обусловленъ природными задатками людей, обстоятельствами ихъ жизни, ихъ личнымъ настроеніемъ и настроеніемъ общества и эпохи; морально исходъ этой борьбы можетъ быть только декретированъ рѣшительнымъ признаніемъ одного изъ борющихся принциповъ верховной аксіомой моральной жизни и столь же рѣшительнымъ отверженіемъ всѣхъ остальныхъ, но не можетъ быть обоснованъ, такъ какъ самимъ признаніемъ принципа верховной моральной инстанціей отнята возможность искать дальнѣйшихъ, высшихъ основаній. Основаніемъ высшаго моральнаго права, какъ и всякаго права, служитъ не его собственная правомѣрность, а фактическая сила образующихъ и поддерживающихъ его чувствъ.

Среди происходящихъ на этой почвѣ коллизій особенный интересъ имѣетъ столкновеніе двухъ нравственныхъ системъ, основанныхъ на двухъ могучихъ моральныхъ принципахъ, которые Ницше удачно противопоставляетъ другъ другу подъ именемъ „любви къ ближнему“ и „любви къ дальнему“. Врядъ ли нужно опровергать мнѣніе, будто „любовь къ дальнему“ есть чувство, впервые изобрѣтенное Ницше,—плодъ его болѣзненной фантазіи или, пожалуй, даже его болѣзненной нравственной организаціи. На самомъ дѣлѣ „любовь къ дальнему“ есть чувство, столь же знакомое людямъ и столь же старое, какъ и „любовь къ ближнему“. Это, мы надѣемся, достаточно выяснится изъ всего дальнѣйшаго. Здѣсь же намъ необходимо остановиться на предварительномъ выясненіи значенія этихъ понятій.

Понятіе „любовь къ дальнему“, о которомъ у насъ по преимуществу будетъ итти рѣчь, не имѣетъ строго ограниченнаго объема: оно соотносительно противопоставляемому ему

понятію „любви къ ближнему“ и до извѣстной степени зависитъ отъ значенія, придаваемаго послѣднему. Для того, чтобы дать возможно болѣе полное представленіе о „любви къ дальнему“ и ея значеніи въ этической системѣ Ницше, мы воспользуемся слѣдующимъ пріемомъ: мы постараемся прослѣдить ея содержаніе, начавъ съ наиболѣе широкаго мыслимаго его объема и постепенно ограничивая его и, такимъ образомъ, опредѣляя понятіе „любви къ дальнему“ все болѣе точно.

Въ наиболѣе широкомъ своемъ смыслѣ понятіе „любви къ дальнему“ характеризуется противопоставленіемъ его „любви къ ближнему“, въ особенномъ значеніи послѣдняго понятія, не совпадающемъ съ его общераспространеннымъ значеніемъ, хотя и имѣющемъ съ нимъ много родственнаго и образующемъ, такъ сказать, его корень. Подъ „любовью къ ближнему“ въ томъ ея значеніи, съ которымъ мы имѣемъ сейчасъ дѣло, понимается совокупность симпатическихъ чувствъ, переживаемыхъ по отношенію къ непосредственно окружающимъ насъ, ближайшимъ къ намъ людямъ („б л и ж н и м ъ“) и основанныхъ на элементарномъ инстинктѣ состраданія, на чуткомъ воспроизведеніи въ своей душѣ психической жизни этихъ „ближнихъ“; если чувства эти и переносятся на болѣе обширный кругъ людей—„ближнихъ“ въ широкомъ, метафорическомъ смыслѣ слова,—то лишь какъ мысленная аналогія ощущеній, испытываемыхъ по отношенію къ „ближнимъ“ въ тѣсномъ, буквальномъ смыслѣ слова. Этика „любви къ ближнему“ есть такимъ образомъ моральная система, основанная на инстинктѣ состраданія *). Понятіе „любви къ дальнему“ не имѣетъ столь опредѣленнаго значенія. Подъ нимъ можетъ подразумѣваться всякая любовь, не совпадающая съ „любовью къ ближнему“ въ

*) Въ этомъ именно смыслѣ Шопенгауэръ говоритъ: „Alle Liebe ist Mitleid“.

указанномъ ея смыслѣ. Мы можемъ охарактеризовать ее, какъ чувство, испытываемое по отношенію ко всему „дальнему“, ко всему, что отдалено отъ насъ либо пространственно, либо временно, либо, наконецъ, морально-психологически и потому дѣйствуетъ не непосредственно, не при помощи аффекта состраданія, а черезъ посредство болѣе отвлеченныхъ моральныхъ импульсовъ. Въ этомъ широкомъ значеніи „любви къ дальнему“ въ нее будетъ включена какъ любовь къ болѣе отдаленнымъ благамъ и интересамъ тѣхъ же „ближнихъ“, такъ и любовь къ „дальнимъ“ для насъ людямъ—нашимъ согражданамъ, нашимъ потомкамъ, человѣчеству; наконецъ, сюда подойдетъ и любовь ко всему отвлеченному—любовь къ истинѣ, къ добру, къ справедливости,—словомъ, любовь ко всему, что зовется „идеаломъ“, или, какъ выражается Ницше, „любовь къ вещамъ и призракамъ“. Всѣ эти виды „любви къ дальнему“ имѣютъ общимъ то, что они не основаны на непосредственномъ инстинктѣ состраданія или по крайней мѣрѣ не исчерпываются имъ, и этимъ всякая „любовь къ дальнему“ рѣзко отдѣлена отъ „любви къ ближнему“. Правда, у Ницше, какъ увидимъ ниже, любовь къ дальнему имѣетъ свое болѣе узкое и болѣе опредѣленное значеніе; но до извѣстной степени формальный характеръ этого чувства, въ его интересующей насъ антитезѣ къ чувству любви къ ближнему, независимъ отъ содержанія самаго объекта чувства, отъ значенія, которое придается понятію „дальняго“, и потому наша характеристика обоихъ чувствъ достаточна для предварительнаго анализа ихъ взаимныхъ отношеній.

Соотвѣтственно широтѣ понятія „любви къ дальнему“ антитеза между этимъ чувствомъ и чувствомъ „любви къ ближнему“ можетъ принимать самыя разнообразныя формы. Зародышъ ея можно наблюдать въ оттѣнкахъ материнской любви. Любовь къ ребенку, стремящаяся удовлетворить

всѣмъ его желаніямъ и избавить его отъ всякихъ страданій, можетъ, въ качествѣ „любви къ ближнему“, быть противопоставлена материнской „любви къ дальнему“—любви, направленной на обезпеченіе отдаленныхъ благъ для ребенка, хотя бы цѣною обильныхъ его страданій и лишеній въ настоящемъ. Та же антитеза болѣе рѣзко обнаруживается въ отношеніи къ больному со стороны сестры милосердія и врача (примѣръ, приводимый самимъ Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся къ облегченію моментальныхъ страданій больного и къ его душевному успокоенію, есть типичный образецъ „любви къ ближнему“, тогда какъ направленная на обезпеченіе будущаго блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленныхъ интересовъ больного долженъ побороть въ себѣ чувство состраданія и подвергать своего паціента жестокимъ мукамъ, даетъ намъ типъ „любви къ дальнему“. Еще болѣе рѣзко та же антитеза проявляется въ тѣхъ обильныхъ, большихъ и малыхъ, прошлыхъ и настоящихъ трагедіяхъ, которыя разыгрываются на почвѣ коллизіи между общественными интересами и личными привязанностями: борьба между „любовью къ ближнему“—чувствомъ состраданія и непосредственной близости къ окружающимъ близкимъ людямъ—и „любовью къ дальнему“—къ любимому дѣлу, къ партіи, родинѣ, человѣчеству—исчерпываетъ содержаніе всѣхъ этихъ трагедій. Но и въ предѣлахъ сферы общественныхъ интересовъ повторяется въ самыхъ разнообразныхъ формахъ все та же антитеза: всѣмъ извѣстна, напр., противоположность между двумя типами патріотизма, изъ которыхъ одинъ есть любовь, такъ сказать, къ отечеству „„ближнему“, другой—любовь къ отечеству будущему, „дальнему“; еще Чаадаевъ указывалъ на эту антитезу, противопоставляя „патріотизмъ самоѣда“ „патріотизму англичанина“. Наконецъ, на высшей ступени развитія нравственныхъ чувствъ возможно столкновеніе между общественными интересами

и абстрактными моральными побужденіями, напр., если любовь къ партіи или къ отечеству вступаетъ въ коллизію съ любовью къ справедливости, къ истинѣ и т. п.; здѣсь мы опять-таки находимъ антитезу между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему, въ наиболѣе отвлеченной и характерной формѣ.

Никто, конечно, не будетъ отрицать, что принципъ „любви къ ближнему“ (въ указанномъ здѣсь специфическомъ его значеніи) издавна служилъ, служитъ и можетъ служить основой цѣлой моральной системы. Наиболѣе рѣзко была выражена основная аксіома этой системы въ извѣстной мысли Достоевскаго, что весь прогрессъ человѣчества не стоитъ одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и раздѣлять ее. Но нельзя отрицать, что и „любовь къ дальнему“ можетъ служить такой же аксіомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогрессъ человѣчества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чѣмъ многія его слезы...

Одной изъ геніальныхъ заслугъ Фр. Ницше является раскрытіе и сознательная оцѣнка этой, старой какъ міръ, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно, антитезы между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему. Оба моральныхъ принципа приходятъ въ рѣзкое и часто непримиримое столкновеніе другъ съ другомъ, и этого столкновенія нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотрѣть ему въ глаза и рѣшительно стать на сторону того или другого изъ борющихся принциповъ— такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше въ этику. Самъ Ницше—убѣжденный и восторженный апостолъ „любви къ дальнему“. Но онъ не только ея проповѣдникъ: онъ творецъ цѣлой грандіозной моральной системы, основанной на этомъ нравственномъ чувствѣ. Все его моральное

ученіе, какъ оно выразилось въ наиболѣе зрѣломъ видѣ въ проповѣдяхъ Заратустры *), можетъ быть понято и оцѣнено, какъ евангеліе „любви къ дальнему“, а многіе изъ его наиболѣе смѣлыхъ нравственныхъ сентенцій, съ перваго взгляда поражающія обыденное моральное сознаніе своею парадоксальностью и нерѣдко заставлявшія предполагать въ ихъ авторѣ нравственно-извращенную натуру, пріобрѣтаютъ глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если ихъ разсматривать какъ звенья этической системы любви къ дальнему. Глубина духовной натуры Ницше и многообразіе содержанія его идей давали возможность подходить къ нему съ разныхъ сторонъ, понимать и цѣнить его съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія. Если Риль видитъ въ немъ „философа культуры“, если Зиммель считаетъ его родоначальникомъ этики „благородства“, то они несомнѣнно схватываютъ наиболѣе коренныя и яркія черты его духовнаго облика. Но ни то, ни другое опредѣленіе—не говоря уже о многихъ другихъ, менѣе удачныхъ—не только не исчерпываетъ сполна нравственной физіономіи Ницше, но и не препятствуетъ законности совершенно иныхъ характеристикъ ея, по ея другимъ, столь же кореннымъ и яркимъ свойствамъ. Сознательно отказываясь отъ претензіи на исчерпывающее значеніе нашего пониманія ученія Ницше, какъ этической системы „любви къ дальнему“, мы полагаемъ однако, что въ этомъ пониманіи лежитъ ключъ къ выясненію

---

*) Въ настоящей работѣ мы имѣемъ по преимуществу дѣло съ Also sprach Zarathustra, этимъ наиболѣе блестящимъ и безспорно геніальнымъ произведеніемъ Ницше, которое и по исполненію и по глубинѣ содержанія далеко оставляетъ за собою всѣ остальные его труды. Всѣ цитаты безъ указанія источника взяты нами изъ „Заратустры“. Замѣтимъ кстати, что, въ виду неудовлетворительности русскихъ переводовъ Ницше, мы пользовались исключительно нѣмецкимъ оригиналомъ.

весьма существенныхъ и важныхъ и, на нашъ личный взглядъ, наиболѣе цѣнныхъ моральныхъ идей Ницше *).

Обратимся же къ тѣмъ моральнымъ требованіямъ, которыя вытекаютъ изъ этики „любви къ дальнему“. Мы надѣемся,

---

*) Быть можетъ, лучшее средство понять и оцѣнить Ницше, — это вообще не стараться воспринимать его ученіе какъ законченную догму точно опредѣленнаго содержанія, а искать въ немъ лишь того, что отвѣчаетъ влеченіямъ и запросамъ каждаго отдѣльнаго читателя. Поэтическій складъ натуры Ницше, такъ ярко отразившійся въ его твореніяхъ, и присущее ему убѣжденіе (вполнѣ оправдывающееся въ примѣненіи къ нему самому), что „мысли суть только тѣни нашихъ ощущеній и всегда болѣе темны, просты и пусты, чѣмъ послѣднія“ („Радостная наука“, афоризмъ 179), дѣлаютъ совершенно невозможнымъ догматическое усвоеніе его ученія. Самъ Ницше не разъ высказывался противъ рабски-ученическаго отношенія къ его идеямъ и настаивалъ на свободномъ, духовно-творческомъ ихъ воспріятіи. „Вы говорите, вы вѣрите въ Заратустру? Но что мнѣ за дѣло до Заратустры! Вы—вѣрующіе въ меня: но что мнѣ за дѣло до всѣхъ вѣрующихъ! Вы еще не искали себя самихъ—и нашли меня. Такъ поступаютъ всѣ вѣрующіе; потому-то такъ мало и выходитъ изъ всякой вѣры“. Съ замѣчательною выразительностью и изяществомъ онъ высказываетъ свой взглядъ на желательное ему отношеніе къ его идеямъ въ одномъ четверостишіи „Радостной науки“, носящемъ названіе „Истолкованіе“ (Interpretation):

Leg' ich mich aus, so leg' ich mich hinein:
Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,
Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть самъ своимъ истолкователемъ. Но кто идетъ впередъ по своему собственному пути, тотъ вознесетъ и мой образъ къ болѣе яркому свѣту). Эти слова не должны быть забываемы ни однимъ изъ „истолкователей“ Ницше.

намъ простятся обильныя цитаты, которыми мы принуждены будемъ иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требуетъ дословности въ передачѣ его идей.

Съ самаго же начала мы наталкиваемся тутъ на одну, съ виду парадоксальную, но глубоко вѣрную мысль: въ противоположность „любви къ ближнему", основанной на ощущеніи близости къ себѣ окружающихъ, родоначальникомъ любви къ дальнему служитъ чувство, съ точки зрѣнія обыденной нравственности антиморальное: отчужденіе отъ „ближняго", полный разрывъ съ окружающею средою и ея жизнью. „Ближніе", живущіе интересами дня, сросшіеся съ установившимся складомъ своего существованія, не понимаютъ и боятся того, кто возлюбилъ дальнее. Когда Заратустра впервые спѣшилъ къ людямъ, чтобы возвѣстить имъ свое ученіе, то встрѣтившійся ему пустынникъ предупреждалъ его: „наши шаги звучатъ для нихъ слишкомъ одиноко по ихъ улицамъ; и когда они ночью, лежа въ своихъ постеляхъ, слышатъ шаги человѣка задолго до восхода солнца, они спрашиваютъ себя: куда направляется воръ?" Но и возлюбившій „дальнее" платитъ своимъ ближнимъ тѣмъ же: его любовь къ дальнему заставляетъ его ненавидѣть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающихъ его людей, со всѣми ея будничными, мелкими добродѣтелями и интересами. Нападки Ницше на лицемѣріе и пошлость современной жизни слишкомъ извѣстны и слишкомъ многочисленны, чтобы ихъ можно было здѣсь приводить. Мы не можемъ однако отказать себѣ въ удовольствіи привести одну изъ наиболѣе удачныхъ характеристикъ различныхъ видовъ лицемѣрной добродѣтели современности, оставляя до другого мѣста анализъ принципіальныхъ нападокъ Ницше на ходячую мораль. Передъ нами проходитъ цѣлая коллекція типовъ современныхъ добродѣтельныхъ людей. Тутъ есть „такіе, для которыхъ добродѣтель есть боль отъ удара кнутомъ", и „такіе, которые подобны заведен-

нымъ часамъ для ежедневнаго обихода: они тикаютъ и хотятъ, чтобы ихъ тикъ-такъ называли добродѣтелью"; есть „такіе, которые сидятъ въ своемъ болотѣ и говорятъ черезъ тростникъ: „добродѣтель—это тихо сидѣть въ болотѣ; мы никого не кусаемъ и уходимъ отъ всякаго, кто хочетъ кусать, и во всемъ мы имѣемъ то мнѣніе, которое намъ велятъ имѣть", и „такіе, которые любятъ тѣлодвиженія и думаютъ, что добродѣтель есть особаго рода тѣлодвиженіе: ихъ колѣни постоянно молятся, и руки ихъ восхваляютъ добродѣтель, но сердце ихъ не знаетъ ничего обо всемъ этомъ"; наконецъ—и тутъ въ горькихъ словахъ Заратустры звучитъ для насъ нѣчто совсѣмъ родное—„есть и такіе, которые считаютъ добродѣтелью говорить, что добродѣтель необходима, но въ глубинѣ души вѣрятъ лишь въ то, что необходима полиція".

Съ жизнью подобныхъ добродѣтельныхъ людей, въ которыхъ не трудно подмѣтить копіи съ нашихъ „ташкентцевъ" и людей „среды умѣренности и аккуратности" (Заратустра резюмируетъ ихъ добродѣтели словами: трусость и посредственность), не имѣетъ ничего общаго тотъ, кто любитъ дальнее. Любовь къ дальнему, стремленіе воплотить это „дальнее" въ жизнь имѣетъ своимъ непремѣннымъ условіемъ разрывъ съ ближнимъ. Этика любви къ дальнему, въ виду того, что всякое „дальнее" для своего осуществленія, для своего „приближенія" къ реальной жизни требуетъ времени и можетъ произойти только въ будущемъ, есть этика прогресса, и въ этомъ смыслѣ моральное міросозерцаніе Ницше есть типичное міросозерцаніе прогрессиста, конечно не въ политическомъ, а въ формально-соціологическомъ значеніи этого термина. Всякое же стремленіе къ прогрессу основано на отрицаніи настоящаго положенія вещей и на полной нравственной отчужденности отъ него. Въ чудесномъ художественномъ противопоставленіи отношенія къ „странѣ отцовъ" и „странѣ дѣтей" Ницше рисуетъ мо-

ральное положеніе по отношенію къ родинѣ человѣка, воспринявшаго начала этики „любви къ дальнему".

„Чужды и презрѣнны мнѣ люди настоящаго, къ которымъ еще такъ недавно влекло меня мое сердце; изгнанъ я изъ страны отцовъ и матерей моихъ.

„Такъ осталось мнѣ любить лишь страну дѣтей моихъ, неоткрытую, въ дальнемъ морѣ; къ ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу безъ конца.

„Моими дѣтьми хочу я загладить, что я—дитя моихъ отцовъ; всѣмъ будущимъ искуплю я эту современность".

Люди настоящаго въ глазахъ Заратустры только матеріалъ для будущаго, камни для великаго строящагося зданія. „Я брожу между людьми, — говоритъ онъ, — какъ между клочками будущаго: того будущаго, которое я вижу. И нѣтъ у меня другой мечты и мысли, какъ смечтать и свести воедино то, что есть обломокъ, загадка и слѣпой случай... Нынѣшнее и прошедшее на землѣ—ахъ, друзья мои! они невыносимы для меня; и я не могъ бы жить, если бы я не былъ прорицателемъ того, что нѣкогда должно прійти!"

Итакъ, любовь къ будущему, дальнему человѣчеству неразрывно связана съ ненавистью и презрѣніемъ къ человѣчеству ближнему, современному; любовь и презрѣніе—двѣ стороны одного и того же чувства, „и что знаютъ,—восклицаетъ Заратустра—о любви тѣ, кому не суждено было презирать того, что они любятъ!" Въ первой же проповѣди своей къ людямъ Заратустра училъ ихъ „великому презрѣнію", какъ источнику нравственнаго обновленія человѣчества: высшее, что люди могутъ пережить, есть „часъ великаго презрѣнія, когда имъ станетъ отвратительнымъ и ихъ счастье, и ихъ разумъ, и ихъ добродѣтель", когда во всемъ этомъ они увидятъ лишь „нищету и грязь и жалкое довольство".

Но презрѣніе къ окружающей жизни и къ современнымъ, будничнымъ ея интересамъ, къ ея „счастію и разуму и добро-

дѣтели" должно быть лишь первымъ этапомъ въ душевномъ развитіи любящаго „дальнее", очищеніемъ его души для полнаго торжества въ ней ея любви. Горе тѣмъ, кто остановится на немъ! Самъ проникнутый нѣкогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость съ глубокими нравственными импульсами, лежащими въ основѣ этого ученія, Ницше-Заратустра съ негодованіемъ обрушивается на метафизиковъ-пессимистовъ, Hinterweltler, какъ онъ ихъ называетъ, людей, которые видятъ только „задъ земли". „Имъ встрѣчается больной или старикъ или трупъ, и они сейчасъ же говорятъ: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и ихъ взглядъ, видящій только одинъ ликъ бытія!" И хотя его протестующій крикъ противъ пессимизма, для котораго „весь міръ есть грязное чудовище", заканчивается грустнымъ признаніемъ: „о мои братья, много мудрости въ ученіи, что въ мірѣ много грязи!", но онъ нашелъ и выходъ изъ тяжкихъ путъ этого ученія: „Само отвращеніе создаетъ крылья и силы, чующія свѣжіе источники!" Творческая воля, стремленіе измѣнить настоящее и приблизить къ нему „будущее и дальнее"—вотъ къ чему должно вести отвращеніе къ современности. „Воля освобождаетъ: ибо воля есть творчество: такъ учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вотъ великое спасеніе отъ страданій, великое облегченіе жизни!"

Итакъ, любовь къ дальнему есть любовь творческая; отчужденіе отъ „ближняго" и близость къ „дальнему" дѣлаетъ необходимымъ стремленіе воплотить „дальнее" въ жизнь, преобразивъ послѣднюю въ томъ направленіи, въ которомъ она приближается къ „дальнему". Здѣсь мы также замѣчаемъ весьма характерное различіе между „любовью къ ближнему" и „любовью къ дальнему". Первая (какъ и всякая любовь) также можетъ и должна быть любовью дѣятельной; но эта дѣятельность, сводящаяся къ проявленію инстинкта со-

страданія къ людямъ, лишена того элемента творчества, того неуклоннаго и систематическаго разрушенія стараго и созиданія новаго, которымъ отличается „любовь къ дальнему“. Не заботясь о принципѣ и складѣ жизни, „любовь къ ближнему“ (въ томъ специфическомъ значеніи, въ которомъ мы ее здѣсь понимаемъ) занята непосредственнымъ уничтоженіемъ и смягченіемъ каждаго изъ текущихъ проявленій зла, тогда какъ „любовь къ дальнему“, наоборотъ, ставитъ своей задачей цѣлесообразное видоизмѣненіе самыхъ принциповъ жизни, творческую работу во имя опредѣленнаго „дальняго“. Еще рѣзче обнаруживается этотъ контрастъ при разсмотрѣніи тѣхъ отношеній къ окружающимъ людямъ, въ которыя выливаются активныя проявленія обоихъ разсматриваемыхъ моральныхъ чувствъ. Дѣятельность любви къ ближнему выражается прежде всего въ миролюбивомъ, дружественномъ, благожелательномъ отношеніи ко всѣмъ людямъ; творческая дѣятельность любви къ дальнему необходимо принимаетъ форму борьбы съ людьми. Съ точки зрѣнія первой, моральнымъ идеаломъ являются миролюбіе, кротость, стремленіе уступить ближнему и ради его желаній подавлять свои собственныя; съ точки зрѣнія второй, такая покорность и уступчивость заслуживаютъ сильнѣйшаго моральнаго осужденія, въ качествѣ поведенія, которое, какъ говоритъ Заратустра, заставляетъ „дальнихъ расплачиваться за любовь къ ближнему“. Любовь къ дальнему требуетъ настойчивости въ проведеніи своихъ стремленій наперекоръ всѣмъ препятствіямъ; ея идеалъ—энергичная, непримиримая борьба съ окружающими „ближними“ во имя расчищенія пути для торжества „дальняго“. Таковъ смыслъ извѣстныхъ проповѣдей Заратустры „о войнѣ“.

„Я учу васъ не труду, я учу васъ борьбѣ. Я учу васъ не миру, а побѣдѣ. Вашимъ трудомъ да будетъ борьба, вашимъ миромъ да будетъ побѣда“...

„Война и мужество сдѣлали больше великихъ вещей, чѣмъ

любовь къ ближнему. Не ваше состраданіе, ваша храбрость спасала доселѣ несчастныхъ!“ *).

Творческая борьба, творчество въ формѣ борьбы—такова дѣятельность, такова жизнь человѣка, возлюбившаго „дальнее“. Вдохновенныя проповѣди Заратустры черта за чертой вырисовываютъ намъ духовный обликъ его героя—творца „дальняго“, борца за „дальнее“. Въ этомъ отношеніи моральное ученіе Заратустры есть нравственный кодексъ жизни этого героя, впервые написанное евангеліе для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же къ основнымъ чертамъ нравственнаго образа служителя „дальняго“,—борца и творца.

Психологическимъ коррелатомъ любви къ ближнему является душевная мягкость; психологическимъ коррелатомъ любви къ дальнему—т в е р д о с т ь. Твердость духа, какъ необходимое условіе общественно-моральнаго творчества и борьбы, есть основной постулатъ этики любви къ дальнему. „Всѣ творцы тверды!“ восклицаетъ Заратустра. Одинъ изъ „высшихъ людей“, которыхъ пріютилъ у себя Заратустра и ко-

---

*) Заратустра такъ высоко цѣнитъ борьбу, что считаетъ ее оправдывающей всякую цѣль. „Вы говорите, что хорошее дѣло освящаетъ даже войну? Я говорю вамъ: хорошая война освящаетъ всякое дѣло!“ Тутъ мы встрѣчаемся съ однимъ изъ нравственныхъ „парадоксовъ“ Ницше, которые обыкновенно приводятся въ доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоитъ лишь вспомнить, что подъ „войной“ подразумѣвается, какъ это изъясняетъ самъ Ницше, „война за мысли“, стоитъ лишь продумать значеніе приведенныхъ словъ въ связи съ „любовью къ дальнему“, какъ ихъ парадоксальность исчезнетъ, уступивъ мѣсто глубоко правдивой и благородной мысли. Развѣ „хорошая война“, т. е. честная и мужественная борьба за свое „дальнее“, за свои убѣжденія и идеалы, не заставляетъ насъ относиться съ уваженіемъ ко всякимъ идеаламъ подобнаго борца, и не она ли одна, эта „хорошая война“, освящаетъ въ дѣйствительности „всякое дѣло“?

торымъ онъ вернулъ ихъ утраченную въ борьбѣ за „дальнее“ бодрость, въ своей привѣтственной рѣчи говоритъ ему: „На землѣ, о Заратустра, не растетъ ничего болѣе отраднаго, нежели высокая сильная воля: это—ея прекраснѣйшее растеніе; цѣлая мѣстность кругомъ питается соками одного подобнаго дерева“. Еще краснорѣчивѣе учитъ твердости самъ Заратустра въ своихъ проповѣдяхъ „о старыхъ и новыхъ скрижаляхъ“.

„Зачѣмъ ты такъ твердъ? говорилъ однажды алмазу кухонный уголь. Развѣ мы не близкіе родственники?

„Зачѣмъ вы такъ мягки? О братья мои, такъ спрашиваю васъ я; развѣ вы—не мои братья?

„Зачѣмъ вы такъ мягки, такъ размягчающи и уступчивы? Зачѣмъ такъ много отреченія, отрекательства въ вашихъ сердцахъ? Такъ мало рокового въ вашемъ взглядѣ?

„И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: какъ можете вы со мною—побѣдить?

„И если ваша твердость не хочетъ блестѣть и дробить и рѣзать: какъ можете вы со мною—творить?

„Творцы всегда тверды. И блаженствомъ должно вамъ казаться класть вашу руку на тысячелѣтія, какъ на мягкій воскъ...

„Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я надъ вами: с т а н ь т е т в е р д ы м и!“

Но условіемъ твердости въ борьбѣ и какъ бы составною ея частью является м у ж е с т в о передъ опасностью. Мужество, такимъ образомъ, является вторымъ основнымъ требованіемъ этики любви къ дальнему и служитъ предметомъ постояннаго прославленія со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра—„другъ всѣхъ, кто предпринимаетъ далекія путешествія и не любитъ жить безъ опасностей“. „Что хорошо?“ спрашиваетъ онъ и даетъ категорическій отвѣтъ: „х о р о ш о б ы т ь м у ж е с т в е н н ы м ъ; и оставимъ маленькимъ дѣвочкамъ говорить: хорошо то, что мило и трогательно“. Самъ Заратустра,

этотъ прообразъ всѣхъ борцовъ за „дальнее“, является для окружающихъ какъ бы прямымъ воплощеніемъ мужества:

„Мужество, ставшее наконецъ тонкимъ, духовнымъ, одухотвореннымъ, человѣческое мужество съ орлиными крыльями и змѣиною мудростью, это мужество, думается мнѣ, зовется теперь...

— „Заратустрой!“ вскричали всѣ собравшіеся въ одинъ голосъ“.

Твердость и мужество, эти два основныя свойства творца и борца за дальнее, въ своемъ высшемъ развитіи и въ столкновеніи съ противодѣйствующими торжеству „дальняго“ силами современности, являются источниками „трагической красоты“ жизни любящаго „дальнее“: они одновременно и подготовляютъ его гибель и даютъ ему силу спокойно идти навстрѣчу ей. Кто живетъ „дальнимъ“, для кого, по выраженію Ницше, „любовь къ жизни есть любовь къ высшей надеждѣ“, тотъ ищетъ опасностей и знаетъ, что за будущее онъ долженъ погибнуть въ настоящемъ. Проповѣдь добровольной гибели, взглядъ, что лучшій и даже единственно цѣнный родъ жизни заключается въ пожертвованіи ею на благо „дальняго“, составляетъ также одну изъ основныхъ, доминирующихъ нотъ въ міросозерцаніи Ницше. Среди всѣхъ искаженій, которымъ подвергнули его ученіе равно недальновидные приверженцы и противники его,—искаженій, отъ которыхъ, какъ отъ кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтеніе его твореній, начитавшись и наслушавшись предварительно толковъ о „ницшеанствѣ“,— самымъ грубымъ искаженіемъ и, съ моральной точки зрѣнія, самымъ тяжелымъ грѣхомъ кажется намъ игнорированіе ученія Ницше о нравственномъ императивѣ самопожертвованія. Нерѣдко приходится слышать, что сущность ученія Ницше заключается въ проповѣди безграничной и безудержной, не стѣсняемой моральными соображеніями, разнузданности стра-

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛІОТЕКА

стей, и мало кто помнитъ при этомъ суровую заповѣдь его: не должно искать наслажденій! Герои Ницше—не наглые хозяева на жизненномъ пиру, а наоборотъ—тѣ, кто по самой своей природѣ не умѣютъ, не могутъ и не хотятъ пристроиться къ жизни современности. „Поистинѣ, восклицаетъ Заратустра, я люблю васъ за то, что вы не умѣете жить теперь, вы высшіе люди! Такъ именно живете вы—лучше всего!“ Гибель, учитъ онъ, есть удѣлъ всего, что подымается выше уровня современности, что въ настоящемъ есть представитель будущаго:

„О мои братья, первенцы всегда приносятся въ жертву. Всѣ же мы—первенцы.

„Всѣ мы истекаемъ кровью на тайныхъ жертвенникахъ, всѣ мы горимъ и жаримся въ угоду старыхъ кумировъ...

„Но того и хотятъ люди нашего рода; и я люблю тѣхъ, кто не хочетъ сохранять себя. Погибающихъ люблю я всей моей любовью, ибо они ведутъ къ высшему“.

Когда Заратустра впервые сошелъ къ людямъ для проповѣди новаго ученія, онъ въ первой же своей рѣчи къ народу училъ людей—погибать. Указавъ имъ, что они должны очиститься, переживъ „часъ великаго презрѣнія“, онъ сталъ говорить имъ о своей любви къ добровольно погибающимъ:

„Я люблю тѣхъ, кто не умѣетъ жить, не погибая: ибо гибель ихъ есть переходъ къ высшему...

„Я люблю того, кто любитъ свою добродѣтель: ибо добродѣтель есть жажда гибели и стрѣла влеченія...

„Я люблю того, кто стыдится, когда въ игрѣ выпадаетъ кость къ его удачѣ, и спрашиваетъ тогда: развѣ я фальшивый игрокъ?—ибо онъ хочетъ погибнуть...

„Я люблю того, кто оправдываетъ потомковъ и искупаетъ предковъ: ибо онъ хочетъ погибнуть отъ современниковъ.

„Я люблю того, кто свободенъ духомъ и свободенъ серд-

цемъ; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечетъ его къ погибели.

„Я люблю всѣхъ тѣхъ, кто походятъ на тяжелыя капли, по одиночкѣ падающія изъ темной тучи, которая виситъ надъ людьми: они возвѣщаютъ о пришествіи молніи и погибаютъ ея предвѣстниками“.

Могучими, торжествующими аккордами звучитъ ученіе о добровольной гибели въ проповѣди Заратустры „о свободной смерти“. Если говорятъ, что мѣриломъ высоты нравственнаго міросозерцанія служитъ та сила, которую она даетъ человѣку для доброй и безбоязненной встрѣчи смерти, то міросозерцаніе Ницше не уступитъ въ этомъ отношеніи никакому другому. Врядъ ли кто говорилъ о смерти болѣе сильно и радостно, нежели Заратустра въ своемъ апоѳеозѣ „свободной смерти“:

„Я учу васъ созидающей смерти, которая становится для живущихъ напоминаніемъ и обѣтомъ.

„Побѣдоносно умираетъ созидающій, окруженный надѣющимися и благословляющими;

„Такъ нужно учиться умирать; и не должно быть ни одного празднества, на которомъ подобный умирающій не освящалъ бы клятвы живущихъ.

„Такъ умереть—лучше всего; второе же—это умереть въ бою, расточивши великую душу.

„Но борцамъ и побѣдителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, какъ воръ, и все же становится господиномъ надъ нами.

„Я учу васъ моей смерти, свободной смерти, которая приходитъ ко мнѣ, потому что я ее хочу.

„А когда я захочу ея?—Кто имѣетъ цѣль и наслѣдника, тотъ хочетъ смерти во-время для цѣли и наслѣдника.

„И изъ уваженія къ цѣли и наслѣднику онъ не станетъ болѣе вѣшать засохшіе вѣнки въ святилищѣ жизни...

„Свободенъ къ смерти и свободенъ въ смерти, умѣя ска-

зать святое „нѣтъ“, когда нельзя сказать болѣе „да“—такъ смотритъ на жизнь и смерть мужчина.

„Да не будетъ ваша смерть клеветой на человѣка и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.

„Въ вашей смерти должны еще горѣть вашъ духъ и ваша добродѣтель, подобно вечерней зарѣ надъ землей: иначе же смерть не удалась вамъ“.

Итакъ, твердость въ достиженіи намѣченной цѣли—въ творчествѣ „дальняго“, мужество въ борьбѣ и спокойное и даже радостное отношеніе къ своей гибели, вытекающее изъ сознанія ея необходимости для торжества „дальняго“—вотъ основныя черты нравственнаго характера, требуемыя этикой любви къ дальнему. Воспитанный въ духѣ ученія пессимизма, Ницше уже съ самаго начала составилъ себѣ идеалъ „трагической красоты“. Уже первоначальнымъ мотивомъ его этическаго міросозерцанія служило убѣжденіе, что, за невозможностью въ мірѣ истиннаго счастія, единственно достойное и прекрасное на землѣ—это гордо и сознательно итти навстрѣчу жизненному трагизму. Дальнѣйшее развитіе міровозрѣнія Ницше прибавило къ этому убѣжденію только одну черту, въ высшей степени существенную и цѣнную: „трагическая красота“ перестала въ его глазахъ быть безплодной. Для Ницше-Заратустра она не есть болѣе самоцѣль; цѣлью жизни является творчество во имя любви къ дальнему, и гибель человѣка есть лишь средство осуществленія этой цѣли, есть не только Untergang, но и Uebergang: трагическая красота стала творческой. Въ такомъ видѣ первоначальный и основной мотивъ этики Ницше стройно вплетается въ этическую систему „любви къ дальнему“.

Этика „любви къ ближнему“ въ своемъ развитіи превращается въ этику состраданія, смиренія и, наконецъ, пассивнаго мученичества. Этика „любви къ дальнему“, какъ мы видѣли, становится этикой активнаго героизма.

Несмотря на разнородность обѣихъ этихъ моральныхъ системъ, несмотря на значительное разногласіе требованій, вытекающихъ изъ того и другого принципа, разногласіе, на которое намъ пришлось уже не разъ указывать и сущность котораго мы только что постарались резюмировать, изложенныя выше требованія этики „любви къ дальнему", обладаютъ безспорной и самоочевидной моральной цѣнностью. Несоотвѣтствіе ихъ моральнымъ требованіямъ, вытекающимъ изъ этики „любви къ ближнему", очевидно, не препятствуетъ ихъ всеобщему признанію и исповѣдыванію и не возбуждаетъ спора объ ихъ моральномъ значеніи; такое молчаливое признаніе требованій этики „любви къ дальнему" при явномъ исповѣдываніи противоположныхъ принциповъ происходитъ отчасти потому, что это несоотвѣтствіе слишкомъ тонко и нерѣдко ускользаетъ отъ взгляда поверхностнаго наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задѣваетъ лишь психологическіе коррелаты той и другой этики и не касается самихъ принциповъ ихъ. Остановимся теперь на тѣхъ сторонахъ антитезы двухъ разсматриваемыхъ этическихъ системъ, гдѣ разногласіе между ними принимаетъ характеръ открытой и рѣшительной борьбы. Мы разумѣемъ извѣстныя нападки Ницше на моральные принципы, которымъ обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая цѣнность, и по отношенію къ которымъ Ницше дѣлаетъ свою знаменитую попытку „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей".

На эту тему говорилось очень много, но, насколько намъ извѣстно, она не была разсмотрѣна съ той точки зрѣнія, которую мы развиваемъ: съ точки зрѣнія коллизіи между „любовью къ дальнему" и „любовью къ ближнему". Обыкновенно обращается главное вниманіе на протестъ Ницше противъ идеи д о л г а въ морали. Намъ кажется однако, что этотъ протестъ можетъ быть правильно оцѣненъ только при болѣе тщательномъ разсмотрѣніи моральнаго идеала Ницше, а тако-

вое невозможно, на нашъ взглядъ, безъ детальнаго изслѣдованія моральной антитезы между „любовью къ ближнему“ и „любовью къ дальнему“. Борьба противъ идеи долга есть у Ницше,—какъ мы это постараемся показать на одной изъ дальнѣйшихъ ступеней нашего анализа,—лишь отраженіе болѣе широкой и принципіальной борьбы противъ этики „любви къ ближнему“. Попытаемся же понять общій смыслъ этой послѣдней борьбы.

Всѣмъ извѣстно отрицаніе Ницше моральной цѣнности за чувствомъ состраданія, извѣстно и его, такъ называемое, „прославленіе жестокости“. Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь надъ этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу нихъ просто нравственнымъ негодованіемъ. Но и теперь еще ихъ смыслъ остается для многихъ не вполнѣ разрѣшенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнѣнію, можетъ быть разрѣшена только при установленіи связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой „любви къ дальнему“. Существуетъ мнѣніе, будто Ницше проповѣдуетъ, такъ сказать, „злодѣйство ради злодѣйства“, жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не можетъ быть невѣрнѣе этого мнѣнія. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современныхъ людей, Ницше готовъ предпочесть имъ даже людей съ преступной, но зато и болѣе сильной волей. „Не ваши грѣхи, ваша умѣренность вопіетъ къ небу! ваша скупость въ самомъ грѣхѣ вашемъ вопіетъ къ небу!“ восклицаетъ онъ. Но подобная, вполнѣ понятная, конечно, мысль, составляя, такъ сказать, лишь психическій обертонъ уваженія къ силѣ воли и богатству жизненной энергіи, не даетъ еще права зачислить Ницше въ разрядъ проповѣдниковъ жестокости an und für sich. Никто, конечно, не заподозритъ особеннаго пристрастія къ злодѣйству у Гейне, а между тѣмъ онъ, движимый тѣмъ же

чувствомъ, какъ и Ницше, при взглядѣ на филистерское общество восклицалъ гораздо сильнѣе, чѣмъ Ницше:

O dass ich grosse Laster säh,—
Verbrechen, blutig, kolossal,
Nur diese satte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral! *)

Наряду съ подобными протестами Ницше противъ „скупости въ грѣхѣ“ мы находимъ у него столь же рѣшительный протестъ противъ преступныхъ и антисоціальныхъ импульсовъ. „Ненавистны мнѣ всѣ, для которыхъ есть только одинъ выборъ: быть злыми звѣрями или злыми укротителями звѣрей; близъ такихъ людей я не сталъ бы строить себѣ хижины“. Истинный смыслъ моральнаго осужденія состраданія и оправданія жестокости у Ницше можетъ быть разъясненъ, повторяемъ, только въ связи съ этикой „любви къ дальнему“.

„Такъ велитъ моя великая любовь къ дальнему: н е щ а д и с в о е г о б л и ж н я г о!“—въ этомъ восклицаніи, думается намъ, лежитъ объясненіе всѣхъ относящихся сюда взглядовъ Ницше **): состраданіе, по его мнѣнію, неумѣстно, а жестокость необходима тамъ и постольку, гдѣ и поскольку того требуетъ любовь къ дальнему. Послѣдняя, какъ мы видѣли, необходимо связана съ борьбой, т. е. со стремленіемъ разрушать „ближнее“ въ интересахъ „дальняго“. Но борьба и стремленіе къ разрушенію всегда основаны на чувствахъ, прямо противоположныхъ моральнымъ импульсамъ „любви къ

*) „Пусть лучше увижу я большіе пороки, огромныя кровавыя преступленія, только не эту сытую добродѣтель и платежеспособную мораль“.

**) Мы говоримъ, конечно, только о взглядахъ п р и н ц и п і а л ь н ы х ъ и потому допускающихъ установленіе логической связи ихъ съ какой-либо моральной системой, и не касаемся здѣсь нерѣдко высказываемаго Ницше чисто инстинктивнаго отвращенія къ состраданію, какъ къ чувству навязчивому и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

ближнему". Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное contradictio in adjecto; чѣмъ ожесточеннѣе и непримиримѣе борьба, тѣмъ она лучше. Всѣ худшіе инстинкты человѣка—ненависть, гнѣвъ, жестокость, непокорство, жажда мести—облагораживаются и освящаются, если импульсомъ къ нимъ служитъ „любовь къ дальнему"; точнѣе говоря, во всѣхъ этихъ чувствахъ характерна именно ихъ эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту послѣднюю замѣняетъ моральное побужденіе любви къ дальнему, они обращаются въ свою собственную противоположность. Когда страсти человѣка основаны на моральныхъ импульсахъ, его гнѣвъ становится негодованіемъ, жажда мести—стремленіемъ къ возстановленію поруганной справедливости, ненависть—нетерпимостью къ злу, жестокость—суровостью убѣжденнаго человѣка. „Ты вложилъ въ сердце твоихъ страстей твою высшую цѣль,—говоритъ Заратустра,—и онѣ стали твоими добродѣтелями и радостями". Это—истина старая, какъ міръ и человѣкъ, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните „святую месть", о которой говоритъ Кочубей у Пушкина, какъ о послѣднемъ, оставшемся ему, „кладѣ"; вспомните Некрасовскую „музу мести"; вспомните злобное настроеніе, которымъ проникнуты всѣ великіе сатирики, отъ Ювенала и Свифта до Салтыкова включительно; вспомните о всемъ, что для насъ привлекательно въ „страстномъ, грѣшномъ, бунтующемъ сердцѣ" Базарова—и мысль Ницше выяснится вамъ во всей ея моральной красотѣ и истинности. „Пламя любви горитъ въ именахъ всѣхъ добродѣтелей—и пламя гнѣва". Даже ученіе о непротивленіи злу—это, на первый взглядъ, квинтэссенція этики „любви къ ближнему"—ученіе, признающее неправомѣрной всякую активную борьбу человѣка съ человѣкомъ, не можетъ отрицать законности чувствъ гнѣва и ненависти противъ самого зла. Болѣе того, сторонникъ этого ученія прямо слѣдуетъ, не сознавая того,

завѣту Заратустры: не щади ближняго своего: ибо для побѣды надъ зломъ нужна предварительная гибель многихъ „непротивляющихся“ ему „ближнихъ“, и на эту гибель спокойно, въ сознаніи нравственной высоты своего дѣла, ведетъ ихъ проповѣдникъ „непротивленія“, такъ же, какъ это дѣлаетъ всякій другой борецъ за „дальнее“. „Мое страданіе и мое состраданіе,—говоритъ Заратустра,—что мнѣ до нихъ? Развѣ я о счастьѣ думаю? Я думаю о моемъ дѣлѣ!“ Съ точки зрѣнія этики любви къ дальнему, на которой стоитъ всякій, кто думаетъ „о своемъ дѣлѣ“, состраданіе есть не добродѣтель, а *слабость*; мысль о страданіи ближняго должна быть побѣждена такъ же, какъ и мысль о собственномъ страданіи. „Великая любовь превозмогаетъ и состраданіе... Горе всѣмъ любящимъ, въ любви которыхъ нѣтъ ничего выше ихъ состраданія!“ Кто не щадитъ самого себя, тотъ не только не обязанъ, но и не имѣетъ права щадить другого. „Себя самого приношу я въ жертву моей любви—и *моего ближняго подобно* мнѣ—такъ гласитъ рѣчь всѣхъ творцовъ. Ибо всѣ творцы тверды“.

Такъ находитъ свое объясненіе отрицаніе состраданія у Ницше. Этика любви къ дальнему, этика творчества и борьбы не можетъ быть этикой состраданія. Если въ этикѣ любви къ дальнему любовь къ человѣчеству, такъ сказать, въ своей статикѣ основана, какъ мы видѣли, на своей прямой противоположности—на отчужденіи отъ людей и презрѣніи къ нимъ, то въ своей динамикѣ, въ качествѣ *творчества*, она также неразрывно связана со своимъ антиподомъ—*разрушеніемъ*; и если любовь невозможна безъ ненависти и вражды, то она невозможна и безъ жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катодъ и анодъ тока моральныхъ чувствъ, взаимно поддерживаютъ и питаютъ другъ друга. „Кто хочетъ быть творцомъ въ добромъ и зломъ, поистинѣ, тотъ долженъ быть и разрушителемъ... Вотъ почему

высшее зло принадлежитъ къ высшему благу: благо же это—творческое".

По обыкновенію, Ницше воплощаетъ въ художественномъ образѣ ученіе о необходимости суровости въ борьбѣ за „дальнее":

„О люди, въ камнѣ спитъ мой образъ, образъ моихъ образовъ! Ахъ, ему суждено спать въ самомъ твердомъ, самомъ безобразномъ камнѣ!

„И вотъ мой молотъ жестоко неистовствуетъ надъ его тюрьмой. Отъ камня летятъ куски—что мнѣ до того?" *).

Приходится иногда прямо поражаться, какъ неправильно истолковывается, ко вреду для репутаціи Ницше и къ еще большему вреду для преслѣдуемыхъ его ученіемъ моральныхъ задачъ, многія его мысли и изреченія. Кто не слышалъ о знаменитой жестокой фразѣ его: „падающаго нужно еще толкать"? И однако въ данномъ случаѣ молва исказила не только внутреннее значеніе этой фразы, но вдобавокъ и ее самое. Послушаемъ же самого Ницше: **).

„О мои братья, развѣ я жестокъ? Но я говорю вамъ: что падаетъ, то нужно еще и толкать!

„Все нынѣшнее—все это падаетъ, погибаетъ; кто хотѣлъ бы удержать его! Но я—я хочу еще толкать его!

„Знаете ли вы наслажденіе скатывать камни съ крутыхъ обрывовъ въ глубины?—Эти нынѣшніе люди... смотрите же, какъ они катятся въ мои глубины!

„Я—прологъ для лучшихъ игроковъ, о мои братья! Я—примѣръ для нихъ! Поступайте же по моему примѣру!

---

*) Этотъ образъ невольно приводитъ на память почти тождественный образъ нашего поэта: „такъ тяжкій млатъ, дробя стекло, куетъ булатъ".

**) Zarathustra, часть III, глава „О старыхъ и новыхъ скрижаляхъ", отрывокъ 20. Въ интересахъ возстановленія истины приводимъ отрывокъ цѣликомъ.

„И кого вы не научите летать, того научите—п о с к о р ѣ е у п а с т ь!“

И трогательный вступительный вопросъ: „развѣ я жестокъ?“ и самый оборотъ рѣчи въ знаменитой фразѣ („ч т о падаетъ“, а не „кто“), и весь контекстъ, вмѣстѣ взятый—все это ясно указываетъ, что здѣсь дѣло идетъ не о чисто-личныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ будто бы рекомендуется толкать падающаго, а о паденіи эпохъ, нравственныхъ укладовъ жизни, поколѣній. Такое паденіе Ницше-Заратустра учитъ ускорять. Эта проповѣдь какъ нельзя болѣе естественна, умѣстна и понятна въ этикѣ любви къ дальнему, въ этикѣ прогресса и борьбы: мысль Ницше высказываетъ лишь ту аксіому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и въ интересахъ его преуспѣянія ускорять гибель всего отживающаго. Если въ такомъ образѣ дѣйствія и остается элементъ жестокости по отношенію къ погибающему, то это—жестокость не только необходимая, но и н р а в с т в е н н о-ц ѣ н н а я. Прогрессъ „жертвъ искупительныхъ проситъ“, и кто живетъ для „дальняго“, тотъ не захочетъ, да и не имѣетъ права поступать такъ, чтобы „дальніе расплачивались за его любовь къ ближнимъ“.

Изъ тѣхъ же моральныхъ соображеній вытекаютъ насмѣшки Ницше надъ „добротой“ и „добрыми“. Доброта—это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая несовмѣстима ни съ борьбой, ни съ движеніемъ впередъ. Прежде, чѣмъ превратиться въ невиннаго ребенка,—учитъ Заратустра,—человѣкъ долженъ пройти еще одну ступень: изъ вьючнаго верблюда онъ долженъ стать сильнымъ, борющимся львомъ. Кто проповѣдуетъ сейчасъ доброту и невинность, тотъ отрицаетъ движеніе впередъ, тотъ хочетъ увѣковѣченія человѣка на настоящей ступени его развитія и ради своей невинности жертвуетъ „дальнимъ“. У кого нѣтъ ничего выше доброты, для того добродѣтель лишь средство къ успокоенію и сну.

Выслушавъ проповѣдь одного мудреца о подобной добродѣтельности, какъ условіи мирнаго и покойнаго сна, Заратустра иронически восклицаетъ: „блаженны сонливые — ибо они должны скоро заснуть!“ Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, какъ этика застоя: „новое хочетъ создать благородный, и новыя добродѣтели; стараго хочетъ добрый и сохраненія стараго“. Но Заратустра идетъ еще далѣе и утверждаетъ, что идеалъ доброты вообще неосуществимъ. Гдѣ есть борьба, тамъ нѣтъ мѣста для доброты; и такъ какъ „добрые“ также должны принять участіе въ борьбѣ, выступая противъ тѣхъ, кто отрицаетъ ихъ жизнь и добродѣтели и ищетъ новыхъ,—то „добрые неизбѣжно должны быть фарисеями“: во имя своей мирной доброты они должны ненавидѣть всѣхъ борцовъ и творцовъ:

„Берегись добрыхъ и справедливыхъ: они охотно распинаютъ тѣхъ, кто ищетъ новыхъ добродѣтелей—они ненавидятъ одинокихъ.

„Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играетъ она съ огнемъ—костровъ!..

„Добрые всегда—начало конца: они распинаютъ того, кто пишетъ новыя заповѣди на новыхъ скрижаляхъ, они жертвуютъ для себя будущимъ—они распинаютъ всю будущность человѣчества. Добрые всегда были началомъ конца“ *).

*) Къ этимъ „добрымъ“ Ницше уже въ первомъ своемъ произведеніи, въ „Несвоевременныхъ размышленіяхъ“, обращался со словами одного Гётевскаго героя: „Вы полны раздраженія и горечи—это прекрасно и хорошо; будьте порядочно злы—это будетъ еще лучше“. Подобная „злоба“,—поясняетъ онъ далѣе, будетъ казаться зломъ „только для близорукихъ современныхъ глазъ, которые во всякомъ отрицаніи видятъ признакъ зла“. Въ дѣйствительности же эта злоба есть спасеніе человѣка отъ филистерства и условіе всякого „героическаго жизненнаго пути“ (Unzeitgemässe Betrachtungen, B. 2, S 43—45).

Такъ развивается антитеза моральныхъ системъ „любви къ ближнему“ и „любви къ дальнему“. Этика „любви къ ближнему“ развивается въ этику состраданія, душевной мягкости, миролюбія, доброты и успокоенія. Въ противоположность ей Заратустра даетъ намъ „новыя скрижали“, развивая этику любви къ дальнему и рисуя нравственное величіе твердаго и мужественнаго, мятежнаго и борющагося, вѣчно безпокойнаго и вѣчно стремящагося въ даль человѣческаго духа. Пока въ человѣческой жизни будетъ существовать борьба между началами примиренія и возмущенія, между стремленіемъ къ сохраненію стараго и стремленіемъ къ созиданію новаго, между жаждой мира и жаждой борьбы,—до тѣхъ поръ не прекратится въ человѣческой душѣ и соперничество между этими двумя великими моральными системами...

II.

> Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern.
>
> Also spach Zarathustra.

Изложенная выше этика „любви къ дальнему“, въ ея антагонизмѣ къ этикѣ „любви къ ближнему“, имѣетъ ту особенность, что она совершенно независима отъ содержанія самаго объекта любви—„дальняго“. Каково бы ни было внутреннее содержаніе моральнаго идеала, требованія этики любви къ дальнему остаются неизмѣнными, разъ только этотъ идеалъ руководитъ человѣческой дѣятельностью въ качествѣ абстрактнаго „дальняго“ и ставитъ человѣка въ отношенія къ людямъ, могущія быть противопоставлены тѣмъ отношеніямъ, которыя вытекаютъ изъ непосредственныхъ чувствъ симпатіи и состраданія къ ближайшимъ окружающимъ его людямъ.

Поэтому люди самыхъ разнообразныхъ міросозерцаній, даже вполнѣ чуждыхъ конечному идеалу Ницше, могутъ понимать и цѣнить его этику любви къ дальнему, въ изложенномъ ея значеніи. Такимъ образомъ антагонизмъ обѣихъ этическихъ системъ, съ которыми мы имѣли дѣло до сихъ поръ, есть лишь антагонизмъ формальныхъ этическихъ принциповъ; одно только различіе въ разстояніи, отдѣляющемъ объектъ любви отъ ея субъекта, и обусловленное имъ различіе въ путяхъ и средствахъ активнаго осуществленія любви проводитъ рѣзкую грань между двумя группами моральныхъ чувствованій и настроеній и порождаетъ радикальную противоположность между моральными оцѣнками и представленіями о „добрѣ“ и „злѣ“, образующими обѣ упомянутыя этическія системы. „Любовь къ дальнему“ можетъ быть любовью къ людямъ не менѣе, чѣмъ „любовь къ ближнему“; и однако же остается огромная разница между инстинктивной близостью къ конкретнымъ наличнымъ представителямъ человѣческаго рода, непосредственно насъ окружающимъ, къ нашимъ современникамъ и сосѣдямъ („любовью къ ближнему“), и любовью къ людямъ „дальнимъ и будущимъ“, къ отвлеченному коллективному существу—„человѣчеству“. „Любовь къ дальнему“ означаетъ здѣсь любовь къ тому же ближнему, только удаленному отъ насъ на ту идеальную высоту, на которой онъ можетъ стать для насъ, по выраженію Ницше, „звѣздой“.

Мы видимъ здѣсь, что формальная антитеза между принципами „любви къ ближнему“ и „любви къ дальнему“ не препятствуетъ своеобразному примирительному сочетанію ихъ, выражающемуся въ томъ, что „любовь къ ближнему“ становится содержаніемъ моральнаго идеала, тогда какъ формой ея осуществленія является „любовь къ дальнему“. Счастье „ближнихъ“—верховный этическій постулатъ любви къ ближнему—является само тѣмъ „дальнимъ“, ради котораго творитъ и борется человѣкъ и ради котораго

онъ подчиняется всѣмъ указаннымъ выше требованіямъ этики „любви къ дальнему“. Въ этомъ сочетаніи мы имѣемъ сущность этической доктрины утилитаризма, въ ея наиболѣе широкомъ и общемъ значеніи. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеалъ въ „наибольшемъ счастіи наибольшаго числа людей“, основана несомнѣнно на чувствѣ любви къ ближнему, которое одно только и заставляетъ насъ цѣнить счастье ближнихъ; но она не скажетъ, вмѣстѣ съ Достоевскимъ, что прогрессъ человѣчества не стоитъ одной слезы ребенка; наоборотъ, если прогрессъ приводитъ къ увеличенію суммы счастья, то съ ея точки зрѣнія онъ можетъ быть искупленъ многими слезами и страданіями, лишь бы этотъ моральный расходъ не превысилъ дохода. Въ этомъ смыслѣ утилитарная мораль будетъ считать законными и борьбу, и отсутствіе состраданія, и всѣ остальныя требованія этики „любви къ дальнему“, если въ результатѣ ихъ возрастаетъ сумма счастія на землѣ. Доктрина утилитаризма примиряетъ такимъ образомъ антитезу моральныхъ чувствъ, кладя въ основу морали просто принципъ хозяйственности: противодѣйствующія счастію ближняго требованія этики любви къ дальнему суть для нея только обходный путь для достиженія этого счастья, т. е. для осуществленія любви къ ближнему, и, какъ издержки моральнаго хозяйства, законны постольку, поскольку оправдываются пріобрѣтаемымъ посредствомъ нихъ моральнымъ доходомъ.

Этому, несомнѣнно весьма стройному и послѣдовательному, сочетанію двухъ моральныхъ принциповъ въ этикѣ утилитаризма Ницше противопоставляетъ свой этическій идеалъ, и именно въ этомъ отношеніи онъ явился наиболѣе смѣлымъ новаторомъ и разрушителемъ старыхъ „скрижалей“. Любовь къ ближнему отбрасывается имъ не только въ качествѣ основы этики состраданія и примиренія, въ ея непосредственной противоположности къ этикѣ любви къ дальнему—это мы видѣли

уже выше,—но и въ качествѣ верховной инстанціи и конечной цѣли самой этики любви къ дальнему, какъ это имѣетъ мѣсто въ утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которою сознательно или безсознательно пропитано все этическое общественное мнѣніе современности, объявляется рѣшительная война во имя новаго моральнаго идеала, который не только въ средствахъ и путяхъ своего достиженія, но и по самому своему содержанію есть, такъ сказать, „дальнее“ par excellence, т. е. не состоитъ въ служеніи „ближнему“ и его счастью. Борьба съ обычнымъ моральнымъ міросозерцаніемъ идетъ уже не изъ-за положенія объекта любви, не изъ-за его отношенія къ субъекту, а изъ-за самаго содержанія его: этическій принципъ „любви къ дальнему“ характеризуется здѣсь его противопоставленіемъ принципу „любви къ ближнему“, понимаемому какъ любовь къ людямъ вообще. Если въ изреченіи, выбранномъ нами эпиграфомъ, Ницше объявляетъ, что „выше любви къ ближнему стоитъ любовь къ дальнему и будущему“, то онъ поясняетъ свою мысль, прибавляя: „еще выше, чѣмъ любовь къ людямъ, я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ“ *).

Итакъ, „любовь къ дальнему“ характеризуется ближе, какъ „любовь къ вещамъ и призракамъ“. Но что мы должны понимать подъ послѣдней? Что это за новое моральное чувство, которое имѣетъ претензію не только конкурировать по своему этическому значенію съ любовью къ людямъ, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человѣческихъ побужденій, которымъ приписывается положительная или отрицательная моральная цѣнность, принято дѣлить на два основныхъ чувства: любовь къ себѣ самому и любовь къ окружающимъ

*) „Liebe zu Sachen und Gespenstern“. Sache—вещь дѣло; Gespenst—буквально привидѣніе; мы передаемъ его словомъ „призракъ“, какъ имѣющимъ болѣе общее значеніе и потому точнѣе выражающимъ мысль Ницше.

людямъ, эгоизмъ и альтруизмъ. Первое чувство признается воплощеніемъ всего морально-отрицательнаго, второе—всего морально-положительнаго. Это дѣленіе считается единственно возможнымъ и безусловно исчерпывающимъ; для обыденнаго моральнаго сознанія понятія альтруизма и эгоизма—такія же прочныя и всеобъемлющія схемы, какъ самыя категоріи добра и зла, и едва ли не равнозначущи имъ; добро—альтруизмъ, любовь къ людямъ, или зло—эгоизмъ, „себялюбіе“: tertium non datur. При такомъ своемъ убѣжденіи обыденное моральное сознаніе отнесется, конечно, отрицательно къ идеѣ о какомъ-то неизвѣстномъ третьемъ нравственномъ чувствѣ—чувствѣ „любви къ вещамъ и призракамъ“, сочтя его либо за лишенную внутренняго смысла выдумку, либо же за продуктъ какой-либо моральной извращенности.

Но готовыя сужденія обыденнаго сознанія въ данномъ случаѣ такъ же мало соотвѣтствуютъ истинѣ, какъ и въ огромномъ большинствѣ другихъ случаевъ. Мы говоримъ пока объ истинѣ не въ морально-практическомъ, а просто въ познавательно-теоретическомъ смыслѣ. Какъ бы мы ни оцѣнивали любовь къ себѣ и любовь къ людямъ, несомнѣнно одно: этими чувствами не исчерпываются всѣ наши моральныя побужденія. Существуетъ цѣлый рядъ импульсовъ, не направленныхъ ни на собственное благо, ни на благо ближнихъ, и тѣмъ не менѣе обладающихъ безспорною моральною цѣнностью. Послушаемъ умнаго, тонкаго и спокойнаго изслѣдователя моральныхъ фактовъ. „Не нужно никогда упускать изъ виду, что антитеза между эгоизмомъ и альтруизмомъ ни въ коемъ случаѣ не исчерпываетъ всей совокупности мотивовъ нашихъ дѣйствій. Фактически мы объективно заинтересованы въ осуществленіи или неосуществленіи извѣстныхъ событій или состояній, и притомъ внѣ всякаго отношенія къ ихъ послѣдствіямъ, затрогивающимъ какого-либо субъекта.

Намъ важно, чтобы въ мірѣ царила гармонія, чтобы въ немъ воплотились извѣстныя идеи, чтобы осуществилось что-либо цѣнное, и мы чувствуемъ потребность содѣйствовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросомъ, полезно или пріятно это какой-либо личности, какому-либо мнѣ или тебѣ... Во многихъ случаяхъ сознаніе цѣли нашей дѣятельности останавливается въ мірѣ объективнаго, не заимствуя моральной цѣнности отъ какихъ-либо субъективныхъ соображеній... Это—несомнѣнный психологическій фактъ" *). Приведенное указаніе на существованіе мотивовъ объективныхъ, не подходящихъ подъ рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющимъ множествомъ примѣровъ. Мыслитель, жизнь котораго направлена на открытіе истины, внѣ всякаго соображенія о пользѣ или надобности ея для кого-либо; художникъ, стремящійся воплотить художественный образъ, не задумываясь о томъ, кому полезно или пріятно его дѣло; человѣкъ, мстящій за поруганную справедливость или честь и достигающій этого, быть можетъ, путемъ гибели и своей и своего противника,—вотъ первые на удачу выбранные примѣры, которые даже какъ типы, конечно, отнюдь не исчерпываютъ всего разнообразія мотивовъ этого рода. Во всѣхъ этихъ и имъ подобныхъ случаяхъ люди не руководятся, очевидно, ни себялюбіемъ, ни любовью къ людямъ: движущимъ мотивомъ ихъ является стремленіе къ достиженію извѣстнаго объективнаго состоянія, внѣ всякаго отношенія къ чьей-либо выгодѣ или къ чьему-либо удовольствію. Мы не знаемъ болѣе мѣткаго и удачнаго обозначенія подобнаго рода стремленій къ отвлеченнымъ, обладающимъ внутреннею цѣнностью, моральнымъ благамъ какъ нѣсколько фантастическій, на первый взглядъ, терминъ Ницше: „любовь къ вещамъ и призракамъ". Понятіе „вещи"

*) Georg Simmel, Philosophie des Geldes, стр. 226—227.

имѣетъ здѣсь тотъ смыслъ, что цѣлью дѣйствія въ подобныхъ побужденіяхъ бываетъ не человѣкъ, не субъектъ, а нѣчто внѣчеловѣческое, о б ъ е к т и в н о е; понятіе „призрака“ необыкновенно тонко характеризуетъ особенность этихъ объектовъ: это не реальные, матеріальные предметы, это—съ психологической точки зрѣнія вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которымъ однако придается характеръ объективнаго, субстанціальнаго существованія: истина, справедливость, красота, гармонія, честь—вотъ нѣкоторые изъ этихъ „призраковъ“, любовь къ которымъ издавна служила и служитъ однимъ изъ самыхъ могучихъ движущихъ силъ человѣчества *).

Итакъ, стоитъ ли по своей моральной цѣнности „любовь къ вещамъ и призракамъ“ выше или ниже „любви къ людямъ“, но самый фактъ ея существованія, какъ третьяго, равно удаленнаго отъ эгоизма и альтруизма, вида нравственнаго чувства, не можетъ—вопреки ходячему взгляду—быть оспариваемъ. Но разъ проблема разрѣшена теоретически, разъ не остается болѣе сомнѣнія въ наличности особаго моральнаго чувства „любви къ вещамъ и призракамъ“, не совпадающаго ни съ эгоизмомъ, ни съ альтруизмомъ, то не представляетъ болѣе трудностей и разрѣшеніе морально-практической проблемы, именно вопроса о м о р а л ь н о й ц ѣ н н о с т и этого чувства. Д о к а з ы в а т ь вообще моральную цѣнность чего-либо невозможно; здѣсь есть только одинъ путь—апелляція къ нрав-

*) Въ приведенномъ изреченіи: „выше любви къ людямъ я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ“, подъ „призракомъ“ (Gespenst) Ницше подразумѣваетъ, повидимому, спеціально свой излюбленный „призракъ“—„сверхчеловѣка“. Мы позволяемъ себѣ, однако, расширить это понятіе до значенія о т в л е ч е н н а г о м о р а л ь н а г о б л а г а вообще, находя въ терминѣ „призракъ“ чрезвычайно удачное Schlagwort для одной изъ центральныхъ идей Ницшевской этики.

ственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говоритъ, что любовь къ истинѣ, справедливости, красотѣ, чести и прочимъ „призракамъ“ обладаетъ безспорною и весьма высокою моральною цѣнностью. Выше ли она, чѣмъ цѣнность любви къ людямъ, какъ это утверждаетъ или, вѣрнѣе, внушаетъ Ницше,—это опять-таки не можетъ быть доказано логически. Согласно изложенному нами взгляду, споръ между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрѣшается не аргументами, а стихійною моральною силой каждаго изъ нихъ въ душѣ человѣка. Бываютъ люди, бываютъ настроенія, общества, эпохи, для которыхъ высшимъ нравственнымъ идеаломъ является счастье, благополучіе ближнихъ во всей его конкретной матеріальности; бываютъ иные люди, иныя общества и эпохи, для которыхъ символомъ вѣры становятся отвлеченныя моральныя блага—„призраки“—какъ какой-нибудь религіозный или нравственный идеалъ, поднятіе моральнаго уровня, осуществленіе справедливости, защита истины, свободы, человѣческаго достоинства. Для такихъ эпохъ, для такихъ людей и гласитъ слово Заратустры: выше любви къ людямъ стоитъ любовь къ вещамъ и призракамъ.

Какъ бы каждый изъ насъ ни рѣшилъ для себя вопроса о сравнительной цѣнности „любви къ людямъ“ и „любви къ призракамъ“, во всякомъ случаѣ заслугой Ницшевской „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей“ является критическое углубленіе нашего моральнаго сознанія. Мы видѣли, что понятіе „любви къ призракамъ“ несомнѣнно выражаетъ давно знакомое человѣчеству нравственное чувство и, слѣдовательно, не постулируетъ никакого новшества въ морали. Но одно дѣло—нравственное чувство, а другое—моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознаніе. Послѣднія всегда отстаютъ отъ перваго, всегда не вполнѣ соотвѣтствуютъ ему и не выражаютъ его точно и полно. Задачей этики, какъ нормативной дисциплины,

и является установленіе согласія между моральными убѣжденіями и нравственными чувствами, пересмотръ и углубленіе моральнаго сознанія путемъ сопоставленія его съ прирожденными или безсознательно-привитыми человѣчеству нравственными инстинктами. Такова и заслуга Ницшевской „переоцѣнки цѣнностей“: выясненіе моральнаго конфликта между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной цѣнности практически давно извѣстнаго, но сознательно не оцѣненнаго чувства „любви къ призракамъ“. Несомнѣнно, что это послѣднее чувство оставалось въ тѣни и не проникало къ свѣту моральнаго сознанія только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственнымъ верховнымъ моральнымъ благомъ счастье людей, а потому и не хотѣла замѣчать и признавать въ моральныхъ чувствахъ ничего, кромѣ стремленія къ счастью ближнихъ—альтруизма—и его прямого антипода—эгоизма. Вотъ почему и Ницше приходится развивать свои этическія воззрѣнія въ прямой полемикѣ съ этикой утилитаризма, съ тѣмъ „ученіемъ о счастьи и добродѣтели“, изъ-за котораго, по его мнѣнію, люди „измельчали и все болѣе мельчаютъ“ *).

*) Въ отождествленіи утилитаризма съ этикой альтруизма содержится, несомнѣнно, нѣкоторая неточность: этика альтруизма, съ одной стороны, шире утилитаризма, такъ какъ любовь къ людямъ не исчерпывается стремленіемъ къ ихъ счастью или пользѣ; съ другой стороны, утилитаризмъ шире этики альтруизма, такъ какъ служеніе счастію людей можетъ быть основано не только на любви къ людямъ, но и на другихъ мотивахъ. Тѣмъ не менѣе намъ кажется позволительнымъ для нашей спеціальной задачи отождествить эти два — во всякомъ случаѣ родственныхъ другъ другу — моральныхъ направленія, объединивъ ихъ по общему признаку ихъ верховныхъ принциповъ: служенію интересамъ ближнихъ. Этотъ же признакъ отдѣляетъ ихъ обоихъ отъ этики „любви къ призракамъ“, верховнымъ принципомъ которой служитъ стре-

Моральное сознаніе, пріученное этикой утилитаризма и альтруизма къ убѣжденію, что внѣ любви къ людямъ и стремленія къ ихъ счастію не можетъ быть ничего морально-цѣннаго, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится въ ученіи Ницше о нравственномъ величіи объективныхъ, безкорыстныхъ не только по отношенію къ „я“, но и по отношенію ко всякому „ты“, человѣческихъ побужденій, объединяемыхъ имъ подъ названіемъ „любви къ призракамъ“. Этому этическому идеализму утилитаризмъ противопоставитъ утвержденіе, что „любовь къ призракамъ“, какъ бы она ни казалась непохожей на альтруизмъ, есть тѣмъ не менѣе лишь косвенная форма, въ которую выливается любовь къ людямъ и стремленіе къ ихъ счастью. Въ самомъ дѣлѣ нельзя отрицать, что очень часто человѣкъ, посвящающій свою жизнь служенію абстрактнымъ „призракамъ“ истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приноситъ огромную пользу своимъ согражданамъ и ближнимъ и такимъ образомъ косвенно служитъ имъ и ихъ счастью. Этимъ дается поводъ искать моральное значеніе чувства „любви къ призракамъ“ въ его близости къ альтруизму и по его основнымъ признакамъ, и по его объективнымъ послѣдствіямъ. Тѣмъ не менѣе такое заключеніе утилитаризма должно быть признано совершенно невѣрнымъ: оно покоится на полномъ смѣшеніи двухъ совершенно разнородныхъ вопросовъ дисциплины этики: проблемы моральной и проблемы логически-каузальной. Не подлежитъ сомнѣнію, что генетически вся совокупность моральныхъ чувствъ и принциповъ—слѣдовательно также и „любовь къ призракамъ“—выросла изъ потребностей со-

---

мленіе къ абстрактнымъ самодовлѣющимъ моральнымъ идеаламъ, цѣнность которыхъ независима отъ ихъ значенія для субъективныхъ интересовъ „ближнихъ“.

ціальнаго блага. Весьма вѣроятно также, что эта связь морали съ соціальнымъ благомъ есть не только генетическая, но и функціональная, такъ что всякое моральное чувство и дѣйствіе имѣютъ im Grossen und Ganzen своимъ объективнымъ послѣдствіемъ и какъ бы своимъ природнымъ назначеніемъ содѣйствіе соціальному благу, т. е. ростъ человѣческаго счастья и благополучія. Въ этомъ смыслѣ, т. е. въ качествѣ теоретической соціологической гипотезы, устанавливающей каузальную и функціональную связь между нравственностью и счастьемъ, утилитаризмъ имѣетъ безспорно серьезное raison d'être*). И однако эта связь есть нѣчто совершенно постороннее и безразличное съ точки зрѣнія проблемы моральной. Не объективныя послѣдствія дѣйствій или чувства, а его субъективная цѣль и его внутренній мотивъ опредѣляютъ его моральное значеніе. Каковы бы ни были утилитарные результаты „любви къ призракамъ", но разъ остается несомнѣннымъ, что субъективнымъ побужденіемъ въ ней служитъ не стремленіе къ увеличенію счастья людей, а внутренняя, такъ сказать, имманентная моральная привлекательность самыхъ „призраковъ"—а именно этотъ признакъ и конституируетъ понятіе „любви къ призракамъ" въ его отличіи отъ альтруизма,—то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть можетъ, такое противорѣчіе между генетической и моральной точкой зрѣнія на явленія нравственности, которое можетъ съ перваго взгляда показаться страннымъ, есть само весьма необходимый и полезный продуктъ соціальнаго подбора, и его уничтоженіе, на которомъ настаиваетъ утилитаризмъ, грозило бы вѣроятно

*) Выдающійся образецъ подобнаго утилитаризма данъ Іерингомъ въ его Zweck im Recht, а также Лестеромъ Уордомъ въ его замѣчательныхъ соціологическихъ трудахъ. Самъ Ницше не разъ высказываетъ мысль, что всякая мораль въ конечномъ счетѣ является продуктомъ и функціей инстинкта сохраненія рода.

человѣчеству самыми опасными послѣдствіями. Такъ, успѣхи науки, которые имѣли такое огромное практическое значеніе, могли быть достигнуты только путемъ безкорыстнаго искапія истины внѣ всякихъ соображеній о ея пользѣ для людей; а сколько народныхъ бѣдствій было бы предупреждено, если бы современная „реальная политика“—этотъ типичнѣйшій продуктъ государственнаго утилитаризма—смѣнилась политикой „идеальной“, которая считалась бы не только съ утилитарными интересами страны, но и хотя бы съ элементарнѣйшими „призраками“ справедливости и добропорядочности!

Такимъ образомъ для сохраненія своей позиціи утилитаризмъ долженъ доказать не то, что указанныя объективныя, неальтруистическія побужденія бываютъ вообще полезны человѣчеству, а то, что ихъ полезность служитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ ихъ единственнымъ моральнымъ оправданіемъ, единственнымъ основаніемъ ихъ моральной цѣнности. Подобное thema probandum допускаетъ, впрочемъ, въ свою очередь одинъ легкій, но непозволительный выходъ изъ затрудненія. Возможно именно утвержденіе, что объекты разсматриваемыхъ неальтруистическихъ чувствъ—„призраки“—сами по себѣ составляютъ для человѣка неоцѣнимое благо (внѣ всякаго отношенія къ ихъ дальнѣйшей полезности), такъ что любовь къ нимъ есть eo ipso стремленіе къ человѣческому благу; „не о единомъ хлѣбѣ живъ человѣкъ“—и обладаніе „призраками“ нужно ему не менѣе, чѣмъ обладаніе хлѣбомъ; утоленіе жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условіе человѣческаго счастья, какъ и утоленіе голода. Справедливость подобнаго утвержденія самоочевидна, но только потому, что оно есть въ сущности безсодержательная тавтологія: понятіе блага, условія счастья расширяется до предѣловъ понятія моральнаго добра вообще, и тогда уже нетрудно, конечно, доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширеніе понятія блага незаконно въ томъ

отношеніи, что оно затушевываетъ коренное различіе между субъективною и объективною цѣнностью, между благомъ, какъ условіемъ удовлетворенія субъективныхъ желаній человѣка, и благомъ, обладающимъ объективнымъ моральнымъ значеніемъ, совершенно независимымъ отъ субъективныхъ человѣческихъ взглядовъ и оцѣнокъ. Установленіе реальной связи между явленіями добра и счастья имѣетъ смыслъ только при условіи рѣзкаго логическаго различенія между добромъ и счастьемъ, какъ понятіями, и при любой попыткѣ слить эти понятія теряетъ всякое значеніе. Остается, такимъ образомъ, только чистое, прямое и недвусмысленное утвержденіе утилитаризма, что „любовь къ призракамъ“ цѣнна только постольку, поскольку она есть любовь къ людямъ и стремленіе содѣйствовать ихъ счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживаетъ полную его несостоятельность. Такъ какъ „любовь къ призракамъ“ характеризуется, какъ мы видѣли, именно своимъ безкорыстіемъ, отсутствіемъ въ немъ соображеній о субъективномъ его значеніи, о его пользѣ (такъ что если эта польза и на-лицо, то лежитъ за предѣлами моральнаго поля зрѣнія), то утилитаризмъ поставленъ передъ дилеммой: или категорически отрицать моральную цѣнность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И дѣйствительно, на практикѣ утилитаризмъ относится враждебно ко всѣмъ идеаламъ, которые не могутъ отвѣтить на прямой вопросъ: cui prodestt?, и господство утилитарныхъ принциповъ значительно содѣйствовало забвенію подобныхъ идеаловъ. Если утилитаризмъ иронически указываетъ на принципъ „fiat justitia, pereat mundus“, какъ на логическій выводъ изъ всякихъ объективныхъ, самодовлѣющихъ моральныхъ „призраковъ“, то не нужно забывать, что въ борьбѣ съ этимъ принципомъ онъ вынужденъ часто опереться на обратный принципъ: „fiat

utilitas, pereat justitia". А если такъ, то утилитаризмъ противорѣчитъ ясному голосу нравственнаго чувства и потому долженъ быть самъ отвергнутъ *).

Если стремленіе уподобить „любовь къ призракамъ" альтруизму и въ этой близости ее къ услуженію людямъ и ихъ счастію искать источника ея моральной цѣнности должно быть признано несостоятельнымъ, то столь же невѣрнымъ было бы уподобленіе ея эгоизму. Къ сожалѣнію, самъ Ницше является иниціаторомъ такого уподобленія. Обладая болѣе художественною глубиною и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше, въ своемъ протестѣ противъ утилитаризма, усматривающаго въ альтруизмѣ единственное морально цѣнное чувство, а во всемъ ему противорѣчащемъ—моральное зло, ударился въ противоположную крайность, сблизивъ „любовь къ призракамъ" съ эгоизмомъ. Впрочемъ, это сближеніе остается въ сущности чисто-словеснымъ, терминологическимъ; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразитъ, что чувство, прославляемое Ницше подъ названіемъ себялюбія, по своему содержанію безконечно далеко отъ послѣдняго. Послушаемъ одну изъ проповѣдей Заратустры къ „высшимъ людямъ", въ которой онъ заповѣдуетъ имъ „себялюбіе":

---

*) Съ точки зрѣнія общественнаго утилитаризма страшною ересью должна звучать, напримѣръ, слѣдующая замѣчательная перифраза темы о превосходствѣ „любви къ призракамъ" надъ „любовью къ людямъ", содержащаяся въ выстраданныхъ словахъ Чаадаева: „любовь къ отечеству вещь очень хорошая, но есть и нѣчто повыше ея: любовь къ истинѣ... Дорога на небо ведетъ не черезъ любовь къ отечеству, а черезъ любовь къ истинѣ" (Апологія Сумасшедшаго). Сравните съ этимъ изреченіемъ модный лозунгъ современныхъ англичанъ: „right or wrong—my country!" („право или неправо отечество—оно мое отечество!")—и вамъ станетъ ясно отношеніе послѣдовательно продуманнаго утилитаризма къ „любви къ призракамъ".

„О творцы, о высшіе люди! Можно быть беременнымъ только своимъ собственнымъ ребенкомъ.

„Не давайте себя ни въ чемъ уговаривать, заговаривать! Кто же это ваш ъ ближній? И если вы даже дѣйствуете „для ближняго“—творите вы все же не для него!

„Отучитесь вы наконецъ отъ этого „для“, вы творцы! Ваша добродѣтель именно и хочетъ, чтобы вы ничего не дѣлали „для“ и „ради“ и „потому что“. Противъ этихъ лживыхъ маленькихъ словъ вы должны залѣпить ваше ухо.

„Для ближняго“—это добродѣтель только маленькихъ людей: тамъ говорится: „равное за равное“ и „рука руку моетъ“:—они не имѣютъ ни силы, ни права на ваше себялюбіе.

„Ваше себялюбіе, о творцы, есть предусмотрительность и предвидѣніе беременныхъ: чего никто не видалъ глазами—плодъ—то охраняетъ и бережетъ и питаетъ вся ваша любовь.

„Гдѣ вся ваша любовь, у вашего ребенка, тамъ и вся ваша добродѣтель! Ваше дѣло, ваша воля—вотъ ваш ъ „ближній“; не давайте себѣ внушать ложныхъ оцѣнокъ!“

Эта проповѣдь ясно показываетъ, какъ неудачно названіе себялюбія для описываемаго здѣсь побужденія *). Себялюбіемъ нельзя назвать заботливость беременныхъ о плодѣ, уходъ за будущимъ ребенкомъ; и слѣдовательно то, что здѣсь приравнивается любви къ плоду—любовь къ д ѣ л у—походитъ на эгоизмъ такъ же мало, какъ и „предусмотрительность беременныхъ“. Материнская любовь къ плоду, приводимая здѣсь въ видѣ примѣра, достойнаго „творцовъ“ побужденія, есть одинъ изъ тѣхъ блестящихъ образовъ, которыми геніальный художникъ Ницше умѣетъ пояснить свою мысль

*) Да и какъ могъ бы восхвалять настоящее себялюбіе Заратустра, проповѣдникъ самоотверженной любви къ дальнему, съ негодованіемъ восклицающій: „Ненавистенъ мнѣ вырождающійся духъ который говоритъ: все для меня“.

лучше, чѣмъ то могли бы сдѣлать десятки страницъ отвлеченнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть безкорыстнѣе и трогательнѣе этой любви къ плоду? А между тѣмъ она есть не альтруизмъ, не любовь къ живущему, видимому „ближнему“, а лишь любовь къ чему-то созидающемуся, будущему, творимому, любовь не къ человѣку, а къ „призраку“ будущаго человѣка. И какъ мать любитъ и бережетъ своего будущаго ребенка, такъ и всѣ „творцы“, проповѣдуетъ Заратустра, должны беречь и любить тѣ призраки, которые они стремятся воплотить въ жизнь; любовь къ этимъ призракамъ—любовь безкорыстная, такъ же мало задумывающаяся о цѣли и пользѣ ихъ для себя и другихъ, какъ материнская любовь—о цѣли и пользѣ рожденія ребенка—должна быть краеугольнымъ камнемъ добродѣтели творцовъ, основой ихъ моральнаго поведенія. „Ваше дѣло—вотъ вашъ ближній“—въ этихъ словахъ содержится лишь повтореніе мысли: „выше любви къ людямъ я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ“. При такомъ значеніи „себялюбія“ было бы также грубымъ заблужденіемъ видѣть въ мысли о необходимости себялюбія для „высшихъ людей“ и его непозволительности для людей „маленькихъ“ повтореніе знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различію въ смыслѣ понятія „себялюбія“ примѣнительно къ „высшимъ“ и „маленькимъ“ людямъ, мысль Ницше сводится лишь къ тому, что альтруизмъ долженъ остаться единственнымъ моральнымъ двигателемъ для тѣхъ людей, которые не способны къ творчеству во имя „любви къ призракамъ“. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ приведенномъ отрывкѣ ясно просвѣчиваетъ тотъ мотивъ, который побудилъ Ницше сблизить „любовь къ призракамъ“ съ эгоизмомъ: это—его протестъ противъ утилитаризма, который требуетъ для моральнаго оправданія дѣйствія отвѣта на вопросъ: для чего, въ чью пользу оно направлено? Въ борьбѣ съ этимъ моральнымъ направленіемъ Ницше выставляетъ требованіе,

чтобы моральная цѣнность дѣйствія была независима отъ всякихъ „для“ и „ради“, отъ ея послѣдствій для счастія ближнихъ. И именно въ этой независимости моральной цѣнности побужденія отъ его пользы для ближнихъ Ницше усматриваетъ родство подобныхъ побужденій съ эгоизмомъ. Но если поводъ къ этому сближенію „любви къ призракамъ“ съ эгоизмомъ и понятенъ, то само оно, повторяемъ, остается несомнѣннымъ заблужденіемъ: эгоистичность дѣйствія опредѣляется именно его корыстностью, полезностью его послѣдствій для дѣйствующаго, тогда какъ моральная цѣнность „любви къ призрачамъ“, по мысли Ницше, должна быть имманентной, т. е. присущей самому чувству и вполнѣ независимой отъ какихъ-либо его послѣдствій.

Впрочемъ, въ этомъ сближеніи „любви къ призракамъ“ съ эгоизмомъ сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственнаго міросозерцанія Ницше черта. Для выясненія ея необходимо остановиться на достаточно извѣстномъ—пожалуй, слишкомъ извѣстномъ—протестѣ Ницше противъ идеи долга въ морали. Протестъ этотъ, въ его абстрактной, теоретической формѣ, несомнѣнно неудаченъ, такъ какъ категорія долга не морально, а чисто логически связана съ самимъ понятіемъ нравственности: нравственнымъ мы называемъ именно все то, что мы переживаемъ и мыслимъ подъ категоріей долга, въ формѣ долженствованія; поэтому всѣ попытки удалить понятіе долга изъ морали всегда основаны на логическомъ недоразумѣніи, и если бы даже моралистъ училъ насъ отказаться отъ повиновенія всѣмъ моральнымъ обязанностямъ, то самое это отреченіе отъ обязанностей означало бы новую налагаемую на насъ обязанность, формально тождественную съ прежними. Моральная доктрина безъ категоріи долга, безъ словъ „ты долженъ“ и безъ повелительнаго наклоненія есть такое же contradictio in adjecto, какъ научная теорія

безъ категорій бытія и причинности, безъ словъ „есть“ и „потому что“. Уничтоженіе категоріи долга есть, такимъ образомъ, отрицаніе не опредѣленнаго содержанія морали, а самой формальной идеи морали. Ницше самъ сознавалъ это и въ послѣднемъ періодѣ своего творчества склонялся къ отрицанію всякой морали вообще; онъ называлъ даже своего Заратустру „первымъ имморалистомъ“. Достаточно характерно однако, то противорѣчіе, что этотъ имморалистъ проводитъ всю свою жизнь въ моральномъ поученіи людей, въ установленіи „новыхъ скрижалей“.

Однако за этою формальною связью понятій, которая дѣлаетъ совершенно невозможнымъ отрицаніе категоріи долга въ морали, не нужно забывать о разнообразіи и богатствѣ моральныхъ пережиданій, выливающихся въ общую форму „долженствованія“. Когда человѣкъ въ ряду своихъ побужденій находитъ одно, которому онъ приписываетъ абсолютное, объективное—независящее отъ его желаній и настроеній—значеніе. то потребность слѣдовать этому побужденію и дать ему побѣду надъ всѣми остальными онъ испытываетъ въ формѣ принужденія, долга, обязанности. Въ этомъ чувствѣ содержится психологическій признакъ мотивовъ моральныхъ. Но самый характеръ этой принудительности, ея сила и острота сознаются различно, въ зависимости отъ того, насколько всѣ остальныя, субъективныя побужденія противодѣйствуютъ моральному мотиву или, наоборотъ, гармонируютъ съ нимъ и ему содѣйствуютъ. Хотя моральное принужденіе, въ отличіе отъ принужденія права и вообще внѣшней власти, есть всегда принужденіе внутреннее, исходящее изъ собственнаго я,—съ внѣшней стороны свободнаго—, однако иго принужденія болѣе чувствительно и болѣе ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту къ принужденію внѣшнему, когда существуетъ рѣзкое разногласіе между моральнымъ, повелѣвающимъ „я“ и эмпирическимъ, подчиняющимся „я“,

чѣмъ когда это разногласіе не такъ сильно и смягчается элементомъ гармоніи. Такъ же различенъ въ обоихъ случаяхъ и самый психическій механизмъ моральнаго принужденія: къ чисто-моральному инстинкту, требующему побѣды нравственнаго побужденія надъ безнравственнымъ, будетъ въ первомъ случаѣ присоединяться страхъ передъ послѣдствіями моральнаго непослушанія—будетъ ли то осужденіе со стороны общественнаго мнѣнія, или предполагаемое наказаніе религіозно-метафизическаго характера, или угрызенія совѣсти—и потому моральное принужденіе будетъ чувствоваться, какъ тяжкое давленіе какой-то чуждой власти, тогда какъ во второмъ случаѣ легкое, свободное и безкорыстное слѣдованіе по пути, указываемому повелѣвающимъ внутреннимъ голосомъ, будетъ оставлять радостное впечатлѣніе гармоніи между дѣйствіемъ и внутренней природой дѣйствующаго. Въ отдаленной перспективѣ мерещится идеалъ человѣка, для котораго нравственныя побужденія настолько сольются съ субъективными влеченіями его природы, что онъ уже не будетъ нуждаться ни въ какихъ предписаніяхъ—подобно тому, какъ сейчасъ люди не нуждаются въ предписаніяхъ, чтобы ѣсть, пить и размножаться,—и не будетъ, слѣдовательно, замѣчать никакого ига нравственнаго принужденія. Осуществимъ ли подобный идеалъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ его моральная цѣнность несомнѣнна; также несомнѣнно и то, что степень нравственнаго развитія человѣка измѣряется не только силой вложенныхъ въ него моральныхъ импульсовъ, но и близостью ихъ къ его общему характеру и сравнительною легкостью, съ какою имъ удается пролагать себѣ путь въ его поведеніи. Протестъ Ницше противъ моральнаго принужденія означаетъ лишь настаиваніе на необходимости и моральномъ значеніи нравственно-цѣльныхъ натуръ, для которыхъ должное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и желаемое. Его возмущаетъ мораль, основанная на страхѣ наказанія или ожиданіи награды,—мораль

въ видѣ чуждаго внутреннимъ наклонностямъ предписанія грозной невидимой власти,—мораль, подчиненіе которой есть для человѣка „боль отъ удара кнутомъ“:

„Вы хотите еще вознагражденія, вы добродѣтельные? Вы хотите платы за добродѣтель и небо за землю и вѣчность за ваше сегодня?..

„Ахъ, печаль моя гласитъ: въ глубь вещей волгали награду и наказаніе,—а теперь еще и въ глубь вашихъ душъ, о добродѣтельные!..

„Вы любите вашу добродѣтель, какъ мать любитъ свое дитя; но гдѣ было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

„Да будетъ ваша добродѣтель вашимъ я, а не чѣмъ-то чуждымъ, кожей, одѣяніемъ: вотъ истина изъ глубины вашей души, о добродѣтельные!“

Съ этой точки зрѣнія, которая видитъ нравственную высоту въ совпаденіи моральныхъ побужденій съ субъективными, личными мотивами, теряетъ свою цѣнность идеалъ „самоотреченія“. Самоотреченіе, очевидно, необходимо для того, кому нужно для исполненія моральныхъ предписаній отрекаться отъ себя, отъ своихъ личныхъ интересовъ и желаній; оно предполагаетъ противорѣчіе между моральными и личными мотивами. Ницше указываетъ другой путь для торжества нравственности: согласованіе моральныхъ побужденій съ индивидуальными потребностями, превращеніе первыхъ въ послѣднія; этотъ путь предполагаетъ, конечно, высшую ступень нравственнаго развитія и для очень многихъ совершенно недостижимъ; но это именно и указываетъ на его большую возвышенность.

„Я хочу, чтобы вы устали говорить: „хорошимъ бываетъ поступокъ, когда въ немъ есть самоотреченіе“.

„Ахъ, друзья мои! Пусть ваше „я“ будетъ въ поступкѣ,

какъ мать въ ребенкѣ: да будетъ это **вашимъ** словомъ о добродѣтели!“

Итакъ, отрицаніе моральнаго **принужденія** и проповѣдь „себялюбія“, какъ антипода морально несовершеннаго идеала „самоотреченія“, есть для Ницше только требованіе такого нравственнаго перевоспитанія человѣчества, результатомъ котораго явилось бы тѣснѣйшее сліяніе индивидуальныхъ и моральныхъ, субъективно и объективно цѣнныхъ побужденій и отсутствіе чувства тягостной принудительности моральнаго закона. Въ какой же связи стоитъ это требованіе съ этической системой любви къ дальнему (понимаемой, какъ „любовь къ призракамъ“) и съ тѣмъ особеннымъ положеніемъ, которое, какъ мы видѣли, занимаетъ „любовь къ призракамъ“ наряду съ моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба противъ этики альтруизма и утилитаризма, противъ моральнаго направленія, которое считаетъ верховною цѣлью дѣятельности счастіе ближнихъ и верховнымъ моральнымъ движеніемъ — любовь къ людямъ, — эта борьба у Ницше, быть можетъ, въ значительной степени обусловлена тою жестокою, властною принудительностью, тою мрачною насильственною тираніею нравственныхъ побужденій надъ эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный законъ въ этикѣ альтруизма и утилитаризма. Причина этого послѣдняго обстоятельства лежитъ, какъ намъ кажется, въ слѣдующемъ. Фактически несомнѣнно, что любовь къ людямъ, какъ врожденное характерологическо свойство, какъ природный инстинктъ, развито въ людяхъ чрезвычайно мало. Кругъ дѣйствія этого чувства для человѣка въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ ограниченъ и по самому существу дѣла долженъ быть ограниченъ сравнительно небольшимъ числомъ людей, связанныхъ между собою узами любви, дружбы и родства. Не берясь

обосновывать это утвержденіе эмпирически или теоретически, мы констатируемъ указанное явленіе, просто какъ всѣмъ знакомый фактъ; какъ на авторитетнѣйшаго свидѣтеля его, мы можемъ сослаться на величайшаго психолога — Льва Толстого. Въ одномъ изъ лучшихъ и извѣстнѣйшихъ своихъ произведеній послѣдняго періода Толстой съ обычною ему ясностью доказываетъ, что любить человѣчество въ настоящемъ, буквальномъ смыслѣ понятія любви, любить такъ, какъ мать любитъ свое дитя, или какъ супруги, братья, друзья любятъ другъ друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они—люди, это значитъ лишь вести себя по отношенію къ нимъ такъ, какъ мы ведемъ себя по отношенію къ близкимъ и дѣйствительно любимымъ существамъ. И такое поведеніе можетъ быть основано не на инстинктѣ любви, а лишь на требованіи моральнаго закона, повелѣвающаго намъ видѣть во всѣхъ людяхъ своихъ братьевъ. Великій мыслитель и моралистъ дѣлаетъ отсюда выводъ, что любовь къ людямъ требуетъ для своей наличности и крѣпости опоры въ иномъ чувствѣ—въ религіозно-метафизической санкціи, въ присущей людямъ любви къ Существу, олицетворяющему нравственный законъ *). Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здѣсь лишь на его посылку. Моральное предписаніе любви къ людямъ, въ силу того, что это чувство въ его отвлеченной формѣ любви къ человѣчеству

*) Любопытно, что здѣсь, хотя и съ инымъ оттѣнкомъ, чѣмъ у Ницше, высказывается та же идея: выше любви къ людямъ стоитъ любовь къ призракамъ. Именно эта идея заставляетъ Толстого требовать смѣны, какъ онъ выражается, „общественнаго міросозерцанія“ міросозерцаніемъ религіознымъ. Ср. почти дословно тождественную съ этимъ мнѣніемъ Толстого мысль Ницше въ „Jenseits von Gut und Böse“, отрывокъ 60. Въ нравственныхъ натурахъ этихъ двухъ величайшихъ моралистовъ XIX вѣка есть вообще много сходнаго, несмотря на полное различіе въ содержаніи ихъ ученій.

или ко всѣмъ людямъ безъ изъятія имѣетъ мало почвы во врожденныхъ инстинктахъ людей, необходимо выливается въ проповѣдь жестокой, непримиримой борьбы съ эгоизмомъ. Вотъ почему этика альтруизма полна представленій о природной грѣховности людей, о вѣчной борьбѣ между плотью и духомъ, вотъ почему ей почти недоступна мысль о гармоническомъ сочетаніи субъективно-индивидуальныхъ и объективно-моральныхъ побужденій и о возможности легкаго, радостнаго и свободнаго слѣдованія по пути, указываемому нравственнымъ закономъ; вотъ почему этика альтруизма есть, такъ сказать, мораль д о л г а по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническимъ подавленіемъ бунтующей природы человѣка, мораль аскетизма и самоотреченія. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповѣдь уничтоженія „я“ въ угоду т ы.

Нѣсколько иначе, повидимому, обстоитъ дѣло съ тѣмъ моральнымъ чувствомъ, которое мы, по примѣру Ницше, разсматривали подъ именемъ „любви къ призракамъ“. Въ обычныхъ, ходячихъ кодексахъ морали мы рѣдко найдемъ ясныя указанія на него и суровыя проповѣди послушанія ему. И это потому, что „любовь къ призракамъ“ живетъ въ душѣ человѣка гораздо болѣе, какъ инстинктивная потребность, чѣмъ какъ моральное предписаніе. Если различаютъ право писанное и неписанное, то въ морали, какъ мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. „Любовь къ призракамъ“ почти всецѣло принадлежитъ къ послѣдней категоріи. Благодаря этому, она оказывается въ массѣ случаевъ чувствомъ глубже заложеннымъ, болѣе инстинктивнымъ и сильнымъ, чѣмъ альтруизмъ. Эмпирически можно, думается намъ, считать установленнымъ, что человѣкъ, способный непроизвольно—не въ силу повиновенія моральному предписанію, а въ силу своей инстинктив-

ной потребности—любить всѣхъ людей безъ изъятія, болѣть всѣми страданіями совершенно чуждыхъ ему людей и радоваться всѣмъ ихъ радостямъ, есть явленіе совершенно исключительное и во всякомъ случаѣ встрѣчается гораздо рѣже, чѣмъ человѣкъ, способный отзываться на абстрактные „призраки"—умѣющій негодовать на несправедливость, ложь, униженіе, насиліе и добиваться удовлетворенія инстинкта справедливости, истины, человѣческаго достоинства, свободы, нисколько не считаясь съ вопросомъ: cui prodest, не задумываясь о томъ, чью судьбу облегчатъ его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихійности и непосредственности инстинкта „любви къ призракамъ" сближеніе его съ эгоизмомъ, которое мы видѣли у Ницше, имѣетъ глубокое психологическое основаніе: оба чувства сходятся именно въ своей близости къ человѣческому „я", къ природнымъ, какъ бы физіологическимъ влеченіямъ человѣческой натуры. Любовь къ кафру или готтентоту, любовь къ моему врагу или антипатичному мнѣ человѣку, наконецъ любовь просто къ первому встрѣчному я не могу испытывать иначе, какъ искусственно тренируя себя, т. е. подавляя свои естественныя эгоистическія побужденія. Наоборотъ, стремленіе сохранить справедливость или правдивость по отношенію къ тому же человѣку, т. е. любовь къ извѣстнымъ моральнымъ „призракамъ", заговорившую во мнѣ по поводу моихъ отношеній къ людямъ, я могу испытывать какъ непосредственное, инстинктивное мое побужденіе. Нарушеніе истины или справедливости будетъ испытываться мною почти какъ вредъ, нанесенный мнѣ самому, моему спокойствію и счастію. Аналогія съ альтруистическими мотивами, поскольку послѣдніе также обладаютъ такою непосредственностью, быть можетъ, лучше поясниттъ нашу мысль. Самая безкорыстная и самоотверженная любовь къ ребенку ощущается матерью почти какъ эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нея

съ ея собственною личностью, счастье и польза ребенка становятся ея собственными счастьемъ и пользой. Мать, какъ говоритъ Ницше, не требуетъ награды за свою любовь; она испытываетъ ее не какъ лишеніе, а какъ радость, какъ свою эгоистическую потребность. Но кругъ, на который могутъ распространяться альтруистическія побужденія подобнаго характера, крайне узокъ; наоборотъ, нѣтъ предѣла той сферѣ отношеній, которую можетъ охватывать „любовь къ призракамъ“, способная по своей силѣ и непосредственности сравняться съ материнскою любовью къ ребенку. Поэтому-то инстинктъ „любви къ призракамъ“ способенъ по своему психологическому эффекту походить на эгоизмъ, хотя теоретически—мы еще разъ подчеркиваемъ это—между ними лежитъ моральная пропасть, отдѣляющая побужденія, имѣющія лишь субъективную цѣну, отъ побужденій, обладающихъ объективною моральною цѣнностью. Моральный законъ, предписывающій заботиться о благѣ ближняго, будетъ по большей части ощущаться, какъ повелѣніе пожертвовать интересами моего „я“ въ угоду интересовъ какого-либо „ты“; моральный же законъ, повелѣвающій любить и защищать извѣстные „призраки“, будетъ сознаваться какъ требованіе заботиться о лучшихъ, важнѣйшихъ и святѣйшихъ интересахъ моего собственнаго „я“. У Ницше есть одно чудесное изреченіе, касающееся личныхъ отношеній между людьми и объясняющее это различіе между любовью къ людямъ и „любовью къ призракамъ“. „Если другъ твой обидитъ тебя,—говоритъ онъ,—то скажи ему: то, въ чемъ ты преступилъ противъ меня, я тебѣ охотно прощаю; но въ чемъ ты преступилъ *противъ самого себя*, какъ я могу простить тебѣ это?“ Въ обидѣ, нанесенной ближнему, нарушаются, такимъ образомъ, не только интересы этого ближняго, но и интересы самого обидчика, поскольку въ его поступкѣ содержится умаленіе его собственнаго лучшаго достоянія—„призрака“ справед-

ливости, благородства или великодушія. Таковъ смыслъ Ницшевскаго сближенія „любви къ призракамъ“ съ эгоизмомъ.

Это совпаденіе въ чувствѣ „любви къ призракамъ“ субъективно-индивидуальныхъ побужденій съ объективно-моральными создаетъ особую категорію моральныхъ явленій, быть можетъ, высшій продуктъ нравственнаго развитія,—именно понятіе моральнаго права. Понятіе моральнаго права не тождественно съ ходячимъ понятіемъ нравственнаго права. Подъ послѣднимъ подразумѣвается просто извѣстный субъективный интересъ, преслѣдованіе котораго разрѣшается нормами морали. Такъ, мы говоримъ, что человѣкъ послѣ труда имѣетъ право на отдыхъ, или что каждый имѣетъ право разсчитывать на помощь близкихъ людей, или что честный человѣкъ имѣетъ право на всеобщее уваженіе и т. п. Во всѣхъ этихъ случаяхъ нравственное право лица, подобно юридическому праву въ субъективномъ смыслѣ, есть лишь продуктъ или отраженіе соотвѣтствующей обязанности всѣхъ остальныхъ людей. Моральный законъ предписываетъ уважать честность, помогать близкимъ людямъ, обезпечивать отдыхъ трудящемуся и т. д., и это предписаніе создаетъ соотвѣтствующее право у лица, въ пользу котораго оно создано. Подъ моральнымъ же правомъ мы понимаемъ субъективный интересъ, защита котораго субъектомъ его не только разрѣшается, но и положительно предписывается моральнымъ закономъ, въ силу той объективной моральной цѣнности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществленія этого права лежитъ, такимъ образомъ, не только на окружающихъ лицахъ, но и на самомъ заинтересованномъ и управомоченномъ лицѣ, такъ что его моральное право совпадаетъ съ его моральной обязанностью. Для объясненія этого понятія возьмемъ опять примѣромъ альтруистическое чувство въ той его формѣ, въ которой оно является и субъективнымъ, и мораль-

нымъ побужденіемъ. Если мать въ силу внѣшнихъ условій лишена возможности проявлять активно свою любовь къ ребенку (напр., если ребенокъ насильственно отнятъ у нея), то притязаніе ея на устраненіе препятствій къ осуществленію ея любви будетъ не только морально допустимымъ, но и морально обязательнымъ, такъ что всякая мать, не настаивающая на такомъ требованіи, должна подвергнуться моральному осужденію. Ея право на осуществленіе ея любви къ ребенку есть одновременно и ея обязанность, т. е. оно есть морально-предписанное ей право, или, согласно нашему обозначенію, ея моральное право. Но материнская любовь, повторяемъ, по своей стихійности и инстинктивности представляетъ собою исключеніе изъ типа моральнаго чувства любви къ людямъ. Этика утилитаризма и альтруизма, какъ мы видѣли, характеризуется именно рѣзкимъ противорѣчіемъ между личными побужденіями и моральными обязанностями; поэтому ей, какъ общее правило, почти незнакомо понятіе моральнаго права. Всякое „я хочу“ и „я требую для себя“ есть, съ точки зрѣнія этой этики, либо грѣховный помыселъ, который необходимо обуздать сознаніемъ соотвѣтствующей моральной обязанности: „я не долженъ хотѣть и требовать для себя“, либо же нравственно-безразличное побужденіе, которое не относится къ морали, а есть дѣло вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонію между эгоистическими и моральными мотивами, можетъ выработать формулу моральнаго права: „я хочу и требую для себя и обязанъ требовать“. Послѣ всего вышесказаннаго нѣтъ надобности доказывать, что именно моральное чувство „любви къ призракамъ“, въ силу его близости съ субъективными интересами, будетъ чаще всего давать поводъ къ возникновенію моральныхъ правъ; понятіе моральнаго права стоитъ въ самомъ центрѣ этической системы „любви къ дальнему“ (въ смыслѣ „любви къ призракамъ“). Если

моральный законъ налагаетъ обязанность любить и защищать извѣстные „призраки"—истину, справедливость, человѣческое достоинство, независимость,—то при наличности самостоятельнаго, внѣ-моральнаго стремленія къ нимъ онъ создастъ и моральное право на нихъ. Такимъ образомъ самый моральный законъ предписываетъ защищать извѣстныя права—право на господство истины и справедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ, на сохраненіе человѣческаго достоинства, на духовную свободу человѣка и т. п. Именно такое стремленіе защищать моральныя права личности Ницше подразумѣваетъ подъ восхваляемымъ имъ „здоровымъ, жизненнымъ, святымъ себялюбіемъ":

„И случилось—и, поистинѣ, случилось впервые—что слово Заратустры назвало блаженнымъ себялюбіе, то здоровое, жизненное себялюбіе, которое вытекаетъ изъ могучей души...

„Своими словами добра и зла окружаетъ себя такое себялюбіе, какъ священными рощами; именемъ своего счастья гонитъ оно отъ себя все достойное презрѣнія.

„Прочь отъ себя гонитъ оно все трусливое; оно говоритъ: дурно—это значитъ трусливо...

„Ненавистенъ и отвратителенъ ему тотъ, кто никогда не хочетъ защищаться, кто молча проглатываетъ ядовитую слюну и злые взгляды, слишкомъ терпѣливый, все выносящій, всему покоряющійся: ибо это есть рабская порода.

„Раболѣпствуетъ ли кто передъ богами и божественными пинками, или передъ людьми и вздорными людскими мнѣніями—всѣ роды рабства оплевываетъ оно, это святое себялюбіе.

„Дурно—такъ называетъ оно все, что надломлено и рабски-боязливо: рабьи мигающіе глаза, сдавленныя сердца и ту лживую податливую породу, которая цѣлуетъ широкими трусливыми губами.

„И призрачной мудростью зоветъ оно все, о чемъ умничаютъ рабы, старики и усталые“.

Моральныя права личности—это тѣ самыя священныя и неотчуждаемыя права человѣка, которыя нѣкогда были общественно-моральнымъ лозунгомъ времени и которыя теперь, съ господствомъ позитивистически-утилитарныхъ моральныхъ воззрѣній, съ ихъ единственнымъ принципомъ „salus populi suprema lex“ и съ порождаемымъ ими противорѣчіемъ между общественно-моральными и личными побужденіями, стали „забытыми словами“. Читатель, быть можетъ, вспомнитъ, какъ эти моральныя воззрѣнія привели русскую интеллигенцію въ 70-хъ годахъ прошлаго вѣка къ убѣжденію о необходимости отказаться отъ своихъ правъ человѣка въ интересахъ блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установленія подобнаго противорѣчія между матеріальными и духовными благами народа, въ этомъ убѣжденіи, несмотря на рѣдкія нравственныя достоинства его носителей, заключалось несомнѣнно и заблужденіе чисто-моральнаго порядка *): предполагалось, что духовныя притязанія интеллигенціи суть не священныя и неотъемлемыя права ея, которыми нельзя жертвовать ни для какихъ цѣлей, а лишь дѣло ея субъективнаго вкуса и личныхъ интересовъ. Теоретическое заблужденіе уже давно преодолѣно и отошло въ архивъ исторіи, но общественно-этическія воззрѣнія, обусловившія указанное морально практическое заблужденіе, господствуютъ и понынѣ.

---

*) Какъ это показалъ П. Б. Струве, см. предисловіе къ книгѣ Бердяева „Индивидуализмъ и субъективизмъ въ общественной философіи“, с. LXXX—LXXXIV. Ср. тамъ же оцѣнку этической системы Ницше, которая въ главныхъ своихъ чертахъ приближается къ нашей (стр. LXI—LXXI).

Мы много слышимъ о самоотреченіи, объ отказѣ отъ личныхъ интересовъ въ пользу блага ближнихъ, о тяжелыхъ моральныхъ обязанностяхъ, предписывающихъ человѣку все отдавать другимъ и ничего не требовать для себя, но мы попрежнему слышимъ очень мало о правахъ человѣка, о тѣхъ интересахъ его, которыми онъ не только не обязанъ, но и не имѣетъ права жертвовать, объ обязанности его устранять всѣ препятствія, лежащія по пути осуществленія этихъ священныхъ правъ, объ общественно-моральной дѣятельности, которая основана не на отреченіи отъ своего „я“ а, наоборотъ, на утвержденіи и развитіи глубочайшихъ, святѣйшихъ и человѣчнѣйшихъ сторонъ этого „я“. Мотивомъ общественной дѣятельности человѣка попрежнему служитъ только тяжелый гнетъ моральной обязанности, а не то „здоровое, жизненное, святое себялюбіе, которое именемъ своего счастья гонитъ отъ себя все достойное презрѣнія и трусливое и ненавидитъ всѣ роды рабства“. Мораль альтруизма и утилитаризма, требованіе отказа отъ своего „я“ въ пользу матеріальнаго благополучія многоголоваго „ты“ заслонили въ нашихъ глазахъ предписанія этики „любви къ призракамъ“— требованіе беречь и защищать моральные идеалы, какъ священное личное достояніе каждаго человѣка. Исполненіе нравственнаго закона и общественное благо, думается намъ, получили бы болѣе вѣрное обезпеченіе, если бы моральносознательные люди думали не только объ интересахъ „ты“ но и о томъ, что есть святого и неприкосновеннаго въ интересахъ ихъ собственнаго „я“—и это въ особенности тамъ, гдѣ строй жизни такъ беззастѣнчиво попираетъ эти интересы. Вотъ почему умѣстно прислушаться къ смѣлымъ, но полнымъ глубокаго смысла словамъ Заратустры: „Выше любви къ ближнему стоитъ любовь къ дальнему и будущему; выше еще, чѣмъ любовь къ людямъ, я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ“.

III.

Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens...

— Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?

Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

Also sprach Zarathustra.

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше, какъ „этику любви къ дальнему". Мы указали далѣе на своеобразную послѣдовательность этой системы, въ которой— въ противоположность этикѣ альтруизма и утилитаризма— „дальнимъ" является не человѣкъ и его счастье, не „ближній", хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а рядъ моральныхъ „призраковъ", т. е. объективныхъ идеаловъ, обладающихъ абсолютной и автономной моральной цѣнностью. Но мы еще не касались одной изъ центральныхъ идей Ницшевской морали—образа сверхчеловѣка. Въ какой связи стоитъ этотъ образъ къ этикѣ любви къ дальнему?

Здѣсь намъ остается досказать немногое.

„Сверхчеловѣкъ"—какъ это показываетъ самое имя его— есть существо высшее, чѣмъ человѣкъ. Моральная цѣль человѣческой жизни заключается въ томъ, чтобы содѣйствовать появленію на землѣ этого высшаго существа.

„Я учу васъ сверхчеловѣку: человѣкъ есть нѣчто, что должно быть превзойдено...

„Что есть, обезьяна для человѣка? Посмѣшище или горькій позоръ. И тѣмъ же долженъ быть человѣкъ для сверхчеловѣка: посмѣшищемъ или горькимъ позоромъ...

„Человѣкъ есть канатъ, укрѣпленный между звѣремъ и сверхчеловѣкомъ...

„Велико въ человѣкѣ то, что онъ есть мостъ, а не цѣль. Что можетъ быть любимо въ человѣкѣ—это его гибель и его переходъ къ высшему, содержащіеся въ немъ".

Въ идеѣ сверхчеловѣка выражено убѣжденіе въ верховной моральной цѣнности культурнаго совершенствованія человѣка, въ результатѣ котораго, какъ мечтаетъ Ницше, долженъ появиться типъ, настолько превосходящій современнаго человѣка по своимъ интеллектуально-моральнымъ качествамъ, что его надо будетъ признать какъ бы особымъ біологическимъ видомъ, „сверхчеловѣкомъ". Правда, самый образъ сверхчеловѣка фантастиченъ и утопиченъ до nec plus ultra, но у Ницше онъ служитъ, по его собственнымъ словамъ, лишь „тѣмъ безуміемъ, которое должно быть привито людямъ" для внушенія имъ—и каждой личности въ отдѣльности, и цѣлому обществу—сильнѣйшей жажды моральнаго и интеллектуальнаго совершенствованія, приближающаго ихъ къ этому образу. Но въ чемъ же заключается духовная высота сверхчеловѣка?

Ницше нигдѣ не далъ точнаго отвѣта на этотъ вопросъ, нигдѣ не охарактеризовалъ намъ конкретнѣе своего сверхчеловѣка; да это и не входило въ его задачи. Сверхчеловѣкъ есть, такъ сказать, ф о р м а л ь н ы й нравственный образъ. Онъ знаменуетъ собою и означаетъ высшую степень духовнаго развитія человѣчества, высшую степень расцвѣта, на которую способны содержащіеся въ современномъ человѣкѣ духовные зародыши. Сверхчеловѣкъ есть лишь олицетвореніе въ человѣческомъ образѣ всей совокупности тѣхъ абстрактныхъ, автономныхъ и самодовлѣющихъ моральныхъ идеаловъ,

„призраковъ“, любовь къ которымъ, какъ мы видѣли, Ницше стремится сдѣлать основнымъ нравственнымъ стимуломъ человѣка. Вотъ почему идея сверхчеловѣка не прибавляетъ существенныхъ чертъ къ охарактеризованной выше этикѣ „любви къ дальнему“ или „любви къ призракамъ“, а скорѣе лишь даетъ ей художественно-образное воплощеніе. Если мы видѣли, что „любовь къ призракамъ“ противопоставляется Ницше любви къ людямъ и къ ихъ счастью и признается имъ болѣе высокимъ, чѣмъ послѣдняя, нравственнымъ чувствомъ, то тѣ же взгляды выражены и въ идеѣ сверхчеловѣка: въ ней постулировано верховное и автономное значеніе *культурнаго прогресса*, морально-интеллектуальнаго совершенствованія человѣка и общества, внѣ всякаго отношенія къ количеству счастья, обезпечиваемому этимъ прогрессомъ. Воцареніе сверхчеловѣка не есть торжество человѣческаго счастья, удовлетвореніе всѣхъ личныхъ субъективныхъ влеченій и вожделѣній людей; это есть торжество духовной природы человѣка, осуществленіе всѣхъ *объективно-цѣнныхъ* его притязаній.

Такъ замыкается этика любви къ дальнему съ удивительно сильною и смѣлою послѣдовательностью. Верховною моральною инстанціей объявляется нѣчто „дальнее“ въ самомъ рѣзкомъ смыслѣ этого слова, нѣчто безконечно-удаленное отъ всѣхъ субъективныхъ интересовъ какихъ-либо „ближнихъ“—именно осуществленіе культурнаго типа, воплощающаго въ себѣ объективную моральную красоту. Какъ это хорошо разъяснилъ Зиммель въ своемъ этюдѣ о Ницше, отличительнымъ моральнымъ свойствомъ „сверхчеловѣка“, едва ли не исчерпывающимъ все содержаніе этого образа, служитъ нравственный характеръ „благородства“. Но благородство есть, какъ это показалъ самъ Зиммель *), та, находя-

*) См., кромѣ этюда о Ницше, Philosophie des Geldes, стр. 407—413.

щаяся на рубежѣ между областями этической и эстетической оцѣнки, черта, которая характеризуется именно полнымъ отсутствіемъ въ ней всего утилитарнаго, полною своею удаленностью и изолированностью отъ всего обыденнаго, практически полезнаго и ординарнаго. Такимъ образомъ, благородство натуры въ широкомъ смыслѣ означаетъ едва ли что иное, какъ прирожденную высокую, т. е. превышающую обычный уровень, ступень духовнаго развитія человѣка, на которой всѣ его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влеченія проникнуты и одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синонимъ в о з в ы ш е н н о с т и, а эта возвышенность, высота надъ среднимъ уровнемъ духовнаго развитія и исчерпываютъ собою сущность сверхчеловѣка.

Мы встрѣчаемся здѣсь снова съ автономностью или, если намъ позволено будетъ такъ выразиться, и м м а н е н т н о с т ь ю моральной цѣнности въ этической системѣ Ницше. Моральныя усилія людей и культурный прогрессъ человѣчества не являются средствомъ къ чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному имъ, именно къ человѣческому с ч а с т ь ю, къ удовлетворенію субъективныхъ, в н ѣ м о р а л ь н ы х ъ побужденій: смыслъ и значеніе добра и совершенствованія лежитъ въ нихъ самихъ же, въ развитіи моральной природы человѣка, въ достиженіи все болѣе высокихъ ступеней духовнаго развитія. Читатель помнитъ, вѣроятно, одно изъ пессимистическихъ стихотвореній Надсона, въ которомъ выражено разочарованіе, имѣющее овладѣть всѣми борцами за идеалъ при полномъ осуществленіи ихъ стремленій. Что будетъ достигнуто этимъ осуществленіемъ? Поэтъ отвѣчаетъ: „міръ животнаго, сытаго чувства!“ и съ горечью прибавляетъ: „жалкій, пошлый итогъ! каждый честный боецъ не отдастъ за него свой терновый вѣнецъ!“ Здѣсь наглядно выражена внутренняя противорѣчивость ути-

литаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучіе разсматриваются не какъ необходимая ступень къ дальнѣйшимъ усиліямъ человѣчества и не просто какъ первое и законное требованіе всякаго голоднаго человѣка, а какъ конечный идеалъ, то этотъ конечный идеалъ по своей моральной природѣ прямо противоположенъ всему, что нравственно цѣнно въ средствахъ его осуществленія. Духовная чистота и высота, героизмъ, отсутствіе своекорыстныхъ побужденій являются въ этикѣ утилитаризма какъ бы лишь механическимъ средствомъ, которое пускается въ ходъ для достиженія человѣческаго благополучія, но становится ненужнымъ и, какъ таковое, отбрасывается въ сторону въ самый моментъ достиженія цѣли. Терновые вѣнцы замѣняются лаврами и розами, герои и борцы не нужны болѣе—наступаетъ царство безмятежнаго счастья и наслажденія *).

Такое противорѣчіе чуждо этической системѣ, въ основѣ которой лежитъ „любовь къ дальнему“, понимаемая какъ „любовь къ призракамъ“ или—что то же самое—какъ „лю-

*) Ницше вскрываетъ эту внутреннюю противорѣчивость утилитаризма въ слѣдующихъ словахъ: „Мы указываемъ здѣсь на основное противорѣчіе той морали, которая именно теперь пользуется большимъ почетомъ: мотивы къ этой морали стоятъ въ противорѣчіи къ ея принципу. То, чѣмъ эта мораль хочетъ обосновать себя, она опровергаетъ своимъ критеріемъ нравственности. Положеніе: „ты долженъ отказывать себѣ въ своихъ желаніяхъ и приносить себя въ жертву“, можетъ, не преступая противъ своей собственной морали, быть декретировано только существомъ, которое этимъ само отказывается отъ своей выгоды... Но если ближній (или общество) рекомендуетъ альтруизмъ ради своей пользы, то этимъ приводится въ исполненіе прямо противоположное положеніе: „ты долженъ искать своей выгоды, даже на счетъ потерь всѣхъ остальныхъ“, и, такимъ образомъ, единымъ духомъ проповѣдуется и „ты долженъ“ и „ты не долженъ“ („Радостная наука“ отрывокъ 21).

бовь къ сверхчеловѣку". Если, какъ учитъ Заратустра, „любовью къ жизни должна быть любовь къ высшей надеждѣ" человѣка, то этою высшею надеждой должно быть не счастье, а „высшій помыселъ жизни". Въ этой системѣ каждая ступень человѣческаго прогресса имѣетъ для человѣчества цѣну только потому, что въ ней накоплены, какъ фондъ и источникъ дальнѣйшаго поступательнаго движенія, тѣ самыя моральныя блага, которыми она была достигнута. Героизмъ и духовное величіе тратятся не на осуществленіе царства счастливыхъ пигмеевъ—того царства, которое было такъ жестоко осмѣяно Заратустрой въ его пророчествѣ „о самомъ презрѣнномъ—о послѣднемъ человѣкѣ, нашедшемъ счастье"—а на укрѣпленіе и развитіе въ человѣкѣ всего нравственно-великаго, на поднятіе его духовной высоты, на созиданіе „сверхчеловѣка". Борьба и творчество—по мысли этой этической системы—должны быть посвящены созиданію условій для свободнаго развитія всѣхъ духовныхъ способностей человѣка и для свободнаго удовлетворенія его духовныхъ притязаній *).

Первый благосклонный и вдумчивый критикъ Ницше—Георгъ Брандесъ—назвалъ систему Ницше „аристократическимъ радикализмомъ", и Ницше самъ съ восторгомъ привѣтствовалъ это обозначеніе, какъ глубоко соотвѣтству-

*) Въ „Несвоевременныхъ размышленіяхъ" Ницше формулируетъ свой этическій идеалъ, впослѣдствіи вылившійся въ образъ „сверхчеловѣка" въ слѣдующихъ словахъ: „Наши обязанности вытекаютъ... изъ основной мысли культуры, которая ставитъ передъ каждымъ изъ насъ только одну задачу: содѣйствовать развитію въ насъ и внѣ насъ философа, художника и святого и тѣмъ трудиться надъ совершенствованіемъ природы" (Unzeitgemässe Betrachtungen, B. 2, S. 55—56, курсивъ подлинника).

ющее сущности его взглядовъ. Названіе это было бы дѣйствительно безукоризненнымъ, если бы оно не было нѣсколько двусмысленнымъ. „Радикализмъ“ Ницше—его ненависть къ существующему и его неутомимая жажда „разрушать могилы, сдвигать съ мѣста пограничные столбы и сбрасывать въ крутые обрывы разбитыя скрижали“—не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и дѣлаетъ его близкимъ и понятнымъ для всякаго, кто хоть когда-либо и въ какомъ-либо отношеніи испытывалъ такія же желанія. Столь же несомнѣненъ и характеренъ для Ницше и элементъ „аристократизма“ въ его ученіи. Однако этотъ послѣдній терминъ кажется намъ черезчуръ широкимъ и потому способнымъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ.

„Аристократія“ значитъ господство знати. Можно согласиться съ тѣмъ, что господство знати составляетъ основное содержаніе общественно-моральнаго идеала Ницше, но лишь при ясномъ пониманіи значенія обоихъ понятій („господство“ и „знати“). Что касается понятія „господства“, то, какъ извѣстно, оно составляетъ несомнѣнно одинъ изъ наиболѣе дорогихъ Ницше пунктовъ его міросозерцанія. „Wille zur Macht“—стремленіе къ власти—признано имъ основнымъ изъ жизненныхъ и необходимыхъ человѣческихъ побужденій, и его „сверхчеловѣкъ“ есть прежде всего могущественный и господствующій надъ окружающимъ міромъ человѣкъ. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо, какъ господство политическое или вообще правовое. Кому извѣстно отвращеніе Ницше къ государству, къ этому, по словамъ Заратустры, „холоднѣйшему изъ всѣхъ холодныхъ чудовищъ“, тотъ знаетъ, что этотъ крайній индивидуалистъ не могъ мечтать о юридической санкціи для того господства, къ которому онъ призывалъ „высшихъ людей“. Еще менѣе можно думать о значеніи господства у Ницше, какъ экономической, матеріальной власти надъ людьми, такъ

какъ всѣ вопросы матеріальнаго порядка лежатъ вообще далеко за предѣлами его мыслей и стремленій. Отсюда слѣдуетъ, что проповѣдуемое имъ господство означаетъ просто духовное вліяніе, власть, пріобрѣтаемую надъ людьми силою выдающихся духовныхъ качествъ. Уча господству, Ницше рѣзко отличаетъ корыстное властолюбіе мелкихъ людей отъ того властолюбія, которое „приходитъ къ чистымъ и одинокимъ и къ самодовлѣющимъ вершинамъ“. Подобное властолюбіе не есть стремленіе подняться, возвыситься посредствомъ власти; наоборотъ, оно означаетъ, что „высокое хочетъ спуститься къ власти“, оно есть стремленіе къ безкорыстному расширенію духовной сферы своей личности, къ такому воздѣйствію на людей, на которое способны только сильные духомъ и которое испытывается со стороны подчиняющихся не какъ тягость и подавленіе ихъ личности, а какъ даровое участіе въ духовныхъ благахъ воздѣйствующаго. Это властолюбіе есть „дарящая добродѣтель“ (schenkende Tugend):

„Когда одинокая вершина не хочетъ остаться вѣчно одинокой и самодовлѣющей; когда гора сходитъ къ долинѣ и горные вѣтры спускаются къ низменностямъ—о, кто могъ бы найти истинное имя и прозваніе для такого стремленія! „Дарящая добродѣтель“—такъ нѣкогда назвалъ безыменное Заратустра“.

Уже одно это значеніе поднятія „господства“ въ системѣ Ницше исключаетъ мысль, что „аристократизмъ“ въ его ученіи означаетъ соціальную власть немногихъ избранныхъ надъ толпой. Еще рѣзче выступаетъ совершенно своеобразный смыслъ Ницшевскаго аристократизма при разсмотрѣніи второго звена этого элемента его ученія—понятія „знати“. Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что „знать“ и противопоставляемая ей „чернь“ въ системѣ Ницше суть не соціально-политическія, а лишь моральныя категоріи.

„Чернь“—это „die viel zu vielen“, это всѣ „маленькіе доброжелательные, добронравные, сѣренькіе люди“, всѣ тѣ, кто не знаетъ ничего высшаго, какъ „скромно обнять свое маленькое счастье и при этомъ скромно коситься на новое маленькое счастье“. Въ эту категорію равно попадаютъ стоящіе на всѣхъ ступеняхъ общественной лѣстницы. „Чернь внизу—чернь вверху!—жалуется одинъ изъ „высшихъ людей“, пришедшихъ къ Заратустрѣ,—гдѣ есть еще нынче „богатство“ и „бѣдность“! Я разучился этому различію!“ Этимъ опредѣленіемъ черни само собой опредѣляется и понятіе „знати“. „Это не та знатность,—говоритъ Заратустра,—которую вы могли бы, подобно торгашамъ, купить торгашескимъ золотомъ: ибо мало цѣнности во всемъ, что имѣетъ свою цѣну“. Это также не знатность придворнаго или потомка старинныхъ родовъ или „того, кто служитъ укрѣпленіемъ существующаго, чтобы оно стояло еще крѣпче“. „Знать“ Заратустры—это избранные люди совсѣмъ иного рода:

„О мои братья, я освящаю и заповѣдую вамъ новую знать...

„Не откуда вы происходите, а куда вы идете, да будетъ впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся впередъ, за предѣлы васъ самихъ—это да будетъ вашею новою честью!..

„О мои братья, не назадъ должна смотрѣть ваша знать, а впередъ! Изгнанниками должны вы быть изъ страны отцовъ и матерей вашихъ.

„Страну дѣтей вашихъ должны вы любить: эта любовь да будетъ вашею новою знатностью!“

„Знать“—это всѣ тѣ, кто переросъ окружающую среду, кто разорвалъ связь съ „страной отцовъ своихъ“ и стремится къ „странѣ своихъ дѣтей“, кто освященъ любовью къ дальнему и смѣло идетъ впередъ, „расточая великую душу“ и распространяя, какъ даръ, свое вліяніе на людей. Знать—

*

это герои, „высшіе люди“, которые „подобно высоко парящему соколу озираются внизъ на толкотню сѣрыхъ маленькихъ волнъ и воль и душъ“ и стремятся къ образу сверхчеловѣка, предвозвѣстниками котораго на землѣ они являются. Если можно, такимъ образомъ, говорить объ аристократизмѣ Ницше, то только въ буквальномъ, этимологическомъ, а не обычномъ историческомъ значеніи этого слова. „Аристократія“ для Ницше есть „господство лучшихъ“, и аристократическое устройство, о которомъ онъ мечтаетъ, есть та форма жизни, которая даетъ просторъ для духовнаго развитія и для расширенія личности всѣхъ богатыхъ и сильныхъ душою и для духовнаго воздѣйствія и господства ихъ надъ толпою *). Можетъ быть, Ницшевскія категоріи „знати“ и „черни“ можно поставить въ параллель — конечно, mutatis mutandis — съ популярнымъ у насъ нѣкогда противопоставленіемъ „критически мыслящихъ личностей“ „толпѣ“. Ницшевская „знать“ весьма приближается къ тому, что подразумѣвалось подъ „критически мыслящею личностью“. Это — Карлейлевскіе „герои“ или, какъ Ницше ихъ называетъ въ одномъ мѣстѣ, аргонавты идеала. Только моральная оцѣнка ихъ отли-

*) Любопытенъ въ этомъ отношеніи отзывъ Ницше объ общественной организаціи церкви. Онъ отдаетъ ей преимущество передъ государственной организаціей и именно по слѣдующимъ соображеніямъ: „Не забудемъ, что представляетъ изъ себя церковь, въ противоположность всякому „государству“: церковь есть прежде всего такая организація господства, которая обезпечиваетъ высшій рангъ за болѣе развитыми духовно людьми и вѣритъ въ могущество духовности настолько, что не пользуется болѣе грубыми средствами силы; уже одно это дѣлаетъ церковь во всякомъ случаѣ болѣе благороднымъ учрежденіемъ, чѣмъ государство“. „Радостная наука“, отрывокъ 358. Надо знать общее отношеніе Ницше къ церкви, чтобы понять, какое глубокое уваженіе Ницше ко всему духовно-высокому и къ духовному господству, въ противоположность господству силы, обнаруживаютъ эти слова.

чается у Ницше отъ того значенія, которое приписывала имъ русская соціологическая теорія. Тогда какъ въ системѣ утилитаризма (подъ знаменемъ котораго стояла и эта теорія) эти моральные движущіе элементы современности—„соль земли", по евангельскому выраженію—являются лишь служебнымъ средствомъ для достиженія постороннихъ имъ по внутренней своей природѣ цѣлей (счастья большинства), для Ницше „соль земли" цѣнна сама по себѣ, какъ показатель интеллектуально-моральной силы человѣчества, развитіе которой и составляетъ задачу этой земной соли. И въ этой оцѣнкѣ соли земли, въ этомъ взглядѣ на нее не только какъ на механическое, практически полезное средство къ достиженію человѣческаго благополучія, но и какъ на единственный смыслъ самого человѣческаго существованія, и заключается аристократизмъ Ницше. Его аристократизмъ есть, такимъ образомъ, лишь отраженіе его идеализма, идеализма, конечно, не въ широкомъ и неопредѣленномъ значеніи этого слова, какъ стремленія къ идеалу, а въ точномъ и специфическомъ его значеніи, въ которомъ идеализмъ противопоставляется этическому матеріализму или утилитаризму. И потому намъ казалось бы болѣе правильнымъ назвать этическое и соціально-политическое направленіе Ницше не аристократическимъ радикализмомъ, а радикализмомъ идеалистическимъ. Радикальный разрывъ съ существующимъ и активная дѣятельность во имя „дальняго", во имя торжества абстрактныхъ, автономныхъ моральныхъ „призраковъ", во имя воцаренія на землѣ „сверхчеловѣка", какъ „высшаго помысла жизни", воплощающаго въ себѣ всѣ эти „призраки",—вотъ значеніе Ницшевскаго радикализма, который, повторяемъ, мы не можемъ назвать иначе, какъ идеалистическимъ радикализмомъ.

Исторіей увѣковѣченъ одинъ классическій примѣръ подобнаго радикализма: это—жизнь и дѣятельность „послѣдняго

римскаго республиканца“ Брута. Любопытно и крайне характерно для столь искаженнаго молвой міросозерцанія Ницше его отношеніе къ этому историческому образу, высказанное въ одномъ отрывкѣ „Радостной науки“ *): „Высшее, что я могъ бы сказать къ славѣ Шекспира, какъ человѣка,—говорится тамъ,—есть слѣдующее: онъ вѣрилъ въ Брута и не набросилъ ни пылинки недовѣрія на этотъ родъ добродѣтели. Ему онъ посвятилъ свою лучшую трагедію—она до сихъ поръ еще зовется не настоящимъ своимъ именемъ—ему и самому страшному содержанію высокой морали. Независимость души—вотъ о чемъ идетъ здѣсь рѣчь. Нѣтъ жертвы, которая могла бы быть слишкомъ великой для этого...“ Высказавъ предположеніе, что эта трагедія отражаетъ какое-нибудь событіе въ жизни ея автора, Ницше прибавляетъ: „Но каковы бы ни были подобныя сходства и тайныя связи (трагедіи съ душевной жизнью ея автора), одно ясно: передъ общимъ обликомъ Брута и его добродѣтелью Шекспиръ палъ ницъ...“ и, добавимъ, Ницше подобно Шекспиру. Образъ Брута служитъ Ницше олицетвореніемъ его идеалистическаго радикализма—героической борьбы за идеалъ независимости духа, идеалъ, въ которомъ какъ бы суммировано уваженіе ко всѣмъ духовнымъ благамъ, любовь ко всѣмъ священнымъ правамъ человѣческой личности.

Въ заключеніе мы позволяемъ себѣ снова предоставить слово самому Заратустрѣ для художественно-цѣльнаго резюмированія общаго духа, которымъ проникнута очерченная нами „этика любви къ дальнему“:

„Съ твоей любовью иди въ свое одиночество, братъ мой, и съ твоимъ творчествомъ; и лишь поздно за тобой послѣдуетъ справедливость.

„Съ моими слезами иди въ свое одиночество, братъ мой;

*) Отрывокъ 98, озаглавленный: Къ славѣ Шекспира.

я люблю того, кто хочетъ творить нѣчто высшее, чѣмъ онъ самъ, и на томъ погибаетъ...

„Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..

„Ахъ, я зналъ благородныхъ, которые потеряли свою высшую надежду. И вотъ они оклеветали всѣ высокія надежды.

„И стали они нагло жить въ краткихъ наслажденіяхъ, и почти не имѣли цѣли за предѣлами текущаго дня.

„Духъ есть и въ наслажденіи“—такъ говорили они. Этимъ они разбили крылья своему духу: теперь онъ ползаетъ по землѣ и, грызя, грязнитъ все вокругъ себя.

„Нѣкогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позоренъ и ужасенъ имъ теперь герой.

„Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя въ сердцѣ твоемъ! Свято чти свою высшую надежду!

„Такъ говорилъ Заратустра“.

Проблема власти.

(*Соціально-психологическій этюдъ*).

(1905).

... человѣка человѣкъ
Послалъ къ Анчару властнымъ взглядомъ.
Пушкинъ.

„Какая причина историческихъ событій?—Власть. Что есть власть?—Власть есть совокупность воль, перенесенныхъ на одно лицо. При какихъ условіяхъ переносятся воли массъ на одно лицо? При условіяхъ выраженія лицомъ воли всѣхъ людей. Т. е. власть есть власть. Т. е. власть есть слово, значеніе котораго намъ непонятно“ *).

Такими словами Левъ Толстой характеризуетъ безпомощность политиковъ и историковъ при объясненіи проблемы власти—вопроса о возможности для одного лица распоряжаться жизнью и судьбами милліоновъ людей и творить исторію, слагающуюся изъ совокупности дѣйствій этихъ милліоновъ. И, безъ сомнѣнія, эта характеристика не страдаетъ излишней рѣзкостью или преувеличеніемъ. Что такое

*) „Война и Миръ“. Соч. Толстого, т. VIII, стр. 441.

общественная власть и какъ она вообще возможна? На этотъ вопросъ мы не только не имѣемъ еще яснаго и безспорнаго отвѣта—но сознательно и въ общей формѣ онъ даже почти не ставился. Въ литературѣ по теоріи права содержится много интереснаго матеріала для формальнаго опредѣленія понятія власти; историки описываютъ и объясняютъ отдѣльные случаи то медленнаго и мирнаго, то быстраго и насильственнаго сосредоточенія общественной власти въ рукахъ одного лица, группы лицъ или класса; соціологи и политики обсуждаютъ конкретныя условія—экономическія, соціальныя, моральныя и культурныя—при которыхъ обезпечивается за опредѣленными элементами или, наоборотъ, теряется власть въ обществѣ. Но все это нисколько не отвѣчаетъ прямо на огромной важности вопросъ, намѣченный Толстымъ въ „Войнѣ и Мирѣ“: въ чемъ состоитъ то соотношеніе между людьми, въ силу котораго воля одного человѣка опредѣляетъ жизнь и участь многихъ милліоновъ, и какъ такое соотношеніе возможно?

Толстой, какъ извѣстно, приходитъ самъ къ выводу, что оно вообще невозможно, существуетъ лишь мнимымъ образомъ, и что дѣйствительной причиной движеній массъ и историческихъ событій являются независимыя отъ власти дѣйствія людей, по невѣдомымъ для насъ законамъ складывающіяся въ опредѣленномъ порядкѣ. Пораженный огромностью описываемыхъ имъ историческихъ явленій и сравнительной ничтожностью тѣхъ лицъ, которымъ обыкновенно приписывается роль руководителей и виновниковъ этой всемірной-исторической драмы, Толстой вообще отказывается вѣрить, чтобы было возможно подобное нелѣпое несоотвѣтствіе между причиной и слѣдствіемъ. Но отказъ признать очевидные факты, какъ бы странны они ни казались, и ссылка на непостижимость управляющихъ ими законовъ не есть объясненіе. Съ мастерствомъ истинно геніальнаго мы-

слителя поставивъ вопросъ, Толстой отказался разрѣшить его по существу. Его разсужденія во второй части эпилога „Войны и Мира“ представляютъ какую-то странную, горестную смѣсь смѣлыхъ, глубокихъ усилій пытливости съ безплодными потугами объяснить, при помощи безсвязныхъ и путанныхъ аргументовъ, вскрытыя имъ великія загадки исторической жизни.

Въ настоящемъ краткомъ очеркѣ мы не мнимъ довершить сполна то, что не удалось великому художнику-мыслителю; въ нашу задачу входитъ лишь намѣтить въ общихъ чертахъ представляющееся намъ рѣшеніе проблемы. Говорятъ, что ясная постановка вопроса уже на половину предрѣшаетъ отвѣтъ на него. Мы постараемся поэтому здѣсь, идя по слѣдамъ Толстого, по возможности точно и ясно охарактеризовать природу занимающаго насъ вопроса, чтобы въ этой характеристикѣ найти ключъ къ его рѣшенію.

I.

Намѣтимъ еще разъ, словами Толстого, самый вопросъ.

„Наполеонъ приказалъ собрать войска и идти на войну. Представленіе это до такой степени намъ привычно, до такой степени мы сжились съ этимъ взглядомъ, что вопросъ о томъ, почему 600 тысячъ человѣкъ идутъ на войну, когда Наполеонъ сказалъ такія-то слова, кажется намъ безсмысленнымъ. Онъ имѣлъ власть, и потому было исполнено то, что онъ велѣлъ.

„Отвѣтъ этотъ совершенно удовлетворителенъ, если мы вѣримъ, что власть дана была ему отъ Бога. Но какъ скоро мы не признаемъ этого, необходимо опредѣлить, что такое эта власть одного человѣка надъ другимъ“ *).

Вопросъ поставленъ рѣзко и опредѣленно. Пытливость

*) „Война и Миръ“. Сочиненія, т. VIII, стр. 431.

геніальнаго ума нашла загадку въ томъ, что обычно кажется естественнымъ, простымъ и понятнымъ. Если мы не ошибаемся, кромѣ Толстого, только одинъ писатель съ такой же ясностью сознаетъ эту загадочность факта власти: это—родственный Толстому мыслитель-художникъ — Карлейль. Карлейль иллюстрируетъ свою мысль на примѣрѣ произнесенія и выполненія смертнаго приговора.

„Вы видите двухъ индивидуумовъ, одного одѣтаго въ превосходную красную одежду, другого—въ грубую, поношенную синюю. Красный говоритъ синему: „ты долженъ быть повѣшенъ и анатомированъ“. Синій слышитъ это съ содроганіемъ и (о, чудо изъ чудесъ!) печально идетъ на висѣлицу. Тамъ его вздергиваютъ, онъ качается положенное время, и доктора вскрываютъ его и составляютъ изъ его костей скелетъ для медицинскихъ цѣлей. Какъ это такъ? И что вы теперь станете дѣлать съ вашимъ: Ничто не можетъ дѣйствовать иначе, какъ тамъ, гдѣ оно находится? Красный не имѣетъ физической власти надъ синимъ; онъ не держитъ его, не приходитъ съ нимъ ни въ какое соприкосновеніе. Сверхъ того, всѣ эти исполняющіе приказанія шерифы, и лорды-лейтенанты, и палачи, и заплечные мастера отнюдь не находятся въ такомъ отношеніи къ дающему приказанія красному, чтобы онъ могъ таскать ихъ и туда, и сюда, но каждый изъ нихъ стоитъ обособленно въ своей собственной кожѣ. Тѣмъ не менѣе—какъ сказано, такъ и сдѣлано: высказанное слово приводитъ всѣ руки въ движеніе—и веревка и усовершенствованная опускная доска дѣлаютъ свое дѣло“. Все это—иронически поясняетъ далѣе Карлейль — произошло оттого, что „на красномъ вѣшающемъ индивидуумѣ надѣтъ парикъ изъ конскихъ волосъ, бѣличьи шнурки и плюшевая мантія, помощью которыхъ всѣ узнаютъ, что онъ—судья“ *).

*) Карлейль, Sartor Resartus, пер. П. Горбова, стр. 61.

Карлейль справедливо отмѣчаетъ здѣсь, что власть „краснаго“ надъ „синимъ“ отнюдь не основана на физической силѣ „краснаго“. Если бы слова „краснаго“ не производили такого магическаго дѣйствія на „всѣхъ этихъ шерифовъ, лордовъ-лейтенантовъ и палачей“ и на самого „синяго“, если бы они не порождали въ сознаніи всѣхъ этихъ лицъ обязанности и необходимости повиновенія, то судья не могъ бы своими собственными руками ни самъ повѣсить преступника, ни принудить кого-либо другого сдѣлать это.

Совершенно то же замѣчаетъ Толстой сейчасъ же вслѣдъ за приведенной постановкой вопроса: „Власть эта (Наполеона надъ французами) не можетъ быть той непосредственной властью физическаго преобладанія, сильнаго существа надъ слабымъ, преобладанія, основаннаго на приложеніи или угрозѣ приложенія физической силы, — какъ власть Геркулеса“. Въ данномъ случаѣ это еще очевиднѣе: 600 тысячъ французской арміи, конечно, сильнѣе Наполеона.

Но Толстой идетъ еще дальше по пути исключенія ближайшихъ, представляющихъ здѣсь объясненій. Власть эта,— продолжаетъ онъ—не можетъ быть также основана на преобладаніи нравственной силы, ибо, не говоря о людяхъ-герояхъ, какъ Наполеонъ, о нравственныхъ достоинствахъ которыхъ мнѣнія весьма разнорѣчивы, исторія показываетъ намъ, что ни Людовики XI-е, ни Меттерниxи, управлявшіе милліонами людей, не имѣли никакихъ особенныхъ свойствъ силы душевной, а, напротивъ, были по большей части нравственно слабѣе каждаго изъ милліоновъ людей, которыми они управляли“.

И тѣмъ не менѣе—„какъ сказано, такъ и сдѣлано“. „красный“ говоритъ „синему“: „ты будешь повѣшенъ“— и „синій“ дѣйствительно вздергивается на висѣлицу; Наполеонъ говоритъ какія-то слова, и сотни тысячъ французовъ безпрекословно идутъ убивать русскихъ.

Въ этихъ элементарныхъ, привычныхъ намъ явленіяхъ мы наталкиваемся, такимъ образомъ, на что-то абсолютно ирраціональное, на какую-то непостижимую нелѣпость. И если повиновеніе судьѣ и Наполеону не можетъ быть объяснено ни ихъ физической, ни ихъ нравственной силой, то тѣмъ менѣе оно можетъ быть выведено изъ личныхъ интересовъ повинующихся: ни преступникъ, ни даже исполнители приговора не питаютъ лично никакой склонности къ смертной казни, и охотно уклонились бы отъ нея; и точно также огромное, подавляющее большинство французовъ, участвовавшихъ въ русскомъ походѣ, разумѣется, страстно желали остаться дома и не предвидѣли для себя лично ничего хорошаго изъ путешествія въ далекую враждебную страну. Ясно, что въ томъ и другомъ случаѣ люди дѣйствуютъ не изъ личныхъ побужденій, не добровольно, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, а именно подчиняясь чужому велѣнію, хотя и противорѣчащему ихъ интересамъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ приказывающій не имѣетъ надъ ними никакой непосредственной физической или психической власти, такъ что приказаніе можетъ быть выполнено все же, въ извѣстномъ смыслѣ, только съ ихъ добровольнаго согласія.

Гдѣ искать разрѣшенія этого противорѣчія?

Юристы и политики укажутъ тутъ, вѣроятно, на понятія права, закона, государства, напомнятъ намъ о существованіи государственной организаціи, въ силу которой всѣ люди принуждены повиноваться отдѣльнымъ лицамъ, обладающимъ государственной властью или долею ея — императорамъ, военачальникамъ, судьямъ и т. п. Но эти указанія ничего не могутъ намъ помочь; ибо всѣ понятія права, закона, государственной власти сами основаны на той же самой загадкѣ—на необъяснимомъ подчиненіи однихъ людей велѣніямъ другихъ. И если намъ скажутъ, что люди повинуются своимъ военачальникамъ и судьямъ потому, что

законъ предписываетъ имъ это повиновеніе, то намъ еще менѣе понятно, какимъ образомъ груда печатной бумаги, носящая названіе „собранія законовъ“ и хранящаяся въ шкафахъ присутственныхъ мѣстъ, можетъ имѣть такую чудодѣйственную силу надъ живыми людьми, обладающими разумомъ, сознаніемъ своихъ интересовъ и способностью согласовать съ ними свои поступки.

Противъ ясной постановки проблемы власти у Карлейля и Толстого безсильны всѣ обычныя юридическіе понятія и аргументы, которые очень хороши и удобны для рѣшенія спеціальныхъ вопросовъ въ этой области, но не затрагиваютъ главнаго, а, наоборотъ, покоются на молчаливомъ его устраненіи, на признаніи естественности и понятности элементарнаго момента власти, какъ таковой. „Не спрашивайте меня,—говоритъ тотъ же Карлейль,—гдѣ законы, гдѣ правительство? Напрасно пошелъ бы ты въ Шенбруннъ, на Даунингъ-Стритъ, въ Palais Bourbon: ты не нашелъ бы тамъ ничего, кромѣ кирпичныхъ или каменныхъ домовъ и нѣсколькихъ кипъ бумагъ, перевязанныхъ веревками. Гдѣ же тогда это самое ихъ хитро устроенное, всемогущее правительство, чтобы можно было коснуться его руками? Вездѣ—и нигдѣ: видимое только въ своихъ дѣлахъ, оно также есть вещь воздухообразная, невидимая, или, если хотите, мистическая и чудесная“ *).

Итакъ, не сбиваясь на путь юридическихъ или политическихъ размышленій о болѣе сложныхъ явленіяхъ, мы должны подвергнуть анализу простой, голый фактъ власти въ его элементарнѣйшей формѣ. Мы видѣли, что и Толстой, и Карлейль противопоставляютъ загадочности общественной власти простое и понятное, на ихъ взглядъ, явленіе непосредственной личной—физической или моральной—власти человѣка надъ человѣкомъ. Но такъ какъ общество состоитъ изъ лю-

*) Sartor Resartus, стр. 191.

дей и ихъ взаимной связи, такъ какъ всѣ общественныя отношенія въ концѣ концовъ суть отношенія между людьми, то ячейкой или атомомъ всякой общественной связи должна служить простая личная связь или отношеніе между однимъ человѣкомъ и другимъ. Поэтому, если фактъ общественной власти вообще объяснимъ, то только въ качествѣ власти одного человѣка надъ другимъ; и какъ бы сильно общественная власть ни отличалась отъ личной, ключъ къ ея разгадкѣ мы должны все же искать въ послѣдней, въ простѣйшемъ случаѣ такого соотношенія между людьми, при которомъ воля одного лица опредѣляетъ поведеніе другого.

II.

Что такое индивидуальная, непосредственная власть человѣка надъ человѣкомъ, и какъ она возможна?

Вопросъ, такъ поставленный, можетъ показаться съ перваго взгляда излишнимъ и праздным, относящимся къ области безплодныхъ умствованій. Именно такъ смотрѣла до послѣдняго времени на этотъ вопросъ и общественная наука, или, вѣрнѣе, ей вообще не приходило въ голову ставить его. Лишь за послѣдніе годы теоретическое обществовѣдѣніе уяснило, что основой всякаго общежитія, всякой соціальной связи и группировки служитъ рядъ элементарныхъ ф о р м ъ о б щ е н і я между людьми, къ числу которыхъ принадлежитъ и отношеніе власти. Предѣльнымъ понятіемъ, къ которому можно свести весь матеріалъ общественныхъ знаній, является моментъ о б щ е н і я или о т н о ш е н і я между людьми. Поэтому обобщающая соціальная наука, такъ называемая с о ц і о л о г і я, и должна состоять въ описаніи и анализѣ этого элементарнаго момента и его различныхъ формъ. Что такое вообще отношеніе между людьми? Ясно, что это извѣстнаго рода психическое явленіе, своеобразіе котораго

состоитъ въ томъ, что оно нуждается, по меньшей мѣрѣ, въ двухъ носителяхъ и состоитъ именно изъ взаимодѣйствія двухъ или болѣе индивидуальныхъ „психикъ“. Цеховая психологія не обращала до сихъ поръ вниманія на эти явленія именно потому, что изслѣдовала только явленія индивидуальной психической жизни. Съ другой стороны, общественная наука игнорировала ихъ, такъ какъ ея предметомъ служили болѣе сложныя явленія общежитія, опирающіяся, какъ на послѣдній фундаментъ, на этотъ элементарный моментъ общенія, какъ такового. Моментъ этотъ служитъ для общественной науки той гранью, которая отдѣляетъ ее отъ науки объ индивидуальномъ человѣческомъ бытіи. Отсюда уясняется необходимость посредствующей или пограничной области вѣдѣнія, каковой должна явиться соціальная психологія, изученіе явленій психическаго взаимодѣйствія, явленій, скрытыхъ подъ мало говорящимъ обозначеніемъ „отношеній между людьми“ и болѣе выразительно отмѣченныхъ за послѣднее время названіемъ соціально-психическихъ или, еще точнѣе, интеръ-психическихъ (между-психическихъ) явленій *). Мы имѣемъ

*) Заслуга установленія идеи соціальной психологіи принадлежитъ прежде всего выдающемуся нѣмецкому философу и соціологу—Георгу Зиммелю. Наряду съ нимъ и независимо отъ него на интеръ-психическія явленія указалъ Габріель Тардъ, который ввелъ и самый терминъ. Нельзя не отмѣтить, что соціально-экономическая система Маркса, подчеркнувшая моментъ „отношенія между людьми“, какъ основного соціологическаго понятія, и вскрывшая „фетишизмъ“ общественной жизни, является предшественницей этого направленія идей. Близкое сродство съ этимъ направленіемъ безспорно содержится и въ новыхъ-экономическихъ и юридическихъ ученіяхъ, пытающихся подвести психологическій фундаментъ подъ явленія хозяйственной и правовой жизни. [О значеніи „соціологіи“ и „соціальной психологіи“ см. ниже статью „Сущность соціологіи“, которая можетъ служить дополненіемъ настоящей статьи.]

тутъ дѣло съ весьма широкой группой фактовъ, издавна служившей темой для художественнаго творчества, но совершенно незатронутой научнымъ анализомъ. Сюда относятся формы индивидуальнаго общенія, основанныя на взаимной любви, или на власти и зависимости, ихъ возникновеніе, теченіе и разрушеніе, групповое общеніе въ формѣ союзовъ и обществъ, со всѣмъ богатствомъ образующихъ ихъ отдѣльныхъ интеръ-психическихъ данныхъ, моменты солидарности и соперничества, виды соціальной дифференціаціи, и т. п.

Среди этихъ-то фактовъ одно изъ главныхъ мѣстъ занимаетъ явленіе власти, тщательное психологическое изученіе котораго должно оказаться въ высокой степени плодотворнымъ при уясненіи основныхъ проблемъ общежитія.

Итакъ, какое конкретное психическое содержаніе скрывается подъ знакомымъ намъ явленіемъ индивидуальнаго властвованія одного человѣка надъ другимъ, и каковы психологическія его условія?

Простѣйшимъ исходнымъ пунктомъ можетъ служить форма власти, основанной на превосходствѣ физической силы, на угрозѣ физическаго насилія въ случаѣ неповиновенія. Такова, напр., власть побѣдителя надъ обезоруженнымъ побѣжденнымъ, и на почвѣ этого отношенія, повидимому, возникло первобытное рабовладѣніе; такова же, до извѣстной степени, въ некультурномъ бытѣ грубѣйшая форма власти родителей надъ дѣтьми, мужа надъ женой. Слѣдуетъ отмѣтить, что эту власть нельзя смѣшивать съ той физической, въ буквальномъ смыслѣ слова, властью, которая состоитъ въ лишеніи человѣка механической возможности свободно дѣйствовать и защищаться и въ связанномъ съ этимъ лишеніемъ физическомъ насиліи, напр., истязаніи, изнасилованіи и т. п. Власть, основанная на угрозѣ и боязни насилія, есть сама по себѣ, въ отличіе отъ физическаго насилія, явленіе чисто-психическое; лицо, подчиняющееся

этой власти, физически въ состояніи дѣйствовать по своему усмотрѣнію и, слѣдовательно, отказаться отъ повиновенія; его подчиненіе есть въ извѣстномъ смыслѣ добровольный актъ, обусловленный сознательнымъ предпочтеніемъ повиновенія непріятнымъ послѣдствіямъ неповиновенія. Психическій характеръ этого отношенія ясенъ, между прочимъ, изъ того, что для существованія этой власти нѣтъ никакой необходимости, чтобы грозящее физическое насиліе было дѣйствительно осуществимо: для этого достаточно, чтобы повинующійся считалъ угрозу осуществимой, хотя бы и ошибочно. И, наконецъ, разъ установившись, эта власть можетъ продолжаться еще долго послѣ того, какъ исчезла не только ея реальная физическая основа, но даже и сознаніе этой основы: безотчетный инстинктъ страха будетъ по-прежнему заставлять покоряться велѣніямъ, хотя бы и для властвующаго, и для повинующагося было ясно, что велѣніе не можетъ быть болѣе подкрѣплено никакой реальной силой. Или же отношеніе между властью и ея физической основой само измѣняется, и угроза насиліемъ оказывается осуществимой только потому, что укрѣпившійся инстинктъ повиновенія дѣлаетъ невозможной физическую защиту отъ насилія. Такъ, въ старыхъ купеческихъ семьяхъ еще не такъ давно старики-отцы били своихъ взрослыхъ сыновей, не встрѣчая себѣ сопротивленія. Послѣдній примѣръ показываетъ намъ, что власть, основанная на преобладаніи физической силы. весьма часто незамѣтно переходитъ во власть уже чисто психическую, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Въ современномъ обществѣ власть, основанная на возможности непосредственнаго физическаго насилія, вообще не играетъ почти никакой самостоятельной роли; физическое насиліе царитъ, разумѣется, и въ немъ, но оно является не источникомъ, а результатомъ власти психической—будутъ ли то виды насилія. находящіяся въ распоряженіи государственной

власти и ея органовъ, или формы индивидуальнаго насилія, въ силу закона предоставленныя частнымъ лицамъ, какъ, напр., въ эпоху крѣпостного права—помѣщикамъ надъ крестьянами, или въ наше время—родителямъ надъ дѣтьми. За послѣднимъ исключеніемъ, по крайней мѣрѣ, индивидуальная власть является въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ чисто психической, и именно эта чисто психическая власть есть, такъ сказать, обычная, ходячая форма того распространеннаго отношенія между людьми, которое выражается въ зависимости одного человѣка отъ другого.

Какимъ образомъ возможна эта психическая власть—власть, не опирающаяся ни на какую физическую силу? Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ всѣ случаи власти, основанной на юридическихъ отношеніяхъ — рабовладѣніе, власть хозяина надъ прислугой, фабриканта надъ рабочими, власть должностныхъ лицъ и т. п.; все это, очевидно, суть явленія производныя, вытекающія изъ необъяснимаго пока для насъ фикта государственной или правовой власти. Здѣсь мы должны разсмотрѣть лишь чисто индивидуальныя формы властвованія, изолированныя отъ юридической и соціальной среды. Типомъ такой власти можетъ служить, напр., то отношеніе между супругами, при которомъ одинъ изъ нихъ безпрекословно покоряется другому, находится, выражаясь вульгарно, „подъ башмакомъ“ у него, или отношеніе между сильнымъ и слабовольнымъ человѣкомъ, при которомъ первый подчиняетъ своей волѣ послѣдняго. Если исключить первый случай, отношеніе между полами, гдѣ явленія властвованія возникаютъ обыкновенно на почвѣ неодинаковой интенсивности полового чувства или инстинкта любви и основаны на томъ, что удовлетвореніе половой потребности или потребности въ ласкѣ у одного лица стоитъ въ зависимости отъ настроенія и расположенія духа другого — случай этотъ занимаетъ въ сферѣ между-психическихъ отношеній совершенно исключи-

тельное, изолированное положеніе, и въ этомъ смыслѣ не типиченъ—то намъ придется съ самаго же начала признать, что явленія психической власти носятъ совершенно ирраціональный характеръ. Та загадочность и необъяснимость, которую Толстой и Карлейль подмѣтили въ общественной власти, въ извѣстномъ смыслѣ присуща и власти индивидуальной. Подчиненіе этой власти также не можетъ быть объяснено никакими раціональными мотивами повинующагося. Мы видимъ двухъ людей, которые въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ, по причинамъ физическимъ, психическимъ или соціальнымъ, не могутъ прибѣгать къ насилію, и которые не стоятъ ни въ какомъ отношеніи общественной зависимости одинъ отъ другого, и какимъ-то невѣдомымъ для насъ образомъ одинъ изъ нихъ покоряетъ душу другого, заставляетъ его исполнять свои желанія, а другой послушно повинуется. Рѣчь идетъ здѣсь не о моральномъ или интеллектуальномъ вліяніи, при которомъ богатый мудростью или силой нравственной вѣры человѣкъ своими совѣтами, убѣжденіями и проповѣдями склоняетъ людей на свою сторону и внушаетъ имъ мысли и поступки; хотя въ этихъ случаяхъ нерѣдко участвуетъ бо́льшая или меньшая примѣсь безотчетнаго внушенія или психическаго властвованія, однако по существу духовное вліяніе все же оставляетъ волю человѣка свободной и создаетъ не слѣпое повиновеніе волѣ другого лица, а лишь добровольную солидарность съ его настроеніемъ и желаніями. Мы же говоримъ здѣсь о непосредственномъ подчиненіи себѣ чужой воли, о моментѣ власти, какъ таковой. Ни высота духовнаго развитія, ни обиліе знаній, ни чистота нравственнаго настроенія не обезпечиваютъ сами по себѣ обладанія психической властью: жизнь часто показываетъ намъ примѣры власти низшаго по духовному развитію существа надъ высшимъ. Правда, можно было бы сказать, что господство и

подчиненіе опредѣляется сравнительной *силой воли* или характера двухъ людей; но дѣло въ томъ, что понятіе *силы* здѣсь, какъ и въ физическомъ мірѣ, есть лишь обозначеніе неизвѣстной намъ причины опредѣленнаго дѣйствія, и потому приведенное объясненіе есть не болѣе, какъ тавтологія: *сильнымъ* мы именно и называемъ такого человѣка, который обладаетъ необъяснимой для насъ способностью подчинять себѣ людей и воздѣйствовать на ихъ волю, — въ противоположность „слабому“ человѣку, который не въ состояніи дѣйствовать наперекоръ чужой волѣ и противостоять требованію „сильнаго“. Все, что̀ мы можемъ сдѣлать для объясненія природы этого непосредственнаго психическаго господства и подчиненія—это описать отдѣльные психическіе моменты, наличность которыхъ даетъ отношеніе власти. Неуклонная рѣшимость во что бы то ни стало осуществлять свои желанія, способность не пугаться чужого требованія и гнѣва, а спокойно настаивать на своемъ, пренебреженіе къ чужому страданію, инстинктивно ощущаемая власть взора или голоса—таковы психическія качества, изъ которыхъ слагается типъ властвующаго, тогда какъ противоположныя черты — робость, отсутствіе настойчивости, боязнь гнѣва и ссоры, чувствительность къ страданіямъ окружающихъ—создаютъ въ совокупности характеръ „слабовольнаго“ или подчиняющагося. Общеніе между двумя такими индивидуальностями и выльется въ форму властвованія и подчиненія. Если угодно, указанныя психическія черты могутъ быть названы „причинами“ отношенія власти, но при этомъ не слѣдуетъ забывать двоякое. Во-первыхъ, большая часть того конкретнаго содержанія, которое дано въ такихъ психическихъ „чертахъ“ или „качествахъ“, тождественно съ тѣмъ, что мы разумѣемъ подъ понятіемъ властвованія, такъ что и тутъ мы не объясняемъ по существу само явленіе, а только описываемъ его въ различныхъ выраженіяхъ, съ помощью

различныхъ словъ доводимъ до сознанія и заставляемъ интуитивно воспринять одну и ту же вещь. И, во-вторыхъ, всѣ эти условія или причины отношенія власти сами совершенно ирраціональны и не являются въ сознаніи людей разумными мотивами. Если спросить человѣка, почему онъ подчиняется волѣ другого и образуетъ его послушное орудіе, то онъ или ничего не сможетъ отвѣтить, или же сошлется на то, что онъ боится вызвать гнѣвъ, хочетъ избѣгнуть „сцены“, не хочетъ ссоры и т. п.; и если задать дальнѣйшій вопросъ, почему же онъ опасается такихъ вещей, какъ „гнѣвъ“ или „ссора“, которыя не грозятъ ему никакимъ реальнымъ вредомъ, то единственнымъ отвѣтомъ могутъ быть только ничего не значущія слова: „да такъ, непріятно“, или: „да я уже такъ созданъ, такой у меня характеръ“. Какъ бы точно будущая наука ни опредѣлила объективныя психологическія или даже физіологическія условія, изъ которыхъ возникаетъ на одной сторонѣ господство, на другой—подчиненіе, съ точки зрѣнія самаго дѣйствующаго и сознающаго субъекта отношеніе власти будетъ явленіемъ совершенно ирраціональнымъ, необъяснимымъ никакими сознательными, разумными мотивами.

Фактъ этотъ не представляетъ въ психическомъ мірѣ ничего необычайнаго или исключительнаго; такой же характеръ ирраціональности присущъ и всѣмъ элементарнымъ психическимъ даннымъ — воспріятіямъ, ощущеніямъ и чувствамъ, и ирраціональность отношенія власти только показываетъ, что оно должно быть причислено именно къ этому разряду психическихъ явленій. Какъ познающій субъектъ не можетъ *логически* обосновать, почему одинъ предметъ онъ видитъ бѣлымъ, а другой—краснымъ—хотя физическія условія цвѣтовыхъ ощущеній ему и извѣстны—какъ чувствующій субъектъ не можетъ объяснить, почему одно сочетаніе звуковъ представляется ему гармоничнымъ, другое—

нѣтъ, или почему одинъ характеръ ему симпатиченъ, другой—нѣтъ, точно такъ же и дѣйствующій субъектъ не въ состояніи отдать себѣ отчетъ, почему, т. е. по какимъ мотивамъ, онъ „пассуетъ“ передъ опредѣленнымъ человѣкомъ и чувствуетъ необходимость подчиняться ему. Переживаемый имъ при этомъ психическій процессъ не можетъ быть уясненъ и разложенъ на составныя части; процессъ этотъ безотчетенъ, находится внѣ сферы разсудочнаго сознанія и въ этомъ смыслѣ, можно сказать, безсознателенъ или полусознателенъ. Состояніе подвластности есть своего рода гипнозъ; въ его основѣ лежитъ необъяснимое никакими разумными мотивами, но и непреодолимое ими ощущеніе связанности чужой волею, инстинктивный страхъ передъ суровымъ блескомъ властнаго взора. И, быть можетъ, экспериментальная психологія покажетъ въ будущемъ, что это не простая аналогія, но что явленіе простого и гипнотическаго внушенія связаны внутреннимъ, реальнымъ родствомъ психическихъ процессовъ. Не даромъ слабовольныя лица являются лучшими объектами гипнотическаго внушенія, и, съ другой стороны, спокойная властность рѣчи и взора суть необходимыя качества гипнотизера. Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ между-психическое отношеніе власти и подчиненія — какъ и отношеніе любви — принадлежитъ къ первичнымъ даннымъ сознанія и именно потому, съ точки зрѣнія самого субъекта сознанія, остается необъяснимымъ, ирраціональнымъ, какъ ирраціональны всѣ ощущенія и чувства, какъ ирраціональна вся психическая жизнь въ ея цѣломъ. Логическое сознаніе — теоретическое и практическое—есть лишь небольшая и производная часть сознанія алогическаго, свѣтлый ключокъ, выдѣляющійся на необъятномъ фонѣ безотчетной, непосредственной, инстинктивной душевной жизни.

III.

Въ ирраціональномъ мірѣ междупсихическихъ переживаній можно наблюсти одно странное явленіе, уразумѣніе котораго дастъ намъ ключъ къ разгадкѣ общей, занимающей насъ проблемы.

Вернемся опять назадъ и спросимъ себя: что собственно есть такъ называемое „отношеніе между людьми“, все равно, будетъ ли то отношеніе власти, союзъ любви или еще какая-либо иная связь? Отвѣтъ не труденъ: отношеніе между людьми есть извѣстное длительное состояніе, слагающееся изъ отдѣльныхъ, индивидуальныхъ чувствъ, настроеній и поступковъ. Совокупностью этихъ индивидуальныхъ психическихъ переживаній и исчерпывается „отношеніе“, которое есть не болѣе, какъ резюмирующее ихъ понятіе. Однако для самихъ участниковъ „отношенія“ тутъ возникаетъ одна совершенно неустранимая и непреодолимая иллюзія. Длительное состояніе взаимно приспособившихся чувствъ и поступковъ преображается въ ихъ глазахъ въ какую-то объективную, внѣ ихъ находящуюся *связь*, какъ бы въ матеріальную нить и цѣпь, прикрѣпляющую ихъ другъ къ другу и находящуюся *между* ними въ буквальномъ, пространственномъ смыслѣ слова. Это особенно сильно чувствуется въ тѣ минуты, когда вопросъ объ „отношеніи“ открыто ставится въ сознаніи его участниковъ, именно при возникновеніи и прекращеніи „отношенія“. Когда лица разнаго пола изъ разговоровъ, взглядовъ и улыбокъ сознаютъ, что ихъ симпатія встрѣчаетъ взаимность, или когда любящіе соединяются послѣ долгихъ препятствій, имъ кажется, что ихъ отношенія не исчерпываются гармоніей или солидарностью индивидуальныхъ переживаній каждаго изъ нихъ, но даютъ начало чему-то объективному, что между ними, какъ иногда говорится,

„родилась“ связь, или что они „основали“ союзъ. Точно также, когда отношеніе любви, дружбы или власти и подчиненія прекращается, то это прекращеніе представляется не тѣмъ, что оно есть въ дѣйствительности, т. е. постепеннымъ или быстрымъ измѣненіемъ чувствъ и поступковъ, совокупность которыхъ составляла „отношеніе“, но разрушеніемъ какой-то объективной силы, тяготѣвшей на одномъ изъ участниковъ отношенія или на обоихъ, „разрывомъ“ соединявшей ихъ цѣпи, „ломкой“ того объективнаго цѣлаго, которое составляло ихъ союзъ. Аналогично съ этимъ при ссорѣ или охлажденіи отношеній друзья чувствуютъ, что между ними „выросла“ какая-то стѣна, или пропасть и т. п. Всѣмъ этимъ выраженіямъ, матеріалистическій смыслъ которыхъ остается, разумѣется, чисто-фигуральнымъ, символическимъ, соотвѣтствуетъ трудно выразимое, но ясно и интенсивно чувствуемое сознаніе нѣкотораго объективное, лежащаго внѣ индивидуальной душевной жизни, психическаго продукта или образованія. Этотъ процессъ объективаціи или гипостазированія психическихъ данныхъ въ формѣ реальнаго и внѣиндивидуальнаго „отношенія“ составляетъ одну изъ самыхъ характерныхъ и любопытныхъ особенностей междупсихическихъ переживаній. Поскольку вообще возможно объясненіе такого элементарнаго и безотчетнаго психологическаго явленія, его исходной точкой надо, повидимому, признать присущее участнику отношенія специфическое сознаніе, что переживанія, принявшія форму „отношенія“, не находятся, такъ сказать, въ его личной власти, не зависятъ, подобно другимъ психическимъ явленіямъ, отъ его индивидуальнаго чувства, а органически сплетены и слиты съ переживаніями чужого сознанія и существуютъ только въ силу своего постояннаго соприкосновенія и взаимодѣйствія съ послѣднимъ. Вытекающая изъ этого сознанія объективація тѣмъ болѣе естественна, что, какъ показываетъ критическій

анализъ познанія, характеръ „объективности“, приписываемый нами внѣшнему, матеріальному міру, также основанъ исключительно на сознаніи неустранимости образующихъ его воспріятій и независимости ихъ отъ субъективной воли познающаго.

Въ простѣйшей формѣ между-психическихъ явленій, состоящей въ отношеніи между двумя людьми, эта объективація не имѣетъ большого практическаго значенія и является не болѣе, какъ смутнымъ чувствомъ, индивидуальнымъ измышленіемъ, которое при извѣстныхъ условіяхъ можетъ безслѣдно исчезнуть. Если личность чувствуетъ себя связанной той, тяготѣющей надъ нею, неопредѣленной объективной силой, которая выросла изъ ея отношенія къ другой личности, то здравое размышленіе легко показываетъ призрачность этого ощущенія. При прекращеніи, напр., давнишняго отношенія—прекращеніи, которое, при первой мысли о немъ, инстинктивно кажется невыразимо труднымъ „разрывомъ“ какой-то объективной цѣпи, — человѣку не трудно уяснить себѣ, что единственное реальное данное, съ которымъ онъ долженъ считаться въ этомъ „разрывѣ“, есть все же лишь живая личность другого соучастника отношенія, ея настроенія и судьба. Неуловимый призракъ мистическаго объективнаго „нѣчто“ при серьезномъ рѣшеніи воли и углубленіи мышленія тотчасъ уступаетъ мѣсто трезвымъ даннымъ дѣйствительности.

Но чѣмъ болѣе увеличивается кругъ лицъ, затронутыхъ однимъ „отношеніемъ“, связанныхъ общностью между-психическихъ переживаній, тѣмъ интенсивнѣе и могущественнѣе становится эта объективація отношеній и тѣмъ болѣе увеличивается и ея практическое соціально-психологическое значеніе. Въ этомъ отношеніи есть уже большая и принципіальная разница между связью двухъ и связью трехъ лицъ. Латинская поговорка: „tres faciunt collegium“ содержитъ

болѣе, чѣмъ простую юридическую условность: въ ней неопредѣленно выражена реальная и важная психологическая идея. Въ отношеніи между тремя лицами каждый отдѣльный участникъ сильнѣе связанъ; ему противостоитъ уже не одно, а два лица, т. е. не равнозначущая ему, а превышающая его психическая сила. Эти два лица сами связаны общностью психическихъ переживаній, такъ что для каждаго участника моментъ объективаціи данъ уже не только внутренно, въ объективномъ восприниманіи его собственнаго отношенія, но и внѣшнимъ образомъ — въ лицѣ противостоящей ему связи двухъ лицъ, съ которыми онъ соединенъ; съ этимъ моментомъ объективаціи личность должна, слѣдовательно, считаться не только, какъ съ своимъ собственнымъ настроеніемъ или измышленіемъ, находящимся, несмотря на всю его крѣпость, въ полной власти ея сознанія, но и какъ съ р е а л ь н ы м ъ ф а к т о м ъ внѣшняго міра, фактомъ, который принадлежитъ къ психической жизни другихъ людей и поэтому для данной личности неустранимъ. Если прежде о б ъ е к т о м ъ отношенія была все же живая личность другого участника, то теперь этимъ объектомъ служатъ уже не просто два остальныхъ участника, но и та гипостазируемая связь, которая имѣется м е ж д у н и м и. Въ союзѣ трехъ возможно уже большинство и меньшинство, и эта группировка есть опять-таки не простая условность, а покоится на только что указанномъ психологическомъ основаніи; этотъ союзъ не можетъ также распасться по волѣ одного участника, какъ союзъ двухъ лицъ: онъ стоитъ, такъ сказать, выше воли каждаго отдѣльнаго изъ его членовъ, и сохраняетъ свое бытіе при потерѣ или замѣнѣ одной или даже нѣсколькихъ изъ своихъ частей.

Такимъ образомъ, союзъ трехъ (или нѣсколькихъ) лицъ есть нѣчто большее, чѣмъ простая сумма или совокупность этихъ лицъ: къ этой суммѣ присоединяется еще одно сла-

гаемое—та безличная, объективированная психическая атмосфера, которая возникаетъ изъ общенія и взаимодѣйствія индивидуальныхъ психикъ. И при томъ этотъ плюсъ не просто содержится въ субъективномъ настроеніи или воображеніи участниковъ общенія, но и реально отражается на всемъ строеніи союза и его функціяхъ. Союзъ живетъ и дѣйствуетъ, какъ самостоятельное цѣлое; личность, будучи творцомъ этого между-психическаго образованія, становится вмѣстѣ съ тѣмъ входящей въ его составъ и подчиненной ему величиной, „членомъ“ союза, и ея индивидуальная жизнь и дѣятельность опредѣляется участіемъ въ этомъ, объемлющемъ ее и независимо отъ нея существующемъ цѣломъ. Извѣстно, что всякій кружокъ, всякая семья, всякое вообще длительное общеніе между нѣсколькими лицами, какъ бы слабо и неустойчиво оно ни было, имѣетъ извѣстную общую духовную атмосферу, извѣстныя привычки, извѣстный складъ внутреннихъ отношеній; все это не пріурочено къ опредѣленнымъ, конкретнымъ личностямъ, не создано и не поддерживается сознательно, а есть безсознательно зарождающійся и укрѣпляющійся осадокъ общенія, который какъ бы витаетъ въ воздухѣ и образуетъ безличную, всѣми чувствуемую, но никому въ отдѣльности не принадлежащую объективную психическую силу.

Представимъ себѣ теперь въ этой элементарнѣйшей формѣ коллективнаго или соціальнаго общенія возникновеніе нѣкоторой власти. Допустимъ, что—въ силу ли свободнаго рѣшенія участниковъ, или въ силу естественнаго превосходства, — одинъ изъ членовъ союза беретъ на себя роль его вождя или главы. Несмотря на все разнообразіе психическихъ оттѣнковъ, которые можетъ принимать это властвованіе, основной его чертой будетъ его сверхъ-индивидуальный характеръ. Отношеніе между властвующимъ и каждымъ изъ подчиняющихся въ такомъ союзѣ заключается

не только въ непосредственномъ психическомъ давленіи личности перваго на личность второго; основой этого отношенія служитъ присущее каждому изъ повинующихся сознаніе общей, коллективной подчиненности вождю; за каждымъ велѣніемъ послѣдняго здѣсь чувствуется инстинктивная поддержка всѣхъ повинующихся ему. Но эта поддержка не сознается въ ясной, разсудочной формѣ и опять-таки не пріурочивается къ опредѣленнымъ, конкретнымъ личностямъ: она интуитивно ощущается, какъ гармонія и солидарность воли вождя съ настроеніемъ и складомъ той безличной психической силы, которая образуетъ связь и общее достояніе данной группы; общая духовная атмосфера какъ бы химически сливается съ личностью вождя или главы и—не по раціональнымъ мотивамъ, а въ силу темныхъ, ирраціональныхъ ассоціацій мыслей и настроеній— отражается въ особой, специфической авторитетности, которую пріобрѣтаетъ воля главы для всѣхъ участниковъ союза. Таковъ, напримѣръ, ореолъ, окружающій мать многочисленнаго и согласно живущаго семейства и основанный не только на индивидуальныхъ чувствахъ любви, уваженіи или боязни, питаемыхъ каждымъ членомъ семьи въ отдѣльности, но и на сознаніи прочной атмосферы коллективнаго настроенія, сложившейся изъ сліянія чувствъ всѣхъ членовъ семьи и опирающейся на своего рода безсознательную круговую поруку этихъ чувствъ. Такова же власть вождя партіи, естественнаго главы товарищескихъ или пріятельскихъ кружковъ и т. п.

Загадка соціальной власти начинаетъ намъ разъясняться, и вмѣстѣ съ тѣмъ мы начинаемъ понимать невозможность объясненія этого факта изъ раціональныхъ, сознательныхъ мотивовъ индивидуальной психической жизни. Соціальная власть основана, такъ сказать, на двухъ ирраціональностяхъ, или на раціональности, возведенной въ квадратъ. Прежде всего, ирраціональнымъ, какъ мы видѣли, является всякое,

даже чисто-индивидуальное отношеніе власти, всякое сковываніе воли одного человѣка волею другого; и съ другой стороны, сюда привходитъ, въ качествѣ потенцирующаго начала, ирраціональность, присущая всякому общенію, какъ таковому, и состоящая въ безсознательномъ сліяніи психикъ въ одно органическое цѣлое, которому, въ глазахъ участниковъ общенія, присуще безличное, внѣиндивидуальное психическое бытіе. Всѣ члены союза повинуются власти одного лица, потому что они безотчетно сознаютъ въ его велѣніяхъ голосъ и силу высшаго авторитета—того объективнаго психическаго момента, который витаетъ надъ ними и который—невѣдомо для нихъ—есть лишь продуктъ сложенія ихъ же собственныхъ настроеній; а вліяніе вождя на это личное настроеніе въ свою очередь безотчетно, какъ всякое внушеніе воли.

Но этимъ еще не кончается накопленіе ирраціональныхъ моментовъ, дающее въ результатѣ загадочное явленіе соціальной власти. Чѣмъ болѣе разростается и усложняется союзъ, чѣмъ болѣе организованный характеръ онъ принимаетъ, тѣмъ болѣе интенсивной и практически вліятельной становится объективація между-психическихъ явленій, и тѣмъ болѣе, вмѣстѣ съ нею, растетъ ирраціональность отношенія власти.

Въ малочисленныхъ и неорганизованныхъ союзахъ, напр., въ семьѣ, товарищескихъ кружкахъ и т. п., указанное сложеніе психическихъ моментовъ въ соціальную власть до извѣстной степени стоитъ подъ контролемъ разумнаго созванія членовъ союза. Теряя личную авторитетность въ глазахъ отдѣльныхъ членовъ, глава союза вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и свою власть, основанную на общемъ его вліяніи на всю группу. Процессъ между-психической объективаціи здѣсь еще сравнительно слабъ; если не отдѣльный участникъ общенія, то всѣ участники, вмѣстѣ взятые, являясь источни-

комъ этой объективаціи, могутъ всегда отрѣшиться отъ порожденной ими силы, придать иной характеръ, найти иного выразителя и т. д.; ничто не связываетъ ихъ совокупнаго разумнаго сознанія и личной воли. Не то мы видимъ въ болѣе многочисленныхъ и длительныхъ соединеніяхъ, носящихъ о р г а н и з о в а н н ы й характеръ. Въ нашемъ анализѣ, исходящемъ изъ простѣйшихъ явленій общенія, мы не можемъ пользоваться никакими готовыми, ходячими соціологическими понятіями, не разложивъ ихъ предварительно на содержащіяся въ нихъ элементарныя соціально-психическія данныя. Поэтому здѣсь мы стоимъ передъ вопросомъ: что такое есть о р г а н и з а ц і я и каково ея значеніе въ сферѣ соціально-психическихъ явленій.

Возьмемъ опять-таки простѣйшій примѣръ. Разсмотримъ жизнь и дѣятельность частнаго „общества“ или „союза“, преслѣдующаго какія-либо культурныя или матеріальныя цѣли, напр., общества потребителей, или взаимопомощи, или научнаго общества и т. п. Для простоты оставимъ въ сторонѣ всѣ юридическія, государственныя нормы, регулирующія частныя общества, т. е. примемъ полнѣйшую, абсолютную свободу и самоопредѣленіе союзовъ. Какъ возникаетъ, при такихъ условіяхъ, союзъ? Группа людей, имѣющихъ опредѣленные общіе интересы, собирается, приходитъ къ соглашенію и „учреждаетъ“ общество. „Учрежденіе“ это состоитъ въ томъ, что группа основателей вырабатываетъ „уставъ“, т. е. совокупность правилъ, опредѣляющихъ порядокъ возникновенія, дѣятельности и, при извѣстныхъ условіяхъ, прекращенія общества; вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется и порядокъ, въ которомъ эти правила могутъ и, при наличности извѣстныхъ данныхъ, должны быть пересматриваемы и измѣняемы. Съ принятіемъ такого „устава“ онъ становится обязательнымъ какъ для самихъ учредителей, такъ и для всѣхъ, позднѣе принятыхъ членовъ.

Мы имѣемъ здѣсь примѣръ простѣйшаго, наиболѣе, такъ сказать, раціоналистическаго и легко объяснимаго возникновенія организованнаго общенія — цѣлесообразнаго созданія „общества“ изъ свободно заключеннаго, на основаніи разумныхъ и сознательныхъ мотивовъ, общественнаго „договора“. И тѣмъ не менѣе, разъ организація осуществилась, ея бытіе должно представляться, для вдумчиваго наблюдателя, какой-то сплошной мистикой, въ которой изъ дѣйствія разумныхъ личностей рождается нѣкоторое магическое начало, овладѣвающее своими собственными творцами. Подобно тому неумѣлому ученику, который вызвалъ духовъ, но не знаетъ, какими заклятіями остановить ихъ дѣйствія, люди подчиняются здѣсь созданной ими же сверхчеловѣческой силѣ. Специфическая, потенцированная загадочность о р г а н и з о в а н н а г о общенія состоитъ въ характерѣ и дѣйствіи тѣхъ безличныхъ, коллективныхъ в е л ѣ н і й, которыя, подъ именемъ „правилъ“ или „нормъ“, управляютъ всей жизнью союза. Въ самомъ дѣлѣ, правила, на которыхъ основано общество и которыя первоначально возникли лишь въ силу добровольнаго принятія ихъ договаривающимися лицами, съ самаго момента ихъ признанія начинаютъ жить какъ бы самостоятельной, реальной жизнью и выходятъ изъ власти не только отдѣльнаго участника союза, но и всѣхъ участниковъ вмѣстѣ взятыхъ. По приписываемому имъ значенію и по своимъ функціямъ эти правила суть не то, чѣмъ они должны бы быть согласно своему происхожденію, т. е. не простыя коллективныя рѣшенія опредѣленныхъ, конкретныхъ личностей; наоборотъ, они суть безличныя, не имѣющія индивидуальныхъ носителей, объективныя велѣнія, которыя декретируются и дѣйствуютъ отъ имени „союза“ или „общества“, какъ такового, т. е. отъ имени знакомаго уже намъ сверхъ-индивидуальнаго цѣлаго, выросшаго изъ общенія. И въ данномъ случаѣ это не пустая, практически безвредная фикція, а фактъ, имѣющій весьма

реальныя послѣдствія. Правила эти, какъ указано, становятся обязательными какъ для первоначальныхъ членовъ-учредителей, такъ и для всѣхъ позднѣйшихъ членовъ общества. Рѣшающимъ моментомъ этой связанности людей ими же принятыми правилами является слѣдующее обстоятельство: члены союза не только должны подчиняться нормамъ, покуда послѣднія остаются признанными, но вмѣстѣ съ тѣмъ не свободны ни въ измѣненіи этихъ, тяготѣющимъ надъ ними правилъ, ни въ лишеніи ихъ общей силы посредствомъ прекращенія самого общества; то и другое—измѣненіе устава и прекращеніе общества—*возможно опять-таки лишь въ условіяхъ и порядкѣ, предусмотрѣнныхъ самими этими правилами*. Такимъ образомъ, эти безличныя, не имѣющія конкретныхъ носителей *велѣнія* охватываютъ живыхъ людей неразрывной цѣпью и становятся ихъ автономными, неустранимыми властителями, какъ бы ихъ наслѣдственными деспотами. Конечно, на практикѣ принимаются обыкновенно такія нормы, которыя не стѣснительны для воли совокупности или большинства участниковъ и оставляютъ просторъ для ихъ коллективной личной инициативы какъ въ предѣлахъ этихъ нормъ, такъ и въ дѣлѣ измѣненія и прекращенія послѣднихъ. Но для насъ здѣсь важна не количественная сторона этой связанности и не степень ея практической стѣснительности, а самый фактъ связанности, какъ таковой. И въ этомъ отношеніи остается безспорнымъ, что всякая организація, въ силу самой своей природы, связываетъ своихъ участниковъ и создателей и овладѣваетъ ими; однажды принятое рѣшеніе коллективной воли, если оно выражено въ созданіи длительныхъ правилъ общенія, начинаетъ жить самостоятельной жизнью и, въ формѣ непрерывно дѣйствующаго безличнаго велѣнія, сковываетъ свободу дѣйствій членовъ союза, такъ что уже не люди являются хозяевами принимаемыхъ ими правилъ, а наоборотъ, сами эти правила

распоряжаются живыми людьми. Учредители союза—тѣ конкретныя личности, которыя свободнымъ рѣшеніемъ согласились коллективно дѣйствовать въ извѣстномъ порядкѣ и тѣмъ создали союзъ и опредѣляющія его правила—быть можетъ, всѣ давно вышли изъ состава союза или даже вымерли, но солидарная воля нынѣ бездѣйствующихъ или мертвыхъ, нѣкогда породившая эти правила, съ того времени, слившись въ органическое цѣлое, сохраняетъ бытіе и силу и властвуетъ надъ судьбами живыхъ заинтересованныхъ людей.

Въ такомъ организованномъ, т. е. живущемъ на основаніи твердо установленныхъ безличныхъ „правилъ“, обществѣ пріобрѣтаетъ особенную рѣзкость и выразительность намѣченный выше сверхъ-индивидуальный характеръ соціальной в л а с т и. Властъ эта основана здѣсь уже не на безсознательной поддержкѣ внутренней психической „атмосферы“ общенія, а на точныхъ нормахъ. Объективація психическихъ силъ вылилась здѣсь въ прочныя, ясно выраженныя формы обязательныхъ безличныхъ велѣній, и на этотъ-то затвердѣвшій, выкристаллизовавшійся соціально-психическій фундаментъ опирается соціальная власть. Это выражается въ цѣломъ рядѣ характерныхъ явленій. Власть отдѣльныхъ лицъ, основанная на этихъ правилахъ, напр., власть предсѣдателя, казначея, контролера и т. п., обязательна для всѣхъ участниковъ союза. Конечно, всѣ эти должностныя лица могутъ быть смѣщены и замѣнены другими, но дѣло въ томъ, что какъ условія, при которыхъ возможно такое перераспредѣленіе власти, такъ и порядокъ новыхъ выборовъ сами зависятъ отъ „устава“, т. е. опять-таки отъ безличныхъ нормъ, которыя связываютъ даже единодушную волю членовъ союза. Такъ, напр., если по уставу извѣстное должностное лицо избирается на опредѣленный срокъ, при чемъ не предусмотрѣна возможность досрочнаго его смѣщенія, то никакая сила и никакое единодушіе желанія удалить данное лицо

отъ должности не могутъ избавить участниковъ общества отъ повиновенія власти этого лица въ теченіе извѣстнаго времени.

Такимъ образомъ, въ организованныхъ обществахъ власть становится обязательной и въ извѣстныхъ предѣлахъ неустранимой не только для отдѣльнаго участника общенія, но и для всѣхъ участниковъ, вмѣстѣ взятыхъ, и почти совершенно утрачиваетъ слѣды своего происхожденія изъ индивидуально-психическихъ данныхъ, изъ свободнаго и разумнаго сознанія личностей. Между индивидуальнымъ сознаніемъ и исходящей отъ него въ конечномъ счетѣ соціальной властью вырастаетъ твердая, непреодолимая стѣна въ лицѣ господствующихъ въ обществѣ и обязательныхъ для каждаго сознанія безличныхъ нормъ, дѣйствующихъ отъ имени объективнаго, сверхъ-индивидуальнаго существа—„союза", какъ особаго цѣлаго—и своей авторитетной силой поддерживающихъ велѣнія власти.

IV.

Сдѣлаемъ теперь еще одинъ, послѣдній шагъ въ анализѣ соціально-психическихъ отношеній, все усложняющихся и попутно пріобрѣтающихъ все болѣе ирраціональный характеръ.

Уже въ началѣ нашихъ размышленій мы натолкнулись мимоходомъ на понятіе *права и закона* и отмѣтили его полную загадочность. Во властвующихъ надъ людьми безличныхъ правилахъ, о которыхъ мы сейчасъ говоримъ и которыя образуютъ сущность того, что зовется *общественной организаціей*, мы имѣемъ примѣръ элементарныхъ, еще не вполнѣ совершенныхъ *правовыхъ нормъ*. Для завершенія этого понятія необходимо еще большее усиленіе той же объективаціи между-психической связи. Въ той формѣ обще-

нія, съ которой мы имѣли дѣло до сихъ поръ, раціональнымъ, т. е. основаннымъ на свободной и разумной индивидуальной мотиваціи, было по крайней мѣрѣ возникновеніе самого общенія, равно какъ и участіе въ немъ каждой личности. Таинственныя объективныя, безличныя велѣнія имѣли все же своимъ первоначальнымъ основаніемъ свободныя рѣшенія личной воли. Это начало уже безусловно отсутствуетъ въ общеніяхъ, которыя складываются безсознательно, изъ стихійнаго взаимодѣйствія индивидуальныхъ психикъ, и принадлежность къ которымъ также не зависитъ отъ свободной воли личности. Типомъ такого общенія является государственный союзъ. Возникновеніе его часто теряется въ глуби временъ, основано не на добровольномъ соглашеніи, а на такихъ фактахъ, какъ завоеванія, стихійная колонизація и т. п., и даже въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, гдѣ государственный союзъ опирается дѣйствительно на „договоръ“, принадлежность къ государству и повиновеніе дѣйствующимъ въ немъ нормамъ являются обязательными не только для заключившихъ соглашеніе и добровольно присоединившихся къ нему впослѣдствіи, но и для всѣхъ вообще людей, живущихъ на извѣстной территоріи. Такимъ образомъ, даже первоначальнымъ источникомъ велѣній здѣсь служатъ не отдѣльные конкретные люди, а стихійно возникшая общая сила ихъ соединенія. Если относительно нормъ свободныхъ частныхъ союзовъ еще можно сказать, что онѣ возникли изъ соглашенія опредѣленныхъ лицъ, основавшихъ союзъ, и поддерживаются добровольнымъ признаніемъ ихъ со стороны каждаго вновь вступающаго члена, то этотъ раціоналистическій элементъ отсутствуетъ въ государственномъ союзѣ. Нормы послѣдняго, слѣдовательно, дѣйствуютъ уже всецѣло въ силу внутренней, присущей имъ обязательности, ни съ какой стороны не разложимы на индивидуальную волю конкретныхъ личностей, а безусловно замкнуты въ своей безличной, сверхъ-индивидуаль-

ной объективности. Эти нормы суть з а к о н ы, положенія п р а в а, и не они подчинены людямъ, и, наоборотъ, люди подчинены имъ. Конечно, законы эти непосредственно творятся людьми—тѣми лицами, которыя обладаютъ такъ называемою „законодательною властью“, будь то неограниченный монархъ, или парламентъ, или весь народъ въ его цѣломъ. Но самое право творить законы или, точнѣе говоря, специфическая обязательность, присущая нормамъ, которыя устанавливаются опредѣленными людьми, основаны не на личной, физической или психической силѣ этихъ людей, а опять-таки на безличныхъ велѣніяхъ—законахъ, предписывающихъ, что всѣ члены государственнаго союза должны повиноваться правиламъ, которыя устанавливаются такими-то людьми при такихъ-то условіяхъ. Въ абсолютной монархіи, напр., приказанія монарха выполняются и считаются обязательными не потому, что люди повинуются монарху, какъ личности, а потому, что законъ, т. е. безличное объективное велѣніе, предписываетъ повиноваться волѣ опредѣленнаго лица, происходящаго изъ извѣстнаго рода и, при условіяхъ, опять-таки отвѣчающихъ требованіямъ закона, замѣстившаго прежняго монарха.

Точно также, напр., въ парламентской республикѣ народъ нисколько не боится тѣхъ трехъ — четырехъ сотенъ людей, которые въ своей совокупности называются „парламентомъ“, и не сталъ бы слушаться ихъ приказаній, если бы самъ „з а к о н ъ“ не предписывалъ, что опредѣленнымъ образомъ принятыя и возвѣщенныя рѣшенія этихъ людей должны быть обязательными для всѣхъ и каждаго. Но, быть можетъ, источникомъ этой власти „закона“ служитъ возможность для властвующихъ лицъ примѣнять физическое принужденіе съ помощью войска и полиціи, находящихся въ ихъ распоряженіи? Этотъ взглядъ долго держался въ теоріи права и кажется на первый взглядъ простѣйшимъ и разумнѣйшимъ объясненіемъ; тѣмъ не менѣе это объясненіе совершенно

неудовлетворительно. Вѣдь вооруженная сила, находящаяся въ распоряженіи власти и защищающая ея велѣнія противъ отдѣльныхъ непокорныхъ членовъ государства, сама состоитъ изъ повинующихся людей и возможна лишь въ силу общаго повиновенія власти. Кто же заставляетъ этихъ людей—солдатъ, полицейскихъ и т. п.—подчиняться приказаніямъ государственной власти? Очевидно, опять-таки та безличная сверхъ-индивидуальная сила, которая зовется „закономъ" и которая дѣлаетъ одного или немногихъ слабыхъ людей властителями надъ сотнями тысячъ вооруженныхъ, какъ и надъ милліонами невооруженныхъ подданныхъ.

Итакъ, въ государственномъ союзѣ, т. е. въ организованномъ общеніи, объемлющемъ всѣ остальныя соединенія, сложившемся издавна, въ силу стихійныхъ историческихъ связей, и обязательномъ, въ предѣлахъ опредѣленной территоріи, для всѣхъ личностей—власть всецѣло и исключительно опирается на систему нормъ, на взаимно поддерживающія другъ друга и въ опредѣленномъ, ими же предуказанномъ порядкѣ смѣняющіяся и развивающіяся безличныя велѣнія. Государственная власть, эта высшая и могущественнѣйшая человѣческая сила на землѣ, управляющая судьбами десятковъ и сотенъ милліоновъ людей, могущая посылать (какъ, напр., во время войны) сотни тысячъ людей на смерть и истребленіе,—имѣетъ своей опорой не разумную, сознательную волю людей, а совокупность сверхъ-индивидуальныхъ правилъ и велѣній, не пріуроченныхъ ни къ кому въ отдѣльности, живущихъ какъ самостоятельныя, объективныя сущности. Живыхъ, разумныхъ людей оковываетъ и замыкаетъ неразрывной цѣпью какая-то мистическая сила, выросшая изъ ихъ среды и подавляющая ихъ своей непонятной могущественностью.

Почему, въ силу какихъ причинъ люди повинуются этимъ безсубъектнымъ, бездушнымъ, въ буквальномъ смыслѣ слова,

велѣніямъ, не имѣющимъ никакого носителя въ формѣ живой властной личности, а витающимъ въ воздухѣ, подобно безплотнымъ духамъ? И какъ возможны вообще такія безтѣлесныя силы, такія обращенія въ таинственныя долговѣчныя и самостоятельныя сущности того, что можетъ быть лишь моментомъ и частью психическаго бытія живыхъ людей? Кому собственно мы повинуемся, подчиняясь этимъ велѣніямъ? Буквамъ ли, напечатаннымъ въ книжкахъ, которыя зовутся „уставами“ и „законами“? Но къ чему могутъ насъ обязывать, что могутъ намъ сдѣлать фигурки типографской краски на бумагѣ? Невѣдомымъ ли, давно умершимъ людямъ, нѣкогда повелѣвшимъ признавать то, о чемъ говорятъ буквы на бумагѣ? Но мертвецы не встаютъ изъ могилъ, чтобы кулакомъ или хотя бы властнымъ, гнѣвнымъ взоромъ принудить насъ выполнять установленныя ими требованія!

Отвѣтъ уже предрѣшенъ всѣмъ предыдущимъ изложеніемъ. Раціонально, т. е. изъ разумныхъ мотивовъ и понятій индивидуальнаго сознанія, нельзя объяснить ни самихъ безличныхъ велѣній, ни нашего подчиненія имъ. Объясненіе лежитъ за предѣлами раціональной сферы психической жизни, содержится въ условіяхъ и законахъ безсознательнаго психическаго взаимодѣйствія.

Оставаясь на почвѣ научнаго анализа, мы, разумѣется, не можемъ приписать ни государству, ни обосновывающимъ государственную власть нормамъ права какого-либо реальнаго, субстанціальнаго бытія внѣ человѣческихъ личностей. Самое сложное, многочисленное и организованное общество, съ выработаннымъ законодательствомъ и порядкомъ управленія, съ дифференцированной системой правъ и обязанностей есть по существу то же самое, что и элементарнѣйшее общеніе—именно совокупность людей и ихъ взаимодѣйствующихъ сознаній. Поэтому объективно, такъ сказать, съ точки зрѣнія посторонняго наблюдателя, дѣйствіе нормъ не только

„основано“ на признаніи подчиняющихся имъ людей, но и состоитъ лишь въ самомъ этомъ признаніи и безъ остатка сводится къ нему. „Безличныя“ велѣнія живутъ все же только въ сознаніи личностей, и власть ихъ основана на инстинктивно ощущаемой индивидуальнымъ сознаніемъ силѣ коллективной воли неопредѣленно многихъ, прежнихъ и современныхъ участниковъ общенія, признававшихъ и признающихъ эти велѣнія и готовыхъ физическимъ или психическимъ принужденіемъ защищать ихъ примѣненіе. Въ конечномъ счетѣ подчиненіе нормамъ права и опирающейся на нихъ государственной власти основано на такомъ же внушеніи и самовнушеніи—только не индивидуальномъ, а коллективномъ,—какъ и подчиненіе слабовольной личности непосредственной психической власти болѣе сильнаго волей человѣка; мистическій трепетъ, который внушаетъ общественная власть и ея личные представители, въ особенности не размышляющимъ и окованнымъ традиціями людямъ, есть, въ концѣ концовъ, лишь въ усложненной и потенцированной формѣ, то же самое безотчетное чувство, которое заставляетъ одного человѣка „пассовать“ передъ другимъ или находиться у него „подъ башмакомъ“. Разница лишь въ томъ, что въ послѣднемъ случаѣ человѣкъ подчиняется непосредственному вліянію психической силы другой личности, тогда какъ въ первомъ—подчиненіе одной или нѣсколькимъ личностямъ, которыя являются представителями „власти“, есть результатъ не ихъ личнаго вліянія, а психическаго давленія той неопредѣленной массы сознаній, которая стоитъ за этими лицами и своимъ безсознательнымъ одобреніемъ поддерживаетъ ихъ волю. Нормы же, на которыхъ основана государственная власть, суть—какъ уже было упомянуто выше—лишь выкристаллизовавшіяся и принявшія твердый и ясный обликъ проявленія той общей психической атмосферы, ко-

торая слагается изъ взаимодѣйствія множества сознаній. Дѣйствуя отъ имени какого-то самостоятельнаго мистическаго существа—„общества“ или „государства“, какъ такового,—обособляясь въ своемъ бытіи и функціонированіи отъ отдѣльныхъ, конкретныхъ личностей и принимая характеръ безсубъектныхъ, но объективно существующихъ велѣній, нормы живутъ въ этомъ видѣ только въ душахъ людей, въ солидарномъ настроеніи и образѣ мыслей милліоновъ и *состоятъ* именно изъ опредѣленнаго образа мыслей и настроенія. Если бы въ одинъ прекрасный день всѣ, подчиняющіеся нормѣ, сознали, что они поклоняются фетишу, ихъ же собственному созданію, и освободились отъ этого фетиша, вычеркнувъ, такъ сказать, данную норму изъ своего сознанія, то совершилось бы не коллективное *нарушеніе* дѣйствующей нормы, а прекратилось бы самое *дѣйствіе* и *обязательность* нормы; таинственная сверхчеловѣческая сила, властвующая надъ людьми, исчезла бы безслѣдно и обнаружила бы всю свою призрачность. Если бы, скажемъ, всѣ китайцы, проснувшись однажды утромъ, сказали себѣ: „Отчего всѣ мы до сихъ поръ безпрекословно повиновались человѣку, который зовется богдыханомъ и который въ дѣйствительности есть лишь такое же желтолицое, косоглазое, слабосильное существо, какъ и каждый изъ насъ, и, слѣдовательно, самъ по себѣ не можетъ имѣть никакой власти надъ нами? Подавимъ въ себѣ голосъ того безсмысленнаго велѣнія, называемаго закономъ, которое заставляетъ насъ ползать передъ этимъ человѣкомъ на землѣ, и, по его приказанію, взаимно рубить другъ другу головы и колотить по пяткамъ, будемъ отнынѣ видѣть въ немъ лишь то, что онъ есть“—то въ эту минуту не „бунтъ“ и не „китайская революція“ начались бы, а просто прекратилъ бы свое дѣйствіе самый *институтъ* богдыханства; человѣкъ, передъ которымъ трепетали сотни милліоновъ людей, сталъ бы въ то же самое

мгновеніе обыкновеннымъ китайцемъ, обладающимъ властью надъ окружающими лишь постольку, поскольку это допускаютъ его личныя физическія и психическія силы.

И однако, несмотря на всю кажущуюся естественность и легкость такого внутренняго, интеллектуальнаго преодолѣнія власти путемъ уразумѣнія ея природы,—оно психологически безусловно невозможно. Ближайшая причина тому лежитъ именно въ специфической аберраціи сознанія, которая заключается въ объективаціи, въ возведеніи на степень объективной сверхчеловѣческой сущности совокупности гармонирующихъ и взаимодѣйствующихъ индивидуальныхъ психикъ. Благодаря этой объективаціи „законъ", приписывающій власть опредѣленнымъ лицамъ, стоитъ передъ каждымъ членомъ государства, какъ нѣкая самостоятельная сила, безконечно превышающая его по своему могуществу и имѣющая въ своемъ распоряженіи, по первому зову, тысячи и милліоны людей для защиты своихъ велѣній. Получается какое-то нелѣпое, но неустранимое qui pro quio, образующее однако основу всякаго права и организаціи общественной власти: власть существуетъ и дѣйствуетъ только въ силу общаго ея признанія всѣми подчиняющимися, и вмѣстѣ съ тѣмъ люди повинуются этой власти в ъ с и л у н е о с п о р и м а г о и п р а к т и ч е с к и н а к а ж д о м ъ ш а г у п о д т в е р ж д а ю щ а г о с я у б ѣ ж д е н і я, что, по отношенію къ каждой личности, взятой въ отдѣльности, а слѣдовательно, и по отношенію ко всѣмъ людямъ въ совокупности, власть дѣйствуетъ независимо отъ личной воли подчиняющихся ей, и является могущественнымъ и неустранимымъ реальнымъ фактомъ. Богдыханъ существуетъ потому, что китайцы считаютъ себя его подданными, а считаютъ они себя таковыми потому, что у нихъ есть независимо отъ ихъ желаній властвующій надъ ними богдыханъ. Взаимныя отношенія власти и подчиненія между людьми, держащіяся только на коллективномъ ихъ

признаніи всѣми участниками и, по существу, состоящія просто въ извѣстномъ настроеніи людей и вытекающемъ изъ него поведеніи,—въ силу психической объективаціи, усиливаемой длительностью отношеній и неопредѣленной множественностью ихъ участниковъ, не только представляются, но и фактически дѣйствуютъ, какъ нѣкоторое объективное цѣлое, которое нельзя игнорировать, какъ игнорируются настроенія и мнѣнія, а съ которымъ необходимо считаться, какъ съ реальной грозной силой общественной стихіи.

Но почему же—спросятъ насъ—неустранима сама эта аберрація сознанія, эта, въ конечномъ счетѣ все же обманчивая объективація коллективнаго настроенія въ формѣ независимаго отъ воли подчиняющихся личностей „строя“ или „учрежденій“? Вѣдь, если по отношенію къ отдѣльной личности и ко всѣмъ личностямъ, поскольку онѣ представляютъ разрозненныя единицы, коллективное настроеніе дѣйствительно функціонируетъ, какъ неустранимая реальная сила, то, съ другой стороны, эта сила все же остается лишь коллективнымъ настроеніемъ и слѣдовательно зависитъ отъ общественнаго сознанія, находящагося въ распоряженіи самого общества. Но дѣло въ томъ, что разъ сложившаяся организація, т. е. коллективная психическая атмосфера, цѣлымъ рядомъ безсознательныхъ и сознательныхъ процессовъ воспитываетъ и приспособляетъ къ себѣ индивидуальное сознаніе. Соотвѣтствующія представленія и чувства, съ одной стороны, инстинктивно вростаютъ въ душу каждаго члена общества, а съ другой—сознательно поддерживаются многочисленными воспитательными и устрашающими средствами, находящимися въ рукахъ власти. Этотъ процессъ соціально-психической обработки личности индивидуаленъ, т. е. каждая личность по одиночкѣ приспособляется и вростаетъ въ сложившуюся психическую

атмосферу, и потому безсильна бороться противъ нея. Каждый человѣкъ въ отдѣльности, становясь звеномъ окружающаго его общественно-психическаго механизма, напр., дѣлаясь солдатомъ, чиновникомъ и т. п., вступаетъ въ готовый, до него уже наладившійся и превышающій его по своимъ силамъ комплексъ настроеній, мыслей и поведеній, и въ результатѣ всѣ люди должны если не за совѣсть, то за страхъ, подчиняться сложившейся психической атмосферѣ. Вотъ почему внезапная внутренняя отмѣна общественной организаціи власти посредствомъ сознательнаго коллективнаго самоустраненія ея психической основы является психологической невозможностью. Необходимое для этого внезапное коллективное самопросвѣтлѣніе, одновременное солидарное измѣненіе настроеній и поступковъ немыслимо въ силу неопредѣленной множественности участниковъ общественной организаціи, разнородности ихъ интересовъ и нравственныхъ и умственныхъ натуръ, и прежде всего въ силу описаннаго подавляющаго и приспособляющаго къ себѣ вліянія сложившейся организаціи. Вмѣсто этого, столь легкаго по своему смыслу, но неосуществимаго на практикѣ способа прекращенія или измѣненія отношеній власти и подчиненія, примѣняются другія, сложныя и окольныя средства: вліяніе на самое власть, психическая или физическая борьба съ поддерживающими ее людьми и всѣ тѣ сложные, мучительные и долгіе процессы соціально-психическаго и интеллектуальнаго взаимодѣйствія и тренія, которые суммируются въ понятіяхъ оппозиціи, движенія противъ власти, возстанія и т. п. И такъ велика и непреодолима указанная сила объективаціи соціально-психическихъ отношеній, что не только защищающіе власть элементы, но и борющіеся противъ нея круги сохраняютъ — практически вполнѣ правомѣрное — сознаніе, что нежелательный имъ „строй“ или „порядокъ“ все же существуетъ и властвуетъ надъ ними, и что эта власть

есть не просто физическая сила ихъ противниковъ, а еще не устраненная и потому „дѣйствующая“ безличная, объективная сила закона или учрежденія. Поэтому и само устраненіе закона или учрежденія на практикѣ возможно только въ силу новаго закона же, т. е. въ силу провозглашенія велѣнія, защищеннаго той же объективной силой господствующаго „порядка“. Эта объективная сила непрерывна и неустранима, и новыя соціально-психическія отношенія только тогда дѣйствительны и прочны, когда они сливаются съ ней и входятъ въ ея составъ.

Итакъ, сколь бы ясно въ теоріи мы ни поняли призрачность объективнаго характера той безличной силы, которая властвуетъ надъ людьми, сколь бы глубоко мы ни сознали, что „строй“, „учрежденія“, „законы“ суть не что иное, какъ сложившіяся и застывшія въ извѣстномъ порядкѣ соціально-психическія „отношенія“ между людьми, т. е. комплексъ многочисленныхъ индивидуальныхъ настроеній и поступковъ,—на практикѣ мы не въ состояніи отрѣшиться отъ этой объективаціи психическаго матеріала и должны считаться съ законами, учрежденіями и властями, какъ съ реальными, объективными фактами. Коллективная психическая жизнь складывается вокругъ насъ въ особую духовную атмосферу, не дышать которою мы не можемъ. Именно эта принудительность для индивидуальнаго сознанія того, что является общимъ содержаніемъ сознанія всѣхъ остальныхъ участниковъ соціальной группы, эта специфическая связанность и переплетенность сознаній, начало которой мы видѣли уже въ отношеніи между двумя личностями и которая образуетъ самое существо интеръ-психическихъ явленій,—именно этотъ фактъ и является основой намѣченной нами объективаціи соціально-психическихъ данныхъ. Вотъ почему также никакое личное сумоусовершенствованіе, никакое нравственное и интеллектуальное самоочищеніе не можетъ изба-

вить насъ отъ владычества ирраціональныхъ, темныхъ силъ, господствующихъ въ людскихъ отношеніяхъ; для борьбы съ этими силами, для использованія ихъ въ цѣляхъ нашихъ идеаловъ, необходимо извѣстное приспособленіе къ нимъ; общественная организація власти можетъ быть сломлена или измѣнена только организаціей же, т. е. сплоченіемъ индивидуальныхъ сознаній въ одно свободное сверхъ-индивидуальное цѣлое и солидарной коллективной умственной и нравственной дѣятельностью, носящей названіе „общественной“.

Геніальное художественное изображеніе этой темной таинственной силы, вырастающей изъ человѣческаго общенія, и ея вліянія на людей далъ не кто иной, какъ тотъ же Левъ Толстой, который сумѣлъ и теоретически проникнуть въ проблему власти, но, въ силу своего прямолинейнаго раціонализма, не былъ въ состояніи разрѣшить ее. Въ „Войнѣ и Мирѣ“ есть поразительныя по глубинѣ страницы, посвященныя этой темѣ: это—мѣсто, гдѣ описывается пребываніе Пьера въ плѣну у французовъ. Да будетъ намъ позволено привести цѣликомъ эти замѣчательныя строки.

Еще при свиданіи съ Даву, во время котораго Пьеръ, какъ онъ ошибочно думалъ, былъ приговоренъ къ смерти, Пьеръ задумался, по описанію Толстого, надъ загадочностью случившагося:

„Одна мысль за все это время была въ головѣ Пьера. Это была мысль о томъ: кто, кто же наконецъ приговорилъ его къ казни? Это были не тѣ люди, которые допрашивали его въ комиссіи; изъ нихъ ни одинъ не хотѣлъ и, очевидно, не могъ этого сдѣлать. Это былъ не Даву, который такъ человѣчески посмотрѣлъ на него. Еще бы она минута, и Даву понялъ бы, что они дѣлаютъ дурно, но этой минутѣ помѣшалъ адъютантъ, который вошелъ. И адъютантъ этотъ, очевидно, не хотѣлъ ничего дурного, но онъ могъ бы

не войти. Кто же это наконецъ казнилъ, убивалъ, лишалъ жизни его, Пьера, со всѣми его воспоминаніями, стремленіями, надеждами, мыслями? Кто дѣлалъ это? И Пьеръ чувствовалъ, что это былъ никто.

Это былъ порядокъ, складъ обстоятельствъ.

Порядокъ какой-то убивалъ его, Пьера, лишалъ жизни, всего, уничтожалъ его“ *).

Та же мысль мелькнула въ умѣ Пьера, когда онъ присутствовалъ при казни обвиненныхъ въ поджигательствѣ:

„На всѣхъ лицахъ русскихъ, на лицахъ французскихъ солдатъ, офицеровъ, всѣхъ безъ исключенія, онъ читалъ такой же испугъ, ужасъ и борьбу, какіе были въ его сердцѣ.

„Да кто же это дѣлаетъ наконецъ? они всѣ страдаютъ такъ же, какъ и я. Кто же? Кто же? на секунду блеснуло въ душѣ Пьера“ **).

Еще сильнѣе и конкретнѣе Пьеръ пережилъ это чувство позднѣе, при выступленіи французовъ изъ Москвы. Добрыя, человѣчныя, разумныя отношенія, установившіяся между плѣнными и французами во время бездѣятельнаго пребыванія послѣднихъ въ Москвѣ, сразу же измѣнились въ минуту выступленія. Узнавъ о выступленіи, Пьеръ хотѣлъ освѣдомиться, что сдѣлаютъ съ больнымъ плѣннымъ, не могущимъ двинуться съ мѣста.

„Въ то время, какъ Пьеръ подходилъ къ двери, снаружи подходилъ съ двумя солдатами тотъ капралъ, который вчера угощалъ Пьера трубкою. И капралъ, и солдаты были въ походной формѣ, въ ранцахъ и киверахъ съ застегнутыми чешуями, измѣнившими ихъ знакомыя лица.

Капралъ шелъ къ двери съ тѣмъ, чтобы по приказанію начальства затворить ее. Передъ выпускомъ надо было пересчитать плѣнныхъ.

---

*) Сочиненія, т. VIII, стр. 54—55. Курсивъ всюду нашъ.

**) Тамъ же, стр. 57.

— Капралъ, что сдѣлаютъ съ больнымъ?..—началъ Пьеръ; но въ ту минуту, какъ онъ говорилъ это, онъ усумнился, тотъ ли это знакомый его капралъ, или другой неизвѣстный человѣкъ: такъ не похожъ былъ на себя капралъ въ эту минуту. Кромѣ того, въ ту минуту, когда Пьеръ говорилъ это, съ двухъ сторонъ вдругъ послышался трескъ барабановъ. Капралъ нахмурился на слова Пьера и, проговоривъ безсмысленное ругательство, захлопнулъ дверь. Въ балаганѣ стало полутемно; съ двухъ сторонъ рѣзко трещали барабаны, заглушая стоны больного.

— Вотъ оно!..—Опять оно!—сказалъ себѣ Пьеръ, и невольный холодъ пробѣжалъ по его спинѣ. Въ измѣненномъ лицѣ капрала, въ звукѣ его голоса, въ возбуждающемъ и заглушающемъ трескѣ барабановъ, Пьеръ узналъ ту таинственную, безучастную силу, которая заставляла людей противъ своей воли умерщвлять себѣ подобныхъ, ту силу, дѣйствіе которой онъ видѣлъ во время казни. Бояться, стараться избѣгать этой силы, обращаться съ просьбами или увѣщаніями къ людямъ, которые служили орудіями ея, было безполезно. Это зналъ теперь Пьеръ. Надо было ждать и терпѣть. Пьеръ не подошелъ больше къ больному и не оглянулся на него. Онъ, молча, нахмурившись, стоялъ у двери балагана.

Когда дверь балагана отворилась, и плѣнные, какъ стадо барановъ, давя другъ друга, затѣснились въ выходѣ, Пьеръ пробился впередъ ихъ и подошелъ къ тому самому капитану, который, по увѣренію капрала, готовъ былъ все сдѣлать для Пьера. Капитанъ тоже былъ въ походной формѣ, и изъ холоднаго лица его смотрѣло то же „оно", которое Пьеръ узналъ въ словахъ капрала и въ трескѣ барабановъ.

— Проходите, проходите,—приговаривалъ капитанъ, строго хмурясь и глядя на толпившихся мимо него плѣнныхъ. Пьеръ зналъ, что его попытка будетъ напрасна, но подошелъ къ нимъ.

— Ну, что еще?—холодно оглянувшись, какъ бы не узнавъ, сказалъ офицеръ. Пьеръ сказалъ про больного.

— Онъ сможетъ идти,—чортъ возьми!—сказалъ капитанъ.—Проходите, проходите, — продолжалъ онъ приговаривать, не глядя на Пьера.

— Да нѣтъ же, онъ умираетъ...—Началъ было Пьеръ.

— Идите же къ...—злобно нахмурившись, крикнулъ капитанъ.

Драмъ-да-да-дамъ, дамъ-дамъ, трещали барабаны, и Пьеръ

понялъ, что таинственная сила уже вполнѣ овладѣла этими людьми и что теперь говорить еще что-нибудь было безполезно".

Это сознаніе не покидало Пьера и позднѣе, когда онъ смотрѣлъ на слѣды убійствъ и разоренія Москвы, когда увидѣлъ толпу проститутокъ, куда-то спѣшившихъ среди всеобщаго разгрома. „Съ тѣхъ поръ,—говоритъ Толстой,—какъ Пьеръ созналъ появленіе таинственной силы, ничто не казалось ему странно или страшно: ни трупъ, вымазанный для забавы сажей, ни женщины, спѣшившіе куда-то, ни пожарища Москвы". „На всѣхъ лицахъ было одно и то же молодечески-рѣшительное и жестоко-холодное выраженіе, которое по-утру поразило Пьера, при звукѣ барабана, на лицѣ капрала". И Толстой еще разъ повторяетъ: „Пьеръ чувствовалъ, что та роковая сила, которая смяла его во время казни и которая была незамѣтна во время плѣна, теперь опять овладѣла его существомъ. Ему было страшно" *)...

Передъ яркостью этого интуитивнаго художественнаго изображенія должна стушевываться всякая сила научнаго описанія анализа. Ирраціональная объективность отношеній власти представлена здѣсь образно, подмѣчена въ выраженіяхъ лицъ, въ звукѣ голоса, въ трескѣ барабановъ. То „оно", та „таинственная, безучастная, роковая сила", которая поразила сознаніе Пьера, тотъ невѣдомый, но грозный „никто" или „порядокъ", который, съ помощью своихъ покорныхъ орудій, едва не лишилъ жизни Пьера,—и есть именно указанная нами между-психическая атмосфера, складывающаяся въ самостоятельное, сверхъ-индивидуальное и объективное могущественное цѣлое и, въ качествѣ такового, властвующая надъ живыми людьми. Если Гегель называлъ государство „земнымъ божествомъ", а Ницше—„холоднымъ

*) Сочиненія, т. VIII, стр. 139 и слѣд.

чудовищемъ", то въ этихъ выраженіяхъ, несмотря на содержащееся въ нихъ различіе моральныхъ оцѣнокъ государства, одинаково рѣзко высказано предносившееся обоимъ философамъ сознаніе какъ бы сверхъестественнаго, мистическаго характера общественно-правовой связи и власти—сознаніе, такъ ясно описанное Толстымъ въ ощущеніяхъ Пьера. Вдумчивый наблюдатель можетъ подмѣтить много конкретныхъ проявленій этого, такъ сказать, соціальнаго мистицизма. Мистическое происхожденіе верховной власти, открыто признаваемое во многихъ государствахъ, почитаніе мистическихъ с и м в о л о в ъ государственнаго союза—короны, знамени и т. п. *),—обрядовый, символическій характеръ нѣкоторыхъ государственныхъ актовъ, который, подобно всякой обрядности, возможенъ только въ силу приписываемаго этимъ актамъ мистическаго значенія — все это указываетъ на поклоненіе государственному союзу, какъ сверхъ-естественному началу. Ирраціональный характеръ интеръ-психическихъ отношеній, и, въ частности, отношенія власти достигаетъ здѣсь своего апогея. Отношенія, выливающіяся въ форму государственнаго союза, теряютъ въ сознаніи участниковъ свой первоначальный, позитивный смыслъ общенія живыхъ людей, простой упорядоченности совмѣстной жизни людской массы, и преображаются въ самостоятельную объективную силу, которой приписывается неземное,

*) Здѣсь намъ опять приходятъ на память слова Карлейля изъ того же „Sartor Resartus": „Развѣ я самъ не зналъ пятисотъ живыхъ солдатъ, изрубленныхъ на пищу живымъ воронамъ изъ-за куска вылощенной бумажной матеріи, который они называли своимъ „знаменемъ", и который, если бы его продать на рынкѣ, не принесъ бы болѣе трехъ грошей? Развѣ вся венгерская нація не возстала, подобно шумному Атлантическому океану, возмущенному луной, когда король Іосифъ прикарманилъ ея желѣзную корону — орудіе, какъ было проницательно замѣчено, по размѣрамъ и торговому значенію мало отличающееся отъ подковы?" (Русск. пер., стр. 246).

мистическое происхожденіе. Подчиненіе государственной власти, по существу означающее не что иное, какъ необходимую связанность личности коллективнымъ настроеніемъ и сознаніемъ всѣхъ окружающихъ ее участниковъ общенія, ощущается, какъ благоговѣйная преданность и повиновеніе невѣдомому „земному божеству“, властвующему надъ людьми.

V.

Всѣмъ вышесказаннымъ намѣчено разрѣшеніе занимающей насъ проблемы. На основной вопросъ, поставленный Толстымъ: „почему милліоны людей безпрекословно повинуются волѣ одного человѣка, не превосходящаго каждаго изъ подчиняющихся своими личными, физическими или моральными качествами?“—мы можемъ теперь дать слѣдующій резюмирующій отвѣтъ.

Всякое, даже чисто-индивидуальное, отношеніе власти по самому существу своему ирраціонально, сводясь къ инстинктивному, за предѣлами разумнаго, мотивированнаго сознанія лежащему внушенію воли, аналогичному гипнозу. Въ индивидуальномъ отношеніи власти это внушеніе обусловлено личными психическими качествами участниковъ отношенія. Въ массовомъ же, соціальномъ общеніи власть есть не что иное, какъ перенесенная на извѣстное лицо психическая сила, слагающаяся изъ неопредѣленной массы солидарно настроенныхъ индивидуальныхъ сознаній и, въ качествѣ таковой, господствующая своимъ безотчетнымъ давленіемъ надъ каждымъ участникомъ общенія, взятымъ въ отдѣльности. Давленіе это тѣмъ болѣе неустранимо, что коллективная психическая сила, въ виду безсознательнаго характера своего происхожденія, теряетъ, въ глазахъ под-

чиняющихся ей личностей, свое первоначальное значеніе простой суммы или произведенія изъ множества индивидуальныхъ настроеній, и получаетъ значеніе объективной, выше людей стоящей, а потому нерѣдко даже прямо обожествляемой сущности, органами или выразителями которой являются властвующія лица. Милліоны повинуются одному, потому что объективная сила, называемая закономъ или государственнымъ строемъ и, невѣдомо для подчиняющихся, состоящая изъ сліянія ихъ же собственныхъ настроеній и поступковъ, держитъ ихъ въ своей власти и заставляетъ повиноваться тому, кого эта сила, опять-таки на основаніи образующаго ее безсознательнаго коллективнаго настроенія, признаетъ своимъ выразителемъ.

Такимъ образомъ, характерная для явленій общенія ирраціональная объективація совокупности соціально-психическихъ данныхъ, такъ сказать, спутываетъ всѣ карты, затемняетъ реальный психологическій смыслъ общественной власти, дѣлаетъ ее загадочной и придаетъ ей мистически-сверхчеловѣческій характеръ. Говорятъ, что единственнымъ и послѣднимъ источникомъ всего, совершающагося въ обществѣ, служитъ общественное мнѣніе. Если нѣсколько расширить понятіе общественнаго мнѣнія, включивъ въ него не только сознательныя мысли и настроенія общества, но и его безсознательныя, инстинктивныя переживанія и чувства, то это изреченіе окажется вѣрнымъ въ гораздо болѣе глубокомъ и абсолютномъ значеніи, чѣмъ то, которое ему обыкновенно придается. Общественное мнѣніе въ этомъ смыслѣ есть не только главная причина всѣхъ совершающихся въ обществѣ измѣненій, не только наиболѣе могущественная сила, опредѣляющая ходъ исторіи и неизбѣжно подчиняющаяся себѣ власть: оно есть то химическое соединеніе психическихъ элементовъ, къ которому безъ остатка сводится все содержаніе общественной жизни и которое выдѣляетъ, какъ

свой осадокъ, особыя образованія, называемыя „властью“ и „строемъ“, такъ что всякая, такъ называемая „реальная“ или господствующая сила въ обществѣ—будь то верховная власть, или войско, или полиція—есть не что иное, какъ выкристаллизовавшееся, отложившееся въ прочныя, длительныя формы общественное мнѣніе. Общественное мнѣніе не только пишетъ въ газетахъ, говоритъ въ собраніяхъ, подымаетъ народъ на уличныя возстанія — все это суть лишь его сознательныя проявленія. Безсознательно то же „общественное мнѣніе“ поставляетъ государственной власти вооруженную силу, сажаетъ въ тюрьмы нарушителей закона, издаетъ и отмѣняетъ законы, коронуетъ монарховъ и вручаетъ имъ власть—ибо безъ соотвѣтствующаго, хотя бы только безсознательнаго, настроенія общества всѣ эти факты были бы немыслимы. Верховная власть существуетъ, и издаваемые ею законы дѣйствуютъ только потому, что общество признаетъ то и другое и считаетъ себя обязаннымъ повиноваться имъ, войско охраняетъ государство отъ „внѣшнихъ“ и „внутреннихъ“ враговъ только въ силу того, что общественное мнѣніе, выраженное въ сознаніи солдатъ и офицеровъ, повинуется велѣніямъ власти. Не ружья, штыки и пушки поддерживаютъ власть: она держится на поведеніи живыхъ людей, владѣющихъ этими мертвыми силами,—поведеніи, которое само опредѣляется ихъ сознаніемъ, т. е., въ конечномъ счетѣ, всей общественно-психической атмосферой, привившей имъ инстинктъ повиновенія и направившей его въ опредѣленную сторону.

Такимъ образомъ, всякая власть въ концѣ концовъ принадлежитъ самому обществу, всякое господство „одного надъ милліонами“ есть лишь господство перенесенной на „одного“ психической силы милліоновъ сознаній. Перефразируя евангельское изреченіе, можно сказать, что „нѣсть власти, аще не отъ воли народной“, и та же мысль высказана въ дру-

гомъ ходячемъ афоризмѣ, согласно которому „каждый народъ имѣетъ то правительство, какое онъ заслуживаетъ“.

Не нужно однако придавать этой мысли слишкомъ упрощенный, раціоналистическій характеръ; не нужно упускать изъ виду огромной, принципіальной разницы между „общественнымъ мнѣніемъ“ въ обычномъ, тѣсномъ смыслѣ этого понятія, и той стихійно складывающейся психической атмосферой, которую мы—не вполнѣ точно—назвали „безсознательнымъ общественнымъ мнѣніемъ“. Эта психическая атмосфера, какъ мы видѣли, всегда ирраціональна; она слагается за поротомъ индивидуальнаго сознанія, которое поэтому смотритъ на нее, какъ на объективное данное, не имъ созданное и не отъ него зависящее. Возникающая на ея почвѣ власть утверждена всегда не на разумномъ сознаніи и волѣ подчиняющихся, а на самообманѣ, теоретически хотя и разоблачимомъ, но практически неустранимомъ. Сила и авторитетность этой власти для подчиняющейся ей личности, ея, какъ выражаются нѣмцы, „Giltigkeit“, основана на затемнѣніи въ личномъ сознаніи ея истинныхъ психологическихъ корней, на облекающей ее въ глазахъ общества объективности и независимости отъ психическихъ данныхъ, т. е. отъ „общественнаго мнѣнія“. Соціально-психическая атмосфера, образующая основу власти и слагающаяся изъ взаимодѣйствія индивидуальныхъ психикъ, стоитъ вмѣстѣ съ тѣмъ внѣ сферы дѣйствія разумнаго сознанія личностей. Ни каждая личность по одиночкѣ, ни всѣ люди, взятые, какъ сумма мыслящихъ и отвѣчающихъ за свои чувства и поступки личностей, непричастны къ возникновенію образующейся между ними и надъ ними соціально-психической атмосферы, на которую опирается общественная власть, такъ сказать, неповинны въ этомъ явленіи, подобно тому, какъ никого нельзя винить за то, что отъ скопленія людей въ комнатѣ становится душно и повышается

температура. Эти общественныя образованія слагаются,— какъ любилъ выражаться Марксъ въ примѣненіи къ аналогичнымъ явленіямъ экономической жизни,—*за спиною* людей и предстаютъ предъ ними, какъ готовыя объективныя творенія, неизвѣстно откуда взявшіяся и возникшія безъ ихъ вѣдома и рѣшенія. Именно въ этомъ ихъ характерѣ и дѣйствіи, какъ объективныхъ силъ, независящихъ отъ воли подчиняющихся личностей, и состоитъ вся ихъ прочность и неустранимость.

Будучи ирраціональна по своему происхожденію, объективная психическая сила остается *неразумной* и въ своемъ функціонированіи. Она стоитъ внѣ контроля логическаго и нравственнаго сознанія. Это именно та „темная таинственная сила", которая такъ ужасала Пьера, которая, какъ выражается Толстой, „заставляетъ людей *противъ своей воли* умерщвлять себѣ подобныхъ", и по отношенію къ которой безполезны всякія просьбы и увѣщанія. Безличная сила, говорящая устами „закона" или власти", велитъ убить человѣка, напримѣръ, того, кого она называетъ „преступникомъ" или, въ случаѣ войны, „непріятелемъ", и люди, не питая никакой личной злобы къ жертвѣ, тѣмъ не менѣе безпрекословно исполняютъ это велѣніе и убиваютъ „себѣ подобнаго". Безличная сила можетъ, волею своихъ неразумныхъ, злыхъ или даже сумасшедшихъ представителей, предписывать всякія нелѣпости и злодѣянія,—и опять-таки всѣ люди, быть можетъ, ропща и негодуя, будутъ все же покоряться предписаніямъ этой силы и служить ея орудіями. Конечно, сила эта можетъ творить и добро, но въ томъ и другомъ случаѣ дѣйствіе ея *слѣпо*, какъ слѣпо благодѣтельное и вредное дѣйствіе стихій природы.

Въ этой безличности, въ этомъ безсубъектномъ, такъ сказать, внѣ-человѣческомъ характерѣ силы, создающейся изъ общенія людей или, выражаясь реалистичнѣе, въ этой

безсознательности и стихійности соціально-психическаго взаимодѣйствія и вырастающей на немъ общественной власти таится великая опасность для личности и для общества, какъ совокупности живыхъ и мыслящихъ личностей. Личность и общество, какъ мы уже не разъ отмѣчали, оказываются во власти слѣпыхъ, а потому безотвѣтственныхъ силъ общественной стихіи. Эта ирраціональная связанность необходимо вызываетъ противъ себя протестъ личности, стремящейся къ самоопредѣленію. Разъ пробудившееся логическое и нравственное сознаніе выставляетъ категорическое требованіе, чтобы жизнь была устроена сознательно, на основаніи разумныхъ, морально и интеллектуально обоснованныхъ рѣшеній индивидуальныхъ воль; къ этому побуждаютъ какъ потребности утилитарныя, желаніе практически-разумнаго устроенія коллективной жизни людей, такъ и потребности моральныя, зовущія къ самоопредѣленію, безъ котораго немыслима нравственная отвѣтственность. Когда сознательная оцѣнка общественной жизни съ точки зрѣнія практическихъ и моральныхъ потребностей людей начинаетъ распространяться въ обществѣ, тогда возникаетъ то, что зовется „общественнымъ мнѣніемъ“ въ обычномъ, специфическомъ значеніи этого слова. Это сознательное общественное мнѣніе со своимъ открытымъ давленіемъ на власть образуетъ коррективъ къ безсознательной соціально-психической силѣ, образующей существо власти.

Но этого мало. Та же потребность въ свободѣ и самоопредѣленіи, то же стремленіе устроить коллективную жизнь на разумныхъ, т. е. контролируемыхъ индивидуальнымъ сознаніемъ началахъ, приводитъ къ желанію такъ организовать саму власть, чтобы ея функціонированіе было поставлено въ прочную и постоянную зависимость отъ личнаго сознанія членовъ общества, т. е. отъ общественнаго мнѣнія. Эта идея раціонализаціи общественной жизни образуетъ,

по нашему мнѣнію, какъ реальную психологическую основу, такъ и законную философскую сущность политической системы Руссо, именно ученія о народовластіи.

Раціоналистическая и индивидуалистическая философія XVIII вѣка соединяетъ здѣсь, какъ и въ другихъ ея ученіяхъ, незрѣлую наивность, схематическую упрощенность постановки и рѣшенія проблемъ съ геніальнымъ интуитивнымъ прозрѣніемъ, съ уясненіемъ вѣчнаго, непроходящаго моральнаго и культурнаго идеала. Что общество возникло изъ „договора“, что власть опирается на свободное соглашеніе и добровольное подчиненіе членовъ общества, принадлежитъ всему народу и организована въ его интересахъ— все это совершенно невѣрно какъ съ исторической, такъ и съ соціологической точки зрѣнія. Наоборотъ, существо всякой власти и общественной организаціи, какъ мы видѣли, безусловно ирраціонально, независимо отъ разумнаго сознанія и воли личностей и представляетъ объективную, внѣ людей стоящую и автономно дѣйствующую силу. Съ другой стороны, однако, безспорно, во-первыхъ, что научный анализъ не можетъ остановиться на признаніи этой объективности общественной организаціи, какъ особой сущности, а долженъ свести ее къ ея реальнымъ корнямъ — къ сложенію и взаимодѣйствію индивидуальныхъ психикъ; а, во-вторыхъ, столь же глубоко справедливо, что фактическая ирраціональность общественной связи есть моментъ, въ моральномъ смыслѣ, отрицательный и что, слѣдовательно, общество должно быть организовано такъ, чтобы эта ирраціональность въ возможно большей мѣрѣ уравновѣшивалась и обезвреживалась началомъ разумнаго, добровольнаго соглашенія и свободнаго, планомѣрнаго сотрудничества личностей. Именно этотъ идеалъ и намѣчается теоріей народовластія. Безсознательное участіе всѣхъ и каждаго въ бытіи общественнаго тѣла, инстинктивная поддержка существующаго соціальнаго строе-

нія и столь же инстинктивное, муравьиное творчество новаго — данныя, къ которымъ, какъ мы видѣли, логически сводится всякая общественная организація—должны быть все болѣе замѣняемы сознательнымъ участіемъ каждой личности въ государственной жизни, разумнымъ укрѣпленіемъ опредѣленнаго порядка, соотвѣтствующаго интересамъ личности, и планомѣрнымъ его развитіемъ и совершенствованіемъ. Власть, психически всегда опирающаяся на инстинкты, чувства и настроенія массъ, должна быть поставлена въ прямую, сознательную зависимость отъ общественнаго мнѣнія и общественной воли. Объективная сила, вырастающая изъ общенія людей и выражающаяся въ безличныхъ велѣніяхъ права, должна находиться подъ тѣснѣйшимъ и непрерывнымъ контролемъ разумныхъ личностей и ихъ, добровольно устанавливаемыхъ, коллективныхъ рѣшеній. Отсюда вытекаютъ требованія либерально-демократической политической философіи: свобода для всѣхъ формъ проявленій индивидуальнаго и общественнаго мнѣнія и зависимость власти отъ непосредственно изъявляемой воли всѣхъ членовъ общества.

Такимъ образомъ, ирраціональность, присущая всякой власти и общественной организаціи, въ различныхъ формахъ общественнаго строя сказывается, однако, съ различной степенью интенсивности и можетъ, въ большей или меньшей степени, умѣряться и контролироваться разумнымъ и свободнымъ коллективнымъ устроеніемъ общественной жизни. Въ какой-нибудь, скажемъ, теократической деспотіи Востока ирраціональность общежитія достигаетъ максимума, въ демократической республикѣ — она относительно минимальна. Тибетецъ, подчиняющійся власти далай-ламы, не имѣетъ ни малѣйшаго сознанія своего собственнаго участія въ этомъ возведеніи одной личности на высоту всемогущаго божества и является безсильнымъ, никогда не пробуждающимся объ-

ектомъ соціальнаго гипноза, владѣющаго всей его жизнью; наоборотъ, гражданинъ швейцарской республики отчетливо сознаетъ и осуществляетъ свое участіе въ государственной жизни, путемъ свободныхъ выборовъ и референдума контролируетъ законодательство и управленіе своей страны и всегда можетъ своимъ разумнымъ волеизъявленіемъ вліять на ходъ объективнаго общественно-правового механизма, звеномъ котораго онъ является. Всемірно-историческое значеніе французской общественной философіи XVIII вѣка именно въ томъ и состоитъ, что многовѣковому гипнозу стихійно сложившагося соціально-политическаго порядка она противопоставила неотъемлемое право личностей на свободное и разумное устроеніе своей коллективной жизни.

Этому идеалу должны въ одинаковой мѣрѣ сочувствовать какъ безусловные раціоналисты, такъ и люди, не отрицающіе необходимости и даже цѣнности ирраціональныхъ, мистическихъ сторонъ человѣческой жизни. Какъ бы ни относиться къ ирраціональному, мистическому началу, оно во всякомъ случаѣ законно лишь тамъ, гдѣ его творцомъ и носителемъ является свободное индивидуальное сознаніе, а его объектомъ—нѣчто, лежащее *за предѣлами* эмпирической дѣйствительности. Безотчетное поклоненіе тому, что имѣетъ земное происхожденіе и земную природу,—и при томъ поклоненіе, не свободно зарождающееся въ человѣческой душѣ, а навязываемое ей извнѣ, неразумнымъ стихійнымъ сознаніемъ массъ—есть поклоненіе *кумиру, идолопоклонство*, логически и нравственно, быть можетъ, еще болѣе недопустимое для религіознаго человѣка и вообще для того, кто признаетъ внѣраціональную сферу идеала и святыни, чѣмъ для послѣдовательнаго раціоналиста. Такимъ идолопоклонствомъ и является всякое обожествленіе государства и всякая правовая организація, опирающаяся на безотчетное

давленіе и противопоставляющая свободному духу личности свою ирраціональную, мнимо-мистическую силу.

Будемъ ли мы вѣрить лишь въ логическій разумъ личности, или признаемъ правомѣрность всей цѣлостной духовной ея жизни—во всякомъ случаѣ какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни высшей инстанціей должно служить свободное индивидуальное сознаніе людей. Автономія личности—вотъ лозунгъ, который объединяетъ всѣхъ людей, уважающихъ разумъ и духъ, и во имя котораго надлежитъ требовать, чтобы власть надъ общественной жизнью принадлежала не стихійно сложившимся, не имѣющимъ разумнаго оправданія, историческимъ силамъ, а свободно выраженному разуму и волѣ всѣхъ членовъ общества.

Къ вопросу о сущности морали [1]).

(1906).

Согласно господствующему мнѣнію, моральная норма есть норма поведенія. Она учитъ тому, какіе поступки, какой образъ дѣйствія одобряются или осуждаются, признаются хорошими или дурными. Моральное сужденіе направлено непосредственно на оцѣнку поступковъ. Такія ходячія формулы, какъ правило: „не дѣлай другому того, чего ты не желаешь себѣ самому“ или Кантовская его перефразировка: „дѣйствуй такъ, чтобы твой поступокъ могъ быть возведенъ во всеобщее правило поведенія“ рѣзко подчеркиваютъ этотъ чисто-практическій характеръ морали, какъ руководителя и измѣрителя человѣческихъ дѣйствій. Съ этимъ связанъ еще одинъ основной признакъ господствующей конструкціи морали, инстинктивно ощущаемый всѣми и съ особенной отчетливостью формулированный Кантомъ: именно всеобщность, универсальность нравственныхъ правилъ, абсолютное равенство людей передъ моральнымъ закономъ. Если какой-либо поступокъ, или какое-либо отношеніе между людьми

*) Предлагаемый очеркъ есть отрывокъ изъ статьи, написанной въ видѣ предисловія къ переводу „Дневника падшей“ Маргариты Бёмэ.

хороши, то они хороши для всѣхъ и всегда; если дурны, то опять-таки дурны всегда, кто бы ни совершалъ данный поступокъ или между кѣмъ бы ни устанавливалось данное отношеніе. Это есть, въ сущности, само собою разумѣющее слѣдствіе изъ того факта, что объектомъ оцѣнки служитъ самъ поступокъ, какъ таковой. Съ геніальной смѣлостью и послѣдовательностью этотъ взглядъ былъ доведенъ до своего послѣдняго логическаго конца Львомъ Толстымъ. Для того, кто стоитъ на почвѣ такого пониманія нравственности, моральное ученіе Толстого абсолютно неопровержимо. Оно сводится въ своей основѣ къ простому и логически безупречному принципу: не дѣлай никогда, ни для какой цѣли и ни по какому мотиву, поступка, который мораль признаетъ недопустимымъ. Отсюда объясняется и та, до безпощадности суровая оцѣнка людей и отношеній, которая поражаетъ въ Толстомъ: ибо для Толстого не существуетъ въ морали никакихъ оттѣнковъ, никакихъ смягчающихъ или усиливающихъ вину обстоятельствъ, ничего вообще, что отличало бы человѣка отъ его поступковъ. Хорошъ только тотъ, кто воздерживается отъ дурныхъ поступковъ, и дуренъ тотъ, кто ихъ совершаетъ; никакой иной оцѣнки людей, кромѣ основанной на ихъ поведеніи, нѣтъ и не можетъ быть. Всѣ непослѣдовательности, всѣ моральныя сужденія, отступающія отъ строго-логическаго примѣненія нравственнаго принципа, безусловно отвергаются Толстымъ, какъ недостойная слабость; нравственный кодексъ, дѣлящій поступки на хорошіе и дурные и морально карающій или оправдывающій людей, смотря по ихъ дѣламъ, примѣняется имъ съ безпощадной прямолинейностью. Зло лежитъ для него въ извѣстныхъ, въ сущности чисто-внѣшнихъ актахъ: въ насиліи, въ половой жизни, въ праздности, въ употребленіи мяса и вина и т. п. Моральному суду Толстого нѣтъ дѣла до души человѣка, до его мотивовъ, цѣлей, до всей его интимной личности: насильникъ по натурѣ и чело-

вѣкъ, вынужденный внѣшними условіями прибѣгнуть къ насилію—грязный развратникъ и человѣкъ, имѣвшій несчастіе преступить седьмую заповѣдь—опустившійся пьяница и человѣкъ, не отказывающійся отъ употребленія вина, но сохраняющій при этомъ полную душевную ясность—всѣ эти контрасты почти не интересуютъ Толстого и въ лучшемъ случаѣ обозначаютъ для него лишь количественныя, но не качественныя, принципіальныя различія.

Средняго человѣка пугаетъ и отталкиваетъ логическая смѣлость моральной мысли Толстого: онъ видитъ явныя несообразности выводовъ, но не считаетъ нужнымъ провѣрить посылку, лежащую въ основѣ разсужденія, и винитъ въ нелѣпости или непріемлемости выводовъ дерзость мыслителя, рѣшившагося ихъ высказать. Умы, болѣе поддающіеся соблазну логической послѣдовательности, очертя голову бросаются въ вырытую передъ ними моральную бездну только потому, что къ ней одной ведетъ прямой путь ихъ этическаго разсужденія. Поэтому для многихъ ученіе Толстого есть теоретически непререкаемая, хотя практически и неосуществимая истина. И нужны значительныя духовныя усилія, чтобы признать, путемъ пересмотра посылокъ, несостоятельность этого ученія, несмотря на всю его логическую безупречность.

Давно сказано, что (заблужденія генія плодотворнѣе и поучительнѣе истинъ, высказываемыхъ обыкновеннымъ человѣкомъ.) Толстой, въ сущности, смѣлымъ взмахомъ мысли подвелъ итогъ моральному настроенію, безраздѣльно господствовавшему надъ европейскимъ человѣчествомъ начиная съ XVIII вѣка, и именно въ наши дни впавшему въ состояніе глубокаго кризиса. По его собственному признанію, онъ—ученикъ Руссо, сочиненія котораго онъ со страстью изучалъ въ юности, портретъ котораго онъ когда-то носилъ на груди и духъ котораго онъ носитъ въ своей груди доселѣ. Многое роднитъ его съ ближайшими учениками Руссо—якобинцами.

Толстой—хотя и противникъ физическаго насилія—хочетъ воспитывать людей суровыми моральными казнями; онъ стремится перестроить жизнь по велѣніямъ чистаго разума; онъ требуетъ отъ людей немедленнаго уничтоженія всего, что противорѣчитъ идеалу добродѣтельной жизни. Короче говоря, подобно Руссо и якобинцамъ, Толстой—моралистъ-раціоналистъ. И если якобинцамъ суждено было на опытѣ показать несостоятельность раціоналистической и морализирующей политики, то Толстому, который, оставаясь въ той же идейной плоскости, ставитъ проблему шире, суждено, думается намъ, путемъ reductio ad absurdum обнаружить несостоятельность раціоналистической морали вообще. Противъ своей воли, онъ помогаетъ моральной мысли выйти изъ переживаемаго ею кризиса на совсѣмъ иную, новую дорогу.

Господствующая мораль—мораль, какъ норма и оцѣнка поведенія,—которую Толстой довелъ до крайняго логическаго вывода, тѣснѣйшимъ образомъ сплетена съ раціоналистическимъ пониманіемъ человѣческой личности: она предполагаетъ простоту и, такъ сказать, прозрачность для посторонняго взгляда внутренней жизни личности и—въ связи съ этимъ—принципіальную однородность личностей. Въ сущности говоря, не только всякая мораль, но даже всякое право, въ своей оцѣнкѣ и нормировкѣ поступковъ и отношеній, вынуждено считаться съ мотивами человѣческихъ дѣйствій, т. е. съ внутренней жизнью личности. Всякое регулированіе поведенія было бы невозможно безъ различенія между дѣйствіями невольными и произвольными, умышленными и неосторожными и т. п. Мотивъ то опредѣляетъ самый составъ правонарушенія, то служитъ смягчающимъ или усиливающимъ вину обстоятельствомъ. Но во всѣхъ подобныхъ внутреннихъ оцѣнкахъ поступка предполагается самая тѣсная и простая, для всѣхъ людей одинаковая и потому легко распознаваемая

связь между поступкомъ и мотивомъ. Предполагается, что „злое“ дѣло, если только оно не произошло совершенно случайно, всегда совершено „злою“ волей, при чемъ различія могутъ быть только въ степени; отъ одного легко, на основаніи извѣстныхъ внѣшнихъ признаковъ, умозаключать къ другому. Только на этой предполагаемой простой и ясной связи между поступкомъ и волей можетъ основываться приговоръ,—будетъ ли то приговоръ уголовно-судебный, или нравственный. Все это построеніе морали, какъ оцѣнки поведенія, держится на нѣкотораго рода примитивной и упрощенной психологіи, которая считаетъ душевную жизнь доступной внѣшнему наблюденію и въ общемъ протекающей у всѣхъ людей по одинаковымъ законамъ. И этотъ предполагаемый фактъ однородности человѣческихъ личностей возводится одновременно въ нравственное требованіе: нужно, чтобы всѣ люди жили и дѣйствовали одинаково; добро и зло—для всѣхъ одно и то же.

Можетъ показаться страннымъ, что эта раціоналистическая мораль, столь суровая къ человѣческой личности, обязана своимъ происхожденіемъ или по крайней мѣрѣ укрѣпленіемъ индивидуалистическому движенію XVIII вѣка. Но наше недоумѣніе разсѣется, если мы вспомнимъ, что наряду съ индивидуалистической тенденціей и съ гораздо большей силой XVIII вѣкъ выдвинулъ тенденцію уравнительную, страстный порывъ къ равенству правъ и обязанностей, къ равенству всѣхъ людей передъ правомъ и моралью. Политическіе философы давно отмѣтили, что идея равенства вступила въ борьбу съ идеей свободы личности и погубила послѣднюю. Оставаясь въ предѣлахъ моральныхъ проблемъ, достаточно отмѣтить, что уравнительная раціоналистическая тенденція не только не противорѣчитъ индивидуалистическому движенію, какъ оно тогда понималось, но находитъ себѣ въ послѣднемъ прямую опору. Дѣло въ томъ, что индивидуализмъ

XVIII вѣка—основныя идеи котораго вошли въ кровь современнаго человѣчества—состоялъ по существу въ превознесеніи абстрактной идеи личности. Но личность, разсматриваемая, какъ чистая идея, какъ абсолютная цѣнность, равна во всѣхъ людяхъ, а потому передъ духовнымъ взоромъ, упоеннымъ этимъ идеаломъ, всѣ люди суть равноцѣнныя, т. е. съ моральной точки зрѣнія, однородныя и тождественныя величины. Здѣсь не мѣсто указывать на важное моральное и политическое значеніе этой идеи, которая и въ наши дни служитъ философской основой, напр., всего соціалистическаго движенія. Мы напомнили объ этомъ раціоналистическомъ индивидуализмѣ только для того, чтобы отмѣтить его отличіе отъ того новаго индивидуалистическаго теченія, которое пробуждается въ новѣйшее время и которымъ обусловленъ глубокій пересмотръ моральныхъ оцѣнокъ.

Моральной мыслью нашего времени выдвинута новая идея—идея личности, какъ конкретнаго и своеобразнаго существа.

Идея эта была впервые высказана, кажется, въ эпоху нѣмецкой романтики. Дж. Ст. Милль въ своей книгѣ „О свободѣ“ съ восторгомъ отзывается о ея развитіи въ сочиненіи Гумбольдта „О границахъ дѣятельности государства“; она была положена въ основу моральной философіи Шлейермахера, которая была названа по ней „философіей своеобразія“ („Eigenthümlichkeitsphilosophie“); ее выдвинуло противъ раціоналистическаго универсализма Канта этическое ученіе Фихте; ея духомъ, наконецъ, проникнута вся жизненная философія Гете. Но, не оказавъ въ ту эпоху глубокаго и длительнаго вліянія на умы, она надолго заглохла и лишь въ наши дни была вновь открыта и провозглашена, если не ошибаемся, съ большей убѣдительностью и силой, духовнымъ теченіемъ, которое во многихъ отношеніяхъ является возрожденіемъ романтизма и во главѣ котораго стоитъ титаническая фигура

Фридриха Ницше. Съ точки зрѣнія этого новаго жизнепониманія, имѣющаго своей опорой смутно пробуждающееся новое моральное настроеніе, каждая личность есть своеобразное и въ своемъ родѣ единственное существо. Эта оцѣнка личности имѣетъ также двѣ стороны: психологическую и философскую. Она состоитъ, во-первыхъ, въ осторожномъ, вдумчивомъ отношеніи къ фактическому многообразію, богатству и тонкости психическихъ данныхъ, причудливое сплетеніе которыхъ образуетъ духовную жизнь личности. Она рѣшительно возстаетъ противъ той грубой психологіи, которая считаетъ возможнымъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ признаковъ непререкаемо и для всѣхъ людей одинаково умозаключать къ внутреннимъ мотивамъ. Съ другой стороны, этому многообразію и сложности духовной жизни новое пониманіе личности приписываетъ самостоятельную цѣнность; моральный идеалъ оно видитъ не въ однородности и равенствѣ людей, а въ развитіи самостоятельнаго духовнаго богатства каждой индивидуальности. Многообразіе и оригинальность оно считаетъ не зломъ, а благомъ, и цѣль личности оно усматриваетъ не въ подчиненіи одинаковымъ для всѣхъ законамъ, а въ осуществленіи тѣхъ интимныхъ запросовъ и задатковъ, которые въ каждой личности различны и въ каждой одинаково верховны.

Для этого новаго жизнепониманія моральный интересъ, такимъ образомъ, неизбѣжно передвигается съ внѣшней стороны на внутреннюю, съ поступковъ и отношеній на настроенія и чувствованія. Нѣтъ такихъ универсальныхъ правилъ поведенія, которыя сами по себѣ могли бы претендовать на непререкаемый моральный авторитетъ. Моральныя нормы должны быть обращены не на поступки, а на внутреннюю жизнь, и конкретно для каждой личности имѣютъ иное содержаніе. Новый завѣтъ, поставленный передъ личностью, можетъ гласить лишь: „будь тѣмъ, что ты есть“ (формула

Фихте) или „живи такъ, чтобы сохранять душевную чистоту и уваженіе къ самому себѣ“; смыслъ этихъ правилъ состоитъ въ требованіи укрѣплять и сохранять ту моральную почву, которую каждая личность должна найти въ себѣ самой, и которая для каждой имѣетъ значеніе своеобразной, неповторяющейся, безконечной и въ себѣ самой замкнутой духовной вселенной. Надъ каждымъ существомъ, какъ говоритъ Ницше, стоитъ свой собственный, оправдывающій и благословляющій его лазурный куполъ небосвода. Или, какъ выражается великій поэтъ, глубоко проникнутый этимъ примирительнымъ моральнымъ гуманизмомъ:

Eines schickt sich nicht für Alle!
Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder, wo er bleibe,
Und wer steht, dass er nicht falle!

Это не есть аморализмъ, проповѣдь свободы, въ смыслѣ безграничной разнузданности поведенія. Прежде всего, эта новая мораль предполагаетъ не менѣе, если не болѣе строгое отношеніе личности къ самой себѣ и къ своей жизни; ибо передъ каждымъ существомъ она ставитъ великую и возвышенную задачу духовнаго осуществленія и развитія его внутренняго моральнаго содержанія—задачу, выполненіе которой требуетъ, быть можетъ, больше мужества, самоотреченія и стойкости, чѣмъ покорное слѣдованіе традиціоннымъ и общеобязательнымъ правиламъ поведенія. Съ другой стороны, сами эти правила, составляющія содержаніе обычной морали, не отрицаются, какъ таковыя, а лишь переносятся въ иную сферу и мѣняютъ специфическій характеръ своего значенія. Смыслъ ихъ состоитъ въ опредѣленіи тѣхъ о т н о ш е н і й

между людьми, которыя нравственное сознаніе признаетъ нормальными и правильными, и, соотвѣтственно тому, въ стѣсненіи и предупрежденіи поступковъ, могущихъ нарушить эти морально-правомѣрныя отношенія. Но вытекающая отсюда оцѣнка дѣйствій не можетъ непосредственно переноситься на самую личность и лежитъ въ совсѣмъ иной духовной плоскости, чѣмъ моральная оцѣнка въ истинномъ смыслѣ слова. То, что обыкновенно зовется нравственнымъ правиломъ, есть собственно не норма морали, а норма правосознанія. Правосознаніе требуетъ отъ насъ уваженія къ человѣческой жизни, къ достоинству чужой личности и къ ея интересамъ; оно запрещаетъ намъ убивать, оскорблять, насильничать, обманывать и т. п. Эти дѣйствія, какъ нарушающія нормальныя отношенія между людьми, осуждаются и признаются недопустимыми; но изъ этого еще не слѣдуетъ, что ихъ виновникъ долженъ быть морально заклейменъ. Для того, чтобы, на основаніи какихъ-либо поступковъ, имѣть право на моральный приговоръ, надо знать всю жизнь человѣка, его тайныя цѣли и интимные мотивы, и внутреннее значеніе среди нихъ даннаго поступка. Здѣсь съ исключительной, доселѣ еще не сознанной силой должно примѣняться старое правило: si duo faciunt idem, non est idem. Здѣсь долженъ также неуклонно напоминать о себѣ истинно-нравственный завѣтъ: не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка. Отвлеченное правило поведенія, выражая норму правосознанія, лишено непререкаемости и абсолютности, присущихъ моральной оцѣнкѣ. Живая личность въ конечномъ счетѣ цѣннѣе всякаго права; и нравственныя пытки и казни, съ точки зрѣнія гуманнаго и чуткаго моральнаго сознанія, быть можетъ, не менѣе безсердечны, чѣмъ пытки и казни судебныя. Человѣкъ можетъ быть и лучше, и хуже своихъ поступковъ. Для того, кто сознаетъ специфическую и высшую цѣнность человѣческой личности, какъ таковой,

грубое неразмышляющее смѣшеніе правового сужденія и моральной оцѣнки становится совершенно недопустимымъ, и строгость отвлеченныхъ общеобязательныхъ требованій правосознанія умѣряется терпимымъ, осторожнымъ, вдумчиво индивидуализирующимъ моральнымъ отношеніемъ къ личности.

Философскія предпосылки деспотизма [1]).

(1907).

Есть только одинъ способъ покончить съ практическимъ абсолютизмомъ—это покончивъ съ абсолютизмомъ метафизическимъ, со всякимъ догматизмомъ—все равно, матеріалистическимъ или спиритуалистическимъ, — который претендуетъ на знаніе абсолютнаго блага.

Фулье.

I.

Деспотизмъ есть господство человѣка надъ человѣкомъ, господство неограниченное и руководимое лишь произволомъ самого господствующаго. Въ этомъ, широкомъ смыслѣ деспотизмъ есть не исключительно политическое понятіе, а общая соціологическая и морально-правовая категорія. Деспотизмъ столь же возможенъ въ области личныхъ, семейныхъ, гражданскихъ отношеній, сколько въ сферѣ государственной жизни. Всюду онъ сохраняетъ неизмѣннымъ свое существо, всюду онъ означаетъ неограниченное, произвольное господство, предполагающее на другой сторонѣ безправность и слѣпое повиновеніе. Философское обоснованіе деспотизма состоитъ въ установленіи тѣхъ принципіальныхъ морально-правовыхъ соображеній, изъ

*) Публичная лекція прочитанная въ пользу голодающихъ 14 февраля 1907 года въ Петербургѣ.

которыхъ вытекаетъ право неограниченнаго господства и обязанность слѣпого повиновенія; философская критика деспотизма сводится къ критикѣ этихъ соображеній *).

Всякое положительное право, каковы бы ни были его реальные корни и поддерживающія его фактическія силы, съ своей принципіальной, идейной стороны опирается на какое-либо соотвѣтствующее естественное право, мотивируется и оправдывается своей высшей, абсолютной правомѣрностью. Въ чемъ же усматривается правомѣрность деспотизма, чѣмъ можетъ быть обосновано естественное право одного человѣка на господство надъ другимъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ не представлялъ особыхъ трудностей въ прежнія эпохи, до идейнаго переворота XVIII вѣка. Господство и подчиненіе предполагаетъ неравенство между людьми, ихъ обоснованіе сводится къ уясненію правомѣрности неравенства въ распредѣленіи правъ и обязанностей. Для античнаго сознанія, для эпохи рабства и національной исключительности, идея неравенства обладаетъ такой непосредственной очевидностью и убѣдительностью, что вопросъ о правомѣрности деспотизма разрѣшается легко и просто ссылкой на естественное неравенство людей. Классическимъ образцомъ подобнаго обоснованія деспотизма является разсужденіе Аристотеля, для котораго право господства опредѣляется прирожденнымъ неравенствомъ между взрослымъ и ребенкомъ, мужчиной и женщиной, свободнымъ и рабомъ, эллиномъ и вар-

*) Философія деспотизма, какъ и вообще философія права или политическая философія, изслѣдуя и рѣшая проблему правомѣрности извѣстныхъ общественныхъ отношеній, не имѣетъ ничего общаго съ соціологіей или психологіей права, которая изучаетъ фактическій составъ и причинную обусловленность правовыхъ отношеній. Попытку психологическаго анализа явленій власти и господства авторъ представилъ въ статьѣ „Проблема власти“ (см. выше).

варомъ. Одни рождены для того, чтобы повелѣвать, другіе—для того, чтобы повиноваться. Но уже христіанство, выставивъ, по крайней мѣрѣ, какъ общее моральное требованіе, идею универсальнаго братства и, слѣдовательно, равенства людей, раскололо цѣльность античнаго обоснованія господства. Съ того времени стало необходимымъ отыскивать нѣкоторый высшій принципъ, на который могло бы опереться господство и требуемое имъ неравенство. Этимъ принципомъ служитъ та идея власти, которая дается религіей. Богъ есть высшій и абсолютно неограниченный властелинъ, и Его власть распространяется на тѣхъ, кто является Его избранниками и представителями на землѣ. Всякая власть конструируется, какъ доля или частичное отраженіе безконечной власти Бога; свѣтская и духовная власть одинаково строится на этомъ основаніи, и весь споръ о взаимномъ разграниченіи ихъ компетенцій сводится къ опредѣленію ихъ близости къ общему источнику власти—Бога. Общая христіанская идея братства и равенства не мѣшаетъ установленію, на почвѣ религіозной идеи власти, сложной іерархіи господства и подчиненія; и на каждой ступени этой іерархіи власть неограниченна, какъ неограниченна власть Бога.

Но съ тѣхъ поръ, какъ Руссо возсталъ противъ этого обоснованія власти, произнеся дерзкія слова: „Всякая власть отъ Бога; но отъ него и всякая болѣзнь; значитъ ли это, что запрещено приглашать врача?“—съ тѣхъ поръ, какъ въ общественномъ сознаніи была утверждена истина, что „ни одинъ человѣкъ не имѣетъ естественной власти надъ себѣ подобнымъ“,—обоснованіе деспотическаго господства стало трудной и сложной проблемой. Принципіальное равенство людей и непосредственная недопустимость деспотизма стали основной предпосылкой морально-правовой вѣры, и идея деспотизма должна была взять на себя тяжелое „бремя доказыванія“ своей правомѣрности. Съ этого времени былъ рѣшительно отрѣзанъ путь ко

всѣмъ непосредственнымъ источникамъ деспотизма— будетъ ли то естественное неравенство людей, или божественное дарованіе имъ власти и, слѣдовательно, неравенство ихъ въ отношеніи близости къ метафизической основѣ власти; пригодными стали лишь производные источники деспотизма, обосновывающіе его, несмотря на принципіальное признаніе равенства и въ полномъ согласіи съ нимъ. „Никто не имѣетъ естественной власти надъ себѣ подобнымъ“ ни въ силу личныхъ своихъ преимуществъ, ни въ силу какой-либо высшей санкціи, которая непосредственно, независимо отъ блага подчиненныхъ, давала бы такое право.

Міровоззрѣніе, исходящее изъ признанія равенства между людьми, не допускающее, чтобы одинъ человѣкъ самъ по себѣ могъ быть лишь слугой и орудіемъ другого, можетъ считать правомѣрнымъ источникомъ власти лишь соглашеніе, общій интересъ повинующихся, высшее благо не властителя, а подчиненныхъ. Съ этой точки зрѣнія деспотизмъ, т. е. неограниченное господство, можетъ имѣть лишь смыслъ опеки, принудительнаго управленія и руководительства судьбою людей въ ихъ же собственныхъ интересахъ. Этотъ утилитарный мотивъ даетъ самый сильный и убѣдительный аргументъ въ пользу деспотизма,—аргументъ, которымъ въ сущности всегда, по крайней мѣрѣ, какъ дополнительнымъ доводомъ, защищался всякій деспотизмъ и который выступилъ на первый планъ, когда другіе доводы были отметены развившимся общественнымъ сознаніемъ.

Деспотизмъ, понимаемый, какъ опека, какъ насильственное осуществленіе блага опекаемаго, является однимъ изъ самыхъ непреходящихъ и устойчивыхъ мотивовъ философско-политической мысли. Явленія, подводимыя подъ понятіе опеки, вообще неизбѣжны въ человѣческомъ общежитіи: опека взрослыхъ надъ дѣтьми, разумныхъ надъ безумными есть отношеніе всѣмъ понятное, цѣлесообразность и необходимость котораго

очевидна. Тотъ аргументъ, который противопоставляется деспотизму защитниками свободнаго самоопредѣленія человѣка,— именно, что каждый точнѣе всего знаетъ свои собственные интересы и лучше всѣхъ можетъ ихъ осуществить—въ данномъ случаѣ непримѣнимъ. Очевидно, есть такія различія въ умственныхъ и нравственныхъ способностяхъ людей, при которыхъ это сужденіе перестаетъ быть истиной и когда необходимо, чтобы духовно сильный руководилъ поведеніемъ слабаго, хотя бы противъ его воли, но въ его собственныхъ интересахъ.

Но то, что въ частной жизни людей примѣнимо лишь въ исключительныхъ случаяхъ, можетъ въ общественной жизни требовать гораздо болѣе широкаго примѣненія. Вѣдь задача общественной жизни состоитъ въ осуществленіи не личнаго, а общаго блага, и притомъ блага болѣе или менѣе отдаленнаго. Развѣ для этого дѣла человѣчество не нуждается въ руководителяхъ? развѣ каждый въ одинаковой мѣрѣ знаетъ, въ чемъ общее благо и какъ его можно достигнуть? Въ отношеніи этой общей и отдаленной цѣли большинство людей—тѣ же дѣти, фатально вынужденныя ввѣрять свою судьбу болѣе предусмотрительнымъ и разумнымъ наставникамъ. Такъ, на почвѣ идеала общаго блага, на почвѣ понятія прогресса, какъ постепеннаго движенія по пути къ этому идеалу, вырастаетъ новая могущественная опора идеи деспотизма.

Съ тѣхъ поръ, какъ человѣчество начало мыслить о своей судьбѣ и искать лучшаго будущаго, въ человѣческомъ сознаніи живетъ одна завѣтная, неистребимая мечта: мечта внести сознательность въ стихійный процессъ жизненнаго развитія, разумно и цѣлесообразно двинуть его по вѣрному пути, на мѣсто слѣпой анархіи установить порядокъ и организацію. Человѣчество, какъ неразумное стадо, безъ мысли о конечной цѣли, безъ знанія пути къ ней, ощупью бредетъ по дорогѣ жизни. Одинъ стремится направо, другой—налѣво, одинъ—впередъ, другой—назадъ; каждымъ движутъ его собственные

интересы, страсти, упованія и идеалы; и изъ безпорядочнаго, неурегулированнаго столкновенія милліоновъ живыхъ существъ стихійно складывается строй общественной жизни, безсознательно пролагается путь движенія, не предуказанный ничьей разумной мыслью и сознательной волей. Этому состоянію анархіи человѣческая мысль противопоставляетъ идею подчиненія стихійныхъ силъ разумной волѣ человѣка, ту же великую идею, которая лежитъ въ основѣ всего техническаго прогресса. Подобно силамъ природы, слѣпыя силы общественной стихіи должны быть покорены и направлены къ благу человѣка; состояніе разброда и хаоса должно быть замѣнено состояніемъ порядка и организаціи, при которомъ люди могли бы сознательно творить свою исторію, слѣдуя совмѣстно указаніямъ своего разума. Эта идея организаціи и, такъ сказать, р а ц і о н а л и з а ц і и общественной жизни, т. е. полнаго подчиненія ея разуму и разумной волѣ руководителей, есть одна изъ глубочайшихъ и упорнѣйшихъ тенденцій соціально-философской мысли; въ разныхъ формахъ и въ различномъ контекстѣ идей она встрѣчается у самыхъ разнообразныхъ мыслителей. Она образуетъ центральную мысль самой древней изъ извѣстныхъ намъ соціально-философскихъ системъ—системы Платона; она одинаково дорога и католицизму, который мечтаетъ объ организаціи человѣчества для осуществленія небеснаго блаженства, и соціализму, которому организація человѣчества нужна для осуществленія блаженства земного; она составляетъ основной мотивъ революціоннаго якобинства и „просвѣщеннаго абсолютизма“. Будучи формальнымъ соціологическимъ построеніемъ, она можетъ вмѣстить въ себя любое содержаніе, служить проводникомъ и союзникомъ самымъ разнороднымъ идеаламъ. Недаромъ одинъ изъ наиболѣе убѣжденныхъ провозвѣстниковъ этой идеи, Огюстъ Контъ, предлагалъ католикамъ соединиться, несмотря на все разногласіе міровоззрѣнія, съ „позитивистами“ въ одну великую партію „организаторовъ

человѣчества“ для совмѣстной борьбы со всѣми дезорганизующими соціальными тенденціями.

II.

Великая идея организаціи человѣческаго общежитія, замѣны хаотической анархіи сознательной планомѣрностью не только вполнѣ правомѣрна, но составляетъ одинъ изъ неприходящихъ философско-политическихъ идеаловъ. Однако взятая, какъ отвлеченное начало, безъ необходимыхъ ограниченій, вытекающихъ изъ другихъ нравственныхъ требованій, безъ сознанія трудностей, препятствующихъ ея осуществленію, она даетъ начало своеобразной и односторонней системѣ мыслей, логически приводящей къ деспотизму.

Идеалу организаціи и объединенія человѣчества противостоитъ фактъ разрозненности и противорѣчивости человѣческихъ воззрѣній и стремленій. Кто добросовѣстно, безъ предвзятой мысли вдумается въ этотъ фактъ, для того не останется сомнѣнія, что, въ извѣстномъ смыслѣ, онъ образуетъ непреодолимую преграду для полнаго и болѣе или менѣе быстраго осуществленія идеала организаціи. Фактъ этотъ не принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые могли бы быть устранены какими-либо внѣшними пріемами или дѣйствіями; вытекая изъ самаго существа человѣческой природы, онъ въ извѣстной мѣрѣ, такъ сказать, имманентенъ самому человѣческому бытію; въ лучшемъ случаѣ онъ можетъ исчезнуть или, по крайней мѣрѣ, ослабѣть лишь въ результатѣ долгаго и постепеннаго процесса культурнаго перевоспитанія въ духѣ солидарности и единомыслія. Но пока этого нѣтъ—кто можетъ съ абсолютной и для всѣхъ убѣдительной достовѣрностью указать людямъ общій идеалъ и повести ихъ по вѣрному пути къ нему? А между тѣмъ, вѣдь именно это единомысліе необходимо для

того, чтобы идеалъ организаціи могъ получить осуществленіе. Если бы какой-либо высшій духъ открылъ истину такъ, чтобы всѣ люди ясно увидѣли ее и твердо увѣровали въ нее, разногласія и споры исчезли бы, и люди могли бы объединиться на одной общей цѣли. Къ несчастію, правда добывается менѣе вѣрными и скорыми путями, и у человѣчества нѣтъ никакихъ внѣшнихъ, очевидныхъ гарантій или критеріевъ для ея опредѣленія и распознаванія. Конечно, каждый имѣетъ опредѣленную вѣру, каждый воленъ думать, что нашелъ истину, и убѣждать всѣхъ другихъ примкнуть къ нему и слѣдовать за нимъ. Такъ это всегда было и есть, но это еще не внесло въ судьбы человѣчества того порядка и той цѣлесообразности, о которой мечтаетъ идея организаціи. Вѣдь именно потому, что к а ж д ы й считаетъ свои воззрѣнія истинными, соглашенія между людьми нѣтъ, и всѣ бредутъ различными путями. Какъ ни трагична такая слѣпота, какъ ни тягостенъ разбродъ мнѣній и стремленій, получающійся въ результатѣ ея—они суть неизбѣжные факты, которыхъ нельзя ни уничтожить, ни обойти. И пока мы остаемся на почвѣ этихъ фактовъ, мы должны за каждымъ признавать право искать истину на своемъ пути; единственнымъ средствомъ, которое можетъ приблизить насъ къ вѣрной цѣли—оказывается не неосуществимое объединеніе, а свобода личной иниціативы и стихійное соперничество разнородныхъ тенденцій и направленій. Лишь коллективное и неорганизованное творчество людей, въ которомъ могутъ свободно сказаться всѣ силы и всѣ направленія духа, можетъ внести хотя бы нѣкоторый свѣтъ въ тьму, окутывающую путь къ идеалу.

Конечно, идея организаціи и объединенія человѣчества не лишается, благодаря этому, своего принципіальнаго значенія; она остается идеаломъ, практическое осуществленіе котораго зависитъ отъ естественнаго роста солидарности между людьми, отъ неизбѣжнаго, хотя и медленнаго, укрѣпленія нѣкоторыхъ

основныхъ идей въ сознаніи всѣхъ. Сохраняется надежда, что именно въ результатѣ свободной борьбы мнѣній и воззрѣній кристаллизуется нѣкоторый запасъ признанныхъ всѣми истинъ, который, какъ цементъ, сольетъ людей въ одно солидарное цѣлое и дастъ имъ возможность дѣйствовать единодушно и потому сознательно. Во всякомъ случаѣ, однако, осуществленіе идеи организаціи переносится на отдаленное будущее и ставится само въ зависимость отъ неподчиненнаго человѣческой волѣ стихійнаго процесса культурнаго развитія.

Однако, фанатическіе и страстные сторонники идеи организаціи отнюдь не склонны откладывать ея осуществленіе до того времени, когда естественно установится единомысліе между людьми; напротивъ, они считаютъ возможнымъ и необходимымъ немедленно разрѣшить эту задачу, такъ какъ они отнюдь не довѣряютъ стихійному процессу соціальной жизни, а именно и хотятъ положить ему конецъ. Но какъ это возможно сдѣлать? Возможность планомѣрной организаціи и руководительства людьми предполагаетъ знаніе истинной цѣли и вѣрнаго пути къ ней. Кто признаетъ относительность всѣхъ человѣческихъ знаній и, слѣдовательно, принципіальную равноправность всѣхъ направленій мысли, для того, какъ мы видѣли, разногласіе между людьми является абсолютной преградой для немедленнаго осуществленія идеала организаціи, ибо это разногласіе свидѣтельствуетъ объ отсутствіи перваго условія организаціи—точнаго и безспорнаго знанія конечнаго идеала. Но это соображеніе совершенно неубѣдительно и лишено всякой силы для того, кто считаетъ себя *обладающимъ абсолютной истиной*. Для человѣка, сознательно или безсознательно признающаго себя или свой идеалъ *непогрѣшимымъ и абсолютно вѣрнымъ*, *исчезаютъ* всякія сомнѣнія и колебанія; всѣ разногласія между людьми липаются въ его глазахъ своего принципіальнаго значенія, обосновывающаго свободу мнѣнія, и сводятся къ простому

факту противорѣчія между истиной и ложью, между сознательностью и невѣжествомъ или предразсудкомъ. Съ этой точки зрѣнія подобныя разногласія должны быть преодолѣны всѣми средствами и притомъ чисто-механически. Когда я вижу слѣпого, идущаго по направленію къ пропасти, я постараюсь словами убѣжденія предупредить грозящую ему опасность; но если это мнѣ не удается, я силой поставлю его на правильный путь. Не такъ же ли, по отношенію къ слѣпой людской толпѣ, должны поступать ея зрячіе, сознательные руководители? Можно ли спокойно смотрѣть на гибель или даже безцѣльныя блужданія людей, когда знаешь путь къ ихъ счастью, можно и нужно ли ждать, пока люди добровольно и самостоятельно придутъ къ его сознанію? Нѣтъ, необходимо властно вмѣшаться въ ихъ судьбу и, волей или неволей, заставить ихъ слѣдовать за собой!

Несомнѣнно, и можетъ быть фактически доказано, что всѣ соціальныя системы, руководимыя идеей организаціи, открыто или молчаливо опираются на догматъ непогрѣшимости. Изъ доктрины непогрѣшимости открыто исходитъ католицизмъ, эта наиболѣе грандіозная и относительно успѣшная попытка организаціи человѣчества; ибо весь планъ спасенія человѣчества католической церковью держится на признаніи ея (или ея главы—папы) представителемъ Бога на землѣ, непогрѣшимымъ носителемъ абсолютной истины; и если догматъ непогрѣшимости былъ установленъ сравнительно недавно, то по существу онъ всегда служилъ формально предпосылкой всего католическаго міросозерцанія. Впрочемъ, всякая церковь, исповѣдующая, что она есть единственная и совершенная представительница Святого Духа на землѣ, въ этомъ смыслѣ „католична“, неизбѣжно должна считать себя непогрѣшимой и, слѣдовательно, обладающей правомъ на деспотическое господство надъ людьми. Если мы возьмемъ теперь такую теорію организаціи, которая представлена въ

соціализмѣ, то мы увидимъ, что и здѣсь молчаливой предпосылкой служитъ идея непогрѣшимости. „Анархія производства“, при которой всякій производитъ продукты наугадъ, не зная общественной потребности ни въ количественномъ, ни въ качественномъ отношеніи, и которая приводитъ къ кризисамъ и потрясеніямъ хозяйства, должна, по мнѣнію соціализма, смѣниться планомѣрной хозяйственной организаціей, въ которой власть изслѣдовала бы общественныя потребности и предписывала, сообразно съ ними, количество и качество необходимымъ продуктомъ. Если исходить изъ (признаваемой соціализмомъ) универсальности этой хозяйственной организаціи, то власть должна опредѣлить производство не только хлѣба и одежды, но и книгъ, картинъ, статуй и т. д. Очевидно, это предполагаетъ, что руководители хозяйственной жизни въ точности знаютъ нужды и потребности общества, не только матеріальныя, но и духовныя, что они являются непогрѣшимыми цѣнителями всего, что нужно для человѣческой жизни. Обратимся, наконецъ, къ аналогичной по основной идеѣ „мечтѣ“ скептическаго философа Ренана. Каста мудрецовъ, владѣющая секретомъ могущественныхъ разрушительныхъ орудій и веществъ, съ помощью этой силы держитъ въ слѣпомъ повиновеніи невѣжественную толпу, руководитъ ею и направляетъ ее по пути развитія человѣчности и культуры. Всѣ споры и раздоры прекращены, исчезло и вліяніе на общественную жизнь глупцовъ, честолюбцевъ, исчезла всякая случайность, и человѣчество твердой и мудрой рукой направлено къ вѣрной цѣли. Очевидно, что и эта „мечта“, поражающая своей жестокостью и презрѣніемъ къ людямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ увлекающая своей простотой и логичностью, покоится на одной молчаливой предпосылкѣ: на допущеніи, что „каста мудрецовъ“ чужда недостатковъ, что она абсолютно непогрѣшима. Ибо во что конкретно обратилась бы эта мечта, если бы въ среду этихъ мудрыхъ деспотовъ закрались „человѣческія, слишкомъ

человѣческія“ явленія невѣжества, тщеславія, эгоизма и т. п.? Скептикъ Ренанъ сошелся тутъ съ католицизмомъ въ допущеніи возможности среди людей и людского общества нѣкоторой непогрѣшимой инстанціи; съ этимъ допущеніемъ стоитъ и падаетъ вся его „мечта“.

Такимъ образомъ, подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежитъ въ идеѣ непогрѣшимости, въ своеобразномъ, по существу мистическомъ сознаніи обладанія абсолютной истиной. Простая убѣжденность, увѣренность въ своей правотѣ не даетъ обоснованія деспотизму; ибо убѣжденность не противорѣчитъ признанію за другими людьми права имѣть иныя убѣжденія. Только та вѣра, которая состоитъ въ сознаніи безусловнаго, сверхраціональнаго, мистическаго проникновенія въ абсолютную истину, устраняетъ равноправіе между людьми и даетъ вѣрующему внутреннее право на деспотическое господство надъ людьми. При этомъ нѣтъ надобности, чтобы мистическій характеръ этой вѣры былъ сознанъ самимъ вѣрующимъ; онъ долженъ только фактически присутствовать въ сознаніи, хотя бы и въ безотчетной формѣ. Всякій фанатизмъ по существу сводится къ такой мистической вѣрѣ; фанатикъ можетъ увѣрять себя и другихъ, что убѣжденія его обоснованы на чисто-раціональныхъ аргументахъ, и тѣмъ не менѣе психологически его убѣжденія стоятъ выше всѣхъ этихъ аргументовъ и внѣ ихъ; не они подчиняются раціональнымъ доводамъ и зависятъ отъ нихъ, а, напротивъ, сама ирраціональная вѣра подыскиваетъ себѣ соотвѣтствующіе аргументы. Ибо всякіе аргументы, какъ бы сильны и убѣдительны они ни были, не даютъ человѣку сознанія непогрѣшимости, непоколебимой увѣренности въ обладаніи абсолютной и универсальной истиной. Это сознаніе можетъ быть только вѣрой, неразложимымъ на раціональные мотивы первичнымъ мистическимъ чувствомъ откровенія и прозрѣнія.

Всякій деспотизмъ, если онъ вообще ищетъ идейнаго оправданія, опирается въ конечномъ счетѣ на идею непогрѣшимости; всякая непогрѣшимость, съ другой стороны, съ логической неизбѣжностью приводитъ къ деспотизму, къ нравственному оправданію принудительной опеки мудрыхъ надъ безумными, зрячихъ надъ слѣпыми. Непогрѣшимость, такъ сказать, подводитъ къ деспотизму съ двухъ сторонъ: человѣкъ, сознающій себя непогрѣшимымъ, съ такимъ же правомъ считаетъ себя призваннымъ насильственно руководить людьми, какъ люди, признающіе эту его непогрѣшимость, считаютъ себя обязанными слѣпо ему повиноваться. Право власти и обязанность повиновенія съ одинаковой остротой и силой сознаются тамъ, гдѣ находится какая-либо непогрѣшимая инстанція. Слѣпая вѣра и слѣпое повиновеніе суть только различныя стороны, различныя проявленія одного общаго начала—чувства авторитета, возведенія какого-либо человѣка, человѣческаго дѣла, ученія, партіи, религіи на абсолютную и сверхчеловѣческую высоту. На исторіи античнаго міра можно было бы эмпирически, фактъ за фактомъ, прослѣдить, какъ развитіе деспотизма и упадокъ свободы идетъ рука объ руку съ развитіемъ чувства авторитета. Средневѣковый деспотизмъ, какъ уже было отмѣчено, цѣликомъ опирается на высшій, сверхчеловѣческій авторитетъ церкви и божественной власти. Но если мы обратимся къ наиболѣе типичному міровоззрѣнію новаго времени и притомъ въ его наиболѣе обоснованной и глубокой формѣ—къ идеѣ народовластія, абсолютнаго верховенства народа или большинства, какъ она выражена у Руссо—то и тутъ совершенно явно дана связь между деспотизмомъ и идеей непогрѣшимости. Ибо все обоснованіе демократическаго деспотизма у Руссо открыто опирается на утвержденіе, что „общая воля“, воля большинства всегда непогрѣшима. Законность деспотизма, какъ системы принудительнаго

осуществленія абсолютной правды, была весьма точно выражена физіократами: „Естественные законы“ должны быть осуществляемы деспотически, ибо они опираются на „авторитетъ очевидности“. „Эвклидъ настоящій деспотъ, и тѣ геометрическія истины, которыя онъ намъ передалъ, представляютъ собой настоящіе деспотическіе законы“ (Mercier de la Rivière) *). Оставляя въ сторонѣ наивное смѣшеніе закона, какъ теоретическаго сужденія, съ закономъ, какъ нормой или правиломъ поведенія, можно сказать, что въ этомъ указаніи дѣйствительно вскрыто философское основаніе деспотизма. Если бы нормы и идеалы общественнаго сознанія обладали такой же очевидностью, какъ геометрическія аксіомы, то, быть можетъ, деспотизмъ былъ бы единственно раціональной формой общественнаго устройства; и поскольку вѣра въ эти идеалы достигаетъ ясности и убѣдительности математическаго сознанія—что возможно только для ирраціонально-мистической вѣры—деспотизмъ является для нея простымъ и неизбѣжнымъ послѣдствіемъ **).

III.

Связь между деспотизмомъ и идеей непогрѣшимости можетъ быть уяснена нѣкоторыми болѣе общими морально-философскими соображеніями.

---

*) Цитир. у Анри Мишеля. Идея государства, русск. пер. стр. 19.

**) Впрочемъ, даже въ этой области исключительно точнаго и достовѣрнаго значенія истина тоже не дана людямъ въ абсолютной формѣ; физіократы не подозрѣвали, что возможно и, слѣдовательно, законно возстаніе даже противъ Эвлида. Лобачевскій, отказавшись признать извѣстную 11-ю аксіому, совершилъ это возстаніе и тѣмъ расширилъ и исправилъ столь, повидимому, непогрѣшимое геометрическое сознаніе людей.

Система нравственныхъ отношеній и моральнаго міросозерцанія опредѣляется двумя основными мотивами, которые выражены въ двухъ евангельскихъ заповѣдяхъ *любви къ Богу и любви къ ближнему*. Существуютъ двѣ принципіально различныя области нравственности, изъ которыхъ одна опредѣляетъ отношенія человѣка къ Богу или высшей святынѣ, другая—отношенія людей между собой. Не нужно думать, что только у вѣрующихъ, у религіозныхъ людей, въ обычномъ и тѣсномъ смыслѣ слова, имѣются обѣ указанныя сферы нравственности, что только для сознанія, открыто исповѣдующаго Бога, примѣнимы *обѣ* евангельскія заповѣди, тогда какъ для „невѣрующихъ“ сохраняетъ силу лишь послѣдняя заповѣдь, и его нравственность сводится всецѣло къ нормамъ отношенія между людьми. Напротивъ, въ заповѣдяхъ любви къ Богу и любви къ ближнему выражены два вѣчныхъ, имманентныхъ и универсальныхъ мотива человѣческой нравственности, дѣйствующихъ во всѣхъ людяхъ независимо отъ особенностей ихъ философскаго или религіознаго міросозерцанія. Если подъ Богомъ понимать идеалъ, высшую моральную цѣнность или абсолютную святыню, то у каждаго человѣка, вообще признающаго нравственные идеалы, есть свой Богъ и свое отношеніе къ Богу—наряду съ отношеніемъ къ людямъ и независимо отъ него, есть свои обязанности къ Богу, кромѣ обязанностей къ людямъ, и, такимъ образомъ, нравственное сознаніе каждаго человѣка раздѣлено по своему содержанію на двѣ отдѣльныя и самостоятельныя сферы.

Строй моральныхъ отношеній и понятій въ этихъ двухъ сферахъ совершенно различенъ.

Моральныя отношенія между людьми основаны на принципѣ *равноправія* (возлюби ближняго, какъ самого себя). Принципъ этотъ состоитъ въ устраненіи всякаго неравенства, всякаго преимущества „я“ передъ „ты“. Въ

морали отношеній между людьми, взятой въ чистомъ видѣ, не существуетъ никакихъ градацій, никакого различія между высшимъ и низшимъ. Въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ всѣ люди должны признаваться равноцѣнными и равноправными величинами. Всѣ различія между мудрыми и глупыми, добрыми и злыми не имѣютъ здѣсь значенія. Всѣ они выражаютъ различное положеніе людей въ отношеніи къ идеалу, различную цѣнность ихъ въ смыслѣ относительной близости къ идеалу, но не могутъ вліять на мораль отношеній между людьми, для которой всѣ люди, какъ таковые, равны.

Изъ этого равноправія вытекаетъ формула справедливости (которая есть лишь выраженіе равноцѣнности „ты“ и „я“): я долженъ отвлечься отъ всѣхъ моихъ личныхъ интересовъ, симпатій, антипатій, не долженъ приписывать имъ какого-либо преимущественнаго значенія по сравненію съ интересами и симпатіями всѣхъ другихъ людей, долженъ относиться ко всѣмъ людямъ одинаково, цѣнить и уважать ихъ независимо отъ ихъ близости или удаленности отъ меня, отъ ихъ согласія или несогласія со мной. Отсюда заповѣди любви къ врагамъ, миролюбія, кротости и т. п. Все это—лишь проявленія общаго начала равноправія, признанія равной обязательности для каждаго человѣка правъ всѣхъ другихъ людей. Что бы я ни дѣлалъ, къ чему бы ни стремился, какія бы цѣли ни преслѣдовалъ, передо мной, какъ абсолютная преграда, стоятъ права другихъ, которыя я долженъ чтить и которымъ долженъ, слѣдовательно, уступать въ случаѣ ихъ конфликта съ моими интересами.

На совсѣмъ иномъ мотивѣ построена мораль отношенія человѣка къ Богу или высшей святынѣ. Здѣсь основной принципъ есть подчиненіе, общій складъ моральной жизни имѣетъ характеръ отношенія между низшимъ и высшимъ, полной отдачи своей личности на служеніе верховной власти идеала. Это подчиненіе человѣка Богу или идеалу

можетъ принимать самые различные оттѣнки—начиная отъ человѣческихъ жертвоприношеній передъ идоломъ, олицетворяющимъ грозное, мстительное божество, и кончая добровольной отдачей своей личности на служеніе свободно и радостно признанному идеалу; тѣмъ не менѣе основнымъ мотивомъ его остается отношеніе подчиненія и служенія. Отсюда вытекаетъ весь характерный строй этой сферы нравственности. Здѣсь нѣтъ равноправія, здѣсь, наоборотъ, царитъ абсолютное неравноправіе. Это—прежде всего неравноправіе между Богомъ и человѣкомъ, т. е. между властителемъ и слугой, между абсолютной цѣлью и единичнымъ, частнымъ орудіемъ. Кромѣ того, здѣсь развивается своеобразный дуализмъ, совершенно неизвѣстный морали отношеній между людьми. Богъ противопоставляется не только человѣку, но и своему антиподу—дьяволу. Понятіе добра немыслимо безъ противоположнаго понятія зла, понятіе абсолютной святыни—безъ соотвѣтственнаго понятія грѣховности. Поэтому отношеніе любви къ Богу и служенія ему есть тѣмъ самымъ отношеніе ненависти ко злу и борьбы съ нимъ. Добро должно всѣми средствами осуществляться, зло — искореняться. Служеніе идеалу или Богу неизбѣжно принимаетъ характеръ вражды къ противоположнымъ ему силамъ и борьбы съ ними. Такимъ образомъ, наряду съ мотивомъ власти и подчиненія, опредѣляющимъ строй отношенія человѣка къ Богу, на почвѣ этого же отношенія, какъ составная его часть, развивается мотивъ вражды и борьбы.

Ясно, насколько различны руководящіе принципы морали въ этихъ двухъ ея областяхъ. Если въ морали отношенія между людьми центральнымъ этическимъ понятіемъ является идея равноцѣнности и равноправія, то въ морали отношенія человѣка къ Богу дѣйствуетъ противоположный принципъ неравенства, и притомъ въ двухъ смыслахъ: принципъ неравенства между Богомъ и человѣкомъ, выражающійся въ отно-

шеніи власти и подчиненія, и принципъ неравенства между добромъ и зломъ, святыней и грѣховностью, выражающійся въ совершенно различныхъ отношеніяхъ къ этимъ двумъ началамъ—въ служеніи добру и въ борьбѣ со зломъ. Если въ морали отношенія между людьми вражда и борьба всегда безнравственны и недопустимы, то здѣсь, напротивъ, вражда ко злу и борьба съ нимъ суть высшія обязанности. Если тамъ должны дѣйствовать мотивы кротости, миролюбія и уступчивости, то здѣсь, наоборотъ, человѣкъ обязанъ быть непреклоннымъ въ своемъ служеніи идеалу, непримиримымъ и нетерпимымъ въ отношеніи къ враждебнымъ этому идеалу силамъ. Если тамъ соглашеніе между людьми нравственно цѣнно, то тутъ соглашеніе и уступчивость могутъ быть измѣной Богу.

Взятые чисто-отвлеченно, эти два основныхъ и противоположныхъ мотива морали могутъ мирно существовать совмѣстно, именно потому, что они относятся къ совершенно различнымъ сферамъ: одинъ руководитъ отношеніемъ человѣка къ живымъ людямъ, другой опредѣляетъ его отношеніе къ отвлеченнымъ идеямъ, къ категоріямъ добра и зла. Однако, фактически въ жизни нѣтъ той раздѣльности, которая такъ легко можетъ быть установлена въ теоріи. Отношенія къ Богу и отношенія къ человѣку тѣсно переплетены между собой и потому легко могутъ вступать въ столкновенія. Вѣдь служеніе Богу или идеалу есть не уединенное личное дѣяніе, оно не совершается, такъ сказать, въ безвоздушномъ пространствѣ, а осуществляется совмѣстно съ другими людьми и въ ихъ средѣ. Кромѣ того, въ содержаніе самаго идеала, подлежащаго осуществленію, входитъ, какъ одна изъ важнѣйшихъ его частей, и извѣстное общественное устройство, воплощающее благо и устраняющее зло. Поэтому конфликты между двумя родами обязанностей естественны и неизбѣжны. Тотъ человѣкъ, котораго я, какъ человѣка,

долженъ уважать, права и интересы котораго я долженъ свято соблюдать во имя любви къ ближнему, есть одновременно противникъ моего дѣла, моего идеала, моей святыни, и во имя моего отношенія къ Богу я долженъ съ нимъ бороться, долженъ быть непримиримымъ къ нему и упорнымъ въ отстаиваніи моего дѣла. Такъ возникаютъ столь частыя трагическія встрѣчи и столкновенія обязанностей. Какъ бы ни разрѣшались такіе конфликты въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, какъ бы трудно ни было иногда найти вѣрный примиряющій исходъ для нихъ—во всякомъ случаѣ ясно, что тутъ сталкиваются два самостоятельныхъ и одинаково первичныхъ, т. е. абсолютныхъ нравственныхъ мотива, и что, слѣдовательно, ни одинъ не можетъ быть просто пожертвованъ или устраненъ ради другого, а оба должны быть равно приняты во вниманіе и учтены на моральныхъ вѣсахъ сознанія. Именно такое ясное сознаніе раздѣльности и самостоятельности этихъ двухъ мотивовъ служитъ единственной гарантіей безпристрастнаго рѣшенія конфликта между ними.

Тутъ-то и обнаруживается роковое значеніе идеи непогрѣшимости для всей системы моральныхъ понятій и отношеній. Сознаніе непогрѣшимости или обладанія абсолютной правдой состоитъ въ томъ, что Божество, высшій идеалъ, отождествляется съ какимъ-либо конкретнымъ человѣкомъ, учрежденіемъ, съ какой-либо отдѣльной вѣрой, церковью, партіей—словомъ, съ какой-либо земной, человѣческой инстанціей. Разъ это совершено, разъ Богъ сведенъ съ неба на землю и отождествленъ съ какимъ-либо земнымъ явленіемъ, которое признается его абсолютнымъ и универсальнымъ представителемъ и олицетвореніемъ—весь механизмъ нормальнаго нравственнаго сознанія сразу искажается. Тогда разрушается и теряетъ всякое значеніе та мораль равноправія и равноцѣнности людей, которая, какъ самостоятельное и первичное

начало, противостоитъ всей морали отношенія къ Богу. Тогда въ области отношеній между людьми начинаютъ дѣйствовать тѣ принципы и нормы, которые законны лишь въ отношеніяхъ людей къ Богу. Въ предѣлахъ человѣческихъ отношеній уже не человѣкъ противостоитъ тогда равноправному человѣку, а всемогущее Божество—покорному и повинующемуся человѣку, или—такъ какъ въ отношеніи къ Богу все, что не солидарно съ нимъ, есть его противникъ—Богъ противостоитъ сатанѣ. Непримиримость ко злу дѣлается непримиримостью къ людямъ, человѣчество разбивается на два разряда, отдѣленные между собой непроходимой пропастью, на сторонниковъ Бога и Его противниковъ, на духъ истины и духъ лжи, и всѣ отношенія между ними строятся на мотивѣ вражды и борьбы. И одновременно мотивъ власти и подчиненія, дѣйствующій въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, также переносится на отношенія между людьми. Высшая, идеальная власть святыни или Божества надъ человѣкомъ становится реальной властью человѣка, признаваемаго за его выразителя, надъ человѣкомъ; принудительность и безусловность господства идеала надъ человѣкомъ превращается въ деспотизмъ человѣческихъ отношеній.

Такимъ образомъ, общее и наиболѣе глубокое отношеніе между деспотизмомъ и сознаніемъ непогрѣшимости состоитъ въ томъ, что идея непогрѣшимости есть какъ бы нить, переброшенная черезъ принципіальную пропасть, которая отдѣляетъ отношенія между людьми отъ отношеній человѣка къ Богу. Богъ низводится ею на землю, отождествляется съ человѣкомъ или человѣческой инстанціей, и тѣмъ самымъ отношенія безусловнаго подчиненія Богу превращаются въ отношенія слѣпого повиновенія человѣка человѣку. Деспотъ есть всегда земной богъ; и всякій земной богъ неизбѣжно есть деспотъ. „Не сотвори себѣ кумира!“—эта заповѣдь предостерегаетъ именно отъ отождествленія человѣческаго и

божескаго; и сила деспотизма будетъ дѣйствительно побѣждена, лишь когда будутъ низвергнуты всѣ кумиры и исчезнетъ идолопоклонство.

Изъ этихъ соображеній уясняется также истинный смыслъ пресловутой формулы: „цѣль оправдываетъ средство“. Это—одна изъ тѣхъ формулъ, которыя всѣми осуждаются въ теоріи и имѣютъ большой успѣхъ на практикѣ. Было бы неправильно видѣть въ ней дерзкое провозглашеніе абсолютной безнравственности. Напротивъ, для многихъ она является подлиннымъ выраженіемъ ихъ нравственнаго міросозерцанія, своего рода категорическимъ императивомъ, отступленіе отъ котораго считается признакомъ нравственной трусости, непослѣдовательности и слабодушія. Въ самомъ дѣлѣ, если не признавать двухъ, намѣченныхъ выше, самостоятельныхъ рядовъ или сферъ морали, если полагать, что осуществленіе идеала есть единственный моральный мотивъ, изъ котораго вытекаютъ в с ѣ человѣческія обязанности и наряду съ которымъ нѣтъ никакихъ иныхъ мотивовъ, ограничивающихъ его,—то формула „цѣль оправдываетъ средство“ будетъ простымъ и безспорнымъ выраженіемъ принципа цѣлесообразности, согласно которому значеніе средства опредѣляется только его пригодностью для служенія цѣли. Подъ „цѣлью“ въ этомъ афоризмѣ разумѣется вѣдь абсолютное благо или высшій нравственный идеалъ. Если вся мораль строится на принципѣ осуществленія этого идеала, то откуда могутъ взяться какіе-либо иные моральные критеріи, которые запрещали бы прибѣгать къ дѣйствіямъ, полезнымъ для осуществленія идеала? Не будетъ ли, напротивъ, воздержаніе отъ такихъ дѣйствій безнравственностью, неисполненіемъ обязанности передъ Богомъ, т. е. идеаломъ? Такимъ образомъ, эта іезуитская формула есть прямой и добросовѣстный выводъ изъ той морали, которая не признаетъ, наряду съ служеніемъ Богу, никакихъ абсолютныхъ обязанностей. Когда

люди и людскія отношенія разсматриваются только какъ средства или матеріалъ для задачи осуществленія идеала,—тогда все на свѣтѣ цѣнится только съ точки зрѣнія своей пользы или вреда для этой задачи. Иначе это и не можетъ быть, и правиломъ „цѣль оправдываетъ средство“ руководятся не безнравственные люди, а напротивъ, люди наиболѣе послѣдовательные и смѣлые въ проведеніи своего нравственнаго міросозерцанія. Это возможно, конечно, только на почвѣ сознанія непогрѣшимости, которое человѣка или человѣческое дѣло признаетъ божествомъ. Божество не связано нравственными законами, ибо оно само есть мѣрило нравственности: хорошо все, что служитъ ему, дурно то, что идетъ противъ него. Іезуитизмъ есть логическій выводъ изъ католицизма.

Въ одной изъ своихъ публицистическихъ статей кн. Е. Н. Трубецкой, осуждая тактику крайнихъ партій, замѣтилъ: „понятія добра и зла замѣнились у насъ понятіями лѣваго и праваго“. Это сужденіе, обличающее въ текущей политической жизни дѣйствіе іезуитической морали, констатируетъ, конечно, безспорный фактъ; но, къ счастію или къ несчастію, мотивомъ такого искаженія нормальной и общечеловѣческой нравственности является не простая разнузданность, безнравственность или ничѣмъ не оправдываемый партійный эгоизмъ, а нѣчто гораздо болѣе глубокое и прочное—именно своеобразная нравственность, цѣлая специфическая моральная философія. Эта философія могла бы открыто поднять перчатку, брошенную ей кн. Трубецкимъ. Она сказала бы: „да, понятія добра и зла тождественны съ понятіями лѣваго и праваго. Ибо для насъ, вѣрующихъ и доподлинно знающихъ, что все „лѣвое“ полезно и служитъ для осуществленія высшаго блага, а все „правое“ вредно ему и задерживаетъ его осуществленіе—для насъ дѣйствительно нѣтъ иныхъ мѣрилъ нравственности, кромѣ содѣйствія всему „лѣвому“ и истребленія всего „праваго“. Когда

партія Бога противостоитъ партіи сатаны, то надъ ихъ споромъ нѣтъ никакой высшей инстанціи, и всѣ средства въ этой борьбѣ святы и благи, разъ они полезны Богу". Такъ разсуждалъ католицизмъ, такъ—открыто или молчаливо—разсуждаютъ и современные католики демократической религіи. Это разсужденіе вообще можетъ съ одинаковымъ формальнымъ правомъ относиться къ любому содержанію, связываться съ любымъ идеаломъ; напр. для фанатика „праваго" Богъ находится тамъ, гдѣ „лѣвый" видитъ сатану, а сатана есть то, что для „лѣваго" есть Богъ; но разсужденіе, какъ таковое, остается въ силѣ, а съ нимъ и его практическіе выводы. Противъ самаго разсужденія нельзя ничего возразить; съ точки зрѣнія логики оно безупречно. Можно возражать только противъ его основной посылки — противъ отождествленія какого-либо человѣческаго идеала, стремленія, съ абсолютной святыней. Только признавъ, что человѣку не дано знать сполна и цѣликомъ высшей правды, что въ человѣческой жизни нѣтъ непогрѣшимой инстанціи, которая указала бы, гдѣ Богъ и гдѣ сатана,—можно опровергнуть это искаженіе морали. Кто отвергъ эту основную предпосылку, тому ясно, что служеніе Богу всегда болѣе или менѣе субъективно, всегда зависитъ отъ недостовѣрнаго человѣческаго пониманія Бога и потому не даетъ человѣку права игнорировать свои обязанности по отношенію къ людямъ. Эти обязанности кладутъ преграду не только его личнымъ, эгоистическимъ побужденіямъ, но и его высшимъ стремленіямъ къ идеалу. Сознаніе непогрѣшимости, справедливо замѣчаетъ Фулье, на практикѣ тождественно съ эгоизмомъ: если эгоизмъ состоитъ въ томъ, что единственнымъ реальнымъ благомъ человѣкъ считаетъ свой личный интересъ, то сознаніе непогрѣшимости также отождествляетъ абсолютное благо съ волей и желаніями человѣка, проникнутаго вѣрой въ свое знаніе этого блага.

Такимъ образомъ, въ конечномъ счетѣ проблема деспотизма есть чисто-философская или даже религіозно-философская проблема. Оцѣнка деспотизма зависитъ отъ пониманія отношенія между Богомъ, т. е. высшей правдой, и человѣческой жизнью, и рѣшеніе проблемы деспотизма опредѣляется воззрѣніемъ на воплощеніе Бога. Задача человѣческой жизни—стремиться къ воплощенію Божества, къ реализаціи высшаго и абсолютнаго добра. Кто думаетъ, что эта правда уже реализовалась, что Богъ уже воплотился—если не въ жизни и бытѣ, то въ мысли и вѣрѣ,—кто вѣритъ, что чья-либо мысль, вѣра, ученіе обладаютъ абсолютной правдой, тотъ будетъ исповѣдывать мораль деспотизма. Ибо деспотизмъ есть лишь практическій выводъ изъ догматизма, его моральное отраженіе и проявленіе. Наоборотъ, кто думаетъ, что воплощеніеБожества, осуществленіе высшей правды—въ идеѣ или человѣческомъ сознаніи—никогда не закончено, всегда неполно и несовершенно, что всѣ наши сужденія объ идеалѣ, всѣ оцѣнки и нравственныя требованія лишь неполно, односторонне и субъективно отражаютъ абсолютную правду, что постиженіе правды совершается лишь, какъ безконечный процессъ соборнаго просвѣщенія и воспитанія всего человѣчества, тотъ преодолѣлъ деспотизмъ и утвердилъ мораль свободы. Ибо для него невозможно отождествленіе человѣка или человѣческаго дѣла съ Богомъ, какъ и отождествленіе его съ сатаной. Всякаго человѣка онъ будетъ уважать, какъ возможное орудіе Бога, всякую мысль и всякое стремленіе онъ допуститъ, какъ пособниковъ правды. „По отношенію къ нравственности есть только одинъ абсолютный законъ—это предписаніе никогда не поступать такъ, какъ будто владѣешь абсолютной истиной“. Фулье, который на этомъ законѣ построилъ свою „мораль сомнѣнія“, справедливо добавляетъ: „Если главный грѣхъ, символически приписываемый сатанѣ, есть

гордость, которая, пренебрегая границами познанія, приближается къ абсолютному, то можно сказать, что на землѣ всѣ папы и деспоты, какъ бы это ни противорѣчило ихъ желаніямъ, являются вѣрнымъ олицетвореніемъ сатаны".

Можно сказать, что деспотизмъ столь же адэкватенъ догматизму, сколь свобода адэкватна критицизму. Единственная подлинная опора деспотизма есть сознаніе непогрѣшимости, дающее право на насильственную опеку; единственная твердая и прочная опора свободы есть критицизмъ, сознаніе относительности всѣхъ человѣческихъ вѣрованій и стремленій, налагающее обязанность уважать всѣхъ людей и ихъ свободу.

VI.

Идея общественной морали, построенной на принципѣ критицизма и противопоставленной деспотизму, который вытекаетъ изъ догматизма, даетъ также, какъ намъ думается, единственное прочное обоснованіе идеалу демократическаго устройства общества.

Главное и, съ извѣстной точки зрѣнія, вполнѣ основательное возраженіе противъ демократіи состоитъ въ томъ, что она отдаетъ власть и руководительство обществомъ въ руки неразумной, слѣпой и одержимой страстями толпы. Для той доктрины, которая исходитъ изъ мысли, что добро и зло въ общественной жизни уже найдены и установлены разъ навсегда, и что задача власти—неукоснительно осуществлять какой-либо общепризнанный и безспорный идеалъ—приведенное возраженіе противъ демократіи совершенно неопровержимо. Если смотрѣть на политическое устройство, какъ на организацію опеки, если выборъ формы власти означаетъ выборъ лучшаго опекуна, то, конечно, рѣшеніе окажется

не въ пользу демократіи. Всѣ мыслители, высказывавшіеся противъ демократіи, возражали именно съ этой точки зрѣнія,—начиная съ Платона и кончая Ренаномъ. Понятно, что руководительство народомъ скорѣе умѣстно передать лучшимъ и мудрѣйшимъ, чѣмъ толпѣ. Несовершенство человѣческой природы, неизбѣжное господство въ массѣ слѣпыхъ предразсудковъ и пристрастій, неспособность большинства возвыситься до пониманія истинныхъ нуждъ и потребностей общества являются вѣскими аргументами противъ отдачи власти въ руки всѣхъ безъ разбору.

Противъ этихъ аргументовъ можетъ быть выставлено только одно соображеніе—но вполнѣ достаточное, чтобы лишить ихъ почвы. Оно состоитъ въ томъ, что внѣ самихъ людей и ихъ коллективнаго самоопредѣленія нѣтъ никакой иной, высшей или лучшей инстанціи, могущей съ непогрѣшимой достовѣрностью указывать тѣхъ избранныхъ, которымъ надлежитъ отдать власть надъ людьми и руководительство ими. Если бы лучшіе и мудрѣйшіе носили на своемъ челѣ явную и для всѣхъ безспорную печать избравшей ихъ высшей силы, если бы не было сомнѣнія, что они и они одни суть носители разума и правды, то было бы естественно и просто предпочесть ихъ неразумной толпѣ. Но тутъ опять обнаруживаетъ свою силу основной аргументъ критицизма: у насъ нѣтъ точныхъ критеріевъ абсолютнаго добра и абсолютной истины. И именно потому, что такихъ критеріевъ нѣтъ, нашъ единственный исходъ—это предоставить выборъ всѣмъ, коллективной мысли народа. Всеобщая подача голоса—не только въ узкомъ, техническомъ своемъ значеніи, а въ широкомъ философскомъ смыслѣ вліянія всѣхъ мнѣній на общественную жизнь—есть единственное средство обезпечить выборъ истиннаго пути или лучшихъ умовъ для его отысканія. Конечно, истина не появляется въ готовомъ видѣ, какъ механическій продуктъ всеобщаго голосованія, но она вѣдь вообще не

можетъ быть добыта и утверждена никакими механическими средствами. За невозможностью произвести отборъ между лучшими и худшими, разумными и безумными, не остается ничего иного, какъ дать вліяніе всѣмъ и предоставить истинѣ вырабатываться въ результатѣ естественнаго взаимодѣйствія и тренія всѣхъ воззрѣній, характеровъ, способностей и духовныхъ силъ. Несовершенство человѣческой природы есть аргументъ не противъ демократіи, а въ ея пользу, ибо оно лишаетъ силы всѣ планы политическаго устройства въ формѣ опеки и призываетъ все общество къ рѣшенію непосильной для отдѣльнаго лица задачи осуществленія общественнаго блага.

Изъ этого слѣдуетъ, что цѣнность демократіи не въ томъ, что она есть власть всѣхъ, а въ томъ, что она есть свобода всѣхъ. Смыслъ ея — преимущественно отрицательный: демократія означаетъ освобожденіе отъ опеки, уничтоженіе привиллегій немногихъ на господство, отмѣну различія между „активными“ и „пасивными“ гражданами. Истинное значеніе демократіи состоитъ не въ передачѣ власти въ руки всѣхъ или большинства, а въ ограниченіи каждой индивидуальной воли волею всѣхъ остальныхъ членовъ общества. Поэтому, если демократія, основанная на свободѣ, есть наилучшая изъ возможныхъ формъ политическаго устройства, то демократія якобинская или основанная на деспотизмѣ должна быть признана наиболѣе несостоятельной его формой. Ибо демократическая деспотія содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе двухъ антагонистическихъ идей—идеи деспотизма или опеки и идеи самоопредѣленія, и это противорѣчіе исторически проявляется въ томъ, что деспотизмъ большинства является всегда лишь переходной ступенью къ деспотизму немногихъ или одного. Практически власть всегда принадлежитъ немногимъ руководителямъ, какъ это весьма тонко замѣтилъ Пушкинъ. „Роко-

вымъ образомъ, при всѣхъ видахъ правленія, люди подчинялись меньшинству или единицамъ, такъ что слово демократія, въ извѣстномъ смыслѣ, представляется мнѣ безсодержательнымъ и лишеннымъ почвы“ *). Масса, большинство не можетъ реально властвовать или руководить; поэтому демократическій деспотизмъ содержитъ нѣкоторую внутреннюю фальшь, которая рано или поздно обнаруживается. Лишь демократія, понимаемая и осуществляемая, какъ самоопредѣленіе или самоогражденіе всѣхъ отъ власти меньшинства есть реальный и прочный фактъ огромной политической и моральной цѣнности. Демократія не можетъ быть основана на вѣрѣ въ непогрѣшимость большинства; для этой вѣры нѣтъ никакихъ основаній, и она менѣе убѣдительна, чѣмъ всякая иная вѣра. Демократія опирается, напротивъ, на отрицаніе всякой непогрѣшимости, будетъ ли то непогрѣшимость одного, или немногихъ, или большинства; всякой непогрѣшимости она противопоставляетъ право каждой человѣческой личности на соучастіе въ рѣшеніи вопроса объ общественномъ благѣ.

Такимъ образомъ, переходъ отъ деспотіи къ демократіи есть не просто внѣшнее событіе политической исторіи; прочно и окончательно такой переходъ можетъ совершиться лишь на почвѣ внутренней, духовной эволюціи, на почвѣ развитія нравственно-философскаго міросозерцанія и умонастроенія. Только общество, которое не поклоняется болѣе никакимъ идоламъ, которому чужда фанатическая вѣра, приводящая къ обожествленію однихъ человѣческихъ дѣлъ и стремленій и къ деспотическому подавленію и истребленію противоположныхъ,—только такое общество навсегда освободилось отъ деспотизма, и только строй жизни, основанный

*) Воспомнанія Смирновой.

на внутреннемъ моральномъ уваженіи ко всѣмъ мнѣніямъ и вѣрамъ, на терпимости, истекающей изъ независимаго критическаго мышленія, образуетъ прочную твердыню свободнаго демократическаго устройства.

---

*

Личность и вещь.

(Философское обоснованіе витализма).

(1908).

I.

Одной изъ любопытныхъ чертъ умственнаго движенія нашего времени является пробужденіе интереса къ старой, забытой и, казалось; давно уже навсегда уничтоженной дисциплинѣ—къ м е т а ф и з и к ѣ. Когда, послѣ десятилѣтій полнаго упадка и застоя философіи, началось возрожденіе философской мысли, ея лозунгъ гласилъ, какъ извѣстно: „назадъ къ Канту!“. Система и методъ Канта пріобрѣли руководящее значеніе для того умственнаго направленія, которое сознавало пустоту и негодность позитивизма и матеріализма и вмѣстѣ съ тѣмъ дорожило научнымъ духомъ въ философіи и боялось фантастичной произвольности прежнихъ метафизическихъ построеній. Критическая философія, съ требуемой ею строгой дисциплинной мысли, оказала плодотворное воспитательное вліяніе на философствующую мысль нашего времени; но чѣмъ дальше продолжалась выучка въ ея суровой школѣ, тѣмъ яснѣе становилось, что въ ней не конецъ, а только начало философіи. Противорѣчія между сложными, переплетающимися мотивами кантовской философіи требовали новаго разрѣшенія, и наиболѣе чуткіе кантіанцы давно уже признали,

что „понять Канта—значитъ перешагнуть черезъ него“ (Виндельбанъ). Необычайная глубина кантовскаго направленія состоитъ въ томъ, что оно пытается обосновать точку зрѣнія, равно удаленную и отъ поверхностной позитивистической удовлетворенности однимъ внѣшнимъ описаніемъ явленій, и отъ дерзостнаго метафизическаго стремленія проникнуть вглубь подлинной реальности. Но, при всей своей глубинѣ, эта точка зрѣнія все же нѣсколько искусственна, и требуемая ею философская позиція оказывается состояніемъ неустойчиваго равновѣсія, въ которомъ еще можно кое-какъ удерживаться, если стоять на одномъ мѣстѣ, но изъ котораго неудержимо тянетъ въ ту или другую сторону при каждомъ дальнѣйшемъ шагѣ мысли. Поэтому на нашихъ глазахъ чистый „критицизмъ“ или „трансцендентализмъ“ сравнительно быстро таетъ подъ напоромъ, съ одной стороны, обвѣяннаго критицизмомъ позитивизма, и съ другой стороны—направленія, тяготѣющаго къ метафизикѣ и болѣе или менѣе рѣшительно вторгающагося въ ея заповѣдную область.

Наиболѣе распространенное въ настоящее время философское умонастроеніе смотритъ довольно сниходительно на отпаденіе въ сторону позитивизма и, наоборотъ, усматриваетъ опасность въ стремленіи перешагнуть въ сторону метафизики. Тѣмъ не менѣе, именно это стремленіе безспорно характеризуетъ философское творчество послѣдняго времени, и отсюда для мыслителей, раздѣляющихъ эту точку зрѣнія, возникаетъ задача вновь оправдать метафизику и доказать ея законность и необходимость. Въ гносеологическихъ работахъ такого рода нѣтъ недостатка: достаточно упомянуть труды Гартманна, Фолькельта, Вундта *).

*) Въ русской философской литературѣ сюда относятся (кромѣ теоретическихъ работъ Вл. Соловьева) два выдающихся произведенія: „Положительныя задачи философіи“ Л. М. Лопатина и „Обоснованіе интуитивизма“ Н. О. Лосскаго.

Теоретически такому принципіальному, апріорному обоснованію метафизики принадлежитъ, конечно, первое мѣсто. Но практически для успѣха этого новаго направленія, быть можетъ, еще важнѣе иное оправданіе—показать на опытѣ, на живомъ примѣрѣ положительнаго метафизическаго творчества, къ чему оно приводитъ и что можетъ дать. Въ такихъ попыткахъ проникнуть „въ суть вещей", въ сущности говоря, новымъ для нашего времени является только открытое признаніе ихъ метафизической задачи; въ той или иной формѣ, подъ разными наименованіями, изслѣдованіе основныхъ чертъ дѣйствительности никогда не прекращалось, и если философія робко отказывалась отъ него, то съ тѣмъ большей энергіей и смѣлостью имъ непрерывно занималось научное естествознаніе. И хотя феноменалистически настроенная философская мысль причисляла отвлеченныя гипотезы естествознанія къ составу „эмпирической картины міра" и противопоставляла ихъ м е т а ф и з и к ѣ, какъ попыткѣ опредѣлить а б с о л ю т н у ю реальность, но отъ этого дѣло не мѣнялось: фактически эти гипотезы строятъ, далеко за предѣлами эмпирически данныхъ явленій, умозрительный міръ атомовъ, энергій и т. п., которому онѣ приписываютъ объективное, т. е. метафизическое бытіе. Двѣ основныя черты, характеризующія метафизику—именно изслѣдованіе свойствъ о б ъ е к т и в н о й р е а л ь н о с т и, несовпадающихъ съ видимымъ обликомъ вещей, и притомъ изслѣдованіе чисто у м о з р и т е л ь н о е, въ виду невозможности опытной его провѣрки, всегда были присущи высшимъ гипотетическимъ обобщеніямъ такъ называемаго „положительнаго" естествознанія. Мы не ставимъ себѣ здѣсь задачи гносеологическаго уясненія отношенія между естествознаніемъ и метафизикой, мы не задаемся вопросомъ, каково д о л ж н о быть ихъ нормальное отношеніе; для насъ достаточно отмѣтить ихъ фактическую близость, которая стоитъ внѣ всякихъ спорныхъ

теорій и которая ясно обнаруживаетъ свое дѣйствіе въ развитіи философіи и спеціальной науки. И точно также несомнѣнно, что всегда, при всякихъ своихъ методологическихъ и гносеологическихъ убѣжденіяхъ (за исключеніемъ только крайняго скептицизма въ античномъ его стилѣ), люди обладали извѣстнымъ метафизическимъ—или, если угодно избѣгать спорнаго термина—онтологическимъ міровоззрѣніемъ, т. е. отдавали себѣ отчетъ во внутреннихъ, невидимыхъ для воспріятія, свойствахъ мірозданія.

Въ наше время, въ виду отказа философіи бросать свой свѣтъ на эту область, это онтологическое міровоззрѣніе строилось исключительно спеціальными науками; философія лишь задннмъ числомъ регистрировала результаты спеціально-научной работы и закрѣпляла ихъ подъ названіемъ категорій, постулатовъ, регулятивныхъ принциповъ и т. п. Но именно это отношеніе начинаетъ измѣняться за послѣднее время, и поводомъ къ такому измѣненію является оживленная перестройка онтологіи, предпринятая по почину положительной науки. Старое, казалось, навѣки укрѣпленное зданіе атомистически-механистическаго міропониманія *), заложенное въ героическія времена Галилея, Кеплера, Декарта и Ньютона, возводившееся камень за камнемъ вплоть до Дарвина, Спенсера и Геккеля, начинаетъ теперь понемногу расшатываться и давать трещины. Въ него вторгаются чужеродные элементы, грозящіе его опрокинуть; таковъ, напр., энергетизмъ, пытающійся совершенно разрушить основной механистическій принципъ, согласно которому всѣ физическія явленія суть въ конечномъ счетѣ движенія матеріальныхъ частицъ; таковъ въ еще большей мѣрѣ неовитализмъ, который снова вноситъ въ естествознаніе уничтоженное, за-

*) Мы беремъ здѣсь этотъ терминъ въ широкомъ смыслѣ, разумѣя подъ нимъ воззрѣніе, для котораго вселенная слагается изъ слѣпого механическаго взаимодѣйствія простыхъ элементовъ.

смѣнное со временъ Бэкона и Декарта понятіе конечныхъ (цѣлевыхъ) причинъ и рѣшительно возстаетъ противъ сведенія живого къ безжизненному. Эти новые научные мотивы суть не изолированныя и случайныя явленія, они сливаются въ одинъ общій и уже довольно значительный потокъ, который подмываетъ фундаментъ прежняго міросозерцанія. Уже теперь можно сказать, что новыя теченія мысли вскрываютъ, по меньшей мѣрѣ, условность и относительность тѣхъ основныхъ естественно-научныхъ понятій, которымъ еще недавно приписывалось абсолютное значеніе; и съ другой стороны, они указываютъ на извѣстную пригодность и неустранимость такихъ идей, которыя считались за наивные старые предразсудки.

Если позволительно подвести предварительный итогъ этому броженію мыслей, то одна его характерная черта ярко обрисовывается передъ нами: въ этомъ пересмотрѣ идейныхъ основъ научнаго міровоззрѣнія *происходитъ сближеніе между новой и античной нукой*. Научное міровоззрѣніе новаго времени, зародившееся въ эпоху возрожденія подъ вліяніемъ изученія остатковъ античнаго умственнаго міра, въ своемъ дальнѣйшемъ движеніи возстало противъ своего духовнаго родоначальника и развивалось въ непрерывномъ антагонизмѣ къ научнымъ идеямъ древней философіи. Это отношеніе, рѣзко выступавшее въ эпоху установленія основъ современной науки, осталось по существу таковымъ же вплоть до нашихъ дней. Какъ бы велико ни было наше преклоненіе передъ античной культурой въ другихъ областяхъ, въ сферѣ науки для подавляющаго большинства современныхъ мыслителей идеи, напр., Платона и Аристотеля (поскольку онѣ вообще еще возбуждаютъ интересъ къ себѣ) являются такимъ же пугаломъ, какимъ они были для Бэкона и Декарта. Но и въ этомъ отношеніи начинаетъ обнаруживаться еще мало оформившійся, но уже замѣтный для болѣе тонкаго взора по-

воротъ. Правда, открытое признаніе цѣнности античныхъ научныхъ идей, хотя бы ограниченное вполнѣ естественными оговорками, еще трудно встрѣтить въ современной наукѣ; но—что, быть можетъ, гораздо важнѣе—естествоиспытатели нашего времени самостоятельно приходятъ къ такимъ идеямъ, которыя, идя вразрѣзъ съ господствующимъ міровоззрѣніемъ, составляли общее достояніе античной онтологіи.

Основное различіе между античной и новой онтологіей можно охарактеризовать въ краткой формулѣ: тогда какъ первая стремилась объяснить все бытіе по образцу *живого*, послѣдняя пытается понять весь міръ, въ томъ числѣ и все живое и духовное, по образцу *безжизненнаго*, механическаго. И если вѣрно, что механистическое воззрѣніе—цѣнность котораго въ извѣстныхъ областяхъ, какъ условнаго, регулятивнаго пріема мысли, стоитъ, разумѣется, внѣ всякихъ сомнѣній—начинаетъ разрушаться въ настоящее время, въ качествѣ философскаго міропониманія, то этимъ открывается путь для сближенія съ античными философскими идеями. И дѣйствительно, признаніе фундаментальнаго онтологическаго значенія за идеями цѣлесообразности и органическаго единства — этими основными понятіями *виталистическаго* (въ широкомъ смыслѣ) міровоззрѣнія—стоитъ на очереди дня. Къ этому признанію, какъ бы противъ воли, приходитъ современная біологія, передъ которой раскрылась невозможность объяснить какъ закономѣрность, такъ и эволюцію жизни изъ механическихъ началъ; къ нему же приходитъ и научная психологія, которая уже въ лицѣ честнаго Милля повѣдала, что, несмотря на всѣ свои старанія, она не въ силахъ вывести единство сознанія изъ механической „игры ощущеній“.

Эти новыя идеи положительной науки, однако, настолько широки и имѣютъ столь принципіальное и глубоко революціонизирующее значеніе, что философія не можетъ не счи-

таться съ ними, не можетъ не видѣть, что такія темы принадлежатъ и къ ея компетенціи. Поэтому, несмотря на все предубѣжденіе противъ метафизическихъ изысканій, господствующее въ философскомъ мірѣ, за послѣднее время начинаетъ появляться рядъ работъ, посвященныхъ общему разбору и уясненію онтологическихъ проблемъ, на которыя натолкнулись естествоиспытатели въ своихъ спеціальныхъ областяхъ. Среди нихъ выдѣляются нѣсколько произведеній, открытая тенденція которыхъ состоитъ въ принципіально-философской защитѣ виталистической онтологіи противъ механистической. Мы лишь мимоходомъ упоминаемъ о выдающемся произведеніи французскаго философа Бергсона „Творческая эволюція“ *), которое противопоставляетъ механической закономѣрности повторяющихся явленій подлинную творческую активность мірового процесса, порождающую новыя явленія, и пытается обосновать и выдвинуть на первый планъ міропониманія этотъ второй, обыкновенно забываемый или отрицаемый моментъ бытія. Идеи Бергсона заслуживаютъ самаго серьезнаго отношенія къ себѣ, и надо надѣяться, что онѣ не останутся незнакомыми русскому читателю. Здѣсь же мы хотѣли бы обратить вниманіе на другую работу, развивающую аналогичныя тенденціи въ болѣе широкой и систематической формѣ, именно на книгу бреславльскаго философа Вильяма Штерна „Личность и вещъ“ **).

II.

Оригинальность работы Штерна состоитъ, между прочимъ, въ томъ, что онъ не только высказываетъ новыя сужденія,

*) Henry Bergson. L'évolution créatrice. Paris, F. Alcan 1907.

**) William Stern. Person und Sache. Leipzig, Ambrosius Barth. 1906.

но и кладетъ въ основу своихъ размышленій совершенно новыя понятія. Основной философской проблемой Штернъ справедливо признаетъ великую, вѣковѣчную загадку отношенія между духовнымъ и матеріальнымъ началомъ. Но, въ противоположность обширной философской и психологической литературѣ, которая еще въ настоящее время, при обсужденіи вопроса о соотношеніи или „взаимодѣйствіи“ между „душой“ и „тѣломъ“, всецѣло исходитъ изъ старыхъ, установленныхъ Декартомъ, понятій физическаго и психическаго, Штернъ даетъ проблемѣ новую постановку, измѣняя и, такъ сказать, освѣжая входящія въ нее понятія. Онъ критически отмѣчаетъ характерную черту философіи новаго времени: она признаетъ лишь одинъ признакъ духовности — именно сознаніе. Однако дуализмъ между духовнымъ и матеріальнымъ глубже различія между сознательнымъ и лишеннымъ сознанія; въ немъ содержатся гораздо болѣе важные признаки, совершенно упускаемые изъ виду новой философіей, но хорошо извѣстные древней и средневѣковой мысли. Сюда относится, во-первыхъ, признакъ индивидуальности (душа или духъ образуетъ дѣйствительное своеобразное индивидуальное единство, тѣло или матерія есть безразличный аггрегатъ), во-вторыхъ, признакъ телеологическій (душа или духъ дѣйствуетъ цѣлесообразно, тѣло или матерія подчиняется слѣпо-механическимъ законамъ) и, наконецъ, признакъ аксіолгическій (душа (духъ) есть носитель или точка пересѣченія всѣхъ положительныхъ цѣнностей, матерія же лишена самостоятельной цѣнности). Если сочетать эти три признака, оставивъ совершенно въ сторонѣ господствующій въ современной философіи четвертый, феноменологическій признакъ (душа—субъектъ сознанія, тѣло лишено сознанія), то мы получимъ въ высшей степени важную пару антагонистическихъ понятій. Оставаясь нейтральной въ психофизическомъ отношеніи (взятомъ въ его ходячемъ, тѣсномъ

смыслѣ), т. е. находясь внѣ противоположности между сознательнымъ и лишеннымъ сознанія, эта пара понятій отмѣчаетъ различіе между живымъ и безжизненнымъ, между единымъ цѣлымъ и механическимъ аггрегатомъ, между цѣлесообразнымъ и слѣпымъ, между самоцѣннымъ и лишеннымъ цѣнности, словомъ—между личностью и вещью. „Личность—такъ опредѣляетъ эти термины нашъ авторъ—есть такое сущее, которое, несмотря на множественность своихъ частей, образуетъ реальное, своеобразное и самоцѣнное единство и, въ качествѣ такового, несмотря на множественность своихъ частичныхъ функцій, осуществляетъ единую цѣлестремительную самодѣятельность. Вещь есть контрадикторная противоположность личности. Она есть такое сущее, которое, состоя изъ многихъ частей, не обладаетъ реальнымъ, своеобразнымъ и самоцѣннымъ единствомъ и, выполняя многія частичныя функціи, не осуществляетъ никакой единой цѣлестремительной самодѣятельности". Можно, конечно, спорить объ удачности этой терминологіи, которая придаетъ понятію „личности" гораздо болѣе широкое значеніе, чѣмъ господствующее словоупотребленіе; но нельзя отрицать, что эта пара понятій отмѣчаетъ дѣйствительно глубокіе и важные мотивы міропониманія. Центральный вопросъ онтологіи ставится для нашего автора такъ: Существуютъ ли въ мірѣ личности, или однѣ только вещи? И если личности существуютъ, то каково отношеніе между ними и вещами? Или, еще шире и общѣе: каково отношеніе между личнымъ и вещественнымъ началомъ въ мірозданіи? Въ зависимости отъ того, какому началу приписывается преобладающее (или даже исключительное) значеніе, устанавливается основное различіе между „персоналистическимъ" и „имперсоналистическимъ" міровоззрѣніями. Имперсоналисты полагаютъ, что ничего, подобнаго „личности", реально не существуетъ, а что въ мірѣ существуютъ только вещи; для

персоналиста же безспорно реальное бытіе личностей. При этомъ Штернъ различаетъ еще „наивный персонализмъ“, который, на основаніи нѣсколькихъ, рѣзко бросающихся въ глаза чертъ, проводитъ различіе между личнымъ и вещественнымъ, и не сомнѣвается въ существованіи того и другого, и „критическій персонализмъ“, который приходитъ къ утвержденію личнаго начала въ результатѣ философскаго анализа.

Наивный персонализмъ образуетъ господствующее въ жизни пониманіе разсматриваемой проблемы. Эта точка зрѣнія дуалистична: она признаетъ обособленное существованіе міра личностей и міра вещей; однако, она заслуживаетъ названія персонализма, такъ какъ въ извѣстномъ смыслѣ подчиняетъ міръ вещей міру личностей: вещи существуютъ, какъ средства, орудія и среда для развитія и осуществленія цѣлесообразной активности личностей, и съ другой стороны вещественный міръ мыслится, какъ созданіе также личной воли Божества. Но, какъ всякое непродуманное воззрѣніе, наивный персонализмъ соединяетъ въ себѣ противорѣчивые элементы мысли и потому находится въ неустойчивомъ состояніи, видоизмѣняясь и постепенно разрушаясь подъ вліяніемъ критическаго анализа. Личность не можетъ мыслиться иначе, какъ въ видѣ единства множественнаго; состоя изъ многихъ и разнообразныхъ частей, она все же образуетъ единое цѣлое, которое не исчерпывается простой суммой входящихъ въ него частей. Это синтетическое единство противорѣчитъ требованіямъ аналитическаго сознанія, для котораго все сложное должно безъ остатка разлагаться на свои составныя части, и, слѣдовательно, все недѣлимое должно быть абсолютно простымъ. Организмъ, напримѣръ, есть совокупность своихъ частей и, слѣдовательно, долженъ разлагаться на нихъ; но, когда мы дѣйствительно разложимъ (положимъ разрѣжемъ) организмъ на составляющія его части, орга-

низма уже не будетъ. Наивный персонализмъ разрѣшаетъ это противорѣчіе путемъ гипостазированія единства за предѣлами множественнаго. Личность не есть сумма всѣхъ своихъ (видимыхъ) частей, а есть эта сумма плюсъ особый элементъ единства. Такъ, напримѣръ, организмъ есть совокупность органовъ плюсъ особая жизненная сила; человѣческое сознаніе есть совокупность психическихъ переживаній плюсъ „душа“ или психическая субстанція; космосъ есть аггрегатъ вещей плюсъ руководящее имъ Божество. Такимъ образомъ, наивный персонализмъ деперсонифицуетъ (лишаетъ личнаго характера) цѣлое и персонифицуетъ отдѣльную его часть. Наряду съ теоретической потребностью, влекущей къ такому дуализму, къ подобному же результату приводитъ потребность въ наглядности мысли: личный элементъ долженъ быть обособленъ, чтобы быть выраженнымъ образно, наглядно, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, религія въ отношеніи Бога.

Но не трудно видѣть, что этимъ разложеніемъ цѣлаго на обособленный личный и вещественный элементъ трудность не устраняется, а только отодвигается: вѣдь, въ противоположность вещественнымъ элементамъ, дѣйствующимъ механически, личный элементъ долженъ осуществлять сложную, многообразную активную дѣятельность; а въ такомъ случаѣ, мыслимо ли, чтобъ онъ самъ былъ абсолютно простымъ, не содержалъ въ себѣ никакого разнообразія? Если все живое должно пониматься, какъ машина плюсъ цѣлесообразно дѣйствующій на нее инженеръ (жизненная сила, душа, Богъ и т. п.), то возможно ли, чтобы этотъ инженеръ былъ простой однородной субстанціей, какъ бы математической точкой? Многообразіе функцій непредставимо безъ многообразія частей и органовъ. А въ такомъ случаѣ мы остаемся въ томъ же положеніи, какъ и до нашего анализа, стоимъ передъ той же неразрѣшимой загадкой единства многообразнаго. Поэтому, если мы хотимъ строго слѣдовать требованіямъ логическаго анализа, мы

должны видѣть его послѣднюю цѣль въ разложеніи многообразнаго на абсолютно простыя части, которыя стоятъ между собой также въ абсолютно простыхъ отношеніяхъ; другими словами, наша задача будетъ состоять въ совершенномъ устраненіи личнаго элемента, въ разложеніи безъ остатка всего личнаго на механическую связь частей, т. е. на безличное, вещественное. Такимъ образомъ, наивный персонализмъ, въ силу присущихъ ему самому мотивовъ мысли, приводитъ къ имперсонализму, къ абсолютному отрицанію идеи личности, какъ несовмѣстимой съ требованіями здраваго логическаго анализа.

Имперсонализмъ—философія безличности—есть наиболѣе распространенное и самое характерное для умственнаго состоянія нашего времени воззрѣніе. Въ описаніи нашего автора оно тождественно съ механистическимъ міропониманіемъ и представляетъ лишь иной его аспектъ. Если уже наивный персонализмъ пытается разложить все сложное на сумму простыхъ частей, то имперсонализмъ распространяетъ ту же тенденцію и на отношенія между частями: въ мірѣ существуютъ лишь аггрегаты простыхъ частицъ и комбинаціи простыхъ отношеній. Съ уничтоженіемъ личнаго элемента устраняется изъ міра всякое подлинное своеобразіе: все въ мірѣ сравнимо, все качественное должно въ послѣднемъ счетѣ сводиться на количественное. Эта всеобщая сравнимость и однородность простирается не только на все бытіе, но и на всѣ процессы; всѣ они разсматриваются какъ частные случаи общаго правила, всякое событіе безъ остатка сводится на всеобщую закономѣрность. Отсюда слѣдуетъ провозглашеніе универсальной пассивности; въ мірѣ нѣтъ активности, свободы, спонтанейности; все подчиняется дѣйствію (именно, дѣйствію абстрактной закономѣрности), но ничто не дѣйствуетъ само. Всѣ процессы механически детерминированны, т. е. вытекаютъ не изъ внутренней природы субстанцій,

а только изъ соотношеній между субстанціями, не изъ жизни самого сущаго, а изъ окружающихъ его условій, изъ его внѣшней обстановки. Съ отрицаніемъ активности и внутренняго единства сложнаго дано также абсолютное отрицаніе всякой цѣлесообразности: сложный цѣлевой актъ немыслимъ, какъ активное единство, а распадается на совокупность простыхъ, извнѣ опредѣляемыхъ процессовъ. Цѣлесообразность есть пустая видимость, случайный результатъ безцѣльныхъ, слѣпыхъ причинъ. Само собой разумѣется, что вмѣстѣ съ этимъ отпадаетъ и какое-либо космологическое примѣненіе категоріи цѣнности: внѣ активности и цѣлесообразности, внѣ выбора и сознательнаго дѣйствованія не можетъ быть цѣнностей; въ мірѣ однородныхъ, простыхъ и пассивныхъ частицъ, въ мірѣ, лишенномъ жизни и свободы, всякая цѣнность есть лишь фантомъ и субъективный вымыселъ. Таковы основныя требованія безличной картины міра.

Въ античномъ мірѣ имперсонализмъ не привился и былъ представленъ только мало популярной въ то время школой атомистовъ. Тѣмъ большій успѣхъ онъ имѣлъ въ новое время; его можно безъ оговорокъ признать основной чертой всей новой философіи. Шагъ за шагомъ онъ отвоевывалъ себѣ въ ней все бо̀льшее мѣсто вглубь и вширь, пока не овладѣлъ всѣмъ человѣческимъ міросозерцаніемъ. Методологически использованный Галилеемъ при изслѣдованіи неорганической природы, онъ былъ уже у Декарта провозглашенъ высшимъ принципомъ всего тѣлеснаго міра и распространенъ на органическій міръ: для Декарта уже животныя суть только „машины“. Обезличеніе міра становится паролемъ новаго міровоззрѣнія. Психологи переносятъ имперсонализмъ на душевныя явленія, отрицая въ нихъ единство и активность сознанія и превращая душу въ „связку ощущеній“. Спиноза рѣшительно устраняетъ изъ міра цѣлесообразность и считаетъ индивидуальность недостаткомъ, понятіемъ чисто отрицатель-

нымъ (какъ въ логическомъ, такъ и въ этическомъ смыслѣ): omnis determinatio est negatio. Въ XIX вѣкѣ задачу проведенія имперсоналистическаго воззрѣнія беретъ на себя положительная наука. Физіологія пытается аналитически объяснить живое изъ безжизненнаго, дарвинистическая біологія стремится генетически вывести цѣлесообразное изъ случайнаго и нецѣлесообразнаго. Послѣдній шагъ въ развитіи имперсонализма есть распространеніе его на обществовѣдѣніе: сюда относятся всѣ попытки устранить понятія цѣлесообразности и сознательной активности изъ соціальной науки и свести общественную жизнь къ слѣпымъ экономическимъ, техническимъ, географическимъ, словомъ, вещественнымъ факторамъ. Все современное міропониманіе стоитъ подъ знакомъ вещественности; болѣе того, этотъ признакъ характеризуетъ даже всю современную культуру. Вещественное начало преобладаетъ не только въ воззрѣніяхъ и понятіяхъ, но и въ нравахъ и въ складѣ жизни. Машины и мертвыя вещи господствуютъ надъ живыми людьми въ практическомъ строѣ жизни такъ же, какъ механистическія идеи вытѣснили персоналистическія изъ міра мысли. Подчиненіе личнаго начала вещественному есть великая печать, которою отмѣченъ весь обликъ нашей эпохи.

Однако это теоретическое и практическое торжество имперсонализма, хотя и свидѣтельствуетъ о его пригодности и относительной жизнеспособности, отнюдь не гарантируетъ его объективной вѣрности и полной осуществимости. Дѣло въ томъ, что всѣ его плодотворныя и законныя примѣненія только частичны и получаютъ разумный смыслъ, лишь когда опираются на (открытыя или молчаливыя) допущенія персоналистическаго характера. Легко можно, и часто съ большой пользой—устранить жизнь, разумъ, единство и цѣлесообразность изъ ограниченной группы явленій и изслѣдовать ее по методу имперсонализма, разлагая ее на механическую совокупность мертвыхъ частей и внѣшнихъ отношеній; но это

всегда предполагаетъ, что гонимыя персоналистическія идеи укрылись въ другомъ мѣстѣ и только либо сознательно игнорируются (въ законныхъ цѣляхъ научной абстракціи), либо же безсознательно упускаются изъ виду. Дарвинистъ можетъ объяснять цѣлесообразность, какъ случайный продуктъ борьбы за существованіе (правильно или нѣтъ—этотъ вопросъ насъ здѣсь не касается) только подъ условіемъ, что онъ признаетъ уже существованіе наслѣдственности и инстинкта самосохраненія, т. е. цѣлесообразныхъ процессовъ въ живыхъ существахъ. Матеріалистъ можетъ разлагать весь міръ на движеніе мертвыхъ точекъ, но въ самомъ этомъ изслѣдованіи онъ отличаетъ истину отъ лжи, разумность отъ глупости, свое собственное міровоззрѣніе онъ считаетъ торжествомъ разума надъ суевѣріемъ и невѣжествомъ; но разумъ, истина и т. п.—все это персоналистическія категоріи, все это уже предполагаетъ сознательность, активность, цѣлесообразность, словомъ—личную жизнь.

Это соотношеніе, въ силу котораго имперсонализмъ, не лишая смысла свои утвержденія, долженъ самъ опираться на персоналистическія категоріи, особенно ясно видно въ теоріи познанія. Двумя основными типами гносеологическихъ воззрѣній являются позитивизмъ и апріоризмъ; оба проводятъ имперсоналистическія тенденціи, но первый радикальнѣе послѣдняго. Гносеологическій позитивизмъ, какъ онъ, напримѣръ, представленъ у Юма, есть самое смѣлое и радикальное проведеніе имперсоналистической точки зрѣнія. Онъ разрушаетъ субстанціальность (единство), утверждая, что вещи суть лишь совокупности ихъ качествъ и состояній и не имѣютъ внѣ послѣднихъ какого-либо отдѣльнаго носителя; онъ разрушаетъ активную причинность, ставя на ея мѣсто эмпирическую закономѣрность; онъ превращаетъ сознаніе въ „связку“ и игру ощущеній. Все существующее есть для него переживанія, которыя „даны“ или „предначодимы“ и за которыми нельзя искать ничего

иного. Но тотчасъ же возникаетъ рядъ неустранимыхъ вопросовъ: чьи же это переживанія? Кому дано „данное“? И если въ мірѣ нѣтъ единства и активности, то почему все же существуетъ единый міръ, а не безчисленные отдѣльные міры, и почему въ немъ вообще что-либо происходитъ?

На эти вопросы, роковые для позитивизма, пытающагося истребить безъ остатка всѣ персоналистическія категоріи, даетъ разумный отвѣтъ априоризмъ. Априоризмъ занимаетъ въ интересующей насъ проблемѣ двойственную, примирительную позицію: онъ имперсоналистиченъ въ отношеніи объекта познанія и персоналистиченъ въ отношеніи его субъекта. Особенность философской позиціи основателя априоризма Канта въ томъ и состоитъ, что онъ, разрушивъ всякое единство, активность, субстанціальность, жизненность въ объективномъ мірѣ, одновременно утвердилъ эти моменты въ мірѣ субъективномъ. Въ матеріалѣ познанія, въ его объектѣ, согласно Канту, нельзя найти ни субстанціи, ни причинности; тамъ царитъ полная пассивность и хаотическая разрозненность. Порядокъ, жизнь, дѣйствованіе, подлинное бытіе—все это привносится въ матеріалъ познанія субъектомъ, человѣческимъ сознаніемъ. Въ противоположность разрозненности объекта, субъектъ обладаетъ „единствомъ трансцендентальной апперцепціи“, т. е. единствомъ многообразнаго, которымъ характеризуется жизнь; и объективный міръ живетъ какъ бы только отраженіемъ этого субъективнаго единства. И хотя Кантъ отрицаетъ также и субстанціальность души, если разумѣть подъ душою особую сущность, существующую внѣ и помимо ея состояній, но онъ признаетъ, что сознаніе есть не сумма и не „связка“ ощущеній, а сложное, живое ихъ единство. Точно также постулируются два „законодательства“: слѣпое, механическое „законодательство природы“ и дѣйствующее въ человѣческомъ сознаніи „законодательство разума“. Цѣлесообразность также признается „субъективнымъ прави-

ломъ“ разсмотрѣнія природы, чуждымъ ея объективной сущности. Кантъ безпощадно умерщвляетъ объектъ, но тѣмъ бо́льшую активность и жизненность онъ придаетъ субъекту. Эта точка зрѣнія лишена противорѣчій и недоговоренности позитивизма; но она вноситъ въ міропониманіе непонятный и неестественный дуализмъ. Вѣдь субъектъ познанія тоже можно включить въ составъ сущаго или даннаго намъ въ широкомъ смыслѣ слова; и тогда два разнорѣчивыя воззрѣнія неизбѣжно сталкиваются. Въ мірѣ нѣтъ единства, но въ немъ есть единство сознанія; въ мірѣ нѣтъ активности, но есть активность разума; въ немъ дѣйствуютъ однѣ слѣпыя силы, но въ немъ же дѣйствуетъ законодательство разума. Такимъ образомъ, описаніе процесса познанія опровергаетъ результаты познанія; разсматривая само сознаніе, какъ явленіе, подлежащее изученію—а въ этомъ и состоитъ задача гносеологіи—мы въ немъ находимъ такія черты, принципіальная невозможность которыхъ нами же утверждена. Но если активность, цѣлесообразность, единство множественнаго возможны въ одномъ случаѣ, то ихъ нельзя признать невозможными вообще.

Этотъ выводъ сознательно дѣлаетъ то міровоззрѣніе, обоснованіе котораго составляетъ задачу разсматриваемаго труда и которое называется въ немъ „критическимъ персонализмомъ“. Гносеологически это міровоззрѣніе примыкаетъ къ апріоризму въ томъ отношеніи, что признаетъ основныя категоріи, подъ которыми воспринимается дѣйствительность, апріорно присущими человѣческому разуму. Но въ самомъ опредѣленіи этихъ категорій оно далеко уклоняется отъ кантіанскаго апріоризма. Для Канта (если оставить въ сторонѣ его сложную и искусственно выработанную систему 12 категорій) имѣютъ существенное значеніе при обработкѣ познавательнаго матеріала двѣ категоріи: субстанціальность и причинность. Эти категоріи мыслятся совершенно независимо одна отъ другой: съ субстанціальностью отнюдь не связана дѣйственность, и, наобо-

ротъ, причинность не нуждается ни въ какомъ субстанціальномъ субстратѣ. Напротивъ, бытіе признается бездѣйственнымъ, дѣйствованіе — безсубстратнымъ; намъ дано только пассивное существованіе и отвлеченный, витающій надъ конкретными элементами реальности, законъ причинности. Въ противоположность этому, нашъ авторъ устанавливаетъ соотносительность и онтологическую неразрывность трехъ основныхъ категорій: субстанціальности, причинности и единства. Мы не можемъ мыслить изолированно здѣсь субстанціальность, тамъ—причинность и въ третьемъ мѣстѣ—единство; мы должны представлять себѣ міръ состоящимъ изъ единыхъ дѣйственныхъ существъ, или изъ реальныхъ дѣйственныхъ единицъ, или (что опять-таки то же самое) изъ единыхъ реальныхъ дѣятелей. Прежде всего, причинность должна мыслиться субстанціально. Разъединеніе между причинностью и субстанціальностью обосновывается обыкновенно тѣмъ, что онѣ относятся къ разнымъ объектамъ: субстанціальность вноситъ единство въ множественность состояній, причинность упорядочиваетъ множественность событій. Однако, параллелизмъ тутъ далеко не полный: тогда какъ состоянія относятся къ чему-то конкретному, реально существующему, событія связываются только посредствомъ абстрактнаго отношенія. Субстанція подставляется подъ состоянія, какъ ихъ реальный носитель, причинность же только вставляется между событіями, какъ ихъ взаимное отношеніе. Но человѣческое мышленіе требуетъ болѣе полнаго и глубокаго пониманія причинности. Причинность должна, подобно субстанціальности, мыслиться конкретно, а не абстрактно, не только вставляться между явленіями, но и подставляться подъ нихъ. Причинность есть не относительная связь, а положительное дѣйствованіе. Какъ недостаточно, чтобы явленіе было связано одновременнымъ бытіемъ съ сосѣднимъ явленіемъ, а нужно еще, чтобы оно имѣло реальнаго носителя.

субстанцію, точно также недостаточно, чтобы оно относилось къ другому, предшествующему или послѣдующему явленію, а нужно, чтобы оно имѣло своего реальнаго созидателя или дѣятеля. Это пониманіе принято упрекать въ ненужномъ гипостазированіи причинности. Но дѣло въ томъ, что такое гипостазированіе нужно и неизбѣжно, какъ оно нужно въ отношеніи субстанціальности. Никто никогда не могъ дѣйствительно избавиться отъ него, логически устранить его изъ мысли; его можно только упускать изъ виду и мыслить безсознательно, какъ это дѣлаетъ, напр., „положительная“ наука, когда говоритъ о „превращеніяхъ энергій“ или о „психическихъ состояніяхъ“, не упоминая о реальныхъ агентахъ этихъ процессовъ, о томъ, что̀ ихъ производитъ. Для своихъ спеціальныхъ цѣлей наука можетъ разсуждать такимъ образомъ, но непроизвольно она все же мыслитъ при этомъ, вмѣсто энергіи (простой возможности дѣйствованія), то, что̀ дѣйствуетъ, и вмѣсто психическихъ состояній то, что̀ ихъ имѣетъ или производитъ („душу“, которая сама мыслитъ, чувствуетъ, хочетъ и т. п.). Словомъ, въ силу законовъ разума, подъ причинностью мы необходимо должны разумѣть не причину—отношеніе, а причину—дѣятеля.

Но если причинность нужно понимать субстанціально, то и обратно: субстанція должна мыслиться активной. Здѣсь сохраняетъ свое значеніе формула Лейбница: la substance est un être capable d'action. Вѣдь вся совокупность качествъ и состояній, объединяемыхъ въ „субстанцію“, узнается и испытывается нами только, какъ дѣйствіе вещи на насъ. Можно сказать: дѣйственность есть единственное, что̀ намъ дано; у насъ нѣтъ другихъ средствъ удостовѣрить бытіе, какъ замѣтить его дѣйствіе, и предѣлы дѣйствованія и существованія совпадаютъ. Что̀ существуетъ, то дѣйствуетъ, и только то, что̀ дѣйствуетъ, существуетъ. Бытіе есть лишь иное названіе или иной аспектъ дѣйствованія.

Наконецъ, эта дѣйственная реальность или реальная дѣйственность имѣетъ еще третью сторону: единство, индивидуальность. Въ мірѣ не просто разлита сплошь субстанціальность и причинность: она существуетъ въ видѣ опредѣленныхъ „единицъ“, индивидовъ, единствъ. Для познанія состояній и событій недостаточно подставить подъ нихъ дѣйственный субстратъ; нужно, чтобы онъ былъ вовнѣ ограниченъ, изнутри связанъ, нужно, чтобы каждое качество, состояніе и событіе принадлежало нѣкоторой „вещи“—будь то матеріальный атомъ, молекула, организмъ, планета, „я“, Богъ и т. д. Гдѣ лежатъ границы единства, гдѣ кончается одинъ индивидъ и начинается другой—это есть дѣло опыта и опирающагося на него размышленія; но что такія границы вообще имѣются, что сущее дано намъ въ формѣ единствъ или индивидовъ—это есть апріорная истина. Міръ долженъ мыслиться состоящимъ изъ реальныхъ дѣятельныхъ существъ или индивидовъ.

Имперсоналистическое воззрѣніе, лишая вещи всякой дѣятельности, мысля ихъ, въ конечномъ счетѣ, какъ простыя инертныя точки, разлагаетъ весь міръ на обособленныя частицы, въ которыхъ нѣтъ ни движенія, ни связи. И такъ какъ какой-нибудь синтезъ, объединяющій эти разрозненныя и пассивныя точки, все же нуженъ—иначе вообще не было бы единаго и живого міра,—то этотъ синтезъ усматривается въ отношеніяхъ между элементами. Согласно этой картинѣ міра, существуютъ бездѣйственные простые элементы, надъ которыми господствуютъ отношенія, внося въ нихъ связь и жизненность. Это воззрѣніе, гордящееся своей позитивностью, мнящее себя свободнымъ отъ всякаго гипостазированія и персонификаціи, кончаетъ тѣмъ, что гипостазируетъ и персонифицируетъ самое отвлеченное и нереальное въ мірѣ—именно отношенія и „законы“. Простая повторяемость явленій, простое субъективно-мысленное соотношеніе ихъ другъ къ другу становится здѣсь „закономъ“, который властвуетъ

надъ явленіями и дѣйствуетъ на нихъ. Но какъ это возможно? Мы можемъ себѣ представить, что реальности дѣйствуютъ, но дѣйствованіе „правилъ“ или „законовъ“ въ природѣ остается для насъ непостижимымъ. Легко мыслить, что сущее обнаруживаетъ силу, но какъ можетъ рождаться сила и власть изъ одного только отношенія между двумя явленіями, которыя пассивны каждое въ отдѣльности? Это недоумѣніе, разрушающее наиболѣе распространенный въ научномъ естествознаніи способъ представленія, было блестяще формулировано еще Лотце и повторено Зигвартомъ, и нашъ авторъ умѣло пользуется имъ для отрицательнаго обоснованія персонализма *). Противорѣчивое, логически несостоятельное

*) Позволяемъ себѣ привести мѣткія слова Зигварта: „Часто говорятъ о естественной необходимости, о законѣ, о взаимодѣйствіи явленій на основаніи опредѣленныхъ законовъ, какъ будто само собой понятно, что отдѣльныя, различаемыя нами вещи, руководятся одна другой и должны ставить свое поведеніе въ зависимости отъ поведенія другихъ вещей; но „законъ“ никогда не можетъ быть самъ по себѣ причиной или проявлять силу, а можетъ быть лишь выраженіемъ образа дѣйствія субъектовъ, опредѣляемаго ихъ собственной природой... Была разумная мысль въ мнѣніи, господствовавшемъ въ древней философіи и вдохновлявшемъ еще первыя размышленія Кеплера — въ мнѣніи, что небесныя тѣла обладаютъ душами и что эти души знаютъ разстояніе между планетами и, имѣютъ стремленіе къ движенію, въ силу котораго онѣ ведутъ свои тѣла, планеты, по опредѣленному пути. Гораздо болѣе фантастично, какъ бы привычно оно ни было, другое представленіе что одна только масса солнца ежемгновенно предписываетъ массѣ земли, какой скорости и какой кривизны пути она должна придерживаться, и что наша планета руководится не только своимъ разстояніемъ отъ солнца, но также и разстояніемъ отъ всѣхъ другихъ планетъ... Для всего этого приводится только одно, въ высшей степени неудовлетворительное объясненіе: говорятъ, что дѣло необходимо обстоитъ такъ, и что законы природы того требуютъ. Какое дѣло солнцу до земли и обратно, если нѣтъ основанія, опредѣляющаго ихъ отношенія, силы, заставляющей одновременно и солнце, и пла-

воззрѣніе, что отношенія властвуютъ надъ реальностями, должно быть замѣнено естественнымъ и логически необходимымъ сужденіемъ, что отношенія вытекаютъ изъ реальностей, выражаютъ лишь то, что̀ содержится въ ихъ внутренней природѣ. Синтезъ долженъ быть перенесенъ съ отношеній на элементы, съ абстрактнаго на конкретное. Движеніе и связь реальностей должно быть признано выраженіемъ ихъ внутренней силы и жизненности. А это требуетъ дальнѣйшаго признанія, что реальности, образующія міръ, суть не абсолютно простыя частицы, а сложныя единства, индивиды, полные многообразія и вмѣстѣ съ тѣмъ обладающіе неразложимостью. Когда мысль, подчиняясь аналитической потребности, разлагаетъ все сущее на отдѣльныя простыя и пассивныя частицы, видитъ въ реальности только механическую или ариѳметическую сумму такихъ частицъ, неудовлетворенныя требованія синтеза приводятъ къ гипостазированію и олицетворенію „отношеній“. Но если признать отношенія, какъ это логически необходимо, только проявленіемъ сущности соотносящихся реальностей, то нужно моментъ синтеза внести въ само пониманіе реальности, т. е. не смѣшивать единства съ простотой, а видѣть во всякомъ сущемъ синтетическое единство множественнаго.

Но въ чемъ же тогда усматривать единство реальностей? Гдѣ критерій, показывающій, что мы имѣемъ дѣло съ подлинной единой реальностью, отличной и обособленной отъ другихъ? Иначе говоря, какъ опредѣлить границы, отдѣляющія другъ отъ друга тѣ реальныя дѣйственныя единицы, изъ кото-

---

неты сообразоваться между собой въ своихъ движеніяхъ? И столь же непонятнымъ было бы всякое малѣйшее вліяніе одного элемента на другой“. Chr. Sigwart, Kleine Schriften, 2 Reihe, статья: „Der Kampf gegen den Zweck“, стр. 61—62. Эта статья появилась недавно въ русскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: „Борьба противъ телеологіи“.

рыхъ, какъ было развито выше, состоитъ дѣйствительность? Такимъ критеріемъ, какъ мы только что видѣли, не можетъ быть абсолютная простота, т. е. единство состава. Напротивъ, все сущее по самой природѣ своей должно быть признано сложнымъ. Точно также субстанціальное единство не обезпечивается однимъ постоянствомъ формы, фигуры, качества и т. п., которое всегда можетъ быть случайнымъ и временнымъ состояніемъ, обусловленнымъ внѣшними факторами. Поэтому единство сущаго можетъ быть только функціональнымъ, его признакомъ является дѣйственная связь частей или самосохраненіе сущаго. Гдѣ есть самосохраняющаяся сущность, тамъ есть подлинная субстанціальность, т. е. постоянство реальности при измѣненіи состояній, тамъ есть подлинное единство—реальная отграниченность извнѣ и связанность изнутри—и подлинная причинность, т. е. самодѣятельность, выражающаяся именно въ самосохраненіи; словомъ, тамъ и только тамъ мы находимъ тріединство субстанціи, причины и индивидуальности, т. е. искомую реальную дѣйственную единицу. Эта единица дѣйствительно недѣлима, ибо она сама сохраняетъ себя, какъ цѣлое. Но такое сущее, которое, несмотря на множественность своихъ частей, образуетъ реальное и своеобразное единство и осуществляетъ единую цѣлестремительную самодѣятельность (именно самосохраненіе), есть, согласно приведенному вначалѣ опредѣленію, личность. Такимъ образомъ, здѣсь дано обоснованіе критическаго персонализма, т. е. утвержденія, что реальность должна мыслиться по образцу личности. Все то, что дѣйствительно существуетъ, есть личность, ибо только въ самосохраняющемся сложномъ цѣломъ можно найти подлинное единство, необходимый признакъ субстанціальнаго бытія.

Правда, эмпирически часто бываетъ трудно различить истинное самосохраненіе отъ мнимаго, т. е. отъ функціональной неизмѣнности, обусловленной внѣшними, механическими

причинами. Такъ, напр., озеро можетъ сохранить свою форму и уровень въ силу одинаковаго притока и отлива воды; извѣстно множество механическихъ регуляторовъ, которые сохраняютъ постоянство дѣйствія машины при измѣняющихся внѣшнихъ условіяхъ. Отличіе этого мнимаго самосохраненія, этой внѣшне обусловленной неизмѣнности дѣйствія отъ подлиннаго (активнаго) самосохраненія состоитъ въ томъ, что первое—всегда односторонне, послѣднее же — всегда всесторонне. Озеро сохраняетъ свой уровень и форму независимо отъ притока и отлива р ѣ ч н о й воды; но въ отношеніи, напр., дождевой воды постоянство уровня и формы уже не можетъ быть удержано. Регуляторъ паровой машины поддерживаетъ неизмѣнную быстроту движенія механизма, несмотря на различія въ производимой механизмомъ работѣ, но онъ не можетъ такъ же парализовать дѣйствіе какого-либо другого внѣшняго фактора. Напротивъ, организмъ, напр., который дѣйствительно с а м ъ с е б я с о х р а н я е т ъ, сохраняетъ себя во всѣхъ отношеніяхъ, приспособляя форму и направленіе регулирующей функціи къ характеру внѣшняго фактора; тѣло защищаетъ себя и отъ тепла, и отъ холода, желудокъ приспособляется и къ чрезмѣрному, и къ недостаточному питанію и т. п. Предѣлы приспособленія и здѣсь остаются, но они— только к о л и ч е с т в е н н ы е, т. е. приспособленіе прекращается только при извѣстной и н т е н с и в н о с т и внѣшняго фактора, а не к а ч е с т в е н н ы е. Механическая регуляція л и н е й н а, т. е. дѣйствуетъ только въ одну сторону; органическое самосохраненіе ц и к л и ч н о, дѣйствуетъ радіально изъ центра во всѣ стороны. Какъ бы трудно ни было въ отдѣльныхъ случаяхъ отличить эти двѣ формы, принципіально между ними лежитъ непроходимая пропасть; въ первомъ случаѣ постоянство есть случайный, временный и всегда легко устранимый результатъ слѣпой игры внѣшнихъ силъ; во второмъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ

истиннымъ самосохраненіемъ, которое служитъ признакомъ единства и субстанціальности бытія. Какъ бы машина ни походила въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ отношеніяхъ на организмъ, она есть все же лишь механическій и пассивный аггрегатъ частей, тогда какъ организмъ есть активное и субстанціальное единство.

Такимъ образомъ, въ логическомъ отношеніи характерной чертой персоналистическаго ученія является признаніе синтетичности элементовъ реальности. Субстанція есть единство сложнаго. Это единство есть единство цѣли и дѣйствованія (самосохраненія), допускающее множественность и многообразіе частей. Мы должны мыслить міръ состоящимъ изъ индивидовъ, т. е. изъ активныхъ субстанцій, которыя хотя не просты по составу, но едины въ своемъ дѣйствованіи, а слѣдовательно и бытіи. Обычный признакъ субстанціи—недѣлимость—сохраняется здѣсь, но имѣетъ не логическій, а онтологическій смыслъ: логически субстанція состоитъ изъ многихъ частей, онтологически она образуетъ ихъ живое и неразрывное единство. Субстанція, типъ которой мы усмотрѣли въ личности, обладаетъ только синтетической, а не аналитической наглядностью: она наглядна (или — если отождествлять понятность съ наглядностью—понятна) только какъ цѣлое, но не можетъ быть наглядно разложена. Признаніемъ синтетической природы субстанціи-личности критическій персонализмъ отличается и отъ наивнаго персонализма, пытающагося разложить субстанцію на части и найти ея личное начало въ обособленномъ элементѣ, и отъ имперсонализма, который въ угоду аналитической наглядности вообще уничтожаетъ синтетическое единство сущаго. Мы должны открыто признать, что здѣсь мы доходимъ до предѣла наглядной объяснимости природы; тайна синтеза или живого единства множественнаго есть послѣдняя, великая тайна космоса, которую мы можемъ

только констатировать; но не можемъ разрѣшить наглядным логическимъ воспроизведеніемъ цѣлаго изъ его частей. Вѣдь и имперсонализмъ наталкивается на ту же трудность, когда ему приходится изъ разрозненныхъ элементовъ бытія выводить ихъ взаимодѣйствіе и связь; но для него это есть дѣйствительная трудность, враждебно вторгающаяся въ ходъ его размышленій и прерывающая ихъ логическую связность, тогда какъ персонализмъ поступаетъ методологически правильно, относя эту тайну къ послѣдней, элементарной глубинѣ сущаго. Впрочемъ, говорить о „таинственности“ или „необъяснимости“ синтетическаго единства можно только, приспособляясь къ господствующему логическому предразсудку, для котораго понимать значитъ анализировать, разлагать на части. Что цѣлое больше и значительнѣе суммы своихъ частей, есть простой, наглядно убѣдительный и въ этомъ смыслѣ вполнѣ понятный фактъ. Картина или скульптурное произведеніе не исчерпывается совокупностью входящаго въ нихъ матеріала, литературное произведеніе есть больше, чѣмъ сумма буквъ, въ которыхъ оно выражено, живой организмъ непохожъ на груду его отдѣльныхъ раздробленныхъ частей, логическое сужденіе не есть механическій складъ психическихъ элементовъ. Вся жизнь, какъ она воспринимается наглядно, можно сказать, громко вопіетъ объ истинности стараго аристотелевскаго сужденія, что цѣлое обладаетъ логическимъ пріоритетомъ надъ своими частями. И только сознаніе, гипнотизированное математическимъ анализомъ и усматривающее въ немъ единственную точную форму „пониманія“, можетъ говорить о таинственности и даже „противорѣчивости“ факта синтетическаго единства множественнаго. Но уже Лотце проницательно замѣтилъ, что понимать (begreifen) есть совсѣмъ не то, что вычислять (berechnen). Математическій методъ не имѣетъ исчерпывающаго или образцоваго значенія для всего познанія; онъ законно примѣнимъ только

къ одной сторонѣ явленій, къ тому, что̀ въ нихъ дѣйствительно однородно и логически обмѣнимо. Всеобщее примѣненіе ариѳметическаго сложенія и вычитанія, какъ образца „познанія“, предполагаетъ универсальную однородность природы; но это допущеніе есть лишь остатокъ того предвзятаго и давно уже опровергнутаго раціоналистическаго воззрѣнія, которое побудило Спинозу развивать „Этику“ more geometrico. Выражаясь съ банальной простотой: изъ того, что яблоки нельзя ариѳметически складывать съ грушами, еще не слѣдуетъ того, что въ своей основѣ яблоки все-таки тождественны съ грушами, ни того, что ихъ неоднородность содержитъ противорѣчіе или непостижимую тайну. Въ фактѣ синтетическаго единства множественнаго, въ принципѣ: „цѣлое значительнѣе суммы своихъ частей“ не меньше, но и не больше тайны, чѣмъ во всякой аксіомѣ, изъ которой, какъ изъ очевидной истины, исходитъ человѣческое разсужденіе и которое выражаетъ послѣднюю, неразложимую онтологическую связь моментовъ бытія.

III.

Другой важнѣйшей чертой излагаемаго новаго міросозерцанія является его принципіальный телеологизмъ. Для обоснованія его Штернъ прежде всего опирается на развитое Лотце ученіе о невозможности транзіентной (переходящей) причинности. Обыкновенно мы, не задумываясь, говоримъ о вліяніи или воздѣйствіи одной вещи на другую, о взаимодѣйствіи между двумя субстанціями. Но какъ можетъ одна вещь, которая въ силу самаго опредѣленія обособлена отъ другой и не имѣетъ къ ней касательства, обусловливать своими состояніями перемѣну въ состояніяхъ другой вещи? Имѣть вліяніе значитъ имѣть общность; а

имѣть общность значитъ уже не быть самостоятельными вещами. Изъ этого Лотце выводилъ, что всѣ вещи, находящіяся въ закономѣрной связи одна съ другой, входятъ въ составъ единаго цѣлаго и только отражаютъ въ своей мнимой взаимозависимости свою совмѣстную зависимость отъ общей жизни этого цѣлаго. Ту же мысль нашъ авторъ обосновываетъ слѣдующимъ соображеніемъ. Единственный, доступный намъ признакъ бытія или субстанціальности есть дѣйствительность, и этотъ признакъ опредѣляетъ не только самый фактъ бытія, но и количественную сферу его распространенія. Что дѣйствуетъ, то существуетъ, и гдѣ вещь дѣйствуетъ, тамъ она существуетъ; доколѣ простираются границы дѣйствованія, дотолѣ простирается и границы бытія. Поэтому ничто не можетъ дѣйствовать за предѣлами своего собственнаго бытія, и объектъ дѣйствія необходимо долженъ принадлежать къ сферѣ бытія самой дѣйствующей субстанціи. Слѣдовательно, не можетъ существовать дѣйствія одной вещи на другую, а всякая вещь дѣйствуетъ только на самое себя: дѣйствованіе всегда имманентно, а не транзіентно. Всякая дѣятельность есть *самодѣятельность* въ двоякомъ смыслѣ: она исходитъ изъ самого дѣйствующаго и направлена на него же. Но эта имманентная самодѣятельность дана намъ только въ одной формѣ—въ формѣ *самосохраненія* субстанціи. Слѣдовательно, всякая дѣятельность опредѣлена своей цѣлью, телеологична по своей внутренней природѣ. Какъ съ философской точки зрѣнія не существуетъ *внѣшняго* причиненія, такъ не существуетъ и причиненія *слѣпого*, незаинтересованнаго въ своемъ результатѣ; напротивъ, всякое причиненіе, будучи самодѣятельностью субстанціи-личности и направленное на нее самое, есть живое стремленіе, опредѣляемое цѣлью—самосохраненіемъ. И если ранѣе мы видѣли, что бытіе совпадаетъ съ дѣйственностью, то теперь, зная природу этой дѣйственности, мы можемъ сказать, что

само бытіе тождественно съ цѣлестремительностью, что процессъ дѣйственнаго существованія есть процессъ цѣлестремительнаго упорства въ бытіи. Внутреннее содержаніе того, что мы называемъ бытіемъ, есть активное самосохраненіе, т. е. бытіе, будучи равносильнымъ дѣйствованію, телеологично въ своемъ корнѣ.

Особенность этой телеологіи состоитъ въ томъ, что она имманентна. Какъ дѣйствованіе не выходитъ за предѣлы дѣйствующаго, а направлено на него самого и осуществляется въ немъ, такъ и цѣлестремительность не можетъ быть передана отъ одного сущаго къ другому, не можетъ быть обусловлена извнѣ, а выражается только, какъ внутреннее поведеніе субстанціи. Обычная точка зрѣнія, признающая внѣшнюю телеологію, реально отдѣляющая творца отъ творимаго (напр., Бога отъ міра, или личность отъ вещей міра, на которыя она цѣлесообразно воздѣйствуетъ), есть лишь продуктъ наивнаго персонализма, который видитъ личность въ обособленномъ элементѣ сущаго. Къ отмѣченнымъ выше противорѣчіямъ и непродуманностямъ этого воззрѣнія присоединяется здѣсь еще противорѣчіе въ признаніи внѣшней (транзіентной) причинности. Отъ этого наивнаго пониманія мы должны перейти къ имманентному телеологизму, къ мудрому аристотелевскому ученію объ энтелехіи, цѣлестремительной силѣ, заложенной внутри каждой субстанціи и выражающейся въ ея самодѣятельности. Типомъ такой спонтанной цѣлестремительности является знакомая намъ по внутреннему опыту самодѣятельность человѣческой воли, и по этому образцу мы должны мыслить всю дѣйственность въ мірѣ. Всякая субстанція есть личность, и всякая дѣйственность есть цѣлестремительная самодѣятельность личности.

Телеологическое міросозерцаніе, столь близкое и понятное античному духу, стало со времени Бэкона и Спинозы

bête noire всей новой философіи *). Отчасти въ этомъ повинна распространенная наивная форма самой телеологіи, съ ея экзотеризмомъ и антропоморфизмомъ: нетрудно обнаружить несостоятельность поверхностнаго воззрѣнія, что все существуетъ и дѣлается „для человѣка“, и притомъ на основаніи посторонней силы, сознательно воздѣйствующей на вещи. Но болѣе глубокая трудность лежитъ въ несовмѣстимости телеологіи съ господствующимъ имперсоналистическимъ, вещественнымъ міропониманіемъ. Не говоря уже о томъ, что сложность и самопроизвольность телеологическаго дѣйствованія противорѣчитъ предполагаемой простотѣ и пассивности элементовъ реальности, телеологія, повидимому, содержитъ въ себѣ логическое противорѣчіе. Цѣль есть нѣчто, еще только требующее осуществленія, т. е. несуществующее въ настоящемъ; между тѣмъ, она должна опредѣлять актъ, осуществляющій ее и, слѣдовательно, необходимо ей предшествующій. Но какъ можетъ будущее опредѣлять настоящее, или какъ вообще несуществующее можетъ воздѣйствовать, обладать активной силой? Если мы скажемъ, что актъ обусловленъ не (будущей) цѣлью, а лишь (наличнымъ въ настоящемъ) представленіемъ о цѣли, то мы вернемся къ наивной антропоморфно-сознательной телеологіи, которая эмпирически по меньшей мѣрѣ чревычайно неправдоподобна. Если же мы признаемъ, что дѣйствуетъ безсознательное стремленіе къ цѣли, скрытая цѣлестремительная сила, то мы, во-первыхъ, надѣлимъ вещи „тайными качествами“, qualitates occultae, которыя ничего не объясняютъ, а, кромѣ того, только отодвинемъ трудность: вѣдь и о стремленіи можно спросить, какимъ образомъ оно опредѣляется своей цѣлью. Но вся эта

*) Въ этомъ пунктѣ, какъ вообще въ примирительной позиціи къ категоріямъ античной философіи, исключеніе составляетъ только Лейбницъ.

логическая трудность проистекаетъ, въ конечномъ счетѣ, изъ того же стремленія къ аналитической наглядности, подъ вліяніемъ котораго становится непостижимымъ реальный фактъ синтетическаго единства множественнаго. Когда цѣль отдѣляется отъ стремленія къ ней и это стремленіе отъ бытія, въ которомъ оно содержится, когда отыскивается особый, несовпадающій съ бытіемъ вообще, цѣлестремительный элементъ, то путь этого разложенія живого единства (случаемъ или одной стороной котораго является цѣлестремительность) преграждается логическими противорѣчіями. Настоящее и будущее, цѣль и стремленіе къ ней, не существуютъ сами по себѣ изолированно, а суть только абстракціи; реально дана одна личность, живая связь настоящаго съ будущимъ, стремленіе, въ самомъ себѣ содержащее свою цѣль. Телеологична не какая-либо сила или способность—телеологична сама личность, и стремятся къ цѣли не ея „задатки“, или „свойства“, а она сама. Цѣлестремительная сила личности означаетъ только, что реальное бытіе личности не исчерпывается однимъ опредѣленнымъ дѣйствіемъ и не ограничено даннымъ моментомъ дѣйствованія. Конечно, дѣйствуетъ не цѣль, которая находится въ будущемъ,—дѣйствуетъ личность, какъ цѣлое; ея цѣлостность есть именно протяженность во времени, и потому вообще не сосредоточена на какомъ-либо моментѣ, ни на будущемъ, ни на настоящемъ. Каждый моментъ ея бытія есть лишь абстрактная фиксація одной точки этого непрерывнаго наполненія времени, поперечный разрѣзъ, обрывающій всѣ нити, которыя идутъ впередъ и назадъ. И что личность осуществляетъ въ каждый данный моментъ, всегда связано съ цѣлымъ, насыщено прошлымъ и чревато будущимъ.

Такъ обрисовываются контуры персоналистической картины міра. Все существующее есть личность, т. е. дѣйственная субстанціальная индивидуальность; и все дѣйствованіе

въ мірѣ есть имманентная цѣлестремительность — живая внутренняя активность личностей, направленная на ихъ самосохраненіе. Но какое мѣсто занимаютъ въ этой картинѣ тѣ безжизненныя в е щ и, которыя мы обычно отличаемъ отъ живыхъ личностей? И какъ объяснить эмпирически безспорный фактъ внѣшней, слѣпой взаимозависимости вещей? Очевидно, что механическій, вещественный элементъ бытія и дѣйствованія нельзя просто о т м ѣ н и т ь какой-либо теоріей, а надо объяснить и освѣтить съ персоналистической точки зрѣнія. Эту проблему нашъ авторъ разрѣшаетъ тѣмъ, что, отрицая механизмъ и вещественность, какъ особую реальность, онъ усматриваетъ въ нихъ внѣшнюю сторону, видимый обликъ того, что по своей реальной внутренней природѣ есть личность и ея живая дѣйственность. Такъ какъ личность есть с л о ж н о е единство, то отдѣльная часть ея, взятая изолированно, есть то, что мы называемъ в е щ ь ю. И таково же отношеніе между имманентной цѣлестремительной активностью и внѣшнимъ, слѣпымъ причиненіемъ. Та дѣятельность, которая, съ точки зрѣнія личности, какъ цѣлаго, есть внутренняя цѣлестремительная дѣйственность, обнаруживается въ ея частяхъ, какъ ихъ внѣшняя, механическая взаимозависимость. Не всякая причинная с в я з ь есть тѣмъ самымъ подлинное причиненіе, дѣйственность. Причиненіе всегда имманентно и цѣлестремительно, всегда есть живой внутренній процессъ, происходящій въ личности; причинная связь есть только отраженіе этого живого процесса въ поведеніи частей личности. Предъ нами два биліардныхъ шара—двѣ несомнѣнныхъ „вещи“—и фактъ причинной связи между ихъ движеніями: одинъ шаръ, какъ обыкновенно говорятъ, „толкаетъ“ другой. Съ персоналистической точки зрѣнія это механическое бытіе и дѣйствіе объясняется тѣмъ, что шары суть только части единаго живого цѣлаго—напр., космоса—и внѣшняя причинная связь ихъ

движеній есть выраженіе одного внутренняго живого космическаго процесса, подобно тому, какъ связь между движеніями отдѣльныхъ мускуловъ человѣческаго тѣла отражаетъ ихъ общую сопринадлежность къ единому человѣческому организму и обусловлена единымъ внутреннимъ витальнымъ процессомъ въ немъ. Что̀ сверху, съ точки зрѣнія цѣлаго, персоналистично, то снизу, съ точки зрѣнія частей, вещественно.

Но относительность различія между личнымъ и вещественнымъ началомъ идетъ еще дальше. Вещное начало есть отраженіе личнаго не только въ томъ смыслѣ, что вещь есть всегда часть личности, но и въ томъ смыслѣ, что одинъ и тотъ же комплексъ явленій можетъ быть, съ одной точки зрѣнія, вещью, съ другой — (цѣлой) личностью. Дѣло въ томъ, что соотношеніе между личностями нужно мыслить іерархическимъ: личности не существуютъ изолированно одна наряду съ другой, а входятъ однѣ въ составъ другой; ихъ отношеніе есть всегда отношеніе подчиненія или соподчиненія. Противоположный взглядъ немыслимъ въ силу невозможности внѣшняго, транзіентнаго дѣйствованія; если бы группа личностей не сопринадлежала къ высшей личности, то между ними также невозможно было бы взаимодѣйствіе, и міръ распался бы на множество независимыхъ міровъ. Съ другой стороны, признакъ синтетическаго единства личности разрушаетъ старое ученіе объ абсолютномъ характерѣ цѣлаго и частей, согласно которому метафизически единое не можетъ быть множественнымъ, часть не можетъ быть въ иномъ отношеніи цѣлымъ, и цѣлое—частью. Такъ какъ единство личности содержится не въ ея составѣ, а въ ея функціонированіи, то личность можетъ (въ иномъ отношеніи) быть также частью высшей личности, и въ свою очередь содержать въ своемъ составѣ множество низшихъ личностей. Іерархическое устройство есть

общеизвѣстный фактъ органической жизни: тѣло состоитъ изъ органовъ, органы—изъ ткани, ткани изъ клѣтокъ, клѣтки—изъ молекулъ и т. д.; человѣчество состоитъ изъ народовъ, народы или государства—изъ семей, семьи—изъ индивидовъ и т. п. Теперь мы принуждены только признать элементы, образующіе такую іерархію, не эмпирическими, описательными единицами, а *метафизическими сущностями*, и приписать іерархичности универсальное космологическое значеніе. На высшей ступени этой космической іерархіи будетъ стоять Богъ или абсолютная личность, содержащая въ себѣ всѣ другія личности низшаго порядка, но не входящая въ составъ никакой иной личности, на низшей ступени—абсолютная вещь или матеріалъ—то, что есть только часть личности, но ни въ какомъ смыслѣ не есть цѣлое или личность. Та и другая граница имѣютъ чисто идеальное значеніе логически завершающихъ понятій („трансцендентальныхъ идей“ въ смыслѣ Канта); ихъ можно только намѣтить, но до нихъ нельзя дойти эмпирически. Въ эмпирическомъ изслѣдованіи мы всегда имѣемъ дѣло съ относительными вещами—съ комплексами, которые, съ одной стороны, образуютъ сложное субстанціальное единство и развиваютъ живую самодѣятельность, и, съ другой стороны, входятъ, какъ части, въ составъ высшихъ субстанцій и, въ своемъ подчиненіи имъ, пріобрѣтаютъ характеръ „вещей“ и отражаютъ самодѣятельность цѣлаго въ формѣ внѣшней механической взаимозависимости другъ отъ друга. Такимъ образомъ, іерархическое устройство космоса даетъ объясненіе тому, что̀ нашъ авторъ называетъ *телеомеханизмомъ*, т. е. параллелизму между личнымъ и вещественнымъ, витальнымъ и механическимъ началомъ. Ни вещей, ни механической причинности не существуетъ, какъ таковой: существуютъ только личности, проявляющія имманентную цѣлестремительную самодѣятельность. У личностей, какъ у лейбни-

цевскихъ монадъ, нѣтъ „оконъ“, черезъ которыя онѣ могли бы механически дѣйствовать вовнѣ и испытывать внѣшнія вліянія; но, не имѣя внѣшнихъ оконъ, онѣ, такъ сказать, имѣютъ внутреннія двери. Будучи синтетическимъ цѣлымъ и дѣйствуя на свои собственныя части, личность порождаетъ между ними отношенія, которыя, являясь рефлексомъ ея дѣйственности, пріобрѣтаютъ характеръ внѣшней (механической) причинной связи. Механическая причинность есть отраженіе телеологической самодѣятельности, какъ вещественность вообще есть отраженіе сопринадлежности къ высшей личности. И это соотношеніе, въ силу универсальности іерархическаго устройства, имѣетъ мѣсто на всѣхъ ступеняхъ космической пирамиды.

Здѣсь оправдывается, такимъ образомъ, лейбницевскій принципъ: „la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale“, и дается обоснованіе тому утвержденію, которое программатически выставилъ Лотце: „Всѣ тѣ законы, которые мы можемъ обозначить общимъ названіемъ метаматической механики..., существуютъ не въ силу собственнаго авторитета, какъ слѣпая судьба, которой должна подчиняться дѣйствительность; выражаясь въ человѣческихъ понятіяхъ, они суть лишь правила, которыя живой дѣйственный смыслъ міра положилъ въ основу отдѣльныхъ реальностей, какъ общее требованіе, исполненіе котораго нужно ему для его цѣлей“.

IV.

До сихъ поръ форма дѣйственности, а слѣдовательно и бытія, съ которой мы имѣли дѣло, была цѣлестремительная активность самосохраненія. Принципъ самосохраненія былъ найденъ гносеологически-апріорно, какъ единственный точный критерій индивидуаціи, т. е. индивидуальнаго суб-

станціальнаго бытія. Но критерій чего-либо еще не исчерпываетъ природы того, на что онъ указываетъ. Эмпирически констатировано, что тѣ сущности, которыя подводятся подъ понятіе личности или живого единства, кромѣ признака самосохраненія, обладаютъ также признакомъ саморазвитія. Излагаемая теорія пытается и этому эмпирическому факту дать философское обоснованіе. По мнѣнію нашего автора, самосохраненіе есть только апріорный минимумъ содержанія понятія личности; и этотъ апріорный минимумъ совпадаетъ съ фактическимъ минимумомъ дѣйственности, который можетъ быть присущъ личности. Всякая личность должна быть самосохраняющимся единствомъ; но всякая личность или находится также въ состояніи саморазвитія, или, по меньшей мѣрѣ, способна къ нему. Этимъ намѣчаются двѣ фазы состоянія личности, изъ которыхъ первая образуетъ персональный минимумъ и служитъ основой для второй. Пользуясь терминами Лейбница, можно говорить о „спящихъ“ и „бодрствующихъ“ монадахъ—о личностяхъ, активность которыхъ выражается лишь въ поддержаніи уровня бытія (самосохраненіи), и о личностяхъ, обладающихъ творческой активностью количественнаго и качественнаго развитія, измѣненія въ свою пользу своего отношенія къ внѣшней средѣ. Онтологическая необходимость саморазвитія, какъ коррелата самосохраненія, также можетъ быть показана апріорно. Если бы въ мірѣ существовало одно только самосохраненіе, то ничто не измѣнялось бы въ немъ, а все находилось въ абсолютномъ покоѣ, обусловленномъ именно этимъ самосохраненіемъ. Но если бы мы даже рѣшили признать всякое измѣненіе видимостью и не существующимъ (какъ это признаютъ элеаты, Спиноза, Гербартъ), то осталась бы еще одна, безусловно непреодолимая трудность: безъ измѣненія немыслимо и самосохраненіе. Самосохраненіе есть активная устойчивость среди измѣненій, охраненіе себя отъ

измѣняющихся внѣшнихъ факторовъ; если этихъ измѣнчивыхъ вліяній нѣтъ, то незачѣмъ и бороться съ ними, и понятіе активнаго самосохраненія становится безсмыслицей. Самосохраненіе есть активная реакція; но реакція, отвѣтное дѣйствіе, предполагаетъ первоначальное внѣшнее дѣйствіе, отвѣтомъ на которое оно является; что-либо, не тождественное съ самой дѣйственной самосохраняющейся личностью, должно было дать ей толчокъ для осуществленія ея дѣятельности. Допустимъ, что этотъ толчокъ есть результатъ самосохраненія другой личности; но вѣдь послѣднее также было бы простой реакціей, отвѣтомъ на какое-либо иное дѣйствіе, его обусловившее, и т. д. Идя по этому пути, мы должны въ концѣ концовъ придти къ такой дѣйственности, которая не есть уже реакція на другую дѣйственность, а есть самопроизвольная, спонтанная, подлинно творческая активность. Въ философіи часто дѣлалась попытка признать самосохраненіе единственнымъ каузальнымъ факторомъ мірового процесса (самосохраненіе сущаго у Спинозы, воля къ бытію Шопенгауэра, борьба за существованіе у Дарвина). Мы видимъ, что эта попытка содержитъ внутреннее противорѣчіе, ибо всякое самосохраненіе предполагаетъ наличность творчества, всякое консервированіе логически требуетъ созиданія. Тотъ же Спиноза долженъ былъ косвенно признать моментъ творчества въ природѣ, отличивъ (вмѣстѣ съ схоластиками) производящую природу (natura naturans) отъ природы произведенной (natura naturata). То же признаніе момента творчества высказывается въ философіи религіи, именно въ космологическомъ доказательствѣ бытія Бога, какъ творца природы. Но если, такимъ образомъ, въ мірѣ должно быть признано, наряду съ устойчивостью и самосохраненіемъ, творчество и спонтанность, то совершенно произвольно относить этотъ второй моментъ къ какому-либо одному пункту времени или бытія (къ началу міра и къ Богу). Гдѣ обна-

руживается творчество и гдѣ имѣется одна лишь устойчивость—констатировать это есть дѣло эмпирическаго изслѣдованія; иначе говоря, мы должны допустить творчество, какъ имманентное свойство природы, могущее всегда обнаруживаться при извѣстныхъ условіяхъ. И дѣйствительно, эмпирическое изслѣдованіе показываетъ въ мірѣ безчисленные процессы, которые характеризуются внутренней цѣлестремительностью, являются прямыми излученіями персональнаго дѣйствованія, и которые не могутъ быть разсматриваемы, какъ простая реакція на что-либо внѣшнее. Цѣль этихъ процессовъ состоитъ не въ простомъ охраненіи личности отъ внѣшнихъ нарушеній, а въ активномъ измѣненіи отношенія между личностью и средой въ пользу личности, при чемъ это измѣненіе бываетъ связано съ качественнымъ и количественнымъ измѣненіемъ внутренняго состава личности. Такіе процессы роста, созрѣванія, усиленія, диференцированія и интегрированія называются общимъ именемъ развитія. Не всякое развитіе есть подлинное само-развитіе, подобно тому, какъ не всѣ случаи устойчивости выражаютъ подлинное самосохраненіе; но существенные случаи развитія могутъ быть поняты только, какъ проявленія внутренней персональной функціи развивающагося существа или какъ случаи саморазвитія. Саморазвитіе же подпадаетъ понятію самопроизвольности или творчества; ибо поводомъ къ нему служитъ не внѣшнее давленіе или нарушеніе, а одно лишь внутреннее имманентное стремленіе личности.

Самосохраненіе и саморазвитіе суть двѣ основныя и первичныя формы цѣлестремительности, т. е. космической дѣйственности вообще, стоящія въ тѣсной взаимной связи. Съ одной стороны, самосохраненіе есть первая фаза личной жизни, на почвѣ которой только и возможно саморазвитіе; этотъ переходъ есть актуализація монады или личности, раскрытіе всей полноты ея дѣйственности, подъемъ со сту-

пени потенціальнаго состоянія на степень актуальнаго обнаруженія силы. Съ другой стороны, вторая фаза, процессъ саморазвитія, есть въ свою очередь условіе первой; ибо для того, чтобы было что̀ сохранять, нужно, чтобы что-либо было уже создано или развито; и для того, чтобы охранять прежнее состояніе жизни, нужна наличность факторовъ, выводящихъ ее изъ этого состоянія. Переходъ отъ саморазвитія къ самосохраненію есть механизація процессовъ личной жизни, закрѣпленіе, консервированіе результатовъ творческой дѣйственности; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что всякая функція первой фазы есть продуктъ и результатъ функціи второй фазы. Эта взаимозависимость обѣихъ фазъ персональной дѣйствительности хорошо иллюстрируется, напр., на соотношеніи между рефлективными и произвольными дѣйствіями: способность къ произвольнымъ движеніямъ организма (2-я фаза) возникаетъ на почвѣ механизма рефлективныхъ движеній (1-я фаза) (процессъ актуализаціи); въ свою очередь, произвольныя движенія путемъ навыка закрѣпляются и обращаются въ рефлективныя (механизація). Другой примѣръ: сознательная душевная жизнь развивается на почвѣ безсознательныхъ процессовъ, а, съ другой стороны, пріобрѣтенныя знанія сохраняются памятью въ безсознательномъ состояніи. Вообще то, что мы называемъ памятью и привычкой, есть именно механизація актуальнаго, закрѣпленіе творчества, самосохраненіе плодовъ саморазвитія; этой способности мы также должны приписать универсальное космическое значеніе и признать, что всякая устойчивость, всякое постоянство есть лишь сохраненіе того, что раньше было добыто развитіемъ и творчествомъ. Какъ въ историческомъ процессѣ общественной жизни консервативныя силы общества оберегаютъ и охраняютъ то, что̀ въ предшествующую эпоху явилось плодомъ революціоннаго творчества, такъ и въ органической и кос-

мической жизни консервативныя и революціонныя тенденціи, охраненіе стараго и созиданіе новаго взаимно чередуются и обусловливаютъ другъ друга. Съ этой точки зрѣнія можно также разрѣшить вопросъ о космическомъ значеніи сознанія. Сознаніе не есть абсолютное или необходимое условіе бытія: личность метапсихична, ибо признакомъ ея является только самосохраняющая активность, обезпечивающая за ней единство, причинность и субстанціальность, т. е. подлинное бытіе. Но сознаніе есть признакъ, что личность находится во второй фазѣ бытія, въ состояніи саморазвитія; ибо сознаніе есть условіе произвольной, творческой активности. Сознаніе опирается на безсознательные процессы самосохраненія и, въ свою очередь, все добытое имъ закрѣпляется опять-таки въ безсознательной сферѣ. Въ психической жизни сознательно все, что ново, неустойчиво, что только находится въ процессѣ осуществленія и созиданія; безсознательно же все, что достигло совершенной прочности и устойчивости. Въ этомъ выводѣ метафизическая конструкція явно гармонируетъ съ результатами эмпирическаго наблюденія *).

На почвѣ признанія самосохраненія и саморазвитія первичными формами космическаго бытія строится, прежде всего, новое философское толкованіе явленій органической жизни, т. е. физіологическихъ и біогенетическихъ процессовъ. Уже выше было отмѣчено, что органическіе процессы кореннымъ образомъ отличаются отъ механическихъ тѣмъ,

*) Замѣтимъ кстати, что само понятіе „безсознательной душевной жизни“, представляя непреодолимыя логическія трудности для господствующаго воззрѣнія, усматривающаго признакъ психическаго въ сознаніи, имѣетъ вполнѣ ясный и непротиворѣчивый смыслъ для той точки зрѣнія, которая видитъ основной признакъ духовности не въ сознаніи, а въ синтетическомъ единствѣ сложнаго и въ телеологической активности.

что обнаруживаютъ всестороннее или циклическое самосохраненіе. Поэтому всѣ попытки механическаго объясненія жизненныхъ явленій заранѣе осуждены на неудачу. Стоитъ только ясно формулировать задачу: почему въ комплексѣ, находящемся въ непрерывномъ процессѣ обмѣна матеріи и энергіи, безчисленныя событія совершенно разнородной механической природы протекаютъ такъ, что комплексъ сохраняетъ свое функціональное единство?—чтобы понять ея совершенную неразрѣшимость съ механической точки зрѣнія. Механисты обыкновенно облегчаютъ свою задачу тѣмъ, что отыскиваютъ механическую природу отдѣльныхъ витальныхъ процессовъ; это — безусловно незаконный пріемъ, содержащій ignoratio elenchi. Пусть будетъ найдено механическое объясненіе всѣхъ отдѣльныхъ физіологическихъ процессовъ; но тогда попрежнему останется неразрѣшеннымъ главный вопросъ, въ которомъ и таится вся трудность: почему въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ органы, изъ всѣхъ возможныхъ для нихъ физико-химическихъ процессовъ, осуществляютъ именно тѣ, которые въ своей совокупности приводятъ къ самосохраненію цѣлаго? Этотъ вопросъ вообще лежитъ внѣ рамокъ изслѣдованія механиста; а между тѣмъ онъ одинъ имѣетъ рѣшающее значеніе. Не пищевареніе, не кровообращеніе, не раздражимость, не подвижность и не какую-либо иную отдѣльную функцію долженъ объяснить тотъ, кто хочетъ понять жизнь, а совпаденіе всѣхъ этихъ процессовъ, во всѣхъ ихъ дѣятельностяхъ и при различнѣйшихъ обстоятельствахъ во всегда одинаковой цѣли самосохраненія организма. И точно также, какъ нельзя механистически объяснить самосохраненіе индивида, нельзя понять и то самосохраненіе рода, которое намъ дано въ явленіяхъ наслѣдственности, воспроизведенія прежнихъ формъ синтетическаго единства въ новомъ матеріалѣ. Въ обоихъ случаяхъ мы вынуждены допустить функцію активнаго самосо-

хранения цѣлаго, которою характеризуются всѣ жизненныя явленія. Но въ философскомъ истолкованіи этой витальной функціи нельзя также слѣдовать за обычными виталистическими теоріями, которыя, въ той или иной формѣ, приписываютъ такого рода функцію какому-либо обособленному элементу организма (все равно—элементу матеріи или силы). Эти теоріи отражаютъ наивно-персоналистическое пониманіе, несостоятельность котораго уже была обнаружена. Ошибка большинства виталистовъ, какъ и всѣхъ механистовъ, состоитъ въ томъ, что и тѣ и другіе понимаютъ проблему аналитически, тогда какъ она лежитъ въ сферѣ синтетическаго. Виталисты пытаются объяснить жизнь отысканіемъ особой жизненной матеріи или жизненной силы; механисты полагаютъ, что разрѣшили вопросъ, отвергнувъ такой спеціальный жизненный элементъ. Въ дѣйствительности же принципъ жизни есть синтетическій принципъ всесторонняго совпаденія возстановленій, или неразложимый принципъ активнаго синтетическаго единства—самосохраненія.

Но если въ истолкованіи физіологическихъ явленій необходимо отмѣтить первичность и неразложимость принципа самосохраненія, то въ пониманіи біогенетическихъ процессовъ особенно важно подчеркнуть первичность принципа саморазвитія. Оставляя въ сторонѣ механистическія объясненія эволюціи жизни, которыя здѣсь грубы до послѣдней степени и основаны обыкновенно на простомъ недоразумѣніи (именно на молчаливомъ допущеніи отвергаемаго виталистическаго характера явленій), остановимся только на наиболѣе популярномъ въ наше время типѣ біологическаго объясненія, сущность котораго состоитъ въ стремленіи вывести явленія развитія изъ принципа самосохраненія, понять развитіе, какъ сопутствующій результатъ или эпифеноменъ самосохраненія. Согласно этому пониманію, жизнь, стремясь къ самосохраненію, какъ бы непроизвольно или мимоходомъ

развивается. Сюда относится, прежде всего, дарвинизмъ. Для того, чтобы оцѣнить его утвержденіе, что жизнь развивается исключительно съ помощью консервативной силы инстинкта самосохраненія, который закрѣпляетъ въ борьбѣ существъ случайныя полезныя новшества, надо предварительно отдать себѣ отчетъ, какіе процессы подводятся подъ понятіе развитія. Штернъ справедливо замѣчаетъ, что обычныя формулы, вродѣ спенсеровскихъ „дифференціаціи и интеграціи", слишкомъ суммарно и неотчетливо выражаютъ все многообразіе процессовъ, именуемое развитіемъ. Согласно классификаціи нашего автора, развитіе прежде всего бываетъ количественнымъ (повышеніемъ, Steigerung) и качественнымъ; количественное развитіе въ свою очередь бываетъ абсолютнымъ и относительнымъ. Абсолютное количественное развитіе включаетъ въ себя интеграцію и дифференціацію. Интеграція выражается: а) въ ростѣ объема (экстенсивная интеграція) и b) въ укрѣпленіи связи и взаимозависимости частей (интенсивная интеграція); дифференціація въ свою очередь раздѣляется на горизонтальную (ростъ многообразія соподчиненныхъ, какъ бы лежащихъ въ одной плоскости элементовъ, развитіе раздѣленія труда) и вертикальную (усложненіе іерархіи элементовъ, напр. переходъ отъ одноклѣтныхъ организмовъ къ многоклѣтнымъ). Подъ относительнымъ повышеніемъ разумѣется измѣненіе отношенія между организмомъ и средой въ пользу перваго, наприм. сохраненіе прежней жизнеспособности при худшихъ условіяхъ, экономизація силы—достиженіе прежнихъ результатовъ при меньшей затратѣ силы. Наконецъ, качественное развитіе есть метаморфоза, прохожденіе качественно различныхъ стадій. Изъ всей этой совокупности процессовъ дарвинизмъ сравнительно легко можетъ объяснить только горизонтальную дифференціацію—раздѣленіе труда между органами, въ зависимости отъ внѣшнихъ условій жизни орга-

низма. Если случайно родится существо, болѣе дифференцированное, чѣмъ другія, и притомъ въ направленіи, соотвѣтствующемъ внѣшнимъ условіямъ, то оно имѣетъ шансы пережить другихъ. Но возьмемъ хотя бы вертикальную дифференціацію: кто доказалъ когда-либо, что многоклѣточные организмы произошли изъ одноклѣточныхъ въ результатѣ стремленія послѣднихъ къ сохраненію и случайнаго полезнаго сліянія нѣсколькихъ изъ нихъ въ одно существо? Мыслимо ли, чтобъ такое случайное чудище обнаружило само по себѣ большую жизнеспособность, чтобы „сіамскіе близнецы“ въ борьбѣ за существованіе оказались болѣе приспособленными, чѣмъ нормальныя существа? Есть ли хоть тѣнь правдоподобія въ допущеніи, что великая и таинственная жизненная сила единства сложнаго въ органическомъ мірѣ произошла въ результатѣ случайнаго уродства, оказавшагося полезнымъ? Далѣе, все это ученіе о выживаніи случайныхъ полезныхъ ненормальностей предполагаетъ, что жизнеспособность увеличивается въ формѣ отдѣльныхъ мелкихъ измѣненій, выгодныхъ для жизни (ибо случайное отклоненіе можетъ касаться, конечно, только отдѣльныхъ частей организма). Но факты интенсивной интеграціи, относительнаго повышенія и качественнаго развитія показываютъ, что развитіе затрагиваетъ также всю систему и взаимозависимость частей; наиболѣе приспособленнымъ оказывается не тотъ организмъ, который обладаетъ какимъ-либо однимъ, болѣе выгоднымъ органомъ, а тотъ, который имѣетъ болѣе сложную, эластичную и работоспособную систему. А новая система организаціи, предполагающая и новый комплексъ органовъ, разумѣется, не можетъ быть совершенно случайнымъ отклоненіемъ отъ нормальнаго типа.

Въ нѣсколько лучшемъ положеніи, чѣмъ дарвинизмъ, находится ламаркизмъ, разсматривающій развитіе, какъ продуктъ *активнаго приспособленія* организма. По-

добно дарвинизму, и ламаркизмъ принадлежитъ къ типу ученій, признающихъ развитіе результатомъ самосохраненія; но онъ разумѣетъ подъ самосохраненіемъ не простую инертность, не одну только способность (съ помощью инстинкта самосохраненія и наслѣдственности) закрѣпить выгодныя качества, а активную силу, самопроизвольно реагирующую на внѣшнія условія въ полезномъ для организма направленіи. Здѣсь самосохраненіе берется въ его подлинномъ значеніи, какъ цѣлестремительная сила всесторонняго приспособленія организма къ средѣ, и въ этомъ—истинная и плодотворная сторона ламаркизма. Если бы развитіе было сплошь однимъ приспособленіемъ, т. е. сохраненіемъ организма на опредѣленномъ уровнѣ отношенія къ средѣ путемъ измѣненій, адъэкватныхъ внѣшнимъ перемѣнамъ, то ламаркизмъ представлялъ бы исчерпывающую теорію эволюціи. Въ дѣйствительности, однако, развитіе характеризуется также моментомъ относительнаго повышенія, т. е. измѣненія отношенія между организмомъ и средой въ пользу перваго, и такого рода развитіе есть уже не простое приспособленіе, а активное овладѣніе внѣшней средой и побѣда надъ ней. Кромѣ того, упражненіе и усиліе можетъ развить дѣятельность уже существующихъ органовъ, но никакъ не можетъ создать новыхъ, и, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія остается также необъяснимымъ ни вертикальная дифференціація, ни качественное развитіе (метаморфоза).

Этотъ анализъ фактовъ и эмпирическихъ теорій только подтверждаетъ то, что получено въ результатѣ онтологическаго изслѣдованія вопроса. Никакое объясненіе развитія, появленія новыхъ формъ жизни, изъ одной консервативной тенденціи самосохраненія невозможно; наряду съ активностью самосохраненія мы должны признать, въ качествѣ столь же первичной силы, активное саморазвитіе,

внутреннее творчество, присущее самой жизни и проявляющееся въ развитіи органическихъ формъ. Дарвиновскій принципъ отбора въ процессѣ борьбы сохраняетъ свое значеніе, но цѣль борьбы надо видѣть не въ простомъ самосохраненіи, не въ утвержденіи бытія, а въ развитіи, въ усиленіи могущества, качественнаго и количественнаго богатства бытія. Борьба въ органическомъ мірѣ есть спутникъ и форма проявленія стихійнаго инстинкта саморазвитія, великаго творческаго порыва природы. Посмотрите на борьбу растеній въ густомъ лѣсу, на борьбу людей въ человѣческомъ обществѣ, и непредвзятое наблюденіе покажетъ, что борьба эта ведется не за голый фактъ бытія, а за его повышеніе и расширеніе, за ростъ могущества и простора для творчества. Формула Ницше „Wille zur Macht", точнѣе характеризуетъ этотъ процессъ, чѣмъ дарвино-шопенгауэровская формула „Wille zum Dasein" *). Отказъ отъ допущенія „творенія" организмовъ въ наивномъ экзотерическомъ смыслѣ не можетъ имѣть значенія отрицанія всякаго творчества; онъ можетъ означать только замѣну идеи внѣшняго творчества идеей творчества внутренняго, имманентнаго. Теизмъ можетъ быть замѣненъ только пантеизмомъ, но не атеизмомъ. Внѣшній, предшествующій мірозданію актъ творенія становится излишнимъ только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ творческую активность вѣчной сущностью и свойствомъ всего космическаго бытія. Но, кромѣ того, нужна еще одна оговорка, еще болѣе приближающая насъ къ религіозной концепціи бытія. Творчество

*) Этотъ выводъ Штерна вполнѣ совпадаетъ съ теоріей Бергсона. Французскій философъ (въ упомянутой уже книгѣ „L'évolution créatrice", появившейся немного позднѣе книги Штерна) совершенно самостоятельно, на основаніи философскихъ соображеній и провѣрки біологическихъ теорій, пришелъ къ постулированію саморазвитія, которое онъ называетъ „élan originel de la vie" („первичный жизненный порывъ").

есть имманентная способность бытія, но активное ея проявленіе не повсемѣстно и не непрерывно; оно требуетъ нахожденіе бытія „во второй фазѣ“, въ состояніи бодрствованія которому предшествуютъ и за которымъ слѣдуютъ консервативные періоды простого сохраненія созданнаго. Поэтому и твореніе органическихъ видовъ нельзя мыслить, какъ непрерывный и постепенный процессъ; мы должны и здѣсь допустить смѣну періодовъ творчества періодами остановокъ, признать относительно внезапное „рожденіе видовъ“, за которымъ слѣдуетъ ихъ консервированіе. Эта гипотеза, подтверждаемая фактомъ сравнительной рѣдкости переходныхъ типовъ, была прямо доказана наблюденіями ботаника де-Фриса надъ нѣкоторыми видами растеній.

Но признаніе творчества или саморазвитія первичнымъ, имманентнымъ свойствомъ бытія имѣетъ еще болѣе широкое и принципіальное значеніе, простирающееся далеко за предѣлы одного объясненія біогенезиса. Это признаніе придаетъ основополагающій онтологическій характеръ категоріи измѣненія или созиданія новаго и тѣмъ порываетъ съ одной изъ самыхъ упорныхъ и типичныхъ тенденцій господствующаго научнаго міровоззрѣнія, именно съ попыткой вывести все измѣняющееся изъ неизмѣннаго, или понять весь міръ, какъ всецѣло консервативную систему (послѣдняя формула принадлежитъ Рилю). Наиболѣе распространенное научное мнѣніе, ставшее для огромнаго большинства непререкаемой аксіомой, принимаетъ, что природа управляется неизмѣнными законами. Мы уже видѣли выше несостоятельность этой точки зрѣнія въ томъ отношеніи, что дѣйственность и могущество она приписываетъ абстрактнымъ призракамъ „законовъ“. То, что мы называемъ „закономъ природы“ есть только отвлеченная формулировка постоянныхъ взаимоотношеній, вытекающихъ изъ самодѣятелности субстанцій, т. е. личностей. Законы не

дѣйствуютъ сами; дѣйствіе и значеніе постоянныхъ причинныхъ связей есть лишь отраженіе активности самаго бытія на состояніи его частей. Но если такъ, то и постоянство законовъ не есть первичная необходимость, а обусловлена постоянствомъ самихъ субстанцій. Послѣднее же не абсолютно: оно имѣетъ мѣсто въ состояніи самосохраненія и прекращается въ состояніи саморазвитія или творчества. Законъ въ своемъ бытіи и дѣйствіи зависитъ отъ бытія и дѣйствія субстанціи, связь между частями которой онъ формулируетъ; поэтому законы не неизмѣнны и вѣчны, они возникаютъ, прекращаются и измѣняются въ связи съ развитіемъ субстанціальныхъ формъ. Въ отношеніи нѣкоторыхъ, такъ называемыхъ „эмпирическихъ“ законовъ это даже признается всѣми. Такъ, „законы“ какого-либо языка рождаются, погибаютъ и измѣняются вмѣстѣ съ самимъ языкомъ; физіологическіе законы какого-либо организма, конечно, дѣйствуютъ только при наличности и неизмѣнности даннаго вида организмовъ; законы движенія нашей планетной системы не старѣе самой планетной системы и осуждены измѣняться и въ заключеніе погибнуть вмѣстѣ съ ней; законы, „управляющіе“ денежнымъ обращеніемъ или капиталистическимъ хозяйственнымъ строемъ, также не претендуютъ на вѣчность и неизмѣнность. Однако, съ развиваемой здѣсь точки зрѣнія, всѣ законы на свѣтѣ таковы; между ними нѣтъ въ этомъ отношеніи принципіальной разницы, а есть лишь количественная разница въ степени долговѣчности и неизмѣнности. Мы считаемъ законы языка или органической жизни измѣняющимся, потому что мы въ состояніи прослѣдить развитіе тѣхъ единствъ, въ предѣлахъ которыхъ они дѣйствуютъ; и мы считаемъ законы механики или химіи неизмѣнными и вѣчными по той простой причинѣ, что развитіе матеріи совершенно ускользаетъ отъ нашего наблюденія. Но если мы должны признать, что всякое субстанціальное бытіе

имѣетъ персональный характеръ, и что дѣйствіе законовъ всюду зависитъ отъ самодѣятельности субстанцій, мы обязаны также допустить универсальную возможность развитія и творчества. Всякое же развитіе или творчество есть созиданіе новыхъ формъ, новыхъ системъ взаимоотношеній частей, т. е. новыхъ законовъ. Закономѣрность природы обусловлена консервативной силой самосохраненія субстанцій; нарушеніе этой закономѣрности обусловлено саморазвитіемъ субстанцій. Всякое саморазвитіе, всякое творчество революціонно; оно разрушаетъ старый порядокъ и на его мѣсто ставитъ новый; историческій процессъ космическаго развитія въ этомъ отношеніи не отличается отъ процеса общественнаго или культурнаго развитія. То, что мы выше говорили объ органической жизни, мы должны повторить и о всей природѣ: міръ не сотворенъ разъ навсегда; онъ непрестанно творится, а съ нимъ творятся и его „законы“, которые выражаютъ только одну его сторону— моментъ устойчивости и самосохраненія. Правда, относительно природы въ цѣломъ, относительно законовъ механики и неорганическаго бытія мы можемъ только постулировать это творчество, а не прослѣдить его эмпирически; но этимъ не умаляется его возможность и мыслимость, и этого по меньшей мѣрѣ достаточно, чтобы признать необоснованнымъ противоположное ученіе о вѣчности законовъ природы. Въ этомъ отношеніи излагаемое ученіе также возрождаетъ взглядъ Лотце, который считалъ законы простыми „привычками природы“.

Часто ссылаются для доказательства вѣчности закономѣрныхъ отношеній на апріорный характеръ закономѣрности. Кантіанцы, наприм., говорятъ: закономѣрность отражаетъ лишь гносеологическій законъ причинности, послѣдній же вѣченъ, такъ какъ образуетъ апріорную форму нашего познанія. Но не нужно смѣшивать двухъ разнородныхъ поня-

тій: самого принципа причинности и закона причинности. Первый гласитъ: „все имѣетъ свою причину“, и въ этой формулировкѣ дѣйствительно выражаетъ апріорный принципъ бытія. Второй же утверждаетъ, что конкретныя причинныя связи между данными элементами всюду и всегда одинаковы и неизмѣнны; но это есть постулатъ или догматъ, а никакъ не самоочевидная аксіома. Можно согласиться даже и съ этимъ положеніемъ, если формулировать его такъ: одинаковыя причины имѣютъ всегда и всюду одинаковыя дѣйствія; тогда ошибка господствующаго взгляда будетъ состоять въ томъ, что онъ не допускаетъ возможности измѣненія причинъ. Пусть одинаковыя причины имѣютъ одинаковое дѣйствіе; но гдѣ можно найти двѣ вполнѣ одинаковыя причины? И если причинами въ подлинномъ смыслѣ являются субстанціи, то съ допущеніемъ развитія послѣднихъ мы имѣемъ право, не уклоняясь даже отъ правильно формулированнаго закона неизмѣнной причинности, допустить измѣняемость конкретныхъ причинъ и ихъ дѣйствій. Поскольку бытіе неизмѣнно, постольку остаются неизмѣнными и результаты его дѣйственности, согласно закону зависимости дѣйствія отъ причины; но этимъ условнымъ утвержденіемъ и ограничивается правомѣрное значеніе этого закона. Здѣсь мы встрѣчаемся съ двойственностью идіографическаго и номотетическаго моментовъ, только перенесенною изъ гносеологіи въ онтологію. Согласно извѣстному ученію Виндельбанда и Риккерта, познаніе слагается изъ примѣненія условно формулируемыхъ законовъ и конкретно констатируемыхъ индивидуальныхъ фактовъ; первые устанавливаетъ „номотетическое“ естествознаніе, вторые описываются „историческими“ или „идіографическими“ дисциплинами. Но теорія названныхъ философовъ имѣетъ только формально-методологическое значеніе: она говоритъ не о свойствахъ самого бытія, а

объ элементахъ нашего познанія. У нашего же автора то же утвержденіе пріобрѣтаетъ онтологическій характеръ: міръ слагается изъ моментовъ устойчивости и творчества, самосохраненія и саморазвитія; первый моментъ устанавливается въ общихъ „законахъ“, второй данъ намъ въ исторіи, въ конкретномъ описаніи творчества, движенія впередъ, созиданія новаго. Съ этой точки зрѣнія само понятіе историческаго пріобрѣтаетъ широкое космическое значеніе: не только общество, языкъ, культура—но и весь міръ и вся жизнь имѣетъ свою „исторію“, и міровое бытіе состоитъ именно въ дѣйственномъ движеніи впередъ. И, въ противоположность всѣмъ другимъ, „эволюціоннымъ“ по темѣ, но не по характеру философской конструкціи, ученіямъ — здѣсь утверждается, что эволюція міра есть не простое перераспредѣленіе между постоянными элементами, не одно лишь измѣненіе внѣшнихъ комбинацій между ними, а дѣйствительное творчество, внутреннее имманентное развитіе самихъ субстанціальныхъ элементовъ бытія *). Всякая исторія—космическая, какъ и общественная—есть не слѣпая смѣна механическихъ комбинацій, а живой процессъ развитія личности.

V.

На этомъ мы заканчиваемъ изложеніе богатаго мыслями труда Штерна. Не все, конечно, одинаково цѣнно въ этой оригинальной системѣ. Нетрудно замѣтить, что въ обоснованіи ея есть много недоговореннаго. Механистическое, „имперсонали-

*) Это есть именно то новое пониманіе эволюціи, которое Бергсонъ въ заглавіи своего труда обозначилъ терминомъ „творческая эволюція“.

стическое“ міровоззрѣніе опирается на идеалъ исключительно раціоналистическаго, логически прозрачнаго анализа явленій. Разлагая какое-либо сложное явленіе на части и пытаясь понять его, какъ простую „безжизненную“ *сумму* этихъ частей, мы удовлетворяемъ нашей потребности въ логической отчетливости нашихъ идей. Чисто-логическое, отвлеченное мышленіе никогда не можетъ отказаться отъ истины: „цѣлое равно суммѣ своихъ частей“, которая образуетъ какъ бы основной его постулатъ. Заслуга Штерна состоитъ въ томъ, что на конкретныхъ онтологическихъ примѣрахъ онъ показываетъ неосуществимость этого постулата, невозможность на его основѣ продумать непротиворѣчиво до конца картину міра. Жизнь и дѣйствительность—внѣ которой не было бы и міра—оказывается здѣсь чѣмъ-то ирраціональнымъ и принципіально непостижимымъ для отвлеченнаго мышленія. Это указаніе имѣетъ, по нашему мнѣнію, огромную философскую цѣнность *). Но для того, чтобы оно пріобрѣло подлинную убѣдительность, оно нуждается въ пересмотрѣ всей *проблемы отвлеченнаго мышленія*. Неизбѣжный *антиномизмъ* всякаго отвлеченнаго мышленія, раздробляющаго живое единство на сумму отдѣльныхъ кусковъ, но не могущаго снова сложить его изъ этихъ кусковъ,—и вытекающее отсюда требованіе дополненія логическаго анализа эстетическимъ синтезомъ—такова мысль, которая должна быть детально уяснена и обоснована для того, чтобы „персоналистическое“ міровоззрѣніе въ научномъ смыслѣ не висѣло въ воздухѣ. И лишній разъ здѣсь подтверждается, что всякая метафизика должна опираться на логику и гносеологію.

*) Историческимъ подтвержденіемъ его могли бы служить тѣ непреодолимыя трудности, къ которымъ привела механическая натуръ-философія Декарта и которыя, какъ извѣстно послужили исходной точкой для возникновенія *мистическаго* міропониманія Гейлинкса и Мальбранша.

Но здѣсь, какъ и во всякой системѣ вообще,—вопреки распространенному среди научно-мыслящихъ людей и, впрочемъ, практически весьма полезному предразсудку—правильность и цѣнность утвержденій независима отъ степени правильности ихъ обоснованія. И въ наукѣ, какъ и въ другихъ областяхъ творчества, результатъ важнѣе метода; хорошія выдумки—замѣтилъ Гете—приходятъ къ даровитымъ, какъ свободныя божьи дѣти, и никакое сознательное размышленіе не можетъ ихъ вызвать. Въ работѣ Штерна мы замѣчаемъ слѣды именно такого подлиннаго интуитивнаго творчества, руководимаго чутьемъ жизненной правды—признакъ настоящаго и плодотворнаго философскаго дарованія. Смѣлыми и оригинальными штрихами эта работа рисуетъ намъ новую картину міра, открываетъ новые горизонты, заслоненные схемами господствующаго научно-философскаго міропониманія; будучи совершенно самостоятельной по замыслу и выполненію, она плодотворно пользуется недостаточно оцѣненными идеями Лейбница и Лотце и, прежде всего, снова подводитъ насъ къ вѣчному и неисчерпанному первоисточнику научнаго творчества—къ античному духовному міру, соприкосновеніе съ которымъ всегда и во всѣхъ областяхъ культуры вливало европейскому духу новыя силы. Виталистическое міропониманіе противъ механическаго и, какъ необходимое условіе этого, ограниченіе притязаній математически-логическаго анализа въ пользу живого эстетическаго—синтеза въ методологической конструкціи научной работы—таковъ провозглашаемый Штерномъ лозунгъ философской реформы, долженствующій сблизить современную науку съ античной. Эта реформа обѣщаетъ внести огромный и принципіальный переворотъ во все культурно-философское міросозерцаніе человѣчества. Современное сознаніе—въ отличіе отъ античнаго—до самыхъ послѣднихъ своихъ корней проникнуто глубочайшей двойственностью: двойственностью между міромъ природы

и міромъ культуры, между сферой слѣпой, безжизненной и бездушной естественной закономѣрности, которая объемлетъ макрокосмъ, и сферой разума, цѣлей и цѣнностей, которая образуетъ человѣческій микрокосмъ. Вся сила этого великаго разрыва начинаетъ сознаваться лишь въ наше время; въ отвлеченной философіи это сознаніе выразилось въ замѣчательной системѣ Риккерта, которая, однако, стремится не преодолѣть, а лишь запечатлѣть и уяснить разрывъ между природой и культурой. Но все, что ясно и до конца постигается, уже близится къ концу: на очереди стоитъ теперь задача построенія цѣльнаго философскаго синтеза, въ которомъ бытіе и цѣнность, природа и культура, космическое и человѣческое должны найти новое примиреніе. И здѣсь мы не можемъ не вспомнить одного великаго и въ научномъ отношеніи еще совершенно неоцѣненнаго генія, который съ поразительной глубиною духа и свободной широтою замысла пытался осуществить эту задачу: мы разумѣемъ Гете *). Нѣсколько десятилѣтій тому назадъ философская мысль была выведена изъ состоянія упадка и застоя движеніемъ, выросшимъ подъ кличъ: назадъ къ Канту! Теперь это движеніе на нашихъ глазахъ начинаетъ исчерпывать себя. Труды Вильяма Штерна, Бергсона и нѣкоторые другіе признаки указываютъ, что въ настоящее время собирается новая, еще немногочисленная, но уже богатая силами рать, общій замыселъ которой вѣрнѣе всего можетъ быть выраженъ стремленіемъ къ духовной универсальности Гете. Этому теченію, быть можетъ, суждено вывести философію на новый плодотворный путь.

---

*) См. ниже очеркъ: „Къ характеристикѣ Гёте“.

Этика нигилизма.

(Къ характеристикѣ нравственнаго міровоззрѣнія русской интеллигенціи).

(1909).

> Не вокругъ творцовъ новаго шума, — вокругъ творцовъ новыхъ цѣнностей вращается міръ; онъ вращается неслышно.
>
> — И если кто идетъ въ огонь за свое ученіе— что это доказываетъ? Поистинѣ, важнѣе, чтобы изъ собственнаго пламени души рождалось собственное ученіе.
>
> Фр. Ницше. Also sprach Zarathustra.

Два факта величайшей важности должны сосредоточить на себѣ вниманіе тѣхъ, кто хочетъ и можетъ обсудить свободно и правдиво современное положеніе нашего общества и путь къ его возрожденію. Это—крушеніе многообѣщавшаго общественнаго движенія, руководимаго интеллигентскимъ сознаніемъ, и послѣдовавшій за этимъ событіемъ быстрый развалъ наиболѣе крѣпкихъ нравственныхъ традицій и понятій въ средѣ русской интеллигенціи. Оба свидѣтельствуютъ, въ сущности, объ одномъ, оба обнажаютъ скрытую дотолѣ картину безсилія, непроизводительности и несостоятельности традиціоннаго моральнаго и культурно-философскаго міровоззрѣнія русской интеллигенціи. Что касается перваго факта—неудачи русской револю-

ціи, то банальное „объясненіе“ его злокачественностью „реакціи“ и „бюрократіи“ неспособно удовлетворить никого, кто стремится къ серьезному, добросовѣстному и, главное, плодотворному обсужденію вопроса. Оно не столько фактически невѣрно, сколько ошибочно методологически. Это вообще есть не теоретическое о б ъ я с н е н і е, а лишь весьма одностороннее и практически вредное моральное в м ѣ н е н і е факта. Конечно, безспорно, что партія, защищавшая „старый порядокъ“ противъ освободительнаго движенія, сдѣлала все отъ нея зависящее, чтобы затормозить это движеніе и отнять отъ него его плоды. Ее можно обвинять въ эгоизмѣ, государственной близорукости, въ пренебреженіи къ интересамъ народа, но возлагать на нее отвѣтственность за неудачу борьбы, которая велась прямо противъ нея и все время была направлена на ея уничтоженіе,—значитъ разсуждать или просто недобросовѣстно, или ребячески-безмысленно; это приблизительно равносильно обвиненію японцевъ въ печальномъ исходѣ русско-японской войны. Въ этомъ распространенномъ стремленіи успокаиваться во всѣхъ случаяхъ на дешевой мысли, что „виновато начальство“, сказывается оскорбительная рабья психологія, чуждая сознанія личной отвѣтственности и привыкшая свое благо и зло приписывать всегда милости или гнѣву посторонней, внѣшней силы. Напротивъ, къ настоящему положенію вещей безусловно и всецѣло примѣнимо утвержденіе, что „всякій народъ имѣетъ то правительство, котораго онъ заслуживаетъ“. Если въ дореволюціонную эпоху фактическая сила стараго порядка еще не давала права признавать его внутреннюю историческую неизбѣжность, то теперь, когда борьба, на нѣкоторое время захватившая все общество и сдѣлавшая его голосъ политически рѣшающимъ, закончилась неудачей защитниковъ новыхъ идей, общество не въ правѣ снимать съ себя отвѣтственность за укладъ жизни, выросшій изъ этого броженія. Без-

силіе общества, обнаруживавшееся въ этой политической схваткѣ, есть не случайность и не простое несчастіе; съ исторической и моральной точки зрѣнія это есть его грѣхъ. И такъ какъ въ конечномъ счетѣ все движеніе какъ по своимъ цѣлямъ, такъ и по своей тактикѣ было руководимо и опредѣляемо духовными силами интеллигенціи—ея вѣрованіями, ея жизненнымъ опытомъ, ея оцѣнками и вкусами, ея умственнымъ и нравственнымъ укладомъ — то проблема политическая само собою становится проблемой культурно-философской и моральной, вопросъ о неудачѣ интеллигентскаго дѣла наталкивается на болѣе общій и важный вопросъ о цѣнности интеллигентской вѣры.

Къ той же проблемѣ подводитъ и другой отмѣченный нами фактъ. Какъ могло случиться, что столь, казалось, устойчивыя и крѣпкія нравственныя основы интеллигенціи такъ быстро и радикально расшатались? Какъ объяснить, что чистая и честная русская интеллигенція, воспитанная на проповѣди лучшихъ людей, способна была хоть на мгновеніе опуститься до грабежей и животной разнузданности? Отчего политическія преступленія такъ незамѣтно слились съ уголовными и отчего „санинство“ и вульгаризованная „проблема пола“ какъ-то идейно сплелись съ революціонностью? Ограничиться моральнымъ осужденіемъ такихъ явленій было бы не только мало производительно, но и привело бы къ затемненію ихъ наиболѣе характерной черты; ибо поразительность ихъ въ томъ и состоитъ, что это—не простыя нарушенія нравственности, возможныя всегда и всюду, а безчинства, претендующія на идейное значеніе и проповѣдуемыя, какъ новые идеалы. И вопросъ состоитъ въ томъ, отчего такая проповѣдь могла имѣть успѣхъ и какимъ образомъ въ интеллигентскомъ обществѣ не нашлось достаточно сильныхъ и устойчивыхъ моральныхъ традицій, которыя могли бы энергично воспрепятствовать ей. Прочувствовать этотъ вопросъ значитъ

непосредственно понять, что въ интеллигентскомъ міросозерцаніи, по меньшей мѣрѣ, не все обстоитъ благополучно. Кризисъ политическій и кризисъ нравственный одинаково настойчиво требуютъ вдумчиваго и безпристрастнаго пересмотра духовной жизни русской интеллигенціи.

Нижеслѣдующія строки посвящены лишь одной части этой обширной и сложной задачи—именно попыткѣ критически уяснить и оцѣнить нравственное міровоззрѣніе интеллигенціи. Конечно, конкретно различныя стороны духовной жизни не существуютъ обособленно; живую душу нельзя разлагать на отдѣльныя части и складывать изъ нихъ, подобно механизму—мы можемъ лишь мысленно выдѣлять эти части исскуственно изолирующимъ процессомъ абстракціи. Въ частности, нравственное міровоззрѣніе такъ тѣсно вплетено въ цѣлостный душевный обликъ, такъ неразрывно связано, съ одной стороны, съ религіозно-философскими вѣрованіями и оцѣнками, и съ другой стороны,—съ непосредственными психическими импульсами, съ общимъ мироощущеніемъ и жизнечувствіемъ, что самостоятельное теоретическое его изображеніе неизбѣжно должно оставаться схематичнымъ, быть не художественнымъ портретомъ, а лишь пояснительнымъ чертежомъ; и чистый, изолированный анализъ его, сознательно и до конца игнорирующій его жизненную связь съ другими, частью обосновывающими его, частью изъ него вытекающими духовными мотивами, здѣсь вообще и невозможенъ, и нежелателенъ. Чрезвычайно трудно распутать живой клубокъ духовной жизни и прослѣдить сплетеніе образующихъ его отдѣльныхъ нитей—морально философскихъ мотивовъ и идей; здѣсь можно напередъ разсчитывать лишь на приблизительную точность. Но и несовершенная попытка анализа весьма важна и настоятельно необходима. Нравственный міръ русской интеллигенціи,—который въ теченіе многихъ десятилѣтій остается въ суще-

ственныхъ чертахъ неизмѣннымъ, при всемъ разнообразіи исповѣдывавшихся интеллигенціей соціальныхъ вѣроученій—сложился въ нѣкоторую обширную и живую систему, въ своего рода организмъ, упорствующій въ бытіи и исполненный инстинкта самосохраненія. Чтобы понять болѣзни этого организма—очевидные и угрожающіе симптомы которыхъ мы только что указали,—надо попытаться мысленно анатомировать его и подойти хотя бы къ наиболѣе основнымъ его корнямъ.

I.

Нравственность, нравственныя оцѣнки и нравственные мотивы занимаютъ въ душѣ русскаго интеллигента совершенно исключительное мѣсто. Если можно было бы однимъ словомъ охарактеризовать умонастроеніе нашей интеллигенціи, его нужно было бы назвать морализмомъ. Русскій интеллигентъ не знаетъ никакихъ абсолютныхъ цѣнностей, никакихъ критеріевъ, никакой оріентировки въ жизни, кромѣ моральнаго разграниченія людей, поступковъ, состояній на хорошіе и дурные, добрые и злые. У насъ нужны особыя, настойчивыя указанія, исключительно громкіе призывы, которые для большинства звучатъ всегда нѣсколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что въ жизни существуютъ или, по крайней мѣрѣ, мыслимы еще иныя цѣнности и мѣрила, кромѣ нравственныхъ,—что, наряду съ добромъ, душѣ доступные еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могутъ волновать сердца и вести ихъ на подвиги. Цѣнности теоретическія, эстетическія, религіозныя не имѣютъ власти надъ сердцемъ русскаго интеллигента, ощущаются имъ смутно и неинтенсивно и, во всякомъ случаѣ, всегда приносятся въ

жертву моральнымъ цѣнностямъ. Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знаніе ради знанія, безкорыстное стремленіе къ адэкватному интеллектуальному отображенію міра и овладѣнію имъ никогда не могли укорениться въ интеллигентскомъ сознаніи. Вся исторія нашего умственнаго развитія окрашена въ яркій морально-утилитарный цвѣтъ. Начиная съ восторженнаго поклоненія естествознанію въ 60-хъ годахъ и кончая самоновѣйшими научными увлеченіями вродѣ эмпиріокритицизма, наша интеллигенція искала въ мыслителяхъ и ихъ системахъ не истины научной, а пользы для жизни, оправданія или освященія какой-либо общественно-моральной тенденціи. Именно эту психологическую черту русской интеллигенціи Михайловскій пытался обосновать и узаконить въ своемъ пресловутомъ ученіи о „субъективномъ методѣ“. Эта характерная особенность русскаго интеллигентскаго мышленія—неразвитость въ немъ того, что Ницше называлъ интеллектуальной совѣстью—настолько общеизвѣстна и очевидна, что разногласія можетъ вызывать, собственно, не ея констатированіе, а лишь ея оцѣнка. Еще слабѣе, пожалуй, еще болѣе робко, заглушенно и неувѣренно звучитъ въ душѣ русскаго интеллигента голосъ совѣсти эстетической. Въ этомъ отношеніи Писаревъ, съ его мальчишескимъ развѣнчаніемъ величайшаго національнаго художника, и вся писаревщина, это буйное возстаніе противъ эстетики, были не просто единичнымъ эпизодомъ нашего духовнаго развитія, а скорѣе лишь выпуклымъ стекломъ, которое собрало въ одну яркую точку лучи варварскаго иконоборства, неизмѣнно горящіе въ интеллигентскомъ сознаніи. Эстетика есть ненужная и опасная роскошь, искусство допустимо лишь какъ внѣшняя форма для нравственной проповѣди—т. е. допустимо именно не чистое искусство, а его тенденціозное искаженіе—таково вѣрованіе, которымъ въ теченіе долгихъ десятилѣтій было преисполнено

наше прогрессивное общественное мнѣніе и которое еще теперь, когда уже стало зазорнымъ открытое его исповѣданіе, омрачаетъ своей тѣнью всю нашу духовную жизнь. Что касается цѣнностей религіозныхъ, то въ послѣднее время принято утверждать, что русская интеллигенція глубоко религіозна и лишь по недоразумѣнію сама того не замѣчаетъ; однако этотъ взглядъ цѣликомъ покоится на неправильномъ словоупотребленіи. Спорить о словахъ — безполезно и скучно. Если подъ религіозностью разумѣть фанатизмъ, страстную преданность излюбленной идеѣ, граничащую съ idée fixe и доводящую человѣка, съ одной стороны, до самопожертвованія и величайшихъ подвиговъ и, съ другой стороны,— до уродливаго искаженія всей жизненной перспективы и нетерпимаго истребленія всего несогласнаго съ данной идеей,—то, конечно, русская интеллигенція религіозна въ высочайшей степени. Но вѣдь понятіе религіи имѣетъ болѣе опредѣленное значеніе, котораго не можетъ вытѣснить это— часто, впрочемъ, неизбѣжное и полезное—вольное метафорическое словоупотребленіе. При всемъ разнообразіи религіозныхъ воззрѣній, религія всегда означаетъ вѣру въ реальность абсолютно-цѣннаго, признаніе начала, въ которомъ слиты воедино реальная сила бытія и идеальная правда духа. Религіозное умонастроеніе сводится именно къ сознанію космическаго, сверхчеловѣческаго значенія высшихъ цѣнностей, и всякое міровоззрѣніе, для котораго идеалъ имѣетъ лишь относительный человѣческій смыслъ, будетъ нерелигіознымъ и антирелигіознымъ, какова бы ни была психологическая сила сопровождающихъ его и развиваемыхъ имъ аффектовъ. И если интеллигентское жизнепониманіе чуждо и враждебно теоретическимъ и эстетическимъ мотивамъ, то еще сильнѣе оно отталкиваетъ отъ себя и изгоняетъ мотивы и цѣнности религіознаго порядка. Кто любитъ истину или красоту, того подозрѣваютъ въ равнодушіи къ народному благу и осуждаютъ за забве-

ніе насущныхъ нуждъ, ради призрачныхъ интересовъ и забавъ роскоши; но кто любитъ Бога, того считаютъ прямымъ врагомъ народа. И тутъ — не простое недоразумѣніе, не одно лишь безмысліе и близорукость, въ силу которыхъ укрѣпился исторически и теоретически несостоятельный догматъ о вѣчной, имманентной „реакціонности“ всякой религіи. Напротивъ, тутъ обнаруживается внутренне неизбѣжное, метафизическое отталкиваніе двухъ міросозерцаній и міроощущеній—исконная и непримиримая борьба между религіознымъ настроеніемъ, пытающимся сблизить человѣческую жизнь съ сверхчеловѣческимъ и абсолютнымъ началомъ, найти для нея вѣчную и универсальную опору, — и настроеніемъ нигилистическимъ, стремящимся увѣковѣчить и абсолютизировать одно лишь „человѣческое, слишкомъ человѣческое“ Пусть догматъ о неизбѣжной связи между религіей есть лишь наивное заблужденіе, основанное на предвзятости мысли и историческомъ невѣжествѣ. Однако, въ сужденіи, что любовь къ „небу“ заставляетъ человѣка совершенно иначе относиться къ „землѣ“ и земнымъ дѣламъ, содержится безспорная и глубоко важная правда. Религіозность несовмѣстима съ признаніемъ абсолютнаго значенія за земными, человѣческими интересами, съ нигилистическимъ и утилитаристическимъ поклоненіемъ внѣшнимъ жизненнымъ благамъ. И здѣсь мы подошли къ самому глубокому и центральному мотиву интеллигентскаго жизнепониманія.

Морализмъ русской интеллигенціи есть лишь выраженіе и отраженіе ея нигилизма. Правда, разсуждая строго логически, изъ нигилизма можно и должно вывести и въ области морали только нигилизмъ же, т. е. аморализмъ, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этотъ логическій выводъ Фейербаху и его ученикамъ. Если бытіе лишено всякаго внутренняго смысла, если субъективныя человѣческія желанія суть единственный разумный критерій

для практической ориентировки человѣка въ мірѣ, то съ какой стати долженъ я признавать какія-либо обязанности, и не будетъ ли моимъ законнымъ правомъ простое эгоистическое наслажденіе жизнью, безхитростное и естественное „carpe diem“? Нашъ Базаровъ также, конечно, былъ неопровержимо логиченъ, когда отказывался служить интересамъ мужика и высказывалъ полнѣйшее равнодушіе къ тому человѣческому благополучію, которое должно наступить, когда изъ него, Базарова, „будетъ лопухъ расти“. Ниже мы увидимъ, что это противорѣчіе весьма ощутительно сказывается въ реальныхъ плодахъ интеллигентскаго міровоззрѣнія. Однако, если мы сдѣлаемъ въ этомъ пунктѣ логическій скачокъ, если отъ эгоизма мы какъ-нибудь доберемся психологически до альтруизма, и отъ заботы о моемъ собственномъ „я“— до заботы о насущномъ хлѣбѣ для всѣхъ или большинства,— или, говоря иначе, если здѣсь мы замѣнимъ раціональное доказательство ирраціональнымъ инстинктомъ родовой или общественной солидарности, то весь остальной характеръ міровоззрѣнія русской интеллигенціи можетъ быть выведенъ съ совершенной отчетливостью изъ ея нигилизма.

Поскольку вообще съ нигилизмомъ соединима общеобязательная и обязывающая вѣра, этой вѣрой можетъ быть только моралізмъ.

Подъ нигилизмомъ я разумѣю отрицаніе или непризнаніе абсолютныхъ (объективныхъ) цѣнностей, Человѣческая дѣятельность руководится, вообще говоря, или стремленіемъ къ какимъ-либо объективнымъ цѣнностямъ (каковыми могутъ служить, напр., теоретическая научная истина, или художественная красота, или объектъ религіозной вѣры, или государственное могущество, или національное достоинство и т. п.), или же—мотивами субъективнаго порядка, т. е. влеченіемъ удовлетворить личныя потребности, свои и чужія. Всякая вѣра, каково бы ни было ея содержа-

ніе, создаетъ соотвѣтствующую себѣ мораль, т. е. возлагаетъ на вѣрующаго извѣстныя обязанности и опредѣляетъ, что въ его жизни, дѣятельности, интересахъ и побужденіяхъ должно почитаться добромъ и что—зломъ. Мораль, опирающаяся на вѣру въ объективныя цѣнности, на признаніе внутренней святости какой-либо цѣли, является въ отношеніи этой вѣры служебнымъ средствомъ, какъ бы технической нормой и гигіеной плодотворной жизни. Поэтому, хотя жизнь всякаго вѣрующаго подчинена строгой морали, но въ ней мораль имѣетъ не самодовлѣющее, а лишь опосредствованное значеніе; каждое моральное требованіе можетъ быть въ ней обосновано и выведено изъ конечной цѣли, и потому само не претендуетъ на мистическій и непререкаемый смыслъ. И только въ томъ случаѣ, когда объектомъ стремленія является благо относительное, лишенное абсолютной цѣнности—а именно, удовлетвореніе субъективныхъ человѣческихъ нуждъ и потребностей—мораль,—въ силу нѣкотораго, логически неправомѣрнаго, но психологически неизбѣжнаго процесса мысли,—абсолютизируется и кладется въ основу всего практическаго міровоззрѣнія.

Гдѣ человѣкъ долженъ подчинить непосредственныя побужденія своего „я“ не абсолютной цѣнности или цѣли, а по существу равноцѣннымъ съ ними (или равно ничтожнымъ) субъективнымъ интересамъ „ты“ — хотя бы и коллективнаго,—тамъ обязанности самоотреченія, безкорыстія, аскетическаго самоограниченія и самопожертвованія необходимо принимаютъ характеръ абсолютныхъ, самодовлѣющихъ велѣній, ибо въ противномъ случаѣ онѣ никого не обязывали бы и никѣмъ бы не выполнялись. Здѣсь абсолютной цѣнностью признается не цѣль или идеалъ, а само служеніе имъ; и если штирнеровскій вопросъ: „почему „я“ менѣе цѣнно, чѣмъ „ты“, и должно приноситься ему въ жертву?“ остается безъ отвѣта, то, въ предупрежденіе подобныхъ дерз-

кихъ недоумѣній, нравственная практика именно и окружаетъ себя тѣмъ болѣе мистическимъ и непреложнымъ авторитетомъ. Это умонастроеніе, въ которомъ мораль не только занимаетъ главное мѣсто, но и обладаетъ безграничной и самодержавной властью надъ сознаніемъ, лишеннымъ вѣры въ абсолютныя цѣнности, можно назвать морализмомъ, и именно такой нигилистическій морализмъ и образуетъ существо міровоззрѣнія русскаго интеллигента.

Символъ вѣры русскаго интеллигента есть благо народа, удовлетвореніе нуждъ „большинства“ Служеніе этой цѣли есть для него высшая и вообще единственная обязанность человѣка, а что сверхъ того — то отъ лукаваго. Именно потому онъ не только просто отрицаетъ или не пріемлетъ иныхъ цѣнностей — онъ даже прямо боится и ненавидитъ ихъ. Нельзя служить одновременно двумъ богамъ, и если Богъ, какъ это уже открыто повѣдалъ Максимъ Горькій, „суть народушко“, то всѣ остальные боги—лжебоги, идолы или дьяволы. Дѣятельность, руководимая любовью къ наукѣ или искусству, жизнь, озаряемая религіознымъ свѣтомъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. общеніемъ съ Богомъ,—все это отвлекаетъ отъ служенія народу, ослабляетъ или уничтожаетъ моралистическій энтузіазмъ и означаетъ, съ точки зрѣнія интеллигентской вѣры, опасную погоню за призраками. Поэтому все это отвергается, частью какъ глупость или „суевѣріе“, частью, какъ безнравственное направленіе воли. Это, конечно, не означаетъ, что русской интеллигенціи фактически чужды научные, эстетическіе, религіозные интересы и переживанія. Духа и его исконныхъ запросовъ умертвить нельзя, и естественно, что живые люди, облекшіе свою душу въ моральный мундиръ „интеллигента“, сохраняютъ въ себѣ всѣ чувства, присущія человѣку. Но эти чувства живутъ въ душѣ русскаго интеллигента приблизительно такъ, какъ чувство жалости къ врагу—въ душѣ воина, или

какъ стремленіе къ свободной игрѣ фантазіи—въ сознаніи строго-научнаго мыслителя: именно какъ незаконная, хотя и неискоренимая слабость, какъ нѣчто — въ лучшемъ случаѣ — лишь терпимое. Научныя, эстетическія, религіозныя переживанія всегда относятся здѣсь, такъ сказать, къ частной, интимной жизни человѣка; болѣе терпимые люди смотрятъ на нихъ, какъ на роскошь, какъ на забаву въ часы досуга, какъ на милое чудачество; менѣе терпимые осуждаютъ ихъ въ другихъ и стыдливо прячутъ въ себѣ. Но интеллигентъ, *какъ интеллигентъ*, т. е. въ своей сознательной вѣрѣ и общественной дѣятельности, долженъ быть чуждъ ихъ—его міровоззрѣніе, его идеалъ враждебны этимъ сторонамъ человѣческой жизни. Отъ науки онъ беретъ нѣсколько популяризованныхъ, искаженныхъ или ad hoc изобрѣтенныхъ положеній, и хотя нерѣдко даже гордится „научностью“ своей вѣры, но съ негодованіемъ отвергаетъ и научную критику, и всю чистую, незаинтересованную работу научной мысли; эстетика же и религія вообще ему не нужны. Все это — и чистая наука, и искусство, и религія — несовмѣстимо съ *морализмомъ*, съ служеніемъ народу; все это опирается на любовь къ объективнымъ цѣнностямъ и, слѣдовательно, чуждо, а тѣмъ самымъ и враждебно той утилитарной вѣрѣ, которую исповѣдуетъ русскій интеллигентъ. *Религія служенія земнымъ нуждамъ и религія служенія идеальнымъ цѣнностямъ* сталкиваются здѣсь между собой, и сколь бы сложно и многообразно ни было ихъ ирраціональное психологическое сплетеніе въ душѣ человѣка-интеллигента, въ сферѣ *интеллигентскаго сознанія* ихъ столкновеніе приводитъ къ полнѣйшему истребленію и изгнанію идеальныхъ запросовъ во имя цѣльности и чистоты моралистической вѣры.

Нигилистическій морализмъ есть основная и глубочайшая черта духовной физіономіи русскаго интелли-

гента: изъ отрицанія объективныхъ цѣнностей вытекаетъ обожествленіе субъективныхъ интересовъ ближняго („народа“), отсюда слѣдуетъ признаніе, что высшая и единственная задача человѣка есть служеніе народу, а отсюда въ свою очередь слѣдуетъ аскетическая ненависть ко всему, что препятствуетъ или даже только не содѣйствуетъ осуществленію этой задачи. Жизнь не имѣетъ никакого объективнаго, внутренняго смысла; единственное благо въ ней есть матеріальная обезпеченность, удовлетвореніе субъективныхъ потребностей; поэтому человѣкъ обязанъ посвятить всѣ свои силы улучшенію участи большинства, и все, что отвлекаетъ его отъ этого, есть зло и должно быть безпощадно истреблено—такова странная, логически плохо обоснованная, но психологически крѣпко спаянная цѣпь сужденій, руководящая всѣмъ поведеніемъ и всѣми оцѣнками русскаго интеллигента. Нигилизмъ и моралізмъ, безвѣріе и фанатическая суровость нравственныхъ требованій, безпринципность въ метафизическомъ смыслѣ—ибо нигилизмъ и есть отрицаніе принципіальныхъ оцѣнокъ, объективнаго различія между добромъ и зломъ—и жесточайшая добросовѣстность въ соблюденіи эмпирическихъ принциповъ, т. е. по существу условныхъ и непринципіальныхъ требованій—это своеобразное, раціонально непостижимое и вмѣстѣ съ тѣмъ жизненно-крѣпкое сліяніе анатагонистическихъ мотивовъ въ могучую психическую силу и есть то умонастроеніе, которое мы называемъ нигилистическимъ морализмомъ.

II.

Изъ этого умонастроенія вытекаютъ или съ нимъ связаны другія черты интеллигентскаго міровоззрѣнія и, прежде всего, то существенное обстоятельство, что русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятіе **культуры** въ

точномъ и строгомъ смыслѣ слова. Это сужденіе можетъ показаться неправильнымъ; ибо кто больше говоритъ о желательности культуры, объ отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высшій уровень, чѣмъ именно русскій интеллигентъ? Но и тутъ дѣло не въ словахъ, а въ понятіяхъ и реальныхъ оцѣнкахъ. Русскому человѣку не родственно и не дорого, его сердцу мало говоритъ то чистое понятіе культуры, которое уже органически укоренилось въ сознаніи образованнаго европейца. Объективное, самоцѣнное развитіе внѣшнихъ и внутреннихъ условій жизни, повышеніе производительности матеріальной и духовной, совершенствованіе политическихъ, соціальныхъ и бытовыхъ формъ общенія, прогрессъ нравственности, религіи, науки, искусства, словомъ, многосторонняя работа поднятія коллективнаго бытія на объективновысшую ступень—таково жизненное и могущественное по своему вліянію на умы понятіе культуры, которымъ вдохновляется европеецъ. Это понятіе опять-таки цѣликомъ основано на вѣрѣ въ о б ъ е к т и в н ы я ц ѣ н н о с т и и служеніи имъ, и культура въ этомъ смыслѣ можетъ быть прямо опредѣлена, какъ с о в о к у п н о с т ь о с у щ е с т в л я е м ы х ъ в ъ о б щ е с т в е н н о - и с т о р и ч е с к о й ж и з н и о б ъ е к т и в н ы х ъ ц ѣ н н о с т е й. Съ этой точки зрѣнія культура существуетъ не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означаетъ совершенствованіе человѣческой природы и воплощеніе въ жизни идеальныхъ цѣнностей, и, въ качествѣ такового, есть само по себѣ высшая и самодовлѣющая цѣль человѣческой дѣятельности. Напротивъ, культура, какъ она обычно понимается у насъ, цѣликомъ отмѣчена печатью утилитаризма. Когда у насъ говорятъ о культурѣ, то разумѣютъ или желѣзныя дороги, канализацію и мостовыя, или развитіе народнаго образованія, или совершенствованіе политическаго механизма, и всегда при этомъ намъ предносится нѣчто полезное, нѣкоторое с р е д с т в о для осуще-

ствленія иной цѣли—именно удовлетворенія субъективныхъ жизненныхъ нуждъ. Но исключительно утилитарная оцѣнка культуры столь же несовмѣстима съ чистой ея идеей, какъ исключительно утилитарная оцѣнка науки или искусства разрушаетъ самое существо того, что зовется наукой и искусствомъ. Именно этому чистому понятію культуры нѣтъ мѣста въ умонастроеніи русскаго интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не даетъ у насъ возникнуть и укрѣпиться непосредственной любви къ культурѣ, какъ бы убиваетъ инстинктъ культуры и дѣлаетъ невоспріимчивымъ къ идеѣ культуры; и наряду съ этимъ нигилистическій моралізмъ сѣетъ вражду къ культурѣ, какъ къ своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще доступно чистое понятіе культуры, оно ему глубоко антипатично. Онъ инстинктивно чуетъ въ немъ врага своего міросозерцанія; культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство; онъ не можетъ дорожить ею, такъ какъ не признаетъ ни одной изъ тѣхъ объективныхъ цѣнностей, совокупность которыхъ ее образуетъ. Борьба противъ культуры есть одна изъ характерныхъ чертъ типично-русскаго интеллигентскаго духа; культъ о п р о щ е н і я есть не специфически-толстовская идея, а нѣкоторое общее свойство интеллигентскаго умонастроенія, логически вытекающее изъ нигилистическаго моралізма. Наша историческая, бытовая непривычка къ культурѣ и метафизическое отталкиваніе интеллигентскаго міросозерцанія отъ идеи культуры психологически срастаются въ одно цѣлое и сотрудничаютъ въ увѣковѣченіи низкаго культурнаго уровня всей нашей жизни *).

Если мы присоединимъ эту характерную противокультурную тенденцію къ намѣченнымъ выше чертамъ нигилистическаго

*) О нашихъ, такъ называемыхъ, „культурныхъ работникахъ“ будетъ сказано ниже.

морализма, то мы получимъ болѣе или менѣе исчерпывающую схему традиціоннаго интеллигентскаго міросозерцанія, самое подходящее обозначеніе для котораго есть народничество. Понятіе „народничества“ соединяетъ всѣ основные признаки описаннаго духовнаго склада—нигилистическій утилитаризмъ, который отрицаетъ всѣ абсолютныя цѣнности и единственную нравственную цѣль усматриваетъ въ служеніи субъективнымъ, матеріальнымъ интересамъ „большинства“ (или народа), морализмъ, требующій отъ личности строгаго самопожертвованія, безусловнаго подчиненія собственныхъ интересовъ (хотя бы высшихъ и чистѣйшихъ) дѣлу общественнаго служенія, и, наконецъ, противокультурную тенденцію,—стремленіе превратить всѣхъ людей въ „рабочихъ“, сократить и свести къ минумуму высшія потребности во имя всеобщаго равенства и солидарности въ осуществленіи моральныхъ требованій. Народничество въ этомъ смыслѣ есть не опредѣленное соціально-политическое направленіе, а широкое духовное теченіе, соединимое съ довольно разнообразными соціально-политическими теоріями и программами. Казалось бы, съ народничествомъ борется марксизмъ; и дѣйствительно, съ появленіемъ марксизма впервые прозвучали чуждые интеллигентскому сознанію мотивы уваженія къ культурѣ, къ повышенію производительности (матеріальной, а съ ней и духовной), впервые было отмѣчено, что моральная проблема не универсальна, а въ извѣстномъ смыслѣ даже подчинена проблемѣ культуры, и что аскетическое самоотреченіе отъ высшихъ формъ жизни есть всегда зло, а не благо. Но эти мотивы не долго доминировали въ интеллигентской мысли; побѣдоносный и всепожирающій народническій духъ поглотилъ и ассимилировалъ марксистскую теорію, и въ настоящее время различіе между народниками сознательными и народниками, исповѣдующими марксизмъ, сводится въ лучшемъ случаѣ къ различію въ полити-

ческой программѣ и соціологической теоріи, и совершенно не имѣетъ значенія принципіальнаго культурно-философскаго разногласія. По своему этическому существу русскій интеллигентъ приблизительно съ 70-хъ годовъ и до нашихъ дней остается упорнымъ и закоренѣлымъ *народникомъ*: его Богъ есть народъ, его единственная цѣль есть счастье большинства, его мораль состоитъ въ служеніи этой цѣли, соединенномъ съ аскетическимъ самоограниченіемъ и ненавистью или пренебреженіемъ къ самоцѣннымъ духовнымъ запросамъ, Эту народническую душу русскій интеллигентъ сохранилъ въ неприкосновенности въ теченіе ряда десятилѣтій, несмотря на все разнообразіе политическихъ и соціальныхъ теорій, которыя онъ исповѣдывалъ; до послѣднихъ дней народничество было всеобъемлющей и непоколебимой программой жизни интеллигента, которую онъ свято оберегалъ отъ искушеній и нарушеній, въ исполненіи которой онъ видѣлъ единственный разумный смыслъ своей жизни и по чистотѣ которой онъ судилъ другихъ людей.

Но этотъ общій народническій духъ выступаетъ въ исторіи русской интеллигенціи въ двухъ рѣзко различныхъ формахъ— въ формѣ *непосредственнаго альтруистическаго служенія нуждамъ народа* и въ формѣ *религіи абсолютнаго осуществленія народнаго счастья*. Это различіе есть, такъ сказать, различіе между „любовью къ ближнему“ и „любовью къ дальнему“ въ предѣлахъ общей народнической этики. Нужно сказать прямо: нынѣ почти забытый, довольно рѣдкій и, во всякомъ случаѣ, вытѣсненный изъ центра общественнаго вниманія типъ такъ называемаго „культурнаго работника“, т. е. интеллигента, который, воодушевленный идеальными побужденіями, шелъ „въ народъ“, чтобы помогать крестьянину въ его текущихъ насущныхъ нуждахъ своими знаніями и своей любовью,—этотъ типъ есть высшій, самый чистый и морально-цѣнный плодъ

нашего народничества. Собственно „культурными дѣятелями“ эти люди назывались по недоразумѣнію; если въ программу ихъ дѣятельности входило, какъ существенный пунктъ, распространеніе народнаго образованія, то здѣсь, какъ и всюду въ народничествѣ, культура понималась исключительно утилитарно; ихъ вдохновляла не любовь къ чистому знанію, а живая любовь къ людямъ, и народное образованіе цѣнилось лишь какъ одно изъ средствъ (хотя бы и важнѣйшее) къ поднятію народнаго благосостоянія; облегченіе народной нужды во всѣхъ ея формахъ и каждодневныхъ проявленіяхъ было задачей жизни этихъ безкорыстныхъ, исполненныхъ любовью людей. Въ этомъ движеніи было много смѣшного, наивнаго, односторонняго и даже теоретически и морально ошибочнаго. „Культурный работникъ“ раздѣлялъ всѣ заблужденія и односторонности, присущія народнику вообще; онъ часто шелъ въ народъ, чтобы каяться и какъ бы отмаливать своей дѣятельностью „грѣхъ“ своего прежняго участія въ болѣе культурныхъ формахъ жизни; его общеніе съ народомъ носило отчасти характеръ сознательнаго сліянія съ мужицкой стихіей, руководимаго вѣрой, что эта стихія есть вообще идеальная форма человѣческаго существованія; поглощенный своей задачей, онъ, какъ монахъ, съ осужденіемъ смотрѣлъ на суетность всѣхъ стремленій, направленныхъ на болѣе отдаленныя и широкія цѣли. Но все это искупалось однимъ: непосредственнымъ чувствомъ живой любви къ людямъ. Въ этомъ типѣ народническая мораль выявила и воплотила все, что въ ней было положительнаго и плодотворнаго; онъ какъ бы вобралъ въ себя и дѣйственно развилъ самый питательный корень народничества—*альтруизмъ*. Такіе люди, вѣроятно, еще разсѣяны по одиночкѣ въ Россіи; но общественно-моральное теченіе, ихъ создавшее, давно уже изсякло и было частью вытѣснено, частью искажено и поглощено другой разновидностью народничества—*религіей абсолютнаго осу-*

ществленія народнаго счастья. Мы говоримъ о томъ воинствующемъ народничествѣ, которое сыграло такую неизмѣримо важную роль въ общественной жизни послѣднихъ десятилѣтій въ формѣ революціоннаго соціализма. Чтобы понять и оцѣнить эту самую могущественную и, можно сказать, роковую для современной русской культуры форму народничества, нужно прослѣдить тѣ духовные соединительные пути, черезъ которые моральный источникъ интеллигентскаго умонастроенія вливается въ русло соціализма и революціонизма.

III.

Нигилистическій моралізмъ или утилитаризмъ русской интеллигенціи есть не только этическое ученіе или моральное настроеніе, онъ состоитъ не въ одномъ лишь установленіи нравственной обязанности служенія народному благу; психологически онъ сливается также съ мечтой или вѣрой, что цѣль нравственныхъ усилій—счастье народа—можетъ быть осуществлена, и притомъ въ абсолютной формѣ. Эта вѣра психологически дѣйствительно аналогична религіозной вѣрѣ, и въ сознаніи атеистической интеллигенціи замѣняетъ подлинную религію. Здѣсь именно и обнаруживается, что интеллигенція, отвергая всякую религію и метафизику, фактически всецѣло находится во власти нѣкоторой соціальной метафизики, которая притомъ еще болѣе противорѣчитъ ея философскому нигилизму, чѣмъ исповѣдуемое ею моральное міровоззрѣніе. Если міръ есть хаосъ и опредѣляется только слѣпыми матеріальными силами, то какъ возможно надѣяться, что историческое развитіе неизбѣжно приведетъ къ царству разума и устроенію земного рая? Какъ мыслимо это „государство въ государствѣ“, эта

покоряющая сила разума среди стихіи слѣпоты и безмыслія, этотъ безмятежный рай человѣческаго благополучія среди всемогущаго хаотическаго столкновенія космическихъ силъ, которымъ нѣтъ дѣла до человѣка, его стремленій, его бѣдствій и радостей? Но жажда общечеловѣческаго счастья, потребность въ метафизическомъ обоснованіи моральнаго идеала такъ велика, что эта трудность просто не замѣчается, и атеистическій матеріализмъ спокойно сочетается съ крѣпчайшей вѣрой въ міровую гармонію будущаго; въ такъ-называемомъ „научномъ соціализмѣ“, исповѣдуемомъ огромнымъ большинствомъ русской интеллигенціи, этотъ метафизическій оптимизмъ мнитъ себя даже „научно доказаннымъ“. Фактически корни этой „теоріи прогресса“ восходятъ къ Руссо и къ раціоналистическому оптимизму XVIII вѣка. Современный соціальный оптимизмъ, подобно Руссо, убѣжденъ, что всѣ бѣдствія и несовершенства человѣческой жизни проистекаетъ изъ ошибокъ или злобы отдѣльныхъ людей или классовъ. Природныя условія для человѣческаго счастья въ сущности всегда на лицо; нужно устранить только несправедливость насильниковъ или непонятную глупость насилуемаго большинства, чтобы основать царство земного рая. Такимъ образомъ, соціальный оптимизмъ опирается на механико-раціоналистическую теорію счастья. Проблема человѣческаго счастья есть съ этой точки зрѣнія проблема внѣшняго устроенія общества; а такъ какъ счастье обезпечивается матеріальными благами, то это есть проблема распредѣленія. Стоитъ отнять эти блага у несправедливо владѣющаго ими меньшинства и навсегда лишить его возможности овладѣвать ими, чтобы обезпечить человѣческое благополучіе. Таковъ несложный, но могущественный ходъ мысли, который соединяетъ нигилистическій моралізмъ съ религіей соціализма. Кто разъ былъ соблазненъ этой оптимистической вѣрой, того уже не можетъ удовлетворить непосредственное альтруистическое служеніе,

изо дня въ день, ближайшимъ нуждамъ народа; онъ упоенъ идеаломъ радикальнаго и универсальнаго осуществленія народнаго счастья—идеаломъ, по сравненію съ которымъ простая личная помощь человѣка человѣку, простое облегченіе горестей и волненій текущаго дня не только блѣднѣетъ и теряетъ моральную привлекательность, но кажется даже вредной растратой силъ и времени на мелкія и безполезныя заботы, измѣной, ради немногихъ ближайшихъ людей, всему человѣчеству и его вѣчному спасенію. И дѣйствительно, воинствующее соціалистическое народничество не только вытѣснило, но и морально очернило народничество альтруистическое, признавъ его плоской и дешевой „благотворительностью“. Имѣя простой и вѣрный ключъ къ универсальному спасенію человѣчества, соціалистическое народничество не можетъ смотрѣть иначе, чѣмъ съ пренебреженіемъ и осужденіемъ, на будничную и не знающую завершенія дѣятельность, руководимую непосредственнымъ альтруистическимъ чувствомъ. Это отношеніе столь распространено и интенсивно въ русской интеллигенціи, что и сами „культурные работники“ по большей части уже стыдятся открыто признать простой, реальный смыслъ своей дѣятельности и оправдываются ссылкой на ея пользу для общаго дѣла всемірнаго устроенія человѣчества.

Теоретически въ основѣ соціалистической вѣры лежитъ тотъ же утилитаристическій альтруизмъ—стремленіе къ благу ближняго; но отвлеченный идеалъ абсолютнаго счастья въ отдаленномъ будущемъ убиваетъ конкретное нравственное отношеніе человѣка къ человѣку, живое чувство любви къ ближнимъ, къ современникамъ и ихъ текущимъ нуждамъ. Соціалистъ—не альтруистъ; правда, онъ также стремится къ человѣческому счастью, но онъ любитъ уже не живыхъ людей, а лишь свою и д е ю—именно идею всечеловѣческаго счастья. Жертвуя ради этой идеи самимъ собой, онъ не колеблется приносить ей въ жертву и другихъ людей. Въ своихъ современ-

никахъ онъ видитъ лишь, съ одной стороны, жертвы мірового зла, искоренить которое онъ мечтаетъ, и съ другой стороны— виновниковъ этого зла. Первыхъ онъ жалѣетъ, но помочь имъ непосредственно не можетъ, такъ какъ его дѣятельность должна принести пользу лишь ихъ отдаленнымъ потомкамъ; поэтому въ его отношеніи къ нимъ нѣтъ никакого дѣйственнаго аффекта; послѣднихъ онъ ненавидитъ, и въ борьбѣ съ ними видитъ ближайшую задачу своей дѣятельности и основное средство къ осуществленію своего идеала. Это чувство ненависти къ врагамъ народа и образуетъ конкретную и дѣйственную психологическую основу его жизни. Такъ изъ великой любви къ грядущему человѣчеству рождается великая ненависть къ людямъ, страсть къ устроенію земного рая становится страстью къ разрушенію, и вѣрующій народникъ-соціалистъ становится революціонеромъ.

Тутъ необходимо сдѣлать оговорку. Говоря о революціонности, какъ типичной чертѣ умонастронія русской интеллигенціи, мы разумѣемъ не участіе ея въ политической революціи и вообще не думаемъ о ея партійно-политической физіономіи, а имѣемъ въ виду исключительно ея морально-общественное міровоззрѣніе. Можно участвовать въ революціи, не будучи революціонеромъ по міровоззрѣнію, и, наоборотъ, можно быть принципіально революціонеромъ и, по соображеніямъ тактики и цѣлесообразности, отвергать необходимость или своевременность революціонныхъ дѣйствій. Революція и фактическая дѣятельность, преслѣдующая революціонныя, въ отношеніи существующаго строя, цѣли, суть явленія политическаго порядка и, въ качествѣ таковыхъ, лежатъ всецѣло за предѣлами нашей темы. Здѣсь же мы говоримъ о революціонности лишь въ смыслѣ принципіальнаго революціонизма, разумѣя подъ послѣднимъ убѣжденіе, что основнымъ и внутренне-необходимымъ средствомъ

къ осуществленію морально-общественнаго идеала служитъ соціальная борьба и насильственное разрушеніе существующихъ общественныхъ формъ. Это убѣжденіе входитъ, какъ существенная сторона, въ міровоззрѣніе соціалистическаго народничества и имѣетъ въ немъ силу религіознаго догмата. Нельзя понять моральной жизни русской интеллигенціи, не учтя этого догмата и не понявъ его связи съ другими сторонами интеллигентской profession de foi.

Въ основѣ революціонизма лежитъ тотъ же мотивъ, который образуетъ и движущую силу соціалистической вѣры: соціальный оптимизмъ и опирающаяся на него механико-раціоналистическая теорія счастья. Согласно этой теоріи, какъ мы только что замѣтили, внутреннія условія для человѣческаго счастья всегда на-лицо, и причины, препятствующія устроенію земного рая, лежатъ не внутри, а внѣ человѣка—въ его соціальной обстановкѣ, въ несовершенствахъ общественнаго механизма. И такъ какъ причины эти внѣшнія, то онѣ и могутъ быть устранены внѣшнимъ, механическимъ пріемомъ. Такимъ образомъ, работа надъ устроеніемъ человѣческаго счастья съ этой точки зрѣнія есть по самому своему существу не творческое или созидательное, въ собственномъ смыслѣ, дѣло, а сводится къ расчисткѣ, устраненію помѣхъ, т. е. къ разрушенію. Эта теорія—которая, кстати сказать, обыкновенно не формулируется отчетливо, а живетъ въ умахъ, какъ безсознательная, самоочевидная и молчаливо подразумѣваемая истина—предполагаетъ, что гармоническое устройство жизни есть какъ бы естественное состояніе, которое неизбѣжно и само собой должно установиться, разъ будутъ отметены условія, преграждающія путь къ нему; и прогрессъ не требуетъ собственно никакого творчества или положительнаго построенія, а лишь ломки, разрушенія противодѣйствующихъ внѣшнихъ преградъ. „Dei Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust“,—говорилъ Баку-

нинъ; но изъ этого афоризма давно уже исчезло отраничительное „auch“,—и разрушеніе признано не только одним ь изъ пріемовъ творчества, а вообще отождествлено съ творчествомъ или, вѣрнѣе, цѣликомъ заняло его мѣсто. Здѣсь передъ нами отголосокъ того руссоизма, который вселялъ въ Робеспьера увѣренность, что однимъ лишь безпощаднымъ устраненіемъ враговъ отечества можно установить царство разума. Революціонный соціализмъ исполненъ той же вѣры. Чтобы установить идеальный порядокъ, нужно „экспропріировать экспропріирующихъ“, а для этого добиться „диктатуры пролетаріата“, а для этого уничтожить тѣ или другія политическія и вообще внѣшнія преграды. Такимъ образомъ, революціонизмъ есть лишь отраженіе метафизической абсолютизаціи цѣнности разрушенія. Весь политическій и соціальный радикализмъ русской интеллигенціи, ея склонность видѣть въ политической борьбѣ и притомъ въ наиболѣе рѣзкихъ ея пріемахъ—заговорѣ, возстаніи, террорѣ и т. п.—ближайшій и важнѣйшій путь къ народному благу, всецѣло исходитъ изъ вѣры, что борьба, уничтоженіе врага, насильственное и механическое разрушеніе старыхъ соціальныхъ формъ сами собой обезпечиваютъ осуществленіе общественнаго идеала. И это совершенно естественно и логично съ точки зрѣнія механико-раціоналистической теоріи счастья. Механика не знаетъ творчества новаго въ собственномъ смыслѣ. Единственное, что человѣкъ способенъ дѣлать въ отношеніи природныхъ веществъ и силъ, это—давать имъ иное, выгодное ему распредѣленіе и разрушать вредныя для него комбинаціи матеріи и энергіи. Если смотрѣть на проблему человѣческой культуры, какъ на проблему механическую, то и здѣсь намъ останутся только двѣ задачи—разрушеніе старыхъ вредныхъ формъ и перераспредѣленіе элементовъ, установленіе новыхъ, полезныхъ комбинацій изъ нихъ. И необходимо совершенно иное пониманіе человѣческой жизни, чтобы сознать несостоятель-

ность однихъ этихъ механическихъ пріемовъ въ области культуры и обратиться къ новому началу—началу творческаго созиданія.

Психологическимъ побужденіемъ и спутникомъ разрушенія всегда является ненависть, и въ той мѣрѣ, въ какой разрушеніе заслоняетъ другіе виды дѣятельности, ненависть занимаетъ мѣсто другихъ импульсовъ въ психической жизни русскаго интеллигента. Мы уже упомянули въ другой связи, что основнымъ дѣйственнымъ аффектомъ народника-революціонера служитъ ненависть къ врагамъ народа. Мы говоримъ это совсѣмъ не съ цѣлью „опозорить“ интеллигента или морально осуждать его за это. Русскій интеллигентъ по натурѣ, въ большинствѣ случаевъ, мягкій и любвеобильный человѣкъ, и если ненависть укрѣпилась въ его душѣ, то виною тому не личные его недостатки, и это вообще есть не личная или эгоистическая ненависть. Вѣра русскаго интеллигента обязываетъ его ненавидѣть; ненависть въ его жизни играетъ роль глубочайшаго и страстнаго этическаго импульса и, слѣдовательно, субъективно не можетъ быть вмѣнена ему въ вину. Мало того, и съ объективной точки зрѣнія нужно признать, что такое, обусловленное этическими мотивами, чувство ненависти часто бываетъ морально цѣннымъ и соціально полезнымъ. Но, исходя не изъ узко-моралистическихъ, а изъ болѣе широкихъ философскихъ соображеній, нужно признать, что, когда ненависть укрѣпляется въ центрѣ духовной жизни и поглощаетъ любовь, которая ее породила, то происходитъ вредное и ненормальное перерожденіе нравственной личности. Повторяемъ, ненависть соотвѣтствуетъ разрушенію и есть двигатель разрушенія, какъ любовь есть двигатель творчества и укрѣпленія. Разрушительныя силы нужны иногда въ экономіи человѣческой жизни, и могутъ служить творческимъ цѣлямъ; но замѣна всего творчества разрушеніемъ, вытѣсненіе всѣхъ соціально-гармонизи-

рующихъ аффектовъ дисгармоническимъ началомъ ненависти есть искаженіе правильнаго и нормальнаго отношенія силъ въ нравственной жизни. Нельзя расходовать, не накопляя; нельзя развивать центробѣжныя силы, не парализуя ихъ соотвѣтственнымъ развитіемъ силъ центростремительныхъ; нельзя сосредоточиваться на разрушеніи, не оправдывая его творчествомъ и не ограничивая его узкими предѣлами, въ которыхъ оно дѣйствительно нужно для творчества; и нельзя ненавидѣть, не подчиняя ненависти, какъ побочнаго спутника, дѣйственному чувству любви.

Человѣческая, какъ и космическая, жизнь проникнута началомъ борьбы. Борьба есть какъ бы имманентная форма человѣческой дѣятельности, и къ чему бы человѣкъ ни стремился, что бы ни созидалъ, онъ всюду наталкивается на препятствія, встрѣчается съ врагами, и долженъ постоянно мѣнять плугъ и серпъ на мечъ и копье. И тѣмъ не менѣе сохраняется коренное различіе между трудомъ созидающимъ и трудомъ-борьбой, между работой производительной и военнымъ дѣломъ; лишь первая цѣнна сама по себѣ и приноситъ дѣйствительные плоды, тогда какъ послѣднее нужно только для первой и оправдывается ею. Это соотношеніе примѣнимо ко всѣмъ областямъ человѣческой жизни. Внѣшняя война бываетъ нужна для обезпеченія свободы и успѣшности національной жизни, но общество погибаетъ, когда война мѣшаетъ ему заниматься производительнымъ трудомъ; внутренняя война—революція—можетъ всегда быть лишь временно необходимымъ зломъ, но не можетъ безъ вреда для общества долго препятствовать соціальному сотрудничеству; литература, искусство, наука, религія вырождаются, когда въ нихъ борьба съ чужими взглядами вытѣсняетъ самостоятельное творчество новыхъ идей; нравственность гибнетъ, когда отрицательныя силы порицанія, осужденія, негодованія начинаютъ преобладать въ моральной жизни надъ положительными

мотивами любви, одобренія, признанія. Всюду борьба есть хотя и необходимая, но непосредственно не производительная форма дѣятельности, не добро, а лишь неизбѣжное зло, и если она вытѣсняетъ подлинно производительный трудъ, это приводитъ къ обнищанію и упадку соотвѣтствующей области жизни. Производство и война суть какъ бы символы двухъ исконныхъ началъ человѣческой жизни, и нормальное отношеніе между ними, состоящее въ подчиненіи второго начала первому, есть всегда условіе прогресса, накопленія богатства, матеріальнаго и духовнаго,—условіе дѣйствительнаго успѣха человѣческой жизни. Подводя итогъ развитому выше, мы можемъ теперь сказать: основная морально-философская ошибка революціонизма есть абсолютизація начала борьбы и обусловленное ею пренебреженіе къ высшему и универсальному началу производительности.

Если изъ двухъ формъ человѣческой дѣятельности—разрушенія и созиданія, или борьбы и производительнаго труда—интеллигенція всецѣло отдается только первой, то изъ двухъ основныхъ средствъ соціальнаго пріобрѣтенія благъ (матеріальныхъ и духовныхъ)—именно р а с п р е д ѣ л е н і я и п р о и з в о д с т в а—она также признаетъ исключительно первое. Подобно разрушенію, распредѣленіе, въ качествѣ механическаго перемѣщенія уже готовыхъ элементовъ, также противостоитъ производству, въ смыслѣ творческаго созиданія новаго. Соціализмъ и есть міровоззрѣніе, въ которомъ идея производства вытѣснена идеей распредѣленія. Правда, въ качествѣ соціально-политической программы, соціализмъ предполагаетъ реорганизацію всѣхъ сторонъ хозяйственной жизни; онъ протестуетъ противъ мнѣнія, что его желанія сводятся лишь къ тому, чтобы отнять богатство у имущихъ и отдать его неимущимъ. Такое мнѣніе дѣйствительно содержитъ искажающее упрощеніе соціализма, какъ соціологической или экономической теоріи; тѣмъ не менѣе оно совершенно точно

передаетъ морально-общественный духъ соціализма. Теорія хозяйственной организаціи есть лишь техника соціализма; душа соціализма есть идеалъ распредѣленія, и его конечное стремленіе дѣйствительно сводится къ тому, чтобы отнять блага у однихъ и отдать ихъ другимъ. Моральный пафосъ соціализма сосредоточенъ на идеѣ распредѣлительной справедливости и исчерпывается ею; и эта мораль тоже имѣетъ свои корни въ механико-раціоналистической теоріи счастья, въ убѣжденіи, что условій счастья не нужно вообще созидать, а можно просто взять или отобрать ихъ у тѣхъ, кто незаконно завладѣлъ ими въ свою пользу. Соціалистическая вѣра—не источникъ этого односторонняго обоготворенія начала распредѣленія; наоборотъ, она сама опирается на него и есть какъ бы соціологическій плодъ, выросшій на метафизическомъ древѣ механистической этики. Превознесеніе распредѣленія насчетъ производства вообще не ограничивается областью матеріальныхъ благъ; оно лишь ярче всего сказывается и имѣетъ наиболѣе существенное значеніе въ этой области, такъ какъ вообще утилитаристическая этика видитъ въ матеріальномъ обезпеченіи основную проблему человѣческаго устроенія. Но важно отмѣтить, что та же тенденція господствуетъ надъ всѣмъ міропониманіемъ русской интеллигенціи. Производство благъ во всѣхъ областяхъ жизни цѣнится ниже, чѣмъ ихъ распредѣленіе; интеллигенція почти такъ же мало, какъ о производствѣ матеріальномъ, заботится о производствѣ духовномъ, о накопленіи идеальныхъ цѣнностей; развитіе науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менѣе дорого, чѣмъ распредѣленіе уже готовыхъ, созданныхъ духовныхъ благъ среди массы. Т. наз. „культурная дѣятельность“ сводится именно къ распредѣленію культурныхъ благъ, а не къ ихъ созиданію, а почетное имя культурнаго дѣятеля заслуживаетъ у насъ не тотъ, кто творитъ культуру — ученый, художникъ, изобрѣтатель, философъ, —

а тотъ, кто раздаетъ массѣ по кусочкамъ плоды чужого творчества, кто учитъ, популяризируетъ, пропагандируетъ.

Въ оцѣнкѣ этого направленія приходится повторить, въ иныхъ словахъ, то, что̀ мы говорили только что объ отношеніи между борьбой и производительнымъ трудомъ. Распредѣленіе, безспорно, есть необходимая функція соціальной жизни, и справедливое распредѣленіе благъ и тяготъ жизни есть законный и обязательный моральный принципъ. Но абсолютизація распредѣленія и забвеніе изъ-за него производства или творчества есть философское заблужденіе и моральный грѣхъ. Для того, чтобы было что̀ распредѣлять, надо прежде всего имѣть что-нибудь, а чтобы имѣть—надо созидать, производить. Безъ правильнаго обмѣна веществъ организмъ не можетъ существовать, но вѣдь, въ концѣ концовъ, онъ существуетъ не самимъ обмѣномъ, а потребляемыми питательными веществами, которыя должны откуда-нибудь притекать къ нему. То же примѣнимо къ соціальному организму въ его матеріальныхъ и духовныхъ нуждахъ. Духъ соціалистическаго народничества, во имя распредѣленія пренебрегающій производствомъ,—доводя это пренебреженіе не только до полнаго игнорированія, но даже до прямой вражды,—въ концѣ концовъ, подтачиваетъ силы народа и увѣковѣчиваетъ его матеріальную и духовную нищету. Соціалистическая интеллигенція, растрачивая огромныя, сосредоточенныя въ ней силы на непроизводительную дѣятельность политической борьбы, руководимой идеей распредѣленія, и не участвуя въ созиданіи народнаго достоянія, остается въ метафизическомъ смыслѣ безплодной и, вопреки своимъ завѣтнымъ и цѣннѣйшимъ стремленіямъ, ведетъ паразитическое существованіе на народномъ тѣлѣ. Пора, наконецъ, понять, что наша жизнь не только несправедлива, но прежде всего бѣдна и убога; что нищіе не могутъ разбогатѣть, если посвящаютъ всѣ свои помыслы одному лишь равномѣрному распредѣленію тѣхъ грошей,

которыми они владѣютъ; что пресловутое различіе между „національнымъ богатствомъ“ и „народнымъ благосостояніемъ“—различіе между накопленіемъ благъ и доставленіемъ ихъ народу—есть все же лишь относительное различіе и имѣетъ реальное и существенное значеніе лишь для дѣйствительно богатыхъ націй, такъ что если иногда умѣстно напоминать, что національное богатство само по себѣ еще не обезпечиваетъ народнаго благосостоянія, то для насъ безконечно важнѣе помнить болѣе простую и очевидную истину, что внѣ національнаго богатства вообще немыслимо народное благосостояніе. Пора, во всей экономіи національной культуры, сократить число посредниковъ, транспортеровъ, сторожей, администраторовъ и распредѣлителей всякаго рода и увеличить число подлинныхъ производителей. Словомъ, отъ распредѣленія и борьбы за него пора перейти къ культурному творчеству, къ созиданію богатства.

IV.

Но чтобы созидать богатство, нужно любить его. Понятіе богатства мы беремъ здѣсь не въ смыслѣ лишь матеріальнаго богатства, а въ томъ широкомъ философскомъ его значеніи, въ которомъ оно объемлетъ владѣніе и матеріальными, и духовными благами, или, точнѣе, въ которомъ матеріальная обезпеченность есть лишь спутникъ и символическій показатель духовной мощи и духовной производительности. Въ этомъ смыслѣ метафизическая идея богатства совпадаетъ съ идеей культуры, какъ совокупности идеальныхъ цѣнностей, воплощаемыхъ въ исторической жизни. Отсюда, въ связи съ вышесказаннымъ, ясно, что забвеніе интеллигенціей начала производительности или творчества ради начала борьбы и распредѣленія есть не теоретическая ошибка, не просто не-

правильный разсчетъ путей къ осуществленію народнаго блага, а опирается на моральное или религіозно-философское заблужденіе. Оно вытекаетъ въ послѣднемъ счетѣ изъ нигилистическаго морализма, изъ непризнанія абсолютныхъ цѣнностей и отвращенія къ основанной на нихъ идеѣ культуры. Но въ этой связи въ нигилистическомъ морализмѣ открывается новый и любопытный идейный оттѣнокъ.

Русская интеллигенція не любитъ богатства. Она не цѣнитъ, прежде всего, богатства духовнаго, культуры, той идеальной силы и творческой дѣятельности человѣческаго духа, которая влечетъ его къ овладѣнію міромъ и очеловѣченію міра, къ обогащенію своей жизни цѣнностями науки, искусства, религіи и морали; и—что всего замѣчательнѣе—эту свою нелюбовь она распространяетъ даже на богатство матеріальное, инстинктивно сознавая его символическую связь съ общей идеей культуры. Интеллигенція любитъ только справедливое распредѣленіе богатства, но не само богатство; скорѣе она даже ненавидитъ и боится его. Въ ея душѣ любовь къ бѣднымъ обращается въ любовь къ бѣдности. Она мечтаетъ накормить всѣхъ бѣдныхъ, но ея глубочайшій неосознанный метафизическій инстинктъ противится насажденію въ мірѣ дѣйствительнаго богатства. „Есть только одинъ классъ людей, которые еще болѣе своекорыстны, чѣмъ богатые, и это—бѣдные“, говоритъ Оскаръ Уальдъ въ своей замѣчательной статьѣ: „Соціализмъ и душа человѣка“. Напротивъ, въ душѣ русскаго интеллигента есть потаенный уголокъ, въ которомъ глухо, но властно и настойчиво звучитъ обратная оцѣнка: „есть только одно состояніе, которое хуже бѣдности, и это—богатство“. Кто умѣетъ читать между строкъ, тому нетрудно подмѣтить это настроеніе въ дѣлахъ и помышленіяхъ русской интеллигенціи. Въ этомъ внутренне противорѣчивомъ настроеніи проявляется то, что можно было бы назвать основной антиноміей интеллигентскаго

міровоззрѣнія: сплетеніе въ одно цѣлое непримиримыхъ началъ нигилизма и морализма. Нигилизмъ интеллигенціи ведетъ ее къ утилитаризму, заставляетъ ее видѣть въ удовлетвореніи матеріальныхъ интересовъ единственное подлинно нужное и реальное дѣло; морализмъ же влечетъ ее къ отказу отъ удовлетворенія потребностей, къ упрощенію жизни, къ аскетическому отрицанію богатства. Это противорѣчіе часто обходится тѣмъ, что разнородные мотивы распредѣляются по различнымъ областямъ; аскетизмъ становится идеаломъ л и ч н о й жизни и обосновывается моралистическимъ соображеніемъ о непозволительности личнаго пользованія жизненными благами, пока они не стали всеобщимъ достояніемъ, тогда какъ конечнымъ и, такъ сказать, принципіальнымъ идеаломъ остается богатство и широчайшее удовлетвореніе потребностей. И большинство интеллигентовъ сознательно исповѣдуетъ и проповѣдуетъ именно т а к о г о рода раціональное сочетаніе личнаго аскетизма съ универсальнымъ утилитаризмомъ; оно образуетъ также, повидимому, исходную раціональную посылку въ системѣ интеллигентскаго міровоззрѣнія. Однако логическое противорѣчіе между нигилизмомъ и морализмомъ, о которомъ мы говорили въ началѣ статьи, конечно, этимъ не уничтожается, а лишь обходится; каждое изъ этихъ двухъ началъ содержитъ въ себѣ, въ конечномъ счетѣ, нѣкоторый самодовлѣющій и первичный мотивъ, который поэтому естественно стремится всецѣло овладѣть сознаніемъ и вытѣснить противоположный. Если въ мірѣ нѣтъ общеобязательныхъ цѣнностей, а все относительно и условно, все опредѣляется человѣческими потребностями, человѣческой жаждой счастья и наслажденія, то во имя чего я долженъ отказываться отъ удовлетворенія моихъ собственныхъ потребностей? Таковъ аргументъ нигилизма, разрушающій принципы морализма; эта тенденція литературно олицетворена въ нигилистическомъ (въ узкомъ смыслѣ) типѣ Базарова, и въ жизни сказалась особенно широко въ наши дни въ явленіяхъ

„санинства“, вульгаризованнаго „ницшеанства“ (не имѣющаго, конечно, ничего общаго съ Ницше и—болѣе правомѣрно—называющаго себя также „штирнеріанствомъ“), „экспропріаторства“ и т. п.

Однако классическій типъ русскаго интеллигента несомнѣнно тяготѣетъ къ обратному соотношенію—къ вытѣсненію нигилизма моралізмомъ, т. е. къ превращенію аскетизма изъ личной и утилитарно обоснованной практики въ универсальное нравственное настроеніе. Эта тенденція была выражена сознательно только въ краткомъ эпизодѣ толстовства, и это совершенно естественно: ибо аскетизмъ, какъ сознательное вѣроученіе, долженъ опираться на религіозную основу. Но безсознательно она, можно сказать, лежитъ въ крови всей русской интеллигенціи. Аскетизмъ изъ области личной практики постепенно переходитъ въ область теоріи или, вѣрнѣе, становится хотя и необоснованной, но всеобъемлющей и самодовлѣющей вѣрой, общимъ духовнымъ настроеніемъ, органическимъ нравственнымъ инстинктомъ, опредѣляющимъ всѣ практическія оцѣнки. Русскій интеллигентъ испытываетъ положительную любовь къ упрощенію, обѣдненію, суженію жизни; будучи соціальнымъ реформаторомъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего —монахъ, ненавидящій мірскую суету и мірскія забавы, всякую роскошь, матеріальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Онъ любитъ слабыхъ, бѣдныхъ, нищихъ тѣломъ и духомъ, не только какъ несчастныхъ, помочь которымъ значитъ сдѣлать изъ нихъ сильныхъ и богатыхъ, т. е. уничтожить ихъ, какъ соціальный или духовный типъ,—онъ любитъ ихъ именно, какъ идеальный типъ людей. Онъ хочетъ сдѣлать народъ богатымъ, но боится самаго богатства, какъ бремени и соблазна, и вѣритъ, что всѣ богатые—злы, а всѣ бѣдные—хороши и добры; онъ стремится къ „диктатурѣ пролетаріата“, мечтаетъ доставить власть народу и боится прикоснуться къ власти, считаетъ власть—

зломъ и всѣхъ властвующихъ—насильниками. Онъ хочетъ дать народу просвѣщеніе, духовныя блага и духовную силу, но въ глубинѣ души считаетъ и духовное богатство роскошью и вѣритъ, что чистота помысловъ можетъ возмѣстить и перевѣсить всякое знаніе и умѣніе. Его влечетъ идеалъ простой, безхитростной, убогой и невинной жизни; Иванушка-дурачокъ, „блаженненькій“, своей сердечной простотой и святой наивностью побѣждающій всѣхъ сильныхъ, богатыхъ и умныхъ—этотъ общерусскій національный герой есть и герой русской интеллигенціи. Именно потому она и цѣнитъ въ матеріальной, какъ и въ духовной области одно лишь распредѣленіе, а не производство и накопленіе, одно лишь равенство въ пользованіи благами, а не само обиліе благъ; ея идеалъ—скорѣе невинная, чистая, хотя бы и бѣдная жизнь, чѣмъ жизнь дѣйствительно богатая, обильная и могущественная. И если въ оцѣнкѣ матеріальнаго богатства аскетизмъ сталкивается съ утилитаризмомъ и противодѣйствуетъ ему, такъ что создается какъ бы состояніе неустойчиваго равновѣсія, то въ оцѣнкѣ богатства духовнаго или общей идеи культуры аскетическое самоограниченіе, напротивъ, прямо подерживается нигилистическимъ безвѣріемъ и матеріализмомъ, и оба мотива сотрудничаютъ въ обоснованіи отрицательнаго отношенія къ культурѣ, въ принципіальномъ оправданіи и укрѣпленіи варварства.

Подводя итоги сказанному, мы можемъ опредѣлить классическаго русскаго интеллигента, какъ воинствующаго монаха нигилистической религіи земного благополучія. Если въ такомъ сочетаніи признаковъ содержатся противорѣчія, то это — живыя противорѣчія интеллигентской души. Прежде всего, интеллигентъ и по настроенію, и по складу жизни—монахъ. Онъ сторонится реальности, бѣжитъ отъ міра, живетъ внѣ подлинной, исторической, бытовой жизни, въ мірѣ призраковъ, мечтаній и благочестивой вѣры. Интеллигенція есть какъ бы самостоятельное государство,

особый міръ, со своими строжайшими и крѣпчайшими традиціями, съ своимъ этикетомъ, съ своими нравами, обычаями, почти со своей собственной культурой; и, можно сказать, что нигдѣ въ Россіи нѣтъ столь незыблемо-устойчивыхъ традицій, такой опредѣленности и строгости въ регулированіи жизни, такой категоричности въ расцѣнкѣ людей и состояній, такой вѣрности корпоративному духу, какъ въ томъ всероссійскомъ духовномъ монастырѣ, который образуетъ русская интеллигенція. И этой монашеской обособленности соотвѣтствуетъ монашески-суровый аскетизмъ, прославленіе бѣдности и простоты, уклоненіе отъ всякихъ соблазновъ суетной и грѣховной мірской жизни. Но, уединившись въ своемъ монастырѣ, интеллигентъ не равнодушенъ къ міру; напротивъ, изъ своего монастыря онъ хочетъ править міромъ и насадить въ немъ свою вѣру; онъ—воинствующій монахъ, монахъ-революціонеръ. Все отношеніе интеллигенціи къ политикѣ, ея фанатизмъ и нетерпимость, ея непрактичность и неумѣлость въ политической дѣятельности, ея невыносимая склонность къ фракціоннымъ раздорамъ, отсутствіе у нея государственнаго смысла—все это вытекаетъ изъ монашески-религіознаго ея духа, изъ того, что для нея политическая дѣятельность имѣетъ цѣлью не столько провести въ жизнь какую-либо объективно полезную, въ мірскомъ смыслѣ, реформу, сколько—истребить враговъ вѣры и насильственно обратить міръ въ свою вѣру. И, наконецъ, с о д е р ж а н і е этой вѣры есть основанное на религіозномъ безвѣріи обоготвореніе земного, матеріальнаго благополучія. Все одушевленіе этой монашеской арміи направлено на земные, матеріальные интересы и нужды, на созданіе земного рая сытости и обезпеченности; все трансцендентное, потустороннее и подлинно-религіозное, всякая вѣра въ абсолютныя цѣнности есть для нея прямой и ненавистный врагъ. Съ аскетической суровостью къ себѣ и другимъ, съ фанатической ненавистью къ врагамъ и инакомыслящимъ, съ сектантскимъ изувѣрствомъ

и съ безграничнымъ деспотизмомъ, питаемымъ сознаніемъ своей непогрѣшимости, этотъ монашескій орденъ трудится надъ удовлетвореніемъ земныхъ, слишкомъ „человѣческихъ“ заботъ о „единомъ хлѣбѣ“. Весь аскетизмъ, весь религіозный пылъ, вся сила самопожертвованія и рѣшимость жертвовать другими— все это служитъ осуществленію тѣхъ субъективныхъ, относительныхъ и преходящихъ интересовъ, которые только и можетъ признавать нигилизмъ и матеріалистическое безвѣріе. Самыя мірскія дѣла и нужды являются здѣсь объектомъ религіознаго служенія, подлежатъ выполненію по универсальному плану, предначертанному метафизическими догмами и неуклонными монашескими уставами. Кучка чуждыхъ міру и презирающихъ міръ монаховъ объявляетъ міру войну, чтобы насильственно облагодѣтельствовать его и удовлетворить его земныя, матеріальныя нужды.

V.

Естественно, что такое скопленіе противорѣчій, такое расхожденіе принципіально антагонистическихъ мотивовъ, слитыхъ въ традиціонномъ интеллигентскомъ умонастроеніи, должно было рано или поздно сказаться и своей взаимно-отталкивающей силой, такъ сказать, взорвать и раздробить это умонастроеніе. Это и произошло, какъ только интеллигенціи дано было испытать свою вѣру на живой дѣйствительности. Глубочайшій культурно-философскій смыслъ судьбы общественнаго движенія послѣднихъ лѣтъ именно въ томъ и состоитъ, что она обнаружила несостоятельность міровоззрѣнія и всего духовнаго склада русской интеллигенціи. Вся слѣпота и противорѣчивость интеллигентской вѣры была выявлена, когда маленькая, подпольная секта вышла на свѣтъ Божій, пріобрѣла множество послѣдователей и на время стала идейно вліятельной и даже реально мо-

ществѣнной. Тогда обнаружилось, прежде всего, что монашескій аскетизмъ и фанатизмъ, монашеская нелюдимость и ненависть къ міру несовмѣстимы съ реальнымъ общественнымъ творчествомъ. Это—одна сторона дѣла, которая до нѣкоторой степени уже сознана и учтена общественнымъ мнѣніемъ. Другая, по существу болѣе важная сторона, еще доселѣ не оцѣнена въ должной мѣрѣ. Это—противорѣчіе между моралізмомъ и нигилизмомъ, между общеобязательнымъ, религіозно-абсолютнымъ характеромъ интеллигентской вѣры и нигилистически-безпринципнымъ ея содержаніемъ. Ибо это противорѣчіе имѣетъ отнюдь не одно лишь теоретическое или отвлеченное значеніе, а приноситъ реальные и жизненно-гибельные плоды. Непризнаніе абсолютныхъ и дѣйствительно общеобязательныхъ цѣнностей, культъ матеріальной пользы большинства обосновываютъ примать силы надъ правомъ, догматъ о верховенствѣ классовой борьбы и „классового интереса пролетаріата“, что́ на практикѣ тождественно съ идолопоклонническимъ обоготвореніемъ интересовъ партіи; отсюда—та безпринципная, „готтентотская“ мораль, которая оцѣниваетъ дѣла и мысли не объективно и по существу, а съ точки зрѣнія ихъ партійной пользы или партійнаго вреда; отсюда—чудовищная, морально недопустимая непослѣдовательность въ отношеніи къ террору правому и лѣвому, къ погромамъ чернымъ и краснымъ, и вообще не только отсутствіе, но и принципіальное отрицаніе справедливаго, объективнаго отношенія къ противнику *). Но этого мало. Какъ только ряды партіи разстроились

*) Съ замѣчательной проницательностью эта безпринципность русской интеллигенціи была уже давно подмѣчена покойнымъ А. И. Эртелемъ и высказана въ одномъ, недавно опубликованномъ, частномъ письмѣ отъ 1893 г. „Всякій протестъ, если онъ претендуетъ на плодотворность, долженъ вытекать... изъ философски-религіозныхъ убѣжденій самого протестующаго. Большею частью наши протестанты сами не отдаютъ себѣ отчета, почему ихъ возмущаетъ произволъ,

частью неудачами, частью притокомъ многочисленныхъ, менѣе дисциплинированныхъ и болѣе первобытно мыслящихъ членовъ, та же безпринципность привела къ тому, что нигилизмъ классовый и партійный смѣнился нигилизмомъ личнымъ, или попросту хулиганскимъ насильничествомъ. Самый трагическій и съ внѣшней стороны неожиданный фактъ культурной исторіи послѣднихъ лѣтъ—то обстоятельство, что субъективно чистые, безкорыстные и самоотверженные служители соціальной вѣры оказались не только въ партійномъ сосѣдствѣ, но и въ духовномъ родствѣ съ грабителями, корыстными убійцами, хулиганами и разнузданными любителями полового разврата—этотъ фактъ все же съ логической послѣдовательностью обусловленъ самимъ содержаніемъ интеллигентской вѣры, именно ея нигилизмомъ; и это необходимо признать открыто, безъ злорадства, но съ глубочайшей скорбью. Самое ужасное въ этомъ фактѣ именно въ томъ и состоитъ, что нигилизмъ интеллигентской вѣры какъ бы самъ невольно санкціонируетъ преступность и хулиганство и даетъ имъ возможность рядиться въ мантію идейности и прогрессивности.

Такіе факты, какъ, съ одной стороны, полное безплодіе и безсиліе интеллигентскаго сознанія въ его соприкосновеніи съ реальными силами жизни, и съ другой — практически обнаружившаяся нравственная гнилость нѣкоторыхъ его корней, не могутъ пройти безслѣдно. И дѣйствительно, мы присут-

---

насиліе, безцеремонность власти, потому что, возмущаясь этимъ въ данномъ случаѣ, они этимъ же самымъ восторгаются въ другомъ случаѣ, лишь бы вмѣсто Побѣдоносцева былъ подставленъ Гамбетта или кто-нибудь въ такомъ же родѣ... Основной рычагъ общественнаго поведенія долженъ быть установленъ безъ всякаго отношенія къ „злобѣ дня“, — онъ долженъ опредѣляться не статистикой, не положеніемъ крестьянскаго быта, не тѣми или иными дефектами государственнаго хозяйства и вообще политики, но философски-религіознымъ пониманіемъ своего личнаго назначенія“. „Письма А. И. Эртеля“, М. 1909, стр. 294—5.

ствуемъ при развалѣ и разложеніи традиціоннаго интеллигентскаго духа; законченный и цѣлостный, несмотря на всѣ свои противорѣчія, моральный типъ русскаго интеллигента, какъ мы старались изобразить его выше, начинаетъ исчезать на нашихъ глазахъ и существуетъ скорѣе лишь идеально, какъ славное воспоминаніе прошлаго; фактически онъ уже утерялъ прежнюю неограниченную полноту своей власти надъ умами и лишь рѣдко воплощается въ чистомъ видѣ среди подростающаго нынѣ поколѣнія. Въ настоящее время все перепуталось; соціалъ-демократы разговариваютъ о Богѣ, занимаются эстетикой, братаются съ „мистическими анархистами“, теряютъ вѣру въ матеріализмъ и примиряютъ Маркса съ Махомъ и Ницше; въ лицѣ синдикализма начинаетъ пріобрѣтать популярность своеобразный мистическій соціализмъ; „классовые интересы“ какимъ-то образомъ сочетаются съ „проблемой пола“ и декадентской поэзіей, и лишь немногіе старые представители классическаго народничества 70-хъ годовъ уныло и безплодно бродятъ среди этого нестройно-пестраго смѣшенія языковъ и вѣръ, какъ послѣдніе экземпляры нѣкогда могучаго, но уже непроизводительнаго и вымирающаго типа. Этому кризису стараго интеллигентскаго сознанія нечего удивляться, и еще менѣе есть основаніе скорбѣть о немъ; напротивъ, надо удивляться тому, что онъ протекаетъ какъ-то слишкомъ медленно и безсознательно, скорѣе въ формѣ непроизвольной органической болѣзни, чѣмъ въ видѣ сознательной культурно-философской перестройки; и есть причины жалѣть, что, несмотря на успѣхи въ разложеніи старой вѣры, новые идеи и идеалы намѣчаются слишкомъ слабо и смутно, такъ что кризису пока не предвидится конца.

Для ускоренія этого мучительнаго переходнаго состоянія необходимо одно: сознательное уясненіе тѣхъ моральныхъ и религіозно-философскихъ основъ, на которыхъ зиждутся господствующія идеи. Чтобы понять ошибочность или одно-

сторонность какой-либо идеи и найти поправку къ ней, по большей части достаточно вполнѣ отчетливо сознать ея послѣднія посылки, какъ бы прикоснуться къ ея глубочайшимъ корнямъ. Въ этомъ смыслѣ недостаточный интересъ къ моральнымъ и метафизическимъ проблемамъ, сосредоточеніе вниманія исключительно на техническихъ вопросахъ о средствахъ, а не на принципіальныхъ вопросахъ о конечной цѣли и первой причинѣ, есть источникъ живучести идейнаго хаоса и сумятицы. Быть можетъ, самая замѣчательная особенность новѣйшаго русскаго общественнаго движенія, опредѣлившая въ значительной мѣрѣ и его судьбу, есть его философская непродуманность и недоговоренность. Въ отличіе, напр., отъ такихъ историческихъ движеній, какъ великая англійская или великая французская революція, которыя пытались осуществить новыя, самостоятельно продуманныя и сотворенныя философскія идеи и цѣнности, двинуть народную жизнь по еще непроторенным путямъ, открытымъ въ глубокихъ и смѣлыхъ исканіяхъ творческой политической мысли,— наше общественное движеніе руководилось старыми мотивами, заимствованными на вѣру, и притомъ не изъ первоисточниковъ, а изъ вторыхъ и третьихъ рукъ. Отсутствіе самостоятельнаго идейнаго творчества въ нашемъ общественномъ движеніи, его глубоко консервативный въ философскомъ смыслѣ характеръ есть фактъ настолько всеобщій и несомнѣнный, что онъ даже почти не обращаетъ на себя ничьего вниманія и считается естественнымъ и нормальнымъ. Соціалистическая идея, владѣющая умами интеллигенціи, цѣликомъ, безъ критики и провѣрки, заимствована ею въ томъ видѣ, въ какомъ она выкристаллизовалась на Западѣ въ результатѣ столѣтняго броженія идей. Корни ея восходятъ, съ одной стороны, къ индивидуалистическому раціонализму XVIII в., и съ другой—къ философіи реакціонной романтики, возникшей въ результатѣ идейнаго разочарованія исходомъ великой французской революціи. Въ-

руя въ Лассаля и Маркса, мы, въ сущности, вѣруемъ въ цѣнности и идеи, выработанныя Руссо и де-Местромъ, Гольбахомъ и Гегелемъ, Беркомъ и Бентамомъ, питаемся объѣдками съ философскаго стола XVIII и начала XIX вѣка. И, воспринимая эти почтенныя идеи, изъ которыхъ большинство уже перешагнуло за столѣтній возрастъ, мы совсѣмъ не останавливаемся сознательно на этихъ корняхъ нашего міросозерцанія, а пользуемся ихъ плодами, не задаваясь даже вопросомъ, съ какого дерева сорваны послѣдніе и на чемъ основана ихъ слѣпо исповѣдуемая нами цѣнность. Для этого философскаго безмыслія весьма характерно, что изъ всѣхъ формулировокъ соціализма подавляющее господство надъ умами пріобрѣло ученіе Маркса,—система, которая, несмотря на всю широту своего научнаго построенія, не только лишена какого бы то ни было философскаго и этическаго обоснованія, но даже принципіально отъ него отрекается (что не мѣшаетъ ей, конечно, фактически опираться на грубыя и непровѣренныя предпосылки матеріалистической и сенсуалистической вѣры). И поскольку въ наше время еще существуетъ стремленіе къ новымъ цѣнностямъ, идейный починъ, жажда устроить жизнь сообразно собственнымъ, самостоятельно продуманнымъ понятіямъ и убѣжденіямъ,—этотъ живой духовный трепетъ инстинктивно сторонится отъ большой дороги жизни и замыкается въ обособленной личности; или же—что еще хуже — если ему иногда удается прорваться сквозь толщу господствующихъ идей и обратить на себя вниманіе,—воспринимается поверхностно, чисто литературно, становится ни къ чему не обязывающей модной новинкой и уродливо сплетается съ старыми идейными традиціями и привычками мысли.

Но здѣсь, какъ и всюду, надлежитъ помнить проникновенныя слова Ницше: „не вокругъ творцовъ новаго шума—вокругъ творцовъ новыхъ цѣнностей вращается міръ!“ Русская интеллигенція, при всѣхъ недочетахъ и противорѣчіяхъ ея

традиціоннаго умонастроенія, обладала доселѣ однимъ драгоцѣннымъ формальнымъ свойствомъ: она всегда искала вѣры и стремилась подчинить вѣрѣ свою жизнь. Такъ и теперь она стоитъ передъ величайшей и важнѣйшей задачей пересмотра старыхъ цѣнностей и творческаго овладѣнія новыми. Правда, этотъ поворотъ можетъ оказаться столь рѣшительнымъ, что, совершивъ его, она вообще перестанетъ быть „интеллигенціей" въ старомъ, русскомъ, привычномъ смыслѣ слова. Но это— къ добру! На смѣну старой интеллигенціи, быть можетъ, грядетъ „интеллигенція" новая, которая очиститъ это имя отъ накопившихся на немъ историческихъ грѣховъ, сохранивъ неприкосновеннымъ благородный оттѣнокъ его значенія. Порвавъ съ традиціей ближайшаго прошлаго, она можетъ поддержать и укрѣпить традицію болѣе длительную и глубокую, и черезъ семидесятые годы подать руку тридцатымъ и сороковымъ годамъ, возродивъ въ новой формѣ, что было вѣчнаго и абсолютно-цѣннаго въ исканіяхъ духовныхъ піонеровъ той эпохи. И если позволительно афористически намѣтить, въ чемъ долженъ состоять этотъ поворотъ, то мы закончимъ наши критическія размышленія однимъ положительнымъ указаніемъ. Отъ непроизводительнаго, противокультурнаго нигилистическаго морализма мы должны перейти къ творческому, созидающему культуру религіозному гуманизму.

Сущность соціологіи.

(1909).

Появленіе „Соціологіи“ Георга Зиммеля *) — плода многолѣтнихъ размышленій проницательнаго и глубокомысленнаго берлинскаго философа,—снова ставитъ на очередь вопросъ о сущности и задачахъ этой спорной, можно сказать, загадочной дисциплины, имя которой имѣетъ уже почти столѣтнюю давность, но которую и доселѣ врядъ ли можно признать существующей. Зиммель—не систематикъ; и по своему оригинальному умственному складу, и по своимъ философскимъ убѣжденіямъ, онъ—релятивистъ, противникъ „системъ“, въ которыхъ ему чуется всегда искажающее упрощеніе многосложности и неразложимой до конца взаимной переплетенности началъ бытія въ угоду лишь условному, такъ сказать, эстетическому влеченію къ порядку и связности мышленія. Тѣмъ болѣе онъ не можетъ ставить себѣ цѣлью дать систему науки, самое содержаніе и задачи которой еще спорны. Его обширный трудъ—не „система соціологіи“, а скорѣе книга для чтенія по соціологіи, собраніе размышленій на многообразныя соціологическія темы; по его собственному указа-

*) Georg Simmel: „Soziologie“. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig, Duncker und Humblot. 1908, SS. 882.

нію, эти размышленія претендуютъ лишь на значеніе примѣровъ или образцовъ соціологической постановки и разработки проблемъ. Такимъ образомъ, несмотря на все богатство и значительность самаго содержанія соціологическихъ изслѣдованій Зиммеля, несмотря на своеобразное, столь характерное для этого мыслителя и плодотворное сочетаніе въ нихъ тонкости психологическаго уясненія съ глубиной и проницательностью логическаго анализа,—главный ихъ интересъ лежитъ все же въ ихъ значеніи, какъ иллюстрацій и фактическихъ испытаній методологическаго ученія автора. Это ученіе изложено имъ съ полной отчетливостью и систематичностью и представляетъ центральную идею его труда *).

I.

Въ чемъ предметъ соціологіи? Соціологія, по мнѣнію Зиммеля, не можетъ разсчитывать найти, въ качествѣ своего объекта, какую-либо особую, реально отграниченную область соціальныхъ явленій, ибо весь міръ общественнаго бытія безъ остатка раздѣленъ между спеціальными общественными науками и всецѣло подлежитъ ихъ компетенціи. Точно такъ же безнадежна попытка создать подъ именемъ „соціологіи“ обобщающую соціальную науку, которая объединяла бы всѣ отдѣльныя отрасли обществовѣдѣнія и опиралась на ихъ выводы; этимъ было бы создано лишь новое имя для совокупности явленій и проблемъ, уже изучаемыхъ въ другихъ наукахъ, или безсистемная и безпринципная энциклопедія соціальныхъ знаній. Всякая подлинная наука должна имѣть

*) Сущность этого ученія была, впрочемъ, уже давно высказана Зиммелемъ, именно въ статьѣ „Проблема соціологіи“ въ Schmoller's Jahrbuch 1894.

свой о с о б ы й, исключительную ей принадлежащій предметъ; и если соціологія не можетъ найти его путемъ реальнаго отграниченія явленій, то она должна его установить посредствомъ м е т о д и ч е с к а г о отграниченія; она должна найти ту особую, ей одной свойственную т о ч к у з р ѣ н і я или постановку вопроса, которая игнорируется всѣми другими соціальными науками и которая даетъ возможность соціологіи подойти къ объектамъ всѣхъ этихъ наукъ съ новой, еще неизслѣдованной стороны. Если соціологія есть наука объ общественныхъ явленіяхъ, то она должна ихъ изучать именно какъ явленія о б щ е с т в е н н ы я, т. е. сосредоточиться на томъ, что̀ образуетъ ихъ о б щ е с т в е н н у ю природу, въ отличіе отъ иныхъ сторонъ тѣхъ же явленій, логически отдѣлимыхъ отъ ихъ общественнаго характера. То обстоятельство, что вся человѣческая жизнь включена въ стихію общественности и что, слѣдовательно, всѣ общественныя науки изучаютъ явленія, отмѣченныя признакомъ общественности, столь же мало дѣлаетъ соціологію универсальной наукой, сколь мало такой наукой является, наприм., психологія, хотя всѣ наши знанія суть психическіе процессы или явленія. Напротивъ, подобно тому, какъ психологія создаетъ себѣ особый объектъ, отвлекаясь отъ безконечно многообразнаго с о д е р ж а н і я человѣческаго сознанія и сосредоточиваясь на самой ф о р м ѣ этого сознанія, на той сторонѣ нашихъ переживаній, которая образуетъ ихъ общую психическую природу и опредѣляетъ ихъ, какъ психическіе процессы, такъ и соціологія должна изучать самый признакъ о б щ е с т в е н н о с т и въ общественныхъ явленіяхъ, ихъ общественную ф о р м у, предоставляя спеціальнымъ наукамъ изслѣдованіе многообразнаго содержанія человѣческихъ интересовъ и мотивовъ, облекающихся въ эту форму. Или другая аналогія: всѣ тѣла образуютъ предметъ изученія физическихъ и химическихъ наукъ; однако, на-ряду съ ними, эти же тѣла изучаетъ геометрія, объектомъ которой является исключительно ихъ

пространственная форма, которая, хотя и не есть реально отдѣлимая область, но все же есть логически совершенно самостоятельная сторона реальности. Пользуясь этимъ сравненіемъ, можно сказать, что соціологія должна стоять въ такомъ же отношеніи къ частнымъ соціальнымъ наукамъ, въ какомъ геометрія стоитъ къ наукамъ физико-химическимъ: она должна предоставить спеціальнымъ наукамъ изученіе „матеріи", содержанія общественныхъ явленій, посвятивъ себя всецѣло изученію ихъ чистой общественной формы. Эти два момента мы можемъ и должны различать во всѣхъ общественныхъ явленіяхъ: съ одной стороны, безчисленные мотивы и интересы экономическаго, религіознаго, полового, интеллектуальнаго и т. п. характера, которые влекутъ людей къ общенію и обобществленію и образуютъ цѣль и содержаніе ихъ общественнаго бытія, но сами по себѣ не имѣютъ внутренняго признака общественности—и, съ другой стороны, сферу общенія, какъ такового, общественную форму, въ которую выливаются эти многообразные мотивы. Сюда относятся явленія, наприм., власти и подчиненія, соперничества, солидарности, соціальной группировки и раздѣленія труда, соціальнаго нормированія и его нарушенія и т. п. Всѣ частныя общественныя науки направлены непосредственно на изслѣдованіе перваго момента въ его разнообразныхъ видахъ—на изученіе экономическаго, брачно-полового, религіознаго, интеллектуальнаго и т. п. содержанія общественной жизни, и лишь, такъ сказать, мимоходомъ и по пути затрагиваютъ ихъ общественную форму; и эта форма можетъ, слѣдовательно, стать предметомъ самостоятельной дисциплины—соціологіи. Соціологія и въ этомъ смыслѣ есть обобщающая соціальная наука, такъ какъ изслѣдуетъ общую природу всѣхъ соціальныхъ явленій; но обобщеніе здѣсь не безсистемно, не сводится къ простому накопленію груды разнородныхъ знаній, а основано на выдѣленіи особаго,

логически-самостоятельнаго момента, ускользающаго отъ вниманія спеціальныхъ общественныхъ дисциплинъ.

Однако, простая логическая отдѣлимость какого-либо признака сама по себѣ еще не даетъ возможности изучать его изолированно, внѣ связи съ другими; для этого необходимо, чтобы сюда присоединилась еще нѣкоторая фактическая независимость и самостоятельная закономѣрность. Если бы, напр.. продолжая прежнее сравненіе, геометрическія формы тѣлъ стояли въ непосредственной зависимости отъ ихъ физико-химическихъ свойствъ, такъ что ни разныя тѣла не могли бы имѣть одинаковой формы, ни одинаковыя тѣла—разной формы, то самостоятельное существованіе геометріи было бы невозможно. Но именно эту фактическую независимость и внутреннюю закономѣрность мы находимъ до извѣстной степени осуществленной въ формѣ общенія, образующей объектъ изучаемой самостоятельной дисциплины. Одни и тѣ же явленія власти и подчиненія, соперничества, солидарности, раздѣленія труда мы встрѣчаемъ въ самыхъ разнообразныхъ по своему содержанію общеніяхъ—въ семьѣ и въ государствѣ, въ церкви и въ арміи, въ товарищескомъ общеніи школьниковъ и въ благотворительныхъ союзахъ, въ научныхъ обществахъ и въ разбойничьихъ шайкахъ, въ общеніи на почвѣ матеріальныхъ интересовъ и въ общеніи на почвѣ интересовъ духовныхъ. Съ другой стороны, одинаковое по содержанію общеніе можетъ находиться въ самыхъ разнообразныхъ соціологическихъ состояніяхъ, — въ состояніи полной однородности элементовъ и строжайшей ихъ дифференціаціи, въ состояніи анархіи и деспотизма; одинъ и тотъ же интересъ можетъ удовлетворяться въ крупныхъ и мелкихъ союзахъ, свободныхъ и закрѣпленныхъ, централизованныхъ и децентрализованныхъ и т. п. Конечно, эта независимость не безгранична, извѣстная связь между соціальной формой и соціальнымъ содержаніемъ не можетъ быть отрицаема; однако, отмѣченная относительная степень самосто-

ятельности достаточна, чтобы сдѣлать соціальную форму доступной спеціальному изученію, хотя бы послѣднему и пришлось иногда считаться, какъ это приходится вообще всѣмъ наукамъ, съ закономѣрностями сосѣднихъ областей или сторонъ явленій.

Итакъ, задача соціологіи—изслѣдованіе явленій общенія или обобществленія, тѣхъ типическихъ формъ и взаимозависимостей, которыя принимаютъ отношенія между людьми, начиная съ случайной и мимолетной близости общенія, наприм., гостей вечеринки или далекихъ „знакомыхъ", и кончая тѣсной, длительной и организованной связью семьи, государства, кастовыхъ отношеній и т. п. Но при такомъ опредѣленіи задачи соціологіи, ей, повидимому, снова грозитъ сліяніе съ иной дисциплиной—именно съ психологіей. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ такое общеніе и отношенія между людьми, какъ не психическіе состоянія и процессы, и не есть ли соціологія въ этомъ смыслѣ социальная психологія, психологія общенія, изученіе коллективнаго психическаго бытія группы? Это естественное возраженіе Зиммель отводитъ, однако, чрезвычайно глубокомысленнымъ и тонкимъ соображеніемъ, которое философски-необразованному читателю можетъ показаться ненужнымъ и даже нелѣпымъ логическимъ крючкотворствомъ, но которое въ дѣйствительности вскрываетъ замѣчательную и основную гносеологическую сущность разсматриваемыхъ явленій.

Онъ отмѣчаетъ, прежде всего, что въ строгомъ смыслѣ слова всякая психологія можетъ быть только индивидуальной, а не соціальной. Всѣ психическія явленія суть явленія индивидуальнаго сознанія, иныхъ мы не знаемъ и не можемъ себѣ представить. Если такъ называемая „соціальная" психологія изучаетъ психическіе процессы общенія, т. е. взаимодѣйствія между сознаніями, то она не перестаетъ въ силу этого быть индивидуальной психологіей: она изучаетъ именно индиви-

дуальное сознаніе въ его зависимости отъ иного сознанія, подобно тому, какъ физіологическая психологія изучаетъ зависимость индивидуальнаго сознанія отъ физіологическихъ факторовъ. Если, такимъ образомъ, точно опредѣлить возможный смыслъ того, что̀ зовется „соціальной психологіей“, то легко подмѣтить, что объектъ соціологіи—формы и процессы общенія—не совпадаетъ цѣликомъ съ объектомъ психологіи,—какъ бы трудно ни было логически уяснить природу этого самостоятельнаго остатка. Дѣло въ томъ, что всѣ общественныя явленія обладаютъ однимъ существеннымъ признакомъ, несовмѣстимымъ съ ихъ предполагаемой психической природой: всѣ они—*надъиндивидуальны*, ведутъ самостоятельное объективное существованіе, внѣ и выше индивидуальныхъ психическихъ переживаній. Конечно, всѣ явленія общенія, такъ сказать, осуществляются и совершаются въ индивидуальныхъ сознаніяхъ и черезъ ихъ посредство, но этой индивидуально-психологической реализаціей ихъ подлинный смыслъ и характерная природа исчерпываются такъ же мало, какъ мало природа матеріальнаго бытія исчерпывается тѣмъ, что оно непосредственно дано намъ, какъ представленіе нашего сознанія. Возьмемъ для примѣра такое близкое къ индивидуальнымъ переживаніямъ и какъ бы сливающееся съ ними соціологическое явленіе, какъ *дружба*; внимательный анализъ показываетъ, что, тогда какъ реализующіе это явленіе индивидуальные конкретные психическіе феномены, напр., чувства симпатіи, акты дружескаго расположенія, появляются, такъ сказать, спорадически, отъ времени до времени, само отношеніе дружбы мыслится, какъ длительное, непрерывное и устойчивое состояніе, бытіе котораго выходитъ за предѣлы отдѣльныхъ психическихъ его проявленій и обладаетъ самостоятельнымъ, надъиндивидуальнымъ и объективнымъ характеромъ. Еще яснѣе это замѣтно на такихъ соціологическихъ явленіяхъ, какъ „семья“, „власть“, „раздѣленіе труда“ и т. п.:

то, что они означаютъ, т. е. то, что они суть по своему смыслу или логическому содержанію, совершенно не совпадаетъ съ тѣми конкретными и индивидуальными психическими актами, въ которыхъ они выражаются. Здѣсь—полная аналогія съ матеріальнымъ бытіемъ, которое, будучи непосредственно дано намъ, какъ представленіе, т. е. какъ индивидуальное состояніе сознанія, мыслится, однако, какъ внѣ-индивидуальное и внѣ-психическое объективное бытіе, непрерывность и устойчивость котораго не нарушается случайностью и краткостью его индивидуальнаго сознаванія. Конечно, мы могли бы объявить эту объективность и надъиндивидуальность соціальныхъ явленій иллюзіей, неизбѣжнымъ самообманомъ человѣческаго сознанія, подобно тому, какъ субъективный идеализмъ дѣлаетъ это въ отношеніи матеріальнаго міра; но, не говоря уже о рискованности отождествленія общеобязательнаго и принудительнаго требованія сознанія съ случайной иллюзіей, методологически мы ничего не выиграли бы отъ этого допущенія. Пусть эта объективность соціальныхъ (какъ и матеріальныхъ) явленій только „кажется“ или „представляется“ намъ; во всякомъ случаѣ, въ самомъ нашемъ представленіи эта черта рѣзко отличаетъ явленія этого рода отъ явленій психическихъ въ тѣсномъ смыслѣ, которымъ мы не приписываемъ надъ-индивидуальнаго и внѣпсихическаго бытія. Признать весь міръ „содержаніемъ нашего сознанія“ не значитъ уничтожить характерныя различія въ предѣлахъ этого общаго содержанія; это значитъ лишь, такъ сказать, заключить все цѣлое въ нѣкоторыя логическія скобки, чѣмъ, конечно, нисколько не измѣняется отношеніе между частями цѣлаго. Никакое гносеологическое воззрѣніе не въ силахъ отмѣнить или стереть методологическое различіе между психологіей и наукой о матеріальной природѣ; все, что оно можетъ сдѣлать,—это иначе истолковать это различіе. И, слѣдовательно, такая же методологическая грань сохра-

няется и между психологіей и соціологіей. Психологія изучаетъ индивидуальные психическіе акты—чувствованія, представленія, хотѣнія, въ которыхъ или черезъ которыя намъ даны соціальныя отношенія въ ихъ надъ-индивидуальномъ содержаніи и объективныхъ взаимозависимостяхъ; соціологія же изучаетъ само это объективное и надъ-индивидуальное бытіе соціальныхъ отношеній. Если еще разъ вернуться къ аналогіи между геометріей и соціологіей, то, для уясненія логическаго отграниченія соціологіи съ разсматриваемой теперь стороны, можно сказать: соціологія столь же мало совпадаетъ съ психологіей общенія, сколь мало геометрія, т. е. изслѣдованіе объективныхъ взаимоотношеній пространственныхъ формъ, совпадаетъ съ психологіей воспріятія пространства.

Тутъ однако можетъ вступить еще одно соображеніе, которое опять-таки влечетъ къ отождествленію соціологіи съ соціальной психологіей. Мы такъ привыкли распредѣлять все сущее безъ остатка на два класса психическаго и матеріальнаго, и мысль, что возможно еще нѣчто третье,—именно идеальное объективное содержаніе, въ равной мѣрѣ не укладывающееся ни въ рамки матеріальнаго, ни въ рамки психическаго бытія,—представляется намъ столь чудовищной и невыносимой, что невольно рождается стремленіе найти для надъиндивидуальныхъ соціальныхъ явленій новаго, высшаго носителя, чтобы хоть этой метафизической гипотезой включить ихъ въ сферу психическаго. Эта естественная потребность дѣйствительно уже давно привела къ тому, что надъ-индивидуальные комплексы соціальныхъ явленій, напр., „языкъ“ или „право“—были признаны содержаніемъ общаго, высшаго сознанія, „народнаго духа“, къ которому они должны были стоять въ такомъ же отношеніи, въ какомъ психическія явленія въ тѣсномъ смыслѣ стоятъ къ индивидуальной личности. Такъ какъ было ясно, что отдѣльная личность не создаетъ „языка“

или „права“, а встрѣчается съ ними, какъ съ готовыми и самостоятельными сверхъ-индивидуальными созданіями, и что субъективное правосознаніе личности или манера ея рѣчи не исчерпываютъ объективнаго идеальнаго бытія „права“ или „языка“, а лишь неполно отражаютъ его, то пришлось для спасенія психическаго характера этихъ явленій постулировать нѣкоторую общую коллективную душу, которой принадлежало бы авторство и обладаніе ими. Этотъ ходъ мысли также совершенно аналогиченъ тому гносеологическому (или, вѣрнѣе, метафизическому) размышленію, посредствомъ котораго философія иногда пыталась примирить предполагаемый психическій характеръ матеріальнаго бытія съ его надъ-индивидуальной объективностью. Беркли и Фихте въ позднѣйшемъ періодѣ своего философствованія, а также и современная такъ называемая „имманентная школа“, пришли къ заключенію, что та часть содержанія сознанія, которую мы называемъ „объективной дѣйствительностью“ и отличаемъ отъ субъективныхъ индивидуальныхъ психическихъ явленій, дѣйствительно отлична отъ послѣднихъ, но не тѣмъ, что она не есть содержаніе сознанія или не имѣетъ „психической“ природы, а тѣмъ, что, будучи также „психической“, она принадлежитъ не къ сознанію отдѣльной личности, а къ общему, универсальному сознанію, къ „сознанію Бога“ или „сознанію вообще“. Такъ и область соціальныхъ явленій можно было бы признать созданіемъ и содержаніемъ „души“, но не индивидуальной, а „народной“ или „соціальной“, и соціологія въ этомъ смыслѣ стала бы опять-таки „соціальной психологіей“ въ смыслѣ „психологіи народнаго духа“.

Этому воззрѣнію Зиммель, однако, даетъ рѣшительный отпоръ. Оно исходитъ, по его мнѣнію, изъ ничѣмъ не обоснованнаго и предвзятаго метафизическаго мнѣнія, будто все разнообразіе мыслимыхъ объектовъ исчерпывающимъ образомъ умѣщается въ категоріи „матеріальнаго“ и „психиче-

скаго". То, что̀ намъ дѣйствительно дано въ соціальныхъ явленіяхъ и что̀ должно быть, такъ сказать, покорно признано нами независимо отъ всякихъ метафизическихъ толкованій, есть объективное идеальное содержаніе, которое, конечно, совершенно отлично отъ матеріальнаго бытія, но столь же рѣшительно противорѣчитъ признакамъ всего психическаго. Эмпирическое *происхожденіе* этихъ надъ-индивидуальныхъ явленій общенія можетъ быть объяснено взаимодѣйствіемъ индивидуальныхъ сознаній, безъ помощи искусственной метафизической гипотезы „общаго сознанія", и то обстоятельство, что эти явленія количественно и качественно отличны отъ продуктовъ, вырабатываемыхъ отдѣльнымъ сознаніемъ внѣ взаимодѣйствія съ другими, отнюдь не дѣлаетъ ихъ происхожденія загадочнымъ или дѣлаетъ его не болѣе загадочнымъ, чѣмъ происхожденіе, наприм., новыхъ свойствъ отъ соединенія химическихъ элементовъ. Логическое же *содержаніе* этой группы объектовъ не поддается характеристикѣ, какъ бытіе психическое, и должно быть изучаемо въ своемъ подлинномъ видѣ, какъ идеальное объективное бытіе, равно далекое и отъ матеріальныхъ вещей, и отъ психическихъ процессовъ— подобно тому, какъ, наприм., логическіе законы или категоріи суть такія же идеальныя объективныя соотношенія, не совпадающія ни съ причинными психологическими связями, ни съ чувственными свойствами матеріальныхъ предметовъ. Соціальная психологія есть всегда, какъ уже было сказано, психологія индивидуальная, и всякая иная психологія есть просто миѳологія. И во всякомъ случаѣ, гипотетическое *объясненіе* объективнаго соціальнаго бытія черезъ непровѣримое метафизическое допущеніе „общаго сознанія" слѣдуетъ строжайше отличать отъ имманентнаго *уясненія самого содержанія* этихъ явленій; такое уясненіе или описаніе и образуетъ задачу соціологіи, и, по крайней мѣрѣ, выполненіе этой задачи не нуждается въ обращеніи къ какому-либо мисти-

ческому коллективному сознанію—подобно тому, какъ геометрическое уясненіе пространственныхъ соотношеній не нуждается въ мистическомъ гипостазированіи этихъ соотношеній. Нормы права, языка, религіи и вообще соціологическіе объекты „существуютъ“ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ существуютъ геометрическія истины; если строго разграничить ихъ индивидуально-психологическое происхожденіе и осуществленіе отъ ихъ надъ-индивидуальнаго объективнаго *содержанія*, то „бытіе“ послѣдняго нужно будетъ признать не „психологическимъ“, а идеальнымъ, не бытіемъ въ смыслѣ эмпирическаго „существованія“, а бытіемъ въ смыслѣ „значенія“, обязательности для сознанія („Geltung“). Измѣняемость во времени этого значенія или идеальнаго бытія соціальныхъ явленій, въ отличіе отъ сверхвременнаго и вѣчнаго бытія истинъ геометріи или логики, полагаетъ, конечно, существенную разницу между тѣмъ и другимъ, но не нарушаетъ ихъ общей родовой природы, какъ объектовъ идеальнаго, сверхпсихическаго бытія. Такимъ образомъ, своеобразной и ясно отграниченной задачей соціологіи является изученіе взаимоотношеній между *чистыми формами общенія*—изслѣдованіе объекта, равно чуждаго какъ соціальнымъ, общественнымъ дисциплинамъ, такъ и психологіи *).

II.

Отдавая должное блеску и силѣ этого замѣчательнаго методологическаго стремленія, нельзя, однако, не отмѣтить, въ

*) Я старался совершенно точно изложить взглядъ Зиммеля на сущность и задачу соціологіи, но въ уясненіи и иллюстраціи этого взгляда я не воспроизвожу съ абсолютной вѣрностью хода его мыслей въ виду чрезмѣрной его абстрактности, а пользуюсь собственными соображеніями и примѣрами, которые, однако, по своему содержанію, какъ мнѣ кажется, всецѣло соотвѣтствуютъ идеямъ Зиммеля.

немъ нѣкоторыхъ упущеній и слабыхъ сторонъ, уясненіе которыхъ способно поколебать всю его логическую стройность.

Первое изъ этихъ упущеній я нахожу въ разсужденіи, которымъ обосновывается своеобразное отграниченіе соціологіи отъ спеціальныхъ общественныхъ наукъ. Перебирая послѣднія, мы найдемъ, что отнюдь не всѣ онѣ заняты—въ отличіе отъ намѣчаемой соціологической дисциплины—изученіемъ „содержанія“ соціальной жизни, т. е. опредѣленнаго интереса или мотива, лежащаго въ основѣ общенія, и тѣмъ самымъ не совпадающаго логически съ самимъ процессомъ общенія, какъ таковымъ. Различіе между спеціальными общественными науками лишь отчасти основано на реальномъ различіи ихъ объектовъ, именно человѣческихъ интересовъ или областей человѣческой жизни, въ извѣстной мѣрѣ же оно сводится также къ методологическому различію. Именно всѣ науки о правѣ въ самомъ широкомъ смыслѣ (т. е. не только догматика „дѣйствующаго права“ или права въ узкомъ смыслѣ, но и изученіе нормъ нравственности, поскольку онѣ регулируютъ человѣческія отношенія, а не внутреннее настроеніе личности, а также изслѣдованіе такъ называемыхъ конвенціональныхъ нормъ — правилъ вѣжливости, обычая, моды и т. п.) направлены не на соціальное содержаніе, а на соціальную форму, т. е. на процессъ и формы общенія, какъ такового. При всѣхъ недостаткахъ и произвольностяхъ извѣстнаго методологическаго построенія Штамплера объ отношеніи между правомъ и хозяйствомъ, за нимъ остается безспорная заслуга указанія, что „право“ есть не самостоятельная, реально отдѣлимая область общественной жизни наряду съ хозяйствомъ, а лишь логически различимая „форма“ тѣхъ же соціальныхъ явленій, которыя образуютъ предметъ изученія науки о хозяйствѣ (а также и другихъ соціальныхъ наукъ,—что, правда, уже выходитъ за предѣлы построенія Штамплера). Тѣ самыя соображенія, которыя Зиммель обосно-

ваетъ методологическую независимость „формы“ соціальныхъ явленій отъ ихъ содержанія, могутъ быть приведены для уясненія соціальной природы права. Однѣ и тѣ же нормы права также могутъ регулировать самые разнообразные по содержанію интересы, и, съ другой стороны, одинъ и тотъ же интересъ можетъ подчиниться разнообразной правовой нормировкѣ. И если вообще существуетъ наука о человѣческихъ „отношеніяхъ“ или о „формахъ общенія“, какъ таковыхъ, отвлеченныхъ отъ реальнаго ихъ „содержанія“ или воплощаемыхъ ими конкретныхъ интересовъ, то такой наукой безспорно является чистое правовѣдѣніе. А если это такъ, то соціологія въ зиммелевскомъ смыслѣ какъ будто сливается съ правовѣдѣніемъ или притязаетъ на мѣсто, уже занятое послѣднимъ.

Это соображеніе, на первый взглядъ, можно отвести указаніемъ на характеръ нормативности, какъ на существенный признакъ правовѣдѣнія. Науки о правѣ,—можно было бы сказать—въ отличіе отъ соціологіи изучаютъ не реально данныя формы общенія, а идеальные его типы, говорятъ не о томъ, что есть, а о томъ, что̀ предписано нормами права, что̀ должно быть въ человѣческихъ отношеніяхъ. Однако это возраженіе основано на методологическомъ недоразумѣніи, которое особенно отчетливо уясняется именно изъ разсужденій самого Зиммеля о природѣ соціальныхъ отношеній. Противопоставленіе нормъ или идеальныхъ типовъ фактически существующему въ этой области несостоятельно и исходитъ изъ смутнаго логическаго анализа. Внутренняя природа права состоитъ не въ нормахъ или велѣніяхъ, а въ реальныхъ отношеніяхъ, которыя лишь фиксируются и закрѣпляются въ правовыхъ нормахъ. Всякая правовая норма предполагаетъ соотвѣтствующее, фиксируемое ею отношеніе, которое не только „предписано“, но и дѣйствительно „существуетъ“, какъ руководящая и реализуемая идея соціальной жизни. Было бы

неправильно и нелѣпо считать, наприм., институты семьи, собственности, государства не „существующими“, а лишь „предписанными“ въ законѣ: напротивъ, они фактически существуютъ—именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ вообще существуютъ соціальныя явленія. Съ другой стороны, согласно изложенному выше справедливому разъясненію Зиммеля, никакое общественное отношеніе—если отвлечься отъ его психологическаго происхожденія и отъ субъективныхъ актовъ его познаванія и проявленія и остановиться на самомъ его содержаніи—не существуетъ въ смыслѣ конкретнаго матеріальнаго или психическаго бытія, а ведетъ лишь идеальное существованіе, дано намъ, какъ объективный смыслъ или содержаніе идеи. Такимъ образомъ, своеобразное, такъ сказать, реально-идеальное бытіе правовыхъ институтовъ логически совершенно тождественно съ природой соціальнаго бытія вообще. Право не предписываетъ какихъ-либо идеальныхъ отношеній, которыя методологически можно было бы противопоставить фактически даннымъ отношеніямъ, а лишь факсируетъ и закрѣпляетъ въ точныя формы именно эти реально (и вмѣстѣ съ тѣмъ идеально) существующія отношенія. Различіе между реальнымъ и идеальнымъ въ этой области есть различіе между реальнымъ психическимъ процессомъ происхожденія и проявленія соціальныхъ отношеній и ихъ идеальнымъ объективнымъ содержаніемъ; это различіе полагаетъ, согласно ученію Зиммеля, гранъ между психологіей и обществовѣдѣніемъ, но отнюдь не можетъ служить къ отграниченію соціологіи отъ правовѣдѣнія, которыя, напротивъ, оба имѣютъ дѣло только съ объективнымъ идеальнымъ смысломъ соціальныхъ отношеній.

Единственное мыслимое здѣсь различіе могло бы состоять только въ слѣдующемъ. Тогда какъ правовѣдѣніе изучаетъ точныя, закрѣпленныя и, такъ сказать, выкристаллизовавшіяся формы соціальныхъ отношеній, соціологіи подлежало бы

изслѣдованіе этихъ отношеній во всемъ ихъ подвижномъ и текучемъ многообразіи. Различіе между правовѣдѣніемъ и соціологіей совпало бы здѣсь съ различіемъ между „положительнымъ“ правомъ и „естественнымъ“ правомъ въ широкомъ смыслѣ; законченнымъ формамъ отношеній, вылившимся въ ясно сознаваемыя „нормы“, можно было бы противопоставить, въ качествѣ объекта соціологіи, все неисчерпаемое богатство лишь намѣчающихся, подвижныхъ и неустойчивыхъ оттѣнковъ отношеній, которые даны въ содержаніи правового или соціальнаго сознанія, но, такъ сказать, не получили отчетливаго официальнаго закрѣпленія въ нормахъ. Такъ, соціологія могла бы изучать болѣе тонкіе и сложные элементы человѣческихъ отношеній, вырастающіе на почвѣ семейной жизни, государственнаго единства, владѣнія собственностью и т. п. и ускользающіе отъ вниманія правовѣдѣнія. Совершенно ясно, однако, что если понимать правовѣдѣніе въ широкомъ смыслѣ и не ограничивать его изученіемъ законодательства или „писаннаго права“, и если, съ другой стороны, какъ это дѣлаетъ Зиммель, строго отграничить соціологію отъ психологіи, предоставивъ первой вѣдать лишь чистыя объективныя формы отношеній, а не ихъ психологическое происхожденіе и проявленіе,—то это различіе между правовѣдѣніемъ и соціологіей окажется вполнѣ относительнымъ и неотчетливымъ; и нельзя указать никакихъ основаній, по которымъ такое разграниченіе вообще необходимо или желательно.

Это соображеніе проводитъ насъ ко второму упущенію въ методологической конструкціи Зиммеля. Въ его пониманіи соціологія есть, коротко говоря, феноменологія соціальныхъ отношеній. Эмпирическое происхожденіе этихъ отношеній, а слѣдовательно и ихъ реальная причинная взаимозависимость должна объясняться психологически, и это объясненіе уже выходитъ за предѣлы чистой соціологіи, которая изучаетъ лишь внутреннюю, такъ сказать, логическую

закономѣрность самихъ объективныхъ формъ отношеній. Здѣсь можетъ быть снова продолжена аналогія съ геометріей, которая не изслѣдуетъ ни реальнаго возникновенія пространственныхъ формъ тѣлесныхъ объектовъ, ни причиннаго взаимодѣйствія между тѣлами различной формы, а описываетъ лишь связь между чистыми формами, какъ таковыми. Правда, Зиммель оговаривается, что въ соціологіи фактически трудно абсолютно изолировать феноменологическій анализъ объективнаго содержанія отношеній отъ психологическаго уясненія ихъ происхожденія; но это фактическое сочетаніе задачъ не устраняетъ ни ихъ принципіальной разнородности, ни методологическаго первенства—для соціологіи—изслѣдованія объективныхъ формъ и ихъ внутренней закономѣрности. Но не хромаетъ ли эта аналогія съ геометріей болѣе, чѣмъ это позволительно для всякой аналогіи, и можно ли на самомъ дѣлѣ разсчитывать создать на этой методологической почвѣ соціологію, какъ самостоятельную науку о чистыхъ формахъ человѣческихъ отношеній? Геометрія имѣетъ дѣло съ пространственной интуиціей, въ которой дѣйствительно дана богатая и сложная апріорная закономѣрность формъ. Ничего подобнаго намъ не дано въ области соціологическаго изученія. Внутренняя, логическая взаимозависимость формъ здѣсь проста и бѣдна, и если она можетъ имѣть практическое значеніе, наприм., въ области юридической догматики, то изъ нея нельзя создать—и тѣмъ болѣе наряду съ уже имѣющейся догматикой права—новой и существенной теоретической дисциплины. Что власть соотносительна подчиненію, или что соперничество совмѣстимо съ солидарностью—изъ такихъ и имъ подобныхъ сухихъ логическихъ отождествленій и различеній нельзя выжать плодотворнаго знанія. Фактически въ этой области всякая поучительная и болѣе глубокая взаимозависимость основана на реальной, причинной закономѣрности, т. е. на психологической обусловленности соціальныхъ отношеній. И дѣйстви-

тельно, просматривая глубокія и интересныя разсужденія Зиммеля на разнообразныя соціологическія темы, легко увидѣть, что они почти сплошь носятъ психологическій характеръ. Значеніе величины соціальной группы для ея внутренняго строенія, характеристика „борьбы", описаніе „тайнаго общества" и значенія „тайны" въ общеніи, роль „чужого" въ соціальной группѣ, значеніе письменнаго общенія, роль пространственной близости и удаленности въ общеніи—что означаютъ всѣ эти и множество другихъ аналогичныхъ изслѣдованій Зиммеля, какъ не психологическіе характеристики и анализы? Уясненіе принципіальнаго существа дѣла, равно какъ примѣръ работы самого Зиммеля показываетъ, что для установленія болѣе адэкватнаго пониманія соціологіи мы должны, можно сказать, поставить вверхъ ногами опредѣленіе, которое даетъ ей Зиммель. Сохраняя отмѣченное имъ, методологически существенное формальное различіе между индивидуально-психологической реализаціей соціальныхъ отношеній и ихъ идеальнымъ объективнымъ содержаніемъ, мы должны будемъ сказать, что не психологическія указанія суть второстепенныя дополненія къ основной задачѣ соціологіи— чистой феноменологіи соціальныхъ формъ, а что, наоборотъ, феноменологическое уясненіе объективнаго содержанія соціальныхъ явленій есть лишь подготовительный пріемъ для существеннаго дѣла соціологіи—психологическаго изслѣдованія реальныхъ причинныхъ взаимозависимостей между этими явленіями. То, въ чемъ Зиммель—вопреки ходу своихъ собственныхъ изслѣдованій, руководимому здравымъ научнымъ инстинктомъ—видитъ своеобразную основную задачу соціологіи, есть логическое уясненіе понятій, съ которыми она оперируетъ,—что̀ во всякой наукѣ, кромѣ чисто-апріорныхъ аналитическихъ дисциплинъ, можетъ имѣть значеніе лишь предварительнаго расчищенія поля научной работы, за которымъ только и слѣдуетъ подлинная его обработка. Ибо

очевидно, что не простое классифицирующее описаніе явленій, а причинное объясненіе ихъ закономѣрности есть существенная задача всякой науки. А такъ какъ соціальная причинность есть, по собственному признанію Зиммеля, всегда причинность психическая, то и соціологія по существу сливается съ соціальной психологіей. Этому сліянію, конечно, нисколько не препятствуетъ, что объективное содержаніе соціологическихъ понятій—понятій соціальныхъ отношеній,—по справедливому указанію Зиммеля, не имѣетъ психической природы; вѣдь и въ конструкціи Зиммеля было допущено сочетаніе соціологическаго (въ тѣсномъ смыслѣ) и психологическаго анализа, и дѣло идетъ только о сравнительной важности роли того и другого. И если уже сравнивать соціологію съ другими науками о формахъ, то будетъ вѣрнѣе уподобить ее такимъ дисциплинамъ, какъ, напр., кристаллографія или анатомія, которыя изучаютъ формы и расположенія тѣлесныхъ частей въ тѣснѣйшей связи съ обусловливающими эти формы причинными взаимозависимостями, или въ которыхъ изученіе формъ методологически является подготовкой къ изученію реальныхъ процессовъ. Не безжизненный отвлеченный анализъ ф о р м ъ общенія, а изученіе конкретной психической причинности п р о ц е с с а общенія, который заполняетъ эти формы плотью и кровью соціальной жизни, есть основная и существенная задача соціологіи. Только эта задача и можетъ отдѣлить соціологію въ зиммелевскомъ смыслѣ отъ правовѣдѣнія: ибо послѣднее дѣйствительно направлено на анализъ и феноменологическое описаніе формъ общенія, и въ качествѣ такой число-формалистической и аналитической науки чуждо причинному объясненію. Такимъ образомъ, несмотря на тождество своего объекта—сферы человѣческаго общенія или соціальныхъ отношеній, какъ таковыхъ — правовѣдѣніе и соціологія могли бы положить въ основу раздѣленія своихъ задачъ методологическій прин-

цип: тогда какъ правовѣдѣніе даетъ логическій анализъ абстрактныхъ, идеальныхъ формъ общенія, соціологія занята причиннымъ изслѣдованіемъ самого психическаго процесса живого взаимодѣйствія сознаній, порождающаго эти формы. Такъ, мы могли бы отличать, напр., юридическій анализъ семейныхъ отношеній отъ психологіи семьи, юридическую конструкцію всякаго рода „союзовъ" и „корпорацій" отъ изученія психической природы общенія въ союзахъ („корпоративнаго духа" и т. п.), юридическую природу собственности отъ психологіи собственности и т. п.; и если соціологія не совпадаетъ съ этимъ психологическимъ изученіемъ процесса общенія, то я не вижу, гдѣ еще она можетъ найти себѣ самостоятельный объектъ.

Это отождествленіе соціологіи съ соціальной психологіей не опровергается безспорнымъ разъясненіемъ Зиммеля, что всякая психологія индивидуальна въ томъ смыслѣ, что не знаетъ иного носителя психическихъ процессовъ, кромѣ индивидуальнаго сознанія личности. Конечно, всѣ явленія общенія съ своей психологической стороны суть всегда явленія индивидуальнаго сознанія; однако индивидуальные психическіе процессы, порождаемые взаимодѣйствіемъ двухъ или многихъ сознаній и въ свою очередь осуществляющіе это взаимодѣйствіе, представляютъ настолько важный и своеобразный видъ общаго родового понятія психическихъ явленій, что могутъ и должны быть подвергнуты самостоятельному изученію. Исключительная по силѣ и остротѣ, очевидно обусловленная біологическими или космическими причинами, стихійная реакція сознанія на сознаніе, которую въ грубыхъ чертахъ можно подмѣтить въ простѣйшихъ наблюденіяхъ надъ жизнью дѣтей и животныхъ, рѣзко отдѣляетъ эту сторону психической жизни отъ другихъ ея сторонъ и можетъ послужить предметомъ особаго изученія. Соотвѣтствующую дисциплину Тардъ опредѣлялъ, какъ „psychologie intermen-

tale", и начала ея заложены въ трудахъ самого Тарда, американскаго психолога Балдуина (Baldwin) и др. Глубокія и тонкія, хотя и не систематическія, психологическія соображенія, собранныя Зиммелемъ въ его обширномъ трудѣ, также дадутъ богатый матеріалъ для этой строящейся новой дисциплины. Я не вижу иного пути къ превращенію соціологіи въ точную и методологически ясную науку, кромѣ слія-нія ея съ соціальной или „интерментальной" психологіей. Ибо очевидно, что даже самыя сложныя и богатыя содержаніемъ явленія общенія, какъ, напр., многообразные факты властвованія, подчиненія, соперничества, солидарности, различныя ступени и формы отчужденности и близости въ общеніи и т. п. методологически сводимы къ элементарнымъ процессамъ симпатической и антипатической реакціи сознанія на сознаніе, и лишь въ такомъ сведеніи получаютъ реальное причинное объясненіе.

Въ этомъ уясненіи психологической природы соціологіи мы все время исходили изъ основного отграниченія ея задачи, установленнаго Зиммелемъ, именно изъ пониманія соціологіи, какъ науки о соціальной „формѣ" въ отличіе отъ соціальнаго „содержанія", или о процессѣ общенія, какъ таковомъ, внѣ отношенія къ содержанію общенія, т. е. къ его мотивамъ и интересамъ. Этимъ опредѣленіемъ, какъ мы помнимъ, соціологія отграничивается отъ спеціальныхъ общественныхъ наукъ, изучающихъ всегда явленія общенія, поскольку они вытекаютъ изъ опредѣленнаго „интереса"— экономическаго, полового, религіознаго и т. п. *). Нѣтъ сомнѣнія, что это отграниченіе методологически цѣнно и правомѣрно, ибо открываетъ опредѣленную общую, неизслѣдуе-

*) Единственное исключеніе здѣсь образуетъ, какъ мы видѣли, правовѣдѣніе, которое также изслѣдуетъ не „содержаніе", а „форму" общенія.

мую спеціальными общественными науками, сторону соціальныхъ явленій и, такимъ образомъ, даетъ соціологіи самостоятельный предметъ изученія. Однако именно сведеніе намѣчающейся такимъ образомъ соціологической дисциплины къ соціальной психологіи легко обнаруживаетъ нѣкоторую относительность и неустойчивость такого разграниченія. Форма общенія или процессъ общенія, какъ таковой, тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ содержаніемъ общенія, т. е. съ его конкретными мотивами и цѣлью, такъ какъ обѣ эти стороны отражаютъ реально не отдѣлимые моменты единой психической жизни. Цѣль или мотивъ общенія не только опредѣляетъ до извѣстной степени характеръ самого общенія (это было заранѣе признано самимъ Зиммелемъ), но въ иныхъ случаяхъ то и другое вообще не можетъ быть отчетливо различено. Если, напр., въ общеніи на экономической почвѣ мы можемъ еще отличить реальный интересъ общенія (удовлетвореніе потребностей черезъ производство и распредѣленіе благъ) отъ самого процесса общенія, то куда мы отнесемъ, напр., половую или материнскую любовь—къ внѣшнему мотиву семейнаго общенія или къ внутренней природѣ самого общенія? Куда помѣстимъ мы національное чувство—въ составъ ли ц ѣ л и національнаго общенія или въ психологическій составъ самого общенія? Очевидно, въ этихъ видахъ общенія не осуществляется никакая посторонняя цѣль, а, наоборотъ, само общеніе является самодовлѣющей цѣлью. Поскольку человѣкъ есть „животное общественное“, общеніе есть для него совсѣмъ не „форма“ или способъ удовлетворенія потребностей, которыя по своему внутреннему содержанію лишены признака „общественности“, а просто конечное осуществленіе его соціальнаго „инстинкта“, т. е. адъэкватное выраженіе „с о д е р ж а н і я“ его психической природы. Правда, это не разрушаетъ всецѣло построенія Зиммеля, ибо, какое бы назначеніе и происхожденіе ни имѣлъ процессъ

общенія, логически его можно различать отъ „не общественныхъ“ по своему содержанію мотивовъ, которые въ немъ участвуютъ, и соціологія сохраняетъ, такимъ образомъ, свой самостоятельный объектъ. Но это еще яснѣе, чѣмъ то видно изъ оговорокъ самого Зиммеля, вскрываетъ условность обозначенія процесса общенія, какъ „ф о р м ы“ соціальной жизни въ отличіе отъ ея „содержанія“, и вмѣстѣ съ тѣмъ указуетъ, что психологическое изученіе процесса общенія не есть единственная мыслимая задача обобщающей соціальной науки. Наряду съ изолированнымъ психологическимъ изслѣдованіемъ явленій общенія необходима иная, высшая дисциплина, для которой это изслѣдованіе можетъ служить лишь подготовкой и которая должна уяснять смыслъ и значеніе общественнаго бытія въ общемъ комплексѣ явленій человѣческой (а тѣмъ самымъ, и космической) жизни. Эта дисциплина, которую, въ отличіе отъ соціологіи, можно назвать с о ц і а л ь н о й ф и л о с о ф і е й, должна брать явленія общенія въ ихъ единствѣ и реальной связи съ общей психической и біологической природой человѣка, и давать обобщающій отвѣтъ на неотвязный вопросъ о природѣ общества, какъ цѣлаго. Невозможность ея отнюдь не ясна a priori и не доказывается соображеніемъ Зиммеля, что она сведется къ безсистемной энциклопедіи всей совокупности уже существующихъ общественныхъ знаній; это соображеніе неубѣдительно, такъ какъ исходитъ изъ предвзятаго отрицанія той общей и новой закономѣрности, которая можетъ открыться въ соціальномъ бытіи, какъ цѣломъ; и во всякомъ случаѣ, логическая правомѣрность исканія такого обобщающаго знанія не можетъ быть отрицаема. Другое соображеніе Зиммеля, что такая соціальная философія есть лишь часть общей философіи и потому не можетъ претендовать на значеніе самостоятельной науки,—до извѣстной степени, разумѣется, вѣрно, но сводится, въ конечномъ счетѣ, къ не-

существенному и неизбѣжно произвольному терминологическому указанію. И, наконецъ, нѣтъ никакихъ основаній обозначать такую дисциплину соціальной „метафизикой" въ хулительномъ смыслѣ слова и ссылаться на неудачи всѣхъ попытокъ ея построенія; „метафизики" въ ней содержится не меньше, но и не больше, чѣмъ въ основныхъ гипотезахъ физическихъ и біологическихъ наукъ, а фактическая неудовлетворительность уже существующихъ системъ соціальной философіи, конечно, не есть принципіальный аргументъ противъ ея возможности. Не лишено вѣроятія, что эта неудача, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной мѣрѣ обусловлена несостоятельностью тѣхъ общефилософскихъ предпосылокъ механистическаго и атомистическаго міровоззрѣнія, съ которыми большинство изслѣдователей подходило къ разрѣшенію задачи соціальной философіи, и что, напр., такъ называемая органическая теорія общества оказалась неплодотворной и привела къ игрѣ въ пустыя аналогіи именно въ силу философской невыясненности и смутности специфическихъ категорій органическаго и соціальнаго бытія въ отличіе отъ категорій механистическаго познанія. Какъ бы то ни было, проблема соціальной философіи, т. е. обобщающаго уясненія природы и смысла соціальной жизни, есть неустранимая задача мышленія, и никакое указаніе на ея трудности не способно преградить навсегда и принципіально путь для человѣческой пытливости въ этомъ направленіи. Такимъ образомъ, всецѣло допуская устанавливаемое Зиммелемъ различеніе между „формой" соціальной жизни, т. е. самимъ процессомъ общенія, и многообразнымъ конкретнымъ ея содержаніемъ, мы все же ясно видимъ относительность этого различенія, и, слѣдовательно, не только возможность, но и необходимость точки зрѣнія, для которой такое различіе погашается; эта точка зрѣнія разсматриваетъ соціальную жизнь, какъ своеобразный цѣлостный комплексъ явленій, внутренняя

закономѣрность котораго и мѣсто среди другихъ сферъ бытія образуютъ самостоятельную научную проблему.

Мы заканчиваемъ эти критическія размышленія однимъ болѣе общимъ указаніемъ. Тонкій гносеологическій анализъ Зиммеля, воспитанный на кантіанскомъ критицизмѣ, вскрываетъ несостоятельность того „наивнаго реализма“ въ построеніи и классификаціи наукъ, который сводится къ предвзятому и грубо понимаемому утвержденію, что науки различаются только по своимъ реальнымъ областямъ, или что каждой наукѣ соотвѣтствуетъ реально обособленная и самостоятельная группа явленій. Въ противоположность этому, Зиммель на примѣрѣ отграниченія соціологіи отъ родственныхъ ей дисциплинъ обнаруживаетъ тѣ чисто-методическія различія, которыя могутъ полагать раздѣленіе между видами научной работы при совершенномъ тождествѣ ихъ реальнаго объекта. Однако, дальнѣйшая ступень методологическаго уясненія въ извѣстномъ смыслѣ должна возвратить насъ обратно къ реализму, но лишь въ болѣе отчетливой и критической формѣ. Она приводитъ насъ къ убѣжденію, что преодолѣнная нами наивно-реалистическая классификація наукъ несостоятельна не принципіально, а, такъ сказать, лишь фактически—не по своей идеѣ, а только по ея осуществленію: ибо она исходитъ изъ грубыхъ, смутныхъ и невѣрныхъ съ точки зрѣнія научнаго анализа реальныхъ разграниченій областей бытія. Напротивъ, ея идея не можетъ быть оспариваема: въ конечномъ счетѣ, всѣ методическія различія сводятся на болѣе тонкія различія въ реальныхъ объектахъ наукъ, ибо всякое познаніе опредѣляется своимъ предметомъ, и не можетъ быть двухъ родовъ познанія одного и того же объекта. Такъ, изученіе „формы“ соціальной жизни въ отличіи отъ ея „содержанія“—образующее задачу соціологіи—оказывается возможнымъ лишь потому, что эта „форма“ есть въ извѣстной мѣрѣ отдѣлимая

реальная группа явленій — именно психическихъ явленій общенія; и предѣлы самостоятельности этой реальной группы совпадаютъ съ предѣлами самостоятельности соотвѣтственной дисциплины. Такъ и правомѣрность соціальной философіи зависитъ отъ признанія реальнаго единства общественной жизни, какъ цѣлаго, и внѣ опроверженія этого единства не можетъ быть разрушена никакими методологическими соображеніями. Здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ знанія, пора преодолѣть методологическій формализмъ, основанный на увѣренности въ мнимой независимости хода научной работы отъ содержанія ея объекта, и вернуться къ критически очищенному реалистическому объективизму, который снова открываетъ основную и конечную задачу научной мысли въ покорномъ и вѣрномъ воспроизведеніи реальнаго существа ея предмета.

Философскіе отклики

(Критическіе наброски о современныхъ исканіяхъ).

(1908—1909).

Нравственное ученіе Л. Н. Толстого.

(Къ 80-лѣтнему юбилею Толстого 28 августа 1908 г.).

Великій геній, восьмидесятилѣтіе котораго празднуетъ Россія, давно уже возвышается надъ нашей жизнью съ неприступнымъ одиночествомъ горной вершины, давно уже, живя среди насъ, живетъ въ вѣчности, чуждый нашимъ похваламъ и порицаніямъ. Онъ еще многое можетъ дать намъ, но мы ничего не можемъ дать ему. Чествованіе такихъ рѣдчайшихъ людей должно носить особый характеръ; оно можетъ состоять только въ уясненіи, укрѣпленіи и просвѣтлѣніи нашего собственнаго отношенія къ нимъ. Правда, разсуждая по существу, врядъ ли нуженъ былъ такой поводъ для того, чтобы русское общество думало о величайшемъ человѣкѣ современной Россіи. Но люди уже такъ устроены, что болѣе склонны искать новаго, чѣмъ великаго, и нуждаются во внѣшнихъ толчкахъ, чтобы сосредоточивать вниманіе на томъ, о чемъ никогда не слѣдовало бы забывать; и потому мы должны быть благодарны случаю, напоминающему намъ о нашемъ великомъ современникѣ.

Мнѣ кажется, этимъ случаемъ слѣдуетъ воспользоваться прежде всего для того, чтобы исправить совершенно ненормальное отношеніе къ Толстому, установившееся въ русскомъ обществѣ. Его хвалятъ и возвеличиваютъ какъ бы только для того, чтобы купить этимъ право не думать о немъ и

безъ провѣрки отвергать его идеи. Изъ всѣхъ современныхъ мыслителей Толстой пользуется наибольшей славой, но вмѣстѣ съ тѣмъ, кажется, наименьшимъ признаніемъ. Обыкновенно полагаютъ, что въ этомъ только и сказывается двойственность отношенія къ Толстому, какъ къ художнику и какъ къ проповѣднику-мыслителю: первый пользуется безграничнымъ признаніемъ, второй почти повсемѣстно и безусловно отвергается. Но не это мы имѣемъ здѣсь въ виду: оставляя совершенно въ сторонѣ Толстого-художника, можно отмѣтить двойственность и въ самомъ отношеніи къ Толстому-мыслителю; немногіе рѣшаются отказать въ величіи, глубинѣ и мудрости его идеямъ, и, однако, почти всѣ или отвергаютъ ихъ, или просто игнорируютъ. Замѣчается какое-то шаткое, скользкое отношеніе, отношеніе, не продуманное до конца и, по крайней мѣрѣ безсознательно, не лишенное оттѣнка лицемѣрія. Не будетъ слишкомъ рѣзко сказать, что русское общество имѣетъ въ отношеніи идей Толстого *не вполнѣ чистую совѣсть*. Оно какъ бы не рѣшается взглянуть ему прямо въ лицо, и старается славословіемъ заглушить, умертвить острую, рѣжущую силу его вопросовъ. Толстого обыкновенно *отвергаютъ*, но не *опровергаютъ*; намъ, по крайней мѣрѣ, неизвѣстно серьезное, достойное своей задачи и вполнѣ удовлетворительное опроверженіе воззрѣній Толстого; даже аргументы Вл. Соловьева, въ сущности, крайне слабы, скорѣе бьютъ на чувство, чѣмъ даютъ раціональную критику. Это не значитъ, что объективная правда на сторонѣ Толстого; напротивъ, ошибочность или, по меньшей мѣрѣ, односторонность многихъ его рѣшеній интуитивно чувствуется настолько явственно и сильно, что мы въ правѣ приписать этому чутью нѣкоторое объективное значеніе и, во всякомъ случаѣ, должны видѣть въ немъ психологическій фактъ. Почти всѣ мы, съ разныхъ точекъ зрѣнія и по различнымъ мотивамъ, *не въ си-*

лахъ принять идеи Толстого цѣликомъ, въ той формѣ и въ томъ сочетаніи, какъ онѣ даны въ „толстовствѣ“. Но уваженіе къ самимъ себѣ и къ генію Толстого требуетъ, чтобы мы в ы я с н и л и и обосновали наше отношеніе къ его міровоззрѣнію; и если мы выполнимъ это добросовѣстно и вдумчиво, то мы не только поймемъ, въ чемъ и почему мы не можемъ сойтись съ нимъ, но мы также яснѣе разглядимъ сокровища нетлѣнной правды въ его ученіи, и узнаемъ, чему мы можемъ и должны учиться у него. Критическое очищеніе нравственнаго ученія Толстого и выясненіе его положительныхъ сторонъ есть одна изъ важнѣйшихъ задачъ современной этической мысли. Здѣсь мы можемъ лишь вкратцѣ намѣтить нѣкоторые важнѣйшіе пункты этой задачи.

Довольно распространенное мнѣніе признаетъ Толстого, при всемъ уваженіи къ его генію и нравственнымъ сплам, „плохимъ“ и „слабымъ“ мыслителемъ. Для того, чтобы оцѣнить это мнѣніе, нужно условиться, въ чемъ видѣть силу мышленія. Толстой, безспорно, мыслитель односторонній; но эта односторонность проистекаетъ исключительно изъ огромной логической силы, можно сказать, изъ логической безпощадности его мысли. Вся трудность опроверженія Толстого обусловлена тѣмъ, что его идеи суть, по большей части, безстрашные и логически безупречные выводы изъ господствующихъ и общепризнанныхъ посылокъ. Въ этомъ—и сила, и слабость Толстого. Кто неспособенъ пересмотрѣть идейныя посылки нравственнаго міросозерцанія, тотъ или попадается въ сѣти толстовства, или—что случается гораздо чаще—остается въ шаткомъ, неустойчивомъ отношеніи къ ученію Толстого, не рѣшаясь его признать и не имѣя силы его опровергнуть. Огромная и самая важная заслуга Толстого состоитъ въ томъ, что онъ вскрываетъ противорѣчія и непослѣдовательности господствующаго нравственнаго сознанія, показывая, что выводы этого сознанія, его каждодневныя сужденія и оцѣнки

не соотвѣтствуютъ его собственнымъ посылкамъ; слабость же Толстого—въ томъ, что сами эти посылки для него абсолютно неприкосновенны, такъ что онъ предпочитаетъ оставаться при самыхъ парадоксальныхъ выводахъ, чѣмъ провѣрить исходную точку своихъ размышленій. Поэтому, при всемъ революціонизмѣ своихъ конечныхъ выводовъ, Толстой остается типомъ консервативнаго мыслителя, въ особенности, если сравнить его съ такими учителями мудрости, какъ Гете, Ницше, Достоевскій. Но этотъ безгранично честный и стойкій консерватизмъ самъ сѣетъ плодоносныя сѣмена прогресса: заставляя насъ продумывать до конца наши моральныя посылки, осязать ихъ послѣдніе корни, онъ самъ намѣчаетъ намъ путь также и для ихъ преодолѣнія.

Это идейное положеніе отчетливо обнаруживается на самой оригинальной и наиболѣе обсуждающейся части міровоззрѣнія Толстого—на ученіи о непротивленіи злу. Внутренній смыслъ этого ученія сводится къ прямолинейному проведенію начала моральной принципіальности и отрицанія компромисса; при этомъ добро и зло усматривается въ извѣстныхъ поступкахъ и отношеніяхъ людей, т. е. предполагается (въ согласіи съ общимъ мнѣніемъ), что поступки и отношенія сами по себѣ хороши и плохи, и что моральная оцѣнка человѣка опредѣляется его поступками. Толстой дѣлаетъ изъ этихъ посылокъ логически безупречный выводъ: никогда, ни при какихъ условіяхъ и ни по какимъ мотивамъ нельзя совершать дурныхъ поступковъ; слѣдовательно, нельзя противиться злу насиліемъ, ибо насиліе дурно. Въ этомъ пунктѣ особенно ясна шаткость и непродуманность отношенія къ Толстому русскаго интеллигентнаго общества. Выводы Толстого осуждаются съ ожесточеніемъ, противъ нихъ возмущается нравственная совѣсть, требующая дѣятельной борьбы со зломъ; а, между тѣмъ, основная посылка толстовскаго разсужденія, именно моральная принципіальность, отрицаніе

компромисса, недопущеніе поступковъ, которые дурны сами по себѣ, но преслѣдуютъ благую цѣль—есть символъ вѣры, можно сказать, фундаментальная аксіома русской интеллигенціи. Толстой только послѣдовательнѣе своихъ моральныхъ единомышленниковъ, протестующихъ противъ его выводовъ: онъ справедливо указываетъ, что главный, основной компромиссъ содержится уже въ самомъ фактѣ насильственной борьбы, а совсѣмъ не въ какихъ-либо политическихъ или партійныхъ методахъ этой борьбы. Принявъ посылки, нельзя не принять и вывода; а, если выводъ непріемлемъ, то это требуетъ пересмотра посылокъ. И, дѣйствительно, вдумываясь въ исходную точку этого моральнаго разсужденія, можно найти, что она совсѣмъ не обладаетъ аксіоматической достовѣрностью, а есть лишь выраженіе нѣкотораго моральнаго д о г м а т и з м а. Нельзя видѣть зла въ какихъ-либо внѣшнихъ поступкахъ, въ насиліи, въ лжи, въ употребленіи вина, мяса и т. п.; добро и зло суть критеріи, примѣнимые въ абсолютномъ смыслѣ только къ настроенію, къ внутреннему строю личности; поступки суть только внѣшніе, всегда неточные и приблизительные указатели душевныхъ переживаній и личнаго облика того, кто ихъ совершаетъ; и только этотъ общій обликъ самъ по себѣ бываетъ дуренъ и хорошъ. Поэтому одинаковые поступки могутъ быть въ одномъ случаѣ хороши, въ другомъ—дурны, въ зависимости отъ ихъ мотивовъ, отъ внутренняго смысла и преслѣдуемой ими цѣли. Кто прилагаетъ къ нимъ абсолютные и застывшіе критеріи, тотъ впадаетъ въ догматизмъ и проповѣдуетъ своего рода обрядность. Сказать, что нельзя насильно спасти покушающагося на самоубійство или насильно вырвать жертву изъ рукъ истязателя, потому что это есть актъ недопустимаго насилія,—это все равно, что сказать, что нельзя накормить больного мясной пищей въ постный день. Такимъ образомъ, въ этомъ ученіи Толстого сказался характерный русскій догматизмъ, стремленіе отыскивать внѣшніе,

осязаемые критеріи въ отношеніи того, что допускаетъ только неуловимую для общихъ правилъ индивидуальную оцѣнку,—то „старообрядчество“, къ которому, по глубокому наблюденію Тургенева, неудержимо влечетъ русскаго человѣка. Отвергнувъ этотъ догматизмъ, мы лишаемъ силы посылки толстовскаго ученія, но это предполагаетъ отказъ и отъ иного, менѣе послѣдовательнаго, но столь же догматическаго употребленія этихъ посылокъ, господствующаго въ нашей интеллигенціи. Мы научаемся моральнымъ основамъ терпимости, видимъ условность и суетность мнимо-абсолютныхъ оцѣнокъ, сортирующихъ людей и ихъ дѣла на основаніи партійныхъ, политическихъ и вообще внѣшнихъ критеріевъ. Преодолѣть моральный радикализмъ Толстого значитъ тѣмъ самымъ и еще въ большей мѣрѣ преодолѣть моральное умонастроеніе политическаго радикализма.

Но этимъ догматизмомъ все же не исчерпывается смыслъ ученія о непротивленіи злу; и, именно отказавшись отъ его догматической формулировки, мы можемъ найти его истинное и глубокое значеніе. Замѣнивъ внѣшніе критеріи внутреннимъ, перенеся нравственную оцѣнку съ поступковъ на переживанія и настроеніе личности, мы открываемъ великій, вѣчный смыслъ правила: не противься злу зломъ. Если единственный дѣйствительный нравственный идеалъ, единственное абсолютное добро сводится къ извѣстному внутреннему состоянію—къ душевной чистотѣ, благости воли, святости настроенія,—то правило: „не противься злу зломъ“ означаетъ: нельзя бороться съ злыми страстями возбужденіемъ злыхъ же страстей вражды и ненависти. Зло должно побѣждаться не зломъ, а добромъ, ненависть — любовью, гнѣвъ — кротостью. Нравственная чистота, идеалы любви и согласія не суть блага, которыя можно было бы пускать въ оборотъ, отчуждать, чтобы вознаграждаться впослѣдствіи съ лихвою; они суть неотъемлемыя достоянія личной жизни, съ которыми никогда нельзя разста-

ваться, которыя всегда должны руководить нашимъ поведеніемъ. Эта идея—одна изъ величайшихъ идей чистаго христіанства—въ наши дни никѣмъ не была высказана съ такой силой и убѣдительностью, какъ Толстымъ. Въ этомъ отношеніи прямымъ антиподомъ „толстовства“ является марксистскій соціализмъ. Философскій смыслъ ученія о классовой борьбѣ состоитъ именно въ вѣрѣ, что идеалъ л ю б в и творится средствами з л о б ы, что путь къ устроенію с о л и д а р н о с т и лежитъ въ усиленіи р а з д о р а между классами, что соціальный м и р ъ можетъ быть лишь продуктомъ ожесточенной соціальной б о р ь б ы. Лозунгъ ненависти (хотя и во имя конечнаго торжества любви) противостоитъ здѣсь чистому лозунгу любви въ толстовствѣ, и въ выборѣ между ними не можетъ быть долгихъ колебаній. Правда, и здѣсь не существуетъ общаго правила, дѣйствующаго во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія; бываютъ рѣдкіе случаи, когда дѣла любви дѣйствительно творятся ненавистью, когда примѣнимы гетевскія слова о силѣ, которая вѣчно ищетъ зла и вѣчно творитъ добро. Но, если взять человѣческую жизнь въ ея цѣломъ—все равно, въ ея личной или общественной сторонѣ,—то ничто не можетъ быть въ ней пагубнѣе вѣры въ общее спасительное дѣйствіе злыхъ инстинктовъ. Практическую вредность и ошибочность фанатической религіи соціальной вражды мы испытали на горькомъ опытѣ; стоитъ только осознать ее принципіально, и мы поймемъ, какъ важно, дорого и необходимо намъ правильно понятое толстовское ученіе о непротивленіи злу зломъ. Нравственный, а, слѣдовательно, и общественный прогрессъ совершается въ формѣ постепеннаго накопленія положительныхъ чувствъ и вытѣсненія отрицательныхъ, и никогда не можетъ быть прочно укрѣпленъ на противоположномъ основаніи—таковъ смыслъ этого ученія. Средства дѣятельности должны быть адэкватны ея цѣли, ибо сама цѣль достигается только накопленіемъ этихъ средствъ.

Какъ бы мы ни смотрѣли на теорію катастрофъ и переворотовъ въ примѣненіи къ соціальной жизни, основа соціальнаго прогресса—прогрессъ нравственный—никогда не знаетъ переворотовъ; прогрессъ здѣсь тождественъ съ воспитаніемъ, съ постепеннымъ накопленіемъ навыковъ и инстинктовъ. И потому, кто стремится къ идеалу любви, тотъ долженъ стремиться плодить любовь, а не ненависть.

Въ тѣсной связи съ этимъ ученіемъ Толстого стоитъ другая проблема толстовства, когда-то также вызвавшая бурные споры. Проблема эта гласитъ: личное самосовершенствованіе или общественная дѣятельность? Толстой здѣсь рѣшительно стоитъ на точкѣ зрѣнія нравственнаго индивидуализма: первая и послѣдняя задача личности относится къ самой личности, къ ея совершенствованію и нравственному развитію. И это воззрѣніе принимаетъ у Толстого рѣзкую антиобщественную тенденцію: не нужно заботиться объ обществѣ и его пользѣ, каждому нужно работать только надъ самимъ собой, и общественное благо будетъ обезпечено, только когда каждый обоснуетъ свое собственное благо на твердой нравственной почвѣ. Въ этомъ—пунктъ величайшаго расхожденія между Толстымъ и всей русской интеллигенціей, которая выдвигаетъ на первый планъ обязанность общественнаго строительства и считаетъ заботу о собственномъ благѣ (хотя бы нравственномъ) непозволительнымъ эгоизмомъ. Любопытно при этомъ, что обѣ стороны смотрятъ теоретически одинаково на вопросъ: обѣ видятъ непримиримое противорѣчіе между личнымъ совершенствованіемъ и общественной дѣятельностью, и только разно выбираютъ въ этой антиноміи, разно оцѣниваютъ удобство того и другого пути. Господствующая точка зрѣнія отмѣчаетъ обыкновенно легкость и возможную быстроту общественной реформы по сравненію съ личной проповѣдью и личнымъ подвигомъ и подчеркиваетъ независимость прогресса общественныхъ формъ

отъ прогресса личной нравственной жизни. Нельзя отрицать относительной правды этого мнѣнія; въ извѣстныхъ предѣлахъ общественныя формы живутъ самостоятельной жизнью и могутъ улучшаться независимо отъ измѣненія нравственнаго уровня людей. Когда въ пору жестокой реакціи и интенсивной потребности въ политической реформѣ раздался призывъ ясно-полянскаго отшельника къ личному самосовершенствованію и къ „недѣланію", онъ встрѣтилъ рѣшительный и почти единодушный протестъ, и въ этомъ протестѣ безспорно сказалось здоровое чувство общественнаго самосохраненія. Но теперь, оглядываясь назадъ и подводя итоги прожитому, мы должны признать, что и на сторонѣ Толстого была значительная доля истины, и притомъ истины насущно-необходимой. Болѣе глубокое размышленіе, оплодотворенное политическимъ и нравственнымъ опытомъ, показываетъ, что общественныя формы суть все же въ послѣднемъ счетѣ закрѣпившіяся личныя отношенія и, слѣдовательно, зависятъ отъ состоянія участвующихъ въ нихъ людей. Пусть въ извѣстныхъ предѣлахъ можно совершенствовать форму зданія при одномъ и томъ же матеріалѣ—въ концѣ концовъ все же качество постройки зависитъ отъ качества матеріала, и изъ гнилого или некрѣпкаго матеріала нельзя возвести высокаго и прекраснаго зданія. Прежде общественная реформа казалась намъ столь легкой, по сравненію съ улучшеніемъ нравственнаго состоянія людей. Теперь мы убѣдились, что и измѣненіе формъ общественной жизни—дѣло безконечно сложное и трудное, и если мы захотимъ, отвлекшись отъ частностей, отыскать глубокую, внутреннюю, общенаціональную причину неудачи общественнаго движенія, то мы безспорно найдемъ ее въ *непригодности человѣческаго матеріала*. И если чему-либо насъ должна была научить эта неудача, то прежде всего—пониманію великой задачи нравственнаго обновленія и личнаго совершенствованія. Понять это—значитъ отказаться отъ

обычнаго противоположенія личнаго и общественнаго подвижничества. Прогрессъ есть не что иное, какъ воспитаніе человѣческаго рода, по прекрасной мысли Лессинга. Намъ нужно воспитываться каждому по отдѣльности, и всѣмъ вмѣстѣ, и послѣдними, основными формами общественной дѣятельности являются личный примѣръ и проповѣдь. Въ этомъ отношеніи также правильно понятое и очищенное отъ догматизма толстовство есть то „новое слово", въ которомъ мы теперь нуждаемся. Задача перевоспитанія себя и другихъ (не только нравственнаго, но и общекультурнаго) никогда еще не ставилась отчетливо русской интеллигенціей; тяжко и горько думать, что, когда неуспѣхи общественнаго строительства заставили интеллигенцію вернуться къ проблемамъ личной жизни, на очереди дня стала проповѣдь разнузданности. Мы не сомнѣваемся, что это есть лишь временное затменіе; но выходъ изъ этого тупика—только въ сознательномъ усвоеніи здоровой и мудрой стороны толстовскаго ученія о личномъ подвигѣ.

Противорѣчіе, отмѣченное выше, между догматической формулировкой и истиннымъ, индивидуалистическимъ смысломъ ученія о непротивленіи злу, есть только выраженіе болѣе широкой двойственности, проникающей все міросозерцаніе Толстого. Міровоззрѣніе Толстого можно было бы кратко охарактеризовать, какъ сочетаніе догматическаго морализма съ индивидуализмомъ. Подъ догматическимъ морализмомъ я разумѣю стремленіе безпощадно подводить всю сложность жизненныхъ явленій подъ строгія, для всѣхъ одинаковыя и однозначныя мѣрки добра и зла, которымъ придается абсолютное значеніе. Этотъ догматическій морализмъ привелъ Толстого къ суровому аскетизму, къ отрицанію культуры, чистой науки и чистаго искусства, онъ заставилъ свободный, могучій духъ генія подчиниться разъ навсегда опредѣленному деспотическому уставу поведенія и

требовать его соблюденія отъ другихъ, онъ сказался въ открытомъ стремленіи обѣднить, „опростить“ жизнь, чтобы сдѣлать ее вполнѣ добродѣтельной. Этой нивеллирующей и тиранизирующей тенденціи противостоитъ другая черта толстовскаго духа—его глубокій стихійный индивидуализмъ, который влечетъ его отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ раціонализма къ мистицизму, отъ общаго для всѣхъ къ своеобразію личной жизни, отъ всего мертваго и механическаго къ живому и духовному. Во имя свободы и самоопредѣленія личности онъ отвергъ власть и выработалъ анархическій идеалъ общежитія, который, какъ бы догматичны ни были его формы и выводы изъ него у Толстого, въ своемъ существѣ намѣчаетъ вѣрную цѣль соціальнаго прогресса. Тотъ же индивидуализмъ съ огромной силой выразился и въ его пониманіи религіи, какъ живого, личнаго, внутренняго отношенія человѣка къ божеству. Въ послѣднее время много говорятъ о „новомъ религіозномъ сознаніи“; эти разговоры ведутся въ тѣсныхъ кругахъ, тема обсуждается довольно книжно и пока, по крайней мѣрѣ, не обнаруживаетъ никакого сильнаго и жизненнаго значенія. Мы хотѣли бы отмѣтить, что единственнымъ религіознымъ мыслителемъ, который дѣйствительно властно вторгся въ религіозную жизнь и идеи котораго захватываютъ и тревожатъ сознаніе, является у насъ только Левъ Толстой. И дѣло здѣсь совсѣмъ не въ его талантѣ: дѣло въ той правдивости и остротѣ, съ которой проявляется въ немъ религіозное сознаніе, разрывающее путы догматовъ, ищущее тѣснаго, живого и доступнаго всякому общенія съ божествомъ. Какъ бы ни оцѣнивать религіи Толстого по существу, нельзя отрицать, что въ ней и въ ней одной жизненно сказалось подлинно новое религіозное сознаніе. Эта новая религіозность прежде всего индивидуалистична, она ищетъ и находитъ Бога не въ коллективной организаціи церкви, не въ старыхъ книгахъ и

внѣшнихъ таинствахъ, а только въ великомъ таинствѣ богосознанія человѣческой души.

Этотъ плодотворный индивидуализмъ, оживляющій и углубляющій общественную, религіозную, этическую мысль, сталкивается съ догматическимъ моралізмомъ, и ихъ сплетеніе даетъ то „толстовство“, которое и манитъ насъ своей духовной красотой и отталкиваетъ своей суровостью и холодной безжизненностью. Великая мысль о побѣждающей силѣ любви выражается въ мертвой формулѣ непротивленія, чуткое пониманіе личныхъ корней общественности приводитъ къ отрицанію общественной дѣятельности, и безпощадная мораль отвергаетъ почти весь міръ—міръ, сотворенный Богомъ любви. Строгая логичность въ проведеніи моральныхъ принциповъ не спасаетъ Толстого отъ этихъ глубокихъ противорѣчій, коренящихся во внѣлогической стихіи его духа. Геніи противорѣчивы, какъ природа, потому что они богаты и полны, какъ она; и намъ остается лишь черпать изъ нихъ то, что благотворно для насъ.

Но догматизмъ присущъ только Толстому-мыслителю; художественное дарованіе Толстого, граничащее съ сверхчеловѣческимъ ясновидѣніемъ, порываетъ всѣ внѣшнія, съужающія цѣпи мысли, даетъ намъ чуять великую, безконечно сложную и богатую жизнь мірового духа и заставляетъ пантеистически преклоняться передъ нею. И, когда Толстой довѣряется этому художественно религіозному чутью, онъ уходитъ далеко отъ своихъ узкихъ человѣческихъ теорій и показываетъ намъ всю силу жизни и всю сѣрость догматической мысли. Я знаю только одно разсужденіе Толстого, въ которомъ достойно сказался весь его геній; это разсужденіе принадлежитъ Толстому—почти юношѣ, но глубже его онъ ничего не сказалъ и позднѣе.

„Несчастное, жалкое созданіе—человѣкъ съ своею по-

требностью положительныхъ рѣшеній, брошенный въ этотъ вѣчно движущійся, безконечный океанъ добра и зла, фактовъ, соображеній и противорѣчій! Вѣками бьются и трудятся люди, чтобы отодвинуть къ одной сторонѣ благо, къ другой—неблаго. Проходятъ вѣка, и гдѣ бы что бы ни прикинулъ безпристрастный умъ на вѣсы добраго и злого, вѣсы не колеблятся, и на каждой сторонѣ—столько же блага, сколько и неблага. Ежели бы человѣкъ выучился не судить и не мыслить рѣзко и положительно, и не давать отвѣтовъ на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вѣчно оставались вопросами! Ежели бы только онъ понялъ, что всякая мысль и ложна, и справедлива: ложна — односторонностью, по невозможности человѣка обнять всей истины, и справедлива— по выраженію одной стороны человѣческихъ стремленій. Сдѣлали себѣ подраздѣленія въ этомъ вѣчно-движущемся безконечномъ, безконечно-перемѣшанномъ хаосѣ добра и зла, провели воображаемыя черты по этому морю и ждутъ, что море такъ и раздѣлится. Точно нѣтъ милліоновъ другихъ подраздѣленій, совсѣмъ съ другой точки зрѣнія, въ другой плоскости... У кого въ душѣ такъ непоколебимо это мѣрило добра и зла, чтобы онъ могъ мѣрить имъ бѣгущіе, запутанные факты? У кого такъ великъ умъ, чтобы, хотя въ неподвижномъ прошедшемъ, обнять всѣ факты и свѣсить ихъ? И кто видѣлъ такое состояніе, въ которомъ бы не было добра и зла вмѣстѣ? И почему я знаю, что вижу больше одного, чѣмъ другого—не оттого, что стою не на настоящемъ мѣстѣ? И кто въ состояніи такъ совершенно оторваться умомъ хоть на мгновеніе отъ жизни, чтобы независимо, сверху взглянуть на нее? Одинъ, только одинъ у насъ непогрѣшимый руководитель, Всемірный Духъ, проникающій насъ всѣхъ и каждаго, какъ единицу, влагающій въ каждаго стремленіе къ тому, что должно—тотъ самый Духъ, который въ деревѣ велитъ ему расти къ солнцу,

въ цвѣткѣ велитъ ему бросить сѣмя къ осени и въ насъ велитъ намъ безсознательно жаться другъ къ другу“ *).

Въ этихъ геніальныхъ словахъ содержится осужденіе едва ли не всего догматическаго „толстовства“. И все же ихъ написалъ тотъ же самый Толстой, и можно только изумляться богатству его духа, который въ своемъ развитіи могъ обнять такія противоположности. Откинувъ, съ помощью самого Толстого, догматическую, узкую, „слишкомъ человѣческую“ оболочку толстовства, мы должны использовать его драгоцѣнную сердцевину. Неустанно и сосредоточенно работать надъ самимъ собой, безбоязненно искать правду, превыше всего ставить божественную природу человѣческой души, и мертвость догматовъ, традицій и стадныхъ привычекъ въ общественной, религіозной и этической жизни замѣнять свободнымъ поклоненіемъ Богу любви въ духѣ и истинѣ—таковы безсмертные завѣты Толстого.

---

*) Изъ разсказа „Люцернъ“.

Левъ Толстой и русская интеллигенція.

Просматривая весьма обширную юбилейную литературу о Толстомъ, невольно поражаешься однимъ бросающимся въ глаза контрастомъ — контрастомъ между восторженнымъ вохваленіемъ его генія и почти всеобщимъ равнодушнымъ или отрицательнымъ отношеніемъ къ его идеямъ. Еще разъ приходишь къ выводу, что Толстой—наиболѣе прославляемый и, кажется, наименѣе признаваемый писатель современности. Исторія литературы знаетъ лишь немного примѣровъ, чтобы еще живущій писатель пріобрѣлъ среди своихъ современниковъ такую почти безграничную по широтѣ распространенія и по интенсивности славу, какою пользуется Левъ Толстой; но навѣрно еще не было случая, чтобы взгляды столь единодушно и повсемѣстно чтимаго генія оказывали такъ мало вліянія и встрѣчали такъ мало живого отклика и признанія, какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи Толстого. Слава геніевъ, доживщихъ до преклоннаго возраста и не утерявшихъ творческой силы—слава Вольтера, Гете, Виктора Гюго, которую можно поставить въ одинъ рядъ съ популярностью Толстого,—была не простымъ почитаніемъ ихъ дарованія и духовной мощи, а соединялась съ живымъ, благодарнымъ признаніемъ ихъ дѣятельности и проповѣди. Вопросъ, почему Толстому, несмотря на міровую славу, суждено жить въ духовномъ одиночествѣ, заслуживаетъ того, чтобы надъ нимъ задуматься. Любопытно

при этомъ, что отрицательное отношеніе къ воззрѣніямъ Толстого распространено въ интеллигентныхъ кругахъ русскаго общества, тогда какъ, съ другой стороны, Толстой являетъ собой рѣдкій, почти единственный примѣръ русскаго писателя, оказавшаго глубокое и замѣтное вліяніе на вѣрованія народныхъ массъ.

Врядъ ли можно разрѣшить это недоумѣніе указаніемъ, что исповѣдуемая Толстымъ вѣра слишкомъ элементарна и раціонально-проста, для того чтобы удовлетворять современное сознаніе. Само по себѣ такое указаніе вполнѣ справедливо. По складу своего ума и по характеру своего міросозерцанія Толстой принадлежитъ къ типу мыслителей, которыхъ принято называть утопистами. Онъ — одинъ изъ послѣднихъ отпрысковъ мятежнаго, творческаго и наивно-раціоналистическаго духа XVIII вѣка; „упрощеніе“ жизни есть не только лозунгъ его вѣры, но и черта его умственной натуры, и всѣ его оцѣнки настоящаго, какъ и надежды на будущее, основаны на игнорированіи сложности и ирраціональности жизни, на дѣтски-наивномъ мнѣніи, что все на свѣтѣ, противорѣчащее яснымъ и простымъ требованіямъ разума, есть результатъ легко устранимаго недомыслія или обмана. Исторія есть для него не живое развитіе и постепенное осуществленіе цѣнностей въ сложной и мучительно-трудной борьбѣ, а безсмысленное шатаніе человѣчества изъ стороны въ сторону, которое должно прекратиться, какъ только люди „поймутъ“ необходимую для нихъ истину и „сговорятся“ между собой. Простота и элементарность ученія Толстого несомнѣнна; однако она не можетъ служить психологическимъ объясненіемъ его непопулярности. Напротивъ, сами по себѣ эти качества скорѣе могли бы способствовать его успѣху. Склонность соблазняться простотой и математически-раціональной ясностью, какъ залогомъ истины, есть характерное свойство молодого и неопытнаго сознанія вообще, и въ

огромной мѣрѣ она присуща русской интеллигентной массѣ. Развѣ, напр., популяризованная (и вульгаризованная) Каутскимъ теорія марксизма съ ея чудовищно-искажающимъ упрощеніемъ жизненныхъ взаимозависимостей менѣе наивна, чѣмъ вѣра Толстого?

Вопросъ усложняется еще тѣмъ, что другая весьма характерная черта толстовскаго духа тѣсно сближаетъ его съ господствующимъ умственнымъ складомъ интеллигенціи; это—его морализмъ, или, точнѣе, моральный утилитаризмъ. Исключительно этическое направленіе, влеченіе разсматривать и рѣшать всѣ вопросы подъ угломъ зрѣнія „практическаго разума", все многообразіе жизненныхъ явленій и интересовъ подводить подъ категоріи добра и зла и не признавать, даже не понимать иныхъ, объективныхъ критеріевъ, напр. теоретическихъ или эстетическихъ—есть типическое свойство едва ли не всего русскаго національнаго духа и во всякомъ случаѣ умственнаго состоянія русской интеллигенціи за послѣдніе полвѣка. Но никто, пожалуй, не выразилъ этой черты ярче, чѣмъ Левъ Толстой. „Толстовство" есть какъ бы квинтъ-эссенція чистаго морализма, моральная принципіальность, возведенная въ абсолютъ и выступающая со смѣлостью и односторонностью, доступной только фанатизму геніальной натуры, противъ всего въ жизни, что съ ней не мирится. Несомнѣнно, что именно эта сторона міровоззрѣнія Толстого нашла наибольшій откликъ въ русской интеллигенціи и обусловила вліяніе проповѣди Толстого въ 80-хъ и 90-хъ годахъ прошлаго столѣтія. И если, несмотря на это, Толстой не создалъ школы и даже далеко разошелся съ господствующимъ интеллигентскимъ жизнепониманіемъ, то это объясняется не только односторонностью и узостью его доктрины, но и болѣе глубокой причиной. Эта причина лежитъ, мнѣ кажется, въ невосприимчивости современной интеллигенціи къ

религіозному чувству и религіозному отношенію къ жизни.

Существуетъ коренное разногласіе между двумя направленіями духа, которыя очень хорошо были охарактеризованы Толстымъ подъ названіемъ „общественнаго" и „религіознаго" міровоззрѣнія. Обычное, весьма распространенное мнѣніе, что религіозность вредитъ дѣлу общественности, ослабляя интересъ къ „земнымъ" нуждамъ, и что, наоборотъ, преданность общественнымъ вопросамъ связана съ потерей вкуса и интереса къ религіознымъ проблемамъ, разумѣется, въ высшей степени грубо и несправедливо; но при всей своей неправильности оно, хотя и не точно, а потому въ искажающей формѣ, отражаетъ все же одно болѣе тонкое и вполнѣ реальное несовпаденіе духовныхъ направленій. Интересъ къ религіознымъ и общественнымъ вопросамъ, конечно, можетъ совпадать и принципіально долженъ совпадать; это мы видимъ не только на примѣрѣ отдѣльныхъ лицъ—какъ напр. того же Толстого—но въ еще большей степени на примѣрѣ цѣлыхъ культурно-политическихъ движеній, какъ напр., реформаціи или англійской революціи. Но дѣйствительно рѣзко расходятся два умонастроенія, изъ которыхъ одно—„общественное"—основано на родовомъ или стадномъ инстинктѣ, другое же—„религіозное"—на инстинктѣ индивидуальнаго бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ на чувствѣ космической связи. При одномъ умонастроеніи человѣкъ находитъ себя, находитъ опору и смыслъ своей жизни въ принадлежности къ коллективному бытію человѣчества, при другомъ—онъ отыскиваетъ себѣ точку опоры въ себѣ самомъ и черезъ посредство своего индивидуальнаго духа—въ космическомъ бытіи, въ которомъ человѣчество и его исторія образуетъ лишь одинъ, правда, ближайшій намъ отрѣзокъ.

Одной изъ самыхъ любопытныхъ и загадочныхъ психологическихъ (или гносеологическихъ) ирраціональностей яв-

ляется та, которую Гегель обозначилъ, какъ „переходъ количества въ качество“. Она лежитъ въ основѣ міропониманія, которое мы назвали „общественнымъ“ въ тѣсномъ смыслѣ слова и противопоставили религіозному, и сводится къ качественному, принципіальному измѣненію оцѣнки при количественномъ измѣненіи ея объекта. „Общественникъ“ презираетъ заботы и жизненныя нужды, когда онѣ касаются одного человѣка, и поглощенъ тѣми же заботами, если онѣ относятся къ многимъ, къ „большинству“ или „обществу“. Онъ не видитъ никакого смысла и цѣли въ личной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ усматриваетъ абсолютную и непререкаемую цѣнность въ преслѣдованіи интересовъ той же личной жизни, если дѣло идетъ о массѣ или большинствѣ людей. Онъ требуетъ отъ личности самоотреченія и безкорыстія во имя столь же субъективныхъ, т. е. эгоистическихъ интересовъ „общества“, которое, въ конечномъ счетѣ, есть все же только совокупность людей. Въ этомъ—основное логическое противорѣчіе утилитарной морали, на которой покоится „общественное“ міросозерцаніе: требованія ея не согласуются съ ея цѣлями, съ тѣмъ, во имя чего эти требованія ставятся; и нѣтъ ничего легче, какъ простой логической послѣдовательностью мысли разрушить эту мораль и освободиться отъ ея притязаній (какъ это сдѣлалъ, напр., Штирнеръ въ отношеніи „религіи человѣчества“ Фейербаха). Насъ, однако, здѣсь интересуетъ не принципіальная провѣрка, а только психологическая характеристика указаннаго духовнаго направленія; и съ этой точки зрѣнія ясно, что столь различная оцѣнка интересовъ индивида и интересовъ множества тѣхъ же индивидовъ обусловлены привступленіемъ родового или стаднаго инстинкта, который окрашиваетъ все жизнеощущеніе въ новый цвѣтъ, темное дѣлаетъ свѣтлымъ, ненужное и ничтожное превращаетъ въ важное и необходимое. Люди, какъ говорилъ Ницше, „жмутся другъ къ другу“ и въ этомъ тѣсномъ

соприкосновеніи обрѣтаютъ прочность и смыслъ, которыхъ лишено изолированное индивидуальное бытіе.

Прямо противоположно этому религіозное, или, если угодно, *метафизическое* умонастроеніе, которое не видитъ принципіальнаго различія между индивидуальнымъ и коллективнымъ существованіемъ и отыскиваетъ *объективныя цѣнности*, на которыя могла бы опереться человѣческая жизнь, какъ таковая. Все равно, усматривается ли цѣль жизни въ творчествѣ или созерцаніи, приписывается ли верховное метафизическое значеніе добру, или красотѣ, или истинѣ, понимается ли Божество въ категоріяхъ человѣческой или космической жизни,—во всѣхъ этихъ формахъ рѣшается вопросъ *о смыслѣ жизни*, объ имманентной и объективной цѣнности, а, слѣдовательно, и задачѣ бытія. И если результаты, *выводы* этого умонастроенія могутъ состоять въ провозглашеніи общечеловѣческой и даже вселенской солидарности, то его *исходная точка* всегда требуетъ уединеннаго самоуглубленія, индивидуальной самопровѣрки, сосредоточенія вниманія на своей собственной личности. Индивидуализмъ есть, такимъ образомъ, предпосылка и внутреннее условіе религіозно-метафизическаго міросозерцанія, и не во внѣшней близости къ другимъ людямъ, а лишь въ послѣднихъ глубинахъ своей души человѣкъ отыскиваетъ здѣсь связь съ міромъ и человѣчествомъ. Кто хочетъ конкретно представить себѣ такого рода духовную работу, пусть перечтетъ „Исповѣдь“ Толстого. Толстой принадлежитъ по преимуществу къ такимъ религіозно-метафизическимъ натурамъ, и какъ бы мало насъ ни удовлетворяли тѣ или иныя стороны его ученія, въ его запросахъ и переживаніяхъ мы находимъ вѣчное, общечеловѣческое, по своему основному направленію для всѣхъ одинаковое бореніе духа. Въ своеобразной, далеко не для всѣхъ пріемлемой формѣ онъ все же соединилъ главные типическіе мотивы религіозно-метафизическаго творче-

ства, близкіе и знакомые всѣмъ, кому оно вообще доступно: глубокій индивидуализмъ, стремленіе къ оправданію жизни, исканіе послѣдней абсолютной прочности, ощущеніе единства и близости всего сущаго, разладъ съ внѣшнимъ строемъ жизни и свѣтлое предчувствіе ея внутренней гармоніи.

Толстой не удовлетворяетъ нѣкоторыхъ изъ насъ, потому что онъ односторонній и слабый религіозный мыслитель; но огромное большинство интеллигенціи онъ не удовлетворяетъ несомнѣнно потому, что онъ, все же, подлинно религіозный мыслитель и, въ качествѣ такового, непріемлемъ для позитивизма и позитивистически настроеннаго общества. Эта мысль можетъ теперь уже показаться банальной и устарѣвшей. Время позитивизма, повидимому, давно прошло, философская несостоятельность его можетъ считаться доказанной, а главное— наше общество уже обвѣяно антипозитивистическими теченіями: въ литературѣ, по крайней мѣрѣ, мистика и религія стоятъ какъ будто на очереди дня, и даже соціалъ-демократы, для которыхъ до послѣднихъ дней религія и буржуазность были синонимами, начинаютъ приспособляться къ этому новому состоянію умовъ. И если судить людей по ихъ словамъ, то власть позитивизма надъ духомъ русской интеллигенціи уже прошла.

И все-таки это не такъ. Мы старались выше показать, что истинная религіозность въ настоящее время тождественна съ индивидуализмомъ; а между тѣмъ, индивидуализмъ въ его подлинномъ смыслѣ, какъ упорная работа самопознанія и самоуглубленія, есть нѣчто чуждое современной интеллигенціи. Намъ извѣстенъ индивидуализмъ только анархическій, тождественный съ нигилизмомъ и саморазнузданіемъ, но не индивидуализмъ творческій, который есть путь къ познанію и признанію высшей правды и высшей нормы. Съ другой стороны, позитивизмъ тождественъ съ с т а д н о с т ь ю, съ родовымъ инстинктомъ. Позитивизмъ, съ его отрицаніемъ

смысла жизни, былъ бы совершенно невыносимъ и доступенъ развѣ только немногимъ титанамъ духа, если бы его логическіе выводы психологически не смягчались родовымъ инстинктомъ, влекущимъ людей другъ къ другу и заглушающимъ ужасъ жизни. Но самая характерная черта господствующаго умонастроенія или даже жизненнаго тона есть стадность, коллективизмъ (въ широкомъ психологическомъ смыслѣ слова). Въ этомъ отношеніи модная „мистика“ не отличается отъ другихъ направленій. Все сразу выносится на улицу, все хотятъ пережить сообща, и если старую „общественность“ именуютъ теперь „соборностью“, то отъ этого дѣло не мѣняется. Отсюда и близость „мистиковъ“ къ радикаламъ стараго типа, исключительное вниманіе ихъ къ тѣмъ же политическимъ вопросамъ: „мистика“ оказывается только новымъ нарядомъ, въ который одѣлись старыя души. Нѣтъ сомнѣнія, истинная религіозность, объемля весь кругъ человѣческой жизни, включаетъ и рѣшеніе проблемы общественности; но она подчиняетъ эту проблему проблемѣ личности и никогда не забываетъ о внутреннихъ, личныхъ корняхъ общественности. Напротивъ, (гдѣ общественности придается самодовлѣющее, исчерпывающее и верховное значеніе, тамъ мы всегда имѣемъ дѣло съ духомъ позитивизма, какъ бы онъ ни называлъ себя самъ и чѣмъ бы себя ни обосновывалъ. И въ этомъ именно—коренной разладъ между русской интеллигенціей и Толстымъ; это есть разногласіе между религіознымъ и позитивно-общественнымъ міропониманіемъ, выражающееся прежде всего въ различномъ отношеніи къ общественности. Въ этомъ смыслѣ Толстой не составляетъ исключенія: онъ раздѣляетъ судьбу Герцена, Достоевскаго, Тургенева, Чехова, которые, каждый въ своемъ родѣ, были религіозно-индивидуалистическими натурами и, каждый въ своемъ же родѣ, стояли въ сторонѣ отъ большой дороги русскаго интеллигентскаго движенія.)

Измѣнится ли это отношеніе въ будущемъ, или религіозно-индивидуалистическое умонастроеніе останется навсегда чуждымъ русскому обществу? Кто знаетъ, какія поразительныя перемѣны можетъ испытывать духовная физіономія народовъ въ теченіе немногихъ десятилѣтій, тотъ остережется признать какое-либо культурное состояніе абсолютнымъ выраженіемъ національнаго духа. Но во всякомъ случаѣ—такого рода эволюція есть всегда дѣло трудной, упорной и длительной работы—дѣло, котораго нельзя смѣшивать съ измѣнчивымъ дуновеніемъ настроенія и моды.

Преодолѣніе трагедіи.

„Кто поднимается на горныя вершины, тотъ смѣется надъ всѣми трагедіями“.

Ницше.

За послѣдніе годы почти вся наша литература стоитъ подъ знакомъ „безумія и ужаса“. Съ легкой руки Леонида Андреева всякаго рода изступленность и помѣшательство, сверхчеловѣческія страданія, физическія и психическія, реальныя и мистическія, сатанинскія жестокости, доводящія даже самаго здороваго читателя почти до физическихъ корчъ и тошноты, стали постоянной, обыденной литературной темой. При этомъ предполагается и утверждается, что такая литература есть лишь „отраженіе жизни“.

Никто, конечно, не рѣшится отрицать, что современная жизнь полна безмѣрнаго трагизма; и, тѣмъ не менѣе, было бы ошибочно видѣть въ нашей беллетристикѣ простое зеркальное или фотографическое „отраженіе“ жизни. Искусство не только принципіально не должно копировать и протоколировать жизнь, но—что гораздо существеннѣе—фактически никогда не можетъ дѣлать этого; художественное произведеніе всегда есть, по мѣткому выраженію Золя, „кусокъ міра, разсматриваемый сквозь призму темперамента“. Каждый воспринимаетъ ужасы жизни на свой ладъ, реагируетъ на нихъ по своему; одинъ преувеличиваетъ ихъ, другой—преуменьшаетъ, одинъ усваиваетъ и передаетъ ихъ внѣшнюю сторону, другой—

внутреннюю, и всякій перерабатываетъ и пропитываетъ ихъ своими чувствами, мыслями и фантазіями, своимъ инстинктивнымъ жизнеощущеніемъ и нравственно-философскимъ міросозерцаніемъ.

И вотъ, признавъ этотъ неизбѣжный и законный субъективизмъ искусства, можно отмѣтить, что современная литература стремится не преодолѣть, такъ или иначе, ужасъ и трагедію, а увѣковѣчить ихъ, представить ихъ всепобѣждающую мощь и безсиліе человѣческаго сознанія передъ ними, судорожно окаменѣть въ безумномъ ихъ созерцаніи. Для этого—какъ это ни трудно сдѣлать—пытаются даже преувеличить подлинный трагизмъ, разукрасить его чудовищными подробностями, представить его отвратительнымъ съ чисто-внѣшней стороны, а, главное—въ противоположность жизни, въ которой всякій трагизмъ рано или поздно кончается (хотя бы смертью)—сдѣлать изъ него какую-то вѣчную, неизмѣнную и неуничтожимую міровую субстанцію, всевластнаго злого духа бытія, предъ которымъ жалкій, безсильный человѣкъ можетъ только извиваться въ прахѣ, какъ раздавленный червякъ.

Но въ августовской книжкѣ „Образованія“ за 1908 г. мы находимъ другое отраженіе жизненнаго трагизма, которое производитъ дѣйствительно сильное впечатлѣніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, воочію обнаруживаетъ всю односторонность,—мы готовы сказать: всю фальшь—укоренившагося въ литературѣ обожествленія безысходнаго ужаса. Правда, это—не „литературное произведеніе“, а подлинная исповѣдь человѣка, приговореннаго къ смертной казни. Мы имѣемъ въ виду „Письмо передъ казнью“ Н. Климовой.

Давно извѣстно, что самое ужасное и безчеловѣчное въ смертной казни есть психическое страданіе приговореннаго отъ сознанія заранѣе извѣстнаго и неотвратимаго момента насильственной смерти. Этому посвящены потрясающія описанія Достоевскаго и Виктора Гюго, объ этомъ справедливо

не перестаютъ говорить, и этотъ ужасъ мы мысленно переживаемъ, когда читаемъ или слышимъ о смертныхъ приговорахъ и казняхъ. Сильнѣе этого трагизма въ человѣческой жизни, конечно, ничего не существуетъ. Тѣмъ болѣе радостно-благоговѣйное чувство мы испытываемъ, когда правдивый документъ показываетъ намъ, что божественная мощь человѣческой души способна преодолѣть, побѣдить даже эту, на первый взглядъ, безпросвѣтно-темную дьявольскую силу.

Намъ часто кажется, что трагизмъ есть нѣчто, существующее объективно, какъ будто матеріально, какой-то фактъ внѣшняго бытія, который можно только констатировать, но котораго нельзя уничтожить, сдѣлать несуществующимъ, какъ нельзя духовнымъ усиліемъ отмѣнить существованіе луны или солнца. Въ числѣ аргументовъ, которыми наши неохристіане защищаютъ чудеса, неизмѣнно фигурируетъ тотъ, что безъ чуда немыслимо устраненіе трагическаго факта смерти, а, слѣдовательно, невозможна жизненная гармонія. Такой глубокій, честный и вдумчивый мыслитель, какъ Левъ Шестовъ, считаетъ послѣднимъ выводомъ правдиваго размышленія о жизни признаніе ея безысходнаго трагизма. При этомъ забывается, что трагизмъ коренится не въ какихъ-либо внѣшнихъ фактахъ, не въ самихъ предметахъ и явленіяхъ природы, а только въ человѣческомъ духѣ и его отношеніи къ фактамъ. Мечниковъ находитъ возможнымъ уничтожить трагизмъ смерти, измѣнивъ психическую реакцію человѣка на это неизбѣжное событіе. Какъ бы наивны ни были средства, которыми онъ надѣется осуществить эту задачу, сама мысль остается вѣрной. Мы знаемъ людей, которые утверждали и всей своей жизнью доказали, что они преодолѣли всѣ жизненныя трагедіи и навсегда обезпечили себѣ блаженство и духовный покой; таковы античные стоики, первые христіане, Сократъ, Спиноза. И что это не есть одно изъ тѣхъ чудесъ, которыя бывали въ прежнія времена и не случаются теперь,

а есть лишь дѣло, хотя и трудное, но всегда возможное для сильнаго человѣческаго духа—объ этомъ и свидѣтельствуетъ замѣчательное письмо Климовой. Думается, что эти шесть страницъ своей нравственной цѣнностью перевѣсятъ всю многотомную современную философію и поэзію трагизма *).

Въ письмѣ нѣтъ никакого прямого отношенія къ политикѣ, оно не содержитъ ни завѣщанія партійнаго дѣятеля, ни призыва товарищамъ; ужасъ смерти не вытѣсняется изъ сознанія, какъ у другихъ, вѣрою въ будущность дѣла или гордымъ чувствомъ удовлетворенности совершеннымъ въ жизни; нѣтъ, передъ лицомъ близкой смерти отступили всѣ тревоги текущаго дня, осталась лишь мысль о вѣчныхъ нравственныхъ и религіозно-философскихъ вопросахъ человѣческой жизни. Климова, какъ и почти всѣ люди ея круга, „грубѣйшая матеріалистка“, и хотя знаетъ, что „для XX вѣка это звучитъ слишкомъ ненаучно“, но „ничего не можетъ подѣлать со своимъ внутреннимъ убѣжденіемъ“. Она сообщаетъ, что ни въ какія „будущія жизни“ абсолютно не вѣритъ и думаетъ, что, „когда я задохнусь отъ недостатка кислорода, сердце перестанетъ функціонировать, навѣки исчезнетъ существованіе моего „я“, какъ опредѣленной индивидуальности съ ея прошлымъ и настоящимъ“. До дальнѣйшихъ же судебъ матеріи и энергіи ея тѣла ей нѣтъ никакого дѣла. И, тѣмъ не менѣе, страхъ смерти для нея „совершенно исчезъ“.

Климова, конечно, не знала античнаго ученія о смерти, развитаго Эпикуромъ; но она собственнымъ размышленіемъ доходитъ до основной мысли этого ученія. „Я часто думаю, что оттого я такъ спокойно отношусь, вообще, къ вопросу о смерти, что и вопроса-то такого вообще нѣтъ совсѣмъ, ибо есть слово „смерть“, но нѣтъ понятія „смерть“. Есть слово

*) Письмо это было написано послѣ смертнаго приговора, въ ожиданіи казни. Впослѣдствіи казнь была замѣнена Климовой ссылкой въ каторжныя работы.

„чернильница“, и я понимаю его, представляю себѣ, что это такое. Есть слово „мысль“, и опять я понимаю его и представляю себѣ его значеніе. Есть слово „смерть“, но я не понимаю его и не представляю себѣ. А поэтому всѣ мои размышленія о смерти никакъ не идутъ дальше ощущенія веревки на шеѣ, ощущенія сдавленнаго горла, красныхъ и темныхъ круговъ въ глазахъ. Это, конечно, непріятно, но ужаснаго пока ничего нѣтъ. Многія операціи хуже“.

Но „доминирующее ощущеніе“, которымъ побѣждается въ ея душѣ всякій трагизмъ, есть „всепоглощающее чувство какой-то внутренней особенной свободы“.—„Не есть ли это,— спрашиваетъ она, — „гордость человѣка, взглянувшаго въ лицо самой смерти и спокойно и просто сказавшаго ей: „я не боюсь тебя“?—и отвѣчаетъ сама себѣ: „да, навѣрное, такъ“. „Надъ человѣкомъ, надъ его волей, надъ его правдой вѣчно тяготѣетъ суровая, таинственная, ужасная смерть; она леденитъ сердце, сковываетъ желанія, вяжетъ волю, и только тотъ, кому удалось сбросить ее со своихъ плечъ, можетъ радостно воскликнуть: „О, да, теперь я свободенъ, ибо нѣтъ въ мірѣ силы, передъ которой склонилось бы мое желаніе“. „И мнѣ удалось, и я свободна“.

Она сама сначала думала, что это только „фальшивые звуки, звучащіе лишь на слишкомъ натянутыхъ струнахъ-нервахъ“. „Но вотъ уже цѣлый мѣсяцъ, какъ тщательная и внимательная провѣрка приводитъ все къ тѣмъ же выводамъ, и не только не уменьшается оно—это ощущеніе внутренней свободы,—но растетъ съ каждымъ днемъ, колеблясь лишь въ яркости данной минуты“.

Это чувство внутренней свободы связано у нея съ другимъ, еще болѣе интенсивнымъ и яркимъ чувствомъ: „Это—то чувство, что заставляло (въ прежніе годы автора письма) не сходить, а слѣзать съ лѣстницы, не ходить по дому, а бѣгать, не стоять на мѣстѣ, а прыгать. Это—то чувство, что за-

ставляло умъ съ веселымъ интересомъ и любовью работать надъ всѣмъ окружающимъ, улыбаться бѣлымъ снѣгамъ, веснѣ и подснѣжникамъ, саду, горячему солнцу, разливу Оки, скрипу лыжъ въ лунную ночь, свѣжести тѣнистаго хуторского пруда. Это-то чувство и придаетъ каждому простому движенію и дѣйствію особую прелесть, особый смыслъ. Это— жизнерадостность... И теперь я снова чувствую въ себѣ... снова струится она во мнѣ, какъ алая горячая кровь моего тѣла, что дѣлаетъ его живымъ, гибкимъ и ликующимъ".

Климова задается вопросомъ, почему эта жизнерадостность исчезла въ ней когда-то и почему возродилась именно наканунѣ смерти, и даетъ на это отвѣтъ простой и глубокій: „Жизнерадостность есть результатъ не только физической радости молодого существа, но и ощущеніе (и это главное) полнѣйшей гармоніи внѣшнихъ условій жизни и своего внутренняго мірка со своимъ „я", съ его велѣніями и волей, съ его понятіями истины, права, справедливости. И, принявъ это опредѣленіе, я могу отвѣтить на остальное". Жизнерадостность исчезла въ ней, потому что не было гармоніи, былъ разладъ, во-первыхъ, между идеалами и складомъ окружающей жизни, и, во-вторыхъ, внутренній разладъ между велѣніями совѣсти и колеблющейся волей, „обычная, тяжелая по своимъ послѣдствіямъ болѣзнь русской интеллигенціи", и этотъ внутренній разладъ она признаетъ „главной причиной исчезновенія жизнерадостности". Естественно ея заключеніе: „Съ того момента, какъ я... уладила свой внутренній разладъ, и начало появляться во мнѣ то, что я называю жизнерадостностью".

Но то, что авторъ письма называетъ этимъ простымъ именемъ, есть въ дѣйствительности нѣчто совсѣмъ иное. Невольно для самой себя матеріалистка открываетъ передъ нами поражающее своей красотой и жизненностью религіозное сознаніе, которое одно только даетъ побѣду

надъ трагизмомъ. Она описываетъ еще одно появившееся въ ней „ощущеніе“, о которомъ она „слышала и читала, но никогда не понимала раньше“. „Это—безпредѣльная, всепроникающая любовь (можетъ быть, точнѣе опредѣлить—внимательная ко всему нѣжность). Это не та любовь инстинкта физической жизни, созвучная съ такимъ же инстинктомъ природы, трепещущая передъ смертью, цѣпляющаяся за жизнь даже тогда, когда она въ тягость, а та безконечномірова любовь, что и самый фактъ личной смерти низводитъ на уровень не страшнаго, простого, незначительнаго, хотя и очень интереснаго явленія. Я испытываю ее не всегда; во всей полнотѣ лишь въ рѣдкія, большія и странныя минуты, но чувствую: она наложила на меня глубокій, ровный отпечатокъ; все, о чемъ бы я ни думала, во что бы ни всматривалась, все вижу сквозь ея призму“.

И она кончаетъ горячимъ и страстнымъ описаніемъ обрѣтенной пантеистической любви:

„Знаете ли, что значитъ въ одно такое мгновеніе вдругъ почувствовать величайшее единство всего міра? *). Тончайшую и красивѣйшую связь между самой отдаленной звѣздой и вотъ этой микроскопической пылинкой, что лежитъ на крышкѣ стола, между величайшимъ геніемъ человѣчества и зачаткомъ нервной системы какого-нибудь червя; между мной и маленькой бѣлой, тончайшей структуры и красоты снѣжинкой, лучемъ весенняго солнца, ростомъ травы, зеленой, пѣнистой волной, клѣточкой живой протоплазмы или психикой какого-нибудь Петра, Ивана, живущаго на томъ концѣ свѣта?.. Знаете ли вы, что значитъ съ нѣжной внимательностью любоваться всей этой громадой, трепетно

*) Курсивъ всюду мой. С. Ф.

и страстно любить каждое движеніе, каждое біеніе пульса молодой, только что развернувшейся жизни?“..

Міровая любовь, освѣщающая внутренній смыслъ, таинственную и прекрасную гармонію бытія, которая торжествуетъ надъ его внѣшней, видимой дисгармоніей—вотъ содержаніе этого религіознаго сознанія, наполняющаго весельемъ и свѣтлой „внимательной нѣжностью“ душу молодого приговореннаго къ смерти человѣка. Здѣсь передъ нами подлинно „упоенный Богомъ“ человѣкъ (такъ Шлейермахеръ назвалъ Спинозу), который спокойно говоритъ еще разъ нѣкогда сказанныя великія слова: „смерть, гдѣ жало твое?“ Этому человѣку, не нужно ни личнаго безсмертія, ни какого-либо религіознаго у ч е н і я; онъ переживаетъ Бога, не называя его по имени, и этой силой незамѣтно и просто изгоняетъ, разрушаетъ всякій трагизмъ.

И, быть можетъ, эта замѣчательная душа не только сама преодолѣла для себя свою трагедію, но своимъ признаніемъ поможетъ и намъ изгнать злыхъ духовъ, овладѣвшихъ и внѣшней, и внутренней жизнью. Во всякомъ случаѣ, она даетъ намъ больше помощи и поддержки, чѣмъ самыя талантливыя и яркія описанія зла, которыя хотятъ насъ отвратить отъ него.

Въ литературѣ послѣдняго времени письмо Климовой, мнѣ кажется, можетъ быть поставлено въ рядъ только съ „De profundis“ Оскара Уайльда, съ которымъ его сближаетъ и сходство судьбы авторовъ, и, главное, то, что обѣ исповѣди показываютъ намъ пробужденіе, подъ вліяніемъ испытаній, свѣтлаго, примиряющаго съ жизнью міроощущенія, которое по своему объективному смыслу есть религіозное сознаніе.

И невольно хочется поставить вопросъ: неужели такому дарованію суждено окончить дни на каторгѣ? Неужели по отношенію къ такимъ исключительнымъ натурамъ не могутъ быть смягчены обычныя юридическія нормы? Вѣдь онѣ все

равно не имѣютъ здѣсь своего обычнаго значенія; вѣдь письмо Климовой показало, что даже смертный приговоръ былъ для нея источникомъ просвѣтлѣнія и жизнерадостнаго чувства. Такія глубокія души карають и милуютъ себя сами; жизнь и другіе люди надъ ними не властны. Не для Климовой, а для насъ всѣхъ, для нашей духовно оскудѣвшей жизни нужно было бы, чтобы автору замѣчательнаго „Письма передъ казнью“ дана была возможность развивать свою личность при нормальныхъ условіяхъ.

Будущность религіи.

На-дняхъ, въ двухъ переводахъ, появилась на русскомъ языкѣ замѣчательная книга М. Гюйо L'irréligion de l'avenir" *). Идеи Гюйо во многихъ отношеніяхъ близки къ идеямъ Ницше. Ницше читалъ эту книгу (какъ и еще болѣе „ницшеніанское" произведеніе Гюйо „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction") и оставилъ на поляхъ сочувственныя, мѣстами восторженныя замѣтки. Но, какъ философская и нравственная натура, Гюйо—прямая противоположность Ницше: въ немъ нѣтъ ни геніальной глубины, ни геніальной односторонности и страстности великаго нѣмецкаго мыслителя. Ницше былъ типомъ пророка и борца; онъ обладалъ страстью, паѳосомъ и краснорѣчіемъ настоящаго ветхозавѣтнаго пророка, считалъ себя посланникомъ если не неба, то судьбы, призваннымъ потрясти людскія сердца и революціонизировать души. Напротивъ, Гюйо—типъ вдумчиваго, мягкаго и терпимаго мыслителя; онъ не обличаетъ и пророчествуетъ — онъ объясняетъ и мечтаетъ. Гюйо воплотилъ въ себѣ лучшія черты французскаго генія—то со-

*) „Безвѣріе будущаго", пер. подъ ред. Я. Л. Сакера съ предисловіемъ Д. Н. Овсянико-Куликовскаго; „Ирреллгіозность будущаго", пер. Фриче.

единеніе безстрастной мудрости съ поэтической граціей, съ дѣтской чистотой, съ задумчивой нѣжностью и скептической снисходительностью, которое мы встрѣчаемъ также у Ренана и Анатоля Франса. Дѣлу религіозно-нравственнаго прогресса и реформы мыслители ницшевскаго типа приносятъ больше пользы, чѣмъ люди типа Гюйо; но для пониманія и безпристрастной оцѣнки религіи и морали талантливый Гюйо даетъ, пожалуй, больше, чѣмъ геніальный Ницше, ибо тутъ нужна прежде всего любовная вдумчивость, нужно своеобразное сотрудничество ума и чувства, которое столь обаятельно осуществлено у Гюйо.

Судя по заглавію, можно подумать, что Гюйо проповѣдуетъ атеизмъ, безвѣріе въ буквальномъ смыслѣ слова. Но это не такъ. То, что Гюйо имѣетъ въ виду, есть замѣна такъ называемыхъ „положительныхъ“ религій, опирающихся на догматы и авторитетъ, свободной религіозностью, основанной на разумной индивидуальной провѣркѣ жизни и міра. „Всякая положительная и историческая религія,—говоритъ онъ,—заключаетъ въ себѣ три различныхъ и существенныхъ элемента: 1) опытъ мионческаго, ненаучнаго объясненія естественныхъ явленій или историческихъ фактовъ... 2) систему догматовъ, т. е. символическихъ идей, фантастическихъ вѣрованій, выдаваемыхъ за абсолютныя истины въ то время, какъ онѣ не поддаются никакому научному доказательству или философскому объясненію; 3) культъ или систему обрядовъ, т. е. болѣе или менѣе неизмѣняемыхъ обычаевъ, которымъ приписывается чудодѣйственное вліяніе на ходъ вещей, способность умилостивленія“. Признавая эти элементы положительной религіи „непрочными и переходными по существу“, Гюйо отрицаетъ „религію будущаго“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно отрицать „алхимію или астрологію будущаго“. „Но изъ этого не слѣдуетъ, что безвѣріе или невѣріе—которое есть

простое отрицаніе всякаго догмата, всякаго традиціоннаго авторитета, всякаго откровенія, всякаго чуда, всякаго мнѣ и всякаго обряда, возведеннаго въ обязанность,—является синонимомъ нечестія, презрѣнія къ метафизической и моральной основѣ древнихъ вѣрованій. Нисколько: безвѣріе или невѣріе не означаетъ анти-религіозности. Болѣе того, безвѣріе будущаго сможетъ сохранить изъ религіознаго чувства его наиболѣе чистую часть". Подобно тому, какъ современная химія усвоила и развила лучшую, законную часть старой алхиміи, такъ можно утверждать, „что истинная религія... состоитъ въ отсутствіи узкой и суевѣрной религіи".

Точнѣе новая форма религіозности опредѣляется, какъ религіозный индивидуализмъ, состояніе независимости или религіозной аноміи (неподчиненности закону). „Мысль лишь тогда является истинно индивидуальной, и, собственно говоря, даже тогда только существуетъ и имѣетъ право на существованіе, когда она не является простымъ повтореніемъ мысли другого". Когда никто не долженъ будетъ и не захочетъ подчинять свою мысль догмату, тогда собственно наступитъ истинный расцвѣтъ и подлинное творчество религіозности: „религіозная догма угаснетъ, но лучшая сторона религіозной жизни распространится, увеличится интенсивно и экстенсивно; ибо религіозенъ, въ философскомъ смыслѣ этого слова, лишь тотъ, кто ищетъ, кто мыслитъ, кто любитъ истину". Никакое обновленіе религіи въ старыхъ формахъ теперь уже невозможно. Контизмъ, спиритизмъ, мормонство, „религія соціализма", поскольку они хотятъ быть догматическими религіями, суть безсильныя и жалкія попытки либо простого возврата къ старому, либо внесенія новаго, совершенно неподходящаго содержанія въ старыя формы. „Миѳотворчество" кончилось разъ навсегда. Догматы и обряды, каково бы ни было ихъ

содержаніе, не могутъ болѣе быть настоящими, интенсивными факторами психической жизни; человѣческое сознаніе не можетъ вернуться къ своему прежнему наивному состоянію, когда чудо было еще естественнымъ явленіемъ, когда ирраціональная ассоціація между символомъ и символизуемымъ божествомъ обладала неразрушимой крѣпостью. Остается только признать совершившійся фактъ, не останавливаться на полпути, какъ это дѣлаетъ протестантизмъ, и не пытаться возсоздавать новое, зыбкое зданіе догматической религіи, въ качествѣ „поэтическаго вымысла“ или аллегорически-правоучительной сказки, какъ это часто дѣлаютъ свободомыслящіе христіане. Догматическая религія должна быть открыто замѣнена метафизическимъ творчествомъ, свободнымъ построеніемъ не доказуемыхъ точно, но не противорѣчащихъ научному мышленію гипотезъ о сущности, началѣ и цѣли космоса и человѣческой жизни. Наиболѣе правдоподобной метафизической гипотезой для Гюйо является „монистическій натурализмъ“, который не отдѣляетъ матеріи отъ духа и видитъ въ природѣ живое, сознательное и развивающееся цѣлое.

Книга Гюйо отвѣчаетъ одной изъ самыхъ интенсивныхъ и насущныхъ потребностей современной культурной жизни—потребности въ религіозной р е ф о р м ѣ. Эта потребность возникла подъ вліяніемъ, съ одной стороны, остро пробудившагося запроса къ одухотворенію и осмысленію жизни и, съ другой стороны, яснаго сознанія непригодности для этого старыхъ религій, старыхъ т и п о в ъ и ф о р м ъ религіознаго сознанія. И намѣчаемый Гюйо путь дальнѣйшей эволюціи религіи — религіозный индивидуализмъ—не только вѣренъ вообще, но есть просто единственный логически мыслимый исходъ изъ современнаго кризиса. Тѣмъ не менѣе, мнѣ кажется, что Гюйо не представляетъ себѣ ясно ни подлинной глубины этого кризиса, ни всей значительности проектируемой имъ реформы. Обладая несомнѣнно задатками истинно

религіознаго чувства, онъ все же подходитъ къ религіозной проблемѣ больше съ ея внѣшней, психологической и соціологической стороны (его книга носитъ подзаголовокъ „соціологическое изслѣдованіе"), чѣмъ со стороны внутренней, религіозно-метафизической. Несмотря на рѣдкую свободу мысли, которою отличается его книга, несмотря на ясное сознаніе необходимости и законности цѣлостнаго метафизическаго міропониманія, онъ все же остается позитивистомъ старой школы и не измѣряетъ до конца глубины и крѣпости религіозныхъ корней въ человѣческой душѣ. Прежде всего, онъ слишкомъ интеллектуализируетъ религію. Если религія возникла, какъ попытка оріентировки въ мірозданіи, т. е. какъ родъ первобытной науки—такова вполнѣ убѣдительная историческая гипотеза, раздѣляемая и обосновываемая Гюйо,—то въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи она все же въ безконечно большей мѣрѣ отражаетъ вліяніе практическихъ, моральныхъ, эстетическихъ и эвдемонистическихъ мотивовъ, чѣмъ чисто теоретическихъ. А такого рода мотивы, конечно, удовлетворяются догматической религіей съ ея миѳами, обрядами, съ ея антропоморфической космологіей, неизмѣримо полнѣе и глубже, чѣмъ какой бы то ни было раціональной метафизической гипотезой. Это, разумѣется, нисколько не говоритъ въ пользу объективной вѣрности догматической религіи, но это есть источникъ ея реальной вліятельности на личную и общественную жизнь,—вліятельности, которую только въ послѣднее время начинаетъ сполна учитывать исторія и соціальная психологія. Въ противоположность этому безспорно установленному факту, Гюйо подробно, обстоятельно, но ничуть не убѣдительно доказываетъ, что религія имѣетъ мало практическаго значенія въ соціальной жизни, и что, слѣдовательно, переходъ отъ нея къ тому, что онъ называетъ „безвѣріемъ", не повлечетъ за собой никакихъ особенно крупныхъ, а тѣмъ болѣе вредныхъ результатовъ и можетъ осуществиться сравни-

тельно легко. Такія соображенія какъ-то даже обидно читать въ произведеніи, полномъ вдумчивости и чуткаго отношенія къ сложности человѣческой жизни.

Необходимо, напротивъ, открыто признать, что переходъ отъ догматической религіи къ религіозному индивидуализму предполагаетъ мучительно трудное дѣло коренного перевоспитанія человѣческой души. Этотъ переходъ представляется объективно правильнымъ и потому желательнымъ и неизбѣжнымъ этапомъ религіознаго сознанія; къ нему властно и неотразимо влечетъ интеллектуальная совѣсть, и каждый, кто это сознаетъ, обязанъ и вынужденъ за свой страхъ и для себя самого совершить этотъ шагъ. Но не впадемъ ли мы въ наивный прозелитизмъ старыхъ религій, не откажемся ли мы отъ подлиннаго примѣненія индивидуалистическаго принципа, если возведемъ эту личную необдимость въ соціальную потребность и будемъ говорить о коллективномъ реформаціонномъ движеніи, какъ о дѣлѣ сегодняшняго или завтрашняго дня? Думается, что здѣсь нужно быть болѣе терпимымъ и, главное, болѣе понимающимъ. Но даже совершенно независимо отъ соціальной функціи религіи и ея историческаго развитія, ставя вопросъ только въ предѣлахъ личной жизни, чрезвычайно важно понять, къ чему обязываетъ религіозный индивидуализмъ и, слѣдовательно, что онъ означаетъ. Необходимо дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что рядъ существенныхъ потребностей личности остается неудовлетвореннымъ при переходѣ отъ наивно-смѣлой вѣры къ вѣрѣ болѣе утонченной и отвѣтственной. Вѣра здѣсь ограничивается; она не уничтожается совершенно, потому что, какъ вѣрно замѣчаетъ Гюйо, „благодаря сознанію ограниченности нашего знанія и безконечности нашего идеала, невозможно, чтобы человѣкъ когда-либо отрекся отъ мелкихъ проблемъ“; но она ставится подъ извѣстный контроль интеллектуальной совѣсти. Однако, пока будутъ

властны въ человѣкѣ эвдомонистическія и субъективно-моральныя потребности, онѣ всегда будутъ стремиться разорвать эти границы. И если мыслимо примиреніе вѣры и разума,—а къ этому стремится религіозный индивидуализмъ,—то для этого необходимо перевоспитаніе человѣка, пересмотръ и измѣненіе тѣхъ мотивовъ, которые опредѣляютъ его потребность въ вѣрѣ. Недостаточно показать, во что можно вѣрить; нужно также понять и усвоить, во что слѣдуетъ вѣрить, какъ слѣдуетъ реагировать на неудовлетворительность жизни. Вѣра Гете и Спинозы пріемлема только для тѣхъ, кто воспиталъ въ себѣ „безграничное безкорыстіе“ ихъ религіозныхъ мотивовъ. Всякая религія есть примиреніе съ жизнью; догматическая религія примиряетъ съ жизнью, смѣло дополняя ее желательными для человѣческой жизни наивными вымыслами; религіозный индивидуализмъ, усложняя религіозное творчество, стоитъ передъ трудной задачей примирить человѣка съ жизнью путемъ возвышенія самихъ требованій, предъявляемыхъ къ жизни. А это есть не просто замѣна одной вѣры другою, даже не просто измѣненіе характера и формы вѣры, а созданіе совершенно новаго строя души. Эта важнѣйшая сторона вопроса почти не затронута у Гюйо.

Мы должны быть, впрочемъ, благодарны его прекрасной и умной книгѣ, которая, если не рѣшаетъ великій религіозный вопросъ—кто можетъ его рѣшить?—то, по крайней мѣрѣ, ставитъ его серьезно и съ яснымъ сознаніемъ его важности и настоятельности. .

Письма А. И. Эртеля *).

Бьернсонъ, въ своей драмѣ „Свыше нашей силы", устами молодого анархиста высказываетъ—не новую, впрочемъ — мысль объ исключительной силѣ посмертныхъ призывовъ, объ особомъ, мистически-повышенномъ вліяніи на людей голоса, раздающагося изъ иного міра. Если это такъ, то надо надѣяться, что тѣ замѣчательныя и всецѣло своевременныя идеи, которыя А. И. Эртель впервые повѣдалъ намъ послѣ своей смерти — въ только что изданныхъ его „Письмахъ",—будутъ имѣть дѣйствіе большее, чѣмъ указанія и проповѣдь людей, съ которыми насъ соединяетъ смутная и раздражающая близость земной жизни. Если мы дѣйствительно переживаемъ эпоху исканій, если ни господство рабскаго консерватизма и партійности мысли, ни разбродъ и хаосъ невѣрія не заглушили въ насъ духа правды, — словомъ, если, выражаясь терминами Ницше, современное состояніе умовъ означаетъ не только Untergang, но и Uebergang— не одно лишь крушеніе стараго, но и переходъ къ высшему, — то замѣчательная книга писемъ Эртеля должна произвести глубоко захватывающее и плодотворное впечат-

*) „Письма А. И. Эртеля. Подъ редакціей и съ предисловіемъ М. О. Гершензона. Москва 1909. Ц. 2 р."

лѣніе, дѣйствовать на насъ, какъ озаряющій лучъ свѣта среди унылыхъ сѣрыхъ сумерекъ.

Бываютъ крупные, созидающіе умы, которые, однако, лишены счастливой способности проявить себя сполна въ художественномъ или вообще объективномъ творчествѣ,— которымъ, въ противоположность гетевскому изреченію, „Богъ не далъ повѣдать, что они страдаютъ“. Такіе умы обнаруживаютъ свою мощь и яркость только въ личной жизни, лишь для немногихъ близкихъ людей, входящихъ въ непосредственое соприкосновеніе съ ними; и единственный объективный слѣдъ, который остается послѣ нихъ и по которому ихъ идейное творчество можетъ стать доступнымъ обществу, есть ихъ личная переписка.

Къ такимъ именно умамъ, безспорно, принадлежалъ Эртель. Я не берусь судить о художественныхъ произведеніяхъ Эртеля и почти совершенно ихъ не знаю; но одно можно сказать напередъ, не зная Эртеля, какъ художника, и не имѣя о немъ никакого сужденія: если бы его произведенія стояли на высотѣ его души и философскаго генія, онъ давно былъ бы признанъ однимъ изъ крупнѣйшихъ русскихъ писателей. Я не колеблюсь признать, что, какъ мыслитель, Эртель стоитъ на уровнѣ Герцена, съ которымъ его сближаетъ широта и свобода мысли и особый даръ художественно-реалистическаго чутья правды. Нѣкоторыя страницы его писемъ напоминаютъ лучшіе культурно-философскіе этюды Герцена, вродѣ „Писемъ къ стэрому товарищу“. Болѣе того: значительно уступая Герцену по силѣ художественной проникновенности, онъ отчасти даже превосходитъ его по независимости мысли. Несмотря на все свое огромное философское дарованіе, Герценъ всю жизнь находился въ плѣну убогой матеріалистической метафизики, а также склоненъ былъ поддаваться иллюзіямъ (напр., соціализма или славянофильскаго народничества), тогда какъ Эртель развивалъ свое философское

міровоззрѣніе совершенно самостоятельно, въ противовѣсъ всѣмъ господствующимъ идеямъ окружавшей его среды. Правда, онъ испыталъ явственное вліяніе Толстого, но изъ воззрѣній Толстого онъ усвоилъ лишь то, къ чему его непосредственно влекло его собственное сознаніе и что, въ той или иной формѣ, онъ, несомнѣнно, выработалъ бы и внѣ воздѣйствія толстовскихъ идей; и, съ другой стороны, онъ рѣшительно и сразу отвергъ нѣкоторыя существенныя стороны толстовства — его догматизмъ, раціонализмъ и аскетизмъ, его противо-общественное и узко-индивидуалистическое направленіе. Письма Эртеля обнаруживаютъ его совершенную духовную самобытность, его энергичную борьбу и самозащиту противъ всѣхъ духовныхъ теченій, съ которыми онъ соприкасался; онъ одинаково свободно критикуетъ и догматическое толстовство Черткова, и позитивизмъ Лесевича, и самоувѣренную гегельянскую метафизику П. А. Бакунина, и господствующій нигилистическій радикализмъ революціонной интеллигенціи. Всему этому онъ противопоставляетъ свой собственный идеалъ, основанный на широкомъ и правдивомъ знаніи жизни и на глубокомъ религіозно-философскомъ ея осмысленіи.

Привести здѣсь полностью хотя бы лишь наиболѣе замѣчательныя и поучительныя выдержки изъ писемъ Эртеля нѣтъ возможности: это значило бы переписать едва ли не всю книгу цѣликомъ. Когда принимаешься читать его письма съ карандашемъ въ рукѣ, чтобы подчеркнуть болѣе выдающіяся мѣста, имѣющія общій и современный интересъ, то приходится исчеркивать десятки страницъ подрядъ, и не знаешь, что тутъ можно выпустить. Не только саму личность Эртеля, но и его міросозерцаніе въ его характерныхъ оттѣнкахъ можно узнать, въ конечномъ счетѣ, только изъ самыхъ его писемъ: и нужно пожелать, чтобы „Письма Эртеля“ стали теперь настольной книгой русскаго интеллигентнаго читателя. Здѣсь

же мы можемъ лишь охарактеризовать наиболѣе типичные идеи и мотивы въ міровоззрѣніи Эртеля.

Основная и глубочайшая черта мышленія Эртеля есть осознавшая себя духовная гибкость и вытекающій отсюда протестъ противъ всякаго рода догматизма. „Нужно прежде всего не отрываться отъ жизни, не смотрѣть на нее съ высоты доктрины готовой, а войти въ нее". „Жизнь такъ сложна,—пишетъ онъ Черткову,—такъ перепутана, что никакая сѣть теорій, никакая паутина тонко составленныхъ нравственныхъ соображеній и построеній не покроетъ ее, — а покроетъ ее, и не будетъ мучиться отъ ея сложности только тотъ, кто, не умничая праздно, будетъ подчиняться Богу, въ немъ присутствующему, отдавая дань и добру, и правдѣ, и красотѣ — будетъ подчиняться свободно этому Богу. Если же онъ, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, будетъ точно аршинъ вынимать изъ кармана свои теоретическія понятія о добрѣ, правдѣ и красотѣ, и примѣривать этимъ аршиномъ свои поступки: точно ли, дескать, это добро, и точно ли красота?— мученикъ тотъ человѣкъ и не обрѣлъ онъ еще Бога". Онъ хорошо знаетъ, что „далеко не все, ясное и непреложное въ сферѣ разума, ясно и непреложно въ жизни", и что не однимъ разумомъ „можетъ и должна устраиваться жизнь". „Вы видите, — пишетъ онъ въ другомъ случаѣ Черткову, — свѣтлое теченіе только въ одномъ: въ истинномъ христіанствѣ, въ жизни по Христу, т. е. въ стремленіи такъ жить,—я же вижу его вездѣ, гдѣ есть дѣятельность на пользу общую, дѣятельность, подвигаемая любовью къ людямъ, дѣятельность безъ наскоку, безъ нахрапа, облагороженная широкой терпимостью къ людямъ и нетерпимостью ко злу".

Эта борьба противъ всякаго доктринерства и догматизма, это чисто-гетевское интуитивное пониманіе „сѣрости" теоріи по сравненію съ живой зеленью древа жизни проникаетъ все міроощущеніе Эртеля. Я отмѣчу еще лишь замѣчательную по

глубинѣ и правдивости оцѣнку съ этой точки зрѣнія проповѣди Толстого: „Л. Толстой сдѣлалъ все, что могъ, и это хорошо. Если онъ не повернулъ общественнаго теченія, куда ему хотѣлось, такъ вѣдь это тоже хорошо. Ибо жизнь во всемъ ея объемѣ, во всемъ ея разнообразіи красокъ, тоновъ, выраженій не подлежитъ одному знаменателю—хотя бы этотъ знаменатель былъ не токмо Толстой, но даже и самъ Христосъ. Но Толстой лишній разъ и съ необыкновенной силой двинулъ въ общественное сознаніе понятіе о Правдѣ,—и что тамъ ни дѣлай, какъ ни старайся зажать ему ротъ Побѣдоносцевъ и К°, какъ ни компрометируй его мыслей архіепископы Никаноры и Михайловскіе своими нападками, Буренины и Суворины своей защитой, Правда останется; и въ безчисленномъ количествѣ казусовъ, въ безчисленныхъ проявленіяхъ человѣческаго духа сослужитъ свою великую службу. Л. Толстой потерпѣлъ фіаско въ той части своей дѣятельности, которая задавалась цѣлью создать и осуществить извѣстный практическій идеалъ, перестроить типъ общества по образцу логическихъ категорій, свести все разнообразіе и богатство жизни къ схемѣ древнехристіанской общины, фіаско неизбѣжное, если припомнить, что планы общественнаго устроенія отнюдь не осуществляются одной теоретической работой мысли, ни даже однимъ личнымъ примѣромъ, а цѣлой совокупностью историческихъ условій и сложнымъ процессомъ общенароднаго сознанія. Но гдѣ Толстой отчасти выяснилъ и реставрировалъ, отчасти же воздвигалъ на невиданную еще высоту незыблемыя понятія любви, истины, и, добавлю, красоты, онъ имѣлъ и имѣетъ и будетъ имѣть огромный успѣхъ. Правда, успѣхъ, мало уловляемый статистикой, какъ это всегда бываетъ съ таинственнымъ процессомъ философской мысли и художественнаго творчества“.

„Правда“ (съ большой буквы) есть особое, излюбленное Эртелемъ понятіе, подъ которымъ онъ разумѣетъ нераздѣльную связь теоретической истины, съ правдой нравственной и эсте-

тической; и эту, чутьемъ сознаваемую, норму объективности и метафизической гармоніи во всей ея цѣлостности и многообразныхъ проявленіяхъ онъ противопоставляетъ всякимъ раціоналистически-догматическимъ попыткамъ схематизировать жизнь. Онъ мѣтко подчеркиваетъ, напр., важную роль такта, аналогичнаго художественному такту, въ общественной дѣятельности (въ замѣчательномъ письмѣ къ А. В. Погожевой, стр. 297); тотъ же (чисто-гетевскій) мотивъ заставляетъ его развивать (въ письмѣ къ П. А. Бакунину) идею о необходимости гармоничнаго сотрудничества художественной интуиціи и научнаго мышленія въ искусствѣ и въ философіи.

Антидогматизмъ не есть лишь выраженіе нѣкоторыхъ формальныхъ чертъ умонастроенія Эртеля — именно широты и гибкости его духовной натуры; онъ связанъ и съ самимъ содержаніемъ міровоззрѣнія Эртеля. Эртель любитъ и цѣнитъ жизнь во всей ея полнотѣ, сложности и противорѣчивости; душа его отъ природы настроена религіозно и притомъ пантеистически; во всякомъ глубокомъ, сильномъ и жизненномъ проявленіи жизни онъ чуетъ дыханіе Божества, подмѣчаетъ слѣды высшей „Правды“; именно потому ему и претитъ всякаго рода подавленіе, обѣднѣніе и калѣченіе жизни односторонностью теоріи. Поэтому въ области этики, его религіозный антидогматизмъ приводитъ его къ борьбѣ съ моральзмомъ, съ стремленіемъ всецѣло подчинить жизнь суровымъ раціональнымъ требованіямъ нравственныхъ разграниченій. Онъ не устаетъ бороться противъ толстовскаго аскетизма, противъ сосредоточенія помысловъ на одномъ лишь личномъ нравственномъ совершенствованіи. Къ числу самыхъ замѣчательныхъ страницъ его писемъ принадлежатъ тѣ, въ которыхъ онъ доказываетъ, что одно стремленіе къ добру, не сопутствуемое мотивами влеченія къ красотѣ и истинѣ, можетъ дать отрицательные и разрушительные результаты; что аскетизмъ, при всей своей чистотѣ, стоитъ въ опасномъ родствѣ,

съ одной стороны, съ эгоистическимъ равнодушіемъ къ людямъ, и съ другой—съ деспотизмомъ и изувѣрской жестокостью. Но если даже нравственный мотивъ брать въ его высшей формѣ—какъ дѣйственную и живую любовь къ людямъ,—то и этого одного недостаточно, по мнѣнію Эртеля, для человѣческаго блага; любовь,—говоритъ Эртель,—всегда должна сочетаться съ „пониманіемъ“, т. е. съ умѣніемъ цѣнить объективныя начала бытія; иначе говоря, любовь къ людямъ должна идти рука объ руку съ любовью и пониманіемъ культуру. Эртель боится „святой простоты“, той нравственной святости, которая не пополняется и не умѣряется общей культурностью. Причину искаженія и относительной неплодотворности христіанства онъ усматриваетъ въ томъ, что оно созидалось „простыми“ людьми, не любившими культуры и боровшимися противъ античной цивилизаціи. И онъ боится, что наши демократическіе „Ѳеденьки“, ставъ на мѣсто Побѣдоносцевыхъ и Д. Толстыхъ, „натворятъ“ изъ-за своей святой простоты такія дѣла деспотизма, которыя будутъ ничуть не лучше прежнихъ. Въ своемъ письмѣ къ А. В. Погожевой, отъ 26 декабря 1892 г., которое прямо поражаетъ какой-то геніальной прозорливостью и въ которомъ содержится цѣлая культурно-философская программа, въ высшей степени своевременная и драгоцѣнная, Эртель, между прочимъ, говоритъ: „Я склоненъ думать, что плодотворность 40-хъ годовъ отчасти произошла и отъ того, что протестующіе люди того времени испытали на себѣ самихъ глубокую и серьезную культуру. И это даже удивительно, если вспомнить, что они были сплошь „дворяне“... а съ 60-хъ годовъ въ этотъ классъ протестующихъ вступили разночинцы и вмѣстѣ съ нѣкоторыми поправками къ дворянскому міросозерцанію внесли пропасть фантастики и грубую односторонность. Это ли не знаменательный фактъ, что дворянинъ Герценъ, эмигрантъ, въ большинствѣ вопросовъ стоялъ ближе къ интересамъ, потребностямъ и содержанію

русской дѣйствительности, нежели сынъ попа Чернышевскій,— и дворянинъ Иванъ Аксаковъ ближе мѣщанъ, семинаристовъ и даже крестьянъ, фигурировавшихъ хотя бы въ процессѣ 193". Ту же мысль Эртель развиваетъ и въ письмѣ къ П. Ѳ. Николаеву, по поводу „Алеши"—типа культурнаго дворянина, выведеннаго Эртелемъ въ одномъ изъ его романовъ. „Симпатіи мои скорѣе на сторонѣ „Алеши", нежели разночинцевъ, и знаете почему: потому что въ „Алешахъ" б о л ѣ е с в о б о д ы, нежели въ Базаровѣ и его наслѣдникахъ. Тотъ сложный и мудреный путь, коимъ „Алеши" стремятся къ истинѣ, дѣйствительно много уноситъ силъ по-пустому, а иногда и заводитъ въ болото, но въ этомъ пути есть и достоинства: тутъ все испробовано, все испытано, ничего не взято на вѣру, и въ результатѣ—все свое, а не изъ книжекъ и не изъ теорій, т. е. чужихъ. Не знаю, какъ вамъ, а мнѣ что-то не посчастливилось встрѣтить образованнаго разночинца, который былъ бы вполнѣ с в о б о д н ы м ъ. Глядишь, отъ человѣка такъ и брызжетъ дерзостью сужденій и безповоротной смѣлостью критики; но это только на первый разъ; съ другой же стороны этотъ самый демонъ куда сколь смирно идетъ въ той или иной теоретической запряжкѣ... Я не презираю разночинца, но думаю, что это—сила неотесанная и недостаточно свободная". „Въ сущности, если вы хотите знать до конца мою мысль—будетъ хорошо лишь тогда, когда впереди пойдутъ не дворяне, не буржуа, не разночинцы, не народъ, а именно люди съ р е л и г і о з н о ю жаждой правды и свободные, свободные вполнѣ".

Эта религіозная любовь къ культурѣ заставляетъ Эртеля не только цѣнить воспитаніе личности и отмѣчать необходимость пополненія „механики" общественныхъ реформъ „пристальной культурой своего „я" (въ письмѣ къ Погожевой), но и понимать значеніе общественно-культурнаго навыка, сложившихся бытовыхъ формъ культуры. Онъ подчеркиваетъ цѣнность живого національнаго чувства (письмо къ Черткову,

стр. 59 и сл.); стоя самъ на точкѣ зрѣнія внѣ-церковной религіозности, онъ дорожитъ въ эстетическомъ и историческомъ отношеніяхъ бытовой, народной церковью; и онъ ясно видитъ, что „отсутствіе твердости“ въ нашемъ „бытѣ“ есть не благопріятное условіе для дальнѣйшаго развитія,—какъ это принято думать со временъ Герцена,—а помѣха ему. „Въ русской исторіи идей и фантазій ужасно много, „навыковъ“ же никакихъ, если не считать навыковъ къ безпорядку рѣшительно во всѣхъ сферахъ жизни“. Въ мѣткомъ образѣ онъ иллюстрируетъ различіе между прогрессивнымъ движеніемъ жизни у насъ и на Западѣ: „Голый человѣкъ, никогда не надѣвавшій и не видѣвшій платья, иногда вдругъ потребуетъ одежды, и не удобной, а обыкновенно фантастической. И человѣкъ, выросшій въ одеждѣ, но увидавшій, что онъ выросъ и что платье сдѣлалось тѣсно и рѣжетъ подъ мышками, требуетъ себѣ другую по росту. Вотъ разница между русскимъ и европейскимъ отрицаніемъ“, „Народническія грезы—грезы и больше ничего... Передовыя движенія въ Западной Европѣ—звенья непрерывной, идущей изъ глубины старой и глубокой культуры, цѣпи; у насъ же всякія движенія въ большинствѣ—изъ случайныхъ обстоятельствъ, изъ тѣхъ же мотивовъ, по которымъ движется вобла въ устьяхъ Волги. Возьмемъ, напримѣръ, соціализмъ, какъ онъ сложился у нѣмцевъ. Не думаешь, ли ты, что онъ могъ такъ сложиться только у того народа, гдѣ проселочныя дороги обсаживаются вишнями, и вишни бываютъ цѣлы? Тамъ, гдѣ посадить простую, жалкую ветелку, и ее выдернутъ—даже не по злобѣ, а просто „такъ себѣ“, и гдѣ для сокращенія пути на пять саженей проѣдутъ на телѣгѣ по великолѣпной ржи—не барской или купеческой, а крестьянской,—тамъ можетъ быть разиновщина, пугачевщина, все, что хочешь въ этомъ родѣ—„безсмысленномъ и жестокомъ“, по выраженію Пушкина,—но не соціализмъ. Во всей сферѣ отношеній, вѣрованій, идей,

отрицаніе, чтобы стать плодотворнымъ, чтобы привести къ хорошимъ новообразованіямъ, къ прогрессу, должно вырасти, воспитаться и закалиться въ этихъ же самыхъ отношеніяхъ, вѣрованіяхъ и идеяхъ". Поэтому задачу русской интеллигенціи Эртель видитъ не въ осуществленіи на практикѣ „Царства Божія", а въ томъ, чтобы „создать почву для такого царства, т. е. словомъ и дѣломъ водворять сознательный и твердо построенный б ы т ъ". „Я не хочу, разумѣется, сказать,—добавляетъ онъ,—что такой „бытъ" долженъ быть сколкомъ съ европейскаго во всѣхъ его буржуазныхъ подробностяхъ. Но онъ, во всякомъ случаѣ, долженъ быть утвержденъ на уваженіи къ личности, къ труду, къ уму, къ сознательно принятой власти, со всѣми вытекающими изъ такого безусловнаго уваженія практическими „матеріальными" опредѣленіями. Безъ этой опоры, безъ такой организаціи быта мы надолго останемся головотяпами".

Свободная религіозность, требованіе принципіальнаго, религіозно-метафизическаго осмысленія жизни, борьба противъ догматизма въ теоріи и практикѣ, сознаніе необходимости органическаго перевоспитанія личности и созданія прочнаго культурнаго быта, пониманіе односторонности и ложности всякаго отвлеченнаго морализма, „отрицанія" или „протеста"—будь то толстовскій аскетическій индивидуализмъ или интеллигентская вѣра въ механическую политическую борьбу—таковы, въ грубомъ обозначеніи и перечисленіи, основные мотивы и идеи міровоззрѣнія Эртеля. Кому дороги, кому вообще говорятъ что-либо такія идеи—и не только въ ихъ отвлеченномъ значеніи, но и въ ихъ жизненномъ соединеніи въ духовномъ организмѣ самобытной личности,—тотъ пусть знакомится и наслаждается ими по оригиналу. Можно, не колеблясь, утверждать, что мѣра успѣха „Писемъ Эртеля" будетъ служить показателемъ степени идейности, чуткости и жизнеспособности современной общественной мысли.

О т.-наз. „новомъ религіозномъ сознаніи“ *).

Переживаемое нами тяжелое и въ подлинномъ смыслѣ смутное время характеризуется недостаточно точно, когда въ немъ отмѣчаютъ признакъ общественнаго утомленія или апатіи; скорѣе современное состояніе можно было бы опредѣлить, какъ состояніе болѣзненнаго переутомленія. Бываетъ усталость здоровая, бездѣятельность, необходимая для того, чтобы силы организма окрѣпли и подготовлялись въ покоѣ къ новому нормальному обнаруженію; но бываетъ и ненормальное, неврастеническое переутомленіе, когда человѣкъ одновременно чувствуетъ себя и мучительно усталымъ, и неестественно возбужденнымъ. Обычная производительная и нужная работа не удается ему, и онъ испытываетъ неохоту и даже отвращеніе къ ней; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не можетъ успокоиться, не въ состояніи дѣйствительно отдохнуть и отрезвиться, чтобы хоть позднѣе приняться за свой нормальный трудъ. Напротивъ, онъ бросается въ разныя стороны, выдумываетъ множество дѣлъ, заботъ и тревогъ, искусственность которыхъ онъ втайнѣ самъ хорошо сознаетъ, но отъ которыхъ ему не даетъ отстать его болѣзненно-возбужденное состояніе.

*) Д. С. Мережковскій. Въ тихомъ омутѣ. Спб. 1908. Стр. 325 [illegible] р.

Кажется, такого рода состояніе присуще теперь не только отдѣльнымъ людямъ и въ отдѣльные моменты, а характеризуетъ всю нынѣшнюю жизнь нашего „образованнаго общества".

Всѣ чувствуютъ, что общественное движеніе послѣднихъ лѣтъ, которое—какъ бы о немъ ни судить—во всякомъ случаѣ было настоящимъ, жизненнымъ дѣломъ, нынѣ кончилось, или вѣрнѣе оборвалось, и притомъ настолько основательно, что начать его сызнова въ ближайшее время невозможно; для этого нужно отдохнуть, оглянуться на себя, медленно и методично набирать новыя силы — не только внѣшнія, но и внутреннія. Но переутомленіе такъ велико и такъ болѣзненно, что не хватаетъ силъ даже и для того, чтобы сосредоточиться и собраться съ силами. Поэтому мало кто готовъ откровенно сознаться въ своей немощности; напротивъ, за невозможностью найти и выполнить какое-либо подлинно насущное дѣло, изобрѣтаются множество неслыханныхъ доселѣ „проблемъ", усердно раздуваются бури въ стаканѣ воды, и глубокій упадокъ силъ, охватывающій весь организмъ, выражается въ ненормально повышенномъ, лихорадочномъ умственномъ возбужденіи. Сколько революцій было уже возвѣщено и даже осуществлено съ тѣхъ поръ, какъ заглохло дѣйствительное общественное движеніе, и сколько областей жизни, повидимому, захвачено этими революціями! Переворотъ въ поэзіи, переворотъ въ театрѣ, переворотъ въ любви—и все это съ притязаніемъ на жизненное и универсальное значеніе! Никогда умственная жизнь не была съ виду столь кипучей, какъ теперь, никогда не изобрѣталось столько новыхъ проблемъ, никогда мысль не была столь радикальной и свободнодерзновенной,—и никогда еще не сознавалось такъ явственно (хотя и неотчетливо), какъ теперь, что все это—игрушка, забава, дѣло отъ бездѣлья, энергія отъ переутомленія.)

Къ числу такихъ надуманныхъ, искусственно сочиненныхъ дѣлъ принадлежитъ и та новая религіозная политика или

политическая религія, которую возвѣщаетъ небольшая группа литераторовъ во главѣ съ Д. С. Мережковскимъ. Было бы, правда, несправедливо ставить въ одинъ рядъ „новое религіозное сознаніе“ съ другими сенсаціями нашихъ дней—„проблемой пола“, стилизаціей театра, мистическимъ анархизмомъ и т. п.; оно отличается отъ послѣднихъ тѣмъ существеннымъ обстоятельствомъ, что его проповѣдники—люди талантливые, образованные и серьезно мыслящіе, и что, слѣдовательно, и проповѣдь ихъ не отдаетъ привкусомъ безшабашнаго хулиганства, который такъ остро ощущается въ другихъ современныхъ ученіяхъ. Но, въ сущности, на этомъ различіе и кончается. Если оставить въ сторонѣ, к т о и к а к ъ утверждаетъ, и сосредоточиться лишь на томъ, ч т о́ утверждается этимъ новымъ движеніемъ, то врядъ ли его можно признать менѣе экзотичнымъ и искусственнымъ, чѣмъ другія модныя новинки современной литературы. Поэтому въ отношеніи того, что въ настоящее время письменно и устно провозглашаютъ Д. С. Мережковскій, З. Н. Гиппіусъ, Д. В. Философовъ, невольно испытываешь нѣкоторое двойственное чувство. Съ одной стороны, талантливость изложенія, оригинальность въ комбинаціи идей придаютъ безспорный интересъ ихъ мыслямъ и заставляютъ къ нимъ прислушиваться. Пытаясь съ помощью религіознаго сознанія возродить старое революціонное народничество, они, по крайней мѣрѣ, освѣжаютъ внѣшній обликъ послѣдняго и гальванизируютъ его трупъ. Традиціонное міровоззрѣніе русской радикальной интеллигенціи за послѣдніе годы дало глубокую трещину; и какимъ бы внѣшнимъ успѣхомъ оно еще ни пользовалось,—для болѣе чуткихъ людей ясно, что отъ него уже отлетѣла его прежняя живая душа, и что оно держится лишь консервативными силами привычки и общественнаго мнѣнія. Напротивъ, религіозный революціонизмъ Мережковскаго и его единомышленниковъ есть во всякомъ случаѣ нѣчто новое, молодое и оригинальное, что́ можетъ

еще многихъ соблазнить, и съ чѣмъ, слѣдовательно, поневолѣ приходится считаться. Съ другой стороны, однако, непосредственно чувствуется неестественность этого теченія, его „литературность“, и нетрудно предсказать съ увѣренностью, что ему суждено скоро и безплодно исчезнуть, подобно всякой другой модной выдумкѣ. Религіозный революціонизмъ есть безплотный призракъ, за которымъ не стоитъ никакая реальная духовная сила; но этотъ призракъ все же способенъ на короткое время отуманить и увлечь за собой незрѣлые умы, и потому его нельзя просто игнорировать.

Ходъ мыслей, которымъ г. Мережковскій былъ приведенъ къ своей нынѣшней позиціи, содержитъ много интереснаго и вѣрнаго. Г. Мережковскій убѣдился, что историческое христіанство не вмѣщаетъ въ себѣ всей полноты религіозной истины: будучи противоположнымъ язычеству и ветхозавѣтной религіи, оно утверждаетъ односторонній аскетизмъ, бѣгство отъ земли на небо, вражду къ культурному прогрессу; отсюда онъ дѣлаетъ выводъ о необходимости „третьяго откровенія“, „религіи Св. Духа“, которая должна сочетать земное съ небеснымъ, освятить доселѣ антирелигіозное или внѣрелигіозное культурное творчество, примирить религію съ мірской жизнью и тѣмъ завершить „богочеловѣческій процессъ“. Въ этомъ направленіи мыслей есть несомнѣнно глубоко вѣрный и насущно необходимый элементъ, и Мережковскій только выразилъ на свой ладъ то, что одинаково чувствовали — тоже каждый по-своему — и Ибсенъ, и Ницше, и Оскаръ Уайльдъ, и нѣкоторые другіе: потребность уничтожить старый религіозный и моральный дуализмъ и замѣнить его религіознымъ освященіемъ жизни и культуры *). Но отсюда начинается логическій и психологическій

*) Въ драмѣ Ибсена „Кесарь и Галилеянинъ“ идея „третьяго царства“, какъ синтеза между язычествомъ и христіанствомъ, высказана съ полной отчетливостью.

скачокъ, совершенный Мережковскимъ въ послѣднее время. Руководимый потребностью отыскать „церковь“, которая воплощала бы на землѣ его новую религію такъ, какъ государственная церковь воплощаетъ историческое христіанство, и гипнотизированный событіями русскаго революціоннаго движенія, Мережковскій обрѣлъ или, вѣрнѣе, рѣшилъ обрѣсти эту церковь въ русской интеллигенціи. Здѣсь Мережковскому пришлось, прежде всего, натолкнуться на одну, казалось бы, совершенно непреодолимую трудность—именно на традиціонный атеистическій нигилизмъ русской интеллигенціи, образующій самую характерную и устойчивую черту ея философскаго міровоззрѣнія. Чтобы обойти эту трудность, Мережковскій долженъ былъ прибѣгнуть къ гипотезѣ или фикціи, что интеллигенція не осознала ни содержанія той религіи, которая вдохновляетъ ее на подвиги, ни даже самаго факта своей религіозности. Невѣрующая, атеистическая русская интеллигенція въ дѣйствительности, по мнѣнію Мережковскаго, глубоко религіозна, и безсознательно исповѣдуемая ею вѣра тождественна именно съ тѣмъ „новымъ религіознымъ сознаніемъ“, которое возвѣстилъ Мережковскій. Какъ только это было признано, для Мережковскаго открылись новыя широкія философско-политическія перспективы. Въ фактахъ текущей политической жизни онъ увидѣлъ проявленія вѣчныхъ религіозныхъ силъ, политическія партіи въ его глазахъ стали мистическими ратями Бога и дьявола, и его собственная религія изъ мечты и надежды одинокаго мыслителя превратилась въ непобѣдимую, по его убѣжденію, силу русскаго—а тѣмъ самымъ, и всемірнаго—культурнаго развитія.

Къ сожалѣнію, однако, это обрѣтеніе „почвы“ для новой религіи, установленіе тѣснѣйшей связи между нею и реальными политическими явленіями искупается цѣною измельчанія, опошленія и даже прямого искаженія подлиннаго религіознаго сознанія. Чтобы сблизить новую религію съ

вѣрованіями атеистической интеллигенціи, оказалось недостаточнымъ просто постулировать несознанную наличность такой религіи въ душѣ русской революціонной интеллигенціи: для этого стало необходимымъ положительно приспособить религію къ вкусамъ, склонностямъ и убѣжденіямъ людей, принципіально отрицающихъ всякую религію. „Религія" русской интеллигенціи фактически состоитъ въ ея общественныхъ вѣрованіяхъ; самымъ яркимъ выраженіемъ господствующаго безвѣрія русской интеллигенціи является именно то обстоятельство, что общественнымъ формамъ, какъ и общественнымъ направленіямъ, она приписываетъ абсолютное значеніе, ибо внѣ „общественности" она не знаетъ никакой универсальной и самодовлѣющей цѣнности. И вотъ, сближеніе съ интеллигентскимъ сознаніемъ заставляетъ Мережковскаго съ своей стороны низвести религію почти на уровень служебнаго средства „общественнаго" прогресса. Во всякомъ случаѣ, религіозныя оцѣнки у него настолько уже совпадаютъ съ партійно-политическими, что теряютъ всякое самостоятельное значеніе. Политическіе интересы, политическія страсти заслонили въ его сознаніи внѣвременное и сверхъэмпирическое религіозное осмысленіе жизни. Когда божественное или Христово начало всецѣло отождествляется съ революціоннымъ движеніемъ, а дьявольское или антихристово—съ реакціей, когда вся сущность вѣры усматривается въ одной лишь дѣйственности и притомъ общественно-политической, то „Богъ и дьяволъ", „Христосъ и антихристъ" становятся простыми кличками для партійныхъ направленій и партійной борьбы. Религія здѣсь, собственно, уже кончается, ибо религія есть только тамъ, гдѣ внѣшнимъ силамъ и процессамъ противопоставляется внутренняя духовная жизнь,—гдѣ сохранено сознаніе, что никакіе „земные берега" не могутъ вмѣстить и точно выразить творчество

и цѣнность высшихъ началъ, открывающіяся только углубленной въ себя человѣческой душѣ.

Эта основная—религіозная—фальшь позиціи Мережковскаго усугубляется еще двумя иными, весьма существенными обстоятельствами. Соединеніе религіи съ иррелигіознымъ и антирелигіознымъ міровоззрѣніемъ русской интеллигенціи не только невозможно по существу; оно, вдобавокъ, особенно противоестественно именно въ той комбинаціи, которую защищаетъ Мережковскій. Съ одной стороны, онъ связываетъ свое дѣло съ опредѣленнымъ старымъ укладомъ русской интеллигентской мысли—съ тѣмъ традиціоннымъ нигилистическимъ соціализмомъ, который именно въ настоящее время находится въ состояніи полнаго разложенія. Въ ту пору, когда духъ интеллигенціи былъ живъ и творилъ живыя дѣла, Мережковскій игнорировалъ его или былъ ему прямо враждебенъ; теперь же та почва, на которой онъ пытается основать свою новую церковь, есть не камень, а зыбкій песокъ. Новое вино нельзя вливать въ старые мѣхи; для того, чтобы влить новыя религіозныя силы въ русское общественное сознаніе, нужно кореннымъ образомъ перевоспитать послѣднее, освободить его отъ его устарѣвшей „интеллигентской“ формы; въ противномъ случаѣ оно окажется столь же неспособнымъ воспринять „новое религіозное сознаніе“, сколь неспособна оказалась на это господствующая церковь, на которую Мережковскій въ свое время возлагалъ такія же надежды.

Къ этому присоединяется еще одна трудность. Свое „новое религіозное сознаніе“ Мережковскій исповѣдуетъ и возвѣщаетъ въ старыхъ догматическихъ формахъ; переоцѣнка религіозныхъ цѣнностей выражается у него не въ отрицаніи старыхъ догматовъ, а въ новомъ ихъ толкованіи, нисколько не колеблющемъ всей ирраціо-

нальной традиціонной основы историческаго христіанства. Свое ученіе Мережковскій считаетъ „религіей св. Троицы“ и основываетъ на Апокалипсисѣ. Но если въ настоящее время психологически возможно исповѣдывать догматическую религію, то только въ ея разъ навсегда установленномъ видѣ; попытка же создать новую религію, удержавъ всю догматическую часть старой, неминуемо осуждена на неудачу. Между традиціонной вѣрой, воспринятой вмѣстѣ съ впечатлѣніями дѣтства и ирраціонально внѣдрившейся въ душу, съ одной стороны,—и разумно творимой новой вѣрой, которую устанавливаетъ для себя мыслящая личность, неспособная удовлетвориться традиціей—съ другой,—нѣтъ и не можетъ быть середины. И если мы эту послѣднюю трудность присоединимъ къ указаннымъ выше,—если мы сообразимъ, что проектируемая Мережковскимъ религіозно-политическая реформа въ конечномъ счетѣ сводится къ тому, чтобы, сохранивъ въ неприкосновенности революціонную интеллигентскую душу, вынуть изъ нея Маркса и атеизмъ и на ихъ мѣсто поставить апостола Іоанна и апокалипсическую религію,—то нетрудно будетъ учесть всю искусственность и надуманность этой реформы. Русскіе студенты и курсистки, образующіе революціонную партію для насильственной борьбы съ правительствомъ, въ цѣляхъ осуществленія пророчества апостола Іоанна—эту картину можно было бы счесть карикатурой, но я не вижу, въ чемъ она отступаетъ отъ воззрѣній Мережковскаго.

Пропаганда такой религіозной революціи была бы опаснѣйшимъ и гибельнѣйшимъ дѣломъ, если бы она могла разсчитывать на сколько-нибудь серьезный и реальный успѣхъ. Теперь же это есть лишь увлекательная тема для блестящихъ литературныхъ этюдовъ Мережковскаго. И кто хотѣлъ бы убѣдиться, какъ крупный литературный и художественный

талантъ можетъ обнаруживать тонкое чутье правды и давать эстетическое удовлетвореніе, даже если онъ занятъ доказательствомъ истинъ, мало отличающихся отъ сужденія: „дважды два есть стеариновая свѣчка“,—тотъ пусть прочтетъ послѣдній сборникъ статей Мережковскаго „Въ тихомъ омутѣ“.

Соціализмъ и кантіанство *).

Недавно въ русскомъ переводѣ, подъ общимъ названіемъ „Кантъ и Марксъ“, появилось собраніе статей проф. Форлендера. Въ книжкѣ содержатся статьи: „Кантъ и Марксъ“, „Кантъ и соціализмъ“, „Неокантіанство въ соціализмѣ“ и „Философско-этическая позиція современнаго соціализма“. Въ этихъ публицистическихъ и критическихъ своихъ работахъ, которыя оказали нѣкоторое вліяніе на литературные круги нѣмецкой соціалъ-демократіи, проф. Форлендеръ выступилъ горячимъ пропагандистомъ кантіанскаго обоснованія соціализма или сліянія кантіанства съ марксизмомъ. Недавно же въ Германіи появилась въ видѣ брошюры ректорская рѣчь извѣстнаго экономиста и знатока соціальнаго движенія, фрейбургскаго профессора Шульце-Геверница, по-

*) Проф. Карлъ Форлендеръ. Кантъ и Марксъ. Очерки этическаго соціализма. Перев. Б. И. Элькина съ предисл. М. И. Туганъ-Барановскаго. Спб. 1909. Изд. „Наша Жизнь“.

Prof. D. von Schulze-Gävernitz. Marx oder Kant? 2-te Auflaga. Feriburg und Leipzig. 1909.

священная той же темѣ. Въ противоположность Форлендеру, Шульце-Геверницъ отмѣчаетъ глубочайшую идейную противоположность между кантіанствомъ и марксизмомъ, и на вопросъ, который служитъ заглавіемъ для его рѣчи: „Марксъ или Кантъ?“—отвѣчаетъ призывомъ къ общественному мнѣнію промѣнять матеріализмъ Маркса на критическій идеализмъ Канта.

Вопросъ объ отношеніи между кантіанствомъ и марксизмомъ въ Россіи не новъ; въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ прямо исходитъ изъ Россіи. По крайней мѣрѣ, впервые о немъ заговорилъ П. Б. Струве во вступительныхъ главахъ своихъ „Критическихъ замѣтокъ“ (1894 г.), и онъ первый среди марксистовъ призывалъ „обновить“ философскую основу марксизма путемъ замѣны матеріализма кантовскимъ критицизмомъ. Нѣсколько лѣтъ спустя въ Германіи появилась нашумѣвшая въ свое время книга Штаммлера „Wirtschaft und Recht“, содержавшая методологическую критику экономическаго матеріализма съ точки зрѣнія кантіанскаго различенія между „сущимъ“ и „должнымъ“. Позднѣе Эдуардъ Бернштейнъ, въ числѣ отмѣченныхъ имъ изъяновъ и недомыслій традиціоннаго соціалъ-демократическаго вѣроученія, указалъ на философскую несостоятельность матеріализма и на необходимость опереться на Канта.

Неокантіанское движеніе въ соціализмѣ имѣло, несомнѣнно, серьезное значеніе въ смыслѣ расшатыванія старыхъ устоевъ марксистской догмы; ему не трудно было бороться съ матеріализмомъ, а тѣмъ болѣе—съ той мнимогегелевской „діалектикой“, которою Марксъ, по собственному признанію, „кокетничалъ“, и которая у его послѣдователей выродилась въ пустую и безсмысленную игру словами. Но положительное значеніе этого движенія нельзя признать особенно большимъ. И, просматривая работы Форлендера, въ которыхъ, наряду съ самостоятельными разсужденіями,

дана весьма полная историко-литературная сводка распространенія неокантіанства въ соціализмѣ, невольно поражаешься, на какомъ, въ сущности, низкомъ философскомъ уровнѣ стоитъ обсужденіе всего вопроса, и какъ мало дѣйствительно плодотворныхъ результатовъ дала эта попытка кантіанскаго углубленія марксизма. Всѣ усилія Форлендера сводятся къ доказательству одной истины, столь же безспорной, сколь и элементарной: соціализмъ, будучи не только научной теоріей, но и, прежде всего, практическимъ ученіемъ о соціальномъ идеалѣ, нуждается въ этическомъ обоснованіи; послѣднее же можетъ содержаться въ кантовскомъ моральномъ постулатѣ самоцѣнности человѣческой личности. „Марксъ и Кантъ,—говоритъ авторъ,—отнюдь не противоположности; они должны дополнить другъ друга, подобно тому, какъ историко-эволюціонная точка зрѣнія должна быть дополнена точкой зрѣнія, въ основѣ которой лежитъ понятіе цѣли или цѣнности“. Это есть повтореніе мысли, подробно развитой Штамплеромъ. Оба автора принимаютъ цѣликомъ соціологическую теорію марксизма (именно экономическій матеріализмъ) и только настаиваютъ на необходимости дополненія ея этическимъ ученіемъ о „должномъ“, или „идеалѣ“. Конечно, по сравненію съ недомысліемъ ортодоксальнаго марксизма, который, будучи боевымъ реформаторскимъ направленіемъ, считаетъ возможнымъ отрицать всякую этику и мнитъ себя „научно доказаннымъ“—элементарная мысль, что соціальный идеалъ долженъ опираться на знаніе добра и зла, есть просто разумная поправка, вынуждаемая здравымъ человѣческимъ смысломъ. Чтобы признать ея правильность и неизбѣжность, нужно только вдуматься въ значеніе употребляемыхъ словъ. Но поскольку это движеніе претендуетъ на болѣе глубокое философское значеніе, поскольку оно надѣется оздоровить марксизмъ путемъ прививки ему этическаго идеализма, оно

есть попытка механически соединить два органически враждебныхъ умонастроенія и потому поневолѣ должно оставаться внутренне безплоднымъ, быть поверхностнымъ литературнымъ теченіемъ.

Необходимо согласиться съ М. И. Тугапъ-Барановскимъ, который въ предисловіи къ русскому переводу Форлендера утверждаетъ, что „ни о какомъ дополненіи Маркса Кантомъ не можетъ быть и рѣчи“, и что „этическое обоснованіе соціализма знаменуетъ собой не дополненіе марксизма, а коренное преобразованіе, точнѣе разрушеніе его“. Тутъ существенно не то, что исторически марксизмъ связанъ съ философскимъ матеріализмомъ; въ Россіи въ настоящее время, какъ извѣстно, существуетъ особое направленіе марксизма, которое, не мѣняя всего философско-этическаго духа этого ученія, такъ сказать, подставляетъ подъ него, вмѣсто матеріализма, эмпиріокритицизмъ. Существенно то, что марксизмъ въ философскомъ смыслѣ есть нигилизмъ—отрицаніе общеобязательныхъ цѣнностей и открытое провозглашеніе классового эгоизма единственнымъ практическимъ мѣриломъ. Разумѣется, на практикѣ, и особенно у соціалъ-демократовъ интеллигентовъ (которые вѣдь не могутъ непосредственно раздѣлять классоваго эгоизма пролетарія), дѣло не обходится безъ утвержденій о „святости“ пролетарскаго дѣла, объ общечеловѣческой цѣнности соціализма и объ этической неправомѣрности существующаго строя. Тѣмъ не менѣе нельзя утверждать, что отрицаніе этики остается пустой фразой, и что марксизмъ просто не осозналъ этическаго пафоса соціализма. Идея классоваго эгоизма и отрицаніе высшей, общечеловѣческой моральной санкціи для соціализма накладываютъ яркую печать на все умонастроеніе соціалъдемократіи, и, въ противоположность мнѣнію Форлендера, тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ теоретическимъ міровоззрѣніемъ марксизма. Соціологическій марксизмъ есть

гоббсизмъ, признаніе эгоизма и bellum omnium contra omnes единственной движущей силой общественной жизни и общественнаго развитія. Можно недоумѣвать по поводу наивности вѣры, которая мечтаетъ на такихъ морально-психологическихъ началахъ основать царство человѣческой солидарности и братства, но нельзя не признать, что метафизика марксизма требуетъ изгнанія этики. Правда, безсознательной предпосылкой утвержденія и защиты классовыхъ интересовъ пролетаріата является формула утилитарной этики: благо большинства. Но сознаніе и выявленіе этой моральной предпосылки имѣетъ значеніе лишь теоретической поправки, не внося никакого новаго этическаго начала въ марксизмъ. Ибо утилитаризмъ и есть собственно нигилизмъ въ этикѣ, обожествленіе человѣческаго эгоизма,— только не индивидуальнаго, а коллективнаго или группового. Философскій пафосъ марксизма есть пафосъ отрицанія объективныхъ моральныхъ цѣнностей во имя утвержденія субъективныхъ, матеріальныхъ интересовъ. Тѣ, кто говорятъ о необходимости этическаго обоснованія марксизма, изъ-за формальнаго момента (необходимости во всякомъ практическомъ ученіи сужденій о должномъ или оцѣнокъ) упускаютъ изъ виду само содержаніе марксистско-соціалистическаго идеала. По существу, соціализмъ, основанный на матеріализмѣ и классовомъ эгоизмѣ, и соціализмъ этическій суть антиподы; между ними лежитъ вся моральная пропасть, отдѣляющая корыстный интересъ (хотя бы то былъ законный интересъ угнетенныхъ) отъ объективной идеи справедливости. Поэтому сочетаніе марксизма съ кантіанствомъ есть не что иное, какъ попытка совмѣстить этическій нигилизмъ съ этическимъ объективизмомъ, или утилитарную мораль съ моралью безкорыстнаго исполненія долга во имя самого долга—жалкій, безпринципный компромиссъ, которому, по вѣрному замѣчанію Шульце-Геверница, должна быть рѣзко

противопоставлена идея выбора между Кантомъ и Марксомъ.

Гораздо интереснѣе и глубже общій вопросъ о возможности связанъ соціализмъ съ философскимъ и этическимъ идеализмомъ. Проф. Туганъ-Барановскій, отрицая въ указанной статьѣ возможность сліянія марксизма съ кантіанствомъ, подчеркиваетъ, съ другой стороны, необходимость общаго этическаго обоснованія соціализма.

По его мнѣнію, на почвѣ философскаго идеализма должна быть построена „новая теорія соціализма“. Въ этомъ вопросѣ, во избѣжаніе недоразумѣній, слѣдовало бы строго различать между соціализмомъ, какъ практической соціально-политической системой, и соціализмомъ, какъ религіей. Само собою разумѣется, что мысль о болѣе справедливомъ и разумномъ устроеніи общества на началахъ общественнаго производства и трудового распредѣленія (въ какой мѣрѣ эти начала вообще осуществимы и полезны, есть вопросъ другого порядка) совмѣстима со всякимъ философскимъ міровоззрѣніемъ, и этическое обоснованіе ея можетъ быть найдено въ кантовской идеѣ самоцѣнности человѣческой личности. Проблема соціализма въ этическомъ смыслѣ есть просто проблема справедливости общественныхъ отношеній и, въ сущности, даже не нуждается ни въ какомъ особенно сложномъ и глубокомъ философскомъ обоснованіи.

Иное дѣло—та вѣра въ соціалистическій земной рай, которая образуетъ психологическую силу соціалистическаго движенія и придаетъ соціализму характеръ своеобразнаго религіознаго міровоззрѣнія. По нашему глубокому убѣжденію, религія соціализма неразрывно связана съ матеріалистическимъ и утилитаристическимъ жизнепониманіемъ. Сущность ея лежитъ въ убѣжденіи, что несчастья, несовершенства и зло человѣческой жизни зависятъ отъ

внѣшнихъ условій общественнаго бытія и могутъ быть въ корнѣ уничтожены внѣшними же соціальными реформами. Эта вѣра рѣшительно противоположна и сознательно враждебна основной мысли всякаго идеалистическаго умонастроенія, согласно которой совершенствованіе человѣческой жизни есть не внѣшняя, а внутренняя задача, не соціально-политическая проблема, а дѣло религіознаго и моральнаго воспитанія. Религія соціализма опирается, въ конечномъ счетѣ, на раціоналистическую вѣру XVIII вѣка, на мечту о возможности разумнымъ внѣшнимъ устроеніемъ жизни сразу освободить человѣка отъ трагизма, неустойчивости и неудовлетворительности его жизни. Напротивъ, философское уясненіе проблемы бытія приводитъ прежде всего къ обнаруженію вѣчныхъ космическихъ и духовныхъ условій человѣческой жизни; и въ настоящее время можно сказать, что подлинное философское образованіе человѣка должно опредѣляться тѣмъ, въ какой мѣрѣ ему ясна несостоятельность наивной раціоналистической вѣры въ земной рай. Соціализмъ въ смыслѣ универсальнаго міровоззрѣнія есть послѣдній отпрыскъ этой вѣры; ему суждено погибнуть вмѣстѣ съ нею, и до извѣстной степени мы уже присутствуемъ при его гибели. Всѣ эти поиски новаго философскаго его обоснованія сами свидѣтельствуютъ о глубокомъ крахѣ нѣкогда цѣльной и наивно-непосредственной вѣры; и самое знаменательное явленіе современной духовной жизни есть безспорно крушеніе соціализма, какъ религіознаго міровоззрѣнія. Въ этомъ, самомъ существенномъ смыслѣ, не только марксизмъ, но и соціализмъ вообще не можетъ быть „спасенъ“ или „исправленъ“ путемъ сліянія съ идеализмомъ; напротивъ; чѣмъ глубже будутъ овладѣвать сознаніемъ идеалистическіе мотивы, тѣмъ быстрѣе будетъ разрушеніе соціализма. То, что намъ нужно, есть не „новая теорія соціализма“, а новая теорія жизни, первой задачей которой должно

быть развѣнчаніе соціалистической и всякой вообще раціоналистической вѣры.

Этотъ глубочайшій и важнѣйшій сдвигъ въ современной духовной жизни, которому суждено разрушить огромное и нѣкогда могучее зданіе соціалистическаго міросозерцанія, приведетъ несомнѣнно къ крушенію и хрупкое, утонченно-сложное построеніе кантовской философіи. Кантіанство и соціализмъ, при всемъ принципіальномъ различіи между ними, имѣютъ все же одинъ общій корень—именно въ Руссо и раціонализмѣ XVIII вѣка. Кантъ стоитъ на порогѣ двухъ эпохъ и умонастроеній: онъ одновременно—и философскій завершитель, и первый разрушитель раціонализма, и его система есть какъ бы увѣковѣченное колебаніе между раціонализмомъ и религіознымъ идеализмомъ, подобно тому, какъ съ чисто-гносеологической точки зрѣнія его трансцендентализмъ есть родъ неустойчиваго равновѣсія между позитивизмомъ и метафизикой. И намъ думается, что не только лозунгъ „Кантъ и Марксъ“, но и болѣе осмысленный лозунгъ „Кантъ вмѣсто Маркса“ не въ состояніи уже удовлетворить духовнымъ запросамъ современности. Строгая провѣрка умственнаго наслѣдія прошлаго необходимо покажетъ, что ни Кантъ, ни Марксъ уже не могутъ быть нашими вождями. Можно и должно съ благодарностью пользоваться идеями, которыми они оплодотворили въ свое время культуру, но нужно признать, что намъ пора уже покинуть ученическія скамьи въ школахъ обоихъ мыслителей.

Къ характеристикѣ Гете *).

Недавно появился въ русскомъ переводѣ второй томъ классическаго жизнеописанія Гете, написаннаго Бельшовскимъ, и въ настоящее время русскій читатель имѣетъ полную біографію великаго нѣмецкаго поэта-мыслителя. Въ отношеніи Гете понятіе „біографія“ неизбѣжно должно имѣть болѣе глубокое и вмѣстѣ широкое значеніе, чѣмъ простое изложеніе событій и теченія личной жизни. Если геній вообще отличается тѣмъ отъ простого таланта—даже величайшаго,—что въ немъ вся жизнь пропитана тѣми духовными мотивами, которые образуютъ источникъ его творчества, то Гете въ этомъ смыслѣ былъ, такъ сказать, геніемъ par excellence. Для Гете жить и творить означало просто одно и то же; свою жизнь онъ, по собственному признанію, переживалъ и творилъ, какъ художественное произведеніе, тогда какъ творчество его въ свою очередь—опять-таки по собственному его признанію—было лишь средствомъ для личнаго самообнаруженія и самоочищенія. Его художественное и научное творчество, его культурная, публицистическая и государственная дѣятельность, его любовныя увле-

*) А. Бельшовскій. Гете, его жизнь и произведенія. Пер. подъ ред. П. Вейнберга. Т. I. 1898. Т. II. 1908 г. Спб. Изд. Л. Ф. Пантелѣева.

ченія, путешествія, сближенія и расхожденія съ людьми,— все это для него самого было какъ бы равноправными и равноцѣнными формами выявленія и приложенія того колоссальнаго запаса дѣйственной энергіи, который составлялъ субстанцію, или, какъ онъ самъ любилъ выражаться, „энтелехію“ его личности. И если жизнь Гете нельзя понять иначе, какъ въ связи съ его творчествомъ, то и наоборотъ: его міровоззрѣніе, объективное поэтико-философское содержаніе его творчества можно уразумѣть, лишь постигнувъ его геній, какъ живую личность. Нельзя сказать, чтобы работа Бельшовскаго разрѣшила до конца и вполнѣ удовлетворительно трудную задачу нераздѣльнаго изображенія генія Гете, какъ субъективной личности и какъ объективнаго творческаго духа; изложеніе въ ней часто теряется въ деталяхъ и изъ-за деревьевъ упускаетъ изъ виду лѣсъ; въ частности, тому элементу въ жизни Гете, который можно назвать его „философіей“, удѣлено сравнительно мало мѣста. Тѣмъ не менѣе, духъ этого универсальнаго генія ощущается въ посвященной ему книгѣ, и даже одно описаніе его жизни, безмѣрно богатой событіями, испытаніями, страданіями и радостями, уясняетъ и даетъ почувствовать его колоссальную духовную фигуру *).

Главнѣйшее педагогическое значеніе, которое можетъ имѣть ознакомленіе съ духовнымъ обликомъ Гете, состоитъ

*) Уясненію философскаго міровоззрѣнія Гете спеціально посвященъ рядъ нѣмецкихъ работъ, изъ которыхъ отмѣтимъ слѣдующія: H. Siebeck, Goethe als Denker, 2-te Aufl. 1905 (Frommans Klassiker der Philosophie XV). M. Haynacher. Goethe's Philosophie aus seinen Werken. 1905 (Philosophische Bibliothek, 109) (хорошая хрестоматія философскихъ отрывковъ изъ Гете, съ серьезной и обширной вступительной статьей). Sell, Die Religion unserer Klassiker (глава о религіи Гете). G. Simmel, Kant und Goethe (русск. перев. въ „Русск. Мысли“, 1908, № 6).

въ неотразимомъ воспитательномъ дѣйствіи универсализма его умственнаго склада. Гете и его міропониманіе есть живой и плодотворный протестъ противъ всякаго рода „отвлеченныхъ началъ“, наглядное обличеніе всѣхъ системъ и міровоззрѣній, которыя созидаются на односторонней абсолютизаціи какого-либо одного изъ многихъ неразрывно связанныхъ антиномичныхъ мотивовъ, лишь въ своей совокупности образующихъ живую полноту бытія. Отображеніе этой живой полноты, которое бы не умаляло своего оригинала и было его достойно, вообще невозможно съ помощью одного лишь научнаго или отвлеченнаго мышленія, оперирующаго всегда лишь съ упрощенными, обѣдняющими объектъ схемами; для этого необходимо своеобразное сотрудничество философствующаго разума съ художественнымъ геніемъ, размышленіе, преодолѣвающее и исправляющее отвлеченный анализъ конкретной интуиціей; и никто еще, кажется, не осуществилъ этого дѣла истинной, высшей мудрости съ большимъ захватомъ и большей глубиной, чѣмъ Гете. Мы позволимъ себѣ уяснить это драгоцѣнное своеобразіе гетевскаго мышленія на двухъ конкретныхъ примѣрахъ, имѣющихъ и по существу въ высшей степени важное значеніе: на гетевскомъ пониманіи отношенія между природой и культурой, и на его рѣшеніи вѣковѣчной тяжбы между индивидуализмомъ и универсализмомъ.

Въ широкомъ и общемъ смыслѣ слова, Гете можно причислить къ участникамъ того могущественнаго движенія XVIII вѣка, лозунгомъ котораго была „естественность“, „жизнь согласно природѣ“. Но въ этомъ движеніи Гете занимаетъ совершенно исключительное мѣсто, рѣзко отдѣляясь по характеру своего пониманія природы отъ всѣхъ остальныхъ проповѣдниковъ „естественности“; аналогію его взглядамъ можно найти развѣ только у античныхъ поклонниковъ природы, напр., у стоиковъ. Особенность Гете со-

стоитъ въ томъ, что лозунгъ „природа“ не только не враждебенъ у него культурѣ, но, наоборотъ, оправдываетъ и освѣщаетъ культурное творчество. Извѣстна острота Вольтера, что, прочитавъ Руссо, ему захотѣлось пойти на четверенькахъ; если позволительно продолжить эту символическую шутку, то можно сказать, что, въ противоположность Руссо и всѣмъ его единомышленникамъ, кончая Толстымъ, „природа“ у Гете не отрицаетъ, а прямо требуетъ вертикальнаго положенія человѣка; она зоветъ человѣка не назадъ къ упрощенности и первобытности, а впередъ къ развитію и усложненію человѣчности. Для ходячей философіи естественности культурное бытіе человѣка есть испорченная природа, природа, которая дополнена и потому подавлена враждебнымъ ей, „неестественнымъ“, сверхприроднымъ или внѣприроднымъ началомъ; для Гете же культура есть развитая, выявившаяся, осуществленная природа. Что бы ни означала у того или иного мыслителя природа — чистый разумъ или слѣпой стихійный инстинктъ, эгоизмъ или родовое чувство солидарности — она всегда есть нѣкоторый простой элементъ или мотивъ, который нарушенъ, искаженъ, забитъ сложностью человѣческихъ отношеній, и для возрожденія котораго нужно смыть или соскоблить съ человѣчества множество лишняго, ненужнаго, „неестественнаго“, т. е. сократить жизнь и уничтожить извѣстную, часто значительную ея часть. Гете, напротивъ, исходитъ изъ простого положенія, которое съ чисто-логической точки зрѣнія можетъ показаться пустой тавтологіей, но въ дѣйствительности обладаетъ необычайной метафизической глубиной: природа есть все, и внѣ и помимо природы нѣтъ ничего. „Даже самое неестественное тоже естественно, даже самое плоское филистерство еще содержитъ частицу генія природы; кто не видитъ природы всюду, тотъ нигдѣ не видитъ ея, какъ слѣдуетъ“. Съ этой точки зрѣнія, въ сущности, совершенно

безсмысленно звать людей къ природѣ, какъ будто они могли когда-либо уйти отъ нея, требовать отъ нихъ подчиненія ея законамъ, какъ будто возможно нарушеніе послѣднихъ. „Мы повинуемся ея законамъ, даже когда боремся противъ нихъ; мы дѣйствуемъ заодно съ ней, даже когда хотимъ противодѣйствовать ей". И если идея природы сохраняетъ свое практическое значеніе, то не въ противопоставленіи „естественнаго" „неестественному", а только въ противопоставленіи цѣлаго части: жить согласно природѣ значитъ сознавать себя не изолированнымъ, а частью цѣлаго, не мнить себя стоящимъ внѣ и выше природы, а понимать и признавать свою связь съ ней и стараться на своемъ ограниченномъ мѣстѣ воплотить и выявить наибольшую возможную долю ея неизмѣримаго творческаго богатства.

Эта способность „видѣть природу всюду", эта универсализація природы опирается у Гете на совершенно особенное, пантеистическое пониманіе ея сущности. Пантеизмъ въ своемъ идеальномъ завершеніи, къ которому онъ былъ близокъ только у Гете, есть попытка абсолютизировать природу посредствомъ гармоническаго сліянія въ ней реальныхъ космическихъ и идеальныхъ человѣческихъ категорій. Обычный взглядъ на природу, противопоставляющій ее человѣчности, требуетъ или подчиненія человѣка природѣ — если послѣдняя считается чѣмъ-то высшимъ, нежели человѣкъ, какъ это имѣетъ мѣсто у апостоловъ естественности, — или борьбы человѣка съ природой, когда природа разсматривается, какъ низшее, грѣховное, животное начало (аскетически-христіанская точка зрѣнія). Пантеизмъ, напротивъ, видитъ въ природѣ то абсолютное начало, которое хотя и превышаетъ человѣческій міръ, но объемлетъ его и включаетъ въ себя, такъ что возможность какой бы то ни было дисгармоніи и дуализма между человѣческимъ и космическимъ уничтожается въ корнѣ. Съ другой стороны, въ противоположность на-

ивному телеологическому теизму, который считаетъ весь міръ созданнымъ только для человѣка и подъ угломъ зрѣнія человѣческихъ цѣнностей, какъ орудіе и матеріалъ для человѣческихъ цѣлей, и, слѣдовательно, умаляетъ космическое начало за счетъ человѣческаго, пантеизмъ подчеркиваетъ самозаконность универсальнаго космическаго начала и подчиненность ему начала человѣческаго. Природа не есть слѣпой и мертвый механизмъ, — иначе все разумное, живое, духовное стояло бы в н ѣ ея, и универсальность ея понятія была бы нарушена; наоборотъ, какъ мощь и дарованія художника, мыслителя, вообще творца мы цѣнимъ не по его слабѣйшимъ, а по сильнѣйшимъ и наиболѣе выдающимся произведеніямъ, такъ и о сущности природы мы должны заключать по ея высшему созданію, человѣку и его культурѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что „сердцевина природы лежитъ въ человѣческой душѣ“. Человѣкъ и вся его жизнь, его высшія упованія, свѣтлѣйшія мечты и величайшія творенія, его борьба, страданіе и счастье, любовь и ненависть— все это проявленія его природы, а слѣдовательно космической природы вообще, часть которой онъ составляетъ. И къ чему бы человѣкъ ни стремился, какъ бы высоко ни поднимался надъ всѣмъ видимымъ, мгновеннымъ и реальнымъ, онъ не можетъ возвыситься надъ природой, ибо вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ подымается сама природа, и самое великое, сильное, творческое, идеальное въ человѣкѣ есть все же лишь неполное, частичное проявленіе безграничнаго могущества, безконечной глубины и высоты самой природы. Выражаясь метафорически, не только земля, на которой стоитъ человѣкъ, но и необъятная даль неба, къ которой онъ стремится, есть та же природа. И такъ какъ человѣческое, духовное, разумное есть ближайшее къ намъ, наиболѣе намъ доступное и знакомое, то мы имѣемъ право совершенно сознательно разсмат-

ривать природу антропоморфически, видѣть въ ней духъ и разумъ.

Но, съ другой стороны, природа, объемля человѣческое, стоитъ выше его, и потому хотя и родственна человѣческому, но не тождественна съ нимъ: не человѣкъ есть образецъ для природы, а природа есть недосягаемый образецъ, частичнымъ выраженіемъ которой является человѣкъ. Поэтому собственно правильнѣе говорить не объ антропоморфизмѣ, а о гилозоизмѣ природы: природа есть жизнь и духъ, но не человѣческій, а божественный, и человѣческая духовность есть только символъ, одинъ изъ множества ея символовъ, наиболѣе близкій намъ, людямъ, но отнюдь не наиболѣе точный въ объективномъ смыслѣ: развитіе цвѣтка, эволюція животной жизни, солнечный свѣтъ, движеніе планетъ—столь же равноправныя выраженія всеединаго духа. Мы унижаемъ божественную природу, ставя для нея образцомъ только человѣческое. „Что мнѣ за дѣло до вашихъ насмѣшекъ надъ всеединымъ! Профессоръ есть личность, Богъ — нѣтъ“. „Природа, — говоритъ Гете въ гимнѣ „Die Natur“, — вѣчно мыслитъ и изобрѣтаетъ — но не какъ человѣкъ, а какъ природа“. Въ этомъ отношеніи Гете вполнѣ солидаренъ со Спинозой, „безграничное безкорыстіе“ котораго его такъ умиляло. Онъ воспроизводитъ — конечно, не отвлеченно и подражательно, а интуитивно и самобытно—одну изъ труднѣйшихъ, наиболѣе загадочныхъ, но и наиболѣе глубокихъ сторонъ системы Спинозы. Какъ извѣстно, Спиноза отрицалъ человѣкоподобность и разумность Божества; личный разумъ есть для него не вѣчное начало, а только „модусъ“, случайное „состояніе“ природы въ человѣкѣ. Разумъ Бога такъ же мало подходитъ на человѣческій, какъ „созвѣздіе Пса“ на „собаку, лающее животное“. Но, несмотря на это, Спиноза безконечно далекъ отъ матеріализма и признанія природы слѣпой, бездушной, мертвой и безсмысленной машиной. Ибо если „ра-

зумъ“ есть только модусъ, то „мышленіе“ есть вѣчное свойство, „аттрибутъ“ Бога-природы. Но это мышленіе есть именно божественное, а не человѣческое; оно не заключено въ рамки антропоморфическаго личнаго разума, а есть космическая сила, безграничная и непостижимая для насъ. И что съ нашей узкой человѣчески разумной точки зрѣнія кажется слѣпотой, безжизненностью и неразумiемъ, то находитъ себѣ смыслъ и оправданіе въ божественномъ мышленіи.

Поскольку возможно вообще выразить содержаніе гётевскаго пониманія природы въ терминахъ, обозначающихъ школьныя системы, его можно точнѣе охарактеризовать какъ сочетаніе спинозизма съ лейбниціанскимъ аристотелизмомъ; и именно здѣсь гётевское пониманіе природы опирается на своеобразное разрѣшеніе д р у г о й великой загадки бытія— загадки отношенія между личнымъ и родовымъ или универсальнымъ началомъ. Могучій конкретный умъ Гёте сразу преодолѣваетъ здѣсь великую антиномію между индивидуализмомъ и универсализмомъ. Спиноза настолько проникнутъ религіознымъ универсализмомъ, для него весь міръ съ такой силой сливается въ единое и всеобщее божественное бытіе, что послѣднее поглощаетъ и топитъ въ себѣ всѣ отдѣльныя вещи и личности и дѣлаетъ обманчивой видимостью ихъ обособленное, индивидуальное существованіе. Точно также, напримѣръ, для Шопенгауэра бытіе индивидовъ совершенно исчезаетъ, когда съ міра снимается „покрывало Майи“ и философскому взору открывается всеединство бытія, или для Гегеля утвержденіе индивидуальной жизни есть „наглость личности“ въ отношеніи абсолютнаго духа. Наконецъ, если удалиться къ самымъ раннимъ зачаткамъ метафизической расцѣнки бытія, то у элеатовъ и у Платона мы встрѣтимъ то же превознесеніе начала общаго, родового, всеединаго, неизмѣннаго, связанное съ умаленіемъ или отрицаніемъ всего единичнаго, временнаго, индивидуальнаго. Въ моральной

сферѣ универсализмъ всегда обладалъ почти безраздѣльной властью надъ умами: за рѣдкими исключеніями, раздѣльность интересовъ и эгоистическая защита индивидуальнаго бытія признавалась началомъ демоническимъ, злымъ и отрицалась во имя божественнаго, добраго начала самоотреченія и сліянія съ родомъ и міромъ. Быть можетъ, эта моральная оцѣнка болѣе всего способствовала торжеству универсализма надъ индивидуализмомъ, хотя, съ другой стороны, она сама есть лишь выраженіе болѣе глубокой и стихійной метафизической оцѣнки. Съ другой стороны, всѣ глубокія и творческія натуры исповѣдывали индивидуализмъ, по крайней мѣрѣ, какъ личное настроеніе, и не разъ въ исторіи философіи и культуры индивидуализмъ становился этическимъ, эстетическимъ и метафизическимъ идеаломъ. Индивидуализмъ, повидимому, неизбѣжно связанъ съ конкретной качественной оцѣнкой вещей. Живое реагированіе души на затрагивающія ея явленія всегда будетъ протестовать противъ универсалистическаго обезличенія и уравненія міра, противъ той „ночи безразличія“, для которой „всѣ кошки сѣры“; оно всегда будетъ подчеркивать различія и самобытности вещей, выдѣляющіяся на фонѣ ихъ основного сходства и единства. Все, чѣмъ мы дорожимъ и что ненавидимъ, что оцѣниваемъ положительно или отрицательно, есть для насъ нѣчто своеобразное, неповторяющееся, единственное въ своемъ родѣ. И сильнѣе всего это ощущается въ отношеніи личности, какъ своей собственной, такъ и чужой. Здѣсь самобытность, обособленность и своеобразіе есть даже не просто идеальный результатъ субъективнаго познавательнаго или эмоціонально-оцѣняющаго разграниченія, а сознается, какъ объективная дѣйственная реальность. Для каждаго существа его собственное „я“, а равно и „я“, по меньшей мѣрѣ, наиболѣе близкихъ ему существъ, ощущаются, какъ несводимыя ни на что общее абсолютно-самобытныя сущности, и универсалистическая тен-

денція растворенія индивидуальнаго въ родовомъ наталкивается здѣсь на непреодолимыя интеллектуальныя и эмоціональныя трудности.

Метафизически этотъ индивидуализмъ глубже всего былъ выраженъ въ аристотелевско-лейбниціанской идеѣ дѣйственной индивидуальности, „энтелехіи“ или „монадѣ“. Какъ извѣстно, согласно монадологіи Лейбница, міръ состоитъ изъ абсолютно самостоятельныхъ и замкнутыхъ дѣйственныхъ единицъ — „монадъ“, — взаимная согласованность которыхъ мыслима только въ формѣ „предуставленной гармоніи“. Если универсалистическая метафизика Спинозы угрожаетъ самостоятельному бытію отдѣльныхъ вещей и личностей, то въ индивидуалистической метафизикѣ Лейбница становятся проблематичными единство и цѣлостность бытія, которыя спасаются только ссылкой на непостижимую тайну божественной гармоніи.

Очевидно, что универсализмъ и индивидуализмъ, даже независимо отъ поддерживающихъ ихъ эмоціональныхъ мотивовъ, если брать ихъ какъ объективныя характеристики бытія, сводятся къ одностороннему подчеркиванію какого-либо одного изъ двухъ неразрывно связанныхъ началъ сущаго. Каждое изъ этихъ началъ, доводимое до своего послѣдняго завершенія и признаваемое абсолютной и глубочайшей чертой реальности, противорѣчитъ безспорной наличности другого начала. Міръ нельзя продумать до конца ни какъ сплошное единство, ни какъ абсолютно-раздѣльную множественность; универсализмъ и индивидуализмъ — или, что то же самое,—монизмъ и плюрализмъ суть субъективныя предпочтенія того или другого соотносительнаго члена этой космологической антиноміи; поэтому оба ученія принуждены или насиловать реальность или же непослѣдовательно смягчать свои выводы, такъ или иначе признавая факты, необъяснимые съ ихъ односторонней точки зрѣнія

и выражающіе силу другого, игнорируемаго начала. Міръ не есть ни безразличное единство, ни разрозненная множественность; какъ бы трудно ни было для отвлеченнаго логическаго анализа понять связь и равновѣсіе въ немъ противоположныхъ категорій единства и множественности, безпристрастное и всестороннее конкретное уясненіе бытія всегда даетъ намъ картину единства множественнаго, слитности разрозненнаго, универсальной связи обособленныхъ элементовъ.

Такъ именно смотритъ на этотъ вопросъ Гете. Для него міръ есть спинозистское всеединое божество, которое однако проявляется лишь въ множественности „монадъ“ или „энтелехій“ — живыхъ и самобытныхъ личностей. Каждая личность не должна быть оторвана отъ цѣлаго и враждебна ему; но служить послѣднему, участвовать въ осуществленіи воли цѣлаго она можетъ не путемъ потери или пожертвованія своей самобытности, а, напротивъ, путемъ ея обнаруженія, утвержденія и развитія. Цѣлое можетъ быть лишь гармоническимъ сотрудничествомъ самостоятельныхъ и самоцѣнныхъ частей — индивидовъ. Демократическій универсализмъ, признаніе солидарности всего сущаго и подчиненности индивида роду, долженъ сочетаться съ аристократическимъ индивидуализмомъ, съ разборчивой качественной расцѣнкой личностей и съ утвержденіемъ права и обязанности личности на автономное, своеобразное бытіе. Индивидуализмъ, бережная замкнутость личности въ развитіи ея силъ, есть не цѣль, а лишь путь къ торжеству цѣлаго; но это и единственный законный путь къ нему, внѣ котораго универсальная гармонія многообразнаго превращается въ деспотическое и уравнительное порабощеніе личности, которое въ конечномъ счетѣ означаетъ и обѣднѣніе цѣлаго.

Въ этомъ пониманіи отношенія между индивидомъ и ро-

довымъ цѣлымъ, какъ и въ пониманіи космическаго значенія культуры,—которыя мы могли здѣсь охарактеризовать лишь слабыми намеками,—содержится цѣлая программа религіозно-философскаго, а слѣдовательно, и философско-политическаго міровоззрѣнія. Въ переживаемую нами эпоху глубокаго умственнаго кризиса и переоцѣнки господствующихъ цѣнностей было бы настоятельно необходимо—хотя бы для уясненія всей сложности вновь возстающихъ проблемъ—обратиться къ безконечному богатству духовнаго міра Гете. И съ этой точки зрѣнія надо привѣтствовать появленіе на русскомъ языкѣ такой серьезной и обстоятельной характеристики Гете, какая дана въ книгѣ Бельшовскаго.

Штирнеръ и Ницше въ русской жизни *).

Оригинальная книжка небезызвѣстнаго нѣмецкаго философа-публициста Шельвина о Штирнерѣ и Ницше появляется въ русскомъ переводѣ весьма кстати. Это—не просто изложеніе или толкованіе ученій Штирнера и Ницше, а скорѣе краткій философскій трактатъ по поводу ихъ ученій.

Правда, книжка врядъ ли можетъ разсчитывать на широкое распространеніе, такъ какъ трактуетъ вопросъ весьма отвлеченно, и эта отвлеченность, при трудности передачи на русскомъ языкѣ нѣмецкаго философскаго стиля, превращается для русскаго читателя въ тяжеловѣсность. Но надъ этимъ маленькимъ трактатомъ по этикѣ стоитъ призадуматься. Его тенденція состоитъ въ противопоставленіи современному „субъективному индивидуализму“ Штирнера-Ницше „абсолютнаго индивидуализма“ фихтеанскаго типа, къ которому примыкаетъ авторъ. Можно (и, по нашему мнѣнію, должно) не соглашаться съ такого рода рѣшеніемъ проблемы индивидуализма; но достойна вниманія и имѣетъ не

*) Робертъ Шельвинъ. Максъ Штирнеръ и Фридрихъ Ницше, Явленія современнаго духа и сущность человѣка. Пер. съ нѣм. Н. Вокачъ и И. Ильина. Изданіе Н. Н. Клочкова. М. 1909. Стр. 166. Ц. 50 к.

только отвлеченный интересъ, но и большое общественно-философское значеніе самая постановка этой проблемы.

Въ русскомъ обществѣ индивидуализмъ, какъ идейное теченіе, до послѣдняго времени не пользовался популярностью; скорѣе явственно преобладалъ уклонъ въ сторону этическаго универсализма, тенденція къ растворенію личности въ коллективномъ бытіи. Неоспоримымъ показателемъ этого отталкиванія русской общественной мысли отъ индивидуализма и ея тяготѣнія къ универсализму является безпримѣрная популярность соціалистическихъ идей въ нашей интеллигенціи и почти всеобщее равнодушіе къ либерализму, къ идеѣ личной свободы и личныхъ правъ.

Замѣчательно, однако, что этому направленію идей противостоитъ какъ бы прямо противоположное стихійное устремленіе русскаго національнаго духа. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе любопытный фактъ, что, тогда какъ въ области соціалистическихъ идей мы всегда оставались совершенно подражательными и просто перенимали готовыя идеи съ Запада, въ области анархизма русская мысль проявила дѣйствительное творчество и оригинальность: самыми выдающимися основателями анархизма — въ двухъ его видахъ, революціонно-нигилистическомъ и религіозномъ — были русскіе, Бакунинъ и Толстой; и эти имена даютъ право сказать, что анархизмъ вообще въ значительной мѣрѣ есть продуктъ русскаго духа. Еще болѣе показательно то, что анархизмъ, который никогда не былъ господствующимъ среди интеллигенціи идейнымъ направленіемъ, внезапно, безъ подготовки и сознательной пропаганды, обнаружилъ поразительную силу и пріобрѣлъ большой успѣхъ, какъ только общественное сознаніе изъ области чистой теоріи перешло къ практикѣ, къ дѣйствію. Необычайный наплывъ анархической литературы въ 1905—1907 гг. и — что еще важнѣе — практическій успѣхъ вся-

каго рода анархическихъ идей и ученій, какъ бы они себя ни называли, — въ формѣ „максимализма“, проповѣди свободной любви, „махаевщины“ и т. п. — свидѣтельствуютъ, что въ процессѣ дѣйствованія и жизненнаго обнаруженія воли бурно прорвался и осозналъ себя глубокій анархическій инстинктъ, таившійся въ нашемъ общественномъ сознаніи. И только симптомами и слабыми спутниками этого броженія явились такія литературныя и идейныя теченія, какъ „мистическій анархизмъ“ и увлеченіе Штирнеромъ и Ницше.

Разгадка этого противорѣчія состоитъ, какъ мнѣ кажется, въ томъ, что весь нашъ соціализмъ, въ его характерной „народнической“ формѣ, есть не что иное, какъ альтруистически и моралистически окрашенный анархизмъ. Это есть то умонастроеніе, которое пишущій эти строки въ другомъ мѣстѣ *) охарактеризовалъ, какъ нигилистическій моралізмъ. Сознательному принятію анархизма или вообще индивидуализма препятствовало сильное альтруистическое или моралистическое чувство, которое влекло къ самопожертвованію, къ подчиненію личности инстинкту солидарности. Но это чувство никогда не было, такъ сказать, философски обосновано; идея долга или самоограниченія личности всегда оставалась ирраціональной, инстинктивной и сама опиралась — хотя и не логично — на анархическій или нигилистическій мотивъ свободнаго удовлетворенія чувственныхъ потребностей. Неудивительно, что болѣе глубокіе мыслители отгадали эту анархическую основу нашего этическаго міровоззрѣнія; неудивительно также, что въ процессѣ дѣйствованія вскрылось противорѣчіе между нигилизмомъ и моралізмомъ, и получилъ признаніе и силу послѣдовательный нигилистическій индивидуализмъ, не допускающій никакихъ преградъ

*) Въ статьѣ „Этика нигилизма“.

для произвола личности. Отсюда, между прочимъ, и возникло то увлеченіе индивидуализмомъ Штирнера и Ницше, которое такъ широко распространилось за послѣдніе годы и о которомъ спеціально мы хотимъ здѣсь поговорить.

Отъ повальнаго увлеченія Штирнеромъ насъ спасло, можно сказать, лишь одно счастливое обстоятельство: именно, что книга Штирнера написана уже болѣе полвѣка тому назадъ, и, несмотря на то, что она лишь недавно была воскрешена на Западѣ, все же не обладаетъ обаяніемъ новизны. Иное дѣло — Ницше; онъ — почти нашъ современникъ, и въ немъ легко можно было увидѣть „послѣднее слово мудрости". Поэтому его авторитетъ представляетъ главную опору для современнаго нигилистическаго индивидуализма.

Однако, это современное ницшеанство основано на величайшемъ недоразумѣніи, на коренномъ искаженіи подлиннаго духа Ницше. Если вообще послѣдователи всякаго ученія — а тѣмъ болѣе моральнаго — упрощаютъ, вульгаризируютъ и отчасти видоизмѣняютъ идеи своего учителя, то съ ученіемъ Ницше это произошло въ совершенно исключительномъ размѣрѣ. Общественное мнѣніе, сначала потрясенное, а затѣмъ соблазненное его отрицаніемъ морали, не имѣло ни охоты, ни способности понять основу и смыслъ этого „аморализма" и отождествило его съ нигилистической идеей личнаго произвола. Такъ выросло популярное сближеніе Ницше съ забытымъ нѣмецкимъ нигилистомъ Штирнеромъ, который, какъ теперь начали думать, еще въ 40-хъ годахъ открылъ ницшеанскія истины. Книга Шельвина платитъ слишкомъ большую дань этому, нынѣ уже традиціонному сопоставленію Ницше со Штирнеромъ; а у насъ въ Россіи нѣсколько лѣтъ тому назадъ вышло интересное, но также совершенно невѣрное по своей тенденціи изслѣдованіе г. Саводника, которое носило характерное названіе: „Максъ Штирнеръ, ницшеанецъ сороковыхъ годовъ".

Нельзя съ достаточной силой подчеркнуть совершенную несостоятельность этого упорнаго отождествленія двухъ, отнюдь не родственныхъ этическихъ направленій. Ницше не только значительно богаче, глубже и сложнѣе Штирнера; но онъ вообще не имѣетъ съ нимъ ничего общаго, кромѣ самаго факта протеста противъ морали, который у обоихъ мыслителей исходитъ изъ безусловно различныхъ и даже прямо противоположныхъ мотивовъ. Штирнеръ — аморалистъ въ силу своего раціонализма и нигилизма. Исходя изъ довольно убогой, но прямолинейной и до абсурда смѣлой раціоналистической психологіи, для которой всѣ мотивы суть субъективныя переживанія моего „я“ и, слѣдовательно, все сверхчеловѣческое, надъ-индивидуальное и общеобязательное представляется простой нелѣпостью, Штирнеръ съ логической послѣдовательностью приходитъ къ отрицанію морали и къ признанію „я“ собственникомъ всего міра. Культура, идеалы и цѣль человѣческаго существованія, будущія формы жизни—все то, что такъ страстно и постоянно волновало Ницше,—есть для Штирнера „призраки“, „фантомы“, противоестественное обоготвореніе продуктовъ субъективной фантазіи и вымысла. Единственная реальная и разумная цѣль для каждой личности есть, согласно Штирнеру, ея собственное „я“, совершенно независимо отъ его объективной цѣнности или, вѣрнѣе, въ виду отсутствія вообще какихъ-либо объективныхъ цѣнностей. Прямо противоположно этому ученіе и духовное устремленіе Ницше. Характерно, что понятіе „призрака“ (Gespenst), которое въ устахъ Штирнера является хулительнымъ или разрушающимъ эпитетомъ для всѣхъ надъ-индивидуальныхъ цѣнностей, открыто провозглашается у Ницше высшимъ и достойнѣйшимъ объектомъ человѣческихъ стремленій: „выше любви къ людямъ я цѣню любовь къ призракамъ“. Ницше, какъ это впервые и съ полной ясностью показалъ Зим-

мель (въ своей книгѣ о Шопенгауэрѣ и Ницше), исходитъ въ своей разрушительной проповѣди изъ вѣры въ объективныя цѣнности. Генія, „сверхчеловѣка“, отдѣльную могучую и богатую человѣческую личность онъ ставитъ выше всего человѣчества именно потому, что его интересуетъ только абсолютная высота цѣнностей, а не ихъ распространеніе или распредѣленіе между людьми. И въ силу этого же мотива онъ отвергаетъ мораль: мораль, по его мнѣнію, во имя вымышленной цѣнности „ближнихъ“ и ихъ блага препятствуетъ свободному движенію человѣка къ высшимъ цѣнностямъ, ради условнаго блага людей жертвуетъ идеальными и абсолютными цѣнностями. Такимъ образомъ, Штирнеръ отрицаетъ мораль, потому что она усложняетъ, возвышаетъ жизнь, отрываетъ человѣка отъ земли и отъ своего „я“ и влечетъ его къ призракамъ; Ницше же отрицаетъ мораль, потому что она обѣдняетъ, принижаетъ жизнь, прикрѣпляетъ ее къ землѣ и земнымъ нуждамъ и мѣшаетъ свободной любви къ призракамъ. Штирнеръ—нигилистъ, анархистъ и демократъ; Ницше — проповѣдникъ культурныхъ цѣнностей, прогрессистъ и аристократъ. Штирнеръ восхваляетъ разнузданность, основанную на абсолютномъ невѣріи, Ницше требуетъ духовной свободы, исходящей изъ вѣры въ личное назначеніе и довѣрія къ своимъ силамъ. Выражаясь марксистскимъ стилемъ, Штирнеръ—идеологъ черни. Ницше—идеологъ знати.

Это своеобразное умонастроеніе Ницше по существу настолько чуждо господствующимъ среди нашей интеллигенціи оцѣнкамъ и понятіямъ, что наше „ницшеанство“, покрывающее моднымъ авторитетомъ Ницше нигилистическіе и анархическіе мотивы, не содержитъ, можно сказать, ни единаго грана подлинно ницшевскаго духа. Наоборотъ, оно чрезвычайно близко къ гораздо менѣе популярному и извѣстному Штирнеру. Краткій, къ счастью, эпизодъ „максимализма“, „санинства“ и т. п. увлеченій былъ даже едва ли не единственной

въ исторіи попыткой подлиннаго практическаго осуществленія ученія Штирнера. Конечно, это осуществленіе настолько противорѣчитъ условіямъ нормальной (а не измышленной Штирнеромъ) духовной природы человѣка, что въ значительной мѣрѣ было дѣломъ или просто общественныхъ подонковъ, или совершенно незрѣлыхъ субъектовъ; въ принципіальномъ смыслѣ оно можетъ идти въ разсчетъ только той идейной санкціей, которою оно нѣкоторое время пользовалось у части интеллигенціи. И въ этомъ смыслѣ важно отмѣтить, что это движеніе было лишь крайнимъ и самымъ яркимъ выраженіемъ того нигилизма, который въ иныхъ, болѣе смягченныхъ и усложненныхъ формахъ является господствующимъ умонастроеніемъ нашей интеллигенціи.

Нигилистическому индивидуализму Штирнера противостоитъ, какъ мы указали, творческій и вѣрующій индивидуализмъ Ницше. Мы рѣшаемся высказать парадоксальное съ виду сужденіе, что индивидуализмъ Ницше—который мы отнюдь не принимаемъ безъ оговорокъ—гораздо ближе къ идеалистическому индивидуализму Фихте, чѣмъ къ міровоззрѣнію Штирнера *). Шельвинъ не раздѣляетъ этого мнѣнія, но его заслуга состоитъ въ томъ, что нигилистическому или разрушающему индивидуализму (къ которому онъ относитъ и ученіе Ницше) онъ противопоставляетъ возможность сочетанія философскаго индивидуализма съ признаніемъ абсолютной (и, слѣдовательно, надъ-индивидуальной) цѣнности истины и добра. Шельвинъ опирается на Фихте и воспроизводитъ его ученіе, которое онъ называетъ „абсолютнымъ индивидуализмомъ“ (въ отличіе отъ „субъективнаго“). Мы не можемъ признать это рѣшеніе удовлетворительнымъ; точка зрѣнія Фихте, которая, сводя весь міръ къ

*) Близость Ницше къ философамъ и поэтамъ эпохи романтизма показалъ Карлъ Іоэль (K. Ioel. Nietzsche und die Romantik).

„Я“ (хотя и съ прописной буквы), вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ теоретическія и этическія нормы, въ качествѣ условій самодѣятельности „Я“, слишкомъ искусственна какъ въ гносеологическомъ, такъ и въ моральномъ смыслѣ, и едва ли способна служить для нормальнаго оріентированія человѣка въ мірѣ. Повидимому, здѣсь предстоитъ не только перестройка индивидуализма, но и нѣкотораго рода принципіальное преодолѣніе его или открытое признаніе необходимо ограничивающихъ его универсалистическихъ мотивовъ. Но несомнѣнно, что возвратъ къ философскому родоначальнику современнаго индивидуализма—къ Фихте—лежитъ по пути того пересмотра господствующаго этическаго міровоззрѣнія, который является теперь насущной необходимостью; и побѣда идеалистическаго индивидуализма надъ индивидуализмомъ нигилистическимъ означала бы выходъ изъ тупика на свободный путь культурнаго творчества. Этимъ убѣжденіемъ проникнута книжка Шельвина, и оно и придаетъ ей значеніе именно при современномъ состояніи русской общественной мысли.

Религія и наука *).

Возрожденіе религіи, пробужденіе религіознаго чувства, пониманія религіи или, по меньшей мѣрѣ, интереса къ ней, повидимому, не представляетъ скоропреходящей и поверхностной моды, а скорѣе знаменуетъ глубокій сдвигъ или поворотъ въ умонастроеніи современнаго общества. Любопытно, что это движеніе зародилось и развивается въ Россіи — въ противоположность большинству нашихъ умственныхъ теченій — внѣ всякаго вліянія какихъ-либо западно-европейскихъ идей; какъ бы ни относиться къ религіознымъ стремленіямъ и воззрѣніямъ Владиміра Соловьева, или его современныхъ продолжателей разнаго толка — гг. Бердяева, Булгакова, Мережковскаго, — нельзя не признать ихъ вполнѣ самобытными и совершенно независимыми отъ западно-европейскихъ воздѣйствій. И тѣмъ не менѣе, параллельно съ религіознымъ движеніемъ въ Россіи, аналогичное движеніе происходитъ и на Западѣ, правда, въ нѣ-

*) Эмиль Бутру. Вильямъ Джемсъ и религіозный опытъ. Пер. съ франц. Н. М. Соловьева. Книгоиздательство „Творческая Мысль". Москва. 1908. Стр. 42.

Emile Boutroux. Science et religion dans la philosophie contemporaine. Bibliothèque de Philosophie scientifique. Paris Ernest Flammarion. 1908.

сколько иныхъ, болѣе многообразныхъ и, пожалуй, болѣе тонкихъ формахъ, но по существу съ той же тенденціей къ возрожденію и новому обоснованію религіозныхъ концепцій. Ближайшимъ и самымъ могущественнымъ побудительнымъ поводомъ этого движенія является, по нашему мнѣнію, и въ Россіи, и на Западѣ, кризисъ соціализма или, точнѣе говоря, крушеніе соціалистическаго міровоззрѣнія, какъ системы идей, мнившей замѣнить собой религіозную вѣру. Въ настоящее время можно уже считать окончательно рухнувшей ту соціалистическую мечту, которую, напримѣръ, восторженно воспѣвалъ Гейне въ извѣстныхъ строфахъ „Германіи“ — мечту создать земной рай съ помощью соціалистическаго устройства общества и тѣмъ вытѣснить изъ сердца людей потребность въ неземныхъ утѣшеніяхъ и надеждахъ. Чѣмъ больше реальныхъ завоеваній дѣлаетъ соціализмъ, какъ практическое соціально-политическое движеніе, тѣмъ яснѣе обнаруживается, что осуществленіе соціалистическихъ идей не означаетъ какого-то мистическаго переворота въ судьбѣ міра и человѣка, какого-то гигантскаго, грандіознаго „прыжка“ изъ царства зла и рабства въ царство добра, счастья и свободы, а есть лишь постепенное, чисто-реалистическое эволюціонированіе хозяйственныхъ и соціальныхъ формъ жизни, совершающееся въ земной плоскости и вполнѣ земными средствами компромисса и приспособленія и, слѣдовательно, нисколько не устраняющее имманентныхъ бѣдствій и несовершенствъ земного человѣческаго бытія. Именно торжество реалистическихъ требованій соціализма—хотя и неизбѣжно неполное—связано съ крушеніемъ его идеальныхъ запросовъ, его религіозной—и вмѣстѣ съ тѣмъ антирелигіозной—мечты. Съ крушеніемъ этой мечты вновь образовалось пустое мѣсто въ человѣческой душѣ, и старые вопросы о цѣли и смыслѣ жизни, о гармоніи, необходи-

мой для сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ недостижимой въ предѣлахъ эмпирическаго существованія, снова встали съ неотвязной силой.

При болѣе глубокомъ размышленіи, однако, должно уяснится, что кризисъ соціализма есть лишь отраженіе и одинъ изъ симптомовъ болѣе радикальнаго и широкаго духовнаго процесса — именно кризиса раціонализма. Основной философскій смыслъ соціализма въ томъ и состоитъ, что это есть попытка всеобщей раціонализаціи человѣческой жизни, попытка устроенія человѣческаго благополучія на всецѣло разумныхъ началахъ, подчиненія всего стихійнаго въ частной и общественной жизни разумнымъ требованіямъ соціальной цѣлесообразности и полезности. Этотъ практическій раціонализмъ, въ свою очередь, предполагаетъ раціонализмъ теоретическій — не просто вѣру въ разумъ и научное мышленіе, но вѣру въ ихъ абсолютное, универсальное значеніе. Но именно эта вѣра въ настоящее время основательно пошатнулась. Со времени крылатыхъ словъ Брюнетьера о „faillite de la science“ множество симптомовъ указываетъ, что господствующій духъ скептицизма и маловѣрія въ настоящее время обратился на своего творца — научное или вообще отвлеченное мышленіе и познаніе, — съ явной тенденціей, путемъ умаленія притязаній разума, укрѣпить право вѣры, довѣріе къ ирраціональному и сверхъраціональному въ человѣческомъ сознаніи. Но такъ какъ наука въ извѣстной мѣрѣ является незыблемой основой и неотчуждаемымъ достояніемъ европейской культуры,— какъ бы трудно и спорно ни было вполнѣ объективное опредѣленіе этой мѣры,—то пробужденіе религіознаго чувства прежде всего вынуждено посчитаться и раздѣлаться— sich auseinandersetzen, какъ говорятъ нѣмцы — съ притязаніями и пріобрѣтенными правами науки. Тема объ отношеніи между религіей и наукой, между вѣрой и знаніемъ,

стала, такимъ образомъ, самой жгучей и современной проблемой западно-европейскаго религіознаго движенія — въ противоположность русскому движенію, которое, въ связи съ неразвитостью у насъ научнаго мышленія и нашимъ національнымъ пренебреженіемъ къ точному знанію, съ самаго начала смотрѣло на науку нѣсколько свысока и обнаруживаетъ склонность легко и безъ особой тревоги перескочить черезъ эту преграду.

Этой темѣ и посвящена интересная книга французскаго философа Эмиля Бутру „La science et la religion“, одна глава которой—о Джемсѣ и религіозномъ опытѣ—появилась также въ русскомъ переводѣ *). Книга Бутру не особенно богата какими-либо глубокими и оригинальными выводами, но она весьма цѣнна, какъ дѣльный и объективный обзоръ главныхъ современныхъ рѣшеній вопроса объ отношеніи между религіей и наукой. Бутру справедливо дѣлитъ всѣ относящіяся сюда направленія на двѣ главныя группы натуралистическихъ и спиритуалистическихъ, или — что то же самое — направленій, отдающихъ въ этой тяжбѣ перевѣсъ наукѣ, и направленій, въ той или иной формѣ склоняющихся на сторону религіи. Къ первой группѣ принадлежатъ: ученіе Огюста Конта о религіи человѣчества, ученіе Герберта Спенсера о непознаваемомъ (агностицизмъ), т. наз. религія „монизма“ Геккеля, и, наконецъ, направленія „психологизма“ и „соціологизма“, пытающіяся замѣнить религію психологическимъ или соціологическимъ объясненіемъ религіозныхъ явленій (сюда же по существу относится, конечно, и „религія“ соціализма). Эта группа объемлетъ болѣе старыя хронологически и, съ точки зрѣнія современнаго состоянія европейской мысли,

*) Эта глава была первоначально помѣщена въ видѣ особой статьи въ „Revue de Métaphysique et de Morale“ (1908 г., январь·

болѣе консервативныя направленія въ разсматриваемомъ вопросѣ. Всѣ они характеризуются недостаточно яснымъ или чуткимъ пониманіемъ сущности и огромнаго значенія религіозной проблемы; въ настоящее время они уже не могутъ возбуждать особенно остраго интереса и въ извѣстной мѣрѣ могутъ считаться уже преодолѣнными. Гораздо интереснѣе другая группа направленій, тенденція которой состоитъ въ укрѣпленіи позиціи религіи. Сюда Бутру относитъ ученіе богословской школы Ричля о коренномъ дуализмѣ между научнымъ изслѣдованіемъ и непосредственнымъ опытнымъ переживаніемъ религіозныхъ истинъ, далѣе, ученіе, обосновывающее религію на установленіи извѣстныхъ абсолютныхъ предѣловъ научнаго знанія, затѣмъ, ученіе о дѣйственной природѣ знанія и вѣры (прагматизмъ) и, наконецъ, примыкающее къ послѣднему ученіе Джемса о религіозномъ опытѣ.

Характерна для большинства направленій этой группы черта болѣе или менѣе крайняго субъективизма. Эта черта ясно замѣтна въ релятивизмѣ школы Ричля, но ярче всего выдѣляется въ прагматизмѣ и въ ученіи Джемса о религіозномъ опытѣ. Современная европейская мысль, повидимому, безсильна принять религію, какъ систему о б ъ е к т и в н ы х ъ и о б ъ е к т и в н о-о б о с н о в а н н ы х ъ и с т и н ъ; возстановленіе правъ религіи и защита ихъ отъ притязаній позитивной науки искупается цѣной крайней субъективизаціи и релятивизаціи самого понятія истины. Самое вліятельное и популярное теперь изъ этихъ направленій — прагматизмъ — представляетъ собой столь радикальный и, можно сказать, необузданный скептицизмъ, какой врядъ ли встрѣчался доселѣ въ европейской философіи и можетъ найти себѣ аналогію развѣ только въ самыхъ рѣзкихъ формахъ античнаго скептицизма. Притязанія науки отстраняются здѣсь тѣмъ, что само понятіе объективной истины отвергается цѣли-

комъ и взамѣнъ его устанавливается ученіе о зависимости всякой истины отъ „пользы“ ея для познающаго и о „твореніи“ или „созданіи“ міра самимъ познающимъ, въ направленіи его воли и интересовъ. Такая точка зрѣнія, конечно, легко можетъ включить въ число „истинъ“ и религіозныя идеи — именно, въ качествѣ полезныхъ или необходимыхъ для человѣческой активности фантазій. На такой же, по существу, позиціи стоитъ и Джемсъ въ своей замѣчательной книгѣ о „Многообразіи религіознаго опыта“ (недавно появившейся въ русскомъ переводѣ). Рядомъ съ поразительными, мѣстами прямо геніальнымъ описаніемъ и анализомъ подлинныхъ религіозныхъ переживаній Джемсъ строитъ своеобразную теорію религіознаго опыта, въ которой, можно сказать, безусловная довѣрчивость опирается на радикальный скептицизмъ, уравнивающій воспріятіе съ фантазіей, дѣйствительность съ галлюцинаціей. Эту сторону прагматизма, очевидно, совершенно упустили изъ виду тѣ русскіе писатели изъ литературной группы Мережковскаго, которые сочувствуютъ прагматизму и хотѣли бы использовать его для проповѣдуемаго ими сліянія религіозныхъ догматовъ съ активнымъ политическимъ и соціальнымъ радикализмомъ. Отвергая объективность и общеобязательность научныхъ истинъ, прагматизмъ a fortiori долженъ отвергать объективность религіозныхъ догматовъ.

Самъ Бутру, относясь отрицательно къ такимъ крайнимъ формамъ субъективизма и вполнѣ справедливо отмѣчая невозможность и желательность обоснованія религіи на разрушеніи или ограниченіи науки, склоняется все же къ нѣкоторому дуализму и, слѣдовательно, релятивизму. Между наукой и религіей полное сліяніе, по его мнѣнію, невозможно потому, что дѣло идетъ здѣсь о двухъ исконно различныхъ проявленіяхъ человѣческаго духа: о научномъ и религіозномъ духѣ (esprit); если бы даже оказалось, что

всѣ догматы религіи стали доказанными научными истинами, то все же для науки онѣ были бы только научными истинами и признавались бы недопустимыми, въ качествѣ религіозныхъ догматовъ, и, обратно, религія была бы совершенно не въ состояніи принять ихъ въ качествѣ научныхъ истинъ и попрежнему утверждала бы ихъ въ качествѣ догматовъ. Это сужденіе нельзя не признать справедливымъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не подчеркнуть, что — если вообще намъ суждено подлинное возрожденіе религіи — оно не можетъ быть основано на отрицаніи науки и прямомъ расхожденіи съ ея выводами. Конечно, психологическій характеръ науки и религіи, какъ продуктовъ исконныхъ разновидностей человѣческихъ стремленій, всегда останется различнымъ; но вѣдь, такъ или иначе, обѣ направлены на постиженіе нѣкоторой истины и, слѣдовательно, по своимъ выводамъ по меньшей мѣрѣ не должны вступать въ противорѣчіе между собой. Религія можетъ идти дальше и творить смѣлѣе, чѣмъ наука, она можетъ дополнять послѣднюю; но раздоръ между ними—на какой бы точкѣ зрѣнія ни стоять—остается всегда невыносимымъ. Пока въ наукѣ будетъ господствовать натуралистическое и механистическое міровоззрѣніе, религія въ лучшемъ случаѣ можетъ быть обоснована лишь на скептицизмѣ, который, разрушая науку, колеблетъ и объективность религіозныхъ мнѣній. Вотъ почему особаго вниманія, по нашему мнѣнію, заслуживаютъ тѣ — мимоходомъ отмѣчаемые и Бутру — признаки, которые указываютъ на готовящійся пересмотръ (научными средствами) самого научнаго міровоззрѣнія — пересмотръ, обѣщающій намъ научное обоснованіе основныхъ идей виталистическаго и телеологическаго міровоззрѣнія и, тѣмъ самымъ, подлинное сближеніе между наукой и религіей.

Міросозерцаніе Константина Леонтьева *).

Врядъ ли кто изъ русскихъ читателей, не интересующихся спеціально богословской литературой, обратилъ вниманіе на книгу свящ. Аггеева; между тѣмъ, она чрезвычайно поучительна именно не съ богословской, а съ общей культурно-философской и общественно-исторической точки зрѣнія. Она содержитъ обстоятельное изложеніе жизни и ученія мало извѣстнаго, къ сожалѣнію, но выдающагося русскаго мыслителя Константина Леонтьева. Авторъ использовалъ для своей книги отчасти совершенно новый матеріалъ — рукописныя тетради Леонтьева, содержащія критическія замѣтки послѣдняго о печатныхъ оцѣнкахъ его произведеній. Литература о Леонтьевѣ невелика, собственныя его сочиненія (за исключеніемъ двухтомнаго сборника статей „Востокъ, Россія и славянство") разбросаны по старымъ журналамъ и почти недоступны; Леонтьева мало знаютъ и еще меньше понимаютъ. Если не считать болѣе старыхъ критическихъ отзывовъ о Леонтьевѣ, то единственными источниками ознакомленія съ

*) Свящ. Конст. Аггеевъ. Христіанство и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни. Опытъ критическаго изученія и богословской оцѣнки раскрытаго К. Н. Леонтьевымъ пониманія христіанства. Кіевъ, 1909. 333 стр. Ц. 2 руб.

нимъ могли служить только замѣтка Вл. Соловьева въ „Энциклоп. Словарѣ“ (перепечатана въ IX т. собр. соч.) и статья Н. А. Бердяева (въ его книгѣ „Sub specie aeternitatis“). Книга К. М. Аггеева пополняетъ, такимъ образомъ, существенный пробѣлъ въ литературѣ. Леонтьевъ, во всякомъ случаѣ, заслуживаетъ, чтобы его знали и съ нимъ считались. Лишь для непосвященныхъ или крайне нечуткихъ людей покажется парадоксальнымъ утвержденіе, что по силѣ, глубинѣ и богатству духа—правда, духа больного, несчастнаго, въ корнѣ раздираемаго внутренней дисгармоніей—Леонтьевъ представлялъ совершенно исключительное явленіе. По нашему личному мнѣнію, Леонтьевъ, въ качествѣ религіознаго мыслителя—вѣрнѣе сказать, въ качествѣ „философа“ въ ницшевскомъ смыслѣ, т. е. „законодателя и судьи цѣнностей“, превосходитъ въ средѣ русскихъ писателей и Вл. Соловьева, и Толстого, и уступаетъ только Достоевскому.

Мы не беремся судить о Леонтьевѣ съ той точки зрѣнія, съ которой его преимущественно оцѣниваетъ К. М. Аггеевъ: мы не рѣшаемся дать опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, въ какой мѣрѣ идеи Леонтьева дѣйствительно соотвѣтствовали христіанству и, въ частности, православному міровоззрѣнію (на что претендовалъ самъ Леонтьевъ). Мы чувствуемъ себя лично совершенно некомпетентными къ тому и—независимо отъ этого—опасаемся, что вопросъ этотъ въ извѣстной мѣрѣ и не допускаетъ вполнѣ объективнаго рѣшенія: слишкомъ уже широко понятіе христіанства и слишкомъ много иногда противоположныхъ міровоззрѣній оно исторически обнимало собой. Въ общемъ, вѣроятно, тезисъ почтеннаго автора разсматриваемой книги придется признать безспорнымъ: міросозерцаніе Леонтьева есть во всякомъ случаѣ чрезвычайно одностороннее и въ высшей степени своеобразное христіанство—уже потому, что сама духовная личность Леонтьева была совершенно самобытной.

Гораздо важнѣе для насъ общая оцѣнка міровоззрѣнія Леонтьева, внѣ отношенія къ догматической системѣ какого-либо вѣроученія. Въ этомъ отношеніи, какъ указано, у насъ сдѣлано еще весьма мало. Общественное мнѣніе, привыкшее у насъ вообще къ внѣшнимъ, политическимъ критеріямъ, знаетъ Леонтьева только какъ яростнаго реакціонера и изувѣра. Ив. Аксаковъ опредѣлялъ его ученіе, какъ „сладострастный культъ палки". Этимъ дана довольно мѣткая характеристика в ы в о д о в ъ міровоззрѣнія Леонтьева, но нисколько не опредѣлены его посылки и внутренняя связь его содержанія. Свести идеи Леонтьева къ системѣ, открыть логическую взаимозависимость отдѣльныхъ частей его ученія, въ сущности, и невозможно: слишкомъ противорѣчивы и самостоятельны тѣ мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ оно сложилось. Какъ совмѣстить эстетическую страсть къ богатству и сложности жизни съ изувѣрскимъ монашескимъ аскетизмомъ, какъ соединить глубочайшій пессимизмъ съ романтической вѣрой въ возрожденіе византійскаго строя или тонкую любовь къ свободному и самобытному многообразію жизненныхъ явленій съ циничесой проповѣдью самодовлѣющаго значенія государственнаго насилія? Несмотря, однако, на это противорѣчивое ирраціональное сплетеніе отдѣльныхъ вѣтвей духовнаго существа Леонтьева, въ немъ есть нѣкоторый общій корень. Этотъ корень самъ состоитъ изъ двухъ неразрывно слитыхъ частей, и его вѣрнѣе всего можно было бы опредѣлить какъ э с т е т и ч е с к о е и з у в ѣ р с т в о.

Что страстный, органическій э с т е т и з м ъ былъ основнымъ свойствомъ натуры Леонтьева — въ этомъ согласны всѣ его критики. Въ книгѣ г. Аггеева эта черта отмѣчена весьма ярко на основаніи чисто-біографическихъ (и автобіографическихъ) данныхъ. Извѣстно также, что именно этимъ мотивомъ опредѣлялась фанатическая ненависть

Леонтьева къ „эгалитарному“ прогрессу, къ будничнымъ, мѣщанскимъ, прозаическимъ и обезличивающимъ формамъ современной европейской цивилизаціи. „Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входилъ на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пуническія войны, что геніальный красавецъ Александръ въ пернатомъ какомъ-нибудь шлемѣ переходилъ Граникъ и бился подъ Арбеллами, что апостолы проповѣдывали, мученики страдали, поэты пѣли, живописцы писали и рыцари блистали на турнирахъ для того только, чтобъ французскій, нѣмецкій или русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушествовалъ бы „индивидуально“ и „коллективно“ на развалинахъ всего этого прошлаго величія?..“ Эта мысль, которая въ множествѣ оборотовъ встрѣчается у Леонтьева, роднитъ его не только съ Ницше, — близость къ которому и въ другихъ отношеніяхъ весьма замѣчательна, — но и съ соотвѣтственными пессимистическими размышленіями о современной культурѣ у Дж. Ст. Милля, Герцена, Ибсена и др.; она роднитъ его вообще съ романтической тоской по красотѣ и сложности старыхъ формъ жизни. Что выдѣляетъ Леонтьева изъ общаго романтическаго теченія и является его индивидуальной своеобразностью—есть сочетаніе эстетизма съ изувѣрствомъ, съ мрачнымъ пессимизмомъ, съ суровой, почти извращенной любовью къ жестокости и насилію. Религіозный и моральный фанатизмъ суть явленія общераспространенныя и привычныя; эстетическій фанатизмъ есть загадка, воплотившаяся въ трагической личности Леонтьева.

Эстетизмъ самъ по себѣ гораздо болѣе тяготѣетъ къ оптимизму, къ любовному, всепрощающему, гармоническому умонастроенію; его часто упрекаютъ въ индифферентизмѣ, въ отсутствіи необходимой мѣры фанатизма. Классическій типъ эстетическаго духовнаго склада выраженъ въ „олим-

пійскомъ", гармонически-благостномъ, оптимистическомъ умонастроеніи Гете. Гете лишь по недоразумѣнію и близорукости обвиняли въ аристократизмѣ и холодной, гордой замкнутости; напротивъ, самая характерная черта его міроощущенія, сближающая его съ Спинозой, состоитъ въ томъ, что онъ ничего не отвергаетъ и не проклинаетъ всецѣло, ни въ чемъ не видитъ одного только зла или ничтожества, а, напротивъ, все принимаетъ и благословляетъ, чуетъ всюду родство между низшимъ и высшимъ, и дуализмъ добра и зла побѣждаетъ своимъ всепримиряющимъ художественно-пантеистическимъ чувствомъ. Точно также въ современныхъ формахъ романтической религіозности — въ „De profundis" Оскара Уайльда и у Метерлинка — мы видимъ преодолѣніе суровой, карающей моралистической религіи чувствомъ универсальной эстетической гармоніи, ощущеніемъ религіозной святости всякаго проявленія жизни и человѣческой души. „Преодолѣніе морали" идетъ здѣсь въ сторону отрицанія зла; эстетическая оцѣнка, вытѣсняя моральную, учитъ всюду видѣть Бога, все любить и всюду улавливать гармоническую, положительную, благую сторону. Леонтьевъ также „аморалистъ" по глубочайшей основѣ своего міровоззрѣнія; онъ ярко и остро, оставаясь въ полномъ одиночествѣ среди окружавшаго его общерусскаго морализма, ощущаетъ недостаточность, мелкость, почти пошлость и ограниченность исключительно моралистическаго отношенія къ жизни. „Все хорошо, что прекрасно и сильно: будь это святость, будь это развратъ, будь это охраненіе, будь это революція, все равно. Люди не поняли еще этого..." Онъ оправдываетъ преступленія, указывая на „безконечныя права личнаго духа, до глубины котораго не всегда могутъ достигать общія правила законовъ и общія повальныя мнѣнія людей". Всю увѣренность и вмѣстѣ съ тѣмъ невыразимость своего отрицанія морали Леонтьевъ лучше всего обнаруживаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Не-

зависимая отъ „страха Божія“ и вообще отъ какой-нибудь обрядно-мистической религіи сухая нынѣшняя мораль, сознаюсь, мнѣ просто ненавистна по причинамъ, объясненія которыхъ для людей простоватыхъ должны быть очень пространными и потому здѣсь неумѣстны, а умные и такъ согласятся со мной“.

Но эстетическій аморализмъ Леонтьева имѣетъ не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; онъ направленъ не на преодолѣніе самого понятія зла, а скорѣе на признаніе правъ зла, какъ такового. Сходно съ Ницше и Бодлэромъ, но, пожалуй, еще сильнѣе ихъ, Леонтьевъ ощущаетъ красоту всего трагическаго и демоническаго; болѣзненная острота этой любви къ трагическому граничитъ у Леонтьева почти съ садизмомъ. Гдѣ нѣтъ зла и насилія, порождающихъ трагедію, тамъ для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучіе, всякая спокойная добродѣтельность есть начало духовнаго разложенія и смерти. „Что лучше — кровавая, но пышная духовно эпоха возрожденія, или какая-нибудь нынѣшняя Данія, Голландія, Швейцарія — смирная, зажиточная, умѣренная?...“ Леонтьевъ былъ смѣлъ духомъ и не боялся выводовъ; свою любовь къ трагедіи и къ злу онъ исповѣдывалъ не отвлеченно или теоретически, а клалъ въ основу своей практической общественной программы. Въ пору всеобщаго негодованія на турецкія звѣрства, мнимый „славянофилъ“ Леонтьевъ безтрепетно выступилъ съ принципіальной защитой ихъ во имя красоты героизма. „Съ отупѣніемъ турецкаго меча, — говоритъ онъ, — стало глохнуть религіозное чувство... Пока было жить страшно, пока турки насиловали, грабили, убивали, казнили, пока во храмъ Божій нужно было ходить ночью, пока христіанинъ былъ собака, онъ былъ болѣе человѣкъ, т. е. былъ идеальнѣе“ *).

*) Брандесъ передаетъ аналогичную мысль Ибсена. „Что за чудесная страна—Россія! — замѣтилъ онъ какъ-то—людей тамъ бьютъ, и они вырастаютъ героями!“

Это демоническое ощущеніе красоты зла и насилія въ конечномъ счетѣ опредѣлило все міросозерцаніе Леонтьева. Оно привело его къ фанатической проповѣди двухъ основныхъ типовъ насилія — внѣшняго и внутренняго, государственнаго деспотизма и религіозно-аскетическаго самоистязанія. Особенно интересно, какъ этотъ мотивъ доводитъ эстета Леонтьева до религіознаго изувѣрства. Его религія и съ объективной, и съ субъективной ея стороны, — и какъ богопознаніе, и какъ идеалъ душевнаго настроенія — всецѣло обусловлена этой эстетической любовью къ насилію и трагизму. Богъ есть для него только грозный властитель и мстительный судья, а практическое значеніе религіозности сводится къ жестокому аскетизму, къ душевной борьбѣ и принудительному истребленію всѣхъ естественныхъ побужденій. Во внѣшней и внутренней жизни Леонтьевъ требовалъ только б и ч а и у з д ы, для воспитанія той душевной тревоги и напряженности, той мрачной энергіи отчаянія и неудовлетворенности, въ которой выражается красота трагедіи. Эта безпредѣльная любовь къ трагическому, въ конечномъ счетѣ, направилась противъ своего собственнаго источника: эстетическая жажда широты и многообразія жизненныхъ формъ, признаніе „безконечныхъ правъ духа“ были отданы въ жертву всепорабощающему государственному деспотизму и религіозному аскетизму, и прирожденный язычникъ сталъ аѳонскимъ монахомъ, не переставая, однако, до конца жизни страдать отъ этой непреодолѣнной двойственности.

Къ Леонтьеву, mutatis mutandis, примѣнимы слова, нѣкогда сказанныя о Гоббсѣ: онъ былъ революціонеромъ въ услуженіи реакціи. Весь радикализмъ его исконно мятежнаго духа, глубина и богатство его несомнѣнно болѣзненной и заблудшей мысли по сравненію съ обыденнымъ морализмомъ и соціальнымъ оптимизмомъ начинаютъ уясняться намъ

только теперь, послѣ Бодлэра, Ницше, Ибсена. Среди нашихъ русскихъ мыслителей, теперь уже относящихся къ прошлому, Леонтьевъ, безспорно, одинъ изъ самыхъ интересныхъ и своевременныхъ, несмотря на нѣкоторыя явныя уродства его умонастроенія. Быть можетъ, большинство еще и теперь обратитъ вниманіе лишь на общественныя и моральныя заблужденія Леонтьева и увидитъ въ примѣрѣ Леонтьева только предостереженіе противъ всякихъ новыхъ исканій, противъ всякихъ попытокъ переоцѣнки традиціонныхъ политическихъ и нравственныхъ цѣнностей. Такимъ духовно консервативнымъ прогрессистамъ мы лично открыто предпочитаемъ духовно прогрессивнаго реакціонера Леонтьева. Надвигающаяся неотложная задача перестройки и углубленія нашихъ культурныхъ идеаловъ требуетъ, чтобы общественная мысль перестала только шокироваться политической „неблагонамѣренностью“ Леонтьева и игнорировать его за нее, а отнеслась къ нему безпристрастно и съ полной духовной свободой.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР