Е. Спекторскій.

ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРІЯ ОБЩЕСТВА.

ВАРШАВА.

Въ Типографіи Варшавскаго Учебнаго Округа.
Краковское Предмѣстье, 3.

1904.

Е. Спекторскій.

ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРІЯ ОБЩЕСТВА.

ВАРШАВА.

Въ Типографіи Варшавскаго Учебнаго Округа.
Краковское Предмѣстье, 3.

1904.



Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Варшавскаго Университета.

И. д. Ректора проф. *П. А. Зиловъ.*



106
39

Оттискъ изъ 3-го выпуска „Записокъ Общества исторіи, филологіи и права".

Органическая теорія общества. [1]

I.

Недавно пресѣклась жизнь трехъ выдающихся обществовѣдовъ — Лиліенфельда, Спенсера и Шеффле. Почти въ одно и то же время такимъ образомъ сошли съ научной сцены три изслѣдователя, съ именемъ которыхъ связана одна и та-же доктрина, именно органическая теорія общества. Она состоитъ въ томъ, что общежитіе людей понимается какъ біологическій организмъ, т. е., выражаясь конкретнѣе, какъ животное или растеніе. Соціальное строеніе и развитіе разсматривается по аналогіи съ органическимъ строеніемъ и развитіемъ. Такъ, Спенсеръ видѣлъ въ человѣческомъ обществѣ системы органовъ, соотвѣтствующія біологическому организму. Это именно во-первыхъ, система органовъ питанія. Въ организмѣ это — пищеводъ, желудокъ, печень, кишечникъ; въ обществѣ это — промышленныя учрежденія. Во-вторыхъ, распредѣлительная система. Въ организмѣ это — сердце и органы кровообращенія; въ обществѣ это — пути сообщенія. Наконецъ, въ-третьихъ, регулятивная система. Въ организмѣ это — мозгъ и

---

[1] Рѣчь, прочитанная 25 января 1904 г. въ годичномъ собраніи Общества исторіи, филологіи и права при Императорскомъ Варшавскомъ Университетѣ.

нервы; въ обществѣ — учрежденія правительственно-военныя. Не только строеніе, но также и ростъ общества, его дифференціація и интеграція напоминаютъ такіе же біологическіе процессы. Разницу между обществомъ и организмомъ Спенсеръ видѣлъ единственно въ томъ, что первое есть цѣлое дискретное, не образующее изъ своихъ составныхъ частей, т. е. людей, одного плотнаго цѣлаго, и что въ немъ нѣтъ общаго чувствилища (sensorium).

Убѣжденіе, что общество есть организмъ, лежитъ также въ основаніи изслѣдованій Шеффле и Лиліенфельда. Ихъ разногласія со Спенсеромъ касались не общихъ принциповъ доктрины, а главнымъ образомъ частныхъ случаевъ примѣненія аналогій. Такъ, напримѣръ, въ желѣзныхъ дорогахъ Спенсеръ усматривалъ органы общественнаго кровообращенія, Лиліенфельдъ же — междуклѣточное вещество; правительственную дѣятельность Спенсеръ сопоставлялъ съ нервными функціями, Шеффле же — съ функціями мышцъ. И можно сказать, что всѣ три образовали школу въ соціологіи.

Они ее создали. На ихъ глазахъ она разцвѣла и пріобрѣла немалый авторитетъ. Но на ихъ же глазахъ она также и потеряла почти всякое научное значеніе. Имъ пришлось пережить свое дѣтище. Органическая теорія была погребена еще при жизни ея основателей. Теперь же, когда пришлось погребать и ихъ и вспомнить по этому поводу также о ней, она намъ кажется уже чѣмъ-то совершенно фантастическимъ, какимъ-то призракомъ изъ царства тѣней, чѣмъ-то давно пережитымъ и забытымъ.

Таковъ впрочемъ удѣлъ многихъ теорій XIX вѣка. Прошло всего три года съ того условнаго момента времени, который образовалъ грань между прошлымъ и нынѣшнимъ столѣтіемъ. И никакими крупными умственными переворотами, особенно въ обществовѣдѣніи, эта смѣна вѣковъ пока еще не ознаменовалась. Однако, всякій разъ когда намъ приходится считаться съ тѣмъ или инымъ авторитетомъ, передъ которымъ мы же недавно преклонялись, — намъ какъ-то невольно думается, что это — все-таки люди прошлаго вѣка; и намъ на-

чинаетъ уже казаться, что ихъ отдѣляетъ отъ насъ цѣлое столѣтіе. Насъ все менѣе и менѣе удовлетворяютъ завѣщанные прошлымъ вѣкомъ пути изслѣдованія. И всѣ наши науки (не только общественныя, но также и естественныя) находятся теперь какъ бы на перепутьи — въ поискахъ за новыми теоріями для освѣщенія стараго матеріала и новымъ матеріаломъ для провѣрки и критики старыхъ теорій.

Въ ожиданіи, пока эти поиски увѣнчаются крупными результатами, которые позволятъ намъ съ гордостью сопоставлять вѣкъ нынѣшній и вѣкъ минувшій для науки, вполнѣ своевременно на порогѣ новаго столѣтія подвести итоги предшествовавшей работы и отнестись исторически къ тѣмъ авторитетамъ, которые еще недавно всецѣло владѣли нашими умами или же не менѣе безусловно отвергались нами. Въ наукѣ не менѣе, чѣмъ въ житейскихъ отношеніяхъ, все понять — это значитъ также и все оправдать. Понять въ этомъ смыслѣ какую-нибудь доктрину—это значитъ, независимо отъ нашего отношенія къ ея принципіальной цѣнности, разсматривать ее какъ одно изъ явленій въ исторіи человѣческой мысли и находить ей объясненіе въ тѣхъ психологическихъ или же соціальныхъ условіяхъ, среди которыхъ она возникла и считалась авторитетной. При такомъ историческомъ отношеніи къ теоріямъ, притязающимъ на научное достоинство, должны найти себѣ полное объясненіе всѣ привходящіе въ нихъ временные, ненаучные на нашъ нынѣшній взглядъ моменты. А этимъ облегчается выдѣленіе изъ нихъ моментовъ, если и не вѣчныхъ, то такихъ, которые могутъ представлять болѣе или менѣе значительную и продолжительную научную цѣнность и на будущее время. Нѣтъ ли такихъ моментовъ и въ органической теоріи общества?

Nullus est liber tam malus, ut non aliqua parte prosit, замѣтилъ еще Плиній. Нѣтъ заблужденія, въ которомъ не было бы извѣстной доли истины. Да и найдется ли такая истина, которая былабы вполнѣ свободна отъ заблужденій? Научное мышленіе есть мышленіе, подчиняющееся извѣстнымъ принципамъ или идеямъ. И всякія теоріи, притязающія на науч-

ность, стремятся установить такіе принципы, которые возможно болѣе объединяли бы умы въ ихъ отношеніи къ эмпирическому матеріалу и создавали бы то синтетическое единство пониманія, которое мы называемъ наукой. Если бы нашъ идеалъ науки былъ осуществленъ, то мы обладали бы такимъ безспорнымъ и общедоказуемымъ принципомъ, который давалъ бы исчерпывающее объясненіе всевозможныхъ явленій— естественныхъ, общественныхъ, прошедшихъ, настоящихъ, будущихъ и т. д. Пока же этотъ идеалъ универсальнаго научнаго принципа остается если не неосуществимымъ, то неосуществленнымъ, намъ приходится довольствоваться разными частными принципами, вносящими болѣе или менѣе условное и приблизительное единство въ данный матеріалъ, проливающими на него болѣе или менѣе яркій свѣтъ. Что намъ даетъ въ этомъ отношеніи органическая теорія общества? Неужели только болѣе или менѣе неудачныя аналогіи и метафоры? Démétaphorisez-vous, сказала Маргарита Наварская одному епископу, который запутался въ слишкомъ цвѣтистыхъ привѣтствіяхъ. Попробуемъ и мы сказать органической теоріи: démétaphorisez-vous и посмотримъ, что отъ нея тогда останется.

Мы не рѣшаемся утверждать, что ровно ничего. Намъ кажется, напротивъ, что она упрочила въ обществовѣдѣніи два чрезвычайно важныхъ принципа, которые надолго переживутъ ее и которые, поскольку вообще можно загадывать впередъ, займутъ не послѣднее мѣсто въ соціальныхъ наукахъ будущаго. Это именно идеи общества и эволюціи. Нельзя сказать, чтобы эти идеи были впервые введены ею. Но нельзя также отрицать и того, что именно она особенно усердно насаждала и довела до научнаго совершеннолѣтія. И въ этомъ состоитъ ея заслуга. Особенно усердно пропагандировала она идею эволюціи. На ней мы и сосредоточимъ главнымъ образомъ наше вниманіе.

II.

Какъ это ни можетъ показаться невѣроятнымъ, общественныхъ наукъ въ нынѣшнемъ смыслѣ еще не существовало

въ XVIII столѣтіи. Въ Германіи культивировались съ одной стороны камеральныя науки, занимавшіяся едва ли не исключительно канцелярской теоріей и практическимъ законоискусствомъ, съ другой же стороны — т. н. естественное право, которое понималось совершенно метафизически: отправляясь отъ спиритуалистическаго ученія, continuo nexu, по правиламъ формальной логики, изъ воображаемаго апріорнаго содержанія ума дедуцировались построенія, которымъ недоставало ни смѣлости раціональной критики, ни глубины проникновенія въ живую, реальную дѣйствительность. Соціально-философской теоріей, вносившей извѣстное принципіальное единство въ эти безжизненные рудименты общественной науки, была разработанная Хр. Вольфомъ идеологія полицейскаго государства, видѣвшая въ общественномъ бытіи и развитіи результатъ административныхъ на этотъ счетъ распоряженій.

Такая же теорія, еще, быть можетъ, даже болѣе рѣзко выраженная, исповѣдовалась и во Франціи. Не одинъ придворный епископъ Боссюе признавалъ абсолютнаго монарха земнымъ богомъ и провидѣніемъ подданныхъ. Даже болѣе независимые и нерѣдко оппозиціонные „философы" были убѣждены, что исторія дѣлается королями по ихъ усмотрѣнію, и что весь ея смыслъ, все ея содержаніе исчерпываются военными, дипломатическими и вообще политическими въ тѣсномъ смыслѣ слова актами. Такъ, напр., Кондильякъ завершилъ свои лекціи по исторіи одному принцу, которому никогда даже и не привелось царствовать, слѣдующими словами: c'est moi, Monseigneur, qui ai fini, et vous, vous avez à recommencer (я, государь, кончилъ, а вамъ, вамъ остается продолжать вновь). И у Монтескье, несмотря на слабые проблески иного пониманія, преобладающимъ мотивомъ оказывается идея правительственнаго всемогущества по отношенію къ обществу. Послѣднее, въ глазахъ Монтескье, — не болѣе какъ матеріалъ, послушно поддающійся механическому преобразованію со стороны законодателя. Показать, въ какомъ именно духѣ должно быть произведено правительственное преобразованіе обществъ — такова, въ сущности, была главная задача знаменитой книги

„Духъ законовъ". Въ этомъ трактатѣ по законодательной политикѣ нѣтъ совсѣмъ идеи историческаго движенія, развитія, эволюціи. Общество разсматривается какъ нѣчто косное, правда, не всегда поддающееся любымъ преобразованіямъ, но также и совершенно пассивное безъ самостоятельнаго развитія и участія въ своей собственной судьбѣ. Эта судьба всецѣло опредѣляется отчасти естественными факторами вродѣ климата, которому будто бы принадлежитъ „величайшая власть на землѣ", отчасти же и по преимуществу законодателемъ; онъ можетъ совершенно передѣлать общество наперекоръ даже климату, можетъ, какъ увѣряетъ Монтескье, „изъ людей сдѣлать животныхъ и изъ животныхъ людей" (de l'Esprit des lois, XII, 27).

Словомъ, мы и въ „Духѣ законовъ" находимъ доктрину т. н. просвѣщеннаго деспотизма. Обыкновенно этого не замѣчаютъ. Но это потому, что, во-первыхъ, переоцѣниваютъ вводныя реторическія разсужденія автора о „естественныхъ законахъ". А во-вторыхъ, придаютъ преувеличенное значеніе его знаменитому началу раздѣленія властей. Однако это начало вполнѣ совмѣщается у него съ вѣрой во всемогущество какъ каждой изъ этихъ властей въ отдѣльности, такъ и всѣхъ ихъ вмѣстѣ взятыхъ. Кромѣ того, начало это, въ глазахъ Монтескье, обезпечиваетъ лишь внѣшнюю политическую свободу индивида или гражданина. А этимъ еще нисколько не колебалось утвержденіе, что внутреннія измѣненія въ обществѣ происходятъ единственно подъ вліяніемъ законодательныхъ на него воздѣйствій.

Ж. Ж. Руссо, этотъ пророкъ великой революціи, исповѣдалъ подобнаго же рода убѣжденіе. Въ его Contrat Social мы читаемъ, что законодатель можетъ, „такъ сказать, измѣнить человѣческую природу". Онъ — механикъ общества и подобенъ Архимеду, который сидитъ спокойно на берегу и оттуда безъ труда ворочаетъ въ любомъ направленіи огромнымъ кораблемъ. Руссо доходитъ даже до того, что какъ бы видитъ въ законодателѣ существо высшаго порядка и почти

забываетъ, что это во всякомъ случаѣ такой же человѣкъ, какъ и другіе члены общества.

Замѣчательно, что даже французскіе „экономисты" XVIII вѣка или физіократы, провозгласившіе извѣстный либеральный принципъ laissez faire, laissez passer, даже они ставили въ центрѣ своихъ построеній „попечительную власть" (l'autorité tutélaire). Наиболѣе законченная теорія просвѣщеннаго дѣспотизма принадлежитъ во Франціи именно физіократу — Мерсье-де-ла-Ривьеру, этому Хр. Вольфу французской публицистики.

Итакъ, мы не находимъ во французской литературѣ XVIII вѣка идеи соціальной эволюціи въ научномъ смыслѣ слова, подъ который мало подходятъ полуметафизическія разсужденія Тюрго или Кондорсе о почти провиденціальномъ прогрессѣ человѣческихъ знаній, а заодно и счастья.

Зато мы можемъ найти уже идею общества. Но его отождествляли съ государствомъ. А кромѣ того, подъ нимъ понимали не нѣчто эмпирически данное и исторически развивающееся, а, напротивъ, не болѣе какъ методологическую фикцію. Общество для соціальныхъ философовъ XVIII в.— это договорный союзъ одинаковыхъ индивидовъ съ одинаковой и неизмѣнной „природой". Такая концепція могла имѣть извѣстное принципіальное значеніе — но болѣе для сужденія о должномъ, чѣмъ для констатированія существующаго: она не давала понятія объ обществѣ какъ историческомъ явленіи, какъ самостоятельномъ живомъ цѣломъ, въ которомъ правительство образуетъ лишь одну изъ составныхъ частей. Только у Монтескье общество — не фикція, а нѣчто реальное. Но, повторяемъ, онъ изображалъ его какъ безжизненное, пассивное орудіе природы или же законодателя. Общество пребываетъ въ невѣдѣніи своего собственнаго блага, зато заботливая рука просвѣщеннаго законодателя создаетъ ему земное счастье.

Вѣра во всемогущество чисто политическихъ факторовъ, какъ какихъ-то чудодѣйственныхъ деміурговъ, зиждителей общежитія, была едва-ли не преобладающимъ идеологическимъ

мотивомъ французской революціи. Она была скорѣе радикальна, чѣмъ либеральна. Въ лицѣ наиболѣе сознательныхъ и активныхъ ея дѣятелей то былъ протестъ противъ извѣстныхъ носителей правительственнаго принципа, но никакъ не противъ самого принципа, который скорѣе даже усиливался ими какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ. Апогея своего онъ достигъ въ лицѣ Наполеона, который, казалось, по собственному усмотрѣнію передѣлалъ карту Европы и заложилъ совершенно новую общественность — такъ, по крайней мѣрѣ, казалось до 50-хъ годовъ XIX столѣтія, когда классическая книга Токвиля L'ancien régime et la révolution раскрыла преемственную связь между пореволюціонной Франціей и Франціей стараго порядка.

III.

Однако вскорѣ же послѣдовала реакція, и въ общественной философіи начала XIX вѣка раздались новыя почти совершенно неслыханныя дотолѣ рѣчи.

Если мы теперь считаемъ себя въ качествѣ людей XX вѣка обязанными мыслить не такъ, какъ мыслили наши отцы или даже мы сами въ прошломъ столѣтіи, хотя пока къ тому нѣтъ никакихъ поводовъ, то что же сказать о людяхъ начала прошлаго столѣтія, которые за собой видѣли революцію, а передъ собой — полную неизвѣстность? Всѣ ихъ помыслы съ тревогой обратились на эту неизвѣстность. И мы, кажется, не погрѣшимъ противъ исторической правды, если скажемъ, что большинству тогдашнихъ публицистовъ совсѣмъ не хотѣлось, чтобы эта неизвѣстность была повтореніемъ или продолженіемъ извѣстнаго въ ближайшемъ прошломъ. А прошлое это, повторяемъ, состояло изъ суммы довольно разнородныхъ событій, которыя тѣмъ не менѣе были единогласно обобщены названіемъ революціи.

Въ умахъ реставраціонныхъ публицистовъ (Бональда, Де Местра, Галлера, Ад. Мюллера и др.) начала складываться

новая соціальная философія. Революціи, какъ искусственной ломкѣ общества правительственными мѣрами — исходятъ ли онѣ отъ законныхъ властей или же отъ узурпаторовъ, безразлично — стали противопоставлять эволюцію, какъ естественное развитіе самого общества. А въ обществѣ стали видѣть не механизмъ, т. е. нѣчто мертвое или искусственное, что можно ломать и передѣлывать по усмотрѣнію, а организмъ, т. е. нѣчто имѣющее самостоятельное, живое бытіе. Такое пониманіе представляло сначала пожеланіе относительно будущаго. Но затѣмъ изъ него сдѣлали принципъ для теоретическаго оріентированія въ настоящемъ и прошедшемъ. Изъ идеала, какъ часто происходитъ въ гуманистическихъ наукахъ, сдѣлали познавательное средство. При свѣтѣ новыхъ стремленій къ будущему пріобрѣли и новое пониманіе прошедшаго, въ которомъ это будущее искало свое историческое подтвержденіе.

Внѣ общества, стали учить, нѣтъ и не можетъ быть индивида: l'homme n'existe que pour la société, человѣкъ существуетъ только для общества, провозгласилъ Бональдъ. Внѣ общества нѣтъ также и правительства. Это — не всемогущій внѣобщественный двигатель соціальнаго механизма. Каково бы ни было значеніе правительственнаго коэффиціента — а реставраціонные публицисты менѣе всего были склонны его умалять, — это все-таки не болѣе какъ одинъ изъ органовъ общественнаго цѣлаго, раздѣляющій его судьбу. Правительственная эволюція — это одинъ изъ моментовъ болѣе широкой эволюціи общественной. Соціальная точка зрѣнія начинала такимъ образомъ перерастать и поглощать исключительно политическую.

Новое слово было сказано. Но въ немъ метафизическіе и вообще ненаучные мотивы преобладали настолько, что въ данномъ видѣ теорія могла принести скорѣе вредъ, чѣмъ пользу какъ знанію, такъ и жизни. Съ практической стороны она предназначалась для ультрамонтанскихъ и роялистическихъ партійныхъ цѣлей: въ вѣрноподданническомъ усердіи публицисты легитимизма не задумывались санкціонировать авторитетомъ неба земныя притязанія Бурбоновъ. Съ этой

практической тенденціей были связаны и такіе теоретическіе мотивы, которые сообщали новой теоріи ненаучный и даже антинаучный характеръ.

Дѣло въ томъ, что въ общественной эволюціи видѣли не просто процессъ постояннаго измѣненія соціальныхъ формъ, увлекающихъ за собой также и политическія органы, но еще и провиденціальный процессъ, осуществляющій невѣдомыя намъ высшія цѣли. Кто же ихъ ставитъ? На это всѣ реставраціонные писатели, не задумываясь, отвѣчали, что Провидѣніе. Извѣстные „Петербургскіе вечера" Де-Местра представляли „разговоры о земномъ (или свѣтскомъ, temporel) управленіи Провидѣнія". Бональдъ провозгласилъ „декларацію правъ Бога". А Ад. Мюллеръ написалъ книгу „О необходимости теологической основы для совокупной государственной науки" (Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaft). Даже революція была истолкована теократически. „Чѣмъ больше, говоритъ Де-Местръ, мы изучаемъ самыхъ на видъ активныхъ дѣятелей революціи, тѣмъ больше мы находимъ въ нихъ нѣчто пассивное и механическое."

Словомъ, реставраціонные публицисты включали всемогущихъ земныхъ законодателей въ общество какъ бы для того только, чтобы и ихъ заодно съ нимъ признать пассивнымъ орудіемъ въ рукахъ законодателя — на этотъ разъ небеснаго. То были, очевидно, все еще политическія идеи XVIII вѣка, перенесенныя на теократическую почву. Общественная эволюція ставилась въ таинственную зависимость отъ сверхъестественныхъ факторовъ.

Въ чисто научномъ отношеніи это не могло дать плодотворныхъ познавательныхъ результатовъ: объяснять всѣ соціальныя измѣненія такимъ таинственнымъ планомъ транссцендентнаго происхожденія, о которомъ тутъ же заявляется, что онъ всегда будетъ превышать наше разумѣніе и потому останется для насъ непостижимымъ, — это значитъ отказаться навсегда отъ всякаго научнаго, т. е. доступнаго познавательнымъ рессурсамъ критическаго ума, объясненія. Очевидно,

для того, чтобы стать научнымъ принципомъ, идея соціальной эволюціи предварительно должна была быть секуляризована, понята въ своей естественности.

Дискредитируя всячески сознательность и искусственность общественныхъ событій, теократическіе публицисты тѣмъ самымъ придавали особенную знаменательность всякимъ безсознательнымъ, ирраціональнымъ, стихійнымъ моментамъ, которые они и выдвигали на первый планъ. Въ этомъ отношеніи они оказались предтечами весьма многихъ позднѣйшихъ доктринъ. Стремленіе уловить именно такіе, стихійные моменты и видѣть въ нихъ корень бытія является, насколько можно теперь судить, одной изъ преобладающихъ тенденцій въ наукѣ, морали и искусствѣ XIX вѣка. И поскольку эта тенденція не переходитъ въ теократическую или натуралистическую метафизику, постольку она приноситъ свою долю пользы. Чѣмъ больше развивается наша культура, тѣмъ больше мы живемъ отвлеченными идеями, и тѣмъ дальше отступаетъ отъ насъ область стихійнаго и безсознательнаго. Но тѣмъ настойчивѣе вмѣстѣ съ тѣмъ мы испытываемъ по временамъ потребность вступать именно съ этой областью въ болѣе близкое общеніе, дабы не потеряться въ мірѣ абстракцій и не утратить связи съ конкретной, живой дѣйствительностью. Мы поступаемъ какъ миѳическій Антей, сынъ Земли, который прикасался къ ней всякій разъ, когда испытывалъ потребность обновленія.

Провозвѣстникомъ подобнаго рода обновленія общественно-философской мысли и являлось теоретическое соприкосновеніе реставраціонныхъ публицистовъ съ соціальной стихіей. Если ихъ оно еще мало обновило, то сколько жизни оно вдохнуло хотябы въ Мишле, этого народника въ исторіографіи, или въ Сенъ-Симона и его школу!

Что же образуетъ стихійную, не поддающуюся искусственнымъ экспериментамъ и передѣлкамъ народную основу или — какъ выразился бы русскій славянофилъ — подоплеку общественности? Наиболѣе опредѣленный отвѣтъ на это даетъ въ началѣ XIX вѣка нѣмецкая историческая школа юри-

стовъ. Народный духъ — отвѣчаетъ она. Туманное понятіе это сыграло не послѣднюю роль въ исторіи общества и эволюціи какъ теоретическихъ принциповъ. По своему Савиньи и Пухта были правы. Если человѣческое общество есть нѣчто живое, почему ему не обладать также и душой? Вотъ и рѣшили, что каждый народъ образуетъ какъ бы соціальное тѣло, живущее своей собственной естественной жизнью. И то, что оживляетъ это тѣло, есть народное убѣжденіе или народный духъ. Духъ этотъ, учила историческая школа, развивается, но развивается мирно, идиллически, подобно растенію; и онъ не любитъ никакихъ посторонних вторженій и навязываемыхъ ему извнѣ нововведеній. Однимъ изъ такихъ отвергавшихся ею нововведеній было предложеніе Тибо кодифицировать, то есть упорядочить нѣмецкій правовой бытъ законодательнымъ порядкомъ — иначе говоря, порядкомъ философіи XVIII столѣтія. Право, возражалъ ему Савиньи, развивается не путемъ внѣшнихъ ломокъ, не искусственно, а вполнѣ естественно и въ нѣдрахъ народнаго духа, развивается органически, подобно растенію или языку.

Хотя теорія исторической школы и не была еще вполнѣ свободна отъ фатализма въ пониманіи соціальной эволюціи, она все же представляла значительный научный прогрессъ въ сравненіи съ утвержденіями теократовъ: она старалась понять правовое развитіе въ его собственной закономѣрности, въ связи съ общей эволюціей общества и независимо отъ воздѣйствія какихъ бы то ни было сверхчувственныхъ силъ. Но что конечно было совершенно не научно—такъ это ученіе о народномъ духѣ, какъ какой-то мистической субстанціи или ипостаси.

Однако именно это метафизическое ученіе пришлось по вкусу многимъ нѣмецкимъ умамъ, которые начали взирать не только на человѣческое общежитіе, но также и на природу какъ на нѣчто одушевленное. Поддаваясь влеченіямъ своей скорѣе художественной и созерцательной, чѣмъ ученой и критической натуры, Шеллингъ усматривалъ во всемъ нѣкій живой „объективный" духъ. За нимъ послѣдовали Краузе,

Аренсъ, Ромеръ, Блюнчли. Если первые два во всевозможныхъ формахъ человѣческаго общенія видѣли только такъ называемые у нихъ нравственные организмы, то Ромеръ и особенно Блюнчли пошли еще дальше. Они стали снабжать государство не только духомъ, но также и тѣломъ съ совершенно такими же органами и функціями, что и въ человѣческомъ организмѣ. Такъ, Блюнчли дѣлалъ самыя неожиданныя и забавныя для нынѣшняго читателя уподобленія. Правительство — голова. Министерство внутреннихъ дѣлъ — память, иностранныхъ дѣлъ — обоняніе. Вѣдомство народнаго просвѣщенія — зрѣніе. Городскія учрежденія — грудь, сельскія — сентиментальность и т. д. (Psychologische Studien über Staat und Kirche, 1844, s. 227). Нѣтъ, надо полагать, никакой необходимости спеціально доказывать всю ненаучность и неосновательность подобныхъ разсужденій. Какъ пришлось самому Блюнчли констатировать — цитируемъ его собственныя слова — „его этюды были отвергнуты современниками какъ непонятная глупость въ другихъ случаяхъ умнаго человѣка" („Общее государственное право", русск. пер., I, 68). Но какъ могло случиться, что подобнаго же рода разсужденія мы встрѣчаемъ и у такихъ выдающихся соціологовъ, какъ Спенсеръ, Шеффле, Лилiенфельдъ?

IV.

Объясняется это своеобразной судьбой соціологіи. Съ момента возникновенія она представляетъ странное сочетаніе вполнѣ критическихъ и научныхъ проблемъ съ утвержденіями и стремленіями самаго ненаучнаго, а нерѣдко и антинаучнаго, фантастическаго характера. Быть можетъ, она появилась слишкомъ рано и поставила такую проблему, которая при нынѣшнемъ состояніи нашихъ знаній почти неосуществима.

Нѣчто подобное произошло съ Платономъ. Онъ предъявлялъ къ естествознанію такія требованія, которыя удалось до извѣстной степени осуществить только спустя почти два

тысячелѣтія, когда явились изслѣдованія Кеплера, Галилея и Коперника, соединявшіе индуктивное изслѣдованіе съ математическимъ доказательствомъ. Самъ же Платонъ могъ только поставить наукѣ соотвѣтственное требованіе. Но осуществить его онъ лично не могъ по недостатку какъ эмпирическаго матеріала, т. е. вполнѣ точныхъ данныхъ о природѣ, которыя можно бы передать математическими знаками, такъ и истинно научной математической методы: Эвклидъ и Архимедъ явились позже Платона; и въ его распоряженіи были лишь не столько научныя, сколько метафизическія разсужденія пиѳагорейцевъ о числѣ, какъ таинственномъ, кабалистическомъ началѣ всѣхъ началъ. И тѣмъ не менѣе еще въ древнемъ мірѣ нашлись неоплатоники, которые сочли себя призванными осуществить всѣ Платоновы завѣты. По недостатку истинно научныхъ средствъ они воспользовались метафизическими рессурсами; и это дало результаты скорѣе враждебные, чѣмъ благопріятные для прогресса знаній, тѣмъ болѣе что, какъ это часто бываетъ, послѣдователи не поняли учителя и истолковали его критическія требованія въ духѣ своихъ собственныхъ догматическихъ симпатій.

Тоже произошло и съ соціологіей. Основатель ея Контъ поставилъ ей ясную и опредѣленную, вполнѣ критическую задачу. Но также какъ и Платонъ, онъ не располагалъ достаточными средствами, чтобы ее достойно осуществить. Тѣмъ не менѣе, въ отличіе отъ Платона, онъ все-таки задумалъ довести до конца свое научное предпріятіе и такимъ образомъ уподобился неоплатоникамъ, т. е. оказался исказителемъ и нарушителемъ своихъ собственныхъ научныхъ требованій (главнымъ образомъ въ книгахъ, написанныхъ послѣ „Курса позитивной философіи"). Разъ имъ самимъ данъ былъ дурной примѣръ, то слѣдуетъ ли удивляться, что вслѣдъ за нимъ явилось множество, такъ сказать, неоплатониковъ соціологизма? Смѣлую, можно даже сказать, титаническую проблему стали осуществлять слабые пигмеи знанія. Новая наука сдѣлалась прибѣжищемъ „научнаго полусвѣта", какъ выразился гейдельбергскій профессоръ Іеллинекъ. А Тардъ съ неменьшей су-

ровостью уподобляетъ многочисленныхъ quasi-научныхъ соціологовъ нашего времени тѣмъ испанскимъ хищникомъ (conquistadores), которые толпою ринулись на вновь открытый Колумбомъ материкъ съ его нетронутыми, дѣвственными сокровищами. Многими изъ такого рода мнимыхъ знатоковъ науки еще не созданной и едва намѣченной дѣло соціологіи скомпрометтировано до того, что иные серьезные ученые отрицаютъ вообще всякую ея возможность. Но такой пессимизмъ является пока преждевременнымъ. И несомнѣнно, что замыслы соціальной философіи Конта надолго переживутъ какъ его собственную попытку ихъ выполненія, такъ и попытки его многочисленныхъ подражателей.

Въ чемъ же состоятъ эти замыслы? Въ соціальной философіи, учитъ Контъ, какъ и вообще во всякой философіи, не слѣдуетъ признавать ничего абсолютнаго: tout est relatif, voilà le seul principe absolu; все относительно — вотъ единственное допустимое въ ней абсолютное начало. Для объясненія вещей научная философія не должна прибѣгать ни къ какимъ транссцендентнымъ моментамъ. Всякія теологическія и метафизическія объясненія, какъ бы они ни казались намъ необходимыми и убѣдительными, изъ науки исключаются. Если философія хочетъ быть дѣйствительно научной и, въ этомъ смыслѣ, позитивной, то она не должна включать въ изслѣдованіе существующаго ни первыхъ причинъ изучаемаго бытія ни его предполагаемыхъ транссцендентныхъ цѣлей. Иными словами, она ставитъ вопросъ: не „почему” и „зачѣмъ” что-нибудь существуетъ, а „какъ”, т. е. какое можетъ быть установлено отношеніе сосуществованія и послѣдовательности между извѣстными явленіями. Истинно научную форму отвѣта на такой вопросъ даетъ законъ, т. е. логическій принципъ, вносящій правильность въ эмпирическія явленія. Въ ожиданіи, пока удастся установить такой законъ, который давалъ бы исчерпывающее объясненіе всякой дѣйствительности, приходится распредѣлять общее дѣло созиданія истины между отдѣльными научными спеціальностями. Въ порядкѣ этихъ спеціальностей первое мѣсто Контъ отводитъ математикѣ, по-

слѣднее же — наукѣ съ наиболѣе сложнымъ матеріаломъ: обществовѣдѣнію или соціологіи. Идеалъ ея — достигнуть математической точности путемъ методическаго сочетанія логическаго разсужденія съ наблюденіемъ. Соціологія должна установить естественную закономѣрность общественнаго бытія и становленія или эволюціи. Понятая вполнѣ научно, т. е. безъ теократизма или какого бы то ни было иного фатализма, эта закономѣрность не только не исключаетъ, но, напротивъ, солидно обосновываетъ разумную соціальную телеологію: science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action — знаніе даетъ намъ предвидѣніе, а предвидѣніе — возможность разумно дѣйствовать. Соціальная эволюція есть эволюція сознаній, съ состояніемъ которыхъ находятся въ согласіи (consensus) и другія проявленія общежитія. И всякое измѣненіе въ умахъ ведетъ за собой измѣненія во всей соціальной жизни. Вслѣдствіе этого общественныя реформы должны быть прежде всего реформами умственными.

Контъ, какъ извѣстно, счелъ своимъ призваніемъ произвести такого рода реформу среди современниковъ. Но при этомъ онъ покинулъ уже научную почву. Онъ поддался той романтической экзальтаціи, съ какой сенъ-симонисты и иные мечтатели задумали разрѣшить тогда же и возникшій такъ назыв. соціальный вопросъ путемъ „новаго христіанства" и вообще религіозной проповѣди, и сдѣлалъ попытку основать новую религію. Человѣчество тогда изъ предмета изученія стало для него предметомъ поклоненія, и соціологія объявлена прислужницей соціолатріи. Въ новую науку были внесены чрезвычайно фантастическіе элементы, и ей донынѣ не легко эмансипироваться какъ отъ метафизики, такъ и отъ теологіи.

Начиная со второй половины XIX вѣка все болѣе и болѣе ростетъ соціологическая литература. Безчисленное множество авторовъ пытается осуществить программу новой науки и установить закономѣрность общественной эволюціи. Блуждая въ разныхъ направленіяхъ, они не разъ заходили и продолжаютъ заходить въ темныя дебри метафизики. Немало

содѣйствовало этому увлеченіе естественными науками, или точнѣе, натуралистической метафизикой. Вмѣсто того, чтобы поучиться у естествознанія строго научной и — какъ это доказалъ Кантъ — идеалистической методѣ, начали догматически переносить на общественныя явленія термины натуралистовъ или же исповѣдовать рабскую зависимость людей отъ внѣчеловѣческихъ природныхъ „факторовъ".

Такими факторами, фатально детерминирующими всякую общественность, признавали климатъ, почву и т. п. природныя данныя. Mutatis mutandis эта тенденція напоминала, въ сущности, воззрѣнія реставраціонныхъ публицистовъ, которые не столько старались понять общество въ его естественной закономѣрности, сколько объявляли его пассивнымъ орудіемъ сверхъестественныхъ силъ. Соціологи же, всецѣло подчинявшіе общества всякимъ природнымъ факторамъ, подставили вмѣсто теократическихъ дѣятелей натуральные и тѣмъ произвели перемѣну не столько въ существѣ дѣла, сколько въ названіи.

Подобный синкретизмъ не могъ давать спеціально соціологическихъ точныхъ результатовъ. Вѣдь пока нами не установленъ объединяющій принципъ для всевозможныхъ явленій эмпиріи, пока мы не обладаемъ, такъ сказать, интеграломъ міра, точность нашихъ знаній прямо пропорціональна ихъ спеціализаціи. И чтобы точно выяснить общественную эволюцію въ ея своеобразіи, очевидно, необходимо изолировать такія явленія, которыя мы признаемъ спеціально общественными, и подвергать ихъ самостоятельному изученію.

V.

Заслугою органической школы соціологовъ слѣдуетъ признать то, что она сдѣлала эту необходимость особенно очевидной: она дала тому какъ положительный, такъ и отрицательный примѣръ.

Библиотек

Положительный примѣръ состоялъ въ томъ, что эта школа стремилась понять общество какъ таковое, не прибѣгая къ какимъ бы то ни было внѣобщественнымъ факторамъ, которые, какъ Deus ex machina, должны были бы разрѣшать всякія затрудненія въ объясненіи. Отрицательную же сторону составляло то, что она все же не избѣжала синкретизма, и смѣшивала соціологію съ біологіей. А это дало очень плачевные результаты и послужило полезнымъ предостереженіемъ для нынѣшнихъ и будущихъ соціологовъ.

Въ органическихъ сближеніяхъ доходили до крайностей, напоминающихъ странныя параллели Ромера и Блюнчли. Особенно ими злоупотреблялъ Лиліенфельдъ. Объясняется это тѣмъ метафизическимъ настроеніемъ, которое онъ вносилъ въ свои изслѣдованія къ ихъ несомнѣнному научному ущербу. Повторяя ошибку Конта, онъ утверждалъ, что соціологія имѣетъ не только научное, но и религіозное призваніе: она должна будто бы вывести разъ навсегда умы изъ анархическаго состоянія, дать людямъ вѣру и иныя религіозныя эмоціи. Сообразно съ этимъ онъ помѣстилъ соціологію между біологіей и теологіей. Ему казалось, что органическая доктрина есть вмѣстѣ съ тѣмъ и естественная религія. Недаромъ, утверждалъ онъ, апостолъ Павелъ называлъ церковь тѣломъ, Христа — главой его, а вѣрующихъ — членами. Да и самъ Христосъ въ своихъ притчахъ (о сѣятелѣ, зернѣ горчичномъ и т. п.) часто пользовался органическими терминами. Въ концѣ концовъ и Лиліенфельдъ признавался, что его ученіе о живомъ реальномъ организмѣ общества представляетъ не болѣе какъ соціально-политическую притчу. Впрочемъ, оправдывался онъ словами Гете, „все преходящее есть только притча":

Alles vergängliche
Ist nur ein Gleichniss,

таковъ одинъ изъ девизовъ его пятитомныхъ „Мыслей о соціальной наукѣ будущаго".

Органическія притчи Лиліенфельда не имѣли большого успѣха — даже среди его единомышленниковъ. Въ своемъ

изслѣдованіи Bau und Leben des sozialen Körpers Шеффле старался по возможности не покидать научной почвы. Онъ пользовался аналогіями съ большой осторожностью и по побужденіямъ скорѣе практическаго, чѣмъ чисто теоретическаго характера: онъ хотѣлъ основать на нихъ цѣлый рядъ общественныхъ реформъ, направленныхъ къ мирному разрѣшенію соціальнаго вопроса. А Спенсеръ былъ еще умѣреннѣе, чѣмъ Шеффле, въ пользованіи органическими аналогіями. Онѣ не отвѣчали его практическимъ тенденціямъ. Онъ былъ принципіальнымъ врагомъ правительственнаго вмѣшательства въ общественныя дѣла и сторонникомъ индивидуальной самодѣятельности. Но, какъ замѣтилъ Гексли, всякій организмъ предполагаетъ централизацію функцій, а это не можетъ служить аргументомъ въ пользу „административнаго нигилизма". И недаромъ Спенсеръ принужденъ былъ отрицать въ общественномъ организмѣ центральное чувствилище (sensorium).

Къ практическимъ мотивамъ присоединялись и теоретическіе. Исключительно біологическія сближенія не соотвѣтствовали Спенсеровой классификаціи наукъ. Контъ отъ біологіи непосредственно переходилъ къ соціологіи. Спенсеръ же помѣстилъ въ промежуткѣ психологію и въ ней искалъ ближайшихъ данныхъ для соціологіи, поскольку признавалъ для нея необходимымъ отправляться отъ сосѣдней науки. Правда, онъ назвалъ общество организмомъ и усматривалъ въ немъ упомянутыя нами три системы біологическихъ органовъ. Но эволюцію его онъ признавалъ уже сверхорганической эволюціей; въ ней человѣкъ, эта послѣдняя проблема біологіи, оказывается первымъ факторомъ соціологіи. И если Спенсеръ недостаточно развилъ ученіе объ особенностяхъ именно сверхорганическаго общественнаго развитія, то это объясняется тѣмъ, что онъ почти исключительно интересовался дикарями и пользовался данными изъ ихъ быта. А первобытныя соціальныя отношенія, близкія къ общежитіямъ животныхъ, пожалуй, дѣйствительно содержатъ въ себѣ больше данныхъ для біологіи, чѣмъ для соціологіи. Но и этимъ не оправдывается, конечно, уподобленіе доисторическихъ аггрегатовъ людей жи-

вотнымъ или растительнымъ организмамъ. И Спенсеръ это сознаетъ. Переходя отъ „Индукцій соціологіи" къ „Домашнимъ учрежденіямъ", онъ говоритъ: „но теперь мы должны бросить разсмотрѣнный нами параллелизмъ между организаціями индивидуальной и общественной. Если я и остановился на разработкѣ этихъ аналогій, то только для того, чтобы употребить ихъ, какъ лѣса, для постройки связнаго зданія соціологическихъ индукцій. Уберемъ теперь прочь эти лѣса; они уже не нужны намъ болѣе" (Основы соціологіи § 270).

VI.

Итакъ слабую сторону органической школы представляетъ ея ученіе, что общественное устройство есть организмъ. Но можно ли признать сильною стороной ея ученіе о томъ, что общественная эволюція есть не только естественная, т. е. не знающая трансцендентныхъ вмѣшательствъ, но также и органическая эволюція? Намъ кажется, что если видѣть въ этомъ ученіи не болѣе какъ аналогію и не злоупотреблять ею, то можно его допустить какъ одну изъ категорій для выясненія доисторическаго быта. Не тѣмъ ли именно и характеризуется первобытная общественность (поскольку она не является простымъ аггрегатомъ), что въ предѣлахъ каждой соціальной группы господствуетъ чрезвычайная солидарность, скорѣе инстинктивная и даже физіологическая, чѣмъ сознательная и моральная, и едва ли не полное отсутствіе внутреннихъ противорѣчій и того драматизма, который присущъ всякой исторической, т. е. болѣе или менѣе культурной общественности? Словомъ, какъ указываетъ проф. Тённіесъ въ изслѣдованіи Gemeinschaft und Gesellschaft, если мы хотимъ дать историческую схему общественнаго развитія, мы можемъ отправляться отъ органическаго состоянія какъ отъ одной изъ первыхъ стадій эволюціи.

Итакъ по отношенію къ доисторическому прошедшему можно еще допустить органическія аналогіи, хотя и съ большими оговорками.

По отношенію къ идеальному будущему онѣ неудовлетворительны тѣмъ, что часто истолковываются въ смыслѣ натуралистическаго фатализма и тѣмъ приносятъ вредъ всякимъ соціальнымъ преобразованіямъ на раціональныхъ началахъ.

Что же касается историческаго настоящаго, то — поскольку рѣчь идетъ о культурныхъ обществахъ, а не о забытыхъ временемъ дикаряхъ, — органическія аналогіи не годятся для ориентированія. Въ каждомъ эмпирически данномъ обществѣ онѣ склонны видѣть нѣчто стройное, гармоническое, цѣлесообразное, а въ его развитіи — мирный, почти идиллическій процессъ тихаго прозябанія. Между тѣмъ, разъ выйдя изъ органической первобытности и вступивъ на безконечный путь культурнаго развитія, общества являютъ всюду болѣе или менѣе напряженную драму, полную противорѣчій и конфликтовъ. Не представляетъ ли всемірная исторія колоссальную сцену, подмостками которой является весь земной шаръ, куполомъ сводъ небесный, а безстрастнымъ зрителемъ — вѣчность? И не разыгрываются ли на этой сценѣ, вотъ уже сколько тысячелѣтій религіозныя, философскія, нравственныя, политическія, экономическія и т. п. драмы? Очевидно, что идиллическія уподобленія не могутъ дать исчерпывающее объясненіе всѣхъ перипетій этихъ драмъ. Здѣсь болѣе умѣстны иныя категоріи.

Ихъ и выдвинула философія еще въ первой четверти XIX вѣка — въ лицѣ Гегеля. Какъ историческая школа юристовъ, какъ Шеллингъ и его послѣдователи, онъ въ обществѣ усматривалъ присутствіе нѣкоего таинственнаго духа. Подобное же метафизическое начало онъ находилъ также и во всемъ существующемъ. И такимъ образомъ не только общественная, но и космическая эволюція изображалась Гегелемъ какъ феноменологія духа. Но объясненіе ей онъ давалъ уже не по образу и подобію растеній, мирно прозябающихъ въ тиши. Развитіе всего сущаго, утверждалъ онъ, драматично. Нѣтъ ничего устойчиваго. Все полно противоположностей. И между ними происходятъ постоянныя коллизіи. Если тезисъ и анти-

тезисъ, т. е. если двѣ противоположности, и примиряются, наконецъ, то это примиреніе, этотъ синтезисъ, наталкивается опять на новыя противоположности, новые антитезисы. Такъ происходитъ безъ конца. И въ этомъ состоитъ эволюція.

Послѣ Гегеля драматическій моментъ надолго, повидимому, упрочился въ обществовѣдѣніи. Р. Іерингъ внесъ его въ пониманіе права, Л. Штейнъ — въ пониманіе государства, наконецъ, К. Марксъ — въ пониманіе хозяйства.

Явился Дарвинъ и раскрылъ значеніе драматическаго момента также и въ эволюціи чисто біологической. Благодаря этому идиллическій ростъ оказался утопіей даже для животныхъ и растеній. Неудивительно, что сошла со сцены также и соціологическая утопія мирнаго прозябанія обществъ-животныхъ и обществъ-растеній.

Жалѣть объ этомъ нѣтъ никакихъ серьезныхъ основаній. Entia sine necessitate non sunt multiplicanda, не слѣдуетъ безъ необходимости умножать сущности — таково одно изъ основныхъ требованій научной экономіи. Органическая доктрина всячески нарушала его. За исключеніемъ нѣсколькихъ дѣйствительно удачныхъ аналогій, она наводнила обществовѣдѣніе множествомъ безплодныхъ терминовъ и сравненій. Но, конечно, comparaison n'est pas raison, и фразеологія — плохой суррогатъ знанія. Органическіе соціологи напоминали тѣхъ московскихъ гегельянцевъ, которые о самыхъ простыхъ вещахъ говорили не иначе какъ въ темныхъ и запутанныхъ выраженіяхъ: „человѣкъ — читаемъ мы въ „Быломъ и Думахъ",— который шелъ гулять въ Сокольники, шелъ гулять для того, чтобы отдаться пантеистическому чувству своего единства съ Космосомъ; и если ему попадался по дорогѣ какой-нибудь солдатъ подъ хмѣлькомъ или баба, вступавшая въ разговоръ, философъ не просто говорилъ съ ними, но опредѣлялъ субстанцію народную въ ея непосредственномъ и случайномъ проявленіи"; словомъ, „это было то ученое пониманіе простыхъ вещей, надъ которымъ такъ геніально смѣялся Гете въ своемъ разговорѣ Мефистофеля со студентомъ". Столь же запутан-

ной была безъ всякой научной надобности и органическая фразеологія.

Никакихъ плодотворныхъ цѣлей она не достигала. Объяснять общество біологическимъ понятіемъ организма — значитъ объяснять извѣстное неизвѣстнымъ, или, точнѣе, болѣе извѣстное менѣе извѣстнымъ. Тѣ соціальныя категоріи, которыя обращаются въ нашемъ умственномъ обиходѣ — конечно, за вычетомъ множества метафизическихъ и догматическихъ утвержденій, — гораздо яснѣе для насъ, чѣмъ тѣ гипотетическія теоріи, съ помощью которыхъ біологи надѣются овладѣть тайной жизни. Даже Спенсеръ отчасти сознавалъ это: въ книгѣ „Объ изученіи соціологіи" онъ приходитъ къ мысли, что даже идеей развитія, эволюціи скорѣе біологія обязана соціологіи, чѣмъ наоборотъ, а біологическое ученіе о физіологическомъ раздѣленіи труда представляетъ не болѣе какъ заимствованіе изъ соціальныхъ наукъ (стр. 327 русскаго перевода подъ заглавіемъ „Соціологія какъ предметъ изученія"). Съ тѣхъ же поръ какъ Дарвинъ ввелъ драматическій моментъ въ естествознаніе, а бактеріологія превратила біологическіе организмы въ цѣлыя общества, переживающія также своего рода соціальныя драмы, — уже не обществовѣды ищутъ у натуралистовъ путей пониманія, а, напротивъ, натуралисты прибѣгаютъ къ соціологическимъ уподобленіямъ.

Конечно желательно возможно большее сближеніе общественныхъ наукъ съ другою группою наукъ, именно, съ естественными. Но истинно критическое объединеніе должно состоять вовсе не въ томъ, чтобы догматически переносить специфическія понятія однихъ наукъ въ другія, а въ томъ, чтобы подыскивать для нихъ возможно болѣе универсальные принципы, которые связывали бы отдѣльныя науки общностью задачъ при различіи спеціальныхъ средствъ и путей къ ихъ достиженію. Раздѣленіе труда необходимо и въ наукѣ. И соціологія должна координировать спеціально человѣческія проявленія общественности. Вслѣдствіе этого она должна быть наукой гуманистической или нравственной. По отношенію къ соціальнымъ явленіямъ прошлаго она должна давать психоло-

гическое и общественно-историческое объясненіе. По отношенію же къ будущему она должна выработать принципы соціальной этики — на идеалистическихъ началахъ, понятыхъ въ духѣ критическаго раціонализма и безъ всякой метафизики.

Всѣмъ этимъ исключается изъ обществовѣдѣнія органическая доктрина. Но этимъ не исключаются тѣ двѣ идеи — общества и эволюціи, — которыя такъ тщательно культивировались ею.

Идея общества отнынѣ имѣетъ для гуманистическихъ наукъ такое же регулятивное значеніе, какое идея природы имѣетъ для наукъ естественныхъ. Подобно тому какъ у насъ нѣтъ до сихъ поръ единой, всеобъемлющей науки о природѣ, такъ нѣтъ пока у насъ и единой универсальной науки о человѣческомъ мірѣ, т. е. соціологіи. Но подобно тому какъ всякая естественная наука, будь то физика, химія, біологія и т. п., при всей специфичности своихъ частныхъ задачъ, сознаютъ себя призванными участвовать въ общемъ дѣлѣ созиданія истины о природѣ, такъ и всякія гуманистическія науки, будь то языковѣдѣніе, исторія, правовѣдѣніе, государствовѣдѣніе, экономика и т. п., отнынѣ сознаютъ, что всѣ онѣ работаютъ надъ однимъ общимъ и великимъ дѣломъ созиданія истины о человѣческомъ обществѣ. Общественная идея проникаетъ теперь всѣ гуманистическія науки. И какъ она ихъ оживила! Если, напримѣръ, сопоставить зарождающееся соціальное изученіе права и государства съ полусхоластическими, догматическими, безжизненными конструкціями недавнихъ еще дней — то съ трудомъ вѣрится, что это одна и та же наука, только понятая подъ инымъ угломъ зрѣнія.

Не менѣе плодотворна и идея эволюціи. Она имѣетъ не спеціально біологическое, но несравненно болѣе универсальное философское значеніе. Поэтому она равно приложима какъ къ біологіи т. е. наукѣ естественно-исторической, такъ и къ соціологіи т. е. наукѣ общественно-исторической, нисколько не посягая при этомъ на ихъ научную самостоятельность. Къ сожалѣнію, эволюцію донынѣ часто понимаютъ метафизически

и фаталистически; и поэтому ожидаютъ отъ нея того, чего она не можетъ и не должна давать, зато не замѣчаютъ и мало цѣнятъ то дѣйствительно полезное, что она даетъ какъ теоріи, такъ и практикѣ.

Сущность эволюціоннаго принципа, вполнѣ критически понятаго, состоитъ единственно въ томъ, что въ эмпирической дѣйствительности нѣтъ рѣшительно ничего абсолютнаго. Все относительно. Все непрерывно измѣняется, или, какъ выразился еще древній философъ Гераклитъ, все течетъ. Наука и старается понять, какъ происходятъ измѣненія въ данномъ рядѣ явленій. Сообразно съ этимъ и обществовѣдѣніе старается понять, какъ измѣнялись и измѣняются соціальныя явленія. Конечно, строго научное изученіе исключаетъ при этомъ всякій фатализмъ и т. п. предположенія порядка метафизическаго. Поэтому критически понятый эволюціонный принципъ не только не исключаетъ активнаго, цѣлевого нашего отношенія къ будущему, но, напротивъ, дѣлаетъ его и возможнымъ и необходимымъ. Только потому мы и можемъ, вооружившись данными науки, приступить къ сознательному созиданію нашего будущаго, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего абсолютнаго и непреложнаго, и она измѣнчива. Людьми она создана. И людьми же она можетъ быть пересоздана. Организовать это пересозданіе на возможно болѣе разумныхъ и сознательныхъ началахъ — таково, очевидно, великое практическое призваніе науки, которое она, конечно, можетъ осуществить только постольку, поскольку пользуется авторитетомъ и поддержкой въ обществѣ.

Е. Спекторскій.

Библиотека О
Академии Наук
Ин-т Философии
№
Ком. Академии
СКАНИРОВАНО