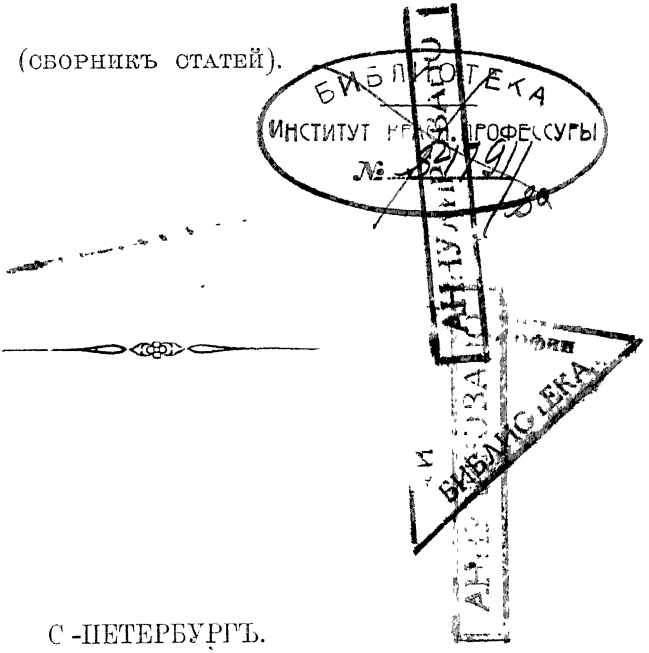
І. Давыдовъ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ МАТЕРІАЛИЗМЪ

и

КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

(СБОРНИКЪ СТАТЕЙ).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Товарищества „Общественная Польза“, Большая Подъяческая 39, соб. д
1905.

I. Давыдовъ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ МАТЕРІАЛИЗМЪ

и

КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

(СБОРНИКЪ СТАТЕЙ).

5798
БИБЛІОТЕКА
ИНСТИТУТ ПРОФЕССУРЫ
№ 82/1911
АН. ЦУЛАЗАВЪ
БИБЛІОТЕКА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Товарищества „Общественная Польза“, Большая Подъяческая 39, соб. д.
1905.

II к

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
617
40

Оглавленіе.

Стр.

Предисловіе V

I. Вмѣсто вступленія —Объ идеализмѣ, марксизмѣ и народничествѣ. — Post-Scriptum VII

II. Соціологическія основы историческаго матеріализма. . . . 1

Статья первая. Общество, классъ, личность. 1

Статья вторая. Категорія производительныхъ силъ.— Теорія факторовъ —Идея конфликта. 54

Статья третья. „Сознаніе“ и „формы бытія людей“.—Раціональное и ирраціональное начала — „Соціальный монизмъ“ 102

III. Идеалистическій и реалистическій моменты въ общественной философіи. — Вступленіе 151

Статья первая Идеализмъ и классовая борьба. . . . 158

Статья вторая. Объ «утопичности» и «научности» нашихъ идеаловъ. 180

Заключеніе. 224

IV. Мораль долга и идея автономной личности. 229

Предисловіе.

Всѣ статьи настоящаго «Сборника», кромѣ одной, печатались раньше въ различныхъ журналахъ. Въ журналѣ «Образованіе» были напечатаны статьи «Соціологическія основы историческаго матеріализма», статьи 1-я и 2-я (1903, №№ 10, 11, 12), и «Идеалистическій и реалистическій моменты въ общественной философіи» (1904, № 12). Въ журналѣ «Новый Путь» была напечатана статья «Мораль долга и идея автономной личности» (1904, №№ 11 и 12). Въ журналѣ «Вопросы Жизни» были напечатаны статьи: «Аморализмъ Ницше и идея долга» (1905, № 2), вошедшая въ настоящемъ изданіи, въ видѣ отдѣльнаго параграфа, VIII, въ статью: «Мораль долга и идея автономной личности», и статья «Объ идеализмѣ, марксизмѣ и народничествѣ» (1905, № 7).

Впервые появляется 3-я статья «Соціологическихъ основъ etc.», а также Post-Scriptum къ статьѣ «Объ идеализмѣ etc.».

Я долженъ еще указать, что въ 1-ю и 2-ю статьи «Соціологическихъ основъ etc» внесены, въ настоящемъ изданіи, нѣкоторыя поправки, отчасти стилистическаго характера, отчасти по существу

Всѣ названныя выше статьи были задуманы мною одновременно, но чисто внѣшнія обстоятельства побудили меня приступить къ печатанію первой статьи гораздо раньше, чѣмъ это сдѣдовало бы и чѣмъ это было желательно мнѣ самому. Первая статья «Соціологическихъ основъ etc.» вышла изъ-подъ пера автора въ очень тяжкое, разбродное для него время: это было для него время кризиса, состояніе разброда, недоумѣнія и гнетущаго сознанія, что старой почвы нѣтъ подъ ногами, а новой—кто знаетъ, будетъ ли она когда?.. Все это цѣликомъ отразилось на первой статьѣ «Соціологическихъ основъ», которая, въ своемъ первоначальномъ видѣ, содержала въ себѣ, благодаря этому, и нѣкоторыя неясности и значительную несогласованность съ тѣмъ, что было развито авторомъ въ дальнѣйшихъ статьяхъ. Въ сферѣ чисто-соціологическихъ проблемъ разбродъ этотъ отразился, главнымъ образомъ, только

въ видѣ недостаточно ясной формулировки защищаемой авторомъ интерпретаціи матеріалистическаго пониманія исторіи Такъ что, въ этомъ отношеніи, въ настоящемъ изданіи потребовалось только дать болѣе отчетливую формулировку ранѣе развитымъ мною взглядамъ.

Иное приходится сказать о моральной проблемѣ, проблемѣ личности. Телеологическій уголъ зрѣнія въ то время былъ совершенно чуждъ автору, — и вполнѣ понятно, что моральная проблема, при этомъ условіи, могла найти только эклектическое разрѣшеніе, одинаково несостоятельное, какъ съ позитивистической, такъ и съ критической точекъ зрѣнія. Съ этой стороны, первая статья «Соціологическихъ основъ» подверглась существенной переработкѣ

Въ остальномъ же, внесены лишь чисто стилистическія измѣненія, сдѣланы кое-какія сокращенія, выброшены повторенія, неизбѣжныя, разъ тема трактуется въ формѣ отдѣльныхъ статей

Кромѣ того, въ статью: «Идеалистическій и реалистическій моменты и т д.» введены два новыхъ параграфа, I, 1 и II, 9.

Post-Scriptum къ статьѣ «Объ идеализмѣ, марксизмѣ и народничествѣ» написанъ вновь и выражаетъ отношеніе автора къ философско-религіознымъ исканіямъ нашихъ дней

Авторъ.

Село Озерицы, Ряз губ
25 іюля 1905 г

ВМѢСТО ВСТУПЛЕНІЯ.

Объ идеализмѣ, марксизмѣ и народничествѣ

Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!
Данте.

Долгіе вѣка пытливая мысль человѣческая стремилась разрѣшить основныя проблемы жизни. И что же? Тѣ же, въ сущности, проблемы, въ той же постановкѣ, вновь и вновь возникаютъ передъ человѣческимъ сознаніемъ. Основные вопросы познанія, религіи, морали, политики,—все это давно уже носилось, въ ясныхъ или неясныхъ очертаніяхъ, передъ умственнымъ взоромъ лучшихъ умовъ человѣчества. Безсильный заглянуть въ грядущую туманную даль вѣковъ, человѣкъ вновь и вновь озирается назадъ и тамъ, у великихъ тѣней прошлаго, ищетъ онъ себѣ совѣта и указанія... Струя идеализма вновь проносится по міру... А вѣдь онъ старъ, какъ міръ.

Лишь предвзято-ортодоксальная мысль можетъ усматривать въ этомъ „поворотѣ назадъ“ [1]) что-либо само по себѣ регрессивное. Мы на порогѣ новаго,—и кто тотъ отважный, который рѣшится сказать, что онъ обрѣлъ уже истину, что онъ единственный глашатай?

Какія-то мощныя силы вновь всколыхнули чувство современнаго человѣка, и заговорило оно громкимъ, властнымъ голосомъ и по-

[1]) Поразительно неудачное выраженіе. „назадъ къ Канту, къ Фихте'“ и т д —Великіе люди, поскольку именно они великіе, не позади насъ, а съ нами и, еще болѣе, впереди насъ Поэтому, *не* „назадъ къ Канту, Фихте, Лассалю“ а *впередъ* съ ними и за ними!

требовало себѣ права первенства передъ своимъ младшимъ братомъ—разумомъ

И, во всякомъ случаѣ, если не на право первенства, то на равноправіе чувство имѣетъ право.

Я не имѣю въ виду выяснять здѣсь причины этого, несомнѣнно, глубокаго и крайне важнаго перелома въ общественномъ настроеніи; задача моя иная: я хотѣлъ бы занять вниманіе читателя нѣкоторыми соображеніями, какія невольно возникаютъ у меня въ умѣ, когда я присматриваюсь къ этому интересному и, какъ мнѣ кажется, чреватому своими послѣдствіями для самосознанія нашего общества походу, походу противъ философскаго идеализма Походъ этотъ ведется съ разныхъ сторонъ и при помощи различнаго оружія: тутъ и архаическіе доспѣхи нашего народничества и послѣднее слово современной научной техники—эмпирио-критицизмъ.

Крайне характерное явленіе. въ то время, какъ представители субъективной соціологической школы, повидимому, воспитанные исключительно на элементахъ точной науки [1]), въ монизмѣ историческаго матеріализма усматриваютъ одно лишь „вопіющее насиліе“ надъ явленіями жизни и „метафизику“ самаго худшаго пошиба и давно уже читаютъ по немъ отходную,—въ это же время нео-кантіанцы, эти „прирожденные метафизики“, въ лицѣ такихъ крупныхъ представителей этого направленія, какъ *Штаммлеръ*, *Наторпъ*, *Штаудингеръ* и нѣкоторые другіе, дѣлаютъ настойчивые положительные шаги въ направленіи къ ученію Маркса. Заложить прочныя основы соціальной науки, построить систему морали, которой, въ одно и то же время, были бы чужды и элементы безпочвеннаго индивидуализма и элементы конкретной эмпиріи, лишенной, благодаря своей конкретности, всякаго общеобязательнаго характера, и все трансцендентное; и даже болѣе, создать „религію въ предѣлахъ человѣчности“ (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität—Наторпъ),—все это, по мнѣнію названныхъ авторовъ, возможно лишь въ томъ случаѣ, если за основу мы возьмемъ основное содержаніе соціологическаго ученія Маркса, понятно, прошедшее сквозь очищающее пламя критической мысли

[1]) См по этому поводу *С. Н Рапскаго* Соціологія Н К Михайловскаго С.-Петербургъ 1901 г Эта критика соціологической системы г Михайловскаго, дѣйствительно, написана, какъ гласитъ эпиграфъ къ книгѣ г Рапскаго, Sine ira et studio Можно только пожалѣть, что книга эта нашла себѣ малое распространеніе среди читающей публики.

Въ этомъ отношеніи, послѣдователи Маркса, какого бы толка и направленія они ни были, могутъ съ чувствомъ удовлетворенія и гордости взирать на дѣло рукъ своего учителя: его духъ живетъ и понынѣ, его идеи одинаково воодушевляютъ и толкаютъ на путь активности и людей теоріи, и людей практики. Отнынѣ серьезная теоретическая мысль и въ предѣлахъ обществовѣдѣнія и въ предѣлахъ этики—поскольку, понятно, рѣчь должна итти о средствахъ реализаціи моральнаго закона—не можетъ миновать ученія Маркса, не воздавъ ему должнаго и не запасшись въ немъ необходимыми элементами для созидающагося научнаго зданія. Въ этомъ легко можно убѣдиться на примѣрѣ *Наторпа*. Писатель, мысль котораго воспитана въ строго-кантіанскомъ духѣ, главной задачей котораго является утвердить основы *научной*—въ духѣ Канта—телеологіи, т. е., *научной* морали, который категорически выставляетъ пріоритетъ практическаго разума надъ разумомъ теоретическимъ, т. е., пріоритетъ „разумной воли" надъ „сознаніемъ", практики надъ теоріей,—этотъ писатель воспринимаетъ въ свои научныя построенія весь генетическій марксизмъ, съ его „фаталистическимъ" ученіемъ о зависимости идеологіи отъ основъ „хозяйства", лишь *формально* видоизмѣняя и дополняя основныя идеи Маркса-Энгельса.

Съ точки зрѣнія нашихъ отечественныхъ критиковъ изъ народническаго лагеря, это что-то непонятное, внутренне противорѣчивое и объяснимое развѣ только той смутой, какая царитъ въ настоящее время въ умахъ культурныхъ людей.

Да, смута царитъ! Но, во всякомъ случаѣ, не въ умахъ тѣхъ, кто отъ Маркса приходитъ къ Канту и отъ Канта идетъ къ Марксу. Эта встрѣча двухъ великихъ умовъ знаменуетъ собой, наоборотъ, конецъ, или, правильнѣе, начало конца того духовнаго кризиса, какой, несомнѣнно, переживалъ и еще переживаетъ марксизмъ. Это тяжелый, мучительный кризисъ—пишущій эти строки очень знаетъ это по личному опыту . Но кризисъ этотъ, какъ мы въ этомъ глубоко увѣрены, есть несомнѣнный признакъ *роста*, *углубленія* и *расширенія* марксистскаго кругозора. Мы стали и становимся богаче ясной, отчетливой мыслью, а это все, что нужно людямъ, чтобы сдвинуть ветхій міръ съ его покрытыхъ плѣсенью и заросшихъ сорной травой основъ и пойти впередъ по пути къ грядущему царству разума, гдѣ „послѣдній изъ малыхъ сихъ" будетъ столь же великъ, какъ только можетъ быть великъ человѣкъ.

Десять лѣтъ тому назадъ, когда среди русской интеллигенціи шли ожесточеннѣйшіе споры о характерѣ совершающейся у насъ

экономической эволюции, марксисты, эти дѣти „новаго“, лучше поняли и оцѣнили это надвигавшееся „новое“, чѣмъ ихъ антагонисты изъ народническаго лагеря. Такъ было въ прошломъ, такъ оно и теперь. Какъ въ прошлое десятилѣтіе народническая мысль, неустанно твердившая намъ о своемъ исключительномъ обладаніи позитивизмомъ, оказалась неспособной схватить и понять самую высшую, наиболѣе современную—по своему основному методу [1])—форму соціологическаго позитивизма, матеріалистическое пониманіе исторіи, какъ тогда она рѣзко отвернулась отъ него, какъ отъ какой-то заморской выдумки, способной лишь извратить все здоровое, „истинно-русское“,—такъ и теперь народническая мысль, несмотря на свою всегдашнюю исключительную приверженность и тяготѣніе къ моральному трактованію соціальныхъ явленій, оказывается безсильной понять новую волну *научной* телеологіи, научной *морали*, научной не въ смыслѣ генетическаго, эволюціоннаго трактованія *фактовъ* морали, а въ строго кантіанскомъ духѣ, незыблемо утверждающемъ всѣ права самостоятельности за законодательствующимъ разумомъ, въ своемъ единствѣ находящемъ источникъ и основаніе для утвержденія идеи *высшей цѣли*, идеи *безусловнаго*, абсолютнаго, иначе *идеала*.

Мы слышимъ неустанныя сѣтованія сторонниковъ „субъективной соціологіи“ на появленіе среди нашей передовой интеллигенціи всякихъ новшествъ, „модъ“.

Мода! мода!—но нельзя же злоупотреблять этимъ „объясненіемъ“: вѣдь и мода имѣетъ свои законы. И почему, наконецъ, эта капризная мода не хочетъ „ввести въ моду“ „субъективную соціологію“?!—А если бы это случилось ненарокомъ, мы и тогда услыхали бы это стереотипное. „вотъ опять новая мода“?..

Мода, мода!..—о модѣ говоритъ и г. *Рожковъ* въ своей статьѣ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ по поводу „Проблемъ идеализма“. Да, мода!.. Но почему же тотъ же самый г Рожковъ молчалъ о „модѣ“ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, когда „въ модѣ“

[1]) „ хотя кое-какія отдѣльныя изслѣдованія и требуютъ исправленія, однако, изъ *принципа и методы* Марксова изслѣдованія ничего нельзя выкинуть Мы не можемъ найти здѣсь никакой принципіальной *погрѣшности*, а только *недостатокъ*, неполноту, которую необходимо восполнить“ *Franz Staudinger* Ethik und Politik. Berlin 1899 Dummler, S 110. Первый курсивъ мой

былъ ортодоксальный марксизмъ, и г. Рожковъ выступалъ его горячимъ сторонникомъ? Почему тотъ же г. Рожковъ, заявляющій себя и въ настоящее время приверженцемъ соціологическаго ученія Маркса, ограничивается такимъ „легкомысленнымъ“ именно съ точки зрѣнія этого ученія „объясненіемъ“, какъ апелляція къ категоріи „моды“? Почему онъ, слѣдуя этому ученію, вмѣсто того, чтобы повторять шаблонную фразу о модѣ, не потрудился вскрыть и показать тѣ реальные общественные моменты, которые привели и приводятъ къ процвѣтанію *этой* моды? Вѣдь онъ спеціалистъ-историкъ, и тѣмъ болѣе былъ обязанъ сдѣлать это И за подобный анализъ, каковы бы ни были его результаты, всякій былъ бы только благодаренъ ему. А онъ, историкъ, соціологъ марксистскаго направленія, ограничивается повтореніемъ одной шаблонной фразы

На нашихъ глазахъ складываются новыя отношенія, доступныя чуть ли не непосредственному чувству осязанія, настолько импозантныя, настолько яркія, что невольно захватываетъ духъ и жмурятся глаза отъ вспыхивающаго временами ослѣпительнаго свѣта; нарождаются новыя потребности; въ массахъ растетъ и бьется могучей волной религіозная мысль, пробиваются наружу небывалые общественные запросы, и „вольница“ русской исторіи, когда-то бѣжавшая на степь, на окраину, въ Запорожье, гдѣ шла неустанная борьба за устроительство земли русской,—въ видѣ новгородскихъ ушкуйниковъ мчавшаяся на утлыхъ ладьяхъ по многоводнымъ русскимъ рѣкамъ и на сѣверъ, и на востокъ,—розно и сообща ведшая борьбу за попранное человѣческое достоинство въ періодъ темнаго царства крѣпостничества—эта вольница, видоизмѣняясь и принимая, сообразно общему ходу вещей на нашей родинѣ, современный культурный обликъ, ведетъ теперь неустанную и усиленную борьбу за „права человѣка“, но ведетъ уже иначе, въ иныхъ формахъ, съ инымъ сознаніемъ, съ иною цѣлью и съ иными надеждами на успѣхъ,—и какъ же можетъ, въ виду всего этого, не нарождаться и потребность въ *новыхъ формахъ идеологіи*? Какъ возможно это *именно съ точки зрѣнія соціологическаго ученія Маркса*? [1])

Мода, мода! Есть, понятно, и мода, есть и кокетничающіе и драпирующіеся въ красивый идеалистическій костюмъ, — но гдѣ

---

[1]) Я не говорю уже о томъ, что „поворотъ къ идеализму“ есть общемировое явленіе, одинаково захватывающее людей различныхъ положеній

нѣтъ и не было этихъ трутней мысли и жизни? Но за всѣмъ этимъ, въ глубинѣ кроется нѣчто болѣе серьезное, болѣе сложное, нѣчто положительное, чего ни остановить, ни замолчать невозможно, — какъ бы этого ни вожделѣли темныя силы: *общественное самосознание выросло* и *мощно пробивается на поверхность*, оно усиленно и торопливо старается наверстать то, что волею судебъ и людей миновало насъ раньше.

Никто не можетъ претендовать на то, что онъ обрѣлъ уже *всю* истину и что онъ ея единственный глашатай: много дорогъ, много путей ведетъ въ свободное царство разума и правды, правды-истины и правды-справедливости Правда — и та и другая — живая, конкретная эмпирическая, правда XX вѣка, правда культурныхъ народовъ этого вѣка *творится* — и творится на нашихъ глазахъ и нами II діалектикамъ менѣе всего пристало забывать объ этомъ элементарномъ положеніи ихъ научнаго profession de foi. Не они ли твердили неустанно, что нѣтъ абсолютной истины, а истина всегда конкретна, она всегда носитъ на себѣ печать своего времени и своего мѣста. Эта конкретная истина и для діалектиковъ не можетъ быть конечнымъ этапнымъ пунктомъ.

Вы боитесь паносныхъ реакціонныхъ шлаковъ? О, да! Они есть. А развѣ ихъ нѣтъ и не было въ позитивизмѣ? Развѣ уже забыты имена Аммоновъ, Гобино, Геккелей, Брентано и многихъ другихъ — имя же имъ легіонъ, — которые, именно съ точки зрѣнія дарвинизма и экономическаго матеріализма, доказывали и необходимость, и правду насильничества? — Они извращали и лживо толковали истинныя положенія науки — говорите вы? О, да! Они, въ этомъ отношеніи, менѣе всего люди науки: ибо наука, истина чужды лжи, фальши. Но не такъ уже трудно размежеваться съ этими сынами лжи, не такъ уже трудно отмстить отъ нихъ и раскрыть и пригвоздить къ позорному столбу всю ту ложь и фарисейство, что имя Господне лживо призываетъ въ освященіе своего человѣконенавистническаго дѣла. И никакія рогатки не помѣшаютъ этому...

Развѣ десять лѣтъ тому назадъ, когда нѣкіе публицисты очень сомнительной чистоты и самой низкой пробы расшаркивались передъ новымъ тогда теченіемъ, признавая, что истина — *не* вся, понятно, ибо *вся* истина, еще при созданіи міра, перешла въ ихъ потомственное вѣчное владѣніе, — что истина все же есть въ „новыхъ“ словахъ, — развѣ тогда *это* смущало кого-либо?

Развѣ въ отвѣтъ не раздавалось изъ нашихъ устъ спокойно-увѣренное: пусть ихъ! Это лишь новое доказательство растущей силы и значенія „новаго“. И это не было самообольщеніемъ.

Въ качествѣ историка, г. Рожкову и нашимъ товарищамъ изъ марксистскаго лагеря, которые, вообще, всегда питали большую склонность къ исторіи, слѣдовало бы, въ данномъ случаѣ, припомнить именно исторію, и не ту, которая трактуетъ, напр., о томъ, каковы были отношенія Рюрика къ Аскольду и Диру, а исторію самую близкую къ намъ, самую знакомую намъ, исторію возникновенія и развитія марксистскаго ученія на россійской почвѣ. Ибо уже старикъ-Карамзинъ сказалъ, что „исторія изъ всѣхъ наукъ о человѣческой жизни имѣетъ наиболѣе практическое значеніе въ смыслѣ дидактики: она съ помощью прошедшаго научаетъ насъ пониманію настоящаго и будущаго“.

А ретроспективный взглядъ на это недавнее наше прошлое способенъ навести на очень интересныя размышленія.

То, что говорилось тогда народниками противъ марксистовъ,— это же самое и чуть ли не въ тѣхъ же формахъ и не съ тѣми же пріемами говорится въ настоящее время и народниками и — что самое любопытное—представителями ортодоксальнаго марксизма противъ „трансцендентальныхъ“ марксистовъ, какъ предупредительно поспѣшили окрестить сторонниковъ новаго направленія гг. народники *)

Та же тревога, то же нервничанье, та же боязнь, какъ бы „новое“ не завело насъ въ тупикъ, въ болото, гдѣ навсегда должны погибнуть всѣ истинно-человѣчныя черты нашей народолюбивой интеллигенціи.

Когда-то мы говорили, что права научной критики должны быть

---

*) Кстати, два слова объ этомъ „крещеніи“ На мой взглядъ, оно знаменуетъ собой несомнѣнное повышеніе тона литературныхъ нравовъ. Когда-то—лѣтъ десять тому назадъ—тонъ былъ „проще“, съ истинно-русскимъ пошибомъ. насъ величали „соціалъ-буржуями“—смѣсь нижегородскаго съ французскимъ,—„марксятами“—очевидно, въ моментъ созданія этого перла остроумія творческіе помыслы его автора носились гдѣ-то на задворкахъ русской деревни: вѣдь давно извѣстно, что творческая фантазія—поразительно легкомысленная особа,—насъ награждали аппетитами и вкусами кулаковъ, кабатчиковъ и т п А теперь—какъ видите—и слово-то какое хорошее—„*транс-цен-ден-таль-ный*“—чисто иностранное, безъ всякаго русскаго привкуса, и—что особенно отрадно—не перепутано съ „трансцендентнымъ“ Все явные слѣды несомнѣннѣйшаго прогресса и яркое доказательство силы новѣйшей „моды“

для насъ превыше всего, и, каковы бы ни были ея результаты, мы смѣло должны итти этой дорогой. Намъ нужна истина,—говорили мы, а не возвышающій насъ обманъ Какъ бы горекъ ни былъ тотъ напитокъ, который мы нашли бы въ концѣ нашихъ исканій, мы не имѣемъ права, мы не должны отворачиваться отъ него,—такъ говорили мы. А теперь,—теперь мы слышимъ неустанно предостерегающіе голоса: смотрите, куда ведетъ и можетъ завести эта критика

Словно повинно желѣзо, что люди, злые, насильники, вмѣсто плуговъ, выковываютъ изъ него мечи и цѣпи для порабощенія ближнихъ.

Какъ тогда публицисты „Русскаго Богатства“ съ злорадствомъ отмѣчали сочувственное отношеніе къ марксизму со стороны публицистовъ „Русскаго Вѣстника“, такъ и теперь позитивисты разныхъ толковъ наперерывъ другъ передъ другомъ спѣшатъ отмѣтить „поворотъ къ идеализму“ въ лицѣ нѣкоторыхъ реакціонныхъ литераторовъ. Когда-то мы съ презрѣніемъ и насмѣшкой относились къ подобнымъ „аргументамъ“, а теперь . теперь мы сами идемъ той же дорогой.

Когда-то мы рукоплескали автору „Критическихъ замѣтокъ“, когда онъ, въ отвѣтъ на невѣжественныя разглагольствованія всяческихъ гг. Гофштеттеровъ и Фаресовыхъ, бросалъ гордо-самоувѣренное слово Господа, учиться надо! А теперь .. теперь мы сами вѣримъ на слово тѣмъ, кто говоритъ намъ, что трансцендентальный идеализмъ посягаетъ на науку, на ея права и стремится подорвать вѣру въ наши идеалы

Когда-то мы просто диву давались: какъ это наши антагонисты изъ народническаго лагеря не въ состояніи понять того, что, какъ намъ казалось, мы говорили такъ ясно и просто, и—помните?—нелестные выводы дѣлали мы на счетъ нашихъ противниковъ, а теперь... теперь—это горькая истина—диву дивятся на насъ: какъ это мы не можемъ понять разницы между генетическимъ и критическимъ методомъ).

) Вотъ, между прочимъ, мнѣніе вождя австрійскихъ пролетаріевъ „Я долженъ сознаться, -говоритъ онъ,—что, кромѣ, быть можетъ, *Конрада Шмидта* и *Сави Гунтера*, я мало встрѣчалъ въ нашей новѣйшей партійной литературѣ писаній по философскимъ вопросамъ, которыя не доставляли бы мнѣ прямо-таки сердечной боли Das gilt,—добавляетъ онъ,—von Plechanow bis Bernstein und von Bernstein bis Plechanow“ См *Victor Adler*, Unmassgebliche Betrachtungen, Neue Zeit XIX, 2, S 778 Цитировано у *Karl Vorländer*. Die neukantische Bewegung im Socialismus, S 62

Когда-то взрывы веселаго смѣха вызывало въ насъ простое упоминаніе о „Льюисѣ“, по „Льюису“, а теперь... теперь, случается, что мы ищемъ въ немъ, въ „Льюисѣ“, вдохновенія, мы спѣшно озираемся кругомъ и готовы привѣтствовать плачевныя іереміады публицистовъ „Русскаго Богатства“ или дешевое остроуміе г. Подарскаго—дешевое, ибо онъ не понимаетъ или не хочетъ понять того, надъ чѣмъ смѣется [1]).

Когда-то мы боролись противъ неправомѣрнаго перенесенія дарвинистическихъ категорій въ область соціологіи, а теперь... теперь мы начинаемъ питать слабость къ этимъ пріемамъ. Теперь мы апеллируемъ къ Ницше, не къ тому въ Ницше, что есть въ немъ κτῆμα ἐς ἀεὶ, не къ его дерзко-вдохновенной защитѣ *ослысленнаго* „человѣческаго“, не къ его идеѣ „сверхъ-человѣка“, идеѣ, которая является лишь художественнымъ образомъ кантовской идеи долга, очищенной отъ всякихъ постороннихъ трансцендентныхъ и аскетическихъ примѣсей, а къ его культу дюнисовскаго начала quand même, въ его полной противоположности началу сократовскому, сознательному, и восклицаемъ: „*да здравствуетъ отборъ*“! Отборъ, Но *какой же*, Бога ради? Отборъ Hinnenthalen, отборъ наспльниковъ, отборъ крупповскихъ пушекъ и пуль думъ-думъ?! Или быть можетъ, какой либо иной? Да? Но, въ такомъ случаѣ, въ чемъ же *критерій* этого отбора „отбора“? А если есть критерій. то на чемъ онъ базируетъ?..

Какое поразительное *са ио*-непониманіе! Какое глубокое непониманіе того, къ чему мы призываемъ, того, что выставляемъ, какъ самый современный, какъ самый „научный“ и какъ наиболѣе состоятельный пароль!..

Когда-то весело, словно малыя дѣти, чувствующія въ себѣ избытокъ силъ, мы мчались все впередъ и впередъ, а теперь... теперь, *въ области мысли*, мы упорно стоимъ на одномъ. Но вѣдь мысль есть дѣйствіе, мысль есть жизнь, и мы хотимъ отстать отъ жизни?! Мы не должны этого дѣлать, мы должны заставить себя и другихъ итти впередъ, все впередъ!..

Quantum mutatus a bllis!

И многому, еще очень многому могла бы научить насъ эта

---

[1]) Какъ онъ не понятъ, между прочимъ, этого глубокаго *трагизма жизни*, какой нашелъ себѣ художественное выраженіе въ повѣсти г Вересаева „Переломъ“. Публицистика quand même не можетъ служить ключомъ для разгадки и пониманія *всей* жизни ибо она не можетъ не быть до извѣстной степени односторонней

славная старушка-исторія, если бы мы почаще заглядывали въ ея скрижали, а не ограничивались пустыми фразами о возникновеніи и паденіи всяческихъ „модъ“.

Обращаясь къ своимъ идейнымъ товарищамъ изъ марксистскаго лагеря, я возьму на себя смѣлость, въ заключеніе, сказать имъ оставаясь *только* въ марксизмѣ, и только въ немъ одномъ, т. е., оставаясь исключительно на почвѣ генетическаго метода, въ его марксистской формулировкѣ, мы не можемъ понти и не пойдемъ впередъ: *принципіально, въ методологическомъ* отношеніи, и съ точки зрѣнія выработки строго-обоснованнаго и внутренно-согласованнаго цѣлостнаго соціально-философскаго міросозерцанія, одного только марксистскаго строительнаго матеріала недостаточно. Какъ бы искусны, какъ бы проницательны мы ни были, но одной только разборкой, переборкой и перестановкой того, что у насъ уже есть, мы, по существу, съ точки зрѣнія интересовъ цѣлостнаго міросозерцанія, не можемъ подвинуться ни на одинъ шагъ впередъ это было бы одной видимостью движенія, но не дѣйствительнымъ движеніемъ Необходимо, поэтому, внести въ марксизмъ новый принципъ,—и принципъ этотъ можетъ дать только нео-кантіанство

Я очень хотѣлъ бы, въ то же время, утвердить въ сознаніи своихъ идейныхъ товарищей ту мысль, что здѣсь нѣтъ призыва къ „метафизикѣ“, что все указанное выполнимо въ рамкахъ имманентнаго познанія Не то, чтобы въ моихъ глазахъ метафизика и вообще трансцендентное являлось чѣмъ-то неподобающимъ для просвѣщеннаго и прогрессивнаго ума, какъ это, къ сожалѣнію, принято думать съ легкой руки позитивистовъ, не поэтому я отмежевываюсь, въ данномъ случаѣ, отъ „метафизики“, а исключительно потому, что, какія бы права ни имѣло метафизическое мышленіе, оно и въ собственныхъ интересахъ, и въ интересахъ имманентнаго познанія, должно строго соблюдать свои границы и уважать чужія. ибо нѣтъ и не можетъ быть, на мой взглядъ, непротиворѣчиваго перехода отъ имманентнаго вообще, отъ теоріи познанія, въ частности, къ трансцендентному.

Итакъ, *философскій критицизмъ, поскольку онъ остается въ рамкахъ имманентнаго*,—вотъ куда и къ чему я рѣшаюсь звать своихъ идейныхъ товарищей изъ марксистскаго лагеря

Еще одно И рѣчи, понятно, не можетъ быть, при этомъ, о пониженіи хотя бы на одну іоту нашихъ идеальныхъ и публицистическихъ требованій Напротивъ, должна быть объявлена безпощадная война царящему злу, гдѣ бы и въ какихъ формахъ послѣднее ни

проявлялось. Язвы современнаго общественнаго неустройства должны быть раскрыты возможно полнѣе, возможно глубже, такъ, чтобы слѣпые воочію узрѣли ихъ и глухіе услышали бы стоны, порождаемые ими. И можетъ быть только одно „притупленіе противорѣчій“: это—въ направленіи къ борьбѣ противъ враждебныхъ силъ и въ окончательномъ торжествѣ надъ ними.

Когда-то, кажется, года четыре тому назадъ, передъ умиленнымъ умственнымъ взоромъ сторонниковъ „субъективной школы“, носилась такая заманчивая для народническаго сердца картина: безбрежное море субъективизма; небольшіе островки ортодоксовъ-марксистовъ, и все таютъ, таютъ они, и еще одинъ маленькій-премаленькій островокъ, на которомъ сидитъ, съежившись, авторъ „Критическихъ замѣтокъ“... Такой онъ одинокій, исхудалый—кожа да кости. А кругомъ безбрежное море субъективизма, которое бурно клокочетъ и вотъ-вотъ готово поглотить и съѣсть и его, и этихъ безсердечныхъ ортодоксовъ, этихъ вѣчныхъ нераскаянныхъ грѣшниковъ передъ лицомъ „субъективнаго бога“.

Такъ мечталось... Но „страшенъ сонъ, да милостивъ Богъ“! Жизнь шла и идетъ своей чередой, минуя тѣхъ, кто упорно замыкаетъ свой слухъ отъ ея неумолчно бьющагося пульса, и маленькій островокъ не исчезъ. Онъ стоитъ и поднесь, и непрестанный прибой волнъ приноситъ къ его берегамъ все новыя и новыя глыбы земли, и растетъ онъ, растетъ неустанно... Онъ еще не великъ? Да! Но вѣдь и насъ, сторонниковъ соціологическаго ученія Маркса, было мало, очень мало, десять лѣтъ тому назадъ. А мы пробились впередъ и жизнь и литературу заставили считаться съ собой, какъ съ крупной общественной силой. Если „насъ“ теперь мало, то мы „трансцендентальные“ марксисты, уже постараемся о томъ, чтобы насъ было много. И, повѣрьте, мы достигнемъ этого!..

Post-Scriptum.

Предыдущія строки были написаны авторомъ слишкомъ два года тому назадъ. За это время многое успѣло совершиться на нашей родинѣ. Многое и въ *мысли*, и, въ особенности, въ *жизни*. Борьба за элементарныя условія *человѣческаго* существованія обострилась до крайней степени, она поглотила и поглощаетъ въ себѣ всѣ живыя силы нашей родины. Жизнь, молодая, нарождающаяся, властно заявляетъ: кто не со мной, тотъ противъ меня!. Всѣ живыя силы мобилизованы, все устремляется на общаго врага, который упорно стоитъ на одномъ мѣстѣ, словно до его омертвѣлаго слуха не долетѣлъ этотъ ударъ набата, что часъ его давно уже пробилъ... Какъ бы не время теперь теоретизировать...

Но не можетъ человѣкъ весь цѣликомъ уйти въ одно, какъ бы цѣнно, глубоко-важно и необходимо оно ни было. Запросы человѣка шире самыхъ настоятельныхъ нуждъ минуты. Да тѣ же жгучія злобы дня еще рѣзче обостряютъ основные запросы духа человѣческаго, онѣ нестерпимо-болѣзненными дѣлаютъ эту жажду, эти исканія *смысла*, смысла того, что творится кругомъ, смысла того, чего-ради оно нужно намъ, и дастъ ли оно намъ то, что намъ нужно... Лишь жалкій оппортюнизмъ можетъ цѣликомъ погружаться въ данное, въ „движеніе“, забывая о его „конечной цѣли“.

Это „оправдываетъ“—если здѣсь вообще нужны „оправданія“—*исканія* человѣкомъ смысла, исканія, нерѣдко приводящія его за предѣлы „земного“.

И вотъ мы видимъ, что часть нашей интеллигенціи, группирующаяся вокругъ журнала „Вопросы жизни“, усиленно ищетъ этого *смысла*, смысла совершающагося и смысла жизни вообще. Въ поискахъ за этимъ смысломъ, мысль покидаетъ проторенные земляные пути и жадно устремляется въ сокрытую въ нѣдрахъ человѣческаго духа „бездну“... Мысли и чувству кажется, что здѣсь онѣ будутъ ближе къ конечной истинѣ, къ „Началу“ всего. Нужно почувствовать въ себѣ эту „бездну“, этотъ просвѣтъ въ „невѣдомое куда-то“,—чтобы имѣть право утверждать или отрицать ее. *Легко* „доказать“, что все это выдумки, фантазія, мнимая проблема... Но купленное малымъ трудомъ—нецѣнно... Кого могутъ убѣдить эти „доказательства“? Кто не зналъ и не знаетъ въ себѣ „бездны“,—тотъ и такъ не вѣритъ и не повѣритъ въ нее. А кто хоть немного соприкоснулся съ ней, — тому не нужны доказательства ни *за*, ни *противъ*. Да, эта „бездна“, этотъ „просвѣтъ куда-то“—великая и мучительная загадка для взыскующаго духа человѣческаго...

Авторъ этихъ строкъ давно уже эмансипировался отъ догматическаго отрицанія метафизическихъ проблемъ. Въ этомъ отношеніи, онъ всегда значительно отступалъ отъ ученій марбургской школы, на почвѣ которой онъ, вообще, стоялъ и стоитъ. Ея категоричное: „нѣтъ!“, по отношенію къ религіозно-метафизическимъ проблемамъ, всегда превращалось для него въ вопрошающее и ищущее ожиданіе: Что же? Что все это?... Это ожиданіе и исканіе, съ теченіемъ времени, стало для него еще болѣе жгучимъ, еще болѣе мучительно-тревожнымъ... Очертанія „загадки“ стали болѣе рѣзкими, колющими... Но „загадка“ все остается загадкой, разгадка которой гдѣ-то скрыта за семью замками отъ пытливаго духа человѣческаго... Разгадка скрыта...

Не разъ геній человѣчества, въ лицѣ своихъ величайшихъ представителей, пытался найти ключъ къ этой загадкѣ. Иногда казалось, что вотъ-вотъ загадка уже близка къ разрѣшенію, — но почва вновь ускользала у человѣчества изъ-подъ ногъ, и оно вновь, въ томъ же тревожномъ недоумѣніи, устремляло свои взоры въ въ этотъ вѣчно манящій и вѣчно загадочный „просвѣтъ“...

Да, насколько жгуче-настоятельна эта проблема для автора, настолько же жгуче-неудовлетворительны кажутся ему традиціонныя положительныя разгадки ея. И *да* и *нѣтъ* одинаково кажутся ему какимъ-то неестественно-насильственнымъ созданіемъ интеллектуально-изощреннаго человѣческаго ума Коварный образъ „Сократа“—говоря выраженіемъ Ницше—и здѣсь, кажется ему, торжествуетъ свою побѣду. Онъ, облекшійся въ нищенское рубище ничего не знающаго, ото всего оторваннаго, ничѣмъ не владѣющаго, въ концѣ концовъ, изъ какого-то невѣдомаго „Ничего“, создаетъ это категорически-утверждающее *да*... Лукавый, изощренный фокусникъ, онъ совершаетъ какую-то ловкую подмѣну на глазахъ простодушнаго чувства и свое холодное, земляное, разсудочное выдаетъ за отблескъ и выраженіе потусторонняго...

Для автора, по крайней мѣрѣ, въ настоящій моментъ его философско-религіозныхъ исканій, ни откуда не брезжитъ этого свѣта положительно-утверждающаго *да*... Быть можетъ, онъ и не забрезжитъ? Быть можетъ... Во всякомъ случаѣ, для него ясно одно, что если въ сферѣ соціально-философскаго міровоззрѣнія имманентно-идеалистическая мысль можетъ служить, до извѣстной степени, прочнымъ базисомъ,—то она, въ свою очередь, сама же необходимо ведетъ дальше, необходимо приводитъ къ метафизическимъ проблемамъ. И лишь здѣсь, въ царствѣ метафизической мысли, могутъ быть даны элементы для вполнѣ-завершеннаго міропониманія.

Будемъ же искать дальше, будемъ дальше вопрошать!... Ищите и обрящете... Но куда бы ни привели насъ эти философско--религіозныя исканія, мы, дѣти XX вѣка, не можемъ отказаться ни отъ научныхъ, ни отъ культурныхъ завоеваній человѣческаго духа: религія грядущаго, это новое вино, не можетъ вмѣститься въ старые мѣхи Религія грядущаго не можетъ и не должна бѣжать,

отметаться жизни, отметаться людскихъ отношеній, она не можетъ быть аскетической: *вся* жизнь, *весь* человѣкъ, съ его „бездной внизу“ и „бездной вверху“, — весь онъ долженъ быть освященъ и освѣщенъ религіозной идеей. Если у философско-религіозныхъ исканій нашихъ дней есть будущее, — то это будущее возможно при одномъ лишь условіи: все „слишкомъ-человѣческое“ должно быть утверждено въ своихъ правахъ, все оно, въ своемъ самопроизвольно-стихійномъ началѣ, должно быть свято и благодатно, какъ святъ и благодатенъ духъ человѣческій. Люди жаждутъ не только *святости Духа*, но и *святости Плоти*, — это и есть основная проблема религіозныхъ исканій нашихъ дней.

Что касается соціально-политической проблемы и проблемы соціализма, то, въ этомъ отношеніи, авторъ и въ настоящую минуту, не могъ бы ничего добавить къ тѣмъ взглядамъ, которые развиты имъ въ статьѣ: „Идеалистическій и реалистическій моменты въ общественной философіи“.—*Правда* должна быть утверждена въ жизни людей, — и единственно-торный и наиболѣе прямой путь къ этой правдѣ есть путь классовой пролетарской борьбы въ свѣтѣ соціалистическаго идеала. Иного пути авторъ не знаетъ и не видитъ.

Я хотѣлъ бы еще предостеречь своихъ идейныхъ товарищей изъ марксистскаго лагеря отъ слишкомъ упрощеннаго взгляда на связь теоріи вообще и религіозно-философскихъ исканій, въ частности, съ извѣстными общественно-классовыми теченіями. Если религіозно-метафизическія исканія нашихъ дней ассоціировались на нашей родинѣ съ либерально-освободительскимъ движеніемъ,— то для всякаго мало-мальски искушеннаго въ философскихъ проблемахъ ума это не можетъ и не должно служить аргументомъ ни за, ни противъ религіозно-метафизическихъ исканій. Здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакой *необходимой* связи одного съ другимъ. А для философско-теоретическаго ума лишь такая *логически-необходимая* связь могла бы имѣть то или иное рѣшающее значеніе. Гдѣ нѣтъ такой логически-необходимой связи, тамъ всякій воленъ сочетать философско-религіозныя и соціально политическія исканія такъ, какъ это отвѣчаетъ его индивидуальному облику. Да, мы далеко еще не настолько культурны, мы далеко еще не обладаемъ такой свободой духа,— чтобы „вещи“, „цѣнности“ цѣнить и мѣрять ихъ собственнымъ мѣриломъ, а не бросать ихъ на чашку соціально-политическихъ вѣсовъ.

Къ счастью, не далеко уже то время, когда эта политически-утилитарная точка зрѣнія отойдетъ въ область преданій. Необходимое порожденіе византійско-полицейскаго уклада жизни, — она падетъ вмѣстѣ съ породившемъ ее чудовищемъ...

Итакъ, побольше, товарищи, уваженія къ свободнымъ исканіямъ свободнаго духа человѣческаго!.. А прочая вся приложится...

25 іюля 1905 года

Соціологическія основы историческаго матеріализма.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

Общество, классъ, личность.

I.

Однимъ изъ основныхъ недостатковъ доктрины экономическаго матеріализма, ея πρῶτον ψεῦδος является, безъ сомнѣнія, ея полнѣйшая гносеологическая и методологическая неразработанность: это—воистину первородный грѣхъ марксизма, ибо онъ тяготѣетъ надъ нимъ съ первыхъ же дней появленія его на свѣтъ Божій. Та классическая форма, какую Марксъ придалъ своей доктринѣ въ „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, въ не меньшей степени, нежели ея позднѣйшія формулировки и дополненія, сдѣланныя Фр. Энгельсомъ, а также всѣ интерпретаціи учениковъ, за рѣдкимъ, быть можетъ, исключеніемъ, страдаютъ тѣмъ же недостаткомъ. Въ этомъ отношеніи, марксизмъ отдалъ должную дань своему времени. Онъ выросъ и развился въ эпоху господства позитивизма, въ эпоху расцвѣта естественно-научныхъ методовъ, и вполнѣ понятно, что онъ воспринялъ въ себя всѣ сильныя и слабыя стороны послѣднихъ.

Глубоко проникнутый реалистическимъ духомъ, онъ невольно впадалъ въ свойственную всякому реализму ошибку: вся дѣйствительность, а слѣдовательно, и основныя категоріи соціологіи и, прежде всего, самый предметъ соціологическаго изслѣдованія—общество—признаются за нѣчто непосредственно данное, вполнѣ очевидное, не требующее никакого предварительнаго анализа и

доказательства. Если естествоиспытатель, въ предѣлахъ своей строго-отграниченной области, можетъ разсматривать предметъ своей науки, какое-либо химическое соединеніе, минералъ, растеніе или животное, какъ нѣчто объективное, какъ нѣчто обладающее независимымъ отъ насъ бытіемъ, то онъ, до извѣстныхъ предѣловъ, въ правѣ такъ поступать, ибо, такъ называемая, „непосредственная очевидность“ можетъ служить ему, въ данномъ случаѣ, прочной опорой: всякій нормально организованный человѣкъ долженъ признать, что существуетъ нѣчто, что именуется нами, какъ минералъ, какъ животное, какъ растеніе и т. п. Но уже и естествоиспытатель, пытаясь установить извѣстную закономѣрность въ мірѣ растеній, животныхъ и т. д., покидаетъ почву „непосредственной очевидности“, ибо онъ говоритъ уже не объ отдѣльномъ растеніи, не объ отдѣльномъ животномъ, а о растеніи вообще, о животномъ вообще, и, въ то же время, устанавливаемая имъ закономѣрность есть мыслимая связь между явленіями, она есть продуктъ нашей сознательной работы мысли. И здѣсь передъ естествоиспытателемъ возникаетъ задача доказать правомѣрность своихъ научныхъ пріемовъ, доказать ихъ значеніе и степень компетенціи, т.-е. передъ нимъ возникаетъ чисто теоретико-познавательная задача.

Гораздо меньшею устойчивостью, или, правильнѣе, самоочевидностью, характеризуется положеніе соціолога: прежде, чѣмъ переступить порогъ храма своей науки, онъ долженъ задать себѣ вопросъ: да существуетъ ли то божество, во имя котораго онъ воздвигаетъ храмъ? Ибо „непосредственная очевидность“ отказывается служить, въ данномъ случаѣ, человѣческому сознанію, передъ которымъ остается, такимъ образомъ, только одинъ путь, путь критическаго, теоретико-познавательнаго самоуясненія.

На этотъ путь критическаго самоуясненія долженъ былъ бы вступить и марксизмъ, но, по странному недоразумѣнію, среди его послѣдователей укоренился своеобразный предразсудокъ противъ теоріи познанія, которую не только позволительно, но и необходимо будто бы игнорировать.

Это, несомнѣнно, предразсудокъ, ибо уже простая бесѣда предполагаетъ необходимость придавать полную ясность и отчетливость тѣмъ понятіямъ, которыми мы оперируемъ. Тѣмъ болѣе необходимо это во всякомъ научномъ изслѣдованіи: это — та же бесѣда, но бесѣда расширенная, углубленная, планомѣрно построенная и приведенная въ систему: изъ разнообразнаго сы-

рого словеснаго матеріала мы выбираемъ то, что наиболѣе соотвѣтствуетъ нашей цѣли, и не только полезно, но и безусловно необходимо напередъ опредѣлить пригодность употребляемаго нами въ дѣло словеснаго матеріала, его удѣльный вѣсъ и силу сопротивленія, т.-е., его объемъ и содержаніе это элементарное требованіе всякой строительной работы, не исключая и научной.

А между тѣмъ, достаточно бѣгло проанализировать основныя положенія экономическаго матеріализма, чтобы вполнѣ убѣдиться, какъ безусловно необходимъ здѣсь гносеологическій анализъ: строго-логическая отчетливость абстрактныхъ понятій нерѣдко уступаетъ здѣсь мѣсто простымъ архитектурнымъ сравненіямъ, которыя менѣе всего способны уяснить сущность дѣла и вскрыть истинное соотношеніе между различными сторонами общественнаго цѣлаго.

Начнемъ съ знаменитаго предисловія къ „Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политической экономіи“.

II.

„Въ отправленіи своей *общественной жизни* — читаемъ мы здѣсь—люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія отношенія — *производственныя отношенія*, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія *матеріальныхъ производительныхъ силъ*. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ *экономическую структуру* общества“ .

Дальше рѣчь идетъ о *правовой* и *политической надстройкѣ*, объ *общественномъ бытіи*, въ противоположность *сознанію*, объ *имущественныхъ отношеніяхъ*, которыя являются лишь юридическимъ выраженіемъ производственныхъ отношеній

Мы обращаемъ вниманіе читателя на набранныя курсивомъ выраженія: „*общественная жизнь*“, „*производственныя отношенія*“, „*матеріальныя производительныя силы*“ и т. д.: настолько ли они ясны сами по себѣ, чтобы не нуждаться ни въ какихъ дальнѣйшихъ опредѣленіяхъ? Всякій согласится, что это далеко не такъ.

Понятіе „общества“, „общественной жизни“ менѣе всего отличается ясностью, опредѣленностью: да и есть ли оно, это „общество“, какъ что-то живое, реальное, или, быть можетъ, это—простая абстракція для выраженія цѣлаго ряда взаимоотношеній, наблюдающихся между отдѣльными людьми? Мы тщетно стали бы

искать отвѣта, хотя бы приблизительнаго, на этотъ вопросъ въ марксистской литературѣ: его тамъ нѣтъ.

Большею ясностью отличается понятіе „производственныхъ отношеній“: это—совокупность тѣхъ отношеній, какія возникаютъ между людьми въ процессѣ производства необходимыхъ имъ для жизни благъ. Но эта ясность тотчасъ же утрачивается, когда мы читаемъ далѣе въ томъ же предисловіи, что „производственныя отношенія“ суть, въ то же время, имущественныя отношенія, т.-е. отношенія юридическія. — Несомнѣнно, производственныя отношенія являются, вмѣстѣ съ тѣмъ, отношеніями имущественными, такъ какъ отношенія между производителями — беря это выраженіе въ общемъ его значеніи, какъ совокупности всѣхъ лицъ, имѣющихъ посредственное или непосредственное отношеніе къ производству—совершаются при помощи благъ и изъ-за благъ: это, выражаясь языкомъ Карла Маркса, *вещныя* отношенія лицъ или общественныя отношенія *вещей*. Но, въ то же время, едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, что понятіе имущественныхъ отношеній шире понятія производственныхъ отношеній. Чтобы привести примѣръ, укажемъ на отношеніе домохозяина къ квартиронанимателю, или на цѣлый рядъ вещныхъ отношеній между лицами, не имѣющими никакого, или самое отдаленное отношеніе къ производственному процессу. — Отмѣченная здѣсь неясность еще болѣе усиливается благодаря тому, что *вещныя отношенія* прикрываютъ и выражаютъ собой *отношенія лицъ*, *отношенія подчиненія* и *господства*, — и постольку производственныя отношенія еще менѣе совпадаютъ съ имущественными отношеніями.

Возникаетъ, далѣе, такой вопросъ: если производственныя отношенія являются, въ то же время, имущественными отношеніями, т. е. отношеніями правовыми, то что же, въ такомъ случаѣ, представляютъ собой „матеріальныя производительныя силы общества“? Каковы формы ихъ бытія?—Прежде всего, я замѣчу, что „силы“ эти принадлежатъ обществу, и, поэтому, все то, что характеризуетъ послѣднее, характеризуетъ и ихъ. Но „реальнымъ основаніемъ“ общества является вся совокупность производственныхъ отношеній, иначе: отношеній имущественныхъ, т. е. правовыхъ; на этомъ „основаніи“ „возвышается правовая и политическая надстройка“, и, въ то же время, ему „соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія“, — гдѣ же здѣсь „матеріальныя производительныя силы общества“? Ихъ нужно искать, очевидно

въ основаніи „реальнаго основанія“, т. е. въ основаніи „производственныхъ отношеній“, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени ихъ развитія. Но гдѣ же оно, это „послѣднее“ основаніе, въ обществѣ—или за его предѣлами? Очевидно, въ обществѣ, ибо иначе эта категорія и не существовала бы для общественной науки. Но, вѣдь, мы уже исчерпали все содержаніе общественной жизни: „реальное основаніе“, „надстройка“, правовая и политическая, формы общественнаго сознанія,—что же еще? Быть можетъ, это—*техника производства?* Но развѣ техника производства не есть, въ то же время, производственное отношеніе, а слѣдовательно, и имущественное отношеніе? И развѣ Маркса интересуетъ *технологія*, какъ таковая, какъ ученіе о техническихъ пріемахъ и методахъ обработки вещества? Отнюдь нѣтъ!

Но если даже допустить, что техника производства какъ-то стоитъ за предѣлами общественныхъ отношеній, то возникаетъ новый вопросъ: какимъ образомъ, какими путями этотъ внѣобщественный элементъ проникаетъ въ жизнь общества, и что даетъ ему силу и возможность направлять ея дальнѣйшее развитіе и формы? Задача крайне сложная, крайне запутанная, совершенно разрывающая представленіе о цѣлостномъ характерѣ общественной жизни. Такая постановка вопроса была бы возвратомъ, крайне своеобразнымъ и, въ то же время, нежелательнымъ къ дуалистическому пониманію общественнаго бытія.

Однако, несмотря на всѣ эти противорѣчія, или, если угодно, неясности, „общественныя производительныя силы“ настойчиво противопоставляются производственнымъ отношеніямъ, и конфликтомъ между ними объясняется самый ходъ общественнаго развитія и его идеологическія формы, его сознаніе. Очевидно, что понятія эти, въ представленіи Маркса, не покрываютъ другъ друга, отмѣчая различныя стороны общественнаго бытія.

Быть можетъ, „производительныя силы“ можно было бы приравнять понятію *хозяйства*, а производственныя отношенія, иначе, отношенія имущественныя,—понятію *права?* Но и эти понятія не проливаютъ никакого новаго свѣта на интересующій насъ вопросъ. *Хозяйство* есть не что иное, какъ одна изъ формъ общественныхъ отношеній, именно та форма, которая выражаетъ собой отношеніе людей въ процессѣ производства благъ,—и поскольку оно всегда сопровождается и выражается въ той или иной *право-*

вой формѣ [1]); съ другой стороны, *право* не существуетъ, какъ нѣчто самостоятельное; и, поэтому, конфликтъ между хозяйствомъ и правомъ, если, быть можетъ, и имѣетъ мѣсто въ дѣйствительности, то, во всякомъ случаѣ, не представляетъ собою конфликта между двумя какъ бы ведущими самостоятельное существованіе сущностями. Такая точка зрѣнія менѣе всего согласовалась бы съ реалистически-монистическимъ характеромъ доктрины экономическаго матеріализма.

Такимъ образомъ, и понятіе *конфликта* не отличается достаточной ясностью и опредѣленностью. Эта неопредѣленность усугубляется еще тѣмъ, что въ томъ же предисловіи къ „Zur Kritik...“ проводится *строго-эволюціонное* пониманіе смѣны общественныхъ формацій, такъ называемыхъ, общественныхъ катастрофъ, революцій. „Ни одна общественная формація—говоритъ Марксъ—не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора, и новыя высшія производственныя отношенія никогда не появляются на свѣтъ раньше, чѣмъ созрѣютъ матеріальныя условія ихъ существованія въ нѣдрахъ стараго общества“.

Въ этомъ отношеніи, крайне любопытно сопоставить отдѣльныя мѣста предисловія въ началѣ его рѣчь идетъ о *соотвѣтствіи* производственныхъ отношеній и всѣхъ „надстроекъ“ данному состоянію производительныхъ силъ; нѣсколькими строками ниже это состояніе равновѣсія смѣняется конфликтомъ между этими только-что находившимися въ состояніи гармоніи различными формами общественнаго бытія; и, наконецъ, въ заключительныхъ строкахъ предисловія, какъ мы только-что указывали, идея конфликта растворяется въ эволюціонномъ процессѣ медленныхъ, незамѣтныхъ измѣненій, „ибо сама задача—говоритъ Марксъ—только тогда выдвигается, когда существуютъ уже матеріальныя условія, необходимыя для ея разрѣшенія, или когда они, по крайней мѣрѣ, находятся въ процессѣ возникновенія“.

Но если ростъ производительныхъ силъ можетъ опережать, перерастать соотвѣтствующую ему „оболочку“,—то вполнѣ естественно поставить вопросъ: что же такое эта „оболочка“? Гдѣ и

---

[1]) Это вполнѣ вытекаетъ изъ основныхъ взглядовъ Маркса. *хозяйство* для него, прежде всего, *общественное отношеніе*, и, какъ таковое, оно необходимо предполагаетъ правовое регулированіе,—безразлично, въ положительной или отрицательной формѣ что не запрещено, то тѣмъ самымъ считается разрѣшеннымъ.

въ чемъ выражается ея бытіе въ тотъ моментъ, когда между нею и даннымъ состояніемъ производительныхъ силъ возникаетъ конфликтъ, дисгармонія? Вѣдь, это—„идеологія“, „форма проявленія“, а не нѣчто само по себѣ существующее,—согласно концепціи самого же Маркса.

Нѣкоторую неясность вызываетъ, далѣе, и положеніе: „не сознаніе людей опредѣляетъ форму ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ форму ихъ сознанія“.

Здѣсь противополагается „бытіе“ — „сознанію“ и опредѣляющая роль приписывается первому. Но опять возникаетъ вопросъ: въ какомъ смыслѣ и въ какой степени допустимо и пріемлемо это противопоставленіе? Существуетъ ли въ дѣйствительности эта противоположность между сознаніемъ людей и ихъ общественнымъ бытіемъ, или, быть можетъ, это—продуктъ нашей аналитической работы мысли, простой методологическій пріемъ, который даетъ намъ возможность понять характеръ общественнаго цѣлаго и условія его развитія? — Изъ этого противопоставленія сознанія бытію дѣлаютъ, далѣе, обыкновенно, тотъ выводъ, что матеріализмъ, философскій матеріализмъ, есть необходимый спутникъ марксизма, и что всякая иная философская концепція лишь искусственно можетъ совмѣщаться съ нимъ. Но „бытіе“, о которомъ идетъ, въ данномъ случаѣ, рѣчь, не есть нѣчто матеріальное, протяженное. это — *общественное* бытіе, и лишь по недоразумѣнію можно приписывать *этому* бытію предикатъ матеріальности, протяженности. Во всякомъ случаѣ, для этого необходимо критическое обоснованіе.

Если отъ Маркса мы обратимся къ *Фр. Энгельсу*, то отмѣченныя выше недоумѣнія пріобрѣтаютъ еще болѣе рѣзкій характеръ. Въ этомъ отношеніи, особенно характерны тѣ четыре письма Энгельса. которыя были опубликованы уже послѣ его смерти.

Мы ограничимся здѣсь одной небольшой выдержкой изъ письма отъ 1894 г., которая достаточно выпукло обнаруживаетъ всю методологическую неустойчивость и безпомощность доктрины.

„Мы смотримъ на экономическія условія,—говоритъ Энгельсъ,—какъ на нѣчто обусловливающее, въ конечномъ счетѣ, общественное развитіе... Политическое, правовое, философское, религіозное, литературное, художественное развитіе и т. д. основываются на экономическомъ. *Но всѣ они воздѣйствуютъ другъ на друга и на экономическій базисъ.* Вовсе не то, чтобы только экономическое положеніе было *причиной* и *одно только* было *активно*,

а все остальное было бы лишь пассивнымъ дѣйствіемъ. Происходитъ *взаимодѣйствіе на основаніи экономической необходимости*, всегда проявляющейся въ конечномъ счетѣ“ [1]).

На первомъ планѣ здѣсь, конечно, *экономическій базисъ*, который, въ *конечномъ счетѣ*, играетъ опредѣляющую роль. По пути къ этой „послѣдней инстанціи“, или, быть можетъ, по дорогѣ отъ нея, происходитъ *взаимодѣйствіе* между различными формами идеологической жизни; происходитъ, кромѣ того, *взаимодѣйствіе* между этими идеологическими формами и экономическимъ базисомъ

Итакъ, передъ нами новое понятіе, понятіе *взаимодѣйствія*, которое, само по себѣ, далеко не отличается ясностью и опредѣленностью.

Идея взаимодѣйствія есть излюбленная категорія дуалистическихъ системъ и предполагаетъ раздѣльно-самостоятельное существованіе того, между чѣмъ происходитъ взаимодѣйствіе. Поэтому, здѣсь возникаетъ задача опредѣлить характеръ и предѣлъ самостоятельности различныхъ формъ идеологій какъ по отношенію другъ къ другу, такъ и по отношенію къ экономическому базису. Ничего подобнаго у Энгельса мы не находимъ. Но положеніе дѣла еще болѣе запутывается, когда намъ говорятъ, что если различныя идеологіи и „*воздѣйствуютъ другъ на друга и на экономическій базисъ*“, то „*происходитъ (это) взаимодѣйствіе на основаніи экономической необходимости*“. Другими словами, *идеологія воздѣйствуетъ на идеологію и на экономію на основаніи экономіи.*—На основаніи какой экономіи, спросимъ мы: той же самой, или какой-либо иной? Если на основаніи той же самой, то получается странная картина: данная экономія, какимъ-то непонятнымъ процессомъ, какъ бы раздвояется, отдѣляется отъ себя самой и, чтобы замаскировать свое тождество, облекается въ костюмъ идеологіи и начинаетъ воздѣйствовать на себя же самое. Если рѣчь идетъ о *другой* экономіи, то необходимо было бы, прежде всего, указать, гдѣ же пребываетъ эта экономія, и каковы формы ея бытія. Быть можетъ, дѣйствительно, возможно подобное воздѣйствіе идеологіи на экономію, но, во всякомъ случаѣ, необходимо ясно, отчетливо вскрыть содержаніе и характеръ какъ той, такъ и другой.

Если отъ основоположниковъ марксизма мы обратимся къ его „глубочайшему“ — какъ думаютъ нѣкоторые буржуазные писа-

---

[1]) Цитируемъ по *Вольтману*, Историческій матеріализмъ. Изданіе Зябицкаго и Пятина С.-Петербургъ, 1901, стр. 189

тели—критику, *Эдуарду Бернштейну*, то та же методологическая безпомощность марксизма предстанетъ передъ нами въ сугубой формѣ.

Бернштейна, понятно, привлекаетъ къ себѣ послѣдняя, наиболѣе разработанная, по его мнѣнію, форма марксизма, та форма, которая нашла себѣ выраженіе въ упомянутыхъ выше четырехъ письмахъ Фр. Энгельса. Что же плѣнило его въ этой, „наиболѣе разработанной", формѣ марксизма? Какъ разъ то, что выше мы отмѣтили, какъ неясность и шаткость занятой Энгельсомъ позиціи: признаніе, наряду съ экономическимъ „факторомъ", самостоятельной роли за идеологическими факторами. Но мы тщетно стали бы искать у Бернштейна какихъ-либо намековъ на обоснованіе этого взгляда, если не считать такимъ обоснованіемъ бѣглыхъ замѣчаній въ родѣ слѣдующаго: „Достигнутое въ настоящее время состояніе экономическаго развитія предоставляетъ идеологическимъ и особенно этическимъ факторамъ больше мѣста для самостоятельной дѣятельности, чѣмъ это было прежде. Вслѣдствіе этого, причинная связь между технико-экономическимъ развитіемъ и развитіемъ прочихъ соціальныхъ учрежденій дѣлается все болѣе посредственною и съ нею вмѣстѣ естественная неизбѣжность первыхъ (перваго?) становится все менѣе опредѣляющею для той формы, которую примутъ послѣднія" [1]).

Все это очень неясно и совершенно неубѣдительно. Весь аппаратъ дуалистическихъ представленій находитъ себѣ здѣсь полное признаніе: съ одной стороны „технико-экономическое развитіе", съ другой—„развитіе соціальныхъ учрежденій"; первое *причинно* воздѣйствуетъ на второе, затѣмъ, послѣднее, въ свою очередь, достигая совершеннолѣтія—„самостоятельной дѣятельности"—начинаетъ воздѣйствовать на первое; затѣмъ, круговоротъ этотъ, въ болѣе усложненномъ видѣ, продолжается дальше,—и такъ безъ конца.

Иного и трудно было ожидать, разъ категорія необходимости превращается въ нѣчто растяжимое, киселеобразное, гдѣ, по вашему желанію, можно найти и „больше", и „меньше" необходимости. Въ этомъ отношеніи, позиція, занятая Бернштейномъ, знаменуетъ собой шагъ назадъ въ дѣлѣ теоретическаго развитія марксизма. Марксизмъ, эта грандіозная попытка ввести всю совокупность человѣческихъ отношеній въ систему научнаго опыта,

[1]) Историческій матеріализмъ, стр. 89. Изданіе товарищества „Знаніе". С.-Петербургъ 1901 г

подъ руками Бернштейна утрачиваетъ всякую научную строгость и опредѣленность и приближается къ обиходному мышленію: категорія необходимости, эта всевластная повелительница въ мірѣ явленій, произвольно замѣняется идеей причинности, которая будто бы означаетъ собой условную, относительную необходимость.

Я могу ограничиться сказаннымъ, не входя въ настоящую минуту въ болѣе детальный анализъ отмѣченныхъ выше основныхъ положеній марксизма: ибо моею задачей, въ данномъ случаѣ, было лишь показать, что доктрина экономическаго матеріализма, въ ея традиціонной формулировкѣ, далеко не отличается тою ясностью и опредѣленностью, какой отъ нея можно было бы ожидать.

Выходъ изъ этого крайне неудобнаго для научной системы положенія—одинъ: дать ясное, внутренне непротиворѣчивое опредѣленіе всѣмъ тѣмъ понятіямъ и категоріямъ, какія лежатъ въ основѣ доктрины,—и это менѣе всего противорѣчило бы духу и смыслу ученія Маркса. Въ этомъ отношеніи, Маркса, какъ основоположника доктрины экономическаго матеріализма, можно противопоставить Марксу, какъ автору „Капитала“,—и не къ выгодѣ перваго.

„Капиталъ“ начинается словами: „Богатство обществъ, въ которыхъ господствуетъ капиталистическій способъ производства, является „огромнымъ скопленіемъ товаровъ“, а отдѣльный товаръ его—элементарною формой“.—И здѣсь же, черезъ нѣсколько строкъ, дается опредѣленіе понятія „товаръ“. Каждый дальнѣйшій шагъ въ изложеніи предмета отмѣченъ тою же чертой: цѣнность, мѣновая цѣнность, потребительная, капиталъ, деньги, заработная плата, простая и сложная кооперація и т. д.—всѣ эти понятія получаютъ ясныя, отчетливыя очертанія, не оставляющія мѣста никакому сомнѣнію относительно ихъ содержанія. Если и здѣсь, въ сферѣ политической экономіи, возникаютъ недоразумѣнія, то проистекаетъ это изъ того же источника, изъ той же методологической неясности, изъ забвенія той элементарной истины, что хозяйственная жизнь не есть нѣчто самодовлѣющее, что она, напротивъ, предполагаетъ нѣчто цѣлое, *общественную жизнь*.—Но именно это понятіе, понятіе общественной жизни, совершенно не выяснено съ необходимою полнотой и отчетливостью теоріей марксизма Изъ предисловія къ „Zur Kritik“ можно сдѣлать выводъ, что общественная жизнь есть совокупность, такъ называемыхъ, производственныхъ, правовыхъ, политическихъ, религіозныхъ и т. д. отношеній, ибо всѣ эти отношенія для Маркса явля-

ются, прежде всего, отношеніями общественными. Но есть ли эта совокупность простая сумма названныхъ отношеній, или нѣчто большее,—это остается неизвѣстнымъ. А въ такомъ случаѣ, какъ это ясно само собой, первѣе всего, необходимѣе всего—выяснить содержаніе и характеръ понятія „общественное отношеніе“, „общественная жизнь“,—и тогда, быть можетъ, сами собой устранятся тѣ недоразумѣнія, которыя были отмѣчены выше.

Эту задачу мы и ставимъ себѣ въ дальнѣйшемъ.

III.

Итакъ, что же такое общество? Что даетъ намъ право говорить объ обществѣ, какъ о *какомъ-то единомъ органически-связанномъ цѣломъ?* Кто или что является его носителемъ, субстратомъ? Каковъ характеръ этого цѣлаго? Не правильнѣе ли было бы говорить объ отдѣльномъ человѣкѣ, объ индивидуумѣ? Вѣдь, существуютъ только они, эти отдѣльные люди, эти Иваны, Петры и т. п. Не является ли, такимъ образомъ, самое понятіе общества чѣмъ-то сконструированнымъ, носящимъ на себѣ печать долгой рефлексіи? Или, быть можетъ, есть еще что либо третье, напр, понятіе класса? Тогда: что же такое классъ? Каковъ его характеръ? Дѣйствительно ли это—единственная реальность въ предѣлахъ обществовѣдѣнія, какъ это иногда можно услышать изъ устъ иного марксиста?

Вопросы—вполнѣ законные,—и отвѣтить на нихъ безусловно необходимо, если только мы не предпочтемъ догматическихъ вѣрованій критическому обоснованію.

Іеринъ, въ своемъ извѣстномъ изслѣдованіи „Цѣль въ правѣ“, заявляетъ, что человѣческая и общественная жизнь — это одно и то же, что общество есть необходимая форма жизни вообще,—и дѣйствительно, ни исторія, ни этнографія, ни даже біологія, поскольку она трактуетъ о живомъ человѣкѣ, не знаютъ изолированнаго существованія послѣдняго; онѣ знаютъ человѣка только, какъ общественную единицу, какъ члена общественнаго цѣлаго,—безразлично, будетъ ли этимъ общественнымъ цѣлымъ орда, родъ, племя, или организованное на основѣ частной собственности современное буржуазное общество.

Насколько общество, цѣлое всегда тяготѣло надъ индивидуумомъ, насколько оно поглощало его, растворяло въ себѣ,—это видно хотя бы изъ того, что *личность*, *индивидуальность*, какъ нѣчто обособленно-существующее, какъ нѣчто, имѣющее свои,

отличные отъ общихъ, интересы, какъ величина, до извѣстной степени *самоопредѣляющаяся*, въ которой, въ самыхъ прихотливыхъ комбинаціяхъ, пересѣкаются различные соціальные круги и интересы,—эта личность, съ глубоко-развитой рефлексіей, есть продуктъ *новаго* времени. Ни античный міръ, ни средніе вѣка, ни, тѣмъ болѣе, родовой строй не знали ея

Въ античномъ мірѣ πόλις — городъ-государство вполнѣ поглощалъ личность Я не говорю уже о рабахъ и неполноправныхъ. Даже въ глазахъ Сократа, этого глубоко-рефлектирующаго ума, личность, нравственное, должное совпадаетъ съ установленнымъ волею государственнаго режима. Это господство античнаго города-государства надъ личностью, надъ ея жизнью и совѣстью нашло себѣ яркое выраженіе въ словахъ, какія Софоклъ влагаетъ въ уста Креона.

Кого городъ поставитъ, того должно слушаться
И въ самомъ маломъ, въ правдѣ и противъ нея—

Цѣлый рядъ *объективныхъ* доказательствъ свидѣтельствуетъ о томъ же отсутствіи личности, индивидуальности въ античномъ мірѣ: древнѣйшія *надгробныя надписи* указываютъ только на соціальное положеніе умершаго и на тѣ его поступки, которые имѣли значеніе для жизни и блага общины; *искусство* характеризуется *типичными*, а *не* индивидуальными чертами; *біографическія* свѣдѣнія о герояхъ и дѣятеляхъ почти что отсутствуютъ; право *духовной собственности* въ большей степени носитъ общій, а не личный характеръ [1]).

Въ средніе вѣка человѣкъ со всѣхъ сторонъ былъ сдавленъ частоколомъ мѣстно-общинныхъ интересовъ: его мысли и чувства носили на себѣ рѣзко-выраженную печать *общаго*, а не индивидуальнаго. Жизнь спокойно протекала по разъ проложенному руслу, среди плоскихъ береговъ, лишенная всякихъ возвышающихъ перспективъ, скованная и сдавленная въ рамкахъ традиціи и авторитарныхъ началъ —Да и какъ могло быть иначе, при неподвижномъ характерѣ тогдашней промышленной жизни, при отсутствіи развитой торговли, при отсутствіи путей сообщенія, печатнаго слова?—

То же, въ еще болѣе рѣзкой степени, имѣло мѣсто при родо-

---

[1]) Ср. *Alfred Vierkandt*, Naturvolker u Kulturvolker Leipzig, 1896, S. 18—19.—См. также *Фюстель де-Куланжъ*, Древняя гражданская община.

вомъ строѣ. Жизнь внѣ цѣлаго, внѣ установившихся традиціонныхъ формъ была и немыслима, и невозможна, и всякая попытка въ этомъ направленіи неизбѣжно приводила къ гибели того, кто отваживался положиться на свои индивидуальныя силы и порывалъ связь съ общежитіемъ; бороться за свое существованіе, съ надеждой на успѣхъ, можно было только коллективными усиліями. И, въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ, первобытное право не знаетъ индивидуальной отвѣтственности. за проступки отдѣльнаго члена отвѣчаетъ все общежитіе. — Дикарей даже по внѣшности трудно бываетъ отличить другъ отъ друга.

Пробудившаяся въ новое время личность на все наложила и налагаетъ печать своего *индивидуализма*, своей *особности* отъ общаго: литература, право, мораль и т. д — всѣ стороны современной жизни все болѣе и болѣе индивидуализируются. Устами Ницше отдѣльная личность бросаетъ гордый вызовъ всему общественному, всему, что, такъ или иначе, способно ограничить личность въ ея стремленіи къ свободному самоопредѣленію.

Но если личность все болѣе и болѣе индивидуализируется, если на все налагаетъ она печать своей особности, если всюду борется она противъ извнѣ установленнаго,—то не доказываетъ ли это, наоборотъ, необходимости положить въ основу соціологическаго изслѣдованія именно изолированнаго человѣка, индивида? Не очевидно ли, такимъ образомъ, что аргументація наша привела къ результату, прямо противоположному тому, какой имѣлся нами въ виду?

Но достаточно бѣгло проанализировать то, что составляетъ общее содержаніе повседневной дѣятельности человѣка, — чтобы тотчасъ же убѣдиться, что личность не есть величина самодовлѣющая, что за ея предѣлами есть нѣчто *внѣ* или *сверхъ*-индивидуальное, и что именно эта *сверхъ-индивидуальность* и играетъ, по отношенію къ личности, роль *объективно-обязательнаго* момента.

Взятая нами для анализа личность—личность живая, она преисполнена многообразныхъ потребностей, которыя настоятельно требуютъ удовлетворенія. И вполнѣ понятно, что личность должна трудиться, должна выполнять тѣ или иныя хозяйственныя функціи. Живя въ наше время, личность направляетъ свой трудъ на какую либо частичную функцію, и все многообразіе своихъ потребностей она удовлетворяетъ такими продуктами, которые совершенно не носятъ на себѣ печати ея трудовой дѣятельности.

Если мы не хотимъ допустить, что продукты эти, подобно древнееврейской маннѣ, падаютъ съ небесъ по Божьему соизволенью, то мы должны признать, что кто-то создалъ, произвелъ ихъ, что личность заплатила, вознаградила чѣмъ-то тѣхъ, кому принадлежали эти продукты —Уже здѣсь передъ нами рядъ новыхъ явленій, новыхъ понятій—товаръ, обмѣнъ, деньги и, какъ необходимая предпосылка, принципъ раздѣленія труда, — понятій, совершенно не укладывающихся въ рамки индивидуальнаго, личнаго личность, отдѣльная, изолированная, знаетъ трудъ индивидуальный, она знаетъ продуктъ—и только, и никакой анализъ личности—безразлично, въ абстрактной или конкретной ея формѣ—не можетъ привести насъ къ понятіямъ товара, обмѣна денегъ, и т. п. Все это выводитъ насъ за предѣлы изолированной личности, за предѣлы ея ограниченнаго существованія,—и мы должны, такимъ образомъ, признать, что, помимо нея, существуютъ еще другіе люди, съ которыми она и вступаетъ въ тѣ или иныя *экономическія отношенія*. Мы должны также признать, что выполняемая ею функція является лишь небольшою частью широко развѣтвленной хозяйственной дѣятельности, что это—лишь небольшое звено въ громадной цѣпи хозяйственнаго раздѣленія труда. Однимъ словомъ, наша *личность, какъ величина хозяйственная, вплетена въ какую-то, независимо отъ нея существующую, сѣть экономическихъ отношеній*

Идемте далѣе.

Допустимъ, что передъ нами вѣрующій христіанинъ. Въ качествѣ такового, личность признаетъ существованіе единаго Бога, признаетъ символъ вѣры, различныя обрядности и т. п. Значительную часть, если не все, изъ этихъ обрядностей и вѣрованій личность воспринимаетъ, путемъ воспитанія и традиціи, еще въ тотъ періодъ своей жизни, когда о самостоятельномъ мышленіи и творчествѣ и рѣчи быть не можетъ. Едва ли найдется хотя бы одинъ элементъ въ этихъ вѣрованіяхъ, который мы могли бы признать за продуктъ самостоятельнаго религіознаго творчества самой личности. Все это создано и развито въ систему другими,—и здѣсь, въ *религіозной сферѣ*, мы вновь наталкиваемся, такимъ образомъ, на *отношенія*, существующія *внѣ* и *помимо нашей личности*. Эти отношенія такъ же, какъ и указанныя выше хозяйственныя отношенія, для личности носятъ *объективно-обязательный* характеръ. Этотъ объективно-обязательный характеръ особенно сильно даетъ себя знать личности въ тѣхъ случаяхъ,

когда она перестаетъ плыть по теченію, когда она рѣшается порвать съ традиціей и стремится создать новыя формы религіозной жизни.

Нужно ли итти дальше? Нужно ли указывать на такія, независимо отъ отдѣльной личности существующія, установленія, какъ право, языкъ, принудительный характеръ которыхъ даетъ себя знать съ первыхъ моментовъ полусознательной и сознательной жизни человѣка? Нужно ли говорить о томъ, что и въ другихъ сферахъ своей дѣятельности, въ сферѣ морали, науки философіи, эстетики, личность всегда бываетъ окружена и наталкивается на отношенія, существующія внѣ и независимо отъ нея; отношенія эти служатъ основой и исходнымъ пунктомъ всей ея дѣятельности,—безразлично, развивается ли послѣдняя въ согласіи или въ борьбѣ съ традиціей.

Итакъ, существуютъ хозяйственныя отношенія, отношенія религіозныя, нравственныя, правовыя и т. д., существуютъ внѣ и независимо отъ отдѣльной личности, она наталкивается на нихъ съ первыхъ же дней своей сознательной и полусознательной жизни, они имѣютъ для нея значеніе объективно-обязательнаго момента,—таковъ результатъ, къ какому приводитъ насъ предыдущій анализъ.

IV.

Отношенія внѣ и независимо отъ личности,—что это такое?

Нѣтъ ли здѣсь, въ этихъ разсужденіяхъ, чего-то спиритуалистическаго, сверхъ-чувственнаго?

Меньше всего здѣсь спиритуализма.

Вѣдь, всѣ эти отношенія, касаются ли они хозяйства, религіи, права, морали, эстетики, науки, суть отношенія между людьми и, въ качествѣ таковыхъ, они, прежде, всего явленія *психическаго* характера, явленія *сознанія* въ широкомъ значеніи этого слова,—и они столь же реальны, какъ реальны живые люди, со всѣмъ многообразіемъ ихъ психическихъ переживаній.

Ничто не даетъ права усматривать какую-то непереходимую пропасть между жизнью отдѣльныхъ людей: ея нѣтъ, ибо людей связываетъ между собою цѣлый рядъ ежеминутно и ежечасно ощутимыхъ матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ Если отбросить всѣ крайности и преувеличенія, въ какія впадала и впадаетъ органическая теорія общества, то можно смѣло согласиться съ

нею, что общество есть организмъ [1]). Но это организмъ не въ буквальномъ значеніи этого слова, ибо въ немъ нѣтъ и не можетъ быть полной аналогіи съ организмомъ индивидуальнымъ; это организмъ своеобразный, *организмъ* въ смыслѣ *социально-психологическаго цѣлаго*, и если нужна аналогія, то ее слѣдуетъ искать не въ животномъ или растительномъ организмѣ, а въ томъ сложномъ комплексѣ психическихъ процессовъ, совершающихся въ отдѣльномъ человѣкѣ, который объемлется понятіемъ „души“.

Души, какъ чего-то внѣшняго, протяженнаго, разъ навсегда фиксированнаго въ опредѣленныхъ рамкахъ и формахъ, мы не знаемъ: мы сознаемъ ее, какъ нѣчто непосредственно-данное намъ, она есть то неразложимое качество, то самосознающее „я“, которое одно остается постояннымъ, до извѣстныхъ предѣловъ, неизмѣннымъ въ непрестанной смѣнѣ нашихъ настроеній, желаній, стремленій, чувствованій. Съ другой стороны, лишь по аналогіи [2]), лишь по внѣшнимъ формамъ проявленія, судимъ мы о переживаніяхъ другихъ людей и признаемъ ихъ за тождественныя съ тѣми, какія извѣстны намъ изъ нашего личнаго, такъ называемаго, внутренняго опыта.

Это понятіе души не есть что-либо метафизическое, оно обозначаетъ лишь одно: *цѣлостную*, органически связанную совокупность непрестанно мѣняющихся, непрестанно текучихъ „элементовъ“, переживаній, ощущеній, настроеній и т. п. „Элементы“ могутъ мѣняться, они могутъ исчезать изъ „я“, изъ поля нашего сознанія, то вновь всплывать надъ его порогомъ, они могутъ сливаться или, правильнѣе, выражаться въ различныхъ объективированныхъ формахъ,—но цѣлостность „я“, его органическая связанность, его неразложимость и несводимость къ чему либо иному остается, при этомъ, незатронутой. Погасить, растворить въ чемъ-либо это качество цѣлостности, несводимости,—это значитъ погасить и самое „я“: тогда будетъ все, что угодно,—но „я“, „души“, сознанія, личности не будетъ.—Вѣдь, то, на что мы могли бы разложить „я“, всѣ эти „элементы“,—вѣдь, они, въ дѣйствительности,

---

[1]) „Человѣческое общество—говоритъ *Карлъ Каутскій* — не животный и не растительный организмъ, но все же организмъ, а не простой аггрегатъ индивидуумовъ“ См. *Аграрный вопросъ*. Изданіе т-ва „Знаніе“. Харьковъ, 1900, ст 253 Переводъ Андреева и Либина.

[2]) Эта аналогія есть то, что *Вундтъ* называетъ „das Princip der subjectiven Beurtheilung“. (См. Logik, II, 2, 28).

не существуютъ какъ что то самостоятельное, независимое отъ „я", они—лишь простыя звенья въ одной сложной, органически-слитой цѣпи,—и самое существованіе ихъ, ихъ характеръ и значеніе могутъ быть доступны и понятны для человѣческаго сознанія опять-таки лишь на этомъ общемъ фонѣ цѣлостности, неразложимости „я". Не элементы, не отдѣльныя переживанія, не ощущенія приводятъ насъ къ „цѣлому", къ „душѣ", къ „сознанію", не они даютъ намъ возможность осмыслить и понять послѣднее,—а, наоборотъ, лишь исходя изъ понятія „цѣлаго", принимая его, какъ нѣчто данное, можемъ мы притти къ понятію элемента, ощущенія. Однимъ словомъ, не часть объясняетъ цѣлое, а, наоборотъ, цѣлое объясняетъ часть [1]).

Это же отношеніе части къ цѣлому и неразложимость послѣдняго легко констатировать и въ томъ соціально-психологическомъ комплексѣ, который мы склонны обозначать именемъ „общественной души".

Въ общественномъ комплексѣ, понятно, нѣтъ того единаго самосознанія, которое, наоборотъ, такъ характерно для индивидуальнаго „я". И если бы насъ интересовалъ исключительно этотъ моментъ, то менѣе всего можно было бы прилагать къ общественному цѣлому понятіе „общественной души". Уже Спенсеръ въ своихъ „Основаніяхъ соціологіи" отмѣтилъ въ общественномъ организмѣ это отсутствіе особаго, независимаго отъ индивидуальныхъ сознаній, „общественнаго чувствилища" (Social Sensorium) [2]). Но отсутствіе въ общественномъ комплексѣ такого самостоятельнаго самосознанія еще не превращаетъ общественное цѣлое въ простой аггрегатъ, въ простую ариѳметическую сумму, въ простую внѣшнюю механическую связь раздѣльно и самостоятельно существующихъ „элементовъ", самосознаній, индивидуальностей. Допустить нѣчто подобное—это значитъ поставить передъ собой совершенно неразрѣшимую задачу: отъ отдѣльныхъ личностей, какъ таковыхъ, невозможно притти къ той связи, къ тѣмъ взаимоотношеніямъ, какія, въ дѣйствительности, наблюдаются между людьми въ общественномъ единеніи.

Индивидуалистическая интерпретація общественнаго единенія

---

[1]) См., напр., *Paul Natorp*, Sozialpadagogik Stuttgart, 1899, S. 89.— См *его же*, Einleitung in die Psychologie nach britischer Methode. Freiburg i B. 1888, S. 93—94.

[2]) См. *Герберть Спенсеръ*, „Основанія соціологіи", т II, С.-Петербургъ, 1877. Изданіе Вилибина, стр. 513.

проникнута глубокимъ внутреннимъ противорѣчіемъ: конструируя понятіе общества изъ понятія индивидуальности, *взаимодѣйствующей* съ другой индивидуальностью, индивидуалистическая теорія общества тѣмъ самымъ признаетъ то, противъ чего она, повидимому, борется: ибо понятіе „взаимодѣйствія“ необходимо приводитъ и предполагаетъ понятіе *органически связаннаго цѣлаго.*

Понятіе „взаимодѣйствія“ выражаетъ собой не что иное, какъ идею внутренней закономѣрной связи того, въ предѣлахъ чего наблюдается это взаимодѣйствіе, оно предполагаетъ *закономѣрную связь* между „элементами“, „частями“, личностями, т.-е. попросту уничтожаетъ самый исходный пунктъ индивидуалистической теоріи общества [1]).

Но если понятіе „взаимодѣйствія“, эта излюбленная категорія и главный опорный пунктъ какъ индивидуалистической, такъ и вообще всякой дуалистической или плюралистической концепціи объ обществѣ, приводитъ насъ къ органическому представленію объ общественномъ единеніи, — то само собой разумѣется, что органическимъ общественное единеніе можетъ быть только въ смыслѣ *соціально-психологическомъ*,—такъ какъ иначе намъ вновь пришлось бы притти къ органической теоріи общества, какъ она была развита школой Спенсера.

Менѣе всего чувствуемъ мы склонность отождествлять общество съ индивидуальнымъ организмомъ или проводить между ними полную аналогію. То, что намъ важно отмѣтить, въ данномъ случаѣ, и по отношенію къ чему, все же, можно говорить о разумѣ, о сознаніи, о волѣ общества или, какъ мы выразились выше, объ общественной душѣ, — это тотъ не подлежащій никакому сомнѣнію фактъ, что характеръ переживаній отдѣльной личности, ея сознаніе, воля, жизнь ея чувства,—что все это не укладывается въ рамки индивидуальнаго „я“ [2]), этой, повидимому, един-

---

[1]) Ср. *Kant*, Kritik d. r. Vernunft Reclams. Ausgabe, S 512—513. См также *Paul Natorp*, Sozialpadagogik, S 168 — 170; а также *Геффдингъ* „Философія религіи“, стр. 31—33. С.-Петербургъ. Изданіе тов „Общественная Польза“.

[2]) „Рѣчь идетъ только о томъ—какъ замѣчаетъ въ аналогичномъ случаѣ *Paul Natorp*,—чтобы выяснить что получается въ томъ случаѣ, когда склонности, воля и разумъ отдѣльныхъ людей приходятъ во взаимное соприкосновеніе и какъ бы суммируютъ свое дѣйствіе, какой видъ должна получить законосообразно жизнь склонностей отдѣльныхъ людей, при условіи жизни въ общественномъ единеніи, какой видъ долженъ получить, при тѣхъ же условіяхъ, разумъ Отсюда по-

ственной реальности въ предѣлахъ общественнаго цѣлаго; что существуютъ реальности какъ бы по ту сторону субъективнаго сознанія,—хотя, понятно, онѣ не существуютъ независимо отъ составляющихъ общественное единеніе индивидуальныхъ „я".

„Неопредѣлимо мѣсто этой неуловимой соціальной субстанціи. называемой народнымъ духомъ—замѣчаетъ *Георгъ Зиммель.*—Она окружаетъ всякаго во всякое мгновеніе, она даетъ намъ жизненное содержаніе, изъ измѣняющихся комбинацій котораго состоитъ индивидуальность, но мы не знаемъ, отъ кого именно она беретъ начало, не знаемъ никого, кто бы избѣжалъ ея вліянія; даже тамъ, гдѣ мы, повидимому, можемъ констатировать самостоятельность людей, является вопросъ, не получили ли эти послѣдніе всего своего внутренняго содержанія отъ общественнаго достоянія, которое въ нихъ лишь сконцентрировалось или оригинально сформировалось" [1]).

Если мы не сознаемъ этой своей полной зависимости отъ общественнаго цѣлаго, то происходитъ это благодаря тому, что „человѣкъ есть существо по преимуществу сравнивающее... Общій субстратъ, на коемъ проявляется все индивидуальное, есть нѣчто само по себѣ понятное и вслѣдствіе этого не можетъ возбудить къ себѣ особеннаго вниманія, которое вполнѣ отдается индивидуальнымъ различіямъ... Какъ свѣтъ и воздухъ не имѣютъ никакого экономическаго значенія, ибо они доступны всѣмъ въ равной мѣрѣ, такъ и *содержаніе духа народнаго не имѣетъ значенія для сознанія постольку, поскольку всякій имъ обладаетъ въ равной степени*" [2]).

Но въ жизни общества бываютъ иногда такіе моменты, когда этотъ *общій фонъ* какъ бы выступаетъ наружу, когда все личное, индивидуальное, все, что, при обычномъ, нормальномъ теченіи жизни, кажется единственно существующимъ, меркнетъ и гаснетъ и этимъ какъ бы признаетъ свое второстепенное, подчиненное значеніе въ жизни цѣлаго: это — моменты подъема, взрывовъ и

лучаются существенные элементы, изъ которыхъ составляется *соціальная жизнь*".. (Sozialpadagogik, SS. 89 и 133) —См. также *Эмиль Дюркгеймъ*, „О раздѣленіи общественнаго труда" Одесса 1900, стр. 63 и 279, а также *В. Вундтъ*, „Система философіи". С.-Петербургъ, 1902, стр 380—388, *Windelband*, Praludien, статья „Vom Prinzip der Moral", S. 352

[1]) *Соціальная дифференціація*. Изданіе Іогансона, Кіевъ-Харьковъ, 1898, стр. 31—32

[2]) Тамъ же, стр. 34—35 —Курсивъ нашъ.

проявленія общенародныхъ чувствъ, когда необъятная масса людей, несмотря на глубокія различія въ характерѣ, темпераментѣ, индивидуальномъ развитіи, несмотря на глубокія различія въ соціальномъ положеніи, идетъ, движется и дѣйствуетъ, какъ одинъ человѣкъ, охваченная одною мыслью, однимъ настроеніемъ.

Въ менѣе рѣзкой формѣ то же самое можно наблюдать всюду, гдѣ выступаетъ масса, коллективное начало: изъ внѣшне-раздѣльнаго, изъ видимо-самостоятельно существующаго создается нѣчто новое, создается *психическое единство*, которое живетъ своею самостоятельной жизнью. Уже простая кооперація труда является такого рода психическимъ единствомъ, по отношенію къ составляющимъ ее индивидуальностямъ То, что она нѣчто новое, нѣчто большее, нежели простая сумма отдѣльныхъ работниковъ,—это обнаруживается уже при одномъ поверхностномъ взглядѣ на характеръ и количество выполняемой работы: недоступное для индивидуальныхъ усилій становится легко осуществимымъ для коллективнаго цѣлаго, количество выполняемой работы далеко превышаетъ простую сумму работъ отдѣльныхъ членовъ кооперацiи. То же самое, въ болѣе рѣзкой степени, обнаруживается въ сложной кооперацiи И это объясняется исключительно тѣмъ, что кооперація не есть простая механическая сумма силъ отдѣльныхъ работниковъ, а нѣчто новое, *общественная сила* труда. Какъ замѣчаетъ Марксъ, „здѣсь дѣло не только въ повышеніи, посредствомъ кооперацiи, индивидуальной производительной силы, но и въ созданіи *новой производительной силы*... при большинствѣ производительныхъ работъ уже *одинъ фактъ общественнаго соприкосновенія или контакта вызываетъ соревнованіе и своеобразное возбужденіе духа* (animal spirits)“ [1]).

Любое засѣданіе какого либо научнаго общества; любое засѣданіе парламента; толпа, охваченная какимъ либо порывомъ,—безразлично, будетъ ли это страхъ, ненависть или возвышенно религіозное настроеніе; армія, сливающаяся въ единствѣ воли и сознанія въ лицѣ своего начальника,—все это явленія того же порядка, все это надъ- или сверхъ-индивидуальныя единства, проникнутыя психическимъ характеромъ и совершенно независимыя въ своемъ бытіи по отношенію къ волѣ и сознанію отдѣльныхъ составляющихъ ихъ индивидуальныхъ единицъ.

Въ многочисленныхъ трудахъ *Лацаруса* этотъ взглядъ на

[1]) „Капиталъ“, I т. Переводъ подъ редакцiей П. Струве. Изданіе Поповой. Спб. 1899, стр 258.—Курсивъ нашъ.

общество, какъ на явленіе сверхъ-индивидуально-психическаго характера, нашелъ себѣ достаточно полную и подробную разработку. Въ своемъ капитальномъ трудѣ „Das Leben der Seele“ Лацарусъ проводитъ ту мысль, что принципъ народа слѣдуетъ искать въ его духовной организаціи, что народъ есть не что иное, какъ *психическій* продуктъ дѣятельности составляющихъ его людей. Не природа творитъ народъ; напротивъ, если она имѣетъ какое либо значеніе для людей, то лишь постольку, поскольку человѣкъ претворяетъ ее въ своихъ мысляхъ и чувствахъ, поскольку она проходитъ черезъ его душу. И это справедливо не только по отношенію къ одной внѣшней природѣ: все предметное, все физическое, что человѣкъ знаетъ и чѣмъ онъ пользуется въ своей повседневной жизни,—все это опять-таки имѣетъ значеніе для него лишь постольку, поскольку отражаетъ въ себѣ его мысли и чувства, поскольку оно есть объективація его духа. Такимъ образомъ, народъ не только самъ по себѣ является психическимъ единствомъ, но и все, что, такъ или иначе, соприкасается съ нимъ, способно проникаться тѣмъ же духовнымъ началомъ и входитъ, какъ отдѣльное звено, въ общую цѣпь духовнаго.

Благодаря этой способности духа объективироваться во-внѣ, современный человѣкъ всюду, куда бы онъ ни оглянулся, чувствуетъ на себѣ эту силу и мощь объективаціи народнаго духа: окружающая его „мертвая матерія“, различнаго рода инструменты, орудія, машины, различнаго рода житейскія приспособленія, онъ самъ, въ своихъ задаткахъ и наклонностяхъ, различнаго рода историческіе памятники, юридическіе кодексы, выработанныя формы языка, науки, литературы, искусства и т. д.,—все это народный духъ прошлаго, живущій въ насъ и окружающій насъ. Во-истину, мертвые властвуютъ надъ живыми.

V.

Что даетъ намъ, однако, право разсматривать всѣ указанныя выше психическія образованія, какъ нѣчто цѣлостное, какъ объективно-однородныя? Другими словами, каковъ основной, конститутивный признакъ понятія психическаго единства?

Такимъ признакомъ не можетъ быть *количественный* моментъ, число составляющихъ эти единства участниковъ, ибо количество само по себѣ ничего еще не рѣшаетъ въ данномъ отношеніи: *многотысячная* армія и *небольшой* оркестръ музыкантовъ одинаково представляютъ собой нѣчто цѣлостное, органически связан-

ное и объединенное въ лицѣ ихъ руководителей, полководца и дирижера: слово, приказъ одного и палочка другого одинаково выражаютъ собой единство воль, чувствъ и сознанія этихъ коллективныхъ единицъ. Съ другой стороны, достаточно бросить бѣглый взглядъ на толпу, снующую взадъ и впередъ по улицамъ и площадямъ большого города, чтобы вполнѣ убѣдиться, что количество само по себѣ еще не создаетъ единства: люди сталкиваются другъ съ другомъ, обмѣниваются поклонами, иногда бросаютъ другъ другу отрывочныя фразы, но мысли и чувства ихъ протекаютъ въ различныхъ направленіяхъ, какъ бы въ различныхъ плоскостяхъ, не соприкасаясь другъ съ другомъ и не сливаясь въ одно цѣлое: это не единство, не нѣчто цѣлостное, а простая сумма, аггрегатъ индивидуумовъ.

Внѣшняя *форма* и *характеръ* развиваемой *дѣятельности*, сами по себѣ, также не играютъ здѣсь опредѣляющей роли, не они служатъ конститутивнымъ признакомъ понятія психическаго единства: безпорядочная бушующая толпа на улицѣ; армія во время парада; та же армія на полѣ битвы, то побѣждающая, то бѣгущая въ паническомъ страхѣ, мирно проходящее засѣданіе какого-либо ученаго общества; засѣданіе въ парламентѣ, то спокойно протекающее въ рамкахъ установленнаго регламента, то охваченное бурными страстями, когда всѣ закулисные расчеты и ходы различныхъ партій, когда самая партійная дисциплина, словно по мановенію волшебнаго жезла, вдругъ утрачиваетъ всякое значеніе и власть надъ сознаніемъ и поступками депутатовъ; небольшая община вѣрующихъ, въ моментъ отправленія богослуженія забывающая о своей связи съ житейскою повседневностью,—всѣ эти коллективныя образованія, и по своему внѣшнему виду, и по своимъ основнымъ задачамъ и стремленіямъ, настолько разнородны между собой, что совершенно невозможно усматривать въ ихъ внѣшней формѣ и въ характерѣ ихъ дѣятельности искомый конститутивный признакъ.

Моментъ *прочности, устойчивости*—это также не основной признакъ для понятія психическаго единства. Относительная устойчивость необходима, но должна ли она длиться часъ, день, мѣсяцъ или годы—это вопросъ второстепенный. Есть нѣкоторыя кислоты, которыя разлагаются въ моментъ своего образованія; но это нисколько не мѣшаетъ химику разсматривать ихъ, какъ нѣчто однородное и имѣющее самостоятельное бытіе. Есть нѣкоторыя насѣкомыя, которыя живутъ всего одинъ день. Не только любое

сложное химическое тѣло, но и все органическое ежеминутно, при наличности опредѣленныхъ условій, можетъ разложиться и утратить, такимъ образомъ, свою цѣлостность и бытіе. Психологія, далѣе, знаетъ такія душевныя состоянія, которыя цѣликомъ захватываютъ сознаніе и волю человѣка и могутъ длиться, однако, сравнительно короткій промежутокъ времени,—и чѣмъ сильнѣе аффектъ, тѣмъ менѣе продолжительно его бытіе, какъ цѣлостнаго настроенія.

Не является искомымъ основнымъ признакомъ и *моментъ постоянства* составляющихъ данное единство *членовъ*: составъ членовъ, этихъ элементовъ единства, можетъ измѣняться и во времени, и въ пространствѣ, онъ можетъ измѣняться и количественно, и качественно, но это нисколько не затрагиваетъ бытія единства, какъ такового: нація и церковь, въ ихъ историческомъ развитіи постоянно обновляемыя смѣной поколѣній; какая-либо акціонерная компанія, непрестанно измѣняющаяся въ своемъ составѣ, благодаря переходу акцій изъ однѣхъ рукъ въ другія; любое научное, художественное или гимнастическое общество, также не связанныя съ опредѣленнымъ составомъ членовъ,—могутъ служить достаточно убѣдительнымъ доказательствомъ справедливости сказаннаго.

Итакъ, ни количественный моментъ, ни внѣшняя форма, ни характеръ дѣятельности, ни устойчивость, ни постоянство состава членовъ, сами по себѣ, не могутъ служить тѣмъ основнымъ признакомъ понятія психическаго единства, при отсутствіи котораго погашается самое понятіе единства. Всѣ эти признаки, несомнѣнно, необходимы, но не они составляютъ то специфическое, то характерное, что способно выдѣлить понятіе единства, какъ таковое, изъ ряда другихъ понятій.

Такимъ признакомъ можетъ быть только одно: это опредѣленная *функціональная связь*, опредѣленное *динамическое взаимоотношеніе* между частями, элементами психическаго цѣлаго. Это тотъ же признакъ, на основаніи котораго мы считаемъ однороднымъ, цѣлостнымъ всякое явленіе, безразлично, есть ли это нѣчто протяженное, тѣло физическое, или же нѣчто духовное: функціональная связь одинаково характеризуетъ собой и *клѣтку*, и человѣческое „*я*“, его душу, и то сложное *сверхъ-индивидуальное явленіе*, которое выражается въ единствѣ воль, чувствъ и сознанія многихъ и носитъ названіе общественнаго отношенія, общественной жизни, общества. Стоитъ только отбросить этотъ при-

знакъ функціональной связи, опредѣленнаго динамическаго взаимоотношенія, какъ исчезнетъ и самое понятіе клѣтки, души, общественнаго отношенія [1]).

Итакъ, предыдущій анализъ приводитъ насъ къ необходимости допустить существованіе реальностей надъ- или сверхъ-индивидуальныхъ; реальности эти мыслимы лишь, какъ единства, какъ образованія психическаго характера; сложною сѣтью невидимыхъ, но вполнѣ ощутимыхъ нитей связываютъ онѣ въ одно цѣлое большую или меньшую группу лицъ, въ жизни и дѣятельности которыхъ и проявляется жизнь и бытіе этихъ реальностей. Среди этихъ реальностей особенно выдѣляется, по своему значенію, одна, которая обладаетъ наиболѣе общимъ характеромъ и служитъ источникомъ и вдохновителемъ всей жизни и дѣятельности людей. это— та сверхъ-индивидуальная реальность, которую мы назвали выше „общественной душой“, и которая, обыкновенно, носитъ названіе общественнаго бытія, общественной жизни, общественныхъ отношеній. Мы предпочли выраженіе „общественная душа“, желая этимъ, съ одной стороны, рѣзко подчеркнуть психическій и цѣлостный характеръ этого единства, что нерѣдко упускается изъ виду, а съ другой—желая оттѣнить его логическій и фактическій пріоритетъ по отношенію къ отдѣльнымъ общественнымъ явленіямъ, „отношеніямъ“, въ которыхъ проявляется и реализуется эта незримая реальность.

VI.

Выше намъ часто приходилось употреблять выраженіе „реальность“,—и, быть можетъ, намъ замѣтятъ, что мы злоупотребляемъ этимъ понятіемъ и надѣляемъ признакомъ „реальности“, „дѣйствительности“ то, что менѣе всего отвѣчаетъ ему.

Быть можетъ, дѣйствительно, понятіе „общественной души“, какъ психическаго единства, характеризующагося признакомъ функціональной связи, и есть нѣчто не-реальное, нѣчто субъективно-произвольно сконструированное,—а потому и должно быть отвергнуто a limine?

Но достаточно дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что же такое вообще „реальность“, чтобы тотчасъ же убѣдиться, что злоупотребленія съ нашей стороны здѣсь нѣтъ никакого.

---

[1]) Ср. *Зиммель*, Соціальная дифференціація, стр. 24—25. См также *Вундтъ*, Система философіи, стр. 380—383, *Vierkandt*, op. c., S. 25.

Что именно даетъ намъ право одно явленіе квалифицировать какъ реальное, а другое—какъ не-реальное, не-дѣйствительное какъ нѣчто субъективно-произвольное?

Реально не то, что какъ бы существуетъ само по себѣ, независимо отъ человѣческаго сознанія: реально то, что обладаетъ *необходимостью*, принудительностью для нашего сознанія, все то, чего мы *не* можемъ не мыслить такъ, какъ мы мыслимъ его. И эта необходимость въ мышленіи существуетъ не только для меня, для моего сознанія, но и для сознанія всякаго другого нормально-организованнаго познающаго существа.

Необходимость эта носитъ *не* психологическій характеръ, она не есть нѣчто психологически-принудительно навязывающееся нашему сознанію—ибо такой психологической принудительностью въ одинаковой мѣрѣ обладаютъ всѣ переживанія человѣческой психики, безразлично, будутъ ли это такъ-называемыя нормальныя, здоровыя явленія, или нѣчто паталогическое, какъ, напр, явленія галлюцинаторныя, которыя менѣе всего могутъ обладать качествомъ объективности, — это и не нѣчто просто причинно-обусловленное, т.-е. не законъ причинности, какъ таковой, является здѣсь рѣшающей инстанціей — ибо все въ мірѣ явленій одинаково причинно-необходимо, — та необходимость, о которой идетъ у насъ рѣчь, есть необходимость *логическая*, необходимость сочетанія основанія съ слѣдствіемъ, необходимость, какъ *норма*, какъ принципъ, какъ должное.

Лишь этотъ моментъ *логической* необходимости и превращаетъ всякій субъективный актъ сужденія въ объективный, общеобязательный,—и постольку сужденіе это выражаетъ собой нѣчто реальное. Тамъ, гдѣ нѣтъ этого момента логической необходимости, — тамъ можетъ быть только нѣчто субъективное, не-реальное, — какъ бы само по себѣ оно ни было причинно-обусловлено.

Когда выше мы уьазывали, что „общественное бытіе“ есть нѣчто актуальное, дѣйственное, что между его „элементами“, „общественными отношеніями“, классами, партіями, группами и отдѣльными личностями, легко констатировать цѣлый рядъ сложныхъ взаимодѣйствій, функціональную связь, и когда, далѣе, отъ этой функціональной связи мы умозаключили къ существованію особой реальности, особаго единства сверхъ-индивидуально-психическаго характера,—то именно этотъ моментъ *логической* необходимости и побуждалъ насъ сдѣлать этотъ выводъ,—такъ какъ иначе мы не смогли бы связать началъ съ концами, своихъ исход-

ныхъ точекъ зрѣнія съ тѣми понятіями и положеніями, которыми мы постоянно оперируемъ и которыя мы считаемъ объективно-истинными. Вѣдь, именно элементъ связности, цѣльности, непротиворѣчивости даннаго положенія со всей совокупностью нашего „опыта", какъ понятія научнаго,—вѣдь, именно это и служитъ послѣднимъ критеріемъ истинности этого положенія, его объективности, служитъ залогомъ того, что положеніе это выражаетъ собой нѣчто „дѣйствительное", „реальное", а не что-либо субъективно-произвольное,—что можетъ обладать качествомъ „реальности", исключительно какъ психологическая категорія, т.-е. только для даннаго индивидуальнаго сознанія, а не для сознанія другихъ

Итакъ, понятіе *единства*, какъ и всякое другое понятіе, можетъ носить и субъективный, и объективный, общеобязательный, *реальный* характеръ: все зависитъ отъ того, сочетаемъ ли мы сложное произвольно, безъ внутренней логической необходимости,—или же сочетаніе это требуется объективно-необходимой связью между элементами этого сложнаго. Гдѣ есть на-лицо этотъ моментъ объективно-необходимой связи,—тамъ мы имѣемъ *реальное* единство. Такимъ реальнымъ единствомъ будетъ, напр., человѣческій духъ, душа, поскольку каждое отдѣльное проявленіе ея можетъ быть тѣмъ, что оно есть, исключительно лишь, какъ моментъ въ цѣлой жизни личности. Такимъ реальнымъ единствомъ будетъ всякое сложное химическое тѣло, поскольку оно, какъ цѣлое, есть носитель опредѣленныхъ свойствъ или дѣйствій. Такимъ реальнымъ единствомъ будетъ, наконецъ, и „всеобщая субстанція, поскольку все частное вплетено въ міровое цѣлое, зависитъ отъ него и потому имѣетъ полное основаніе своего бытія въ носителѣ этого цѣлаго, мыслимомъ, какъ единство" [1]).

Индивидуалистическая теорія, стоящая на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма, проходитъ мимо этого гносеологическаго анализа понятія „реальности" и безаппеляціонно заявляетъ, что единственной реальностью въ мірѣ человѣческихъ отношеній является отдѣльный человѣкъ, индивидуумъ.

Но такое утвержденіе необходимо предполагаетъ абсолютную неразложимость личности,—а качество неразложимости, какъ мы уже объ этомъ говорили выше, не есть нѣчто разъ навсегда дан-

---

[1]) *Т Липпсъ.* Основы логики Переводъ съ нѣмецкаго Н. О. Лосскаго Изданіе О Н. Поповой. Петербургъ, 1902, стр 136—138 —Ср также *Генрихъ Риккертъ* Введеніе въ трансцендентальную философію. Переводъ Шпетта. Кіевъ 1905 г, стр. 122—128

ное. И это одинаково справедливо какъ для міра органическаго и неорганическаго, такъ и для царства духа.

Въ то же время, то, что съ одной точки зрѣнія кажется цѣлостнымъ, единымъ,—это же самое, съ другой,—въ зависимости отъ новаго угла зрѣнія,—можетъ являться, наоборотъ, лишь частью другого цѣлаго, или даже признакомъ распаденія, разложенія. Вѣдь, цѣль, задача познанія создаетъ и самый объектъ познанія, создаетъ то, что мы будемъ считать цѣлостнымъ, неразложимымъ въ рамкахъ отмежеванной нами области.

Забвеніе этой элементарной истины можетъ приводить къ нелѣпымъ, по существу, спорамъ; что же, въ дѣйствительности, существуетъ, химическій ли элементъ, или живая клѣтка физіолога, или же тотъ организмъ, который представляетъ собой извѣстное сочетаніе этихъ клѣтокъ?

Нѣтъ и не можетъ быть никакихъ основаній, которыя оправдывали бы эту склонность индивидуализма разсматривать, какъ единственно-реальное и цѣлостное, только личность, индивидуумъ,—когда, съ физіологической точки зрѣнія, не меньшею реальностью и цѣлостностью обладаетъ *клѣтка*. И личность, это единственно-реальное, единственно-цѣлостное явленіе, какъ утверждаетъ индивидуализмъ, превращается, такимъ образомъ, въ нѣчто сложное, въ нѣчто синтетическое, въ своеобразный *союзъ клѣтокъ*, этихъ послѣднихъ живыхъ элементарныхъ единицъ.

То же самое и съ психологической точки зрѣнія. Единство человѣческаго „*я*“ далеко не носитъ абсолютнаго, субстанціональнаго характера. Психологія знаетъ случаи *раздвоенія* личности, когда единое сознаніе, единое „я“ смѣняется двойственнымъ сознаніемъ, двумя „я“. въ человѣкѣ какъ бы живутъ два существа, живутъ самостоятельной раздѣльной жизнью, не зная и не вѣдая другъ друга. Психологія знаетъ, далѣе, случаи *разложенія* личности, когда человѣкъ утрачиваетъ всѣ истинно - человѣческія черты и превращается въ существо, ничѣмъ не отличающееся отъ животнаго: вся его жизнь, всѣ интересы сосредоточиваются на одной лишь элементарной потребности, на одномъ лишь питаніи. Но, даже оставляя въ сторонѣ эти, несомнѣнно, паталогическіе случаи, мы должны сказать, что наше *я*, наша душа во дни дѣтства далеко не то, что въ періодъ возмужалости или подъ старость; она не одно и то же въ различные дни и часы нашей жизни, она—то проникнута яркимъ сознаніемъ, то какъ бы окутана сумеречнымъ свѣтомъ, она—то живетъ ровною, спокойною жизнью,

то вдругъ преисполняется тяжелыми *конфликтами* чувства и мысли, когда человѣкъ по-истинѣ можетъ сказать про себя, что „въ груди его двѣ души живутъ". Лепетъ ребенка, его элементарныя, примитивныя чувства, его „полусознательное" сознаніе мы синтезируемъ въ одно цѣлое съ глубоко-дифференцированными чувствами и мыслями взрослаго,—и индивидуализмъ не усматриваетъ въ этомъ никакого насилованія надъ живою дѣйствительностью, никакого превращенія абстрактной синтетической работы мысли въ нѣчто реально-существующее.

Индивидуалистическая точка зрѣнія, принимающая весь міръ такимъ, какимъ онъ кажется обиходному мышленію, протягиваетъ, въ данномъ случаѣ, руку гипотезѣ творческаго акта: и въ той, и въ другой одинаково утверждается абсолютное единство и неразложимость личности.

Лишь съ исключительно-*механической* точки зрѣнія можно было бы отвергать реальность общественной души и утверждать... Впрочемъ, что же можно утверждать съ этой точки зрѣнія? Развѣ для нея существуетъ и индивидуальное тѣло, и индивидуальная душа? Все это—иллюзія. Существуютъ лишь элементарныя вещественныя единицы, логическимъ завершеніемъ которыхъ является абсолютно-неразложимый атомъ. Непосредственному переживанію, тому, что намъ извѣстно по даннымъ внутренняго опыта, противопоставляется, такимъ образомъ, голая абстракція, простой математическій значокъ, созданный исключительно въ интересахъ теоретической мысли [1]).

VII.

У читателя невольно можетъ возникнуть сомнѣніе, совмѣстимо ли все сказанное нами съ доктриной экономическаго матеріализма? Не противорѣчитъ ли развиваемый нами взглядъ на общество, какъ на единство сверхъ-индивидуально-психическаго характера, основнымъ ея принципамъ?

Странное, на самомъ дѣлѣ, на первый взглядъ, явленіе. доктрина, именующая себя *матеріалистической*, должна положить въ основу своихъ построеній понятіе общества, какъ социально-*психологическаго* цѣлаго,—получается своего рода contradictio in adjecto.

---

[1]) Ср. *Вл Соловьевъ*, Оправданіе добра. С-Петербургъ, 1897 Предисловіе, стр. XXV.

Но противорѣчіе здѣсь только кажущееся, словесное; въ дѣйствительности его нѣтъ.

Уже неоднократно указывалось на то, что названіе для доктрины—экономическій *матеріализмъ*—избрано далеко не удачно, или, во всякомъ случаѣ, оно не точно, ибо „матеріализмъ", о которомъ можетъ итти здѣсь рѣчь, имѣетъ общаго съ философскимъ матеріализмомъ очень мало—одно лишь слово. Если въ области философской мысли подъ „матеріей" разумѣется то, что обладаетъ протяженностью, что доступно для такъ называемаго внѣшняго опыта, и ей противопоставляется нѣчто непротяженное, начало духовное, психическое, извѣстное намъ изъ такъ называемаго внутренняго опыта, то „матерія" доктрины, такъ называемая „экономика", „производительныя силы", менѣе всего можетъ быть подведена подъ понятіе протяженнаго: „экономическое" въ такой же мѣрѣ есть соціально-*психическое*, какъ и такъ называемое „идеологическое". Вѣдь, „экономическое" есть не что иное, какъ одна изъ сторонъ человѣческой дѣятельности; это есть форма тѣхъ мыслей и чувствъ, желаній и стремленій, которыя направлены на созданіе предметовъ, могущихъ удовлетворять человѣческія потребности. Человѣческія отношенія, отношенія общественныя выражаются, при этомъ, при посредствѣ благъ, предметовъ, но они не превращаются, благодаря этому, и не могутъ превратиться сами въ нѣчто предметное, матеріальное: ихъ характеръ, какъ явленій соціально-психологическихъ, остается незатронутымъ.

„Что такое капиталъ?"—спрашиваетъ Марксъ.—„Что такое цѣнность?" — И самъ же отвѣчаетъ; „Капиталъ — это общественное отношеніе". „Цѣнность—это общественное отношеніе". Всѣ „...*категоріи буржуазной экономіи*—говоритъ онъ далѣе—это получившія общественное признаніе и, слѣдовательно, *объективныя мыслительныя формы* для производственныхъ отношеній даннаго, исторически опредѣленнаго способа производства,—товарнаго производства" [1]). И въ другомъ мѣстѣ. „ ..*товарная форма* и *отношеніе цѣнности* продуктовъ, въ которомъ она проявляется... *не имѣютъ абсолютно ничего общаго съ ихъ физической природой* и вытекающими изъ нея вещными отношеніями. Это только опредѣленное общественное отношеніе самихъ людей, которое прини-

---

[1]) Капиталъ, I томъ, стр. 38 Изданіе О Н Поповой.—Курсивъ нашъ

маетъ для нихъ фантастическую форму какого-то отношенія между вещами“ [1]).

Вещныя отношенія лицъ и общественныя отношенія вещей, мыслительныя формы производственныхъ отношеній, — что это, спрошу я, какъ не тѣ же явленія соціально-психологическаго характера, независимыя въ своемъ бытіи отъ индивидуальнаго „я“, объективныя и безусловно-обязательныя для индивидуальнаго сознанія и поведенія какъ непосредственнаго товаропроизводителя, такъ и вообще всякаго члена современнаго буржуазнаго общества?

И этотъ взглядъ проникаетъ все изложеніе „Капитала“.

Излагаетъ ли Марксъ ученіе о раздѣленіи труда, выясняетъ ли онъ роль и значеніе машины, крупнаго производства, какого-либо новаго изобрѣтенія въ промышленности,—его прежде всего и, можно даже сказать, исключительно интересуютъ тѣ общественныя отношенія, какія могутъ возникнуть на этой основѣ между представителями труда и капитала. Внѣ этихъ отношеній, внѣ соціальныхъ условій, вся *техника* производства, всѣ эти орудія, машины, всѣ эти пути сообщенія и т. п. не существуютъ ни для политико-экономa, ни для соціолога; все это предметъ изученія и интереса для естествознанія, для технологіи.

Анализируя условія развитія крупнаго производства, Марксъ, между прочимъ, замѣчаетъ: „Математики и механики считаютъ инструментъ простой машиной, а машину—сложнымъ инструментомъ. Они не видятъ между ними никакого различія по существу и называютъ машинами даже простыя механическія средства, какъ рычагъ, наклонная плоскость, винтъ, клинъ и т. п... Однако, съ *экономической точки зрѣнія*, это опредѣленіе совершенно непригодно, такъ какъ ему не достаетъ *историческаго элемента*“ [2]).

Тотъ же недостатокъ, по мнѣнію Маркса, характеризуетъ вообще точку зрѣнія абстрактнаго естественно-научнаго матеріализма: это—постоянное игнорированіе *историческаго* процесса, игнорированіе тѣхъ специфическихъ чертъ, которыя проводятъ рѣзкую грань между общественной жизнью и естественно-историческимъ процессомъ, какъ онъ наблюдается въ жизни животныхъ и растеній [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 35 —Курсивъ нашъ

[2]) Капиталъ, I, стр. 299.

[3]) „Недостатокъ абстрактнаго естественно-научнаго материализма, игнорирующаго *исторический процессъ*, сказывается уже въ абстрактныхъ и идеологическихъ представленіяхъ его защитниковъ, какъ только они отваживаются выйти за предѣлы своей специальности“. Тамъ же, стр 299—300, примѣчаніе 89

Итакъ, *историческій элементъ*, иначе *общественныя* отношенія,—вотъ что входитъ въ кругъ вѣдѣнія какъ соціологіи, такъ, въ частности, и политической экономіи,—а все это, какъ мы уже неоднократно указывали выше, есть прежде всего проявленіе той коллективной психической дѣятельности, которая необходимо предполагаетъ нѣчто общее, нѣчто цѣлостное, предполагаетъ общественную душу, этотъ истинный источникъ и завершеніе всего конкретно-общественнаго.

Крайне любопытное явленіе замѣчаемъ мы въ этомъ отношеніи.

Марксизмъ какъ въ лицѣ своихъ основоположниковъ, такъ и въ лицѣ всѣхъ своихъ наиболѣе крупныхъ представителей всегда относился рѣзко-отрицательно ко всякимъ попыткамъ построенія соціологіи средствами естествознанія: здѣсь непроизвольно сказывалось то здоровое научное чутье, какое, въ дѣйствительности, всегда характеризовало доктрину экономическаго матеріализма

Такъ поступали „учителя“, — этотъ же путь завѣщали они и своимъ послѣдователямъ

Но — увы! — въ наши дни именно ортодоксальнѣйшіе изъ ортодоксовъ, во имя „чистоты“ ортодоксальнаго марксизма, ничто же сумняшеся, примѣняютъ къ изученію общественныхъ явленій весь аппаратъ дарвинистическихъ категорій.

Это — грубое забвеніе всѣхъ марксистскихъ традицій. Это — непозволительное игнорированіе всѣхъ тѣхъ многообразныхъ пунктовъ различія, какія, несомнѣнно, характеризуютъ человѣческое общежитіе и превращаютъ его въ нѣчто своеобразное, по сравненію съ міромъ животныхъ и растеній.

Человѣческое общество, конечно, не существуетъ въ мірѣ, какъ что-то абсолютно-обособленное: съ одной стороны, оно неотдѣлимо отъ его субстрата и носителя, индивидуальнаго конкретнаго человѣка, а съ другой—оно сплошь и насквозь слито со всѣмъ міровымъ цѣлымъ; но ничто, кромѣ предвзятой догматической точки зрѣнія, не обязываетъ насъ признавать, что явленія изъ міра растительнаго и животнаго однородны съ тѣмъ, что составляетъ содержаніе жизни общественной и что прежде всего носитъ сверхъ-индивидуально-психическій характеръ и всегда выражается въ той или иной формѣ права.

Достаточно указать въ этомъ отношеніи на *хозяйственную организацію* человѣческаго общества, на *языкъ*, это могучее орудіе общенія и духовнаго развитія, на всѣ высшія формы духовной культуры, какъ *научное и философское мышленіе, моральное*

ное, правовое и религіозное сознаніе, — чтобы вполнѣ убѣдиться въ глубокомъ, принципіальномъ значеніи этихъ различій. Животный міръ—не говоря уже о мірѣ растительномъ—можетъ указать лишь слабое, отдаленное подобіе и зачаточныя формы всего этого, настолько зачаточныя, что лишь наличность высшихъ человѣческихъ формъ позволяетъ намъ съ нѣкоторымъ основаніемъ предполагать ихъ существованіе на низшихъ ступеняхъ органической лѣстницы. Одно уже присутствіе въ человѣческомъ обществѣ такъ называемой хозяйственной организаціи должно было бы предостеречь послѣдователей Маркса отъ увлеченія пріемами дарвинистической соціологіи: вѣдь, въ ихъ глазахъ хозяйственная организація—основа всей жизни, всеопредѣляющая причина всѣхъ общественныхъ формъ; а какъ разъ этой-то основы и нѣтъ въ мірѣ животныхъ, не говоря уже о растеніяхъ. Палка и камень обезьяны не дѣлаютъ еще „хозяйственной организаціи“, не создаютъ ея и тѣ коллективныя формы борьбы, какія знаютъ нѣкоторые представители животнаго царства. Въ то же время, „трудъ“ животныхъ глубоко отличенъ отъ труда человѣка. Какъ замѣчаетъ Марксъ, „паукъ продѣлываетъ операціи, сходныя съ дѣйствіями ткача, а пчела можетъ пристыдить постройкой своихъ восковыхъ ячеекъ любого архитектора. Но есть нѣчто такое, что съ самаго начала отличаетъ самаго плохого архитектора отъ самой лучшей пчелы: человѣкъ прежде, чѣмъ слѣпить ячейку изъ воска, уже построилъ ее въ головѣ. Въ концѣ процесса труда получается результатъ, который въ началѣ этого процесса существовалъ уже *въ представленіи рабочаго*, существовалъ, такъ сказать, *идеально*. *Человѣкъ* не только измѣняетъ формы вещества, даннаго природой, онъ *воплощаетъ* также въ этомъ веществѣ *свою сознательную цѣль*, которая, какъ законъ, опредѣляетъ его способъ дѣйствія, и которой онъ долженъ подчинить свою волю“ [1]).

Другими словами, животное, въ отличіе отъ человѣка, не знаетъ *производства*, какъ планомѣрной, сознательной дѣятельности, направленной на достиженіе опредѣленнаго хозяйственнаго эффекта; оно лишь *присваиваетъ*, чисто инстинктивнымъ путемъ, готовыя произведенія природы.

Если мы обратимся, далѣе, къ раннимъ ступенямъ развитія человѣческой жизни, то даже здѣсь „хозяйственная организація“

[1]) Капиталъ, I, 127 Курсивъ нашъ.

предстанетъ передъ нами еще in statu nascendi: не даромъ Энгельсъ утверждаетъ, что на раннихъ ступеняхъ развитія человѣческая жизнь опредѣлялась не экономической структурой, а кровными, родовыми связями. Это вполнѣ понятно, ибо борьба за существованіе въ тотъ ранній періодъ совершалась въ своей непосредственной, незамаскированной формѣ, незамаскированной тѣмъ сложнымъ соціально-психологическимъ аппаратомъ, который создавался лишь постепенно, постепенно пріобрѣталъ господство въ жизни людей, пока, наконецъ, чуть ли не совершенно заслонилъ собой человѣка отъ естественно-исторической среды. Такимъ путемъ создалось нѣчто новое, нѣчто ранѣе не существовавшее, — создалась „искусственная“ общественная среда, которая проводитъ глубокую борозду между человѣкомъ и животнымъ.

Въ этихъ попыткахъ свести обществовѣдѣніе къ одному знаменателю съ біологіей сказывается стремленіе найти единый, цѣлостный *научный* синтезъ для всей совокупности человѣческаго знанія. Стремленіе, быть можетъ, и законное, но уже въ своемъ зародышѣ обреченное на неудачу. Нужно разъ навсегда помнить, что въ предѣлахъ положительной науки — по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, какъ она существуетъ въ настоящее время—нельзя создать такого синтеза мирового цѣлаго, который носилъ бы *только научный* характеръ: для такого синтеза у насъ нѣтъ, да и не можетъ быть, достаточно положительныхъ данныхъ, а то, что иногда выдается за таковой синтезъ, въ большей или меньшей степени, сознательно или безсознательно, пропитано *метафизическими* элементами. Если бы мы всегда оставались въ предѣлахъ научно-познаннаго, то, по отношенію къ очень и очень многому, мы должны были бы ограничиваться скромнымъ: ignoramus. Но для живого человѣка подобный здравый скепсисъ — эта интеллектуальная форма аскетизма, какъ мѣтко выразился Ницше,— недостижимъ, онъ сверхъ силъ его, ибо человѣкъ не только познаетъ, но и чувствуетъ, желаетъ, стремится.

Умы, отдающіе себѣ въ данномъ отношеніи ясный отчетъ и слишкомъ проникнутые принципами положительной науки, для того, чтобы, безъ понятныхъ колебаній и внутреннихъ сомнѣній, совершить теоретическій переходъ черезъ Рубиконъ, въ царство метафизики, и, въ то же время, не могущіе обойтись безъ общаго синтеза, останавливаются на идеѣ *индуктивной* метафизики, задача которой, какъ замѣчаетъ Кюльпе, „продолжать работу, начатую отдѣльными науками, быть ихъ дополненіемъ, предвосхищать

результаты ихъ болѣе осторожныхъ изысканій, заполнять пробѣлы, которыхъ онѣ не могутъ не оставлять, дѣлать выборъ между противорѣчивыми предположеніями“ [1]).

Но индуктивная метафизика, все же— *метафизика*, ея сфера по-ту сторону познанія, науки,—и, поэтому, всякая попытка натуралистической соціологіи, — безразлично, облекается ли она въ дарвинистическій или марксистскій костюмъ,—должна быть отвергнута a limine, ибо въ основѣ ея лежатъ эти индуктивно-метафизическіе пріемы мышленія, которымъ не мѣсто въ области *науки* объ обществѣ

VIII

Мы нѣсколько уклонились въ сторону отъ нашей непосредственной задачи — доказать совмѣстимость развиваемаго нами взгляда на общество съ основными принципами ученія Маркса.

Сказанное въ предыдущемъ параграфѣ отчасти уже выполнило эту задачу: мы показали тамъ, что основныя экономическія категоріи очень далеки отъ чего либо „матеріальнаго“ въ истинномъ значеніи этого слова, что, наоборотъ, всѣ онѣ растворяются въ общемъ духовномъ началѣ, которое необходимо приводитъ къ построенію понятія общественной души.

Къ тому же результату приводитъ насъ и анализъ понятія *класса* въ связи съ анализомъ понятія общества.

Допустимъ на минуту, что понятіе общества есть голая абстракція, а не выраженіе реальнаго явленія. Марксизмъ, какъ извѣстно, всегда рѣзко и, добавимъ, справедливо отвергалъ индивидуалистическій принципъ, принципъ личности, какъ основную категорію для соціологическаго познанія и бытія. Но что же, въ такомъ случаѣ, остается для теоріи? Понятіе общества—абстракція, личность – quantité negligeable, остается, слѣдовательно, понятіе *класса*, ибо чего-либо иного нѣтъ.

Что же такое *классъ*, эта основная категорія марксистской теоріи и практики? Каковъ его конститутивный признакъ?

Этотъ признакъ заключается въ общности матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ для извѣстной группы лицъ, общности, вытекающей изъ одинаковаго экономическаго положенія. Одина-

---

[1]) *О. Кюльпе.* Введеніе въ философію С.-Петербургъ, 1901 г. Изданіе О Н. Поповой, ст. 29 —Эта идея *индуктивной* метафизики принадлежитъ *Вильгельму Вундту* См. *его* Систему философіи С.-Петербургъ, 1902.

ковость экономическаго положенія, общность экономическихъ интересовъ должны носить *постоянный*, а *не* временный только характеръ, ибо, въ противномъ случаѣ, легко было бы включить въ одинъ и тотъ же классъ людей, въ дѣйствительности, рѣзко различающихся по своимъ матеріальнымъ и духовнымъ интересамъ. Исторія знала и знаетъ много примѣровъ, когда люди такихъ различныхъ положеній, какъ пролетарій и капиталистъ, шли рука объ руку въ общественной борьбѣ.

Такимъ образомъ, *классъ есть извѣстная совокупность лицъ, живущихъ при одинаковыхъ экономическихъ условіяхъ, интересы которыхъ, матеріальные и духовные, противоположны таковымъ другихъ группъ населенія.*

Сопоставимъ теперь между собой оба эти понятія—„общества" и „класса".

То и другое характеризуются отсутствіемъ опредѣленнаго количественнаго момента: какъ классъ, такъ и общество могутъ имѣть большіе и малые размѣры, могутъ включать въ себя много и мало людей. Съ одинаковымъ правомъ можно говорить объ обществѣ, какъ совокупности жителей данной страны, объ обществѣ ученыхъ, объ акціонерномъ обществѣ, объ обществѣ музыкальномъ, объ интернаціональномъ обществѣ криминалистовъ,— количество членовъ и характеръ преслѣдуемой задачи, въ данномъ случаѣ. безразличны. Точно также можно говорить и о различныхъ классахъ, различныхъ и въ количественномъ отношеніи, и по своимъ задачамъ: классъ капиталистовъ, классъ рабочихъ, классъ землевладѣльцевъ; и въ этихъ рамкахъ: классъ промышленнаго капитала, классъ торговаго капитала, классъ денежныхъ капиталистовъ, классъ земледѣльческихъ рабочихъ, классъ машиностроительныхъ рабочихъ, горнорабочихъ, классъ прядильщиковъ, ткачей и т. д., и т. д.

Логически идея общества въ состояніи охватить все человѣчество — идея комополитизма, всечеловѣчества; идея класса неспособна къ такому безграничному расширенію. она — выражаясь языкомъ Родбертуса — *историческая* категорія и maximum можетъ охватить большинство,—правда, подавляющее большинство,— членовъ какой либо націи или даже всего человѣчества· рабочій классъ всего міра, его интернаціональный характеръ, получившій яркое выраженіе въ призывѣ. пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь! Въ тотъ моментъ, когда классъ пролетаріата достигаетъ своего наибольшаго развитія, наибольшаго какъ въ коли-

чественномъ, такъ и въ качественномъ отношеніи, онъ упраздняетъ себя, перестаетъ существовать, какъ классъ, и растворяется цѣликомъ въ понятіи общества, которое можно разсматривать, такимъ образомъ, какъ *понятіе логическое*, т е. независимое отъ историческихъ формъ общественнаго бытія.

Далѣе. Понятіе общества предполагаетъ собой объединеніе людей, связь ихъ, ту или иную общность интересовъ, стремленій Понятіе класса въ этомъ отношеніи, повидимому, рѣзко отличается отъ понятія общества отмѣчая общность интересовъ данной совокупности лицъ, оно, въ то же время, подчеркиваетъ противоположность этихъ интересовъ интересамъ другихъ группъ лицъ, т. е оттѣняетъ моментъ борьбы, розни Но какъ ни важно это различіе само по себѣ, оно не такъ уже глубоко принципіально, чтобы можно было разсматривать оба понятія — общества и класса — какъ качественно разнородныя. Борьба, рознь предполагаетъ прежде всего *общность* того объекта, общность того интереса, изъ-за котораго идетъ борьба; она предполагаетъ, далѣе, *общій фонъ* борьбы, одинаково признаваемый обѣими борющимися сторонами, ибо если бы его не было, то не могло бы быть и той постоянной борьбы классовъ, которая, по мнѣнію теоретиковъ марксизма, заполняетъ собою всю исторію человѣчества съ момента распаденія родового строя. Всѣ человѣческія понятія соотносительны· „зло“ имѣетъ смыслъ не само по себѣ, а по отношенію къ „добру“; борьба предполагаетъ, а не исключаетъ миръ, по крайней мѣрѣ, извѣстный его minimum, — какъ вооруженный миръ есть все же миръ, а не война; какъ та же война признаетъ, какъ нѣчто незыблемое, извѣстный modus bellandi.

Далѣе. Если понятіе общества, какъ цѣлостнаго единства, какъ бы игнорируетъ ту многосложность, ту противоположность интересовъ и стремленій, какая, несомнѣнно, имѣетъ мѣсто въ дѣйствительности, и этимъ какъ бы даетъ основаніе думать, что отъ понятія общества невозможенъ непротиворѣчивый переходъ къ понятію класса, — то и въ этомъ отношеніи оно нисколько не отличается принципіально отъ понятія класса. Понятіе класса точно также игнорируетъ ту безконечную сложность, а иногда и противоположность интересовъ, какая, несомнѣнно, имѣетъ мѣсто среди членовъ опредѣленнаго класса. *Рабочій классъ*, напримѣръ, столь же *идеальное* понятіе, какъ и общество· различныя группы рабочихъ отличаются другъ отъ друга по своему

экономическому положенію, онѣ различаются по своему матеріальному достатку, онѣ различаются, наконецъ, и по своему умственному и нравственному уровню, по своимъ религіознымъ взглядамъ. Эти различія легко констатировать среди рабочихъ одной и той же фабрики, не говоря уже о рабочихъ данной страны или всего міра Бываютъ случаи, когда рабочіе одной и той же фабрики идутъ различными путями, когда часть ихъ объявляетъ стачку, тогда какъ другая часть продолжаетъ работу и этимъ какъ бы идетъ рука объ руку съ предпринимателемъ. Нерѣдко рабочіе принадлежатъ къ различнымъ, враждующимъ между собой, организаціямъ, какъ, напр., соціаль-демократическія и католическія организаціи въ Германіи. И все же, несмотря на всѣ эти различія между отдѣльными группами рабочихъ, „идея четвертаго сословія“ имѣетъ глубоко-реальное значеніе она — несомнѣнный фактъ дѣйствительности, съ которымъ непрестанно приходится считаться и теоріи, и практикѣ.

Такимъ образомъ, цѣлостность, единство отнюдь не исключаютъ въ своихъ рамкахъ сложности, противоположности.

Далѣе Какъ понятіе класса, такъ и понятіе общества говорятъ объ извѣстной группѣ лицъ, между которыми существуютъ опредѣленныя отношенія, — безразлично, мирныя-ли это отношенія, или отношенія борьбы, розни; они говорятъ, такимъ образомъ, о взаимодѣйствіи между людьми, объ извѣстныхъ формахъ ихъ дѣятельности, слѣдовательно, о внѣшне-проявленныхъ, въ той или иной формѣ выраженныхъ мысляхъ, чувствахъ, желаніяхъ и стремленіяхъ людей, т. е. они говорятъ о явленіяхъ сверхъ-индивидуально-*психическаго* характера.

Съ этой точки зрѣнія, оба понятія — равнокачественны, оба они выражаютъ явленія соціально-психологическаго характера, но одно изъ нихъ — понятіе общества — лежитъ въ основѣ всякаго соціологическаго изслѣдованія, это — скрытая, безсознательно предполагаемая, или же явно высказываемая предпосылка, conditio sine qua non науки объ обществѣ; другое же – понятіе класса — это дальнѣйшій шагъ въ дѣлѣ изученія соціологическихъ явленій, это своего рода principium individuationis, облекающій въ плоть и кровь то, что въ скрытомъ и смѣшанномъ видѣ содержится въ понятіи общества

Но если оба эти понятія равнокачественны, если, далѣе, понятіе класса охотно признается ортодоксальнымъ марксизмомъ, какъ выраженіе реальнаго жизненнаго явленія, — то я рѣшительно не

понимаю, какъ можно, въ такомъ случаѣ, считать понятіе общества голой абстракціей, за которою не кроется, будто бы, никакого реальнаго жизненнаго содержанія.

Я приведу одинъ лишь примѣръ этой поразительной непродуманности.

Г. Н. Каменскій, разбирая извѣстную книгу *Лабріолы* „Essais sur la conception materialiste de l'histoire", вслѣдъ за послѣднимъ, не допускаетъ и мысли, „что существуетъ какая-то общественная душа или какой-то коллективный народный „духъ", развивающійся по своимъ особымъ законамъ и выражающійся въ общественной жизни". „Это—чистѣйшій мистицизмъ"—замѣчаетъ онъ далѣе, повторяя слова Лабріолы. „Для матеріалиста рѣчь можетъ итти *только о преобладающемъ настроеніи чувствъ и умовъ* въ данномъ общественномъ классѣ данной страны и даннаго времени. Такое настроеніе лица является результатомъ общественныхъ отношеній" [1]).

Такъ говоритъ г. Каменскій. Прекрасно

Но что же такое *преобладающее настроеніе чувствъ и умовъ общественнаго класса?* Развѣ это нѣчто индивидуальное? Но мы—противники индивидуалистической теоріи, за которой мерещится образъ единосущаго, солипсизма.—Или, быть можетъ, это простая сумма индивидуальныхъ чувствъ и мыслей? Но тогда раскройте намъ секретъ психологической ариѳметики, гдѣ можно было бы складывать, вычитать, дѣлить и умножать духъ человѣческій, и открыто признайте индивидуалистическую теорію —Быть можетъ, это,—вѣдь, мы такъ страшимся „мистицизма",—нѣчто матеріальное, протяженное, легко сводимое къ числу и мѣрѣ? Да?—Но, въ такомъ случаѣ. къ чему категорическое заявленіе, что „*настроеніе лица есть результатъ общественныхъ отношеній*"—Что же такое, наконецъ, *общественное отношеніе?* Вѣдь, это, несомнѣнно, нѣчто сверхъ-индивидуальное, ибо самое понятіе *отношенія* предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, два явленія, которыя и суть, выражаясь юридическимъ языкомъ, субъекты отношенія. Гносеологическій анализъ понятія отношенія приводитъ къ тому, что *отношеніе* есть не что иное, какъ временная или пространственная связь одной вещи съ другой или другими вещами. Такое отношеніе служитъ признакомъ, свойствомъ, качествомъ не одной или другой

---

[1]) См. статью. „О матеріалистическомъ пониманіи исторіи". „Новое слово", 1897, 9, стр. 80, а также Essais etc„ pag. 135–136

изъ соотносящихся вещей, а обѣихъ ихъ вмѣстѣ. Если мы возьмемъ разстояніе между двумя тѣлами, то оба тѣла, а не одно изъ нихъ и не каждое по-одиночкѣ явятся здѣсь субстратомъ, носителемъ состоянія „разстояніе“,—и оба тѣла необходимо сочетаются нами мысленно въ нѣчто единое, въ единство. Отношеніе и заключается въ такомъ единствѣ, созданномъ нашимъ мышленіемъ [1]).

Отношеніе для соціолога, общественное отношеніе, согласно съ этимъ, есть не что иное, какъ рядъ сложныхъ взаимозависимостей между отдѣльными людьми и группами лицъ, рядъ взаимозависимостей между ихъ интересами, ихъ мыслями, чувствами, желаніями, стремленіями,—безразлично, касаются ли онѣ области права, религіи, морали или экономіи Это, другими словами, единое, цѣлостное состояніе сознанія, соединяющее и выражающее собой два или нѣсколько другихъ состояній сознанія; состояніе сознанія, выражающее то, что есть проявленіе и свойство не индивидуальнаго, а именно коллективнаго духа.

Иного значенія понятіе общественнаго отношенія [2]) не имѣетъ, да и не можетъ имѣть,—и мы вновь приходимъ, такимъ образомъ, къ тому, что такъ безапелляціонно отвергаемъ, какъ „чистѣйшій мистицизмъ“.

Вообще, квалификація общества, какъ голой абстракціи, въ противоположность понятію класса, какъ явленія реальнаго, крайне опасный и рискованный аргументъ, который, по нѣмецкой пословицѣ, выливаетъ изъ ванны съ водой и ребенка. То, что, обыкновенно, называется „дѣйствительностью“, не знаетъ само по себѣ ни общества, ни класса, ни закона, ни причинности, ни другихъ категорій „чистаго разума“: все это, въ большей или меньшей степени, абстрактныя, идеальныя понятія, все это привноситъ въ „дѣйствительность“ человѣкъ, координирующій по извѣстнымъ признакамъ воспринимаемыя имъ отъ хаоса явленій впечатлѣнія. Нѣтъ того „объекта“, того „внѣшняго“, что соотвѣтствовало бы категоріямъ „времени“, „пространства“, „причинности“, это — „формы“ нашего сознанія, это — своего рода схемы, въ которыя мы, помимо нашей воли и сознанія, необходимо отливаемъ все многообразное содержаніе опыта.—Понятно, въ живомъ, въ непосредственно данномъ, въ непосредственныхъ переживаніяхъ чело-

[1]) См *Липпсъ*, ор с., стр 115—116.

[2]) *Формой* общественнаго отношенія, какъ мы объ этомъ уже упоминали выше, и какъ намъ объ этомъ придется еще подробно говорить въ одной изъ дальнѣйшихъ статей, всегда является право.

вѣка нѣтъ и не можетъ быть этого подраздѣленія на „содержаніе“ и „форму“. Это — продуктъ рефлексіи, сознательной работы мысли Но безъ этой абстрактной работы мысли мы не могли бы шага сдѣлать въ предѣлахъ науки Весь прогрессъ человѣка, развитіе его мышленія, а слѣдовательно, и развитіе науки стали возможны лишь съ тѣхъ поръ, какъ тѣ сложные комплексы чувствованій и неясныхъ представленій, въ которыхъ человѣкъ вначалѣ воспринималъ все его окружающее [1]), стали дифференцироваться, какъ бы распадаться на отдѣльные элементы Чтобы получить ясный, отчетливый синтезъ жизни, „опыта“, человѣкъ долженъ былъ напередъ разложить его на отдѣльные элементы, носившіе абстрактно-логическій характеръ. Эта аналитическая работа мысли продолжалась такъ долго, такъ много силъ и вниманія потребовала она отъ человѣка, что всякій послѣдующій синтезъ, пытающійся изъ элементовъ возсоздать цѣлое, сталъ казаться чѣмъ-то искусственнымъ, произвольнымъ, возсоздающимъ то, чего нѣтъ въ дѣйствительности, простой игрой ума.

Но лишь съ наивно-реалистической точки зрѣнія можно говорить, въ данномъ случаѣ, объ „искусственности“ синтеза,—не замѣчая, что та же „искусственность“ проникаетъ всѣ созданія человѣческой мысли И менѣе всего къ лицу такая позиція ортодоксальному марксизму, позиція, крайне двусмысленная, лишенная послѣдовательности: безъ критики, безъ должныхъ доказательствъ одно—общество—онъ склоненъ считать голой абстракціей, другое—классъ—реальностью, руководясь, очевидно, исключительно привычкой, традиціей. Отрицательное отношеніе къ теоріи познанія жестоко мститъ за себя.

Итакъ, анализъ основныхъ категорій экономическаго ученія Маркса, а въ особенности анализъ понятія класса съ полной очевидностью вскрываютъ передъ нами сверхъ-индивидуально-психическую природу явленій общественной жизни. Это приводитъ насъ къ необходимости допустить существованіе реальности по ту сторону индивидуальнаго человѣческаго *я*, допустить суще-

---

[1]) „Формы и категоріи нашего мышленія образовались въ тѣ времена, когда духовная сфера, съ одной стороны была полна простѣйшихъ, а съ другой—*сложнозапутанныхъ представленій*, что станетъ вполнѣ понятнымъ, если принять во вниманіе простоту некультурныхъ жизненныхъ интересовъ и рядомъ *перевѣсъ сложной психической ассоціаціи* надъ логической абстракціей“ *Зиммель* Соціальная дифференціація, стр 32. Курсивъ нашъ

ствованіе общественной души, — и эта точка зрѣнія, какъ мы могли убѣдиться выше, не только вполнѣ совмѣстима съ основнымъ содержаніемъ ученія Маркса, но и является, въ то же время, conditio sine qua non его научнаго значенія. Общество и классъ, съ одной стороны, индивидуумъ — съ другой, — вотъ тѣ двѣ возможности, передъ которыми стоитъ теоретическій марксизмъ. Послѣ всего сказаннаго, едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, куда именно слѣдуетъ направить марксизму свои шаги: этотъ путь одинъ—категоріи общества и класса. Но этотъ путь безусловно обязываетъ до конца продумать все то, что логически предполагается и необходимо связано съ этими категоріями, онъ обязываетъ и принять все то, къ чему можетъ привести это критическое самоуясненіе. Ибо *логическая необходимость* гласитъ: если признается справедливость предпосылокъ, то неизбѣжно признаніе и вытекающаго отсюда слѣдствія. Забывать это требованіе логической необходимости всего менѣе въ интересахъ ученія, претендующаго быть научнымъ par excellence.

IX.

Живое, непосредственное чувство возвышаетъ здѣсь свой голосъ гдѣ же *личность, индивидуальность?* Неужели она во-истину quantité negligeable, своего рода иллюзія, которой тѣшилось и тѣшится человѣческое самомнѣніе? Неужели принципъ индивидуальности игралъ и играетъ своего рода отрицательную роль, показывая, чего не должно быть, свидѣтельствуя объ ошибкахъ человѣческаго ума, а можетъ быть, и чувства?

Но прежде, чѣмъ отвѣтить на вопросъ каково же, въ дѣйствительности, отношеніе личности, живой, конкретной, къ тому цѣлому, членомъ, частью, носителемъ, субстратомъ котораго она, несомнѣнно, является,—выяснимъ напередъ, что же такое вообще индивидуальность, индивидуальное?

Индивидуальное есть нѣчто противоположное *общему, типичному*, понятіе общаго, типичнаго, въ извѣстномъ смыслѣ, равнозначаще съ понятіемъ законосообразнаго, ибо законъ и выражаетъ собой необходимое постоянство въ явленіяхъ, т. е. онъ служитъ абстрактно-логическою формулой для общаго, типичнаго. А потому, понятіе индивидуальнаго равнозначаще съ понятіемъ случайнаго, т.-е. оно говоритъ о томъ, что данное явленіе незаконосообразно, иначе, не подчиняется *данной* законосообразности

Это не значитъ, чтобы индивидуальное, случайное стояло внѣ господства принципа необходимости (подобное предположеніе шло бы въ разрѣзъ со всѣмъ современнымъ научнымъ мышленіемъ, которое нигдѣ въ мірѣ явленій не допускаетъ перерыва законосообразности); индивидуальное, одинаково, какъ и типичное, имѣетъ свои достаточныя основанія. Но эти достаточныя основанія имѣютъ значеніе лишь ad hoc, т. е. они не повторяются въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ. Если бы послѣднее имѣло мѣсто, т.-е. если бы данная комбинація основаній наблюдалась и въ иныхъ случаяхъ, то уничтожилось бы и самое понятіе индивидуальнаго, превратившись въ свою противоположность, типичное [1]) Въ извѣстномъ смыслѣ все существующее въ мірѣ индивидуально, ибо нельзя найти и двухъ вполнѣ сходныхъ предметовъ: не говоря уже о человѣкѣ и о животномъ и растительномъ мірѣ, нельзя указать двухъ раковинъ, двухъ минераловъ, которые были бы вполнѣ сходны во всѣхъ деталяхъ. Но мелкія, несущественныя различія, какъ въ этомъ убѣждаетъ и теорія, и практика, не погашаютъ и не могутъ погасить того общаго, типичнаго, что характеризуетъ извѣстную группу однородныхъ явленій, какъ одно цѣлое, и выдѣляетъ ее въ нѣчто обособленное по отношенію къ смежнымъ ей группамъ. Не погашаютъ потому, что самыя эти различія, индивидуальное, есть лишь своеобразно-проявленное обще-типичное, обще-законосообразное.

Передо мною лежатъ два куска горнаго хрусталя Достаточно бросить бѣглый взглядъ на нихъ, чтобы убѣдиться, что они далеко не вполнѣ сходны между собой, что каждый изъ нихъ есть нѣчто своеобразное, индивидуальное: ихъ размѣръ, внѣшняя форма, величина кристалловъ, ихъ чистота, взаимное расположеніе—все это обнаруживаетъ нѣкоторыя черты различія Но всѣ эти своеобразно-отличныя черты, все это индивидуальное, въ свою очередь, является лишь особой формой проявленія тѣхъ общихъ законовъ, по которымъ совершается образованіе горнаго хрусталя. для двухъ данныхъ случаевъ эти общія условія проявились въ

---

[1]) „Конкретно-дѣйствительное есть индивидуальное Индивидуумъ есть нѣчто такое, что не только фактически, но и по своему понятію является единственнымъ, что можетъ быть только однажды, тогда какъ общее . есть нѣчто такое, что можетъ быть свойственно (gemeinschaftlich) многимъ“ *Wilhelm Schuppe* Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. Berlin. 1894, S 79—80

различныхъ комбинаціяхъ,—и въ результатѣ два различныхъ, два индивидуальныхъ куска горнаго хрусталя.

Таково, въ общихъ и крупныхъ чертахъ, отношеніе индивидуальнаго къ общему, типичному, а слѣдовательно, и отношеніе личности къ обществу. Ибо данная личность, поскольку въ ней имѣются черты, общія съ другими личностями, поглощается понятіемъ цѣлаго, общества; своеобразный же ея характеръ, principium individuationis, то, что отличаетъ одну личность отъ другой, ея конкретно-индивидуальная духовная физіономія и творческая дѣятельность, и есть понятіе случайнаго. то, что, въ сущности, имѣется въ виду, когда говорятъ о роли личности въ историческомъ процессѣ

Но этотъ моментъ случайности въ личности, это ея своеобразіе, ея единственность, какъ мы знаемъ, не исключаютъ ея вполнѣ законосообразнаго характера; напротивъ, *общія* условія жизни людей, жизни біологической и общественной, своеобразно комбинируясь, „даютъ въ каждомъ частномъ случаѣ своеобразно-индивидуальное [1])

Отсюда уже ясно, что понять личность, опредѣлить ея роль и значеніе въ жизни цѣлаго можно не изъ нея. Если личность, индивидуальность есть своеобразно-проявленное обще-законосообразное; если, далѣе, дѣятельность ея совершается на основѣ другихъ комбинацій общаго, законосообразнаго, на основѣ общественныхъ отношеній,—то ясно, что отвѣта и разгадки слѣдуетъ искать въ коллективной психологіи [2]).

Много краснорѣчивыхъ страницъ написано къ возвеличенію роли и значенія личности, и культъ *героевъ* нашелъ себѣ яркое выраженіе въ лицѣ Карлейля. Но пока остаются невыясненными законы коллективной психологіи; пока мы не знаемъ, какъ, въ силу какихъ причинъ въ глубокихъ тайникахъ народной души зарождается и вынашивается все *новое*, что лишь съ трудомъ и постепенно завоевываетъ себѣ всеобщее признаніе,—до тѣхъ поръ мы обречены бродить въ потемкахъ при рѣшеніи этого голубоко-

---

[1]) Отдѣльный человѣкъ „всегда есть нѣчто большее, нежели частный случай общаго закона. Индивидуальность возникаетъ, благодаря совмѣстному дѣйствію многихъ законовъ, она есть . единство въ многообразіи“.. (Religionsphilosophie von dr. Harald *Hoffding*. Leipzig 1901. S. 235—236)

[2]) См. *Christoph Sigwart*, Kleine Schriften, 2-e Reihe, 2-e Ausgabe, статья „Die Unterschiede der Individualitaten, S 232—233. Freiburg i B. 1889.

важнаго и интереснаго вопроса. Какъ выдѣлить, на самомъ дѣлѣ, то, что привнесено новаго данной личностью, какъ таковой, отъ того, что она унаслѣдовала отъ предыдущихъ поколѣній и что она воспринимала изъ окружающей среды съ первыхъ же минутъ своей сознательной и полусознательной жизни? Не кроется ли здѣсь передъ нами неразрѣшимая задача? Явленіе, въ конечномъ итогѣ, соціально-психологическое—продуктъ творчества личности—возникшее благодаря крайне сложному комплексу многообразныхъ вліяній, мы пытаемся разложить на его „элементы" и опредѣлить роль каждаго изъ нихъ Словно передъ нами простая физическая или математическая задача!—Если здѣсь, въ предѣлахъ физики и математики, цѣлое равно своимъ частямъ, — то этого далеко нельзя сказать о мірѣ органическомъ, а еще болѣе о мірѣ психическомъ,—а объ явленіяхъ послѣдняго рода и идетъ въ данномъ случаѣ рѣчь цѣлое здѣсь всегда больше своихъ частей, больше тѣхъ обрывковъ, схемъ, блѣдныхъ, безкровныхъ, изъ которыхъ мы пытаемся возсоздать картину цѣлаго, живого.

Припомнимъ восьмидесятые годы, когда у насъ неумолчно раздавалась проповѣдь „непротивленія злу", проповѣдь довольства малымъ, будничнымъ, довольства тѣми жалкими крохами, какія съ презрѣніемъ бросала намъ суровая и жестокая дѣйствительность Мощный и правдивый голосъ великаго писателя земли русской—правдивый, ибо онъ радѣлъ только о правдѣ, какъ понималъ ее,—какъ всегда, приковывалъ къ себѣ всеобщее вниманіе и находилъ полный откликъ въ душѣ многихъ лучшихъ русскихъ людей. Истерзанные жестокими ударами судьбы, утратившіе вѣру въ силу и мощь своихъ идеаловъ, которые еще недавно казались имъ такими всесильными, не видя передъ собой ничего свѣтлаго, — они жадно прислушивались къ проповѣди самоотреченія и бѣжали отъ жизни, бѣжали на землю, въ „культурные скиты". Да и какъ могло быть иначе?! Они изжили все, что было крѣпкаго, сильнаго, здороваго въ ихъ душѣ, и невольно опускались у нихъ руки, они жаждали покоя Бурный призывъ къ жизни смѣнился, такимъ образомъ, въ силу психологическаго закона контрастовъ, бѣгствомъ отъ жизни,—и проповѣдь непротивленія злу вполнѣ соотвѣтствовала такому пониженному настроенію.

Какова же роль „великаго старца" въ этомъ поворотѣ общественнаго настроенія? Создалъ онъ его, вызвалъ къ жизни, или же, какъ всякая геніальная личность, лишь ярко и выпукло сконцентрировалъ въ себѣ то, что было въ менѣе яркой и менѣе созна-

тельной формѣ, и въ душахъ всѣхъ „малыхъ сихъ“? Едва ли кто рѣшится утверждать, что именно Л. Н. Толстой создалъ это общественное настроеніе: черезчуръ очевидны, несомнѣнны и близки еще къ намъ общія условія, породившія послѣднее. Теперь насъ охватила новая волна общественнаго настроенія, бодрая, живая,—и смотрите, въ рѣчахъ и настроеніи этого необъятнаго гиганта, этого по истинѣ „сверхъ-человѣка“ уже звучатъ тѣ же новыя струны, звучныя, яркія.

Ну что же можно отнести, въ данномъ случаѣ, на долю индивидуальнаго, личности? Кто возьмется рѣшить эту задачу и разложить цѣлое общественное настроеніе на элементы и покажетъ намъ, какіе изъ нихъ — продуктъ индивидуальнаго творчества? Если бы даже можно было доказать, что авторъ „Войны и мира“ первый громко заговорилъ о „непротивленіи злу“, то и въ такомъ случаѣ оставалось бы въ силѣ возраженіе: другіе переживали то же самое настроеніе, они чувствовали и думали то же самое, въ частныхъ бесѣдахъ и тѣсномъ кругу они говорили то же и, быть можетъ, тѣми же словами. Иначе проповѣдь Л. Н. Толстого и не могла бы встрѣтить отклика и сочувствія въ широкихъ кругахъ Вѣдь, эта проповѣдь не ограничилась одними культурными слоями нашего общества, она проникла глубоко въ нѣдра народныхъ массъ,—новое доказательство стихійности этого движенія.

Но не всегда, вѣдь, новое тотчасъ же встрѣчаетъ сочувствіе и откликъ въ широкихъ слояхъ, чаще оно должно выдержать тяжелую и суровую борьбу, прежде, чѣмъ получитъ доступъ къ нимъ,—и тогда безсиліе личности, ея зависимость отъ общихъ условій выступаетъ еще рельефнѣй, нежели въ первомъ случаѣ, когда существуетъ извѣстное сочувственное отношеніе между „героемъ“ и „толпой“ Тяжба между личностью и обществомъ ведется издавна, издавна личность приноситъ тяжелыя жертвы въ этой борьбѣ, отстаивая свое „прирожденное“ право на самоопредѣленіе. Словно какое-то проклятіе тяготѣетъ надъ человѣчествомъ,—и Молохъ общественности вначалѣ губитъ, гонитъ, пожираетъ то, чему онъ скоро самъ же будетъ поклоняться. Образы Сократа, Спинозы невольно всплываютъ въ вашей памяти и, какъ бы понимая неизбѣжность „жертвы“ во имя лучшаго будущаго, они со скорбнымъ спокойствіемъ взираютъ на то, что творятъ, не вѣдая, эти „слишкомъ-многіе“. „Не плакать, не смѣяться, а понимать“—словно шепчутъ ихъ уста. Въ самомъ механизмѣ общественнаго развитія, въ самой психикѣ человѣка заложены такія

начала, которыя дѣлаютъ невозможнымъ, до поры, до времени, для широкихъ слоевъ, пониманіе и проникновеніе „новымъ“; здѣсь, въ извѣстномъ смыслѣ, проявляется борьба между *механическимъ* и *раціональнымъ* началами. Въ теченіе цѣлаго ряда поколѣній, извѣстныя мысли и чувства осѣдали, наслоялись въ душѣ человѣка, изъ элементовъ произвольныхъ они постепенно превращались въ „непроизвольное“, „безсознательное“. И вотъ эта устойчивая психика, эти традиціонныя формы мысли и чувства, этотъ сложившійся психическій механизмъ становятся своего рода неприступною твердыней для раціоналистическаго оружія—для критической мысли. Эта новая, критическая мысль должна не только побѣдить свою старшую сестру, мысль традиціонную, на полѣ *логической* брани—сама по себѣ эта задача не представляла бы особенныхъ трудностей,—но она должна, кромѣ того, вести тяжелую борьбу и въ сферѣ *воли*, чувства, въ сферѣ интересовъ [1]) А, вѣдь, давно уже сказано: der Wunsch ist der Vater des Gedankes (желаніе—отецъ мысли).

Теорія „героевъ“ совершенно не въ силахъ объяснить удовлетворительно подобные историческіе факты Почему, на самомъ дѣлѣ, проходитъ десять,—пятьдесятъ,—сто и болѣе лѣтъ,—и масса, „толпа“, которая кричала, въ дикомъ изступленіи: „Распни, распни Его!“—сама же начинаетъ поклоняться тому, что преслѣдовала, что считала ложью, зломъ? Развѣ тѣ истины, которыя возвѣщались массѣ, стали теперь, черезъ сто лѣтъ, иными? Развѣ ихъ логическая сила, ихъ моральная красота увеличились отъ простого теченія времени, отъ простого движенія часовой стрѣлки? Нѣтъ, измѣнилось нѣчто другое, измѣнились общественныя условія бытія людей, измѣнилась соціально-психологическая среда и создала благопріятную почву для воспріятія и пониманія только-что гонимаго и непонятнаго [2]).

Значеніе „героя“, индивидуальности иногда иллюстрируется такимъ примѣромъ. Возбужденная толпа готова совершить кровавое преступленіе. Она настигла, наконецъ, своего „врага“: вотъ онъ, виновникъ ихъ несчастій, отравлявшій воду въ колодцахъ, сѣявшій среди нихъ язву чумы и холеры; вотъ онъ, отводившій

---

[1]) Ср. *Windelband*, Praludien, 2 Auflage, Tubingen u Leipzig 1903 статья „Ueber Denken und Nachdenken“, S. 228, особенно 229.

[2]) Ср. Dr. *Christop Sigwart*, Vorfragen der Ethik. Freiburg i. B., 1886 S. 45.

тучи дождевыя и лишавшій ихъ послѣдняго куска хлѣба, — вотъ онъ здѣсь, передъ ними, блѣдный, дрожащій отъ страха, безсильный, онъ въ ихъ власти Одинъ взмахъ кулака—и не будетъ жизни человѣческой. Но чего же медлитъ толпа? Почему она примолкла, притихла, словно природа передъ грозой? Она боится? Нѣтъ! Боязнь чужда ей въ эту минуту, когда мысль и чувства ослѣплены, когда голосъ разсудка погасъ Нерѣшительность? Да, это нерѣшительность, но нерѣшительность неясная, глухая, несознаваемая,—что-то, словно цѣпями, сковало члены людей. Всѣ словно ждутъ чего-то... Но вотъ изъ толпы выдвигается фигура—„герой"—всклокоченные волосы, блѣдное лицо, лихорадочно горящіе глаза Съ поднятымъ кулакомъ, словно въ какомъ-то экстазѣ, онъ дико вскрикиваетъ: „Бейте его, братцы!"—и первый обрушивается на жертву. Этотъ крикъ, этотъ первый ударъ „героя" всколыхнулъ всю „толпу", и, словно освобожденная отъ волшебныхъ чаръ, она неистово набрасывается на жертву: она бьетъ и терзаетъ ее, какъ бы упиваясь глухими, мягкими ударами кулаковъ о человѣческое тѣло .. А потомъ.. потомъ люди сами не могутъ отдать себѣ отчета въ томъ, что они совершили: какъ могли они пролить кровь человѣческую?[1].

Насъ интересуетъ, въ данномъ случаѣ, отношеніе „героя" къ „толпѣ". Не будь его, этого „героя", не нанеси онъ жертвѣ перваго удара, — и толпа во-время опомнилась бы, и не было бы преступленія — какъ думаютъ сторонники теоріи „героевъ" и „толпы".

Если бы „герой" не ударилъ первый... Но могъ ли онъ поступить иначе, чѣмъ поступилъ? Гдѣ доказательство этого? Его нѣтъ и не можетъ быть [1]). Развѣ толпа и герой, въ моментъ совершенія преступленія, не жили *общею* жизнью, не сливались во-едино въ одномъ и томъ же чувствѣ, въ одномъ и томъ же стремленіи? Развѣ возможно установить какую-либо качественную или количественную разницу въ ихъ настроеніи? [2]) Если „герой" первый разрядилъ накопившуюся потенціальную энергію настроенія, то могло это произойти въ силу различныхъ „случайныхъ" причинъ. Причины эти могли быть субъективнаго характера, могли лежать

---

[1]) Ср. *Густавъ Лебонъ*, Психологія народовъ и массъ С-Петербургъ, 1896, стр. 19—20

[2]) Ср. *Бугле*, Эгалитаризмъ Одесса. Изданіе Распопова, 1904, стр. 33—39.

въ его психо-физикѣ, болѣе нервной, болѣе впечатлительной. Онѣ могли быть и объективными, лежать внѣ его *я*: внѣшній видъ жертвы, какое либо непроизвольное ея движеніе и т. п. могли послужить той послѣдней каплей, которая переполнила чашу.

А развѣ, съ другой стороны, не бываетъ обратныхъ явленій? Развѣ не бываетъ, что „герой“ идетъ впередъ, а толпа упорно остается на мѣстѣ? Настроеніе и чувства героя чужды ей. Для сторонника теоріи героевъ и толпы объясненіе здѣсь коротко и просто: это—не герой, а потому толпа и не пошла за нимъ.

Иногда изъ устъ сторонника индивидуалистической теоріи можно услышать—и это, въ сущности, уже отказъ отъ теоріи героевъ и толпы,—что личность индивидуальность творитъ *форму* движенія, его внѣшній обликъ, тогда какъ содержаніе движенія, его *матерія* есть дѣло рукъ массы, толпы.

Не говоря уже о томъ, что здѣсь произвольно и искуственно разсѣкается на части нѣчто единое, нѣчто цѣлостное – ибо „форму“ и „содержаніе“ явленія можно различать только въ абстракціи – здѣсь въ скрытомъ видѣ допускается какая-то „предустановленная гармонія“, которая въ каждомъ частномъ случаѣ должна гарантировать совпаденіе формы и содержанія Иначе, безъ допущенія такой „предустановленной гармоніи“, совершенно невозможно было бы понять самаго факта совпаденія. Если внимательнѣй приглядѣться къ этой мысли о совпаденіи формы и содержанія, т. е. стремленій героя и толпы, то въ ней нетрудно открыть то, противъ чего именно и возстаетъ индивидуалистическая теорія. скрытое, невысказанное признаніе, что герой и толпа суть звенья единаго цѣлаго, звенья того сложнаго сверхъ-индивидуально-психическаго единства, внѣ котораго – въ той или иной формѣ—нѣтъ и не можетъ быть жизни для личности [1]).

---

[1]) Эта идея, что великая личность творитъ форму движенія, а масса создаетъ его матерію, содержаніе, находитъ себѣ иногда сторонниковъ и среди послѣдователей Маркса Сравниваютъ, напр, рабочее движеніе Германіи и Англіи и находятъ, что въ первой движеніе окрашено идеей коллективизма, тогда какъ Англія знаетъ только, какъ общее явленіе болѣе или менѣе окрашенное въ буржуазный колоритъ трэдъ-юніонистское движеніе Отсюда, далѣе, дѣлаютъ выводъ самопроизвольно-развивающееся рабочее движеніе необходимо выливается въ форму буржуазнаго трэдъ-юніонизма, тогда какъ идея коллективизма должна быть привнесена извнѣ, великой или великими личностями. Все это было бы убѣдительно лишь въ томъ случаѣ, если бы сравниваемыя явленія—рабочее движеніе Германіи и Англіи—отличались другъ отъ

Мы не думаемъ растворять личность въ понятіи соціальнаго. Какъ бы далеко ни шелъ, въ этомъ отношеніи, научный анализъ,— онъ, все же, въ концѣ концовъ, долженъ остановиться передъ самосознающимъ „я“, какъ передъ неразложимымъ качествомъ, несводимымъ ни къ чему иному Но это неразложимое „я“ есть уже чисто *формальная* категорія, въ ней нельзя уже найти того, что характеризуетъ живыхъ, конкретныхъ людей, людей даннаго времени и даннаго мѣста

Человѣческая личность, человѣческое „я“, какъ формальная категорія, лишено и не можетъ не быть лишено всего психологическаго, оно лишено яркости и красокъ, одухотворенности и стремленія,—а вѣдь лишь эта жизнь красокъ и краски жизни и интересуютъ насъ, когда идетъ рѣчь о роли личности въ историческомъ процессѣ. А вся эта „красочная“ жизнь „я“ пріурочена и не можетъ не быть пріурочена къ условіямъ мѣста и времени,— все это носитъ соціально-психологическій обликъ.

Личность можно сравнить съ двуликимъ Янусомъ: она и прошлое, и настоящее-грядущее; она и продуктъ общественности, она и созидатель ея, она—продуктъ, какъ нѣчто данное, какъ нѣчто сложившееся, она—созидатель, творецъ, какъ то, черезъ что живетъ и развивается общественность. Она стоитъ какъ бы на перепутьи, ежечасно и ежеминутно воспринимая въ себя извнѣ - идущее и отдавая это „чужое“, какъ „свое“, какъ свои мысли, какъ свои чувства, какъ свои хотѣнія и стремленія [1]). Она звено въ цѣпи, правда, активное, одухотворенное, но, все же, звено, а не нѣчто самодовлѣющее, самосущее.

Индивидуалистическая теорія разсѣкаетъ этого двуликаго Януса на двѣ половины, она отбрасываетъ ту половину личности, гдѣ она есть нѣчто данное, нѣчто производное, и любовно устремляетъ свои взоры на ту ея часть, гдѣ личность есть уже нѣчто творческое, дѣйственное начало. Она вырываетъ *звено* изъ цѣпи, совершенно забывая, что, все же, это звено *въ цѣпи*

друга единственно наличностью вліянія Маркса—въ первомъ случаѣ, и отсутствіемъ этого вліянія—во второмъ Аргументація эта окажется еще болѣе шаткой, если мы обратимъ вниманіе на то, что квалификація англійскаго рабочаго движенія, какъ „самопроизвольно-развивавшагося“, должна быть принимаема cum grano salis, ибо цѣлый рядъ идеологическихъ вліяній, нерѣдко въ формѣ религіозной, непрестанно оказывалъ и оказываетъ воздѣйствіе на британское рабочее движеніе

[1]) Ср *Гуммъ*. Система философіи С.-Петербургъ, 1902, стр 386—388.

Говоря отъ лица и во имя *науки*, индивидуалистическая теорія, сама того не замѣчая, совершаетъ подмѣну: вмѣсто проблемы личности, какъ *соціологической* категоріи, она въ соціологическихъ формахъ и терминахъ трактуетъ *моральную* проблему личности,—смѣшеніе, одинаково недопустимое ни съ соціологической, ни съ моральной точекъ зрѣнія.

Ненаучный характеръ индивидуалистической теоріи, какъ соціологической доктрины, едва ли можетъ подлежать какому-либо сомнѣнію здѣсь совершенно игнорируется и сводится на ничто законъ причинности, и близкая, родственная связь этого метода мышленія съ *миѳологическимъ* мышленіемъ осязательна до поразительнаго: отсутствіе *критики*, склонность приковывать свое вниманіе къ внѣшнимъ формамъ, къ *симптомамъ* явленія и *раціоналистическій* взглядъ на человѣческую психологію, граничащій съ невысказываемымъ допущеніемъ свободы воли, какъ самопроизвольности актовъ человѣческой дѣятельности,—вотъ что, по нашему мнѣнію, сближаетъ оба эти метода мышленія [1]).

Сложность и запутанность явленій индивидуальной и соціальной психологіи не можетъ служить аргументомъ противъ требованія ввести въ общую систему научнаго опыта и эти явленія,—а здѣсь, въ сферѣ опыта, безраздѣльно царитъ категорія необходимости Это требованіе съ безусловною принципіальностью было выставлено не кѣмъ инымъ, какъ творцомъ трансцендентальнаго идеализма, Кантомъ: въ мірѣ явленій нѣтъ *свободы*, она—достояніе царства морали, царства практическаго разума. Здѣсь, и только здѣсь, по мнѣнію Канта, царитъ *самочинная* свобода.

Но, въ то же время, необходимость не есть какой-то фатумъ, что-то внѣшнее для міра явленій, что повелительно диктовало бы имъ ихъ поведеніе· если дано основаніе, то слѣдствіе неизбѣжно,—вотъ все, что гласитъ этотъ quasi-фатализмъ, какъ нерѣдко квалифицируется эта точка зрѣнія противниками детерминизма [2])

Детерминизмъ не ведетъ къ фатализму, онъ не уничтожаетъ „свободы“,—просто потому, что свобода, моральная, телеологическая свобода—а только о такой свободѣ и можетъ итти рѣчь — движется въ иной плоскости, чѣмъ законъ причинности.

---

[1]) Ср *Alfred Vierkandt* Naturvolker und Kulturvolker, Leipzig, 1896, S 76

[2]) См. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. *Schopenhauer's* Sammtliche Werke, III, 49, S. 171

Ниже, въ статьѣ „Мораль долга и идея автономной личности" читатель найдетъ вполнѣ опредѣленное рѣшеніе этой проблемы о свободѣ и необходимости.

Но если, съ абстрактно-логической точки зрѣнія, духовное родство индивидуалистической теоріи съ миѳологическимъ мышленіемъ едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, то *исторически* теорія эта выросла въ борьбѣ съ отсталыми формами общественной жизни: она—вполнѣ естественная реакція стремящейся къ самоопредѣленію личности противъ авторитарныхъ началъ,— безразлично, гдѣ бы и въ какихъ формахъ ни проявлялись эти начала. Въ великій канунъ XIX вѣка *разумъ* властно устанавливалъ начало своего единодержавія: все должно было преклониться передъ нимъ; все ветхое, отжившее безпощадно осмѣивалось и изгонялось, какъ нѣчто, способное лишь унизить моральное достоинство человѣка. Весь дальнѣйшій ходъ историческаго развитія лишь усиливалъ это настроеніе, ибо люди, дѣйствительно, творили жизнь, были воистину кузнецами своей судьбы они боролись и воочію видали успѣхи своей борьбы. Разумная, свободная отъ историческихъ путъ личность стала своего рода passe-partout.

Но скоро эта идея раскрѣпощенной личности разбивается на двѣ струи: *во-первыхъ*, идея буржуазнаго индивидуализма, съ его принципомъ laissez faire, laissez passer, который проникается охранительною тенденціей и становится на защиту существующаго порядка вещей. Въ своемъ крайнемъ развитіи, въ индивидуалистическомъ анархизмѣ, идея буржуазнаго индивидуализма доходитъ до самоотрицанія. ибо для абсолютнаго *я* — der Einzige Штирнера—нѣтъ и не можетъ быть никакихъ нормъ, никакого историческаго процесса.

Другая струя той же идеи раскрѣпощенной личности вылилась въ двоякую форму: это, во-первыхъ, идея коллективизма, а во-вторыхъ, идея коммунистическаго анархизма,—объединяющимъ началомъ для обоихъ этихъ теченій, несмотря на существенные пункты различія между ними, служитъ принципъ общественности, на основѣ и во имя которой долженъ быть созданъ новый укладъ жизни. Но если коллективизмъ, въ своихъ стремленіяхъ, становится на историческую точку зрѣнія и беретъ за исходный пунктъ сложившіяся формы общественности и, прежде всего, идею государственности, какъ точку отправленія всей своей практической дѣятельности,—то историчность, а слѣдовательно, и идея государства, совершенно чужды коммунистическому анархизму,

и въ этомъ пунктѣ онъ протягиваетъ руку идеѣ буржуазнаго индивидуализма

Такимъ образомъ, *психологія* индивидуалистической теоріи— мы беремъ ее въ ея наиболѣе общихъ и крупныхъ чертахъ — представляетъ изъ себя очень сложный комплексъ различныхъ чувствованій и настроеній: здѣсь и апологетъ господства человѣка надъ человѣкомъ, сознательно и безсознательно фальсифицирующій „истину и справедливость", отъ лица и во имя которыхъ онъ будто бы говоритъ, какой-либо Бастіа или Поль Дешанель: здѣсь и Фридрихъ Ницше, съ его страстнымъ исканіемъ и жаждой свободы отъ традиціонныхъ моральныхъ путъ, съ его полнымъ непониманіемъ и невѣдѣніемъ условій общественнаго бытія людей; здѣсь и Каррауъ Обанъ, съ его идеями коммунистическаго анархизма, преисполненный любви и симпатіи къ ближнимъ, здѣсь и любой сторонникъ „субъективной школы" въ соціологіи. Какъ ни различны эти люди, какъ ни различны ихъ характеры, ихъ вкусы, симпатіи и антипатіи, ихъ общественные идеалы, — но всѣхъ ихъ объединяетъ одна общая имъ черта: крайне неопредѣленное, критически не обоснованное отношеніе къ принципу законосообразности: невольно выносишь впечатлѣніе, словно необходимость, по ихъ представленію, не царитъ въ сферѣ человѣческой психики и въ жизни общественной; а отсюда и нѣкоторое пренебреженіе къ исторически сложившимся общественнымъ формамъ, пренебреженіе, ярко выражающееся въ преувеличенной оцѣнкѣ роли и значенія личности въ историческомъ процессѣ [1]).

Эта личность—резюмируемъ коротко все сказаное—не quantité negligeable, но и не „герой", не деміургъ, созидающій изъ хаоса общественную жизнь Въ томъ сложномъ комплексѣ соціально-психологическихъ явленій, который объемлется названіемъ общественной души, названіемъ общества, великіе люди—это какъ бы узловыя точки, въ которыхъ наиболѣе ярко, наиболѣе полно и ранѣе всего зарождается, формируется и вынашивается все но-

---

[1]) Понятно, мы имѣемъ здѣсь въ виду отношеніе съ точки зрѣнія *теоретическаго*, а *не* практическаго разума моральная оцѣнка личнаго начала можетъ признавать въ немъ нѣчто безусловно цѣнное, нѣчто, стоящее превыше всякихъ общественныхъ формъ и практически оправдывающее и освящающее ихъ смыслъ и значеніе, но это не имѣетъ отношенія къ оцѣнкѣ личности, какъ соціологической категоріи это— два различныхъ угла зрѣнія, направляющихся по различнымъ плоскостямъ

вое, все прогрессивное, все, что завтра же станетъ общимъ достояніемъ. Обладая наибольшею степенью чувствительности, отзывчивости, они, словно резонаторы, концентрируютъ въ себѣ всѣ тѣ слабые звуки, которые, быть можетъ, уже звучатъ въ душѣ „слишкомъ многихъ“, но еще неуловимы для ихъ недостаточно музыкальнаго слуха. Высоко поднятые надъ землей, окидывая вѣщимъ взоромъ тянущійся безъ конца изъ прошлаго въ будущее путь человѣческаго развитія, они первые видятъ озаренныя лучами восходящаго солнца, солнца завтрашняго дня, вершины горъ, и спѣшатъ сообщить объ этомъ людямъ, туда, внизъ, въ долины. Древне-римскій богъ Янусъ изображался двуликимъ—онъ окидывалъ взоромъ и прошлое, и будущее, великіе люди—это одноликій Янусъ, со взоромъ, обращеннымъ всегда впередъ, въ грядущее, туда, къ „цѣли движенія“,—и въ этомъ ихъ великая роль и предназначеніе

СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

Категорія производительныхъ силъ.—Теорія факторовъ.—Идея конфликта.

I.

Въ общей концепціи историческаго матеріализма категоріи „производительныхъ силъ“ принадлежитъ центральное мѣсто: состояніе производительныхъ силъ опредѣляетъ собой жизнь и развитіе общественнаго цѣлаго, опредѣляетъ его экономію, его идеологію: какъ въ процессѣ историческаго развитія, такъ и въ каждый данный моментъ все въ общественномъ бытіи беретъ свое начало именно здѣсь, въ состояніи производительныхъ силъ, въ этой „послѣдней причинѣ“ историческаго процесса.

Такова точка зрѣнія ортодоксальнаго марксизма

На чемъ, собственно, основано это утвержденіе? Что даетъ право разсматривать категорію производительныхъ силъ въ качествѣ primum movens, какъ „производящую силу“ историческаго процесса?

Факты?

Но ссылка на „факты“, въ данномъ случаѣ, менѣе всего способна что-либо доказать: вѣдь рѣчь идетъ не о фактахъ, какъ таковыхъ, наличность или отсутствіе которыхъ легко было бы констатировать, а объ ихъ объясненіи, объ ихъ толкованіи, — и то, что обыкновенно выдается за фактъ, есть, въ сущности, не что иное, какъ извѣстное освѣщеніе факта.

Дѣло еще болѣе осложняется тѣмъ, что производительныя силы не являются чѣмъ-то само по себѣ существующимъ, доступнымъ для непосредственной провѣрки,—онѣ неразрывно, органи-

чески слиты во-едино со всѣмъ общественнымъ цѣлымъ, и лишь абстрагирующая мысль человѣческая выдѣляетъ ихъ изъ этого сложнаго комплекса общественныхъ отношеній и превращаетъ въ особую категорію, какъ всѣ категоріи чистаго разума, застывшую въ опредѣленныхъ рамкахъ, очерченную рѣзкими штрихами.

Въ другомъ мѣстѣ мнѣ приходилось уже давать согласное съ этимъ опредѣленіе понятія производительныхъ силъ.

„Производительныя силы — говорилъ я въ своемъ очеркѣ „Что же такое экономическій матеріализмъ?“—это, съ одной стороны, самъ *живой общественный человѣкъ*, съ его чувствами, мыслями и стремленіями, направленными *прежде всего* на удовлетвореніе матеріальныхъ потребностей; а съ другой — то, въ чемъ объективируется эта субъективная *сторона* общественнаго человѣка, т-е, вся техника производства, фабрики, заводы, пути сообщенія, различныя машины, орудія и т. п. Считать же производительными силами одну внѣшнюю объективную *сторону*, или же представлять себѣ ихъ какъ бы самостоятельно-существующими, помимо живого общественнаго человѣка, помимо его живой психо-физики,—это значитъ, съ одной стороны, забывать, какъ образуются и что выражаютъ собой понятія, съ другой — *гипостазировать* то, что въ дѣйствительности является лишь одной абстракціей, а не чѣмъ-либо реально само по себѣ существующимъ“ [1]).

Если и здѣсь, въ этомъ опредѣленіи производительныхъ силъ, нѣтъ достаточно-яснаго разграниченія такихъ двухъ принципіально-отличныхъ моментовъ, какъ моментъ технологическій и моментъ соціологическій [2]), то, во всякомъ случаѣ, здѣсь исключается уже всякая возможность аппеллировать къ производительнымъ силамъ, какъ къ той „послѣдней инстанціи“, которая будто бы и есть „движущая сила“ историческаго процесса: ибо сама эта „послѣдняя инстанція“ предполагаетъ еще болѣе „послѣднюю инстанцію“,—психо-физику человѣка, законы ея бытія и развитія [3]).

---

[1]) См названный очеркъ, стр 46 Харьковъ Изданіе В Н Головкина 1900

[2]) Объ этомъ подробно мы поговоримъ въ слѣдующей статьѣ

[3]) Я обращаю вниманіе читателя на ту характеристику, какую Марксъ даетъ производительной дѣятельности человѣка „Есть нѣчто такое —говоритъ онъ,—что съ самаго начала отличаетъ самаго плохого архитектора отъ самой лучшей пчелы человѣкъ, прежде чѣмъ слѣпить ячейку изъ воска, уже построилъ ее въ головѣ Въ концѣ

Но иногда эта ссылка на „факты“ принимаетъ обликъ непосредственнаго умозаключенія отъ слѣдствія къ его причинѣ; при чемъ понятіе производительныхъ силъ замѣняется уже понятіемъ хозяйственнаго интереса

Такъ, уже извѣстный читателямъ проф *Антоніо Лабріола*, анализируя условія, породившія реформацію, замѣчаетъ: „Мартинъ Лютеръ, подобно другимъ современнымъ ему реформаторамъ,— никогда не зналъ, какъ это мы знаемъ теперь, что реформація была однимъ изъ моментовъ образованія *третьяго сословія* и протестомъ нѣмецкой націи противъ эксплуатаціи со стороны папства,—*протестомъ чисто экономическаго характера*. Знакомство съ дальнѣйшими послѣдствіями реформаціи, т.-е., съ возрастающей силой городской буржуазіи, и съ насильственнымъ подавленіемъ крестьянскаго и анабаптистскаго движеній, позволяетъ намъ теперь возстановить истинную исторію экономическихъ причинъ реформаціи. Только post factum и благодаря дальнѣйшему осуществленію непредвидѣнныхъ послѣдствій, передъ нами встаетъ исторія *реальныхъ движеній*, являвшихся *истинными причинами* реформаціи, которыя неизвѣстны были самимъ дѣйствующимъ лицамъ исторической драмы“ [1])

Итакъ, cui prodest,—т.-е., кто пожалъ плоды, тотъ и былъ истиннымъ, а не мнимымъ только ратаемъ, тотъ и землю вспахалъ, тотъ и сѣмена посѣялъ, — такова эта точка зрѣнія, непосредственно умозаключающая отъ слѣдствія къ его причинѣ

Но непосредственное умозаключеніе отъ слѣдствія къ причинѣ — крайне рискованный, съ логической точки зрѣнія, пріемъ: ибо понятіе причины не есть что-либо элементарное, разъ навсегда данное это—очень сложный комплексъ многообразно-пере-

---

процесса труда получается результатъ, который въ началѣ этого процесса существовалъ уже въ представленіи рабочаго, существовалъ такъ сказать, идеально Человѣкъ не только измѣняетъ формы вещества, даннаго природой, онъ воплощаетъ также въ этомъ веществѣ свою сознательную цѣль, которая, какъ законъ, опредѣляетъ его способъ дѣйствія, и которой онъ долженъ подчинить свою волю“. (Капиталъ, т. I, стр 127 Изданіе О. Н. Поповой). Отсюда уже самъ собой напрашивается выводъ, что трудовая дѣятельность человѣка сама есть функція имманентныхъ человѣческой организаціи силъ и способностей, и прежде всего предполагаетъ, какъ нѣчто данное, сравнительно высокую степень развитія интеллекта

[1]) Къ вопросу о матеріалистическомъ взглядѣ на исторію Изданіе Н. И Березина и М Н Семенова. Спб 1898, стр 8—Курсивъ мой

плетающихся условій и вліяній, положительныхъ и отрицательныхъ,—и сложность и многообразіе эти совершенно погашаются въ слѣдствіи, которое нерѣдко выступаетъ передъ нами, окрашенное въ *одинъ* опредѣленный тонъ. Словно, дѣйствительно, *одна* причина, *одно* условіе породило это слѣдствіе [1]).

Какъ это ни звучитъ, на первый взглядъ, парадоксально, но, по отношенію ко многимъ явленіямъ, можно даже защищать обратное положеніе, что различныя причины порождаютъ одинаковыя слѣдствія

Специфическая энергія нашихъ органовъ чувствъ реагируетъ всегда одинаково, какъ бы различны ни были воздѣйствующія на нее вліянія. Той же особенностью обладаютъ и высшія духовныя проявленія человѣческаго „я“ [2]). Человѣкъ можетъ совершить самоотверженный поступокъ, и руководясь идеальными побужденіями, и преслѣдуя узко-эгоистическіе интересы,—его поступокъ, какъ таковой, самъ по себѣ, безсиленъ указать намъ, что же именно играло, въ данномъ случаѣ, роль причины.

Слѣдствіе въ общественныхъ явленіяхъ—это та же равнодѣйствующая въ параллелограммѣ силъ. равнодѣйствующая, сама по себѣ, ничего не говоритъ намъ ни о числѣ слагаемыхъ силъ, ни объ ихъ характерѣ, ни объ ихъ направленіи; послѣднихъ можетъ быть двѣ, три, пять, десять и т. д.; онѣ могутъ совпадать въ своемъ направленіи, могутъ дѣйствовать подъ угломъ на данное тѣло, могутъ, наконецъ, сталкиваться между собой и парализовать, такимъ образомъ, взаимно свое вліяніе,—ничего изъ этого не можетъ повѣдать равнодѣйствующая При извѣстныхъ условіяхъ, несмотря на цѣлый рядъ воздѣйствій со стороны различныхъ силъ, тѣло можетъ оставаться въ покоѣ, — и по такому результату, умозаключая отъ слѣдствія къ причинѣ, мы должны были бы сказать, что данное тѣло вообще не подвергалось никакимъ вліяніямъ.

Если реформація являлась однимъ изъ моментовъ образованія третьяго сословія, если въ ней звучали ноты протеста противъ экономической эксплуатаціи нѣмецкаго народа со стороны папства; если, наконецъ, крестьянскія войны и анабаптистское движеніе были подавлены насильственно, и власть и блага имущіе

---

[1]) См *Chr Sigwart*, Logik, II, S 586 –587, а также 252—253, *Т Липсъ*. Основы логики, стр 291

[2]) Ср. *Георгъ Зиммель*, Проблемы философіи исторіи Москва 1898, стр 63

пожали обильную жатву, — то отсюда еще не слѣдуетъ, что въ этомъ сложномъ общественномъ явленіи не играли роли и другіе моменты, что идеологическіе мотивы являлись какъ бы простымъ декорумомъ: такъ же, какъ и интересы экономическіе, они были выраженіемъ „реальныхъ движеній, являвшихся истинными причинами реформаціи.

Уже одинъ тотъ фактъ, что реформація была и дѣломъ рукъ участниковъ крестьянскихъ войнъ и анабаптистскаго движенія, долженъ былъ бы предостеречь насъ отъ стремленія *все* движеніе сводить къ тому, что было лишь его заключительнымъ аккордомъ, его слѣдствіемъ: въ этотъ моментъ, моментъ ликвидаціи всего движенія, лишь рѣзко сказалось вліяніе той силы, которая была наибольшей изъ слагаемыхъ; но удѣльный вѣсъ этой силы зависѣлъ не отъ нея только самой, но и отъ всѣхъ тѣхъ силъ, которыя шли и развивались въ одномъ и томъ же направленіи съ нею. Хотя дальше онѣ и могли столкнуться между собой.

Крѣпостное право было уничтожено у насъ въ то время, когда о буржуазіи, какъ опредѣленномъ, сложившемся классѣ съ вполнѣ опредѣленными, сложившимися интересами, и рѣчи быть не могло. Въ то же время, уничтоженіе крѣпостного права впервые создало у насъ необходимую почву для развитія товарно-капиталистическихъ, а слѣдовательно, и буржуазныхъ отношеній. Экономическіе результаты „великой реформы“ и по нынѣшній день можно выразить словами поэта:

„Порвалась цѣпь великая,
Порвалась и ударила
Однимъ концомъ по барину,
Другимъ по мужику.

Пожиналъ плоды и по-днесь пожинаетъ ихъ тотъ, кто менѣе всего былъ „движущей силой“ отмѣны крѣпостного права, капиталъ,—и кто же, не зараженный догматическимъ упрямствомъ, рѣшится утверждать, что именно онъ былъ движущей пружиной борьбы противъ ненавистнаго режима, что именно онъ инспирировалъ всѣхъ тѣхъ, кто словомъ и дѣломъ содѣйствовалъ его паденію [1]).

---

[1]) *Законъ психическихъ равнодѣйствующихъ* и, въ особенности, *законъ гетерогоніи* цѣлей служитъ достаточно удовлетворительнымъ объясненіемъ этому явленію См *В Вундтъ*, Система философіи стр 371 -372, а также 203, *его же*, Очеркъ психологіи. Переводъ Паперна, стр 218—219.

Итакъ, принципъ cui prodest можетъ вести къ очень и очень ошибочнымъ умозаключеніямъ относительно истиннаго характера и стремленій тѣхъ живыхъ силъ, которыя однѣ только и творятъ историческій процессъ; ибо онъ совершенно игнорируетъ это непрестанно совершающееся видоизмѣненіе характера и предназначенія явленія, по мѣрѣ его все большаго и большаго усложненія.

Но вѣдь *объективный классовой интересъ* и есть то, что является истиннымъ двигателемъ и созидателемъ историческаго процесса, безразлично, будемъ ли мы умозаключать отъ слѣдствія къ причинѣ, или, наоборотъ, отъ причины къ ея слѣдствію, — говорятъ намъ сторонники ортодоксальнаго пониманія историческаго матеріализма.

Но такъ ли это? Можно ли, дѣйствительно, приписывать такую роль *объективному* классовому интересу? Не есть ли самое понятіе объективнаго классового интереса нѣчто сконструированное, продуктъ сложной работы мысли и прежде всего, нѣчто идеальное?

Достаточно бѣгло проанализировать понятіе класса, чтобы вполнѣ убѣдиться, что понятіе *объективнаго* классового интереса есть своего рода идеальное построеніе, своего рода вѣсы, на которыхъ идеологъ того или иного класса взвѣшиваетъ и оцѣниваетъ всю совокупность непрестанно измѣняющихся общественныхъ отношеній и, понятно, всегда, въ общемъ, post factum.

Возьмемъ понятіе рабочаго класса.

Это, прежде всего, рабочій классъ всего міра, въ отвлеченіи отъ территоріальныхъ, расовыхъ и т. п. особенностей. Затѣмъ, рабочій классъ данной расы, націи, государства. Затѣмъ, въ нисходящемъ порядкѣ, по мѣрѣ суженія круга членовъ, передъ нами пройдетъ рабочій классъ различныхъ народностей, различныхъ областей данной страны или государства, различныхъ отраслей промышленности и т. д., пока, наконецъ, въ самомъ низу мы не придемъ къ рабочимъ отдѣльныхъ цеховъ или отдѣленій на одной и той же фабрикѣ.

Каждая изъ этихъ группъ или нѣсколько изъ нихъ вмѣстѣ дѣйствуютъ и борются, въ общемъ, въ силу своего *субъективно-сознаваемаго* интереса, рѣдко задумываясь, да и не будучи, въ сущности, въ состояніи учесть вліяніе своей акціи въ общемъ итогѣ объективнаго классового интереса. Рабочій бѣлой расы враждуетъ и борется противъ рабочихъ желтой или черной расы, онъ требуетъ и стремится провести въ жизнь цѣлый рядъ запре-

тительныхъ мѣропріятій, направленныхъ противъ интересовъ своего же, обойденнаго судьбой и обижаемаго людьми, младшаго брата, единственная вина котораго лишь въ томъ, что онъ позже былъ захваченъ водоворотомъ обще-культурнаго и товарно-капиталистическаго развитія. Враждуютъ, далѣе, между собой и рабочіе бѣлой расы, въ зависимости отъ принадлежности къ той или иной націи, къ тому или иному государству, къ той или иной религіи. Враждуютъ и рабочіе различныхъ отраслей промышленности, въ предѣлахъ данной страны, враждуютъ между собой сторонники профессіональнаго, тредъ-юніонистскаго, рабочаго движенія и сторонники движенія политическаго,—борьба, столкновеніе интересовъ, и матеріальныхъ, и духовныхъ, различныхъ группъ, слоевъ рабочаго класса совершаются повсюду и въ самыхъ различныхъ формахъ, вплоть до отдѣльной фабрики и до кулачной расправы.

Я спрашиваю теперь: гдѣ же и кто именно изъ членовъ этой, *въ идеѣ* единой, рабочей семьи борется и движется во имя и въ силу *объективнаго* классового интереса? Кто и какъ можетъ рѣшить этотъ вопросъ?

Исключительно теоретикъ, идеологъ даннаго класса, безразлично, интеллигентъ ли онъ, или рабочій, по своему происхожденію и матеріальному положенію, — и исключительно руководясь извѣстной нормой, извѣстной идеальной мѣркой, *идеей четвертаго сословія*.

И всякій, кто внимательно слѣдитъ за новѣйшей эволюціей идеи четвертаго сословія, — увы! — хорошо знаетъ, какъ лишена еще, въ настоящее время, эта норма необходимаго *общеобязательнаго* характера, даже въ средѣ тѣхъ, гдѣ, повидимому, не должно было бы быть, въ этомъ отношеніи, никакихъ разногласій [1])

) Безспорно правъ, поэтому, Эдуардъ Бернштейнъ, когда онъ говоритъ, что „идея четвертаго сословія“ постольку же отраженіе реальныхъ отношеній, поскольку и *постулатъ*, т.-е. выраженіе идеальныхъ стремленій человѣческаго духа. „Пролетарій—замѣчаетъ онъ—воспринимаетъ марксистское мировоззрѣніе легче, нежели представители другихъ общественныхъ классовъ, такъ какъ оно соотвѣтствуетъ его классовому положенію, но оно не просто продуктъ его жизненныхъ условій, а выражаетъ собой *совокупность* тѣхъ *особенностей* его положенія, и *только тѣхъ*, которыя *общи* рабочимъ современныхъ культурныхъ странъ. То, что мы называемъ „*пролетарскимъ мировоззрѣніемъ*“, является для самого пролетаріата прежде всего—*идеологіей*“

Итакъ, къ какому же выводу приходимъ мы въ данномъ случаѣ?

Понятіе объективнаго классового интереса, несомнѣнно, выражаетъ собой реальные моменты въ общественномъ развитіи: но, въ тоже время, оно совершенно игнорируетъ, — и, какъ понятіе общее, и должно игнорировать — то многообразіе формъ и проявленій, въ какихъ въ живой жизни выступаетъ дѣятельность людей, и ни въ какомъ случаѣ „объективный классовой интересъ“ не можетъ разсматриваться, какъ то, что непосредственно двигало бы и направляло дѣятельность людей къ одной опредѣленной цѣли. Такая точка зрѣнія менѣе всего соотвѣтствовала бы духу и характеру историческаго матеріализма и являлась бы своего рода реставраціей, въ матеріалистической оболочкѣ, гегелевской List der Vernunft: какъ у Гегеля абсолютная идея, такъ и здѣсь „объективный классовой интересъ“ намѣчалъ бы опредѣленную цѣль и, при помощи разныхъ хитростей и обходныхъ путей, порождая въ сознаніи людей различнаго рода идеалистическіе миражи, неуклонно направлялъ бы ихъ шаги туда, куда это нужно и желательно было бы ему, „объективному классовому интересу“.

Такова, въ сущности, при ближайшемъ разсмотрѣніи, эта апелляція къ фактамъ, къ дѣйствительности, безразлично, выражается ли она въ видѣ умозаключенія отъ слѣдствія къ причинѣ, или, наоборотъ, отъ причины къ слѣдствію. въ томъ и другомъ случаѣ, передъ нами лишь догматически интерпретированные факты, и ничего больше.

II.

Ортодоксальная интерпретація доктрины историческаго матеріализма нерѣдко ищетъ опоры для своей позиціи въ принципѣ борьбы за существованіе [1]).

---

[1]) „Дарвинъ,—замѣчаетъ Марксъ,—направилъ интересъ изслѣдователей на естественную технологію, т-е, на развитіе животныхъ и растительныхъ органовъ, играющихъ роль орудій производства въ жизни растеній и животныхъ. Не заслуживаетъ ли такого же вниманія — спрашиваетъ онъ далѣе—исторія развитія производительныхъ органовъ общественнаго человѣка, этихъ матеріальныхъ основъ каждой данной общественной организаціи“ (Капиталъ, I, стр 299, прим 89).

Одинъ изъ наиболѣе крупныхъ представителей ортодоксальнаго марксизма замѣчаетъ по этому поводу: „*экономія* общества и его *психологія* представляютъ двѣ стороны одного и того же явленія: „производства жизни“ людей, ихъ *борьбы за существованіе*, въ которой они группируются извѣстнымъ образомъ, благодаря данному состоянію производительныхъ силъ. *Борьба за существованіе* создаетъ ихъ экономію, на ея почвѣ выростаетъ и ихъ психологія“ [1]).

Человѣкъ, стоящій на почвѣ современнаго научнаго мышленія, не станетъ, разумѣется, отвергать принципа борьбы за существованіе, но это, въ то же время, нисколько не обязываетъ насъ разсматривать „борьбу за существованіе“, какъ своего рода passe partout, какъ „производящую причину“ явленій органическаго міра и, въ частности, явленій общественныхъ.

Черезъ всю исторію біологическихъ теорій красной нитью проходитъ одна рѣзко бросающаяся въ глаза черта: постоянное колебаніе теоретической мысли между *эпигенезисомъ* и *преформаціей*: все создается въ процессѣ развитія—все есть лишь развитіе, видоизмѣненіе, трансформація тѣхъ изначальныхъ элементовъ, которые необходимо имманентны живому веществу—таковы двѣ формулы, которыя непрестанно, съ перемѣннымъ успѣхомъ, привлекали къ себѣ вниманіе и симпатіи теоретической мысли въ сферѣ естествознанія. И современные критики дарвинизма, какъ теоріи біологической, приходятъ къ необходимости допустить наличность въ живомъ веществѣ, такъ называемыхъ, *структурно-формативныхъ элементовъ* [2]).

Развивая логически дальше это допущеніе или, правильнѣе, вскрывая его истинное содержаніе, мы должны, по отношенію къ явленіямъ идеологическимъ, допустить наличность въ человѣче-

---

[1]) *Н. Бельтовъ*, Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію Стр 172—173 Курсивъ мой

[2]) Ср *В В Лункевичъ* Нерѣшенныя проблемы біологіи „Русское Богатство“ 1902, № 6, стр 71 Курсивъ автора См также его статьи въ №№ 4, 5 —Такой строгій ревнитель дарвинистической догмы, какъ проф *К. Тимирязевъ*, замѣчаетъ „Мы должны допустить еще вліяніе причинъ историческихъ Каждый организмъ слагается не только подъ вліяніемъ настоящаго, но и всего прошлаго, вплоть до скрывающагося во мракѣ временъ начала жизни“ См *его* „Нѣкоторыя основныя задачи современнаго естествознанія“ М. 1895.

ской психикѣ изначальныхъ *идеально* [1])-формативныхъ элементовъ, — и вся современная идеологія, съ этой точки зрѣнія, является лишь развитіемъ, какъ бы развертываніемъ, заложенныхъ въ человѣческой психикѣ идеологическихъ *потенцій*. Эти потенціи не создаются вновь въ процессѣ развитія, напротивъ, процессъ развитія предполагаетъ ихъ, какъ свою необходимую предпосылку.

Думать иначе, допускать, что эволюціонный процессъ создаетъ ихъ какъ бы самопроизвольно,—это значило бы или превращать простое обобщеніе фактовъ — эволюцію — въ нѣкую творческую силу, могущую изъ ничего создавать нѣчто; или же — какъ это нерѣдко приходится слышать изъ устъ теоретиковъ матеріализма, и философскаго, и экономическаго—разсматривать все идеальное, какъ своеобразное, субъективное представленіе, какъ своего рода иллюзію. ибо, въ дѣйствительности, существуетъ одно лишь матеріальное, матеріальное, какъ нѣчто протяженное, и матеріальное, какъ хозяйственный интересъ; вся же идеологія есть лишь форма проявленія въ сознаніи этихъ двухъ видовъ матеріальнаго.

Чтобы показать полную невозможность выводить идеальное изъ интереса, мы проанализируемъ общеизвѣстный фактъ перехода отъ людоѣдства, черезъ рабство и крѣпостничество, къ современной формѣ эксплуатаціи человѣка человѣкомъ, къ системѣ вольнонаемнаго труда

Ростъ производительности человѣческаго труда побудилъ первобытнаго человѣка оставить жизнь своему побѣжденному врагу: вмѣсто того, чтобы съѣсть его тотчасъ же послѣ побѣды, онъ нашелъ болѣе выгоднымъ для себя пользоваться имъ, какъ рабочей силой: ростъ производительности труда порождаетъ сознаніе выгоды, а это, въ свою очередь, ведетъ къ замѣнѣ антропофагіи рабствомъ. Тоже самое имѣло мѣсто и при смѣнѣ рабства крѣпостничествомъ и, позже, крѣпостничества—вольнонаемнымъ трудомъ: повышеніе производительности труда и вытекающее отсюда

---

[1]) Этимъ мы отнюдь не думаемъ вводить какого-либо дуалистическаго принципа въ естественно-историческое и общественное развитіе человѣка мы лишь подчеркиваемъ тотъ не подлежащій сомнѣнію фактъ что то первичное, что необходимо предполагать въ началѣ всякаго развитія, содержитъ въ себѣ, въ потенціальномъ видѣ, наряду съ физіологическими чертами человѣка, и его духовныя черты то и другое есть нѣчто цѣлостное, органически связанное

сознаніе выгоды, — такова причина, приведшая къ современной, болѣе человѣчной, формѣ эксплуатаціи одного человѣка другимъ.

Такова наиболѣе распространенная точка зрѣнія на данный вопросъ: къ ней склоняются не только сторонники историческаго матеріализма, но иногда и ихъ антагонисты, приверженцы индивидуалистической теоріи. Это мнѣніе стало своего рода общимъ мѣстомъ, но, какъ всѣ общія мѣста, оно говоритъ гораздо больше, чѣмъ это непосредственно вытекаетъ изъ опредѣленныхъ фактическихъ данныхъ.

Что же собственно говорятъ, въ данномъ случаѣ, факты?

Передъ нами первобытный человѣкъ, который только что пришелъ къ сознанію, что для него гораздо выгоднѣе оставить жизнь взятому имъ въ плѣнъ врагу, чѣмъ тотчасъ же съѣсть его, — и онъ превращаетъ его въ раба и заставляетъ трудиться для себя Первый день рабства: ясное сознаніе у вчерашняго антропофага и сегодняшняго рабовладѣльца, что *это выгодно* для него, — и больше ничего. Завтра, послѣзавтра, черезъ недѣлю, мѣсяцъ, годъ, десятки лѣтъ—тоже сознаніе выгоды, идущее и развивающееся параллельно съ ростомъ производительности человѣческаго труда Тотъ же процессъ и дальше, при смѣнѣ рабства крѣпостничествомъ и крѣпостничества—саларіатомъ ростъ производительности труда и сознаніе выгоды, вытекающее отсюда.

Итакъ, сегодня сознаніе выгоды, сознаніе выгоды и завтра, и черезъ годъ, и черезъ десять лѣтъ, и черезъ сто лѣтъ,—сознаніе выгоды и больше ничего.

Откуда же въ исторіи и очень рано, на зарѣ ея, могла возникнуть идея человѣчнаго отношенія одного къ другому, идея любви къ ближнему? Сумеречная, неясная, неполная, ограниченная узкими предѣлами, какъ бы съ урѣзанными крыльями,—но, все же, идея любви къ ближнему, а отнюдь не утилитарный взглядъ на человѣка: я чту въ тебѣ человѣка потому, что ты человѣкъ, а не потому, что ты мнѣ выгоденъ. Какъ можетъ сознаніе выгоды привести къ такому діаметрально-противоположному идеѣ выгоды результату?

Привычка?—Но развѣ привычка есть творческая сила, способная превращать черное въ бѣлое? Вѣдь, слово „привычка“ служитъ лишь простымъ обозначеніемъ для опредѣленнаго, разъ навсегда сложившагося механизма отношеній, механизма, который есть не что иное, какъ результатъ суммированія, обобщенія и фиксаціи того, что имѣется въ дѣйствительности, того, что об-

наруживаетъ опытъ, факты. А факты свидѣтельствуютъ только о сознаніи выгоды, — и, въ конечномъ итогѣ, привычка, какъ таковая, должна была бы привести къ утилитарному взгляду на человѣка.

Быть можетъ, это чудо-превращеніе сознанія выгоды въ идею человѣчности — совершило *расширеніе сферы симпатіи*, первоначально ограниченной узкимъ кругомъ „своихъ“ въ предѣлахъ орды, рода, на „чужихъ“, на членовъ другихъ общественныхъ единеній?

Но, вѣдь, вопросъ и сводится именно къ тому: какъ могло возникнуть это расширеніе чувства симпатіи на тѣхъ, кто стоялъ внѣ даннаго, очень ограниченнаго, круга жизни, какъ могло, по отношенію къ нимъ, сознаніе выгоды,—первоначально даже вражды,—превратиться въ сознаніе и признаніе „правъ человѣка“ за „чужимъ“?

И это „объясненіе“, такимъ образомъ, было бы лишь иной формулировкой того же вопроса, отвѣтъ на который мы ищемъ въ данномъ случаѣ.

Быть можетъ, здѣсь имѣло мѣсто нѣчто въ родѣ *contrat social*, безразлично, явно выраженное, или молчаливо признаваемое обѣими сторонами? Но и это предположеніе — какъ оно не произвольно—нисколько не приближаетъ насъ къ разрѣшенію интересующаго насъ вопроса: contrat social было бы выраженіемъ того же самаго сознанія выгоды, переходъ отъ котораго къ чувству человѣчности, къ признанію „правъ человѣка“ и требуется объяснить.

Соціальный инстинктъ, выгодное для жизни цѣлаго, для жизни рода, вида?—Вѣдь, нерѣдко приходится слышать, что идеальное есть не что иное, какъ превращенное въ сознаніи человѣка, въ его психикѣ соціально-выгодное.

Но это опять тотъ же самый вопросъ, лишь выраженный въ иныхъ терминахъ. Мы спрашиваемъ: какъ, почему сознаніе выгоды, въ процессѣ развитія человѣческаго общества, превратилось въ идеальный взглядъ на человѣка, въ признаніе за нимъ неотчуждаемыхъ естественныхъ правъ, — а намъ отвѣчаютъ: потому, что это было выгодно для жизни цѣлаго. Но, вѣдь, мы и спрашиваемъ: почему именно выгодное для жизни цѣлаго въ одномъ случаѣ выражается въ видѣ сознанія выгоды, въ другомъ—въ видѣ идеи человѣчности, — и насъ отсылаютъ, такимъ образомъ, отъ Понтія къ Пилату.

Кромѣ того, эта ссылка на *объективную цѣлесообразность* — выгодное соціально—внутренне-противорѣчива и несостоятельна. Объективная цѣлесообразность — это nonsens, нелѣпость. Цѣль и соотвѣтствующее ей средство предполагаютъ того, кто ставитъ эту цѣль, кто стремится къ ея осуществленію, они предполагаютъ, слѣдовательно, что есть существо, живое, проникнутое сознаніемъ и являющее *субъектомъ* этой цѣли. А это необходимо приводитъ къ идеѣ божества, положеніе, менѣе всего соотвѣтствующее естественно-научной точкѣ зрѣнія на развитіе жизни и человѣка.

Точно такъ же безсильны разрѣшить наши недоумѣнія указанія на образованіе общихъ идей, на роль воспитанія, на ассоціацію идей, на инстинктъ подражанія.

Прежде всего, всѣ эти категоріи—общія правила, воспитаніе, ассоціація идей, инстиктъ подражанія — въ сущности, являются лишь иной формулировкой для той же привычки; а съ другой стороны всѣ онѣ предполагаютъ уже то, что именно требуется объяснить; онѣ предполагаютъ то, что послужитъ матеріаломъ для образованія общаго правила, то, чему будутъ воспитывать, то, чему будутъ подражать и т д. и т. д.

Не приближаетъ насъ нисколько къ разрѣшенію интересующаго насъ вопроса и указаніе на то, что средство для извѣстной цѣли можетъ само постепенно превращаться въ самодовлѣющую цѣль.

Да, средство можетъ превращаться въ самодовлѣющую цѣль. Но что же это доказываетъ?—Во всякомъ случаѣ, не то, что средство порождаетъ цѣль, ибо самый фактъ превращенія средства въ самодовлѣющую цѣль уже предполагаетъ цѣль, какъ таковую.

Итакъ, что же?—можемъ мы спросить, подводя итогъ всему сказанному выше. Можно ли утверждать, что сознаніе выгоды вызываетъ и порождаетъ въ исторіи идеальный взглядъ на человѣка?

Предыдущій анализъ, какъ мы могли убѣдиться изъ сказаннаго, необходимо приводитъ къ отрицательному отвѣту на этотъ вопросъ: выгода, интересъ, не могли породить и не породили въ человѣкѣ идеальнаго, которое является ихъ діаметральной противоположностью.

Отвѣтъ, въ данномъ случаѣ, можетъ быть одинъ: идеальное есть такая же самостоятельная категорія, есть такое же самостоятельное качество человѣческаго „я“, человѣческой психики, какъ и его противоположность, эгоистическое, интересъ, выгода: то и другое одинаково имманентны человѣческому „я“, то и дру-

гое одинаково обнаруживается въ насъ, когда создаются необходимыя условія для ихъ развитія и проявленія.

Въ душѣ человѣческой заложены различныя потенціи, заложены различныя струны,—и каждая изъ нихъ начинаетъ дрожать, начинаетъ звучать тогда и такъ, когда и какъ затронетъ ее неумолчно бьющійся пульсъ жизни: она можетъ звучать и громко, и слабо, а сила ея звука зависитъ не только отъ нея самой, отъ ея внутренней мощи, но и отъ силы звука сосѣднихъ струнъ,— и, при извѣстныхъ условіяхъ, однѣ изъ нихъ — эгоистическія — могутъ звучать такъ могуче, такъ сильно, что въ ихъ звукахъ какъ бы гаснетъ и меркнетъ звукъ идеальнаго.

Но, вѣдь, бываетъ и обратное. Бываетъ, что идеальныя струны звучатъ въ душѣ человѣка такъ мощно, что въ ихъ импозантныхъ звукахъ, напротивъ, гаснетъ и меркнетъ все эгоистическое и человѣкъ какъ бы превращается въ существо, чуждое всему земному.

Это бываетъ рѣдко—говорите вы?—Да! Но что же изъ этого?!

„Справедливо,—какъ замѣчаетъ Владимиръ Соловьевъ — что нравственная идея бываетъ достаточнымъ основаніемъ дѣйствія лишь въ рѣдкихъ сравнительно случаяхъ; но что же изъ этого слѣдуетъ? Растенія и животныя представляютъ лишь ничтожную величину, сравнительно съ неорганическою массою земного шара; но изъ этого никто не заключитъ, что на землѣ нѣтъ флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высшій цвѣтъ на психологической почвѣ человѣчества,—тѣмъ больше значенія имѣетъ она для философіи“ [1]).

Я хотѣлъ бы предупредить здѣсь одно возможное недоразумѣніе

Я отнюдь не думаю утверждать—какъ это вытекаетъ, между. прочимъ, и изъ только что цитированныхъ нами словъ покойнаго философа,—что человѣкъ, въ своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ другимъ, руководится, какъ общее правило, идеальными мотивами. Какъ ни приходится сожалѣть объ этомъ, но этого нѣтъ и долго еще, быть можетъ, не будетъ. Все, что я утверждаю, въ данномъ случаѣ,—это то, что идеальное обладаетъ такимъ же самостоятельнымъ качествомъ, какое, обыкновенно, приписывается ортодоксальнымъ марксизмомъ интересу, выгодѣ, и что послѣдняя не порождаетъ и не можетъ породить изъ себя высшихъ формъ жизни человѣческаго „я“.

---

[1]) *Владиміръ Соловьевъ*, Оправданіе добра. С.-Петербургъ 1897, стр. 27.

Эта точка зрѣнія не такъ уже чужда марксизму, какъ это можно было бы думать съ перваго взгляда. У автора „Капитала“ мы находимъ, въ этомъ отношеніи, очень интересныя, къ сожалѣнію, лишь мелькомъ брошенныя, замѣчанія

„Процессъ труда—читаемъ мы въ первомъ томѣ „Капитала“—есть прежде всего процессъ между человѣкомъ и природой; процессъ, въ которомъ человѣкъ, вслѣдствіе своей дѣятельности, принимаетъ активное участіе въ обмѣнѣ веществъ, происходящемъ между нимъ и природою, регулируетъ и контролируетъ этотъ обмѣнъ. По отношенію къ различнымъ веществамъ природы, человѣкъ самъ выступаетъ здѣсь, какъ сила природы. Онъ приводитъ въ движеніе естественныя силы своего организма, руки, ноги, голову, для того, чтобы ассимилировать себѣ вещество природы въ такой формѣ, которая была бы пригоднѣе для его собственной жизни. Но между тѣмъ какъ, вслѣдствіе такого движенія, вліяетъ онъ на находящуюся внѣ его природу, производя въ ней нѣкоторыя измѣненія, измѣняетъ онъ, въ то же время, и *свою собственную природу*. Онъ развиваетъ *дремлющія въ ней потенціи* и подчиняетъ игру ея силъ своей собственной власти“ [1] [2]).

Итакъ, въ борьбѣ за существованіе человѣкъ не только измѣняетъ окружающую его внѣшнюю природу, но онъ измѣняетъ и самого себя, онъ пробуждаетъ дремлющія въ немъ *потенціи*, эти изначально-данные элементы его психофизики. Эти потенціи охватываютъ всего человѣка, онѣ охватываютъ его не только, какъ существо физическое, но и какъ существо духовное, не только его себялюбивую, эгоистическую натуру, но и его идеальные стремленія и порывы.

Эти *потенціи* и есть то, что выше мы обозначали, какъ *структурно-формативные* и *идеально-формативные элементы*, которые, какъ таковые, не возникаютъ вновь въ процессѣ разви-

---

[1]) Das Capital, I B, 4-e Auflage, S 155—156. Курсивъ нашъ.—Русскій переводъ—стр 126.

[2]) Отвергая съ обычной для него рѣзкостью плоскій утилитаризмъ Бентама, Марксъ, между прочимъ, замѣчаетъ „Если, въ примѣненіи къ человѣку, мы будемъ каждое человѣческое дѣйствіе, движеніе, отношеніе и т д судить съ точки зрѣнія принципа пользы, то прежде всего надо разсмотрѣть *человѣческую природу вообще*, а затѣмъ человѣческую природу, различную въ каждую историческую эпоху“ (Капиталъ, I, 510 прим. 63 Курсивъ мой) —А, вѣдь, „человѣческая природа вообще“, въ устахъ ортодоксальнаго марксизма,—это своего рода shoking!

тія, а, наоборотъ, предполагаются эволюціей, какъ то, что будетъ эволюціонировать, видоизмѣняться [1]).

Отсюда уже необходимо вытекаетъ такой выводъ: ни идеологія, въ ея различныхъ формахъ, ни, такъ называемая, экономическая структура общества не являются результатомъ, функціей „производительныхъ силъ“, — какъ это утверждаетъ ортодоксальный марксизмъ,—ибо и эти производительныя силы и соотвѣтствующая имъ идеологія и экономія одинаково суть функція, результатъ сокрытыхъ въ человѣческомъ „я“ изначальныхъ потенцій: здѣсь, въ этихъ изначальныхъ структурно- и идеально-формативныхъ элементахъ, всѣ онѣ одинаково имѣютъ свое начало и корень.

Намъ могутъ сдѣлать такого рода возраженіе.

Жизнедѣятельность всякой, болѣе или менѣе замкнутой въ себѣ, относительно независимой, системы—въ нашемъ случаѣ такой системой является общество, или его представитель, живой общественный человѣкъ—протекаетъ не независимо отъ окружающихъ ее условій, не независимо отъ окружающей ее среды: напротивъ, послѣдняя и служитъ своего рода источникомъ, какъ бы „питательной средой“, откуда данная система и черпаетъ всѣ необходимыя для ея жизни силы: предоставленная самой себѣ, данная система, черезъ сравнительно короткій промежутокъ времени необходимо утрачиваетъ всякую жизненность и превращается въ нѣчто мертвое, застывшее.—А отсюда очень важный выводъ: среда и есть двигатель жизни и развитія данной системы—выводъ, повидимому, діаметрально противоположный тому, къ какому мы пришли выше.

Что же, однако, слѣдуетъ считать, по отношенію къ обществу, такой „внѣшней“ средой?

Говорятъ иногда объ „общественной средѣ“, какъ о чемъ-то существующемъ какъ бы независимо отъ „общества“, что, по отношенію къ нему, играетъ роль опредѣляющаго момента.

Но въ такомъ противопоставленіи „общественной среды“ „обществу“ много неяснаго и недоговореннаго.

---

[1]) Подъ потенціей мы разумѣемъ такую группировку имманентныхъ человѣческому организму элементовъ, изъ которой, *при благопріятныхъ условіяхъ*, можетъ получиться болѣе или менѣе сложное психофизическое новообразованіе. Отнюдь не слѣдуетъ думать, чтобы свойства, присущія данному *сложному* явленію, были также присущи самимъ элементамъ.

Если мы припомнимъ, что общество,—какъ мы выше опредѣлили его, — есть органически-связанное единство сверхъ-индивидуально психическаго характера, то самая возможность такого противопоставленія утрачиваетъ всякое raison d'être: „общество“ и „общественная среда“ — это одно и то же, лишь выраженное въ нѣсколькихъ отличныхъ терминахъ.

Общественную среду можно противополагать отдѣльной группѣ населенія, классу, личности, партіи, можно искать въ ней объясненія того или иного конкретнаго общественнаго явленія, безразлично, есть ли это явленіе хозяйственное или идеологическое, — но въ противопоставленіи общественной среды обществу нѣтъ никакого смысла. Если только подъ обществомъ не разумѣть, въ такомъ случаѣ, простой совокупности лицъ, какъ антропологической величины, въ отвлеченіи отъ всего, что носитъ на себѣ печать общественности.

Но *это* общество, какъ величина антропологическая, не есть уже объектъ обществовѣдѣнія, а біологіи, антропологіи, вообще естествознанія. Ибо, поскольку антропологическій „факторъ“ дѣйствуетъ въ общественной жизни, онъ дѣйствуетъ исключительно благодаря психическимъ свойствамъ. А въ такомъ случаѣ, *въ предѣлахъ соціологіи*, онъ растворяется въ понятіи соціально-психическаго [1]).

Но если оба эти понятія означаютъ одно и то же; если въ ихъ противопоставленіи другъ другу нѣтъ и не можетъ быть никакого реальнаго смысла; то „внѣшней средой“ по отношенію къ обществу можетъ быть, въ такомъ случаѣ, только, такъ называемая, природа, какъ естественно историческая обстановка,— и въ ней, повидимому, необходимо было бы искать объясненія для непрестанныхъ измѣненій въ жизни общества.

Жизнь общества, разумѣется, немыслима внѣ и независимо отъ опредѣленной естественно-исторической среды, но это ни-

---

[1]) „Расовый типъ проявляетъ свое дѣйствіе въ исторіи и общественной жизни, благодаря своимъ психическимъ свойствамъ. Насколько извѣстная физическая группа—„раса“—представляетъ собой психическую расу, настолько, несомнѣнно, она занимаетъ опредѣленное мѣсто въ числѣ факторовъ исторической и общественной жизни Это мѣсто принадлежитъ ей, какъ носительницѣ опредѣленныхъ свойствъ духа“. (*Людвикъ Крживицкій*, Психическія расы Опытъ психологіи народовъ С-Петербургъ, Издательское Т-во „XX Вѣкъ“, 1902 стр. 189).

сколько не обязываетъ насъ разсматривать послѣднюю, какъ движущую силу общественнаго процесса, который будто бы лишь пассивно воспринимаетъ и слѣдуетъ указаніямъ, идущимъ отъ первой. Дѣйствительность свидѣтельствуетъ какъ разъ объ обратномъ: активность, сознательность, планомѣрность—это, понятно, нисколько не исключаетъ, такъ называемой, анархіи общественнаго хозяйства — наиболѣе характерныя черты для жизни человѣческаго общества, которое одно только во всемъ космическомъ цѣломъ носитъ на себѣ эту печать телеологіи [1]). Происходящія въ естественно-исторической средѣ видоизмѣненія человѣкъ воспринимаетъ не пассивно,—онъ борется съ ними и противопоставляетъ имъ иныя измѣненія, сознательно и планомѣрно имъ вызываемыя: *онъ* борется, *онъ* приспособляется, и въ процессѣ этого приспособленія развертываются, усложняются и видоизмѣняются сокрытыя въ немъ потенціи. Разложить послѣднія на вліянія извнѣ, на вліянія естественно-исторической среды, невозможно; невозможно потому, что иначе погашается самое понятіе жизни.

Достаточно бросить бѣглый взглядъ на жизнь современныхъ обществъ, чтобы тотчасъ убѣдиться, что центръ тяжести, движущая сила всѣхъ перемѣнъ, какія мы непрестанно переживаемъ, лежитъ не во-внѣ, не въ естественно-исторической средѣ, а въ средѣ, если можно такъ выразиться, „*внутренней*“, въ тѣхъ многообразныхъ взаимоотношеніяхъ между различными группами, классами, отношеніяхъ экономическихъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, идеологическихъ, въ которыхъ и выражается жизнь общества: отсюда, изъ этой „внутренней“ среды, исходятъ тѣ импульсы, которые движутъ людьми, заставляютъ ихъ бороться, разрушать старое и созидать новое.

Каждая четверть или полустолѣтіе приноситъ съ собой громадныя, по-истинѣ революціонныя, перемѣны въ жизни современнаго общества, — тогда какъ такой, сравнительно-короткій, промежутокъ времени въ жизни географической среды отражается, въ общемъ, незначительными перемѣнами, или, во всякомъ случаѣ, перемѣны эти оказываютъ незначительное вліяніе на жизнь общества.

Не даромъ Гегель восклицалъ: „Не говорите мнѣ объ іоническомъ небѣ! Ибо теперь тамъ живутъ турки, гдѣ нѣкогда пребывали греки,“—вполнѣ законно отказываясь, такимъ образомъ,

---

[1]) См Sigvart. Logik, II, S 655—656

усматривать въ географической средѣ тотъ „факторъ“, который опредѣляетъ собой жизнь и развитіе общества.

Если мы примемъ теперь во вниманіе, что эта „внутренняя“ среда для общества, „общественная среда“, есть, въ то же время, само общество,—то отсюда станетъ вполнѣ яснымъ, гдѣ мы должны искать „движущую силу“ общественнаго процесса, и какъ мало можетъ намъ дать, въ дѣлѣ интересующаго насъ пониманія жизни общества, апелляція къ „внѣшней“, естественно-исторической средѣ.

Солнечная энергія, этотъ единственный источникъ жизни на землѣ, одинаково щедро изливаетъ свои благотворные лучи и на минералъ, и на растеніе, и на животное, и на человѣка,—и, однако, какіе различные эффекты получаются въ каждомъ изъ этихъ случаевъ! И различіе это коренится исключительно въ свойствахъ и характерѣ той „замкнутой системы“, на которую падаютъ эти лучи.

Итакъ, мы вновь приходимъ къ прежнему выводу: ни внѣшняя, естественно-историческая среда, какъ таковая, ни категорія „производительныхъ силъ“ не являются и не могутъ являться той „послѣдней инстанціей“, которая опредѣляла бы собой, въ конечномъ итогѣ, жизнь и развитіе общества: разнообразныя формы проявленія общественной жизни, начиная съ формъ хозяйственныхъ и кончая формами идеологическими, одинаково имѣютъ свою „послѣднюю инстанцію“ въ тѣхъ структурно и идеально-формативныхъ элементахъ человѣческаго „я“, которые необходимо предположить въ началѣ всякаго развитія жизни вообще и жизни общественной въ частности.

III.

Какъ въ психологіи когда-то существовала теорія способностей, превратившая живое человѣческое „я“ въ нѣчто суммарное, въ простую совокупность отдѣльныхъ сущностей, какъ бы ведущихъ самостоятельное бытіе,—такъ и въ обществовѣдѣніи долгое время царила и, до извѣстной степени, продолжаетъ царить еще и въ настоящее время *теорія*, такъ называемыхъ, *факторовъ*.

Въ этомъ пунктѣ представители ортодоксальнаго марксизма, сами того не замѣчая, становятся какъ разъ на почву той самой теоріи, несостоятельность которой они такъ блестяще доказываютъ: категорія „производительныхъ силъ“, въ ея обычномъ ортодоксальномъ пониманіи, необходимо приводитъ къ реставрированію уже сданной, повидимому, въ архивъ *теоріи факторовъ*.

Какъ возникла эта теорія? И, прежде всего, что собственно означаетъ, въ данномъ случаѣ, понятіе фактора?

Хотя общество и есть органически связанное единство психическаго характера, но оно, въ то же время, не является объектомъ непосредственнаго воспріятія. То, что мы наблюдаемъ въ дѣйствительности и съ чѣмъ мы ежеминутно сталкиваемся, это — конкретныя общественныя явленія,—и только. Явленія эти носятъ различный характеръ, они окрашены въ различный цвѣтъ, и, сообразно съ этимъ, на основаніи того или иного признака, присущаго имъ, мы разносимъ, классифицируемъ ихъ по различнымъ рубрикамъ, по различнымъ группамъ. Такъ возникаетъ рядъ независимыхъ другъ отъ друга, съ внѣшней стороны, областей экономія, право, мораль, религія и т. д Въ каждой изъ нихъ: имѣется свой объектъ изученія, свои методы: въ каждой изъ нихъ устанавливается своя особенная форма закономѣрности.

Всѣ эти видимо-независимыя области, всѣ эти законы экономическіе, законы юридическіе, законы развитія морали, религіи и т. д.,—все это имѣетъ значеніе строго-условное, значеніе аналитическаго средства для познанія жизни и характера того цѣлаго, которое именуется обществомъ. Это своего рода вѣхи, лѣса, крайне полезныя, крайне необходимыя, но все же вѣхи, лѣса, нѣчто служебное,—не могущее быть адекватнымъ выраженіемъ для того зданія, вокругъ котораго онѣ воздвигаются

Но человѣкъ—рабъ привычки, рабъ того дѣла, которому онъ отдаетъ свои силы,—и, изучая что-либо частное, онъ слишкомъ легко забываетъ, что передъ нимъ именно частное, а не цѣлое; онъ невольно начинаетъ придавать этому частному самодовлѣющее значеніе и выдвигаетъ его во главу угла, — черта, свойственная всякому профессіональному, цеховому отношенію къ дѣлу.

Помимо того, и самый ходъ историческаго развитія научнаго мышленія далеко не отличался раціональнымъ характеромъ: то, что логически должно было бы предшествовать, въ дѣйствительности, нерѣдко позже всего привлекало къ себѣ вниманіе изслѣдователей, и, благодаря этому, возникала ложная перспектива на взаимоотношеніе между различными группами явленій.

И вотъ въ рукахъ профессіональныхъ ученыхъ, кругозоръ которыхъ по необходимости ограниченъ сравнительно узкой сферой наблюденій, условная законосообразность, констатированная по отношенію къ опредѣленной группѣ явленій, при наличности

строго-опредѣленныхъ предпосылокъ, превращается какъ бы въ своеобразную самостоятельную „сущность“,—она становится „*факторомъ*“ историческаго развитія, особаго рода „силой“, направляющей жизнь общества въ ту или иную сторону и придающей ей тотъ или иной характеръ. Этихъ „силъ“, факторовъ возникло много, столько, сколько было различныхъ научныхъ дисциплинъ,—и задачей ученаго стало—опредѣлить, какой изъ этихъ факторовъ имѣетъ наибольшее значеніе въ жизни человѣческаго общества. Словно люди имѣли дѣло съ простыми математическими величинами, которыя можно было бы складывать, перемножать, дѣлить, вычитать! Люди забыли, что сложность психологическихъ явленій, къ числу которыхъ принадлежатъ и явленія общественныя, исключаетъ всякую возможность наблюдать въ живомъ человѣкѣ изолированное дѣйствіе элементарныхъ силъ.

Страницы, посвященныя этому вопросу проф. *Антоніо Лабріолой*, заслуживаютъ полнаго вниманія: съ неподлежащей сомнѣнію очевидностью, онъ показалъ служебный, условно-отграниченный характеръ и значеніе, такъ-называемыхъ, „факторовъ“,—и мы охотно отсылаемъ читателя къ его изслѣдованію о матеріалистическомъ пониманіи исторіи [1]). Но, къ сожалѣнію, авторъ остановился на полъ-дорогѣ, онъ не сдѣлалъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, какіе необходимо вытекаютъ изъ его же собственныхъ посылокъ, и, благодаря этому, впалъ въ непримиримое противорѣчіе съ самимъ собой. Какъ мы это сейчасъ и покажемъ.

Если понятіе фактора имѣетъ лишь условное, чисто-методологическое значеніе; если, далѣе,—какъ это признаетъ Лабріола—„единственно постояннымъ и прочнымъ фактомъ, т-е, единственно данной величиной, отъ которой исходитъ и къ которой относится всякая частная практическая дисциплина, являются люди, сгруппированные въ опредѣленную соціальную форму посредствомъ опредѣленныхъ связей“, если, другими словами, мы знаемъ только „различныя стороны и различныя проявленія *соціальнаго комплекса* (complexus) [2]),—то какъ примирить съ этой вполнѣ правильной точкой зрѣнія догматическое утвержденіе, что весь историческій процессъ есть результатъ, функція *хозяйственной организаціи*? Т.-е., другими словами, какъ слѣдуетъ по-

---

[1]) Essais sur la conception materialiste de l'histoire Par *Antonio Labriola* Paris Y Giard et E Brière 1897 —Есть русскій переводъ.

[2]) Тамъ же, pg 178—179.

нимать, что одна изъ сторонъ сложнаго соціальнаго *комплекса*, хозяйственная, опредѣляетъ собой всѣ остальныя стороны, что она есть какъ бы primum movens?

Съ полнымъ основаніемъ можно квалифицировать это утвержденіе, какъ догматическое, ибо, несмотря на все свое глубокое критическое чутье, Лабріола не дѣлаетъ даже попытки обосновать это кардинальное для теоріи положеніе. А обосновать его тѣмъ болѣе необходимо, что и по мнѣнію Лабріолы, „notre doctrine... est seulement une *methode* de recherche et de conception. Ce n'est pas par hasard que Marx parlait de sa couverte comme d'un *fil conductive*".

Необоснованность и противорѣчіе во взглядахъ автора невольно бросаются здѣсь въ глаза: *методологическое средство*, и имъ признаваемое за таковое, *руководящая нить*, благодаря отсутствію критики, превратилась въ его устахъ въ реально-дѣйствующую основную причину историческаго процесса.

Въ сущности, это—своеобразный возвратъ къ отвергнутой теоріи „факторовъ": признается „дѣйствительнымъ" одинъ только „факторъ"—экономическій, все же остальное есть производное отъ него и обусловленное имъ.

La critique est aisée, l'art est difficile,—могъ бы съ иронической улыбкой замѣтить мнѣ Антоніо Лабріола, если бы случайно познакомился съ замѣткой анонимнаго рецензента на страницахъ „Русскаго Богатства" по поводу моего очерка „Что же такое экономическій матеріализмъ?"

Анонимный рецензентъ упрекаетъ меня какъ разъ въ томъ, въ чемъ я, съ своей стороны, усматриваю основной недостатокъ въ построеніяхъ Лабріолы: какъ это я, съ одной стороны, признаю, что общественная жизнь едина и цѣлостна, что „идеологія" и „экономія"—это лишь двѣ стороны этой единой и цѣлостной жизни,—а съ другой—настаиваю на необходимости положить въ основу анализа соціологическихъ явленій, такъ-называемую, организацію хозяйственной жизни?! Ну, понятно, онъ констатировалъ вопіющее противорѣчіе и, какъ и подобаетъ, нѣсколько съехидничалъ по моему адресу. Не обошлось дѣло и безъ соотвѣтствующихъ цитатъ изъ моего очерка, которыя съ полной очевидностью должны были доказать справедливость отзыва. Однимъ словомъ, по всѣмъ правиламъ рецензентскаго искусства „составъ преступленія" былъ блестяще доказанъ.

Ну, и что же? Цитаты, какъ и подобаетъ—всѣ мы люди! —

обрывались тамъ, гдѣ имъ не слѣдовало бы обрываться, и мнѣ, ни въ чемъ неповинному, пришлось передъ читателями „Русскаго Богатства“ искупать—ну, какъ бы это сказать?—не совсѣмъ достаточную компетентность г. рецензента [1]).

Анонимный рецензентъ, какъ и многіе другіе, упустилъ изъ виду, что методъ есть не что иное, какъ простое средство, орудіе для анализа, изученія тѣхъ или иныхъ явленій, то или иное пониманіе этихъ явленій, ихъ оцѣнка, опредѣленіе ихъ связи и соотношенія какъ между собой, такъ и съ другими явленіями,— все это *или* получается въ результатѣ анализа, изученія, въ результатѣ примѣненія извѣстныхъ методологическихъ пріемовъ, *или* же это пониманіе и оцѣнка могутъ предшествовать анализу, являясь для него необходимой предпосылкой, безразлично, какъ бы послѣдняя ни была получена, a priori или a posteriori, индуктивнымъ или дедуктивнымъ путемъ. Достаточно указать, въ этомъ отношеніи, на тотъ общеизвѣстный фактъ, что многіе видные натуралисты, примѣняющіе, при изученіи естественно-историческихъ явленій, исключительно матеріалистическій методъ, понимаютъ, въ то же время, міръ и человѣка идеалистически.

Смѣшивать методъ и пониманіе—это равносильно тому, какъ если бы кто-либо отождествилъ фактъ убійства съ употребленными для этой цѣли средствами. Средство должно быть цѣлесообразно, оно должно соотвѣтствовать характеру поставленной задачи, оно должно соотвѣтствовать тѣмъ условіямъ, при которыхъ задача осуществляется,—но ничто не предполагаетъ соизмѣримости цѣли и средства, ихъ равнокачественности; они могутъ быть столь же отличны другъ отъ друга, какъ, напр., желѣзо и духи [2]).

Методъ—можемъ мы сказать въ заключеніе, прибѣгая къ метафорѣ—это тотъ же компасъ, направляющій наши шаги—теоретическую мысль—среди извилистыхъ, непрестанно и многообразно переплетающихся тропинокъ жизненнаго лабиринта, этого rage des faits, это—Аріаднина нить, могущая вывести насъ къ свѣту—къ ясному, отчетливому пониманію міра и человѣка,—но отнюдь не обладающая волшебной силой самой стать этимъ влекущимъ насъ къ себѣ свѣтомъ—цѣльнымъ, непротиворѣчивымъ міросозерцаніемъ.

---

[1]) См. „Русское Богатство“, 1900, № 8.

[2]) Ср *В. И. Вернадскій* О научномъ мировоззрѣніи Вопросы философіи и психологіи, книга 65 (5), ноябрь—декабрь, 1902, стр. 1-423.

Этого различія между методомъ и пониманіемъ никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду.

IV.

Въ первой нашей статьѣ [1]) мы сдѣлали рядъ критическихъ замѣчаній по поводу знаменитаго предисловія Маркса къ „Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политической экономіи". Какъ припомнитъ читатель, мы указывали тамъ на полную невыясненность основныхъ для теоріи экономическаго матеріализма понятій и категорій и на проистекающую отсюда шаткость и необоснованность самой матеріалистической концепціи.

Предыдущія страницы мы и посвятили, поэтому, выясненію истиннаго характера и содержанія двухъ наиболѣе кардинальныхъ изъ этихъ понятій: „общественной жизни" и „производительныхъ силъ". Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы сдѣлали нѣкоторые выводы, которые логически необходимо вытекаютъ изъ развитаго нами пониманія названныхъ категорій

Теперь мы можемъ сдѣлать дальнѣйшій шагъ впередъ, и попытаемся выяснить содержаніе и характеръ идеи *конфликта* въ общей концепціи доктрины экономическаго матеріализма.

Идея *конфликта* въ построеніяхъ Маркса, какъ мы указывали въ первой статьѣ, проникнута двойственнымъ характеромъ: съ одной стороны, проводится строго эволюціонное пониманіе развитія общественныхъ отношеній; съ другой—это развитіе, по отношенію къ извѣстнымъ моментамъ, изображается такими чертами, которыя невольно вызываютъ въ умѣ идею полнаго разрыва съ прошлымъ. Словно и самый конфликтъ и то, что вытекаетъ изъ него, не имѣетъ никакихъ корней, никакихъ точекъ опоры въ прошлой жизни общества. Однимъ словомъ, это какъ бы скачокъ изъ царства необходимости въ царство свободы

Въ то же время, самый конфликтъ изображается въ видѣ столкновенія между „*производительными силами*" и *правомъ*: послѣднее какъ бы задерживаетъ, стѣсняетъ развитіе первыхъ и тѣмъ становится помѣхой на пути къ общественному прогрессу.

Право и производительныя силы—вотъ тѣ двѣ драматическія фигуры, столкновеніемъ и взаимной борьбой которыхъ обусловливается каждый шагъ въ дѣлѣ созданія новыхъ формъ жизни.

---

[1]) См § II.

Но такое изображеніе дѣла, помимо своей чрезмѣрной абстрактности, способно вызывать—и, дѣйствительно, у нѣкоторыхъ критиковъ марксизма это и имѣло мѣсто—двоякаго рода ложную ассоціацію. во-первыхъ, „право“ и „производительныя силы“ превращаются въ какія-то самостоятельныя реальности, проникнутыя активностью и цѣлесообразностью; а во-вторыхъ, весь ходъ историческаго развитія принимаетъ обликъ какой-то механической игры силъ и отношеній, исключающихъ всякое участіе человѣческой воли и сознанія.

Я далекъ отъ мысли утверждать, чтобы Марксъ или кто-либо изъ его послѣдователей именно такъ представляли себѣ дѣло, но что *такая* ассоціація можетъ возникнуть въ нашемъ умѣ — это, на мой взглядъ, не подлежитъ сомнѣнію.

Въ этомъ отношеніи, особенно вредную роль играетъ категорія права: форма идеологіи, лишь выражающая — по общепринятой марксистской терминологіи — то, что творится и созидается хозяйственной жизнью, она вдругъ, точно по мановенію волшебнаго жезла, превращается въ нѣкую самостоятельную реальность,—но гдѣ, въ чемъ выражается ея бытіе, какъ самостоятельной категоріи, задерживающей и мѣшающей развитію производительныхъ силъ,—это остается и непонятнымъ, и неизвѣстнымъ.

Чрезмѣрная абстрактность построеній, стремленіе все выводить и сводить къ категоріи „производительныхъ силъ“, стремленіе лишь въ нихъ усматривать единственно „движущую силу“ общественнаго развитія, — все это необходимо приводитъ, въ концѣ концовъ, къ забвенію строго-монистическаго характера доктрины,—а отсюда рукой подать до дуалистическаго грѣхопаденія.

Иначе представляется дѣло съ нашей точки зрѣнія

Мы не думаемъ, чтобы возможно было указать „движущую силу“ общественнаго развитія,—безразлично, усматривать ли ее въ матеріальныхъ производительныхъ силахъ, или въ идеологическихъ моментахъ: въ предѣлахъ соціологіи намъ дано лишь одно: органически-связанное общественное цѣлое, общественная жизнь, какъ единство сверхъ-индивидуально-психическаго характера, — и никакой анализъ не въ силахъ разложить это цѣлое на части и показать намъ: что именно движетъ общественной жизнью, и что въ ней лишь движется, является пассивнымъ.

Единственно, чего можно достигнуть. въ данномъ отношеніи, это—нарисовать картину, *какъ* движется общественная жизнь,

описать этотъ процессъ непрестаннаго измѣненія и усложненія общественнаго уклада.

Но, прежде чѣмъ отвѣтить на вопросъ: въ какихъ же именно формахъ, съ точки зрѣнія развитаго нами пониманія общественной жизни, вырисовывается идея конфликта, мы должны предварительно устранить съ нашего пути одно возможное возраженіе.

Можетъ возникнуть такого рода вопросъ возможны ли, вообще, конфликты съ этой точки зрѣнія?—Вѣдь, если общественная жизнь, какъ мы это утверждаемъ, есть органически связанное цѣлое, если процессъ ея развитія выражается въ параллельномъ, точнѣе, *соотносительномъ* развитіи ея различныхъ сторонъ,—то о какихъ же конфликтахъ, о какихъ революціонныхъ моментахъ можетъ быть, въ такомъ случаѣ, рѣчь? Не постулируетъ ли, напротивъ, эта точка зрѣнія мирнаго, непротиворѣчиваго развитія общественныхъ отношеній?

А дѣйствительность, какъ извѣстно, далеко не соотвѣтствуетъ такому представленію!

Замѣчаніе это, въ конечномъ итогѣ, сводится къ рѣзкому, принципіальному противопоставленію понятій *эволюціи* и *конфликта*, словно понятія эти выражаютъ собой явленія неравнокачественныя. Противопоставленіе это, вполнѣ понятное и законное съ практически-эмпирической точки зрѣнія, утрачиваетъ, однако, всякое raison d'être для теоріи.

Что же обозначаютъ собой, въ дѣйствительности, оба эти понятія?

Это отнюдь не разнородныя понятія, которыя можно было бы разсматривать, какъ двѣ, взаимно исключающія другъ друга противоположности. Развѣ, на самомъ дѣлѣ, то, что обозначается понятіемъ конфликта, не столь же закономѣрно и необходимо, какъ и то, что мы выражаемъ понятіемъ эволюціи? Развѣ оба эти понятія не выражаютъ собой одинаково тѣхъ многосложныхъ, многообразныхъ измѣненій, которыя непрестанно, незамѣтно для глаза человѣческаго, день изо дня, часъ отъ часу, совершаются тамъ, въ глубокихъ тайникахъ народной „души“, измѣненій, то ярко освѣщенныхъ свѣтомъ сознанія, то окутанныхъ дымкой полуили безсознательности; то блещущихъ всѣми цвѣтами идеалистической радуги, то окрашенныхъ въ сѣрый колоритъ хозяйственнаго интереса? Развѣ конфликтъ сегодняшняго дня не подхватываетъ, не фиксируетъ и не ведетъ развитія дальше, дальше того,

чѣмъ оно было вчера? Развѣ эволюціонное завтрашняго дня не кладетъ въ основу своего дальнѣйшаго развитія то, что далъ конфликтъ сегодняшняго дня? Гдѣ тотъ признакъ, который давалъ бы возможность, въ *непрестанно* совершающемся процессѣ общественныхъ измѣненій, поставить черту, *до* которой все являлось бы эволюціоннымъ, и *за* которой все носило бы на себѣ уже печать конфликта?

Такого признака нѣтъ, и быть не можетъ.

Развѣ можно, на самомъ дѣлѣ, выдѣлить въ особую категорію тѣ мысли и чувства, желанія и стремленія, которыя только что нарождаются или уже народились въ человѣческой душѣ и, *вполнѣ законосообразно и цѣлесообразно*, ищутъ себѣ внѣшняго воплощенія и организованной защиты въ правѣ, въ юридическихъ нормахъ? Развѣ можно сказать, что это *качественно* иныя мысли, иныя чувства, желанія и стремленія, иныя сравнительно съ тѣми, которыя возникли раньше, вчера, годы тому назадъ, и уже воплотились во-внѣ, въ существующемъ правопорядкѣ и достигли организованной правовой охраны?

Лишь съ точки зрѣнія грубо-эмпирической, съ точки зрѣнія обиходнаго мышленія, можно утверждать что-либо подобное, говорить, напр., о перерывахъ, скачкахъ, о разрывѣ съ прошлымъ, о насиліи „естественныхъ“ законовъ общественнаго развитія.

Никакого „насилованія“ „естественныхъ“ законовъ, въ дѣйствительности, нѣтъ и быть не можетъ, ибо то, что „насилуетъ“ данные естественные законы, само, въ свою очередь, есть не что иное, какъ простое выраженіе другихъ естественныхъ законовъ, столь же необходимыхъ, столь же повелительно диктующихъ опредѣленный образъ поведенія.

Обиходное мышленіе, въ своей оцѣнкѣ идеи конфликта, исходитъ, въ сущности, изъ такого элементарнаго наблюденія: вотъ сейчасъ было одно, и вдругъ стало другое, — а отсюда крикъ о насиліи естественныхъ законовъ, о самоуправномъ вторженіи въ эволюціонный процессъ. Но развѣ идея эволюціи, какъ таковой, что-либо говоритъ и предрѣшаетъ о томъ періодѣ времени, какое необходимо для возникновенія и развитія даннаго общественнаго явленія? День, годъ, мѣсяцы, столѣтія—для нея имѣютъ одинаковое значеніе, и явленіе, просуществовавшее какіе-либо сутки, столь же эволюціонно, какъ и то, которое длится десятки лѣтъ или цѣлыя столѣтія.

„Вотъ сейчасъ было одно, и вдругъ стало другое“—эта фор-

мула обиходнаго мышленія съ одинаковымъ успѣхомъ могла бы квалифицировать, какъ нѣчто не естественное, какъ насилованіе законовъ природы, и явленіе пожара, и взрывъ массы пороха, и паденіе лавины: всякій случай превращенія потенціальной формы энергіи въ энергію движенія, съ этой точки зрѣнія, являлся бы своего рода чудомъ.

Если, дѣйствительно, ограничивать свое вниманіе исключительно крайними звеньями явленія, то переходъ отъ одного состоянія къ другому необходимо долженъ окрашиваться въ колоритъ случайности, произвола, перерывовъ, скачковъ и т. д И это, обыкновенно, случается съ обиходнымъ мышленіемъ, по отношенію къ явленіямъ общественнымъ, которыя, благодаря своей психической природѣ, недоступны для внѣшне-непосредственнаго наблюденія: берутся крайнія звенья явленія и опускается все то, что непрерывно развивающейся цѣпью заполняетъ все промежуточное состояніе между началомъ и концомъ [1])

Но если съ теоретической точки зрѣнія необходимо признать, что медленно, шагъ за шагомъ, черта за чертой выковывается та безконечная, незамѣтная и, благодаря этому, какъ бы не существующая для взора поверхностнаго наблюдателя, цѣпь звеньевъ, которая живой, органической нитью связываетъ въ одно цѣлое начальное и заключительное состоянія всякаго общественнаго явленія, какъ бы сложно, запутанно и разорванно на части оно ни казалось съ перваго взгляда,—то иное дѣло практически-эмпирическая точка зрѣнія.

Противопоставленіе моментовъ эволюціонныхъ моментамъ конфликта здѣсь и вполнѣ законно, и умѣстно, и имѣетъ вполнѣ опредѣленное значеніе: въ защитѣ своихъ многообразныхъ интересовъ, люди бываютъ иногда вынуждены ходомъ событій покидать созданный юридическими нормами путь борьбы и апеллировать, такимъ образомъ, къ фактическому соотношенію общественныхъ силъ, которое одно уже, въ такихъ случаяхъ, рѣшаетъ тяжбу въ ту или иную сторону

Но здѣсь, въ сферѣ практики, послѣдней инстанціей является уже не теорія, не чистый разумъ, а *исключительно моральная* точка зрѣнія: ибо моральный законъ властно повелѣваетъ людямъ быть творцами жизни, а не пассивными ея зрителями. Пріори-

---

[1]) См. *Sigwart*, Logik, II, S. 110—111, а также 127

тетъ „практическаго разума“ надъ „разумомъ теоретическимъ“ здѣсь не можетъ подлежать никакому сомнѣнію [1]).

Но эта морально-практическая точка зрѣнія имѣетъ значеніе лишь по отношенію къ сравнительно узкой сферѣ, такъ-называемыхъ, политическихъ конфликтовъ, ибо человѣчество переживало и переживаетъ цѣлый рядъ „мирныхъ“ конфликтовъ, когда ни о какихъ столкновеніяхъ, въ обычномъ значеніи этого слова, и рѣчи быть не можетъ. О такихъ „мирныхъ“ конфликтахъ многое можетъ поразсказать и исторія мысли, и экономическая исторія, и исторія литературы и искусства. Паденіе античнаго міросозерцанія и вытѣсненіе его міросозерцаніемъ христіанскимъ; эпоха „великихъ реформъ“ и связанное съ этимъ развитіе товарно-капиталистическихъ отношеній, вытѣснившихъ и вытѣсняющихъ натуральное или полунатуральное хозяйство нашего крестьянина; примѣненіе пара въ производствѣ, изобрѣтеніе книгопечатанія, пороха и т. п.,—все это возникшіе эволюціоннымъ путемъ „конфликты“, которые, несомнѣнно, породили глубокія измѣненія въ строѣ общественныхъ отношеній. Развѣ, въ религіозной сферѣ, средневѣковая реформація не является, по существу дѣла, событіемъ революціоннымъ? Поставивъ на мѣсто авторитета церкви и преданія субъективное пониманіе и толкованіе священнаго писанія—она знаменовала собой фактъ глубокой важности, фактъ воистину революціонный, ибо личность, индивидуальность, въ этой формѣ, открыто заявляла о своемъ правѣ на *самоопредѣленіе*, о своемъ отказѣ подчиняться всему внѣшнему, что не оправдывалось бы ея совѣстью.

---

[1]) Съ этой, практической, точки зрѣнія, пріобрѣтаютъ глубокій смыслъ, глубокое реальное значеніе, отвѣчающее лучшимъ и возвышеннѣйшимъ стремленіямъ жаждущей свободы и права на самоопредѣленіе личности, слѣдующія слова Ницше· „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 лы вы наслажденіе скатывать камни съ крутыхъ обрывовъ въ глубину?—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!

„И кого вы не научите летать, того научите—*поскорѣе упасть!*“ — Да, „что падаетъ. то нужно еще и толкать“ — это жизненный нервъ всего развивающагося. (Also sprach Zarathustra).

Итакъ, то, что обиходное мышленіе обозначаетъ какъ „перерывъ“, „скачекъ“, какъ „насилованіе“ естественныхъ законовъ, въ дѣйствительности, есть не что иное, какъ внѣшнее проявленіе медленнаго, постепеннаго, незамѣтнаго для посторонняго взгляда психологическаго процесса, совершающагося подъ порогомъ сознанія: сознаніе, его различныя формы, безразлично, проявляются ли онѣ въ мысли, или въ сферѣ воли и чувства, непосредственно, органически примыкаютъ къ сферѣ непроизвольнаго, безсознательнаго и „эволюціонно“ вытекаютъ изъ нея, завершаютъ, вѣнчаютъ ее Думать иначе—это значило бы отвергать примѣнимость закона причинности въ сферѣ психическихъ явленій.

Такъ падаетъ, само собой, обиходное противопоставленіе понятій эволюціи и конфликта: понятія эти не только не противорѣчатъ одно другому, не только не исключаютъ другъ друга, а, наоборотъ, взаимно восполняютъ одно другое: какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ жизни цѣлаго общества бываютъ такіе моменты, такія условія, когда развитіе необходимо совершается путемъ противорѣчій, борьбы, путемъ, такъ называемыхъ, „скачковъ“, „перерывовъ“, и эта форма эволюціоннаго процесса и есть то, что обычно называется конфликтомъ, катастрофой [1]).

V.

Теперь, когда мы устранили съ нашего пути это возраженіе, которое проистекаетъ изъ совершенно неправильнаго, въ своей основѣ, противопоставленія понятій эволюціи и конфликта, мы можемъ пойти дальше и отвѣтить на вопросъ: въ какихъ же именно формахъ, съ нашей точки зрѣнія, вырисовывается, въ дѣйствительности, идея конфликта: есть ли это конфликтъ между экономикой и правомъ—какъ утверждаютъ представители ортодоксальнаго марксизма, — или же конфликтъ выражается какъ-либо иначе?

Если абстрактная теорія говоритъ *вообще* объ *экономіи* и *идеологіи*, какъ бы вызывая этимъ представленіе, что общественная жизнь знаетъ *одну* только экономію и *одну* только идеологію,—то *въ дѣйствительности* существуетъ *рядъ* экономій и *рядъ* соотвѣтствующихъ имъ идеологій Онѣ, эти экономіи и идеологіи, не стоятъ рядомъ, другъ возлѣ друга, въ механической связи, а, на-

[1]) О значеніи психологическаго *закона контрастовъ* въ смѣнѣ общественныхъ теченій см у *Вундта* Очеркъ психологіи, стр 219—220.

оборотъ, составляютъ звенья единаго органически-связаннаго цѣлаго общественныхъ отношеній.

Современный, такъ называемый, товарно-капиталистическій строй, даже въ наиболѣе передовыхъ, въ промышленномъ отношеніи, странахъ, не выражаетъ еще собой *всей* экономической жизни даннаго общества: наряду съ крупнымъ и среднимъ капиталистическимъ производствомъ, всюду можно встрѣтить и мелкое товарное производство, которое—въ крестьянскомъ хозяйствѣ — до извѣстной степени носитъ еще самодовлѣющій полунатуральный характеръ. Всѣ эти виды хозяйства—крупное и среднее капиталистическое, мелкое крестьянское и вообще мелкое товарное—не стоятъ особнякомъ другъ возлѣ друга: посредственно или непосредственно, они связаны тысячами нитей. Это a priori уже ясно относительно крупнаго и средняго капиталистическаго хозяйства — и мелкаго товарнаго, ибо рынокъ, обмѣнъ—основной двигатель ихъ жизни.

Но не менѣе справедливо это и для крестьянскаго хозяйства, большая или меньшая зависимость отъ рынка существуетъ и для него. Всего производимаго имъ онъ *не* можетъ, какъ общее правило, потреблять въ предѣлахъ своего хозяйства, и въ то же время, кругъ его потребностей гораздо шире, нежели характеръ его производства, какъ бы послѣднее не было разнообразно.

Но, помимо удовлетворенія своихъ личныхъ и, вообще, хозяйственныхъ нуждъ, крестьянинъ, какъ членъ даннаго государства, обязанъ платить налоги. опять нужны деньги, опять рынка не минуешь.

Ясно, такимъ образомъ, что въ хозяйственномъ отношеніи онъ—не изолированная величина, а членъ органически-связаннаго цѣлаго, цѣлаго многообразно переплетающихся между собой экономическихъ отношеній

Но, будучи звеньями единаго органически-связаннаго цѣлаго, представители этихъ различныхъ хозяйственныхъ группъ являются, въ то же время, по отношенію другъ къ другу, антагонистами,—и это обстоятельство имѣетъ для насъ, въ данномъ случаѣ, съ точки зрѣнія идеи конфликта, особенно важное значеніе. Ежеминутно сталкиваясь на рынкѣ, гдѣ каждый желаетъ лишь одного: купить возможно дешевле и продать возможно дороже,—они неизбѣжно, благодаря этому, оказываются стоящими на противоположныхъ полюсахъ.

Но это еще не все. Картина въ дѣйствительности гораздо сложнѣе. Ибо въ предѣлахъ одного только крупнаго товарно-ка-

питалистическаго производства мы легко можемъ открыть въ высшей степени сложныя и проникнутыя антагонистическимъ характеромъ отношенія: представители труда и представители капитала это какъ бы два различныхъ міра, двѣ различныя экономіи, экономіи третьяго или четвертаго порядка [1]), — и, въ извѣстномъ смыслѣ, можно сказать, что трудъ и капиталъ — это словно двѣ враждебныя силы, прикованныя желѣзной цѣпью экономической необходимости къ одной и той же тачкѣ. И тѣсно имъ другъ возлѣ друга, и каждая изъ нихъ стремится занять какъ можно больше мѣста, отвоевать себѣ возможно большую свободу дѣйствія [2]).

Итакъ, при ближайшемъ анализѣ, единая хозяйственная жизнь общества, единая экономическая структура, единыя производительныя силы превращаются въ нѣчто сложное, запутанное и, въ извѣстномъ смыслѣ, проникнутое антагонистическими элементами: ибо интересы названныхъ группъ населенія далеко не во всемъ и не всегда совпадаютъ между собой.

То же самое имѣетъ мѣсто и относительно *идеологій* всѣхъ этихъ группъ населенія.

Хотя всѣ члены этихъ группъ принадлежатъ, за извѣстнымъ исключеніемъ, къ послѣдователямъ христіанской религіи; хотя всѣ они проникнуты опредѣленнымъ моральнымъ міросозерцаніемъ; хотя всѣ они признаютъ или, по крайней мѣрѣ, подчиняются тѣмъ или инымъ правовымъ и политическимъ принципамъ, — однако, несмотря на этотъ общій идеологическій фонъ, между представителями различныхъ группъ, классовъ населенія, въ этомъ отношеніи, могутъ существовать и, въ дѣйствительности, существуютъ болѣе или менѣе значительныя отличія, нерѣдко доходящія до полной противоположности. Одна и та же—одна и та же съ фор-

---

[1]) Можно дать здѣсь такую общую схему. 1) экономія вообще, независимо отъ классовыхъ различій, 2) экономіи трехъ основныхъ классовъ современнаго общества трудъ, капиталъ, земля, 3) экономіи различныхъ фракцій этихъ основныхъ классовъ, въ зависимости отъ размѣровъ владѣнія (разумѣется, только капиталомъ и землей), b) отъ характера промышленной дѣятельности, c) отъ территоріальныхъ условій и т д —крупное, среднее, мелкое производство; различныя отрасли производства и т д.

[2]) Набросанный въ текстѣ общими штрихами анализъ сложныхъ запутанныхъ и антагонистическихъ отношеній современной хозяйственной жизни можно было бы провести еще дальше, какъ это, между прочимъ, видно и изъ предыдущаго примѣчанія,—но для нашей цѣли достаточно и сказаннаго.

мально-логической стороны—максима, сентенція, одинъ и тотъ же символъ вѣры, въ дѣйствительности, могутъ выражать иногда діаметрально-противоположныя стремленія, интересы, симпатіи и антипатіи,—и это настолько общеизвѣстное явленіе, что излишне настаивать на немъ [1]).

Итакъ, дѣйствительность знаетъ много экономій и много соотвѣтствующихъ имъ идеологій.

Быть можетъ, читатель недоумѣваетъ: чего ради говоримъ мы о такихъ, повидимому, элементарныхъ вещахъ? Развѣ кто-либо станетъ подвергать все это сомнѣнію?

Но, во-первыхъ, всякая абстрактная теорія слишкомъ склонна бываетъ забывать о своемъ демократическомъ происхожденіи изъ грубой эмпиріи и, поэтому, иногда способна зазнаваться не въ мѣру, считая себя суверенной по отношенію къ дѣйствительности: А во-вторыхъ, элементарныя вещи, именно потому, что онѣ элементарныя, и игнорируются, обыкновенно, теоретической мыслью.

А между тѣмъ, лишь имѣя въ виду эти „элементарныя“ вещи, можно правильно понять и оцѣнить должнымъ образомъ положеніе марксизма, что развитіе общества, а слѣдовательно, и, такъ называемые, конфликты вытекаютъ изъ противорѣчія между „экономіей“ и „правомъ“.

Чрезмѣрно-абстрактный характеръ этой формулы бросаетъ ложный свѣтъ на ея содержаніе, ибо, въ дѣйствительности, за этой формулой кроется нѣчто иное, болѣе реальное и болѣе близкое къ живой дѣятельности, чѣмъ простое указаніе на столкновеніе экономіи съ правомъ.

Она говоритъ о томъ, что различные виды экономіи и идеоло-

---

[1]) Вотъ одинъ изъ многихъ примѣровъ этому на Сахалинѣ среди ссыльно-каторжныхъ образовалась секта „православно-вѣрующихъ христіанъ“ Вотъ образчикъ бесѣдъ послѣдователей этой секты „Каждый человѣкъ спастись долженъ А въ голодномъ мѣстѣ не спасешься, скорѣе человѣка съѣшь А потому бѣжать съ Сахалина—дѣло доброе Духомъ родиться можно только на материкѣ, гдѣ можно трудиться А для рожденія духомъ надо креститься водой, т е, переплыть Татарскій проливъ Татарскій проливъ и есть Іорданъ Надо сначала „водой креститься“, и потомъ уже человѣкъ идетъ на материкъ возрождаться духомъ“ (*В М. Дорошевичъ*, Сахалинъ (каторга) Изданіе Сытина. Москва 1903. Часть I, стр 383).—Смотрите, во что превратилось абстрактно-религіозное положеніе „родиться духомъ“ и „креститься водой“.

гіи, или—подойдемъ поближе къ самой жизни—различные экономическіе и идеологическіе интересы названныхъ выше общественныхъ группъ, классовъ, несмотря на то, что, въ общей совокупности, они представляютъ собой единое цѣлое, нерѣдко находятся между собой въ антагонизмѣ: борьба, конкурренція—и очень ожесточенная—соединяя, въ то же время, разъединяетъ людей, дѣлаетъ ихъ врагами. Особенно рѣзкой, принципіальной антагонистичностью проникнуты отношенія между трудомъ и капиталомъ.

Эта борьба захватываетъ *всего* человѣка, она налагаетъ свою печать не только на его экономическіе интересы, но и на его идеологію. Это особенно рѣзко даетъ себя знать въ такъ-называемыя критическія эпохи, когда начинаютъ колебаться самыя основы жизни.

По мѣрѣ того, какъ изъ-подъ ногъ какого-либо класса ускользаетъ твердая экономическая почва, *въ той же мѣрѣ*, незамѣтно, шагъ за шагомъ, черта за чертой измѣняется, въ большей или меньшей степени, и его психологія, его идеологія.

И это отнюдь не догматическое утвержденіе: психологія человѣка, его „я“ не знаетъ обособленнаго существованія тѣхъ многообразныхъ психологическихъ процессовъ, которые, въ зависимости отъ того или иного конститутивнаго признака, выдѣляются нами въ особые комплексы явленій и составляютъ предметъ изученія отдѣльныхъ наукъ: человѣческое „я“ и формально, и психологически, съ точки зрѣнія непосредственныхъ переживаній, едино и цѣлостно,—и утверждать противное — значило бы возвращаться назадъ, вновь реставрировать давно уже сданную въ архивъ теорію „способностей“.

Съ точки зрѣнія этого цѣлостнаго пониманія человѣческой психики, совершенно невозможно допустить той мысли, чтобы измѣненія въ такой исключительно важной для жизни человѣка сферѣ, какъ хозяйственные интересы,—которые и въ процессѣ историческаго развитія, и въ каждый данный моментъ его существованія требовали и требуютъ къ себѣ такъ много вниманія и отнимаютъ такъ много силъ и энергіи,—не налагали на всѣ другія стороны человѣческаго „я“ своего отпечатка и не влекли за собой въ нихъ, вполнѣ опредѣленнаго характера, перемѣнъ. Это тѣмъ болѣе необходимо, что, вѣдь. законы развитія человѣческой психики одинаковы повсюду: имѣемъ ли мы передъ собой, такъ называемое, экономическое явленіе, или же передъ нами какая-либо идеологическая форма.

Реальный характеръ этихъ разсужденій легко провѣрить на любомъ жизненномъ примѣрѣ.

Передъ нами крестьянинъ, вынужденный покинуть собственное хозяйство; онъ поступаетъ, въ качествѣ батрака, въ сосѣднюю помѣщичью экономію или, еще лучше—въ интересахъ анализа,— превращается въ фабричнаго рабочаго. Здѣсь въ городской фабричной жизни онъ сталкивается уже съ новой экономіей и новой соотвѣтствующей ей идеологіей. Эта новая для него экономія и идеологія олицетворены въ живыхъ людяхъ, съ которыми жизнь теперь столкнула его въ городѣ, — онѣ олицетворены въ ихъ мысляхъ, въ ихъ чувствахъ, въ ихъ желаніяхъ и стремленіяхъ, какъ, обратно, крестьянская идеологія и экономія олицетворяются въ немъ. И вотъ идетъ борьба, глухая. неумолчная борьба между городомъ и деревней, между психологіей крестьянской и пролетарской .. Оторванная отъ родной почвы, вскормившей ее, гаснетъ и меркнетъ, въ непосильной борьбѣ, крестьянская психологія: не находитъ она въ новой обстановкѣ ничего, могущаго ее питать,— и скоро отъ нея не останется и слѣда...

Я напомню здѣсь образъ того бѣлорусса, котораго такими мягкими, симпатичными штрихами очертилъ В. Короленко въ своей повѣсти „Безъ языка“. Упорно боролась его психологія противъ интенсивной, не знающей никакой традиціи жизни новаго свѣта, боролась и погибла въ неравной борьбѣ...

Этотъ конфликтъ, совершающійся въ психологіи отдѣльнаго человѣка, многое можетъ уяснить намъ въ томъ многосложномъ соціально-психологическомъ явленія, которое характеризуется рѣзкимъ столкновеніемъ и борьбой антагонистическихъ интересовъ, взглядовъ, чувствъ, столкновеніемъ, обыкновенно, завершающимся революціоннымъ взрывомъ.

Расширьте рамки индивидуальной психологіи: „старое“ и „новое“, прогрессивное, борются уже не на этомъ узкомъ фонѣ, а на широкомъ просторѣ общественныхъ отношеній. Традиція, положительное право упрямо, настойчиво отстаиваютъ свое исключительное право на существованіе: для „новаго“ нѣтъ и не должно быть мѣста. И робко, незамѣтно выступаетъ оно вначалѣ, словно само сомнѣваясь въ своемъ правѣ на жизнь. Это какъ бы слабые проблески мыслей, чувствъ, которые на мигъ всплываютъ надъ порогомъ сознанія, чтобы тотчасъ же вновь быстро погрузиться въ темныя нѣдра безсознательнаго. Ибо среди прочно утвердившихся рядовъ мыслей и чувствъ нѣтъ еще уготованнаго мѣста имъ. „Но-

вое“ взываетъ къ разуму, къ логикѣ, къ чувству справедливости, какъ всегда, забывая, что тамъ, гдѣ затронуты интересы, привычныя интимныя чувства и настроенія,—тамъ логика и разумъ играютъ жалкую роль софиста, апологета, всегда готоваго доказывать и логичность, и справедливость выгоднаго для его господина. Это одинаково справедливо, въ общемъ, какъ для психологіи отдѣльнаго человѣка, такъ, еще болѣе, для психологіи группъ, класса. Трагизмъ положенія достигаетъ своихъ крайнихъ предѣловъ, благодаря *субъективной* искренности настроенія борющихся сторонъ, ибо не только для настроенія массы, но и для настроенія отдѣльнаго человѣка трудно, даже невозможно бываетъ иногда указать, гдѣ кончается правда, гдѣ начинается ложь, фальшь [1]).

Какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка борьба противорѣчивыхъ, *для сознанія*, настроеній нерѣдко заканчивается героическимъ усиліемъ воли разрубить гордіевъ узелъ,—ибо нѣтъ силъ и возможности распутать его, — такъ и въ общественной борьбѣ, борьбѣ между „старымъ“ и „новымъ“, логика и справедливость, какъ бы сознавая свое безсиліе, покорно уступаютъ мѣсто ultimo ratio общественной логики, соотношенію общественныхъ силъ.

Гдѣ же здѣсь борьба экономіи съ идеологіей или, уже, съ правомъ?—Повидимому, нѣтъ *такой* борьбы, ибо мы все время вращались исключительно въ сферѣ двухъ идеологій, новой и традиціонной.

Но эта борьба двухъ „идеологій“ —и это особенно важно имѣть въ виду—въ то же время, выражаетъ собой и завершаетъ борьбу двухъ „экономій“, двухъ различныхъ хозяйственныхъ укладовъ. Вѣдь, прежде всего, это борьба живыхъ людей между собой, борьба ихъ психологій, борьба ихъ экономическихъ и идеологическихъ интересовъ, — и, въ дѣйствительности, здѣсь *нѣтъ* и *не* можетъ быть конфликта, столкновеніе между *новой экономіей* и *старой идеологіей* (правомъ), какъ нерѣдко приходится слышать изъ устъ теоретиковъ ортодоксальнаго марксизма, конфликтъ происходитъ *двусторонне*: между старой экономіей и соотвѣтствующей ей идеологіей, съ одной стороны, и новой экономіей и соотвѣтствующей ей идологіей—съ другой; *новое народившееся правосознаніе* борется и требуетъ отмѣны извѣстныхъ традиціонныхъ формъ положительнаго права. И достаточно бросить бѣглый взглядъ на

---

[1]) Ср *Тардъ*. Законы подражанія С.-Петербургъ, 1902, стр 170 и passim

окружающую насъ дѣйствительность, чтобы вполнѣ убѣдиться въ справедливости этой мысли.

Современный хозяйственный строй жизни, какъ это имѣло мѣсто, напр, на Западѣ, къ моменту крушенія ancien régime, уже въ значительной степени оттѣснилъ на задній планъ цеховое производство, съ его безконечной и запутанной регламентаціей; онъ завоевалъ себѣ извѣстное право на существованіе. Конечно, былъ цѣлый рядъ узаконеній, правилъ, нормъ, которыя, такъ или иначе, стѣсняли развитіе новыхъ хозяйственныхъ отношеній,—и въ этомъ смыслѣ можно, несомнѣнно, говорить о конфликтѣ между экономіей и правомъ. Но, при этомъ, не слѣдуетъ забывать, что за этими отсталыми формами права стояли не менѣе отсталыя формы хозяйства; и, съ другой стороны, съ этими отсталыми формами права боролась новая идеологія, боролось новое, уже народившееся правосознаніе, которое въ скоромъ времени и превратилось въ право положительное.

Но объ этомъ подробнѣе мы поговоримъ въ слѣдующемъ параграфѣ, такъ какъ здѣсь намъ приходится имѣть дѣло съ новымъ понятіемъ, *традиціей*, которая, повидимому, и призвана доказать положеніе ортодоксальнаго марксизма, что конфликты развиваются именно въ формѣ столкновенія хозяйства съ правомъ.

VI

Le mort saisit le vif—„традиціи умершихъ поколѣній, подобно Альпамъ, тяготѣютъ надъ умами живущихъ“—говоритъ Марксъ.

Какъ понимать это господство традиціи въ общественной жизни? Что собственно хотятъ сказать, когда, при объясненіи тѣхъ или иныхъ общественныхъ явленій, апеллируютъ къ традиціи, какъ къ той силѣ, которая могла играть, въ данномъ случаѣ, роль причины? Что должно, наконецъ, обозначать самое понятіе традиціи?

Доктрина экономическаго матеріализма, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, и приведенная выше изъ „Der 18-e Brumaire“ цитата, признаетъ какъ самое существованіе традицій, какъ соціально-психологическаго явленія, такъ и ихъ вліяніе въ ходѣ историческаго развитія. Но дальше этого доктрина не идетъ, — и тѣмъ оставляетъ широкій просторъ для всякихъ субъективныхъ построеній, нерѣдко противорѣчащихъ самымъ основамъ матеріалистическаго пониманія исторіи.

Традиція—это своего рода брешь, которую пробиваютъ въ док-

тринѣ экономическаго матеріализма ея же собственные приверженцы, вносящіе въ нее, подъ матеріалистической маркой, далеко не матеріалистическое содержаніе.

Итакъ, прежде всего, что же такое *традиція, переживаніе?* Гдѣ и въ чемъ проявляется ея бытіе?

Это, прежде всего, прочно утвердившіеся въ человѣческой психикѣ, какъ въ процессѣ естественно-историческаго, такъ и въ процессѣ общественнаго развитія, опредѣленные ряды, комплексы мыслей, чувствъ, настроеній, всегда одинаково—въ общихъ чертахъ, разумѣется—реагирующіе на внѣшнія впечатлѣнія. Вырабатывается своеобразный механизмъ, вполнѣ опредѣленныя взаимоотношенія между различными элементами этого сложнаго комплекса мыслей и настроеній,—и достаточно притти въ движеніе одному изъ элементовъ комплекса, чтобы тотчасъ же стали функціонировать всѣ остальные,—и въ результатѣ *вполнѣ опредѣленный* способъ реагированія на всякое внѣшнее воздѣйствіе. Получается нѣчто, напоминающее собой специфическую энергію нашихъ органовъ чувствъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, сознаніе, какъ ясное, отчетливое представленіе о цѣли и средствахъ, играетъ здѣсь побочную роль или даже совсѣмъ отсутствуетъ. Это—очень важный признакъ для характеристики переживанія,—и, согласно съ этимъ, *подъ переживаніемъ слѣдуетъ разумѣть такое соціально-психологическое явленіе, которое, возникнувъ въ далеко отстоящія отъ насъ времена, до нашихъ дней сохранило свою внѣшность, свой наружный обликъ, утративъ, въ то же время, свое реальное конкретное содержаніе.* Иногда въ эти старые мѣхи, въ эту традиціонную внѣшнюю форму, вливается новое вино, вливается новое содержаніе.

Такъ, напр., среди свадебныхъ обрядностей нашихъ крестьянъ можно встрѣтить очень много переживаній, которыя датируютъ изъ очень отдаленной старины, когда бракъ еще совершался путемъ похищенія — умычки. Эти обрядности свято выполняются крестьянами, но еслибы вы вздумали спросить ихъ, что собственно означаютъ эти обрядности, и ради чего они выполняютъ ихъ,— то въ отвѣтъ вы услыхали бы неизмѣнно-обычное: такъ дѣды и отцы наши дѣлали!

Между переживаніями можно установить нѣкоторую градацію: одни изъ нихъ связаны съ болѣе глубокими интимными сторонами человѣческаго *я*, другія, наоборотъ, какъ бы носятъ поверх-

ностный характеръ: возникшія въ извѣстной исторической обстановкѣ, они все болѣе и болѣе гаснутъ и меркнутъ, по мѣрѣ того, какъ измѣняется самая жизненная обстановка человѣка. И если послѣдняя подвергается рѣзкимъ перемѣнамъ, то вполнѣ возможно, что и самое переживаніе совершенно исчезаетъ изъ психологіи человѣка.

Если взять, напр., нашихъ фабричныхъ рабочихъ, живущихъ въ наиболѣе промышленныхъ районахъ, то мы не только не встрѣтимъ тамъ упомянутыхъ свадебныхъ обрядностей, но и самый бракъ, изъ церковнаго таинства, все болѣе и болѣе превращается въ полюбовную гражданскую сдѣлку. „Мы дѣвки вольныя!“—можно услышать изъ устъ работницъ

Я возьму теперь другой примѣръ.

Каждому изъ васъ, навѣрное, приходилось иногда натыкаться на столъ, на стулъ, или ударяться головой о притолку. Невольно является у васъ, въ такихъ случаяхъ, нѣкоторое чувство досады, раздраженія, и съ вашихъ устъ срывается: „О, чтобъ тебя!..“ или еще менѣе корректное: „О, чортъ!..“

Восклицаніе это въ настоящее время выражаетъ собой, несомнѣнно, простое чувство досады, неудовольствія. Но за этой формой: „О, чортъ“—мнѣ слышится и нѣчто иное, слышатся отзвуки далекаго прошлаго, слышится нѣчто, унаслѣдованное нами изъ той стадіи нашего общечеловѣческаго развитія, когда мы *персонифицировали*, олицетворяли все сущее. Ребенокъ и дикарь поступаютъ такъ и теперь: для нихъ все окружающее проникнуто живымъ началомъ, все такъ же, какъ и человѣкъ, способно причинять и чувствовать радость и горе. *Злое начало* видѣлъ человѣкъ во всемъ, что, такъ или иначе, стояло на пути къ осуществленію его цѣли и задачъ Мы, дѣти fin de siècle, проникнутые глубоко развитой рефлексіей, всюду и все сверлящей своимъ острымъ критическимъ жаломъ,—мы оказываемся безсильными вытравить въ себѣ все то ветхое, что глубоко сокрыто въ тайникахъ нашего чувства, что лежитъ подъ порогомъ нашего сознанія.

Какъ понять природу переживанія, какъ психологическаго явленія?

Законъ ассоціаціи идей бросаетъ, въ этомъ отношеніи, вполнѣ достаточный свѣтъ ибо внутренній характеръ переживанія кроется въ той постоянной, прочной связи, какая, въ теченіе долгаго пе-

ріода времени, существовала между извѣстными рядами мыслей, чувствъ, настроеній [1]).

Съ другой стороны, всюду, во всѣхъ явленіяхъ человѣческой психологіи, наблюдающаяся *борьба* между *механическимъ* и *раціоналистическимъ началомъ* и здѣсь сыграла свою роль: актъ, первоначально сознательный, раціональный, благодаря непрестанному процессу повторенія, превратился постепенно въ актъ, выполняемый механически, въ силу привычки [2]). Vernunft wird Unsinn!

Важно, кромѣ того, имѣть въ виду еще слѣдующее обстоятельство.

Психологія человѣка далеко не можетъ быть сведена только къ даннымъ историческимъ условіямъ: она представляетъ собой рядъ наслоеній, формацій, различной прочности, различной антропологической давности; и чѣмъ ниже мы будемъ спускаться въ эти наносные пласты человѣческой психики, тѣмъ съ болѣе устойчивыми, болѣе общими образованіями мы будемъ встрѣчаться, пока, наконецъ, въ самомъ низу мы не натолкнемся на психическія формы, общія человѣку со всѣмъ животнымъ міромъ, или, по крайней мѣрѣ, съ значительной его частью. Для этихъ основныхъ чертъ человѣческой психики исторически-данныя условія даютъ лишь *конкретное содержаніе*; они не только не создаютъ этихъ чертъ, но, наоборотъ, сами предполагаютъ ихъ, какъ свою необходимую предпосылку [3]).

---

[1]) Ср. *Sigwart*, Kleine Schriften, 2-e Reihe Freiburg i. B. 1889. Статья „Der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache", SS. 204—206.

[2]) „Между обоими слоями произвольной и непроизвольной душевной жизни... совершается непрестанный обмѣнъ... то образованія изъ перваго слоя ниспадаютъ во второй, то, наоборотъ, образованія изъ второго слоя поднимаются въ первый... Уже индивидуальный опытъ учитъ, что часто повторяющіеся процессы сопровождаются все ослабляющимися чувствами, такъ что чувственный тонъ ихъ, въ концѣ концовъ, падаетъ до нуля". И это въ одинаковой степени можно наблюдать и въ сферѣ искусства, и въ явленіяхъ религіозной жизни, и въ развитіи языка, права и въ развитіи бюрократическаго механизма. — Основной причиной здѣсь служитъ *потребность въ экономіи силъ* для человѣческаго сознанія. — См. A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, Leipzig, 1896. SS. 344 и 346. И вообще весь параграфъ, озаглавленный „Rationalisierung und Mechanisierung".

[3]) Ср. *Sigwart*, Logik, II. B., S. 614.

Въ этомъ отношеніи, марксизмъ нерѣдко грѣшилъ противъ истины, обращая исключительное вниманіе на одно лишь исторически-данное и обнаруживая склонность чуть ли не всю совокупность общественныхъ явленій объяснять изъ данныхъ соціально-экономическихъ отношеній.

Прекрасную и, въ общемъ, вѣрную характеристику взаимоотношенія между различными элементами человѣческой психики, между различными наслоеніями ея, даетъ *Людвигъ Крживицкій*, въ своемъ изслѣдованіи „Психическія расы".

Особенный интересъ представляетъ для насъ, въ данномъ случаѣ, въ примѣненіи къ интересующему насъ вопросу о переживаніяхъ, то, что авторъ говоритъ о „*нейтральныхъ*" чертахъ человѣческой психики.

„Въ человѣческомъ духовномъ обликѣ—читаемъ мы здѣсь — существуютъ черты, если не совсѣмъ, то въ значительной степени *нейтральныя*, когда мы ихъ разсматриваемъ съ точки зрѣнія общественныхъ потребностей и существующаго способа заработковъ. Поэтическія и артистическія способности, музыкальный слухъ, метафизическое воображеніе, чувственность и много другихъ сторонъ духа, иногда столь важныхъ въ психикѣ народа и его исторіи, принадлежатъ, несомнѣнно, къ числу духовныхъ качествъ, не находящихся ни въ какой зависимости отъ природы источниковъ существованія, формъ общежитія и даже степени культуры. Этнографія и доисторическая археологія доставляютъ много фактовъ для подтвержденія тезиса, что приведенныя черты человѣческой психики возникаютъ вовсе не подъ вліяніемъ культуры, т.-е., суммы отношеній, свойственныхъ коллективной жизни, равно матеріальныхъ, какъ и общественныхъ. Знатоки восхищаются простымъ артизмомъ европейскихъ кочевниковъ ледниковой эпохи, искусство которыхъ было не изысканно, но полно артистическаго чувства; точно также поражаютъ путешественниковъ скульптурныя способности варваровъ папуасовъ. Съ другой стороны, можно указать на отсутствіе артистическихъ тонкостей у цивилизованныхъ китайцевъ. . Нагіе полинезійцы создали космическіе миѳы, не уступающіе своимъ богатствомъ и полетомъ фантазіи плодамъ греческой первобытной мысли, между тѣмъ другія группы человѣческаго рода отличаются въ этомъ отношеніи удивительнымъ убожествомъ фантазіи. Артистическіе элементы, свойственные народной психикѣ, развиваются лишь на высшей ступени культуры, т.-е , достигаютъ тогда своего совершеннаго выра-

женія, но возникли они въ далекомъ прошломъ, часто, быть можетъ, на очень низкомъ уровнѣ общественнаго развитія [1]).

Итакъ, извѣстныя особенности человѣческой психики, возникшія въ одинъ изъ раннихъ періодовъ общественной жизни, или, быть можетъ, идущія изъ зоологической стадіи развитія вида homo sapiens, благодаря своей нейтральности, сохраняются въ насъ по настоящее время, какъ бы являясь живымъ свидѣтельствомъ нашей духовной кровной связи съ тѣмъ, что, казалось, давно уже отошло въ область прошлаго.

Къ этой же категоріи нейтральныхъ, до извѣстной степени, особенностей человѣческой психики принадлежатъ и, такъ называемыя, переживанія, традиціи. они не противорѣчатъ, не сталкиваются рѣзко съ условіями окружающей среды и общественнаго быта, и въ этомъ, помимо указанныхъ выше положительныхъ основаній (законъ ассоціаціи идей и моментъ механизаціи первоначально проникнутыхъ сознательностью элементовъ). *отрицательное* raison d'être ихъ упорной и столь продолжительной живучести.

Такъ понимаемъ мы природу и характеръ переживаній.

Крайности, говорятъ, сходятся, и представители ортодоксальнаго марксизма дѣлаютъ иногда такое примѣненіе изъ категоріи традиціи, которое менѣе всего соотвѣтствуетъ *матеріалистическому* пониманію исторіи. Это какъ разъ имѣетъ мѣсто въ интересующемъ насъ вопросѣ о конфликтахъ въ общественномъ развитіи.

„Традиція", согласно этому представленію, призвана бываетъ заполнить своеобразно образовавшееся пустое мѣсто, она служитъ какъ бы опорой и формой выраженія для „права", которое, оторвавшись отъ взростившей его почвы экономіи, вступаетъ съ ней въ конфликтъ.

Этимъ какъ бы дается отвѣтъ на мой вопросъ: гдѣ же пребываетъ право, каковы формы его бытія, когда оно превращается въ своего рода дѣйствующую причину и, несмотря на свое, повидимому, эфемерное существованіе, вступаетъ въ конфликтъ съ переросшими его ограниченныя рамки производительными силами?

Такимъ образомъ, понятіе традиціи, переживанія получаетъ здѣсь иной смыслъ, отличный отъ развитаго нами выше: оно превращается въ форму выраженія для широкаго, чрезвычайно важ-

---

[1]) *Людвигъ Крживицкій* Психическія расы, стр 26—28.

наго общественнаго явленія, которое играетъ задерживающую роль въ процессѣ историческаго развитія.

То, что разъ возникшія психическія формы, а слѣдовательно, и формы идеологическія, обладаютъ извѣстной устойчивостью, постоянствомъ и даже косностью, это, разумѣется, не можетъ подлежать сомнѣнію. Съ одной стороны, это необходимое условіе жизни всего сущаго, не исключая и сознанія; съ другой, это—необходимый результатъ дѣйствія процесса механизаціи всего проникнутаго раціоналистическимъ началомъ [1]).

Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы традиція, переживаніе, въ этомъ расширенномъ значеніи этого слова, въ дѣйствительности играла ту роль, какая ей иногда приписывается. Въ лучшемъ случаѣ, традиція служитъ здѣсь обозначеніемъ, очень неяснымъ, въ высшей степени общимъ, а потому и мало что выясняющимъ, для крайне сложнаго и запутаннаго комплекса общественныхъ явленій.

Мы лучше выяснимъ суть дѣла, если обратимся къ какому-либо примѣру.

Такъ, иногда можно услышать, что французское дворянство наканунѣ великой революціи являлось лишь простымъ переживаніемъ, простымъ отзвукомъ далекаго прошлаго.

Что можетъ это означать? Повидимому, говорящіе это хотятъ сказать, что дворянство въ этотъ моментъ не выполняло въ жизни никакихъ положительныхъ функцій, не являлось реальной хозяйственной силой, и, все же, несмотря на это отсутствіе матеріальнаго базиса, господствовало въ сферѣ политическихъ правъ.

Меня всегда крайне удивляло, что такіе взгляды иногда могутъ высказываться сторонниками матеріалистическаго пониманія исторіи, которые должны были бы объяснять всякое политическое явленіе изъ соотвѣтствующаго ему экономическаго базиса, и не только *генетически*, въ процессѣ историческаго развитія, но и *статически*, т.-е., относительно каждаго даннаго момента.

Но говорящіе о французскомъ дворянствѣ наканунѣ великой революціи, какъ о переживаніи, спѣшатъ, обыкновенно, добавить: въ Бретани и Вандеѣ было не то, тамъ дворянство было реальной силой.

Прекрасно. Но я позволю себѣ, однако, спросить: неужели все остальное дворянство Франціи играло лишь роль „придворныхъ

---

[1]) Ср *Sigwart,* Logik, II, S. 658

лакеевъ"? Быть можетъ, часть его выполняла тѣ или иныя функціи въ арміи, въ администраціи, въ судѣ, въ церкви? Несомнѣнно, да: это такъ и было. Быть можетъ, далѣе, часть занималась сельскимъ хозяйствомъ? Да, и это было! Развѣ, наконецъ, въ рукахъ дворянства не концентрировались значительные комплексы земель? Развѣ это не достаточно реальный базисъ? [1])

Но, помимо только что высказанныхъ соображеній, помимо опредѣленія удѣльнаго вѣса извѣстнаго класса, необходимо имѣть въ виду и группировку остальныхъ классовъ и ихъ различныхъ фракцій, необходимо, наконецъ, принять въ соображеніе роль и значеніе самого государственнаго механизма, бюрократическихъ элементовъ, и, такъ называемые, династическіе интересы. Все это тысячами нитей, иногда едва замѣтныхъ, едва уловимыхъ, переплетается въ живой дѣйствительности въ сложный комплексъ матеріальныхъ и идеологическихъ интересовъ, вполнѣ реально и недвусмысленно вліяющихъ на ходъ политической жизни.

Я охотно соглашусь, если мнѣ скажутъ, что политическія права, точнѣе, привилегіи, напр., нѣмецкихъ аграріевъ противорѣчатъ „духу времени", „тенденціи развитія".—и что въ *этомъ смыслѣ* онѣ являются анахронизмомъ, переживаніемъ.

Это такъ Но, при этомъ, необходимо имѣть въ виду, что „духъ времени", „тенденція развитія" не есть нѣчто разъ навсегда данное; это—понятія *динамическія*, находящіяся въ процессѣ непрестаннаго измѣненія—im Werden: они выражаютъ собой лишь *общее* направленіе, общую черту въ развитіи обще-

---

[1]) Приведу нѣсколько цифръ, могущихъ иллюстрировать справедливость только что сказаннаго Изъ данныхъ, приводимыхъ проф *И. В. Лучицкимъ* въ его изслѣдованіи „Крестьянское землевладѣніе во Франціи наканунѣ революціи", видно, что буржуазная собственность въ изученныхъ имъ мѣстностяхъ колебалась между 58,9% въ однихъ мѣстахъ и 15% — въ другихъ Съ другой стороны, данныя, приводимыя проф *М. Ковалевскимъ*, говоритъ о томъ что по отдѣльнымъ мѣстностямъ сеньоры владѣли, гдѣ третью, гдѣ половиной, а гдѣ и тремя четвертями всей земли „Въ общемъ—говоритъ проф Ковалевскій—мелкая крестьянская собственность представляла во Франціи прошлаго столѣтія величину слишкомъ незначительную, чтобы поколебать справедливость того положенія, что монополизація земли въ рукахъ дворянства и высшей буржуазіи была господствующею чертою отмѣненнаго революціей соціальнаго порядка" (См *Лучицкій*, Крестьянское землевладѣніе etc Кіевъ-1900, стр. 119 —См также *Максимъ Ковалевскій*, Происхожденіе современной демократіи Томъ I, стр. 40. И вообще § 1, стр 28—40)

ственныхъ отношеній. О „тенденціи развитія“ съ одинаковымъ правомъ можно говорить и въ началѣ пути, когда кладутся лишь первые камни для новаго создающагося общественнаго зданія; и въ тотъ моментъ, когда человѣчеству остается только увѣнчать кровлей уже воздвигнутыя стѣны зданія. Въ одномъ случаѣ, передъ нами зачатокъ, слабые проблески, общія очертанія грядущаго, въ другомъ—это грядущее уже готово превратиться въ настоящее, и люди уже чувствуютъ на себѣ его живое дыханіе. Поэтому, „тенденція развитія“, „духъ времени“, сами по себѣ, ничего не говорятъ и не могутъ говорить о роли, значеніи, силѣ того, что имъ противорѣчитъ, что идетъ съ ними въ разрѣзъ. Имѣетъ ли то или иное „переживаніе“ корни въ матеріальныхъ условіяхъ общественнаго бытія, какъ глубоко лежатъ эти корни, насколько они жизненны, все это рѣшается лишь изъ анализа всей совокупности общественныхъ отношеній. Поступать иначе, это значило бы отказываться отъ матеріалистическаго пониманія исторіи.

Тѣ же нѣмецкіе аграріи, предъявляющіе нерѣдко беззастѣнчивыя и безграничныя притязанія, несомнѣнно идущія въ разрѣзъ съ „духомъ времени“, и встрѣчающіе, благодаря этому, рѣзкій отпоръ со стороны всѣхъ истинно-прогрессивныхъ элементовъ страны, прекрасно сознаютъ и чувствуютъ свою силу и значеніе. Кому дано много—тому будетъ еще дано: въ ихъ рукахъ громадные комплексы земель, они являются владѣльцами многихъ крупныхъ промышленныхъ предпріятій, связанныхъ съ земледѣліемъ, они выполняютъ рядъ очень важныхъ обще-государственныхъ функцій,—и они требуютъ еще большаго. На ихъ сторонѣ, наконецъ, „традиціи“ Гогенцоллерновъ, и съ ними нерѣдко идетъ рука объ руку „центръ“, одна изъ могущественнѣйшихъ политическихъ партій Германіи.

Итакъ, понятіе традиціи, переживанія, въ этомъ далеко не состоятельномъ, на нашъ взглядъ, неясномъ и неточномъ значеніи этого слова, не вноситъ, въ сущности, ничего новаго въ ту картину развитія общественныхъ конфликтовъ, какая была нарисована нами выше: нѣтъ и не можетъ быть конфликта, столкновенія между экономіей („производительными силами“) и правомъ (иначе—традиціей), а конфликтъ развивается, въ дѣйствительности, *двусторонне*, между данной экономіей и соотвѣтствующимъ ей правомъ (шире—идеологіей)—съ одной стороны, и новой экономіей и соотвѣтствующимъ ей народившимся или нарождаю-

щимся правосознаніемъ—съ другой. Призванная служить точкой опоры и формой выраженія для отжившаго и отживающаго права, категорія традиціи, на самомъ дѣлѣ, является лишь яснымъ намекомъ на крайне сложный комплексъ общественныхъ явленій, который, при болѣе детальномъ анализѣ, превращается въ рядъ легко констатируемыхъ реально-дѣйствующихъ моментовъ историческаго развитія.

Если мы припомнимъ то, что говорилось нами въ первой статьѣ по поводу категоріи производительныхъ силъ, именно, что категорія эта, поскольку она имѣетъ значеніе и смыслъ для обществовѣдѣнія (а не для технологіи), выражаетъ собой опредѣленный рядъ взаимоотношеній между людьми въ процессѣ производства необходимыхъ имъ благъ, что, слѣдовательно, она необходимо выражается въ томъ или иномъ правовомъ регулированіи—безразлично, въ положительной или отрицательной формѣ,—если мы припомнимъ все это, то неизбѣжно придемъ къ тому же выводу, что конфликтъ можетъ совершаться только *двусторонне*: ибо производительныхъ силъ, какъ категоріи соціальной, которыя были бы лишены опредѣленной идеологической и правовой формы, въ дѣйствительности, нѣтъ и быть не можетъ. А отсюда — невозможность противопоставлять хозяйство — праву, въ указанномъ выше значеніи.

На примѣрѣ традиціи мы лишній разъ и съ полной наглядностью можемъ убѣдиться, какъ чужда еще, въ настоящее время, соціологическому мышленію идея строгой закономѣрности въ примѣненіи къ явленіямъ общественной жизни. Единственно научная, на нашъ взглядъ, *по своимъ основнымъ задачамъ и методу*, теорія общественнаго развитія, матеріалистическое пониманіе исторіи, съ безусловной принципіальностью разсматривающее всякое общественное явленіе, какъ причинно-обусловленное и дающее изслѣдователю, въ качествѣ руководящей нити для анализа этой причинности, твердую точку опоры, въ видѣ состоянія и развитія производительныхъ силъ или хозяйственной жизни общества,—эта теорія, повидимому, являющаяся полной противоположностью всякихъ идеалистическихъ концепцій, на практикѣ, при анализѣ явленій общественной жизни, нерѣдко оперируетъ и прибѣгаетъ къ тѣмъ же пріемамъ и „объясненіямъ“, которые наиболѣе ха-

рактерны именно для идеалистическихъ системъ. „Традиція“—это излюбленное оружіе изъ арсенала идеалистическихъ системъ.

Укоренившіеся навыки мысли, наряду съ сложностью явленій общественной жизни, еще долгое время, вѣроятно, будутъ служить помѣхой строго-принципіальному проведенію идеи закономѣрности въ рамкахъ обществовѣдѣнія

Если уже въ примѣненіи къ индивидуальной психологіи законъ причинности встрѣчаетъ неодолимыя трудности; если уже здѣсь одна и та же причина, одинъ и тотъ же поводъ могутъ быть связаны съ большимъ числомъ возможныхъ послѣдствій, — въ зависимости отъ всей предшествующей жизни индивидуальности,—то тѣмъ болѣе необходимо допустить это по отношенію къ явленіямъ общественнымъ, которыя какъ бы являются квалифицированной формой того, что можно наблюдать въ индивидуальной психической жизни. И требованіе разсматривать все въ общественной жизни, какъ причинно обусловленное, требованіе каждое общественное явленіе связать съ той соціально-экономической средой, въ которой оно выросло и развивалось,—это требованіе можетъ носить, поэтому, лишь *принципіальный характеръ* [1])

Уже одно состояніе статистической науки, которая является въ данномъ случаѣ необходимой опорой, дѣлаетъ невозможнымъ, по крайней мѣрѣ, въ настоящее время, практическое осуществленіе этого принципіальнаго требованія. Статистика далеко еще не достигла той идеальной ступени развитія, когда тѣ или иныя измѣненія въ состояніи хозяйства, въ распредѣленіи собственности можно было бы, всегда въ каждый данный моментъ, выразить съ необходимой точностью въ опредѣленныхъ числовыхъ величинахъ,— и, въ дѣйствительности, о хозяйственномъ, а слѣдовательно, и соціальномъ, удѣльномъ вѣсѣ различныхъ группъ населенія мы умозаключаемъ косвенно, по характеру ихъ классовыхъ взаимоотношеній и всегда, разумѣется, post festum [2]). Съ другой стороны, идеологію, какъ мы это уже достаточно выяснили выше, менѣе всего можно разсматривать, какъ *простое* „зеркальное

---

[1]) Grundriss der Erkenntnistheorie und Zogik von *Wilhelm Schuppe* Berlin, 1894 S. 74

[2]) См. Введеніе Фр Энгельса къ „Die Klassenkampfe in Frankreich“ Маркса. S. 3—4 Berlin 1895

отраженіе“ хозяйственныхъ интересовъ: черезчуръ сложны, запутанны и многообразны вліянія, нерѣдко идущія изъ очень и очень сѣдыхъ временъ, какъ въ фокусѣ переплетающіяся въ данномъ комплексѣ общественныхъ явленій, чтобы можно было распутать ихъ простымъ указаніемъ на хозяйственную сторону явленія Въ *этомъ* смыслѣ можно было бы согласиться, до извѣстной степени, съ *Бенедетто Кроче*, когда онъ говоритъ, что „историческій матеріализмъ .. есть собственно *сумма* новыхъ данныхъ, новыхъ наблюденій, входящихъ въ познаніе историка“ [1],—если бы эта формула, *сама по себѣ*, не была и крайне недостаточна, и неясна, и совершенно не выражала глубоко-монистическаго характера доктрины: ибо, въ дѣйствительности, „сумма новыхъ данныхъ, новыхъ наблюденій, входящихъ въ познаніе историка“, необходимо приводитъ къ новымъ точкамъ зрѣнія на взаимоотношенія между явленіями, къ установленію новой формы закономѣрности между ними, она приводитъ, слѣдовательно, и къ новому *методу* познанія явленій.

А, слово *методъ*, въ примѣненіи къ историческому матеріализму, больше всего пугаетъ нашего автора, которому здѣсь чудится что-то метафизическое.

А, между тѣмъ, это и есть самое надлежащее, въ данномъ случаѣ, слово.

Въ заключеніе, мы можемъ вновь и настойчиво повторить сказанное нами выше: Если соціологіи суждено когда-либо выйти изъ того зачаточнаго, младенческаго состоянія, въ которомъ она пребываетъ до сихъ поръ, то можетъ произойти это исключительно тѣмъ путемъ, какой проложенъ въ дѣвственномъ лѣсу безконечно-запутанныхъ общественныхъ отношеній усиліями основоположниковъ историческаго матеріализма: ибо хозяйственный фактъ легко поддается математическому учету—и прямо или косвенно можетъ служить твердымъ основаніемъ для сужденія и характеристики едва уловимыхъ и нерѣдко облекающихся въ мистическій костюмъ идеологическихъ формъ.

---

[1] Историческій матеріализмъ и марксистская экономія Критическіе очерки. Переводъ П Шутякова Изданіе Звонарева Спб. 1902, стр. 25

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ

„Сознаніе“ и „формы бытія людей“ — Рациональное и ирраціональное начало — „Соціальный монизмъ“

I.

Человѣка, внимательно слѣдившаго за развитіемъ марксистскаго ученія на русской почвѣ, не могло и не можетъ не поражать одно странное, на первый взглядъ, явленіе: безъ конца раздавались и раздаются по адресу сторонниковъ матеріалистическаго пониманія исторіи упреки и обвиненія въ проповѣди фатализма и, въ то же время, эти сторонники „фаталистической“ системы, какъ бы желая подтвердить справедливость этихъ обвиненій, обнаруживаютъ.. что бы вы думали?—*наивысшую степень общественой активности*

Наряду съ этими упреками въ фатализмѣ, изъ устъ тѣхъ же противниковъ марксизма, мы слышимъ неустанныя рѣчи объ утопичности коллективистическихъ (читай. „фаталистическихъ“) идеаловъ и стремленій.

Получается по-истинѣ что-то, напоминающее собой вавилонское столпотвореніе.

Съ одной стороны—фатализмъ, съ другой—утопичность стремленій и бьющая ключомъ активность приверженцевъ фатализма,—согласитесь, что здѣсь что-то не такъ Я не говорю уже о *л гической* несовмѣстимости идеи фатализма и утопичности—ибо послѣдняя прежде всего есть нѣчто дѣйствешное—*психологически*—и это для насъ, въ данномъ случаѣ, имѣетъ наибольшее значеніе—*психологически* невозможно одновременно совмѣщать въ себѣ такія взаимно исключающія другъ друга черты: нельзя, *въ одно и то же время*, быть пассивнымъ и активнымъ, нельзя отдавать себя

на волю кѣмъ-то или чѣмъ-то предначертанныхъ путей и, въ то же время, вѣрить въ силу и мощь своихъ идеаловъ, вѣрить въ ихъ творческое дѣйственное *значеніе для жизни* и дѣлать непрестанные шаги въ направленіи реализаціи этихъ идеаловъ въ окружающей насъ дѣйствительности.

Какъ же понять эту и логически и психологически столь противорѣчивую квалификацію интересующаго насъ общественнаго теченія?

Не входя въ излишнія подробности, которыя необходимо отвлекли бы насъ значительно въ сторону, я отмѣчу здѣсь лишь то, что, на мой взглядъ, имѣло въ данномъ случаѣ наибольшее значеніе.

Много и страстно спорили у насъ о характерѣ совершающейся въ Россіи экономической эволюціи: развивается ли капитализмъ, это, по мнѣнію народниковъ, теплично взращенное растеніе,—или же, наоборотъ, несмотря на всѣ усилія, на всѣ громадныя затраченныя средства, онъ безсиленъ побороть исконныя народныя начала—общину, артель, кустарные промыслы—и осужденъ навсегда влачить жалкое существованіе, оставаясь чѣмъ-то наноснымъ, чуждымъ для всей совокупности хозяйственныхъ отношеній Руси? Народническая и марксистская фракціи нашей интеллигенціи, какъ извѣстно, рѣзко разошлись въ оцѣнкѣ этого кардинальнаго вопроса нашей общественной эволюціи, и это вполнѣ понятно, такъ какъ тѣхъ и другихъ раздѣляютъ не только различныя соціально-экономическія условія, взростившія ихъ, но и методъ, характеръ ихъ мышленія. Руководясь принципомъ строгой закономѣрности всего происходящаго въ мірѣ общественныхъ явленій, разсматривая „желательное“, какъ форму проявленія „необходимаго“,—поскольку рѣчь можетъ идти о созидательствѣ новаго уклада жизни,—марксисты категорически отвергали какъ оцѣнку дѣйствительности, данную народниками, такъ и ихъ идеалы. Можно согласиться, что марксисты, въ своей борьбѣ съ народниками, часто заходили слишкомъ далеко: что сужденія ихъ въ этомъ отношеніи отличались и чрезмѣрной прямолинейностью и даже грѣшили иногда нѣкоторой неисторичностью,—но одно не можетъ подлежать сомнѣнію: что, несмотря на это, они, дѣти „новаго“, лучше поняли и оцѣнили это „новое“, рѣзко подчеркивая его *прогрессивный характеръ*.

Такова та соціально-психологическая атмосфера, которая среди сторонниковъ народническаго направленія не могла не вызвать рѣзко-отрицательнаго отношенія къ матеріалистическому пони-

манію исторіи. Послѣднее подписывало смертный приговоръ ихъ свѣтлому общественному будущему. тому будущему, которымъ они жили и дышали, которое одно лишь осмысливало и освящало узенькій, сѣренькій размахъ повседневной дѣйствительности,—какъ могли они, эти приговоренные коллективистической теоріей къ смерти, отнестись къ ней иначе, какъ не къ чему-то фаталистическому, что роковымъ образомъ гнететъ и тяготѣетъ надъ человѣчествомъ?! Вѣдь они не чувствовали и не могли чувствовать надъ собой и въ себѣ того бодрящаго, дѣйственнаго, что несла съ собой „новая“ жизнь: не въ нихъ находила она, живая, бодрая, своихъ толмачей, а въ ихъ противникахъ, въ ихъ антагонистахъ..

Но, помимо этого соціально-психологическаго основанія, имѣлись и свои логическія или, правильнѣе, методологическія основанія, которыя необходимо приводили къ ошибочной оцѣнкѣ коллективистической теоріи.

Это, какъ мы уже отмѣтили въ нашей первой статьѣ, элементы *миѳологическаго* или *симптоматическаго мышленія*, которые, въ большей или меньшей степени, свойственны всякой индивидуалистической теоріи.

Благодаря этому обстоятельству, всякая индивидуалистическая теорія, признавая, въ большой посылкѣ, принципъ закономѣрности по отношенію ко всему сущему, въ дѣйствительности, въ своихъ дальнѣйшихъ построеніяхъ, когда рѣчь заходитъ о явленіяхъ психическихъ и, въ особенности, о явленіяхъ общественной жизни, невольно и часто незамѣтно для себя покидаетъ эту единственно научную позицію и обнаруживаетъ склонность переносить центръ тяжести въ личное начало, приписывая ему значительную дозу самопроизвольности.

И въ этомъ пунктѣ она вновь сталкивается съ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи, для котораго личное начало есть производное, функція соціально-психическаго.

Не безъ вліянія остается здѣсь и смѣшеніе двухъ такихъ принципіально разнородныхъ точекъ зрѣнія, какъ научное, теоретическое, и моральное, волевое, практическое отношеніе къ дѣйствительности.

Какъ бы мы ни рѣшали проблему морали, станемъ ли мы искать основъ для нея въ мірѣ трансцендентномъ, или же, наоборотъ, желая оставаться исключительно въ сферѣ имманентнаго, здѣсь же, въ имманентномъ, найдемъ необходимыя для нея основы и критерій, мы, во всякомъ случаѣ, должны строго разграничи-

вать обѣ эти области: ибо въ интересахъ науки и въ интересахъ морали—не вторгаться взаимно въ область другой. Это два различныхъ и самостоятельныхъ угла зрѣнія на явленія жизни: для науки существуетъ только дѣйствительное, сущее; *принципіально* здѣсь устраняется всякій элементъ оцѣнки, субъективнаго, личнаго начала, которое, съ точки зрѣнія объективнаго познанія, есть необходимое зло; тогда какъ мораль, должное, напротивъ, есть прежде всего оцѣнка, она проникнута субъективнымъ, личнымъ началомъ, она, свободно признаваемая, есть наиболѣе яркое, наиболѣе полное и чистое выраженіе для личности, для индивидуальности: я признаю что либо за должное, за идеалъ не потому, что такъ повелѣваетъ мнѣ дѣйствительность, наука, „необходимость“, а единственно потому, что это соотвѣтствуетъ моему моральному сознанію, голосу моей совѣсти.

Все это упустила изъ виду индивидуалистическая теорія и, желая воздать должное моральному отношенію къ жизни, она привнесла моральную оцѣнку въ изученіе историческихъ явленій и тѣмъ извратила истинную природу обѣихъ точекъ зрѣнія, какъ генетической, такъ и критической, т. е. научной и моральной.

Вполнѣ понятно, поэтому, что точка зрѣнія экономическаго матеріализма, эта грандіозная попытка ввести всю совокупность человѣческихъ отношеній въ систему научнаго опыта, показалась сторонникамъ индивидуалистической теоріи и узкой, и бездушной, и проникнутой фаталистическимъ характеромъ.

Plato amicus. , — и, понятно, извѣстная доля вины падаетъ и на самихъ сторонниковъ инкриминируемой теоріи: чрезмѣрная прямолинейность и рѣзкость сужденій, излишняя схематичность построеній, механическое пониманіе самой доктрины, граничившее нерѣдко съ гипостазированіемъ категоріи „произволительныхъ силъ“, наконецъ, исключительная приверженность къ генетической точкѣ зрѣнія, будто бы совершенно погашающей оцѣнку явленій по моральнымъ принципамъ,—все это, несомнѣнно, встрѣчалось и, до извѣстной степени, встрѣчается и до сихъ поръ и создаетъ ложную перспективу на истинный характеръ и значеніе самой доктрины.

Таковы, въ общихъ и крупныхъ чертахъ, причины, породившія это ложное представленіе о матеріалистическомъ пониманіи исторіи, что это будто бы фаталистическая система, отдающая человѣка на произволъ бездушнымъ стихійнымъ силамъ.

Я не буду говорить здѣсь о второмъ, столь же мнимомъ, на

мой взглядъ, дефектѣ историческаго матеріализма, о его утопичности, такъ какъ, во-первыхъ, объ этомъ мы поговоримъ подробно въ слѣдующей статьѣ, а во-вторыхъ, намъ, въ данномъ случаѣ, важно было освѣтить лишь одну сторону этихъ обвиненій—quasi-фаталистическій характеръ доктрины, ибо съ этимъ связаны нѣкоторыя попытки, исходящія изъ рядовъ самихъ же сторонниковъ марксизма, отвести идеологическимъ моментамъ большую роль въ историческомъ процессѣ, чѣмъ это, казалось, дѣлали ортодоксальные представители доктрины.

Въ этомъ отношеніи, толчокъ, какъ извѣстно, былъ данъ критикой Эд. Бернштейна, хотя критика его, въ данномъ случаѣ, была и мало-состоятельна и не лишена глубокихъ внутреннихъ противорѣчій. Ея своеобразный характеръ заключается въ томъ, что, формально апеллируя къ принципамъ критической философіи, Бернштейнъ, въ дѣйствительности, все время остается чуждъ этимъ принципамъ.

Я уже указывалъ въ своей первой статьѣ, что Бернштейнъ, желая воздать должное идеологическимъ моментамъ, какъ дѣйственному фактору историческаго процесса, приходитъ, въ своихъ построеніяхъ, къ мысли замѣнить идею „необходимости“ идеей „причинности:“ ибо послѣдняя, по его мнѣнію, обозначаетъ будто бы большую свободу для человѣческихъ стремленій

Вопросъ о правильности матеріалистическаго пониманія исторіи есть, по его мнѣнію, вопросъ о *степени исторической необходимости*, и эта „степень“ необходимости, по мѣрѣ историческаго развитія человѣка, все уменьшается и уменьшается.—Если логически продолжать этотъ ходъ мыслей,—а принципіально нѣтъ никакихъ основаній возражать противъ такого, пріема,—то, въ концѣ концовъ, мы приходимъ къ безконечно-малой величинѣ этой степени исторической необходимости, которую мы смѣло могли бы, въ такомъ случаѣ, игнорировать: другими словами, жизнь человѣческая превращается—съ этой точки зрѣнія—на высшей ступени ея развитія, въ игру свободныхъ хотѣній, свободныхъ воль и сознаній, не регулируемыхъ и не подчиняющихся никакимъ общеобязательнымъ, въ смыслѣ казуальности, нормамъ; т. е. создается нѣчто хаотическое, что меньше всего можетъ служить выраженіемъ высшей формы человѣческаго господства надъ природой и стихійно-развивающимися общественными отношеніями.

Такимъ образомъ, путь, указанный Бернштейномъ, менѣе всего

былъ бы способенъ устранить изъ доктрины элементы „фатализма“, если бы таковые, дѣйствительно, въ ней имѣлись: ибо чисто механическимъ путемъ эта задача привнесенія идеалистическихъ моментовъ въ марксизмъ и не можетъ быть разрѣшена болѣе или менѣе удовлетворительно.)

II.

Вопросъ о роли идеологическихъ моментовъ въ историческомъ процессѣ, а слѣдов., и вопросъ о „фатализмѣ“ доктрины непосредственно примыкаетъ съ извѣстному положенію Маркса, что „не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія,“ положенію, которое многіе склонны понимать въ духѣ философскаго матеріализма А разъ „бытіе,“ „матерія“ играютъ опредѣляющую роль,—то элементъ „фатализма“, повидимому, на лицо.

Ничего не можетъ быть, однако, ошибочнѣе такого взгляда! Вѣдь рѣчь идетъ о формахъ *бытія людей*, т е. о человѣческихъ отношеніяхъ, отношеніяхъ общественныхъ, которыя сплошь и насквозь проникнуты (сверхъ-индивидуально) психическимъ характеромъ и сводятся, въ концѣ концовъ, лишь къ извѣстному ряду мыслей, чувствъ, желаній и стремленій. Ясно, слѣдовательно, что рѣчь идетъ, въ данномъ случаѣ, о двухъ формахъ психическаго

) Эд Бернштейну сослужило, въ данномъ случаѣ, плохую службу его сильно развитое реалистическое чутье, которое постоянно переноситъ его мысль отъ вопросовъ теоретическихъ къ вопросамъ практическимъ, и, благодаря этому, онъ съ поразительнымъ легкомысліемъ, совершенно недопустимымъ при трактованіи научныхъ проблемъ, смѣшиваетъ во-едино теорію и практику и тѣмъ вноситъ значительную путаницу и въ ту и въ другую

Эта необходимость строгаго разграниченія вопросовъ теоріи и практики иногда, правда, сознается имъ, ибо въ одномъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что вопросъ о роли и значеніи идеологическихъ моментовъ въ историческомъ процессѣ носитъ двоякій характеръ, что онъ „имѣетъ такую же практическую, какъ и теоретическую важность“ Но его черезчуръ плѣнила эта „мѣщански-эклектическая республиканка“—исторія, т е непосредственная дѣйствительность, со всѣмъ неисчерпаемымъ многообразіемъ и богатствомъ ея конкретныхъ формъ и проявленій, которая сама по себѣ менѣе всего способна вывести теоретическую мысль человѣка на широкую торную дорогу „научнаго опыта.“

сознанія, а отнюдь не объ отношеніи сознанія, непротяженнаго, психическаго, къ бытію, какъ протяженному, матеріальному.

Какъ и въ другихъ мѣстахъ ученія Маркса, такъ и здѣсь неясность и неопредѣленность терминовъ—сознаніе, бытіе—оставляетъ широкій просторъ для всякихъ произвольныхъ предположеній, совершенно не вытекающихъ и явно противорѣчащихъ основамъ и духу всего ученія. Попытаемся, поэтому, во избѣжаніе дальнѣйшихъ недоумѣній, вскрыть истинное содержаніе и характеръ этихъ понятій.

Съ одной стороны, все, что человѣкъ дѣлаетъ, къ чему онъ стремится, чего онъ желаетъ, добивается, все это, т. е. вся дѣятельность человѣческая, касается ли она теоріи—разумъ, познаніе,—чувства и воли—практика въ широкомъ смыслѣ слова,—все это, въ большей или меньшей степени, проникнуто сознаніемъ: ибо для человѣка, въ дѣйствительности, существуетъ лишь то, что, такъ или иначе, доходитъ до его сознанія. Такъ называемая, полу-сознательная и безсознательная жизнь человѣка, т. е. то, что совершается, какъ выражаются психологи, подъ порогомъ сознанія, съ этой точки зрѣнія, какъ бы не существуетъ для человѣка, и если мы говоримъ о сферѣ безсознательнаго, какъ о дѣйствительно-существующемъ, какъ о необходимой предпосылкѣ, какъ о необходимомъ звенѣ въ общей цѣпи психической жизни,—то это, съ точки зрѣнія непосредственнаго сознанія, скорѣе научное требованіе, нежели, такъ называемый, фактъ. Вѣдь этимъ допущеніемъ мы лишь интерполируемъ, т. е. заполняемъ какъ бы пустыя мѣста, образующіяся время отъ времени въ жизни нашего сознанія. Мы интерполируемъ это „несуществующее“ при помощи того же сознающаго себя „сознанія“—и этимъ какъ бы признаемъ справедливость той мысли, что для человѣка существуетъ только то, что *сознается* имъ, сознается какъ нѣчто дѣйствительное и какъ нѣчто могущее быть дѣйствительнымъ, т. е. какъ возможная дѣйствительность

Такое пониманіе сознанія, несомнѣнно, исключаетъ всякую возможность противопоставлять „сознаніе“ „формамъ бытія людей“, и въ послѣднихъ, слѣдов., нельзя было бы, въ такомъ случаѣ, искать объясненія для перваго: ибо то и другое качественно однородно, ибо то и другое одинаково „сознательно“.

Но уже самое допущеніе полу-сознательной и безсознательной жизни человѣческаго „я“ отмѣчаетъ въ жизни сознанія своеобразную черту, когда болѣе или менѣе ясное, отчетливое представле-

ніе объ окружающей дѣйствительности, о себѣ самомъ какъ бы отсутствуетъ въ сознаніи человѣка,—и тѣмъ не менѣе жизнь человѣческая не прерывается въ своемъ обычномъ теченіи. Получается, такимъ образомъ, какъ бы низшая форма сознанія, лишенная обычной для послѣдняго яркости и отчетливости.

Уже съ точки зрѣнія индивидуальной психологіи необходимо допустить эту полу- и безсознательную жизнь нашего „я": вѣдь значительную часть своей жизни человѣкъ проводитъ въ состояніи бессознательности, какъ это имѣетъ мѣсто во снѣ и въ тѣ моменты его жизни, когда онъ, бодрствующій, смотритъ, но не видитъ, слушаетъ, но не слышитъ Та же черта полу- и безсознательности характеризуетъ вообще всякую инстинктивно-непроизвольную дѣятельность человѣка [1])

Еще болѣе справедливо это съ точки зрѣнія соціальной психологіи для нея человѣческое сознаніе не изолированная величина, оно не существуетъ какъ бы само по себѣ, внѣ воздѣйствій извнѣ, наоборотъ, тысячами нитей, едва замѣтныхъ, едва уловимыхъ, а часто и совсѣмъ неуловимыхъ, о которыхъ мы догадываемся лишь впослѣдствіи, post factum, по ихъ результатамъ, мы связаны съ окружающей насъ общественной средой и непрестанно воспринимаемъ изъ нея рядъ вліяній и воздѣйствій, которыя, претворяясь въ нашемъ живомъ „я", становятся *нашими* мыслями, *нашими* чувствами, *нашими* желаніями. Отъ насъ, отъ нашего сознающаго себя сознанія, ускользаетъ весь продолжительный инкубаціонный періодъ, періодъ status nascendi нашего сознанія,

---

[1]) Говоря о полу- и бессознательной жизни нашего „я", мы отнюдь не имѣемъ въ виду метафизическаго ученія *Шопенгауэра* о „волѣ" или *Гартмана* о „безсознательномъ"; рѣчь идетъ, въ данномъ случаѣ, только о волюнтаристическомъ ученіи о волѣ, какъ оно создано, главнымъ образомъ, *Вундтомъ* „Понятіе воли—говоритъ г *Н Лосскій*—господствуетъ въ волюнтаристической психологіи, поскольку подъ волей мыслится *свойство* индивидуальнаго сознанія быть активнымъ *Неопознанныя* стремленія, наши влеченія, инстинкты и т п , повидимому, составляютъ то активное недифференцированное цѣлое, изъ котораго впослѣдствіи развиваются всѣ дифференцированные элементы высшей духовной жизни—отчетливое сознаніе активности, чувствованіе, знаніе и т п " (Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма С-Петербургъ 1903, стр 73—74). См также *Г Вундтъ*, Очеркъ психологіи Переводъ Паперна, § 14; *онъ же*, Система философіи Переводъ Водена С-Петербургъ, 1902 г , стр 347—351

сознанія нынѣшняго дня, направленнаго на опредѣленную цѣль и дѣйствующаго опредѣленными средствами.

Это взаимоотношеніе между „безсознательнымъ“ и „сознательнымъ“ въ жизни индивидуальнаго „я“, а еще болѣе взаимоотношеніе между индивидуальнымъ сознаніемъ, индивидуальнымъ хотѣніемъ и дѣятельностью и общественнымъ единеніемъ, „общественной душой“, „общественнымъ сознаніемъ“ создаетъ уже возможность противопоставлять „сознаніе людей“ „формамъ ихъ бытія“: это—отношеніе производнаго, части (сознаніе въ узкомъ смыслѣ слова) къ цѣлому (сознаніе въ широкомъ смыслѣ слова—жизнь „я“ вообще, шире, общественное бытіе).

Но на этомъ возможность противопоставленія двухъ сферъ жизни человѣческаго „я“ не останавливается: оно можетъ быть проведено еще дальше.

Если выше мы отмѣтили наличность элементовъ полу-сознательности и даже безсознательности въ жизни отдѣльнаго человѣка, то тѣмъ болѣе справедливо это въ отношеніи къ жизни общественнаго единства. Это, во-первыхъ, вытекаетъ уже само собой изъ пониманія общественной жизни, какъ совокупности взаимоотношеній между составляющими ее отдѣльными членами. А во-вторыхъ, общественная жизнь, складываясь и выражаясь изъ совокупности и въ совокупности взаимоотношеній между отдѣльными лицами и группами лицъ, изъ которыхъ каждое и каждая преслѣдуетъ свою опредѣленную цѣль,—часто не зная и и даже не имѣя возможности знать, что и какъ дѣлаютъ другіе,—тѣмъ самымъ необходимо содержитъ въ себѣ элементъ ирраціональный, стихійный,—и постольку не входящій въ сознаніе участниковъ общественной жизни. Это необходимый результатъ отсутствія единой направляющей воли въ жизни общественнаго единенія. Правда, по отношенію къ соціальной жизни можно говорить объ *общей волѣ* общественнаго единенія; но эта общая воля, находящая себѣ, между прочимъ, выраженіе въ идеѣ и организаціи государства, въ положительномъ правѣ и т. п., не въ силахъ, да, при существующихъ условіяхъ, и не ставитъ себѣ задачей направлять всю совокупность человѣческихъ взаимоотношеній къ одной опредѣленной цѣли. она создаетъ лишь общія обязательныя нормы для человѣческой дѣятельности и въ очень широкихъ рамкахъ оставляетъ людямъ свободу дѣйствія. Такъ называемая, анархія производства, т. е. господство принципа свободной конкуренціи въ промышленной жизни. достаточно яркое

доказательство этому. Даже въ своей спеціальной сферѣ, въ сферѣ государственно-политическихъ задачъ, правительственный механизмъ часто оказывается совершенно неспособнымъ создавать необходимое соотношеніе между различными сторонами своей дѣятельности. Такъ что объ „общей волѣ“ можно говорить скорѣе, какъ о требованіи, какъ о постулатѣ, а не какъ о фактѣ —Если, далѣе, мы припомнимъ здѣсь, что всѣ высшія формы человѣческаго сознанія, такъ называемыя, идеологіи, какъ право, мораль, научное мышленіе и т. п., росли и развивались и продолжаютъ развиваться въ процессѣ общественно-историческаго развитія человѣка; что все это, на высшей ступени своего развитія, есть не что иное, какъ ясно, отчетливо, сознательно, и планомѣрно, согласно извѣстнымъ принципамъ, фиксированныя формы тѣхъ мыслей и чувствъ, тѣхъ нормъ, которыя вырабатывались непосредственной практикой людей, вырабатывались отнюдь не согласно напередъ установленной общей цѣли общественнаго единенія и не согласно обще-выработаннымъ средствамъ, планомѣрно ведущимъ къ ней; если, наконецъ, для большаго уразумѣнія этого явленія, мы припомнимъ то, что мы говорили во второй статьѣ о *законѣ гетерогоніи цѣлей*,—то справедливость положенія Маркса объ отношеніи сознанія людей къ формамъ ихъ общественнаго бытія предстанетъ передъ нами съ еще большей убѣдительностью. Это положеніе гласитъ, ни больше ни меньше, какъ то, что общественная жизнь, а слѣд., и человѣческое сознаніе проникнуты ирраціональнымъ, стихійнымъ началомъ,—положеніе, которое едва ли можно подвергать сомнѣнію, какъ съ точки зрѣнія наблюдаемыхъ фактическихъ отношеній, такъ и съ точки зрѣнія современной психологіи [1]).

Итакъ, положеніе Маркса, что „не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія“—положеніе это, какъ мы это показали выше, не имѣетъ ничего общаго ни съ философскимъ, ни съ естественно-научнымъ матеріализмомъ: а съ другой стороны, оно отмѣчаетъ вполнѣ реальное явленіе, наблюдающееся въ процессѣ общественно-историческаго развитія человѣка: общественная жизнь, какъ нѣчто цѣлое, лишена единой направляющей воли; она ли-

[1]) Этотъ же рядъ мыслей мы встрѣчамъ у *Людвига Гумпловича*, хотя онъ и даетъ имъ крайне неудачное выраженіе См его „Основы соціологіи“, переводъ подъ редакціей В. М Гесена Изданіе Поповой —С -Петербургъ 1899 г, стр 58

шена, благодаря этому, яснаго, отчетливаго представленія о цѣли и ведущихъ къ ней путяхъ. Другими словами, общественная жизнь, несомнѣнно, проникнута ирраціональнымъ, стихійнымъ характеромъ: не духъ жизни владѣетъ прялкой жизни и не онъ направляетъ ея ходъ.

III.

Но все сказанное само по себѣ еще не рѣшаетъ окончательно вопроса о роли сознанія вообще и идеологическихъ моментовъ въ частности въ историческомъ процессѣ.

Не рѣшаетъ потому, что, вполнѣ признавая все сказанное, можно съ полнымъ правомъ поставить такой вопросъ:

Если стихійное, ирраціональное начало, несомнѣнно, проникаетъ всю современную общественную жизнь, какъ бы являясь общимъ фономъ для нея,—то нельзя ли, въ то же время, отмѣтить въ жизни общества тенденцію къ иному взаимоотношенію между ирраціональнымъ и раціональнымъ, сознательнымъ, идеологическимъ моментами, иного въ сторону преобладающей роли сознанія и планомѣрности вообще и моральныхъ чувствъ и взглядовъ въ частности Вѣдь хорошо извѣстно, какъ чужда предвидѣнія жизнь первобытныхъ и малокультурныхъ народовъ, какою неразсчетливостью и импульсивностью отличается характеръ примитивнаго человѣка, какъ неспособенъ онъ къ строго методической и планомѣрно-проводимой дѣятельности. Съ другой стороны, у насъ. въ жизни культурныхъ народовъ, идетъ неустанная борьба противъ, такъ называемой, анархіи производства, создаются широко развѣтвленныя общественныя и въ особенности государственныя организаціи, стремящіяся все и вся предусмотрѣть и урегулировать; создается цѣлый рядъ международныхъ организацій, преслѣдующихъ самыя разнородныя цѣли и задачи—отъ государственно- и общественно-политическихъ до общекультурныхъ, научныхъ и коммерческихъ.—развѣ всего этого не достаточно, для того, чтобы имѣть право сказать, что взаимоотношенія между ирраціональнымъ и сознательнымъ элементами все болѣе и болѣе складываются въ сторону преобладающей роли послѣдняго?

Но въ этой оцѣнкѣ жизни примитивныхъ и культурныхъ обществъ кроется своего рода ошибка исторической перспективы. Несомнѣнно, факты отмѣчены вѣрно, все это имѣетъ и имѣло мѣсто; но отсутствіе въ жизни примитивныхъ обществъ той плано-

мѣрности и предусмотрительности въ дѣйствіяхъ, какія составляютъ характерную черту жизни современнаго цивилизованнаго человѣка, еще не рѣшаетъ даннаго вопроса въ указанномъ смыслѣ, не рѣшаетъ просто потому, что самый масштабъ прилагается далеко не безупречно. Передъ людьми примитивныхъ обществъ стояли иныя задачи, съ нашей точки зрѣнія, мелкія, ограниченныя, несложныя, и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, и самый аппаратъ средствъ, необходимый для ихъ разрѣшенія, долженъ былъ носить тѣ же черты: иначе было бы полное несоотвѣтствіе между цѣлью и средствами, т. е., самая борьба за существованіе, т. е., самая жизнь этихъ обществъ не могла бы поддерживаться съ успѣхомъ. Недаромъ, нѣкоторые писатели, въ полномъ согласіи съ этимъ, характеризуютъ, напр., античную жизнь, въ періодъ ея классическаго развитія, какъ ясную, отчетливую, прозрачную до кристалличности: отсутствіе того грандіознаго аппарата средствъ, какими обладаютъ цивилизованныя общества, есть другая сторона отсутствія тамъ той анархіи, сложно-запутанной стихійности, которая, словно проклятіе, тяготѣетъ надъ жизнью современныхъ людей.

Если мы, въ настоящее время, богаче средствами, богаче сознаніемъ, чѣмъ наши предшественники,—то у насъ и больше нуждъ, больше задачъ, настоятельныхъ, жгучихъ, требующихъ неотложно своего разрѣшенія; предъ нами больше проблемъ, кажущихся трудно или даже совсѣмъ неразрѣшимыми. Если мы острымъ жаломъ все пронизывающаго раціоналистическаго анализа стремимся всюду проникнуть, все разложить на изначальноданное, на первоначальные элементы,—то именно здѣсь, въ этихъ послѣднихъ основахъ, въ этихъ, повидимому, послѣднихъ элементахъ нашего анализа, въ этомъ, повидимому, высшемъ торжествѣ раціоналистическаго начала,—именно здѣсь передъ нами вновь и вновь встаетъ тотъ же вѣчно-загадочный, вѣчно непроникновенный образъ Сфинкса: онъ манитъ насъ къ себѣ, онъ ведетъ насъ все дальше и дальше, и всюду, въ самомъ послѣднемъ, до чего достигла наша мысль, когда передъ нами, повидимому, только элементы „чистаго опыта“, передъ нами опять и опять тотъ же загадочный образъ, то же вѣчное исканіе... Всеобъясняющая мысль сама остается вѣчной загадкой для мысли и она, въ образѣ идей разума, неудержимо влечетъ умъ человѣческій за предѣлы познанія, за предѣлы „чистаго разума“, въ царство разума практическаго, въ царство цѣлей.

А развѣ въ этомъ стремленіи мало ирраціональнаго?...

Современный человѣкъ, устами Ницше, объявляетъ безпощадную борьбу раціоналистическому, Сократовскому, началу жизни, которое вторглось въ святое святыхъ жизни чувства и все извратило здѣсь своимъ „тлетворнымъ“ дыханіемъ: люди жаждутъ, томятся, какъ объ утраченномъ нами состояніи невинности, о жизни непосредственнаго чувства и настроенія,—и все это лишь опять говоритъ о той же силѣ и мощи „непроизвольнаго“, все это опять свидѣтельствуетъ о кризисѣ, какой, въ этомъ отношеніи, переживаетъ, въ настоящую минуту, человѣчество, кризисѣ, который необходимо разрѣшится утвержденіемъ всѣхъ правъ за „непроизвольнымъ“, „ирраціональнымъ“. [1])

Будущее принадлежитъ не разсудочному началу,—и ничто не говоритъ, что между нимъ и началомъ стихійнымъ устанавливается новая форма взаимоотношенія.

Крайне характерно, въ этомъ отношеніи, что сама же мысль человѣческая, этотъ раціоналистъ pur sang, дѣлаетъ попытки возстановить это нарушенное равновѣсіе въ жизни человѣческаго „я“.

Въ лицѣ двухъ оспаривающихъ, въ настоящее время, другъ у друга поле человѣческой мысли умственныхъ теченій—эмпиріокритицизма и философскаго идеализма,—первый совершенно отказывается отъ всякихъ попытокъ рѣшать, такъ или иначе, вопросы чувства, вѣры, вообще, вопросы о цѣнностяхъ, и тѣмъ косвенно признаетъ самостоятельныя права послѣднихъ: то, что не наука, то, чего нельзя свести къ отношеніямъ числа и мѣры, чего нельзя выразить въ терминахъ причины и слѣдствія,—отъ всего этого эмпи-

---

[1]) Кризисъ этотъ есть несомнѣнный признакъ роста, углубленія, а не упадка, дряхлости человѣчества, а явленія роста, усложненія, даже въ индивидуальной жизни, сопряжены съ тяжелыми, часто гнетущими состояніями, состояніями подавленности. Быть можетъ, не совсѣмъ неправы тѣ, которые говорятъ, что старыя формы жизни слишкомъ быстро подверглись разлагающему вліянію новыхъ теченій, такъ что на смѣну старому не успѣлъ еще создаться новый соотвѣтствующій аппаратъ, новая форма, которая бы заполнила образовавшуюся пустоту и гармонически-цѣлостно выразила народившееся новое Не мы, конечно, будемъ оплакивать и сѣтовать на этотъ, чрезмѣрно быстрый, по-истинѣ революціонный, темпъ жизни! Ибо въ себѣ же самомъ несетъ онъ здоровое исцѣляющее начало, и взоры наши устремлены не назадъ, а впередъ Но фактъ остается фактомъ быстро, очень быстро шло и идетъ разложеніе всего традиціоннаго,—и не старымъ мѣхамъ вмѣстить въ себѣ новое еще далеко не перебродившее вино

рio-критицизмъ сознательно отмежевывается. Второй же, философскій идеализмъ, дѣлаетъ, наоборотъ, настойчивые положительные шаги въ направленіи созданія необходимыхъ идеологическихъ формъ для жизни чувства, — въ широкомъ значеніи этого слова.

Да не подумаетъ читатель, что мы отрицаемъ или даже только подвергаемъ сомнѣнію возможность, такъ или иначе, урегулировать и направлять теченіе общественной жизни. Ниже, когда мы поведемъ рѣчь о, такъ называемой, „утопичности“ историческаго матеріализма, мы подробно остановимся на этомъ пунктѣ,—и тогда читатель сможетъ вполнѣ убѣдиться, какъ далека отъ насъ подобная мысль. Но возможность положить конецъ стихійности или, такъ называемой, анархіи современныхъ общественныхъ отношеній далеко не однозначуща съ возможностью устранить иррациональный элементъ изъ жизни человѣческой вообще: она не однозначуща и съ возможностью поставить его подъ начало яснаго, все и вся предусматривающаго сознанія.

Въ этомъ отношеніи, крайне интересно сопоставить съ высказанными выше взглядами то, что говоритъ по этому поводу авторъ, посвятившій сравнительной характеристикѣ первобытныхъ и культурныхъ народовъ спеціальное соціально-психологическое изслѣдованіе: я имѣю здѣсь въ виду трудъ *Alfred'a Vierkandt'a*: Naturvolker und Kulturvölker“.

Основная черта различія между культурными и примитивными народами—это преобладающая роль сознанія, рефлексіи „произвольнаго“ въ жизни культурнаго человѣка, въ противоположность „непроизвольному“, ассоціативному, въ противоположность „играющей энергіи“ (Spielende Energie),—благодаря которой жизнь дикаря невольно сближается въ нашемъ представленіи съ жизнью дѣтей и высшихъ животныхъ. „Непроизвольные процессы сознанія—говоритъ авторъ—повсюду оказываютъ въ духовной жизни первобытныхъ народовъ опредѣляющее вліяніе и налагаютъ на нее свою печать—тогда какъ у народовъ полной культуры (Vollkultur) всѣ вліятельные и наиболѣе важные духовные процессы принадлежатъ высшему типу“, т. е., *произвольнымъ* волевымъ актамъ, въ основѣ которыхъ лежатъ *апперцептивныя* сочетанія представленій, сочетанія, обусловленныя уже не случайной, временной и пространственной связью, а связью строго *логической*.

Пока, повидимому, взгляды автора далеко не подтверждаютъ высказаннаго нами выше.

Однако, появленіе апперцептивныхъ сочетаній на мѣсто ассо-

ціативныхъ означаетъ лишь то, что „въ дѣйствительности одинъ моментъ (произвольный) лишь присоединяется къ другому (непроизвольному), такъ что у всѣхъ, такъ называемыхъ, народовъ полной культуры мы встрѣчаемъ своеобразный дуализмъ, своеобразное смѣшеніе и взаимное проникновеніе обѣихъ волевыхъ формъ, совмѣстное и взаимно-переплетающееся существованіе двухъ различныхъ ступеней душевной жизни". За пунктами *различія* не слѣдуетъ упускать изъ виду и *пунктовъ сходства*, а обыкновенно—какъ это отмѣчаетъ и авторъ—„эти различія люди склонны бываютъ представлять себѣ въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ они есть въ дѣйствительности, пункты же сходства, наоборотъ, изображаются слишкомъ незначительными. Мы слишкомъ часто упускаемъ изъ виду, что ясное сознаніе и свободное самоопредѣленіе, хотя и составляютъ высшія блага нашей культуры, однако часто это скорѣе *постулаты*, *требованія*, нежели фактъ въ нашей духовной жизни... и на ступени полной культуры процессы сознанія въ значительной части, даже въ наибольшей своей части, носятъ тотъ же *непроизвольный* и *инстинктивный характеръ*.. Область неясныхъ побужденій, предразсудковъ, чаяній, инстинктивныхъ склонностей и антипатій и подобныхъ тому явленій, даже у тѣхъ людей, которымъ мы склонны бываемъ приписывать высшую степень ясности и самосознанія, распространяется гораздо дальше, нежели это склонно допускать наше время" [1].

Что это въ дѣйствительности такъ, объ этомъ достаточно убѣдительно свидѣтельствуютъ такіе соціальные институты, какъ языкъ, обычай, общественное мнѣніе, моральная жизнь, воспитаніе въ широкомъ смыслѣ слова,—возникновеніе и существованіе которыхъ характеризуются именно непроизвольностью. Не менѣе убѣдительно свидѣтельствуетъ о той же силѣ и мощи „непроизвольнаго" и тотъ фактъ, что въ дѣтскіе и отроческіе годы мы вновь переживаемъ миѳологическій періодъ мышленія, періодъ исключительнаго господства ассоціативныхъ сочетаній представленій; что мы въ это время сплошь находимся во власти „играющей энергіи". Вѣдь нельзя же, на самомъ дѣлѣ, вычеркнуть, путемъ позднѣйшаго воспитанія интеллекта, изъ нашей психологіи то, что глубоко отслоилось въ ней за время дѣтства и отрочества, отслоилось тогда, когда поле нашего „я" представляло изъ себя какъ бы tabula rasa, и все падавшее на насъ извнѣ свободно

[1] Op. c S. 15—16.

могло пускать тамъ глубокіе ростки. Иногда достаточно бываетъ поставить человѣка въ необычную для него обстановку, чтобы всѣ или очень многіе высшіе слои его сознанія, вся эта поверхностная штукатурка, тотчасъ же исчезла: поведеніе культурныхъ людей во время какого-либо стихійнаго бѣдствія, ихъ „подвиги“ гдѣ-либо въ Центральной Африкѣ—черезчуръ извѣстны каждому, чтобы нужно было останавливаться на этомъ.

Эта устойчивость и прочность „непроизвольнаго“ на высшихъ ступеняхъ человѣческаго развитія, при „полной культурѣ“—по терминологіи Фиркандта—находитъ свое объясненіе въ необходимости, для душевной жизни, слѣдовать *экономическому принципу*: непрестанное увеличеніе произвольныхъ волевыхъ актовъ, сложный аппаратъ непрестаннаго взвѣшиванія и разсчета чрезмѣрно обременили бы сознаніе и тѣмъ затруднили бы болѣе или менѣе успѣшный исходъ борьбы за существованіе. Отсюда—все „сознательное“, „произвольное“. „раціональное“ обнаруживаетъ постоянную тенденцію превращаться въ „непроизвольное“, въ совершающееся *механически*. Даже логика и наука вообще не избѣгаютъ этой участи „механизированія“.

Такъ, ростъ „сознанія“, ростъ роли и значенія апперцептивныхъ сочетаній представленій, за счетъ ассоціативныхъ, не вноситъ существенно новыхъ чертъ въ охарактеризованное выше взаимоотношеніе между непроизвольными и произвольными духовными процессами: „непроизвольное“ продолжаетъ играть роль общаго фона, роль базиса въ жизни человѣческаго „я“.

IV.

Если выше мы говорили вообще о господствѣ непроизвольно-стихійнаго момента въ жизни человѣческаго „я“, то въ настоящую минуту мы хотѣли бы остановить вниманіе читателя на нѣкоторыхъ спеціальныхъ сферахъ жизни нашего „я“, сферахъ интимныхъ, въ которыхъ наиболѣе ярко и полно находитъ свое выраженіе развитая индивидуальность, и которыя, въ то же время, сплошь и насквозь проникнуты и не могутъ не быть проникнуты тѣмъ же иррациональнымъ характеромъ.

Эти сферы—*любовь*, *религіозное чувство* и *творчество*.

Чувство любви, съ его физіологическимъ корнемъ, половымъ чувствомъ, упорно отстаиваетъ свое право на стихійность: голосъ

„природы" раздается здѣсь громко и властно. Если раціонализмъ наложилъ отчасти и на эту сферу свою печать — мальтузіанство, бракъ какъ денежная сдѣлка, проституція, различныя формы извращенія полового чувства—то, все же, и здѣсь, въ этихъ болѣзненныхъ продуктахъ современнаго общественнаго неустройства, могучій голосъ природы ежеминутно даетъ себя знать, и пламя раціонализма горитъ слабымъ прерывающимся свѣтомъ, придавая всему неестественно-мертвенный обликъ. Но *этотъ* раціонализмъ, болѣзненный продуктъ современности, не имѣетъ будущаго: тамъ, впереди, уже обрисовываются, быть можетъ, въ неясныхъ еще очертаніяхъ, контуры новаго общественнаго уклада, гдѣ чувство любви займетъ подобающее ему мѣсто и будетъ свободно повиноваться велѣніямъ, идущимъ изъ интимнѣйшихъ сферъ самоопредѣляющагося „я".

Вторая область, гдѣ раціонализмъ, повидимому, обреченъ всегда играть подчиненную роль—это сфера *религіознаго чувства.* Я беру, въ данномъ случаѣ, религіозную идею въ ея чистомъ видѣ, независимо отъ ея конкретныхъ историческихъ формъ. *Психологически* понятіе „религіи" обозначаетъ такое душевное состояніе человѣка, когда чувство и потребность, боязнь и надежда, воодушевленіе и преданность играютъ доминирующую роль: рефлексія, анализъ стушевываются и отступаютъ на задній планъ [1]). Это настроеніе одинаково свойственно и первобытному человѣку, который, слѣпо повинуясь *персонифицирующей апперцепціи*, видитъ божество въ любомъ предметѣ неодушевленной и одушевленной природы, и современному представителю философскаго критицизма, путемъ долгаго и сложнаго теоретико-познавательнаго анализа, доказывающаго право и необходимость вѣры: и тотъ и другой подчиняются велѣніямъ одной и той же интимнѣйшей человѣческой потребности, велѣніямъ *вѣры въ сохраненіе цѣнности въ мірѣ.*

Человѣкъ нашихъ дней, этотъ изощренный аналитикъ-раціоналистъ, все болѣе и болѣе начинаетъ сознавать въ себѣ эту общечеловѣческую потребность вѣры, онъ начинаетъ сознавать, что для полноты жизни его „я" недостаточно одной только науки.

Наука знаетъ только прошлое, и та картина міра, которую

---

[1]) *Dr. Harald Hoffding,* Religionsphilosophie, S. 1 Есть русскій переводъ. Философія религіи. Изданіе товарищества „Общественная Польза". С.-Петербургъ, 1903 г.

она можетъ дать намъ, очень далека отъ завершенія. Да она и не можетъ быть завершенной, ибо само мировое цѣлое охвачено непрестаннымъ потокомъ измѣненій,—и всѣ наши научные принципы, въ конечномъ счетѣ, суть лишь гипотезы и предвосхищенія, антиципаціи грядущаго, того грядущаго, которое и есть истинное царство вѣры, творчества.

Человѣкъ живетъ не въ прошломъ, не въ завершенной картинѣ міра, не въ научно-познанномъ, а въ настоящемъ и будущемъ, непрестанно творимомъ,—и самъ онъ, какъ волящій и цѣлеставящій, есть также нѣчто не-сущее, должное, непрестанно-творимое. А тамъ, гдѣ есть творческое, дѣйственное отношеніе къ жизни—тамъ все преисполнено для человѣка цѣнности. И онъ жаждетъ, стремится къ этому цѣнному въ себѣ и въ окружающемъ, онъ стремится утвердить его права въ жизни и невольно вѣритъ и не можетъ не вѣрить, не отрицая себя, въ его необходимость для міра, въ его непрерывность, вопреки всѣмъ видимымъ перерывамъ, вопреки кажущемуся торжеству не-цѣннаго, зла, онъ вѣритъ въ *смыслъ жизни*, въ *самоблаженную цѣнность человѣческой личности*.

Вѣра въ этомъ смыслѣ имманентна человѣческому сознанію, безразлично, ищетъ ли человѣкъ ея завершенія „по ту сторону бытія“, въ невѣдомомъ царствѣ ноуменовъ, или гордо заявляетъ, что онъ тутъ же, у себя дома, на землѣ создастъ готъ рай, гдѣ найдутъ себѣ полное воплощеніе всѣ лучшія человѣческія стремленія и чаянія [1]).

Лишь по недоразумѣнію марксизмъ рѣшается безбоязненно заявлять, что новая жизнь, жизнь на коллективистическихъ началахъ, создастъ новаго человѣка, чуждаго всякихъ религіозныхъ стремленій: для него не будетъ существовать ни религіозныхъ

---

[1]) „Можно *быть* религіознымъ—глубоко справедливо замѣчаетъ Геффдингъ,—можно находиться въ состояніи религіи, *не имѣя* религіи“ (S. 245). По мнѣнію *Гюйо*, être *irreligieux* ou *a-religieux* n'est pas être *anti-religieux*. Bien plus l'irreligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui *de plus pur* d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées, d'autre part, la recherche d'un idéal non seulement individuel, mais social et même cosmique, qui dépasse la réalité actuelle“ (*M. Guyau*, L'irreligion de l'avenir. Etude sociologique. Huitième edition. Paris, Felix Alcan 1902, pag. XIV).—Но не есть ли это „самое чистое въ религіозномъ чувствѣ—спрашиваетъ Геффдингъ—какъ разъ собственно-религіозный элементъ?“—„Mit dem Wegfall der Transzen-

запросовъ, ни метафизическихъ проблемъ: здоровая психика, реалистическое пониманіе законовъ общественнаго развитія и законовъ естественно-историческихъ—все это искоренитъ будто бы въ человѣкѣ метафизическую склонность...

Ничѣмъ неоправдываемое высокомѣріе раціоналистической мысли.

Трудно, понятно, спорить, когда рѣчь заходитъ о будущемъ, о прогнозѣ: qui vivra-verra!—Во всякомъ случаѣ, ясно одно, что въ жизни останется и не можетъ не остаться много иррациональнаго: останется смерть человѣческая—эта таинственная для моральнаго сознанія загадка: откуда? куда? зачѣмъ? Останется возможность гибели отъ различныхъ стихійныхъ силъ.. Останется, наконецъ, желанное грядущее, будущее, сокрытое отъ пытливаго взора человѣка сегодняшняго дня: останется *вѣра въ идеалъ*, это исконное царство религіозныхъ настроеній.

Долгіе вѣка пытливая мысль человѣческая стремилась разрѣшить основныя проблемы всего сущаго. И что же? Тѣ же, въ сущности, проблемы, въ той же постановкѣ, вновь и вновь возникаютъ передъ человѣкомъ Основные вопросы познанія, вѣры, морали, политики,—все это давно уже носилось, въ ясныхъ или неясныхъ очертаніяхъ, передъ умственнымъ взоромъ лучшихъ умовъ человѣчества Безсильны заглянуть въ грядущую туманную даль вѣковъ, человѣкъ вновь и вновь озирается назадъ и тамъ, у великихъ гѣней прошлаго, ищетъ онъ себѣ совѣта и указанія Струя идеализма вновь проносится по міру!.. А вѣдь онъ старъ, какъ міръ.

Лишь предвзято-ортодоксальная мысль можетъ усматривать въ этомъ „поворотѣ назадъ“ что-либо само по себѣ регрессивное. Мы на порогѣ новаго,—и кто тотъ отважный, который рѣшится сказать, что онъ обрѣлъ уже истину, что онъ единственный ея глашатай?

Какія-то мощныя силы вновь всколыхнули чувство современнаго человѣка, и заговорило оно громкимъ, властнымъ голосомъ и потребовало себѣ права первенства передъ своимъ младшимъ

denz wird nicht der Quell der Religion verschuttet, nicht ihre Kraft und Wahrheit entwurzelt“ (*Natorp*, Sozialpadagogik, S 336 См. его же Religion innerhalb der Grenzen der Humanitat Freiburg, Mohr, 1894 — „Nicht etraumte Himmelreiche, nicht Marchenbilder, nein, das ewige Leben verkunden wir, welches hier aufgeht und immer herrlicher sich entfalten soll von Geschlecht zu Geschlecht. das Himmelreich wollen wier *hier* verwirklichen“ (*Eugen Heinrich Schmitt* An die Sozialdemokraten Separatabdruck aus der Zeitschrift „Die Religion des Geistes“ Leipzig Alfred Janssen, S 10)

братомъ разумомъ.—И, во всякомъ случаѣ, если не на право первенства, то на равноправіе чувство имѣетъ право.

Здѣсь не мѣсто выяснять причины этого, несомнѣнно, глубокаго и крайне важнаго перелома въ общественномъ настроеніи: ибо это отвлекло бы насъ значительно въ сторону. Но, какъ бы кто ни оцѣнивалъ это явленіе, склоненъ ли онъ привѣтствовать его, какъ нѣчто прогрессивное, какъ шагъ впередъ, или же относется къ нему рѣзко-отрицательно, усматривая въ немъ исключительно реакціонныя тенденціи,—одно не можетъ подлежать сомнѣнію: *стихійно-непроизвольный характеръ* этого явленія, ясно-выраженная борьба противъ чрезмѣрнаго развитія раціонализма, противъ его неправомѣрнаго вторженія въ ту сферу человѣческихъ отношеній, гдѣ призваны царить чувство, вѣра, идеалъ.

Третья область, гдѣ непроизвольное, ирраціональное и въ будущемъ будетъ успѣшно бороться противъ чрезмѣрныхъ посягательствъ со стороны раціонализма—это область *творчества*, безразлично, гдѣ бы и въ какихъ формахъ оно ни проявлялось.—Если творчество и въ будущемъ должно оставаться творчествомъ, т. е., явленіемъ индивидуальнымъ, т. е., случайнымъ, т. е., не поддающимся предварительному учету и вычисленію: если предварительный учетъ и вычисленіе, сами по себѣ, уже исключаютъ понятіе творчества,—ибо то, что можно напередъ разсчитать, подвести подъ общія нормы, законы, есть уже не индивидуальное, не случайное, не творчество, а общее, типичное, продуктъ ремесленной, въ широкомъ значеніи слова, дѣятельности,—то подчиненная роль раціонализма въ этой области едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. какъ и нынѣ, здѣсь будетъ царить элементъ случайности, элементъ непроизвольнаго. Нужно погасить идею личности, нужно растворить ее въ общемъ, коллективномъ, растворить до послѣдняго остатка,—и лишь тогда линейка и циркуль пріобрѣтутъ волшебное свойство творить. Вѣдь личность—это своего рода unicum, это—нѣчто свое, *не*-общее, и пока она будетъ существовать—а она будетъ существовать, пока будетъ существовать человѣчество—до тѣхъ поръ случайное, непроизвольное въ области творчества съ полнымъ правомъ можетъ бросить гордое: „руки прочь!“ не въ мѣру зазнающемуся раціонализму.

И это не только въ сферѣ художества, поэзіи, вообще искусства Это въ одинаковой мѣрѣ справедливо и относительно научнаго творчества. Любопытныя признанія, въ этомъ отношеніи, сдѣлалъ знаменитый Гельмгольцъ. Ко всѣмъ своимъ геніальнымъ

открытіямъ онъ приходилъ ощупью, извилистыми тропинками и лишь потомъ, когда длинный, утомительный путь оказывался лежащимъ позади, когда онъ съ достигнутой вершины имѣлъ возможность окинуть однимъ взглядомъ все имъ пройденное,—лишь тогда онъ убѣждался, какой короткій, почти прямой путь велъ къ желанной, нерѣдко лишь смутно сознаваемой имъ цѣли [1]).

Къ этимъ тремъ, до извѣстной степени, основнымъ сферамъ жизни человѣческаго „я“ можно присоединить, наконецъ, еще *четвертую*: это—*эстетическое чувство*, которое точно также характеризуется непроизвольностью и отсутствіемъ рефлексіи

Уже самое опредѣленіе эстетическаго отмѣчаетъ этотъ моментъ непроизвольнаго: эстетическое наслажденіе—говоритъ *Мильталеръ* [2])—заключается въ *безцѣльной игрѣ* ощущеній, или, говоря словами Канта, это—„*свободная игра*“ нашего воображенія и нашего пониманія: непосредственность, безкорыстность наслажденія отъ самой формы явленія, отъ непосредственно созерцаемаго какъ въ чувственномъ воспріятіи, такъ и въ фантазіи, и, наконецъ,—что для насъ, въ данномъ случаѣ, имѣетъ наибольшее значеніе—полнѣйшая непроизвольность этого чувства—таковы основныя черты эстетически-прекраснаго [3]).

---

[1]) Эта роль *творчества*, какъ момента, до извѣстной степени, *индивидуально-непроизвольнаго*, гораздо шире, чѣмъ это предполагается понятіемъ творчества въ его обычномъ значеніи ибо всякій *психическій синтезъ* необходимо включаетъ въ себѣ моментъ творчества, какъ это вытекаетъ уже изъ *закона психическихъ равнодѣйствующихъ Принципу творческаго синтеза*, по ученію *Вундта* „подчиняются всѣ психическія созданія, начиная съ чувственныхъ воспріятій и чувственныхъ ощущеній вплоть до высшихъ интеллектуальныхъ процессовъ и до возникающихъ изъ ассоціаціи разнообразныхъ чувствъ и представленій,—аффектовъ и волевыхъ актовъ“ (Logik II, S 271—См также *Вундтъ*, Очеркъ психологіи, переводъ Паперна, стр 245) Такъ, въ дѣйствительности, широка и всеобъемлюща эта роль творческаго момента, а вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, и роль индивидуально-непроизвольнаго момента

[2]) Что такое красота? Введеніе въ эстетику. Переводъ съ нѣм З А. Венгеровой Изд О. Н. Поповой, СПБ 1899 г, стр 30

[3]) „*Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit* eines Gegenstandes *ohne Vorstellung eines Zwecks*“ (Kritik der Urtheilskraft von *Immanuel Kant*, Recams Ausgabe, S 85) См также *Виндельбанд* Präludien, статья „Normen und Naturgesetze“ 2-е Auflage Tübingen u Leipzig 1903. а также *М. Гюйо*, Задачи современной эстетики. Собраніе сочиненій Томъ III Изданіе товарищества „Знаніе“—Гюйо привноситъ въ идею прекраснаго моментъ полезности

Итакъ, во всѣхъ перечисленныхъ нами сферахъ жизни человѣческаго „я“—любовь, религія, творчество, эстетическое чувство—рациональное и въ будущемъ обречено играть подчиненную роль, оно всегда будетъ стушевываться передъ стихійнымъ, непроизвольнымъ, иррацiанальнымъ началомъ [1]). Это—*во-первыхъ*.

А *во-вторыхъ*, „рациональное“ само имѣетъ тенденцію утрачивать свой ясный, отчетливый рационалистическій характеръ: благодаря непрестанному процессу повторенія, оно само превращается въ нѣчто механическое, непроизвольное, что вспыхиваетъ и гаснетъ въ человѣческомъ сознаніи, помимо воли и желанія человѣка. Мы можемъ наблюдать это въ любой сферѣ человѣческой дѣятельности, безразлично, будетъ ли это трудъ физическій, или умственный, актъ творческой дѣятельности, или проявленіе моральнаго отношенія.—Мысль и чувство, также какъ и рука человѣческая, съ трудомъ, медленно, шагъ за шагомъ, движутся во *всякомъ новомъ направленіи*: онѣ должны сперва преодолѣть могучую силу инертности разъ сложившихся отношеній и формъ. Это—трудная, медленная, кропотливая работа расчистки новаго пути,—и усиліе воли, и сознаніе ярко освѣщаютъ здѣсь каждый шагъ впередъ. Но постепенно вырабатывается соотвѣтствующій механизмъ дѣятельности, вырабатываются навыкъ, привычки, которыя и погашаютъ ярки свѣтъ сознанія и воли.

Этотъ конфликтъ между сознаніемъ, волей, рациональнымъ и чувствомъ, непроизвольнымъ, механичностью легко констатировать и въ той области, которая, по самому своему понятію, прежде всего предполагаетъ сознательно-разумное отношеніе, въ области морали.

Кантовская мораль долга предполагаетъ раздвоеніе въ психикѣ человѣка: съ одной стороны—чувственность, склонность, съ другой—категорическій императивъ, властно говорящій человѣку: ты можешь, ибо ты долженъ!—и подчиняющій себѣ его волю. Каждый

---

[1]) Полноты ради, отмѣтимъ здѣсь еще, что тѣмъ же непроизвольно-стихійнымъ характеромъ проникнуты *чувства*, основанныя на *кровномъ родствѣ*. Можно отмѣтить здѣсь еще непроизвольный характеръ обыденнаго *разговора*. „Разговоръ—замѣчаетъ *Фиркандтъ*—часто ничѣмъ не отличается отъ крика зяблика или чижа, часто это просто форма выразительнаго движенія, совершающаяся въ силу внутренней потребности, но безъ всякой опредѣленной цѣли“, подобная разряженію накопившейся психической энергіи“ (Op. c. S. 421).

актъ моральной дѣятельности предполагаетъ это раздвоеніе воли, или, по крайней мѣрѣ, возможность такого раздвоенія, борьбу, и *сознательную* побѣду моральнаго закона. И нравственнымъ будетъ только то, что вытекаетъ изъ *сознательнаго* подчиненія закону: дѣйствуй такъ, чтобы правило твоего поведенія могло стать принципомъ общаго законодательства. Но постоянная моральная практика и здѣсь, въ этомъ царствѣ свободнаго хотѣнія, можетъ уничтожить, въ большей или меньшей степени, элементъ раздвоенія воли, элементъ сознательнаго усилія, сознательное принужденіе себя, сознательное подчиненіе моральному закону становится актомъ привычнымъ, до извѣстной степени, автоматическимъ. Тогда упраздняется самая моральная проблема, и человѣческое общество превращается въ общество святыхъ. Это было бы окончательнымъ пораженіемъ въ данной частной сферѣ раціональнаго начала

И такъ всюду, въ любой сферѣ человѣческой дѣятельности: всюду рациональное, путемъ непрестаннаго повторенія, утрачиваетъ постепенно свой сознательный характеръ и начинаетъ выполняться болѣе или менѣе автоматически [1]).

Мы можемъ теперь сдѣлать такой общій выводъ: нѣтъ никакихъ теоретическихъ основаній, которыя давали бы намъ право предполагать, что въ будущемъ взаимоотношеніе между стихійнымъ, непроизвольнымъ, ирраціональнымъ началомъ и началомъ раціональнымъ, произвольнымъ получитъ иной, *принципіально*, характеръ: какъ въ прошломъ и настоящемъ, такъ и въ грядущемъ будущемъ „безсознательное“ будетъ служить общимъ фономъ и индивидуальной и общественной жизни. Поздній продуктъ естественно-историческаго и общественно-историческаго развитія человѣка, *сознаніе* вообще, *идеологическіе моменты* въ частности, играли и играютъ подчиненную роль; они вѣдаютъ лишь то, что фигурируетъ на авансценѣ, надъ порогомъ сознанія;

[1]) „Какъ въ душевной жизни отдѣльнаго человѣка ясно сознанныя и долго питавшіяся мысли, въ концѣ концовъ, ниспадаютъ въ безсознательное, какъ онѣ придаютъ (опредѣленную) окраску характеру и ощущеніямъ (Empfindungswelt) и, благодаря безчисленнымъ видоизмѣненіямъ, дѣятельностямъ и конденсаціи (Verdichtung), въ которыхъ едва возможно узнать ихъ прежнюю сознательную форму, превращаются въ чувства и стремленія,—такъ точно въ предѣлахъ рода *прежнія содержанія сознанія и познанія преобразуются въ чувства и инстинктивныя основанія жизни*“ (Georg Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, II B. S. 394) Курсивъ принадлежитъ мнѣ

непрестанно освѣщаемые холоднымъ, яркимъ, но лишеннымъ богатства красокъ и тоновъ блескомъ абстрактныхъ идей, они невольно привлекаютъ къ себѣ вниманіе человѣка, которому трудно заглянуть туда, гдѣ нѣтъ этого яркаго дневного свѣта, гдѣ царитъ своя, не-разсудочная логика, гдѣ живое чувствуется непосредственно, со всѣмъ неисчерпаемымъ многообразіемъ его красокъ. Люди близоруки, и то, что непосредственно бросается въ глаза, они склонны бываютъ признавать за главное, за основное: внутренній механизмъ и соотношеніе скрытыхъ отъ поверхностнаго взгляда силъ лежитъ, обыкновенно, внѣ поля ихъ зрѣнія [1]) [2]).

V.

„Непроизвольное", „стихійное", „иррациональное", какъ общій фонъ жизни человѣческой, одинаково, въ ея индивидуальной и соціальной формѣ, какъ источникъ, изъ котораго „произвольное", „рациональное", „сознаніе", „идеологическіе моменты" черпаютъ свое содержаніе, берутъ свое начало, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ устье, черезъ которое яркое, себя сознающее сознаніе вновь погружается въ темныя нѣдра „безсознательнаго",—таковъ основной выводъ, полученный нами въ результатѣ предыдущаго анализа.

Этотъ выводъ, эту глубоко-справедливую мысль, которая въ одинаковой степени находитъ себѣ подтвержденіе и въ наблюденіи надъ ходомъ естественно-и общественно-историческаго раз-

---

[1]) „Наша сознательная жизнь есть лишь небольшой вырѣзокъ изъ всей нашей жизни, изъ широкаго и сокрытаго въ глубинѣ потока послѣдней на поверхность поднимаются лишь немногія отдѣльныя волны и здѣсь освѣщаются свѣтомъ" (*Alois Riehl*, Philosophie der Gegenwart. 1903, S. 160)

[2]) Мы говорили до сихъ поръ объ отношеніи *сознанія*, раціоналистическаго начала вообще къ началу иррациональному, стихійному, непроизвольному, и, какъ могъ убѣдиться читатель изъ сказаннаго, мы склонны подвергать сомнѣнію возможность иного, сравнительно съ нынѣшнимъ, взаимоотношенія между обоими этими началами Но вопросъ объ отношеніи „сознанія" къ „формамъ бытія людей" не ограничивается только сказаннымъ. въ нѣсколько видоизмѣненной формулировкѣ, онъ часто трактуется какъ вопросъ объ отношеніи *должнаго* къ *сущему*, альтруизма—къ эгоизму, хозяйственнаго интереса—къ моральнымъ побужденіямъ,—и, само собой разумѣется, что сказаннаго выше для рѣшенія даннаго вопроса въ такой формулировкѣ далеко недостаточно: онъ требуетъ особаго разсмотрѣнія Объ этомъ въ слѣдующихъ статьяхъ.

вития человѣка, и въ данныхъ психологическаго анализа, и въ самыхъ основныхъ понятіяхъ критически-обоснованнаго ученія объ обществѣ—эту мысль, и только эту и выражаетъ положеніе Маркса, что „не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія". Это положеніе, на нашъ взглядъ, является наиболѣе основнымъ, наиболѣе центральнымъ въ ученіи историческаго матеріализма и, въ то же время, вполнѣ соотвѣтствующимъ современному научному мышленію. Проникнутое глубоко монистическимъ характеромъ—ибо общественное бытіе есть единое органически связанное цѣлое—оно создаетъ прочный базисъ для научнаго трактованія явленій общественной жизни: оно не отрываетъ ихъ отъ непосредственно взростившей ихъ почвы, не превращаетъ ихъ въ какъ бы ведущія самостоятельное бытіе категоріи, какъ это склонна дѣлать всякая индивидуалистическая теорія,—и тѣмъ разъ навсегда полагаетъ конецъ нерѣдко замѣчаемой склонности теоретической мысли разсматривать, какъ что-то объясняющее простую ссылку на мнѣніе, на привычку, традицію, невѣжество и т. п.: въ формахъ общественнаго бытія людей необходимо найти и указать реальные моменты, которые создали, питали и, въ каждую данную минуту, продолжаютъ питать и взгляды, и привычку, и традицію, и невѣжество, и подражаніе.

Иначе оцѣниваетъ это положеніе одинъ изъ новѣйшихъ критиковъ марксизма, *Е. Н. Трубецкой*, въ своей статьѣ, помѣщенной въ сборникѣ „Проблемы идеализма" [1]). Положеніе это, по мнѣнію критика, не придаетъ большой опредѣленности ученію Маркса: „ибо опять-таки спрашивается,—говоритъ онъ,—одно ли *общественное бытіе*, *одни ли производственныя силы* и *отношенія производства* опредѣляютъ развитіе сознанія, или же, кромѣ этихъ экономическихъ факторовъ и наряду съ ними, есть другія причины, другія условія, опредѣляющія развитіе нашего сознанія?" [2])

Я склоненъ думать, что почтенный профессоръ слѣдуетъ, въ данномъ случаѣ, вульгарнымъ представленіямъ о характерѣ соціологическаго ученія Маркса: соціальный монизмъ отнюдь не требуетъ сведенія всей совокупности общественныхъ отношеній

---

[1]) Проблемы идеализма Сборникъ статей подъ редакціей *П. И. Новгородцева* Изданіе московскаго психологическаго общества Москва. 1903

[2]) См статью „Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идеи въ исторіи". Op. c стр 51. Курсивъ принадлежитъ мнѣ

къ отношеніямъ производственнымъ. Какой бы неясностью ни страдало предисловіе къ „Zur Kritik“,—но одно не можетъ подлежать сомнѣнію, что понятіе „общественнаго бытія“ въ представленіи автора „Капитала“ являлось болѣе широкимъ, болѣе объемлющимъ, нежели понятіе „производственныхъ силъ“: ибо послѣднія это лишь основа, „фундаментъ“ для общественнаго бытія. Но фундаментъ не есть все зданіе—и объ этомъ меньше всего забывалъ авторъ „Капитала“ [1]).—Отсюда и дальнѣйшія погрѣшности въ разсужденіяхъ критика: сведя понятіе „общественнаго бытія“ къ „производственнымъ силамъ“, онъ лишилъ себя всякой возможности оцѣнить должнымъ образомъ положеніе Маркса о зависимости сознанія людей отъ формъ ихъ бытія. А зависимость эта не выдумка Маркса, помимо указанныхъ выше соображеній,—о ея дѣйствительности говоритъ простой фактъ существованія, такъ называемой, *классовой психологіи*, *классового міросозерцанія*, которое въ одинаковой степени проявляетъ свое вліяніе и въ религіозныхъ представленіяхъ людей и въ ихъ моральныхъ взглядахъ, и въ оцѣнкѣ ими правовыхъ нормъ. Классовая психологія находитъ свое объясненіе исключительно въ экономическихъ условіяхъ жизни людей, въ ихъ матеріальныхъ, хозяйственныхъ интересахъ, съ которыми въ полной органической связи находится вся ихъ идеологія. Едва ли кто рѣшится утверждать, не насилуя фактовъ и логики, что сознаніе людей опредѣлило и опредѣляетъ ихъ классовое бытіе, т. е., ихъ положеніе въ данной соціальной группѣ и весь ихъ психическій укладъ [2])

Современная антропологія знаетъ о существованіи особыхъ психическихъ расъ, расъ общественныхъ, профессіональныхъ, которыя идутъ на смѣну расамъ этническимъ [3]), а все это—необходимое слѣдствіе и выраженіе опредѣленныхъ экономическихъ отношеній, все это можетъ служить прекрасной иллюстраціей къ положенію Маркса, что именно общественное бытіе формируетъ

---

[1]) Въ своемъ очеркѣ: „Что же такое экономическій матеріализмъ?“ я путемъ подлинныхъ цитатъ показалъ, что у Маркса рѣчь идетъ только о *соотвѣтствіи* между различными сторонами общественнаго бытія, которое и мыслится какъ единое, органическое цѣлое См названный очеркъ, стр 5—6

[2]) О возможности для отдѣльной личности вырваться изъ этихъ тисковъ классовой психологіи см тамъ же, стр 80—82

[3]) См *Людвикъ Крживицкій*, Психическія расы Опытъ психологіи народовъ Изд-во „XX Вѣкъ“. С.-Петербургъ, 1902, стр 39, 47

психическій обликъ и сознаніе людей [1]). Вѣдь рѣчь идетъ—и объ этомъ очень забываютъ—*не* о сознаніи, какъ таковомъ, а о томъ, что составляетъ *содержаніе* сознанія, и что мѣняется во времени и въ пространствѣ. Рѣчь идетъ *не* о трансцендентальной апперцепціи, какъ о необходимомъ апріори всякаго опыта,—наконецъ, *не* о сознаніи, какъ конечномъ духовномъ началѣ „сущаго", а о *ходѣ развитія* сознанія *эмпирическаго*, конкретнаго, черпающаго свое содержаніе въ условіяхъ мѣста и времени (Inhalte der Iche—какъ говорятъ нѣмцы) Кто-то изъ критиковъ марксизма указывалъ, что трансцендентальный идеализмъ Канта составляетъ діаметральную противоположность ученію Маркса,—и всякая попытка дать синтезъ ученія обоихъ мыслителей уже a priori обречена, поэтому, на неудачу. Если не ошибаюсь, это было высказано по поводу „Историческаго матеріализма" *Вольтмана* и его попытки объединить основы ученія Канта и Маркса. Охотно соглашаюсь, что попытка Вольтмана, въ этомъ отношеніи, не достигла цѣли, но самая идея такого синтеза безусловно состоятельна и заслуживаетъ полнаго вниманія и силъ со стороны болѣе призванныхъ къ выполненію этой задачи. Она состоятельна уже потому, что *критическая* точка зрѣнія (Кантъ) не только не противорѣчитъ точкѣ зрѣнія *генетической*, на которой исключительно стоялъ—въ теоріи—Марксъ, но она-то, наоборотъ, и создаетъ впервые вполнѣ прочную и незыблемую основу для генетическаго разсмотрѣнія явленій. Она не противорѣчитъ, прежде всего, уже потому, что задача ея совершенно иная, чѣмъ задача генетической точки зрѣнія: въ предѣлахъ познанія—а у насъ, въ данномъ случаѣ, рѣчь идетъ только объ этомъ—критическій методъ, выдѣляя въ особую категорію всѣ логически-апріорные элементы познанія, тѣмъ полнѣе признаетъ права генетической точки зрѣнія въ дѣлѣ выясненія *хода развитія содержанія* человѣческаго сознанія и всѣхъ его объективированныхъ формъ. Онъ только отказывается разсматривать это a priori, какъ нѣчто выводимое изъ „опыта", ибо самое понятіе опыта, самое оперированіе надъ его содержаніемъ уже предполагаетъ, какъ нѣчто

[1]) Справедливость требуетъ отмѣтить, что въ заключительныхъ строкахъ своей статьи кн Трубецкой признаетъ, „что экономическіе факты играютъ первостепенную роль въ общественныхъ переворотахъ" (стр 70) Но положеніе это онъ не связываетъ, благодаря вульгарнымъ представленіямъ объ историческомъ матеріализмѣ, съ общей его концепціей и, прежде всего, съ положеніемъ объ *общей* зависимости сознанія отъ формъ бытія людей.

данное, т. е., априорное, и сознаніе и категорію причинности и другія категоріи чистаго разума.

Еще менѣе можетъ противорѣчить критическій методъ соціологическому ученію Маркса (т. е, методу генетическому) въ сферѣ морали, въ сферѣ *должнаго*: вѣдь на практикѣ—а это и есть истинная область морали, долженаго, практическаго разума—марксизмъ всегда покидалъ генетическую точку зрѣнія: ибо онъ говорилъ и апеллировалъ къ *правамъ человѣка*, къ вѣчно-незыблемымъ *цѣнностямъ* себя сознающей личности.

Итакъ, во всякомъ случаѣ, Кантъ *не* contra Марксъ,—и априорное сознаніе трансцендентальнаго идеализма отнюдь не можетъ служить какимъ-либо аргументомъ противъ защищаемаго нами положенія о зависимости сознанія людей отъ формъ ихъ общественнаго бытія.

Мы сказали выше, что положеніе это, на нашъ взглядъ, является и наиболѣе центральнымъ и наиболѣе цѣннымъ въ соціологическомъ ученіи Маркса. Это можетъ вызвать нѣкоторое недоумѣніе А гдѣ же „производственныя силы“? Гдѣ же „экономическая структура“? Гдѣ же „базисъ“?—Если эти категоріи должны выражать собой то, *что* производитъ, *что* порождаетъ „общественное бытіе“, порождаетъ всѣ формы его сознанія, т. е., всю его идеологію; т. е., если это—такъ называемая „производящая сила“, „конечная причина“, „послѣдняя инстанція“ всей общественности,—то, несомнѣнно, такое пониманіе доктрины Маркса несовмѣстимо ни съ тѣмъ, что мы развивали въ предыдущихъ статьяхъ, ни съ тѣмъ, что мы только что говорили объ отношеніи сознанія людей къ формамъ ихъ бытія. Уже одно то соображеніе, что, такъ называемыя, производственныя силы, технологія, хозяйство предполагаютъ и исходятъ изъ наличности сравнительно высокоразвитого интеллекта—ибо для хозяйственной дѣятельности необходимо ясное сознаніе цѣли и ведущихъ къ ней средствъ, необходимо, слѣдов., идеальное представленіе имѣющаго быть достигнутымъ результата,—уже одно это соображеніе исключаетъ всякую возможность искать въ производственныхъ силахъ „послѣднюю причину“ общественнаго бытія людей.—Но если хозяйство не есть послѣдняя причина въ указанномъ смыслѣ, то это, въ то же время, нисколько не лишаетъ насъ права приписывать ему господствующее, доминирующее значеніе и роль въ ходѣ общественнаго развитія человѣка.

Къ такой оцѣнкѣ хозяйственнаго момента прежде всего приводитъ насъ принципъ борьбы за существованіе.

Борьба за существованіе въ жизни людей, въ жизни соціальнаго цѣлаго, прежде всего, ярче и рѣзче всего находитъ свое выраженіе именно въ хозяйственномъ укладѣ соціальной жизни. Вѣдь никто не станетъ подвергать сомнѣнію положеніе, граничащее съ трюизмомъ, что человѣкъ, для того, чтобы жить, чтобы поддерживать свое существованіе, долженъ прежде всего ѣсть, пить, одѣваться и имѣть жилище, т. е., долженъ прежде всего позаботиться объ удовлетвореніи своихъ матеріальныхъ нуждъ: т. е., долженъ позаботиться о своемъ хозяйствѣ. И это справедливо не только съ исторической точки зрѣнія, но и статически, т. е., по отношенію къ любому данному моменту времени. Лишь возможно полное удовлетвореніе этихъ насущныхъ потребностей, и, еще больше, удовлетвореніе съ возможно меньшими затратами силъ, открываетъ для человѣка перспективу *стать* человѣкомъ и развиваться въ этомъ направленіи.

Но этотъ трюизмъ—который иначе можно выразить въ видѣ положенія, что *примитивные интересы лежатъ въ основѣ побужденій людей вообще и массъ въ особенности*—этотъ трюизмъ пріобрѣтаетъ уже болѣе глубокій смыслъ, когда мы сопоставимъ его съ идеей *монизма* индивидуальной и соціальной жизни: законы хозяйственной дѣятельности человѣка служатъ выраженіемъ законовъ человѣческой дѣятельности вообще, а, слѣд., и законовъ соціальнаго развитія; т. е., „познаніе закономѣрности экономической есть познаніе закономѣрности соціальной“. Это положеніе нисколько не исключаетъ возможности и, даже болѣе, необходимости, познавать закономѣрность другихъ формъ жизни человѣческаго „я“: но эти послѣднія формы закономѣрностей, какъ, напр., закономѣрность развитія религіозной мысли, суть лишь частные случаи той же общей закономѣрности соціальной жизни и необходимо должны характеризоваться, въ большей или меньшей степени, чертами, общими для всѣхъ нихъ.

Мы сказали: „въ большей или меньшей степени“—и этимъ, несомнѣнно, даемъ право поставить вопросъ: въ какой же именно? Т. е. каково же отношеніе экономическаго момента къ другимъ моментамъ жизни человѣческаго „я“?

Упомянутый нами выше *кн. Е. Н. Трубецкой* и ставитъ именно этототъ вопросъ: „Остатся неяснымъ—говоритъ онъ,—должны ли эти экономическіе факторы быть понимаемы какъ

производящія причины или только какъ *необходимыя условія роста общественнаго* сознанія"... [1])

Итакъ, что же: *производящія причины* или *необходимыя условія*?

Мы должны сознаться, что самая постановка вопроса далеко неудовлетворительна, на нашъ взглядъ.—Прежде всего, уже потому, что отъ философа, каковымъ является кн. Трубецкой, мы могли бы ожидать болѣе точнаго опредѣленія понятій „производящей причины" и „необходимаго условія", чѣмъ онъ это дѣлаетъ, ограничиваясь, въ данномъ случаѣ, простой иллюстраціей, примѣромъ, въ видѣ различія между почвой и произростающимъ въ ней сѣменемъ.

Прежде всего, почва и растеніе—это два раздѣльно существующихъ явленія, которыя могутъ быть комбинированы въ самыхъ различныхъ соотношеніяхъ,—чего ни въ коемъ случаѣ нельзя сказать по поводу интересующаго насъ соотношенія экономической закономѣрности къ другимъ формамъ соціальной закономѣрности. Поскольку „опытъ", „непосредственная очевидность" во-очію убѣждаютъ насъ въ раздѣльности первыхъ двухъ явленій,—постольку же это требуетъ спеціальнаго доказательства въ послѣднемъ случаѣ. Шаткость—мы сказали бы даже: вульгарность—пріемовъ критики кн. Трубецкаго бросается тѣмъ болѣе въ глаза, что въ его примѣрѣ—почва и растеніе—рѣчь идетъ о явленіяхъ протяженныхъ, чего опять таки нѣтъ въ интересующемъ насъ случаѣ: это—явленія непротяженныя, соціально-психическія.

Но допустимъ, что всѣ эти соображенія несущественны.

Что собственно хочетъ доказать почтенный профессоръ? Что изъ даннаго *сѣмени* получится опредѣленное *растеніе*? Что почва, какъ таковая, не создаетъ растенія? Это, несомнѣнно, истина Но не меньшая истина и то, что и сѣмя, какъ таковое, неспособно an und für sich производить растенія. И едва ли нужно напоминать о томъ, что сѣмя, упавшее на каменистую почву, гибнетъ.—А какъ быть, наконецъ, съ тѣмъ, что вѣдь политическая экономія и агрономія вообще и агрономическая химія въ частности знаютъ кое что о *производительныхъ силахъ* почвы? Вѣдь почва, какъ хозяйственный факторъ, по новѣйшимъ бактеріологическимъ изслѣдованіямъ, полна жизни,—и эта жизнь связана съ жизнью бактерій.

---

[1]) Цитированная выше статья, стр. 51.

Но „условіе“—говорятъ намъ—дѣлаетъ предметъ возможнымъ—это то, что нѣмцы называютъ Vorbedingung,—тогда какъ „производящая причина“ творитъ, порождаетъ, создаетъ предметъ [1]).

Но и это различеніе не вноситъ ничего новаго. Эти Vorbedingungen—это всѣ тѣ моменты, отъ которыхъ мы, въ видѣ ихъ, такъ сказать, самоочевидности, ради большаго удобства и простоты анализа, можетъ отвлечься на время. Но квалифицировать ихъ, на этомъ основаніи, какъ нѣчто, имѣющее второстепенное, побочное значеніе—мы отнюдь не въ правѣ. Это разграниченіе—вполнѣ понятный и необходимый результатъ нашихъ методологическихъ пріемовъ, но не больше. Съ точки зрѣнія опредѣленнаго результата, опредѣленнаго эффекта, и „производящая причина“ и „условіе“ одинаково необходимы и равнокачественны.

Такъ, къ вульгарнымъ представленіямъ о самой доктринѣ присоединяются не менѣе вульгарные пріемы критики,—что меньше всего подобаетъ званію философа.

Критика кн. Трубецкаго, въ данномъ случаѣ, это та же, лишенная опредѣленнаго принципа, партизанская критика, критика аванпостныхъ стычекъ, печальные образцы которой сугубо являютъ собой *Бартъ* [2]), *Массарикъ* [3]), *Л. Штейнъ* [4]) и наши отечественные критики изъ народническаго лагеря. Отсутствіе опредѣленной исходной точки зрѣнія, отсутствіе теоретико-познавательнаго анализа въ примѣненіи къ наукѣ объ обществѣ дѣлаютъ такую критику, по существу, безплодной. она въ состояніи отмѣтить отдѣльныя частныя погрѣшности въ критикуемомъ, она въ состояніи высказать отдѣльныя справедливыя замѣчанія,—но и только: большаго отъ нея не ждите. Какъ „производящая причина“—по терминологіи кн. Трубецкого—она безплодна: это не больше, какъ Vorbedingung къ критикѣ по существу, крупнымъ образцомъ которой можетъ служить въ особенности трудъ *Штаммлера* о „Хозяйствѣ и правѣ“.

---

[1]) Dr Th. Kistjakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Eine metodologische Studie. Berlin 1899. Verlag von Otto Siebmann, S. 92

[2]) *Д-ръ П. Бартъ*, Философія исторіи какъ соціологія. Переводъ Моделя Изданіе В. П Рамма С.-Петербургъ. 1903.

[3]) *Массарикъ*, Философскія и соціологическія основанія марксизма. Переводъ Николаева Изданіе Солдатенкова. Москва

[4]) *Л. Штейнъ*, Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія. Переводъ Николаева. Изданіе Солдатенкова Москва. 1900

Отношеніе къ *монизму*—вотъ та демаркаціонная линія, которая проводитъ глубокую борозду между этими обоими видами критики: насколько всякій истинный приверженецъ соціальнаго монизма никогда не упускаетъ изъ виду условнаго, чисто-служебнаго характера всякой методологіи,—настолько человѣкъ, для котораго монистическая идея есть результатъ насильственныхъ операцій надъ „фактами", склоненъ превращать средство въ цѣль, т. е., методъ въ пониманіе.

VI

Я долженъ остановиться теперь на этой идеѣ „соціальнаго монизма", какъ она развита въ трудахъ *Штаммлера* [1]) и *Наторпа* [2]), такъ какъ отъ того или иного отношенія въ этой идеѣ зависитъ и самый отвѣтъ на поставленный выше, въ связи съ критикой кн. Трубецкого, вопросъ: „производящую причину" или „необходимое условіе" являютъ собой „производительныя силы"?

Что же такое эта идея соціальнаго монизма? И о какомъ монизмѣ можетъ итти рѣчь, когда намъ говорятъ о *матеріи* и *формѣ* соціальной жизни, какъ о чемъ-то раздѣльномъ, какъ о двухъ различныхъ моментахъ, взаимодѣйствующихъ другъ на друга? Когда, къ тому же, и самая *форма* квалифицируется, какъ нѣчто дѣйственное, активное, какъ то, что превращаетъ мертвую матерію въ нѣчто живое, дѣйствительное.

Гдѣ и въ чемъ выражается, въ такомъ случаѣ, эта идея монизма соціальной жизни?

Очевидно, говоритъ одинъ изъ критиковъ Штаммлера, здѣсь передъ нами старое „аристотелевское представленіе объ отношеніи формы къ матеріи, дѣйствительности къ возможности. Хозяйство для него простая возможность: только право, формируя его, придаетъ ему соціальную дѣйствительность... Право—продолжаетъ критикъ—*не есть общій принципъ самого хозяйства*... Такимъ принципомъ явится—*затрата усилій на удовлетвореніе потребностей*. Право же если и формируетъ хозяйственныя явленія, то

---

[1]) *Stammler*, Wirtschaft und Recht. Leipzig 1896; *онъ же*, Die Zehre von dem richtigen Rechte Berlin 1902

[2]) *Paul Natorp*, Sozialpadagogik Stuttgart 1899.

только со стороны, какъ внѣшній хозяйству объектъ, путемъ реальнаго воздѣйствія... право, наложивъ эту форму путемъ реальнаго воздѣйствія, остается существовать какъ самостоятельный объектъ. Этимъ объектомъ оно является какъ извѣстный *соціально-психической фактъ*, какъ умственныя нормы правового порядка, закрѣпленныя въ общественной психикѣ, и какъ связанныя съ ними волевыя теченія. Эти психическія образованія вовсе не стоятъ къ хозяйству въ чистомъ отношеніи формы, а взаимодѣйствуютъ съ нимъ по реальнымъ отношеніямъ“ [1]).

Ту же наклонность къ аристотелизму усматриваетъ у Штаммлера и другой авторъ, г. *Кистяковскій*, въ своемъ, вышедшемъ на нѣмецкомъ языкѣ, трудѣ: „Gesellschaft und Einzelwesen.

Но оба критика даютъ совершенно неправильную интепретацію взглядовъ Штаммлера,—и менѣе всего повиненъ онъ въ аристотелизмѣ.

Въ чемъ же дѣло?

Да, Штаммлеръ говоритъ о *матеріи* и *формѣ* соціальной жизни: *матерія* соціальной жизни—это вообще хозяйственная дѣятельность, и подъ послѣдней разумѣется всякая совмѣстная дѣятельность людей, направленная на достиженіе опредѣленнаго эффекта—по общепринятой терминологіи, это будетъ, въ сущности, вообще соціальная, а не хозяйственная дѣятельность; *форма*—это внѣшнее регулированіе хозяйственной дѣятельности, *право*, какъ выражается Штаммлеръ; но опять таки право не въ обычномъ смыслѣ, какъ организованная государствомъ защита, носящая принудительный характеръ, а *всякая* форма регулированія человѣческихъ отношеній, т. е., право въ обычномъ смыслѣ, мораль, обычай, этикетъ, нормы добровольныхъ соглашеній, безразлично, вытекаютъ ли онѣ стихійно-непроизвольно и признаются tacito consensu, или созданы вполнѣ планомѣрно. И, въ то же время, Штаммлеръ настойчиво подчеркиваетъ, что подраздѣленіе формы и матеріи имѣетъ чисто служебное, методологическое назначеніе, что въ дѣйствительности нѣтъ матеріи безъ формы, какъ, обратно, нѣтъ формы безъ матеріи [2]).

---

[1]) *Ф. Софроновъ*, Механика общественныхъ идеаловъ Москва 1902, стр. 80—81. Курсивъ принадлежитъ автору.

[2]) „Какъ ни справедливо—замѣчать *Наторпъ*—что матерія *in concreto* не можетъ быть безъ формы,—однако, подраздѣленіе понятій in *abstracto* должно быть проведено въ полной чистотѣ“ (op c, S. 136)

Кажется, ясно, что Штаммлеръ отнюдь не думаетъ приписывать праву, какъ формѣ соціальной жизни, какого-то самодовлѣющаго значенія, отнюдь не награждаетъ его своеобразно-творческой силой, способной превращать мертвое въ живое, — и, однако, именно такъ поняли его критики, и именно съ этой точки зрѣнія направили они свою критику противъ его построеній.

Право—говоритъ г. Софроновъ—не есть общій *принципъ хозяйства*,—такимъ принципомъ является *затрата усилій на удовлетвореніе потребностей*.

Здѣсь критикъ допускаетъ двоякаго рода ошибку: *во-первыхъ*, право понимается гораздо у́же, чѣмъ у Штаммлера, — и, такимъ образомъ, критикъ и критикуемый говорятъ на различныхъ языкахъ—положеніе крайне неудобное: а *во-вторыхъ*, г. Софроновъ грѣшитъ—и очень сильно—въ данномъ случаѣ, и противъ соціологическаго ученія Маркса, которое онъ, повидимому, беретъ подъ свою защиту.

Принципомъ хозяйства является *затрата усилій на удовлетвореніе потребностей*,—развѣ *это* хозяйство есть хозяйство въ смыслѣ ученія Маркса, *хозяйство, какъ соціологическая категорія?* Намъ до сихъ поръ настойчиво твердили, что политическая экономія, *по Марксу*, изучаетъ *совокупность общественныхъ отношеній*, возникающихъ между людьми въ процессѣ производства, обмѣна и распредѣленія благъ. И только [1]). А если такъ, то не смѣшиваетъ ли г. Софроновъ хозяйства, какъ технологію, какъ ученіе о методахъ и пріемахъ обработки веществъ, съ хозяйствомъ, какъ совокупностью общественныхъ отношеній, т. е, иначе говоря, *технологію*, отрасль естествовѣдѣнія, съ *политической экономіей*, отраслью соціальной науки? Смѣшеніе, часто встрѣчающееся, но совершенно не выдерживающее критики.

Хозяйство, какъ технологія, и хозяйство какъ совокупность общественныхъ отношеній, какъ опредѣленныя понятія, не имѣютъ между собой ничего общаго. Простая кооперація, кооперація сложная, машинное производство и т. д, поскольку насъ интересуетъ здѣсь принципъ экономической затраты усилій, поскольку для насъ важно съ возможно меньшими затратами достигнуть воз-

---

[1]) „Въ сознательномъ провозглашеніи проведеніи этого взгляда заключается наивысшая оригинальность и наибольшая заслуга Маркса“— вполнѣ справедливо замѣчаетъ по этому поводу г П Струве, въ предисловіи къ первому тому „Капитала“ (изданіе О Н Поповой. стр XXXI)

можно большихъ результатовъ, т. е., поскольку мы стремимся къ возможно полному господству надъ природой, надъ мертвымъ веществомъ,—постольку и простая кооперація, и сложная кооперація и т. д.,—постольку все это лежитъ внѣ кругозора политической экономіи, а слѣдовательно, и внѣ кругозора соціологіи. Только тогда, когда насъ начинаютъ интересовать тѣ *отношенія*, какія устанавливаются, на этой основѣ, между участниками трудовой дѣятельности,—только тогда всѣ эти категоріи, получая совершенно новое освѣщеніе и значеніе, превращаются въ категоріи политико-экономическія, а слѣдовательно, и въ категоріи соціологическія.

А тогда—всѣ онѣ необходимо получаютъ характеръ и значеніе *права*, какъ его понимаетъ Штаммлеръ. И тогда меньше всего допустимо разсматривать право, „какъ внѣшній хозяйству объектъ", и опредѣлять между ними форму и характеръ „взаимодѣйствія", какъ это, наоборотъ, представляется возможнымъ — и совершенно неправильно—г. Софронову.

Эта необходимость строго разграничивать категоріи *натуралистическія* отъ категорій *соціологическихъ* имѣетъ настолько существенное значеніе, какъ для пониманія взглядовъ Штаммлера, такъ и для правильной оцѣнки ученія Маркса, что я позволю себѣ еще нѣсколько остановить на этомъ пунктѣ вниманіе читателя.

Вотъ передъ нами рабочіе-каменщики. Они заняты кладкой зданія Здѣсь, на работѣ, они распредѣлены извѣстнымъ образомъ по различнымъ функціямъ, согласно требованіямъ „*технической* раціональности". Въ то же время. они подчинены единой направляющей волѣ. въ лицѣ подрядчика, архитектора, инженера и т. п

Я спрашиваю теперь: что это предъ нами? Явленіе порядка натуралистическаго, т. е., технологическаго, или же явленіе соціологическое?

Рабочіе распредѣлены—сказалъ я—согласно принципамъ „технической раціональности", т. е., каждый актъ ихъ трудовой дѣятельности подчиненъ извѣстнымъ техническимъ нормамъ, правиламъ, пріемамъ. Но эти правила—съ ними легко познакомиться въ любомъ руководствѣ по строительному искусству — вытекающія и выражающія собой принципы „*технической* раціональности",—и только одни эти принципы,—т. е., имѣющія своей цѣлью и задачей съ возможно меньшими затратами труда и матеріала

достигнуть опредѣленнаго трудового эфекта—въ нашемъ случаѣ, построить зданіе—эти правила и выражаемыя ими отношенія между участниками общей трудовой дѣятельности лежатъ, однако, внѣ поля зрѣнія соціолога: ибо здѣсь, собственно говоря, имѣются въ виду *не* взаимныя отношенія людей между собой и не регулирующія эти взаимоотношенія нормы права, а исключительно *отношеніе людей къ мертвому веществу*, общѣе—*къ природѣ*. И самые люди съ этой, технологической, точки зрѣнія—это тѣ же природныя силы.

Это—одинъ уголъ зрѣнія на данное явленіе: точка зрѣнія, которую можно назвать *натуралистической*.

Но если мы отвлечемся отъ этого отношенія къ объекту, къ веществу, къ природѣ и станемъ интересоваться и изучать исключительно данный комплексъ взаимоотношеній между лицами, участвующими въ постройкѣ дома, — то и здѣсь снова возможны два угла зрѣнія, которые опять-таки необходимо строго разграничивать. Это, *во-первыхъ*, точка зрѣнія чисто *психологическая* и, *во-вторыхъ*, точка зрѣнія *соціологическая*.

Для первой, т. е., для психологической точки зрѣнія, данный комплексъ взаимоотношеній, возникающій изъ факта сотрудничества, представляетъ интересъ, какъ рядъ мыслей, чувствъ, желаній, стремленій, совмѣстно переживаемыхъ данной группой лицъ, при данныхъ условіяхъ мѣста и времени. Психологъ можетъ интересоваться, напримѣръ, тѣмъ, какія видоизмѣненія наблюдаются въ теченіи мыслей, чувствъ, желаній, въ формѣ и характерѣ активности отдѣльнаго человѣка, когда онъ приходитъ въ соприкосновеніе съ другими индивидуумами. усиливаются ли они, или ослабляются, возникаетъ ли что-либо новое, сравнительно съ индивидуальнымъ состояніемъ психики? Онъ можетъ отмѣтить здѣсь фактъ взаимнаго уравновѣшиванія и погашенія болѣе или менѣе отличныхъ индивидуальныхъ чертъ: онъ можетъ отмѣтить фактъ взаимнаго зараженія, фактъ подражанія одного состоянія сознанія другому и т. д Однимъ словомъ, *психолога* этотъ комплексъ взаимоотношеній интересуетъ исключительно въ его *непосредственно-субъективной жизненности*,—и онъ изучаетъ его именно съ этой стороны [1]).

---

[1]) Если психологъ изучаетъ и интересуется также и „мертвыми“, отложившимися во-внѣ, какъ бы выкристаллизовавшимися объективными формами духа, какъ языкъ, литература и т д, то опять-таки его инте-

Иное дѣло *соціологическая* точка зрѣнія.

Для нея не существуетъ ни натуралистической точки зрѣнія—въ указанномъ выше смыслѣ,—ни точки зрѣнія чисто психологической.

Отъ натуралистической точки зрѣнія *соціологическая* отличается тѣмъ, что она *совершенно игнорируетъ отношеніе людей къ объекту, къ веществу, къ природѣ*, — что, наоборотъ, составляетъ исключительный интересъ первой точки зрѣнія. Отъ чисто психологической — тѣмъ, что если она и интересуется тѣмъ же комплексомъ психическихъ взаимоотношеній между участниками данной трудовой дѣятельности—кладка дома,—что и та, то интересъ и вниманіе ея направлены въ иную сторону: этотъ комплексъ занимаетъ ее лишь постольку, поскольку здѣсь весь рядъ психическихъ взаимоотношеній выливается во-внѣ и тѣмъ *необходимо* облекается въ форму регулирующихъ данныя отношенія юридическихъ нормъ и правилъ, которымъ данные люди подчиняются вольно или невольно, и которыя, въ то же время, такъ или иначе, выражаютъ и охраняютъ ихъ интересы.

Однимъ словомъ, соціолога, въ отличіе отъ психолога, эта непосредственная жизненность мыслей, чувствъ, желаній, дѣятельностей интересуетъ исключительно со стороны своей внѣшней проявляемости въ формѣ регулирующихъ ее юридическихъ нормъ и правилъ; нормъ и правилъ, имѣющихъ въ виду не отношеніе лицъ къ объекту, къ природѣ, а ихъ отношенія другъ къ другу, какъ членовъ общежитія.

Итакъ, одно и то же явленіе — кладка дома рабочими-каменщиками—можетъ оцѣниваться нами совершенно различно, въ зависимости отъ угла зрѣнія: въ зависимости отъ этого, передъ нами будетъ или *категорія натуралистическая*, или *психологическая*, или, наконецъ, категорія *соціологическая* [1]). И, какъ

ресуютъ эти „объективаціи“ духа, какъ формы выраженія непосреднаго психическаго процесса, какъ выраженіе непосредственной работы психическаго механизма Сказанному въ текстѣ не противорѣчитъ и терминъ „*соціальная* психологія“ ибо понятіе „соціальный“ равно здѣсь понятію *коллективный* Не имѣетъ, наконецъ, значенія здѣсь и то обстоятельство, что психологъ оперируетъ нерѣдко послѣдними „элементами“ своей дисциплины, какъ, напр, „*ощущеніе*“: ибо это не что иное, какъ простой методологическій пріемъ, ведущій къ познанію непосредственно-субъективныхъ состояній психики

[1]) Къ тому же явленію - - кладка дома — мы могли бы приложить и *телеологическій уголъ врѣнія*,—и тогда передъ нами опять было бы совершенно новое понятіе, не имѣющіе *ничего общаго* съ предыдущими

опредѣленныя понятія, категоріи эти *принципіально* не имѣютъ между собой *ничего общаго*; въ этомъ смыслѣ онѣ представляютъ собой нѣчто *разно*-качественное [1]).

Это крайне важное методологическое соображеніе и упускаетъ изъ виду г. Софроновъ,—а отсюда и всѣ погрѣшности въ его сужденіяхъ о Штаммлерѣ.

По отношенію къ г. *Кистяковскому* я могу ограничиться немногими замѣчаніями.

Неправъ онъ, когда приписываетъ Штаммлеру, что общество для послѣдняго сводится къ одному лишь *внѣшнему признаку* совмѣстнаго бытія [2]); неправъ потому, что для Штаммлера „хозяйство“ и „право“ представляютъ собой, въ дѣйствительности, неразрывное цѣлое.

Упрекъ Штаммлеру въ аристотелизмѣ пріобрѣтаетъ въ устахъ г. Кистяковскаго уже совсѣмъ странный характеръ, такъ какъ *форма* не только является будто бы для Штаммлера „собственно творческой, оживляющей и вновь созидающей силой“, но и самая *матерія* соціальной жизни живетъ и развивается „по физическимъ (?) законамъ и для соціальнаго прогресса совершенно безплодна“ (S. 77).

---

[1]) Въ частности, въ примѣненіи къ политической экономіи, какъ дисциплинѣ соціологической, отсюда логически-необходимо вытекаетъ такой крайне-важный выводъ: *стоимость цѣнность*, какъ *категорія соціологическая*, *не можетъ быть простымъ*, „*сгусткомъ труда*“, безразлично, есть-ли это трудъ общественно-необходимый, или трудъ отдѣльнаго рабочаго „Сгустокъ труда“—это категорія натуралистическая, это—предметъ интереса для технологіи, а отнюдь не для вѣтви соціальной науки, каковой является политическая экономія. Ученіе Маркса о стоимости *съ этой точки зрѣнія*, являетъ собой образъ двуликаго Януса: съ одной стороны, Марксъ ясно сознавалъ и рѣзко выдвинулъ на первый планъ значеніе *всѣхъ* политико-экономическихъ категорій, какъ простыхъ формъ выраженія „*общественныхъ отношеній*“, а съ другой, слѣдуя экономистамъ-классикамъ, онъ обнаруживаетъ постоянную склонность сводить эти формы „общественныхъ отношеній“ къ моментамъ чисто-натуралистическимъ, какъ количество или организація труда. И въ *этомъ* именно и заключается *основная антиномія* въ ученіи о стоимости Маркса. Съ указанной точки зрѣнія, всю совокупность политико-экономическихъ категорій можно было бы свести къ одному общему понятію *обмѣна*. И, такимъ образомъ, находитъ себѣ подтвержденіе положеніе старыхъ экономистовъ, именовавшихъ политическую экономію *каталактикой*, т. е. ученіемъ объ обмѣнѣ.

[2]) „Stammler erklart ein einziges ausseres Merkmal des Zusammenseins .. fur die Gesellschaft selbst „Ор. с., S. 75).

Какъ бы мы ни относились къ ученію автора „Хозяйства и права“, но отождествлять его „*матерію* соціальной жизни“, т. е., всякую конкретную совмѣстную дѣятельность людей, направленную на достиженіе опредѣленнаго результата, съ матеріей въ философскомъ или естественно-научномъ значеніи этого слова, т. е., съ протяженнымъ вообще, и утверждать, что, по ученію Штаммлера, *соціальный* процессъ творится по законамъ *физическимъ*.—это значитъ совершенно не понять и извратить точку зрѣнія автора. Если же предположить—что едва-ли въ данномъ случаѣ возможно,—что г. Кистяковскій подъ законами физическими понимаетъ вообще генетическую точку зрѣнія, въ противоположность критической, нормативной,—то. во всякомъ случаѣ, это необходимо было бы оговорить· иначе недоразумѣнія неизбѣжны. Я не говорю уже о томъ. что конечная задача Штаммлера и сводится именно къ установленію телеологическаго угла зрѣнія на соціальную жизнь.

Усматривая въ подраздѣленіи соціальной жизни на форму и матерію признаки аристотелизма, г. Кистяковскій, въ свою очередь, опредѣляетъ общество какъ „*совокупность* (*Gesamtheit*) *людей независимо* (*ohne Rücksicht*) *отъ правилъ и нормъ, связанныхъ, однако, въ единство, благодаря соціально-психическому процессу*“, и спрашиваетъ: „Развѣ совмѣстная жизнь и взаимодѣйствіе между людьми перестаютъ уже быть обществомъ, если ихъ мыслить безъ нормъ и правилъ“? (S. 76)

Въ свою очередь, я поставлю вопросъ: что именно будетъ выражать собой совмѣстная жизнь людей и взаимодѣйствіе между ними, если мы отвлечемся отъ нормъ и правилъ въ смыслѣ Штаммлера? — Это будетъ процессъ совмѣстной психической жизни людей, процессъ, какъ таковой, въ его *непосредственно-переживаемой* формѣ, извѣстный рядъ мыслей, чувствъ, желаній, стремленій, дѣятельностей, безразлично на что и какъ они направлены. Но не превращается-ли, въ такомъ случаѣ, этотъ процессъ совмѣстной психической жизни людей изъ объекта соціологіи—въ объектъ *психологіи* (соціальной, коллективной), какъ дисциплины, изучающей явленія, лишенныя протяженности?

Если это соображеніе признать ошибочнымъ, то *что* вообще должно составлять содержаніе *соціальной психологіи*, какъ особой дисциплины? Гдѣ и въ чемъ долженъ выражаться, въ такомъ случаѣ, самый объектъ ея изученія?—Съ точки зрѣнія г. Кистяковскаго, совершенно невозможно, какъ мнѣ кажется, провести

какую-либо границу между *соціологіей* и соціальной *психологіей*, какъ самостоятельными въ отношеніи другъ къ другу дисциплинами. И самое существованіе послѣдней является, въ такомъ случаѣ, какимъ-то недоразумѣніемъ. А она существуетъ и успѣшно развивается [1]).

Если этотъ выводъ ускользаетъ отъ вниманія г. Кистяковскаго, то происходитъ это благодаря тому, что *право* въ смыслѣ Штаммлера онъ склоненъ сводить исключительно къ праву въ обычномъ смыслѣ этого слова, хотя и упоминаетъ, въ то же время, и о Sittenlehre и Ethik [2]) [3]).

И такъ, можемъ мы коротко резюмировать точку зрѣнія соціальнаго монизма, общество есть внѣшнимъ образомъ урегулированная совмѣстная дѣятельность людей, и регулированіе это достигается при помощи права въ широкомъ значеніи этого слова. Въ то же время, право и дѣятельность людей, хозяйство не представляетъ собой чего-то раздѣльно существующаго,—это, наоборотъ, нѣчто цѣлостное, органически-связанное, неразложимое и несводимое ни къ чему иному: понятія „формы“ и „матеріи“, по отношенію къ соціальному, играютъ служебную роль, это вѣхи, значки, по которымъ мы распознаемъ цѣлое,—не боль-

---

[1]) То же смѣшеніе соціально-*психологической* категоріи съ категоріей *соціологической* характерно и для *Зиммеля*, и для *Людвига Штейна*, для *Ратценгофера*, для *Тарда* и для многихъ другихъ авторовъ. Близко подходитъ къ правильному рѣшенію этой проблемы г *Карѣевъ*, — хотя его точка зрѣнія, въ данномъ случаѣ, недостаточно выдержана.

[2]) Вновь позволю себѣ напомнить читателю, что съ точки зрѣнія Штаммлера совершенно несущественно, кристаллизовались-ли нормы и правила въ нѣчто разъ навсегда данное—чему, повидимому, придаетъ большое значеніе г Кистяковскій,—или онъ остаются въ формѣ текучей, непрестанно мѣняющейся: въ такомъ случаѣ, „соціальное“, какъ особое понятіе, совершенно немыслимо безъ нормы. Объ этомъ съ полной наглядностью свидѣтельствуетъ любой фактъ совмѣстной дѣятельности или даже только совмѣстнаго пребыванія людей

[3]) Выясняя въ первой статьѣ природу и характеръ общества, я интересовался тамъ лишь одной стороной вопроса: доказать, что, въ дѣйствительности, понятіе общества не есть пустая фикція, а выраженіе вполнѣ реальнаго явленія И, поэтому, для меня прежде всего важно было выдвинуть на первый планъ соціально-психологическую структуру общества *Формальный* признакъ общественности не имѣлъ тамъ для меня существеннаго значенія, — хотя я и отмѣчалъ, что всякое общественное отношеніе, какъ таковое, необходимо предполагаетъ правовое регулированіе

ше. Не форма и матерія, сочетаясь, создаютъ соціальное, оно *не* функція, не производное этихъ кажущихся самостоятельными „величинъ".—не отъ нихъ мы приходимъ къ соціальному, — а, наоборотъ, именно отъ соціальнаго приходимъ мы къ этимъ понятіямъ формы и матеріи, желая уяснить себѣ, что же именно въ этомъ цѣлостномъ, неразложимомъ комплексѣ является постояннымъ, основнымъ, обусловливающимъ, и что, наоборотъ, есть обусловливаемое, опредѣляемое, — опредѣляемое *не* въ причинномъ, а въ логическомъ смыслѣ.

VII.

Это абстрактно-логическое значеніе категорій „формы" и „матеріи" и упускаютъ, обыкновенно, изъ виду критики соціальнаго монизма, — и, благодаря этому, передъ ними возникаетъ новая задача, задача выяснить *взаимодѣйствіе* между формой и матеріей, между правомъ и хозяйствомъ, задача совершенно не существующая для сторонника идеи соціальнаго монизма.

Только съ дуалистической или плюралистической точекъ зрѣнія можетъ имѣть какой-либо смыслъ вопросъ: что же такое представляютъ собой производственныя силы, производящая ли онѣ причина или просто необходимое условіе общественнаго развитія?

Идея соціальнаго монизма упраздняетъ самую постановку такого вопроса.

Если читатель припомнитъ то, что мы говорили во второй статьѣ объ идеѣ конфликта; если онъ припомнитъ, что, на нашъ взглядъ, конфликтъ—шире, общественное развитіе—совершается не въ видѣ конфликта между правомъ (идеологіей вообще) и хозяйствомъ, а между существующей формой хозяйства и *соотвѣтствующимъ* ему правомъ, съ одной стороны, и новой формой хозяйства и соотвѣтствующимъ ему нарождающимся новымъ правосознаніемъ—съ другой,—то онъ легко согласится съ нами, что это, дѣйствительно, двѣ принципіально различныя точки зрѣнія.

Это та же самая точка зрѣнія, которую развиваютъ Штаммлеръ и Наторпъ.

И въ ихъ построеніяхъ процессъ общественнаго развитія совершается не въ видѣ взаимодѣйствія и борьбы между экономіей и идеологіей, а въ видѣ столкновенія, борьбы, смѣны цѣльныхъ

соціальныхъ комплексовъ, гдѣ въ одинаковой мѣрѣ можно найти и „хозяйство“ и „право“. Упомянутый нами выше г. Софроновъ и въ этомъ отношеніи выноситъ суровый приговоръ построеніямъ Штаммлера и выдвигаетъ все тотъ же мало-состоятельный, на нашъ взглядъ, принципъ взаимодѣйствія (это и точка зрѣнія кн. Трубецкого). Намъ кажется, что и въ данномъ случаѣ авторъ „Механики общественныхъ идеаловъ“ не свелъ во-едино своихъ началъ съ концами. Не онъ-ли самъ, въ заключительныхъ строкахъ своего критическаго этюда en toutes lettres заявляетъ, вслѣдъ за *Махомъ*: *что наука должна содержать въ себѣ только общеобязательные и общепріемлемые элементы?* [1]). Ну, если это такъ должно быть—а мы съ этимъ вполнѣ согласны, хотя для насъ *наука* объемлетъ собой всю совокупность имманентнаго, т. е., всю ту область жизни человѣческаго „я“, гдѣ находятъ себѣ примѣненіе оба метода, какъ генетическій, такъ и критическій,—то не является-ли, въ такомъ случаѣ, болѣе отвѣчающей этому требованію именно та позиція, которую защищаетъ пищущій эти строки? Не тотъ же ли *Махъ* требуетъ, чтобы въ предѣлахъ научнаго мы ограничивались исключительно „*описаніемъ*“ явленій? [2]). И всякій безпристрастный человѣкъ долженъ будетъ согласиться, что этому требованію въ большей степени соотвѣтствуетъ наша точка зрѣнія, чѣмъ безконечно-запутанныя разсужденія на тему о взаимодѣйствіи между тѣмъ, что въ дѣйствительности не представляетъ собой чего-то раздѣльно-существующаго.

На самомъ дѣлѣ: если право есть „*соціально-психическій фактъ*“, закрѣпленный въ *общественной психикѣ*,—какъ это утверждаетъ г. Софроновъ,—то въ той же „общественной психикѣ“, нужно полагать, закрѣпленъ въ качествѣ „соціально-психическаго факта“ и „производственный моментъ“, какъ въ ней же закрѣплены и другія психическія образованія, какъ религіозное сознаніе, научное и т. п. А такъ какъ „общественная психика“, какъ и индивидуальная, не есть простая сумма подобныхъ „соціально-

---

[1]) Ор с. стр. 115 Курсивъ автора.

[2]) См *Эрн. Махъ*, Научно-популярные очерки. Вып I Этюды по теоріи познанія, стр. 87 — 96. Изданіе А. Ю. Маноцковой. Москва 1901. Критику понятія „описанія“ см у Dr. Heinrich Rickert, Die Grenzen etc, SS. 123—147, а также *Wilhelm Schuppe*, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, S. 76—77.

психическихъ фактовъ", а нѣчто органически-цѣлостное, — то остается совершенно непонятнымъ, о какомъ именно „взаимодѣйствіи" говоритъ г. Софроновъ?

Эта плюралистическая точка зрѣнія является безсознательнымъ возвратомъ къ *теоріи способностей* различныя направленія единой психики, единаго „я" становятся самостоятельными категоріями, которыя и „взаимодѣйствуютъ" другъ съ другомъ.

А теорія способностей—какъ съ этимъ, навѣрное, согласится и г. Софроновъ—менѣе всего можетъ претендовать въ настоящее время на „общеобязательность и общепріемлемость".

Право можетъ влиять—„взаимодѣйствовать"—на технику, на хозяйство лишь косвенно, черезъ посредство другого права, а отнюдь не непосредственно, ибо между правомъ, какъ формой регулированія человѣческихъ отношеній, и техническими пріемами и методами обработки веществъ нѣтъ и не можетъ быть никакихъ непосредственныхъ точекъ соприкосновенія Право можетъ мѣшать мнѣ приложить къ дѣлу имѣющіеся въ моемъ распоряженіи технические пріемы и средства, оно можетъ и содѣйствовать этому, создавая благопріятныя для того условія· но въ томъ и другомъ случаѣ это воздѣйствіе совершенно не затрогиваетъ непосредственно усвоенныхъ мной техническихъ пріемовъ и навыковъ, и мѣра моего господства надъ веществомъ, надъ природой остается, при этомъ, той же, что была и раньше.

Исторія, правда, знаетъ примѣры, когда законодательство рѣшительно противилось введенію новыхъ изобрѣтенныхъ машинъ и новыхъ техническихъ пріемовъ, но эта „помѣха" опять-таки касается не техники, какъ таковой, а взаимныхъ отношеній людей *по поводу* техники. Машина, не какъ машина, не какъ опредѣленная система силъ, а машина, прошедшая черезъ призму соціальныхъ, ergo, правовыхъ отношеній,—вотъ что можетъ интересовать насъ съ соціологической точки зрѣнія Машина, какъ таковая,—это простая „возможность", простое „условіе", простая „предпосылка" для „соціальнаго факта", а не самый соціальный фактъ. Что это такъ,—объ этомъ можетъ свидѣтельствовать любой фактъ соціально-экономическаго развитія: та же машина, которая, при коллективизмѣ, будетъ благомъ для людей, нынѣ, при господствѣ частной собственности на средства и орудія производства, часто влечетъ за собой массу страданій и нищеты для трудящихся.

Но „движетъ" же что-либо общественнымъ развитіемъ? Вѣдь

должно же быть нѣчто, что заставляетъ людей итти все дальше и дальше? Въ чемъ же, въ такомъ случаѣ, мы должны усматривать эту „движущую силу“ историческаго процесса?

Признаемся, мы предпочли бы, согласно всему сказанному выше, говорить лишь, что „общество движется“, что оно „развивается“.

Во всякомъ случаѣ, поставленный вопросъ можетъ получить различное рѣшеніе, въ зависимости отъ угла зрѣнія, съ какого мы будемъ смотрѣть на него.

Если мы припомнимъ здѣсь то, что говорилось нами выше о непроизвольно-стихійномъ характерѣ жизни, какъ индивидуальнаго „я“, такъ въ особенности всего общественнаго цѣлаго,—то „послѣдняго объясненія“ мы должны были бы искать, въ такомъ случаѣ, въ сферѣ, лежащей подъ порогомъ человѣческаго сознанія, въ *непроизвольно-стихійномъ моментѣ* человѣческаго духа. Но это „объясненіе“ даетъ мало пищи для пытливаго человѣческаго ума, хотя здѣсь можно было бы отмѣтить моментъ „самопроизвольности“ этого развитія, т. е., разсматривать развитіе, какъ необходимую имманентную форму жизни „общественнаго бытія“ (духа), какъ необходимое проявленіе свойственной ему *активности*, которая, какъ таковая, *не* можетъ не проявляться [1]).

Но мы можемъ стать и на нѣсколько иную точку зрѣнія: въ жизни „общественнаго бытія“ мы можемъ отмѣтить *моментъ несоотвѣтствія между потребностями общественнаго человѣка и средствами ихъ удовлетворенія*. Несоотвѣтствіе это—величина перемѣнная, и, въ общемъ, въ этомъ отношеніи, можно говорить о состояніи подвижнаго равновѣсія. Но иногда несоотвѣтствіе это способно достигать болѣе рѣзкой степени и, въ такихъ случаяхъ, люди вынуждены бываютъ напрягать всѣ силы своей воли и ума, чтобы создать новое, большее, сравнительно съ прежнимъ, соотвѣтствіе между потребностями и средствами ихъ удовлетворенія. Т. е., они вынуждены бываютъ создать новую, высшую, по своей силѣ и значенію, форму господства человѣка надъ природой, т. е., новую высшую, болѣе могучую технику. Другими словами, появляются высшія „производительныя силы“.

Но мы можемъ пойти и нѣсколько дальше, и, въ зависимости

---

[1]) См, напр, *Gustav Ratzenhofer*, Die Kritik des Intellekts Leipzig Brockhaus 1902, SS 18—21

отъ этого, мѣняется и уголъ зрѣнія и самая форма отвѣта на интересующій насъ вопросъ

Намъ уже нѣсколько разъ приходилось упоминать о той характеристикѣ, какую авторъ „Капитала“ даетъ человѣческой трудовой дѣятельности. Отличіе человѣческаго труда отъ инстинктивныхъ формъ дѣятельности животныхъ—это его *сознательно-планомѣрная* форма: конечный результатъ, *цѣль* труда, предшествуетъ *идеально*, въ идеѣ, началу дѣятельности и опредѣляетъ собой надлежащую систему планомѣрно-скомбинированныхъ средствъ. И, такимъ образомъ, по отношенію къ развитію трудовой дѣятельности человѣка, можно было бы сказать: *въ „началѣ“ была идея.* Въ „началѣ“ былъ *интеллектъ*, сознаніе: первые проблески его вывели непосредственнаго предшественника „человѣка“ на торный путь развитія по направленію къ *человѣку*; оно, это сознаніе, въ каждый данный моментъ, ведетъ и толкаетъ его впередъ, по направленію къ конечной цѣли его развитія. Всѣ завоеванія человѣка, все богатство его культуры, весь тотъ громадный аппаратъ общественныхъ установленій и средствъ, который является conditio sine qua non осуществленія человѣческихъ идеаловъ,—всѣмъ этимъ человѣкъ обязанъ все тому же интеллекту. Сознаніе, интеллектъ—это самая великая революціонная сила въ мірѣ и, постольку, самый дѣйствительный двигатель всего человѣческаго. *Онъ* бросаетъ ретроспективные взгляды въ глубины „безсознательнаго“ и этимъ отраженнымъ свѣтомъ старается освѣтить для мысли, для „малаго разума“ эти таинственныя глубины „большого разума“,—съ которымъ мы непрестанно чувствуемъ свою неразрывную связь. *Онъ* подкапывается подъ все устарѣвшее, ветхое, традиціонное. Онъ признаетъ только одинъ „законъ“, законъ вѣчнаго, непрестаннаго, неуклоннаго становленія, вѣчной смѣны всего сущаго. Если въ жизни отдѣльнаго человѣка, а еще болѣе въ жизни исторической, интеллектъ иногда, словно уставшій воинъ, повидимому, отказывается отъ этой своей роли передового вождя и борца за все грядущее, свѣтлое, прогрессивное,—то это какъ бы минуты какого-то раздумья, минуты роздыха, минуты временной реакціи, за которыми слѣдуетъ тѣмъ большая активность, тѣмъ большая неустанность борьбы, тѣмъ большая безпощадность ко всему ветхому. „Что падаетъ,—то нужно толкать“,—и интеллектъ, во имя новаго, во имя разумнаго рушитъ старое. Полагая въ основу своей дѣятельности принципъ общей закономѣрности всего сущаго, интеллектъ, цѣлеставящій,

планомѣрно-созидающій необходимую систему средствъ, ведущихъ къ цѣли, онъ, способный заглядывать въ грядущее,—онъ, этотъ интеллектъ, какъ бы покидаетъ, наконецъ, самую почву сущаго, дѣйствительнаго: ибо цѣль его есть грядущее, *должное*. И въ немъ, этомъ не знающемъ, въ своемъ неуклонномъ стремленіи впередъ, никакихъ границъ, кромѣ тѣхъ, которыя онъ самъ полагаетъ себѣ, никакихъ предѣловъ, вѣчно мятущемся, вѣчно ищущемъ „безконечнаго“,—въ немъ, этомъ сколкѣ нашего живого цѣлостнаго „я“, сколкѣ „большого разума“, въ немъ природа какъ бы „превозмогла“ себя самое и вскрыла всю свою духовную мощь и силу.

Ницше создалъ пророческую сказку: нѣкогда существовало свѣтило, на которомъ умныя животныя изобрѣли познаніе. „Это былъ—замѣчаетъ онъ—самый гордый и самый лживый моментъ міровой исторіи“. Затѣмъ свѣтило оцѣпенѣло, и умныя животныя должны были умереть.—Пусть это было такъ въ дѣйствительности,—но у нихъ, этихъ умныхъ животныхъ, въ моментъ трагическаго оцѣпенѣнія свѣтила, могло быть гордое сознаніе, что они—единственныя умныя животныя, что именно они изобрѣли познаніе, они предвидѣли этотъ страшный конецъ міра,—и въ этомъ былъ бы послѣдній великій тріумфъ интеллекта.

Итакъ, культъ разума? Да, культъ разума! Но это не то, что говорили намъ наши антагонисты изъ народническаго лагеря. *Этотъ* культъ разума не отрываетъ его отъ всего живого цѣлостнаго „я“, отъ „большого разума“, и если мы готовы признать интеллектъ за „движущую силу“ историческаго процесса, то признаніе это, какъ могъ убѣдиться читатель изъ всего сказаннаго выше, обставлено *опредѣленными* условіями,—и этого забывать не слѣдуетъ [1]).

Но въ предѣлахъ соціологіи—а насъ интересуетъ здѣсь исключительно соціологическая точка зрѣнія—послѣдніе два отмѣченныхъ момента—моментъ несоотвѣтствія между потребностями общественнаго человѣка и возможностью удовлетворять ихъ и сознаніе—естественно, могутъ имѣть значеніе лишь постольку, поскольку они выражаются въ формѣ общественныхъ установленій, имѣющихъ своей задачей регулировать взаимныя отношенія людей. И мы приходимъ, такимъ образомъ, вновь къ положенію что изъ „хозяйства“—„имѣющая быть совмѣстно выполненной

[1]) Это и не точка зрѣнія *Бокля*, который игнорируетъ эту связь между „сознательнымъ“ и „безсознательнымъ“

дѣятельность", въ связи съ его формой—„правомъ", исходятъ импульсы къ общественнымъ преобразованіямъ, и что въ хозяйствѣ" же необходимо искать послѣдній, доступный для насъ, въ предѣлахъ соціологіи, принципъ объясненія смѣны общественныхъ и идеологическихъ формъ.

Вотъ единственный отвѣтъ, какой мы находимъ возможнымъ дать на поставленный выше вопросъ: что же представляютъ собой „производственныя силы", производящую причину" или „необходимое условіе"?

Если кому-либо отвѣтъ этотъ покажется неудовлетворительнымъ, или даже уклоненіемъ отъ отвѣта,—то повинны въ этомъ не мы, а различіе точекъ зрѣнія: contra principia negantem disputari non potest.

Я могу теперь коротко резюмировать сказанное.

Выше было показано, что, съ генетической точки зрѣнія—а въ предѣлахъ соціологіи насъ можетъ интересовать только эта точка зрѣнія—„фактъ", „бытіе" (въ данномъ случаѣ, „общественное бытіе") предшествуетъ „сознанію" (различнымъ формамъ идеологіи), опредѣляетъ его: ибо рѣчь, въ данномъ случаѣ, идетъ не о выведеніи „сознанія", какъ такового, изъ „бытія", а о томъ, чтобы понять и объяснить себѣ историческій ходъ развитія сознанія, точнѣе различныхъ формъ „содержанія" этого сознанія. А это возможно исключительно лишь въ томъ случаѣ, если эти „содержанія" сознанія мы свяжемъ съ „общественнымъ бытіемъ" вообще и съ „хозяйственной структурой" этого „общественнаго бытія" въ частности.

Поступать иначе, апеллировать, напр., въ качествѣ послѣдней инстанціи, къ такимъ понятіямъ, какъ религія, наука, искусство, мораль и т. п.,—это значитъ оставаться на почвѣ *симптоматическаго мышленія*. При этомъ, какъ справедливо замѣчаетъ *Альфредъ Форкандтъ*, обыкновенно упускается изъ виду, „что всѣ подобныя выраженія представляютъ собою не больше, какъ собирательныя обозначенія очень сложныхъ группъ явленія сознанія... ибо всѣ явленія въ каждой отдѣльной культурной области прежде всего зависятъ отъ *общаго состоянія сознанія общественнаго цѣлаго*, хотя, въ свою очередь, они оказываютъ на него сильное вліяніе" [1]).

Такимъ образомъ, „общественное бытіе", уже, „хозяйственная

---

[1]) Natur-und Kulturvölker, S 419—420 Курсивъ принадлежитъ мнѣ.

структура", какъ его основа, являются и логическимъ и фактическимъ prius'омъ логическимъ—въ томъ смыслѣ, что понятіе „общественнаго бытія", а слѣдоват., и „хозяйства", служитъ необходимой предпосылкой при всякомъ анализѣ конкретныхъ соціальныхъ явленій: фактическимъ—въ смыслѣ зависимости раціональнаго начала (всякая идеологія) отъ начала ирраціональнаго, непроизвольнаго, стихійно-развивающагося (общее состояніе сознанія общественнаго цѣлаго).

Въ то же время, самое отношеніе „идеологіи" къ „общественному бытію", а слѣдов., и къ „хозяйству" было бы правильнѣе, на нашъ взглядъ, разсматривать какъ отношеніе *функціональное*.

Какая выгода отъ такой квалификаціи? А та, что точка зрѣнія *соотносительности*, параллелизма между различными сторонами общественнаго цѣлаго уже сама по себѣ устраняетъ тѣ неодолимыя трудности, какія необходимо возникаютъ всякій разъ, какъ только дѣлается попытка разсматривать идеологію, какъ „форму проявленія" экономіи. И, въ то же время, сохраняется единственно допустимая и лишенная внутреннихъ противорѣчій форма „соціальнаго монизма".

Эта точка зрѣнія соотносительности или функціональной связи имѣетъ за себя еще и то преимущество, что легко и общепонятно разъясняетъ вопросъ о вліяніи—„взаимодѣйствіи"—другъ на друга различныхъ „сторонъ" общественнаго цѣлаго: между всѣми этими „сторонами" существуетъ своего рода consensus, извѣстное сочувственное отношеніе,—и всякое измѣненіе въ одной изъ нихъ необходимо предполагаетъ и вызываетъ тѣ или иныя измѣненія въ остальныхъ. Но это опять-таки не обычная точка зрѣнія взаимодѣйствія, въ ея дуалистической или плюралистической интерпретаціи: ибо какъ человѣческое „я", такъ и „общественное бытіе" одинаково представляютъ собой единое цѣлое, и лишь путемъ абстрагированія, въ практическихъ видахъ изученія, мы разлагаемъ ихъ на отдѣльные „элементы", „стороны" и т. п.

Что же касается самой доктрины историческаго матеріализма какъ она нашла себѣ наиболѣе полное и яркое выраженіе въ знаменитомъ предисловіи къ „Zur Kritik etc.", то по отношенію къ ней мы должны повторить то же самое, что выше было нами сказано по поводу трудовой теоріи цѣнности Маркса: и соціологическое ученіе Маркса—это тотъ же двуликій Янусъ: безъ надлежащей критики и обоснованія, оно совмѣщаетъ въ себѣ, какъ нѣчто однородное, то, что, въ дѣйствительности, должно быть

строго разграничиваемо: *натуралистическіе* и *соціологическіе моменты*; и часто, какъ мы это показали въ нашей первой статьѣ, совершенно невозможно бываетъ уяснить себѣ, о чемъ собственно идетъ рѣчь, объ общественныхъ ли отношеніяхъ, этомъ истинномъ объектѣ соціологіи, или о хозяйствѣ, какъ явленіи технологическомъ. Однимъ словомъ, когда Марксъ говоритъ о „производственныхъ отношеніяхъ", которыя образуютъ „экономическую структуру" общества, его реальное основаніе, на которомъ зиждется „юридическая надстройка", то онъ въ одинаковой степени имѣетъ въ виду и технологію, лежащую за предѣлами соціологическаго изслѣдованія, какъ бы на его порогѣ, и то соціальное облаченіе, ту форму права, которая одна только и существуетъ для соціолога въ томъ сложномъ и запутанномъ комплексѣ явленій, какой именуется „хозяйствомъ".

Устранить это внутреннее противорѣчіе въ соціологическомъ ученіи Маркса возможно лишь въ томъ случаѣ, если Марксу противопоставить Маркса: Marx contra Marx. А для этого необходимо развить до послѣднихъ логическихъ выводовъ основное положеніе автора „Капитала", что всѣ экономическія категоріи являются лишь формами выраженія общественныхъ отношеній, возникающихъ въ процессѣ производства, распредѣленія и обмѣна благъ. Соціологія и въ частности политическая экономія должны напередъ уяснить себѣ, согласно этому положенію Маркса, что же именно составляетъ предметъ ихъ интереса, онѣ должны съ возможной точностью и категоричностью очертить объемъ и контуры своихъ основныхъ понятій, онѣ должны выключить изъ нихъ все гетерогенное, все, что логически необходимо не вытекаетъ изъ основной посылки, и тогда здѣсь не будетъ мѣста никакимъ натуралистическимъ моментамъ, хотя, какъ матеріалъ и побочныя соображенія, моменты эти могутъ играть болѣе или менѣе значительную роль во всякомъ соціологическомъ изслѣдованіи.

И именно этотъ путь указанъ трудами Штаммлера и Наторпа, и этотъ путь болѣе всего соотвѣтствуетъ духу и характеру ученія Маркса.

Идеалистическій и реалистическій моменты въ общественной философіи.

Вступленіе.

Идеализмъ и матеріалистическое пониманіе исторіи—это, повидимому, двѣ крайнія противоположности, между которыми нѣтъ и не можетъ быть никакихъ точекъ соприкосновенія,—и всякая попытка синтеза здѣсь, повидимому, обречена на неудачу уже въ самомъ зародышѣ. Это представленіе о полнѣйшей несовмѣстимости идеалистической и матеріалистической концепцій стало своего рода догматомъ, который одинаково признается умами самыхъ различныхъ направленій. Тотъ обликъ, въ какомъ, въ процессѣ историческаго развитія, непрестанно выступали объ эти концепціи, лишь способенъ былъ еще болѣе утвердить такое представленіе.

Что общаго, на самомъ дѣлѣ, между идеализмомъ, порывающимъ всякую связь съ міромъ явленій, сознательно поворачивающимъ спину ко всякой практической задачѣ и нерѣдко служившимъ дѣлу апологіи насилія человѣка надъ человѣкомъ,—что общаго между нимъ и историческимъ матеріализмомъ, который, наоборотъ, рѣзко порываетъ всякую связь съ міромъ трансцендентнаго, который смѣло заявляетъ, что въ борьбѣ хозяйственныхъ интересовъ, въ развитіи производительныхъ силъ, онъ открылъ „послѣднюю причину“ всего историческаго процесса, всей его экономіи и идеологіи, и что здѣсь же, на землѣ, онъ уготовитъ ту „трапезу“, во имя и ради которой онъ зоветъ своихъ послѣдователей вести неустанную, неумолчную борьбу среди повседневной практики,—какъ бы мала и незначительна ни казалась

она съ перваго взгляда,—что общаго между этимъ міромъ „духа“ и міромъ „матеріи“?

Люди, казалось, говорили на различныхъ языкахъ, стремились къ различнымъ задачамъ, шли различными путями, боролись различнымъ оружіемъ и нерѣдко, на исторической аренѣ, сталкивались какъ враги другъ съ другомъ,—все, какъ нарочно, сложилось такъ, чтобы вызвать у людей представленіе о полнѣйшей несовмѣстимости этихъ двухъ концепцій.

И, все же, мысль неустанно стремится выбиться изъ тѣхъ тѣсныхъ рамокъ и ограниченныхъ перспективъ, въ которыхъ ее замыкала и замыкаетъ жизнь. Происходило и происходитъ то, что нѣкоторые называютъ „историческимъ недоразумѣніемъ“.

Да, это, несомнѣнно, „историческое недоразумѣніе“,—но лишь въ глазахъ тѣхъ и для тѣхъ, кто миновалъ уже ту, предыдущую, стадію развитія, когда „идеализмъ“ (?), вольно и невольно, служилъ не тому, чему служить, въ дѣйствительности, онъ призванъ. Тогда, когда имя Господне призывалось въ освященіе и оправданіе человѣконенавистничества,—тогда это „историческое недоразумѣніе“ было необходимо, и борьба *противъ* идеализма служила дѣлу свободы и справедливости.

Но то, что имѣло законное основаніе когда-то, при опредѣленныхъ условіяхъ мѣста и времени,—это не можетъ притязать на абсолютное, внѣвременное и внѣпространственное значеніе, признавать нѣчто подобное—это значитъ разъ навсегда сковать жизнь и мысль, это значитъ „грядущее“, „дѣтей“ заставить двигаться въ тѣхъ рамкахъ, итти тѣми путями, какими шли и двигались „отцы“, прошлое. А внѣ борьбы, внѣ столкновенія настоящаго—грядущаго съ прошлымъ, „дѣтей“ съ „отцами“, нѣтъ ни жизни, ни движенія, ни историческаго прогресса: ибо никто не можетъ сказать, что *онъ* позналъ уже *всю* истину, что онъ единственный ея глашатай.

Да, „историческое недоразумѣніе“,—и оно особенно рѣзко стало имъ именно теперь: мысль, это безконечное стремленіе въ „безконечное“, скованная въ рамкахъ „историческаго недоразумѣнія“, безсильно бьется въ этихъ тенетахъ: она, словно Протей, непрестанно сбрасывающая съ себя одну форму за другой, лишенная безконечнаго простора творчества, но неустанно творящая, идетъ и вынуждена итти „путями неправедными“: подъ старой шелухой она копитъ силы, которыя всегда рвались и рвутся на просторъ.

Это особенно ярко сказывалось и сказывается на матеріалистической мысли.

Она, одухотворенная носительница идеальнаго, она, вѣчно преклонявшаяся передъ нимъ,—она втискивала насильно это извѣчно-идеальное въ матеріалистическую оболочку. Не было той минуты, когда бы она забывала о вѣчныхъ идеалахъ свободы и справедливости,—и лишь смѣло-отважнымъ вызовомъ всему *лживо*-идеальному были ея слова, что въ жизни царитъ одно матеріальное, и что лишь во имя матеріальнаго борется и она. *Она*, которая была живымъ воплощеніемъ возвышенно-идеалистическихъ порывовъ!..

И *психологически* это не могло быть иначе, разъ насиліе монополизировало идеалистическую формулу: не можетъ человѣкъ облекаться въ костюмъ своего врага, не можетъ видѣть онъ на немъ сіянія вѣчности.

Проникнутая глубокимъ идеалистическимъ порывомъ, матеріалистическая мысль превращала—*на словахъ*—сущее въ должное; я говорю: „на словахъ“, такъ какъ, въ дѣйствительности, она преобразовывала это „сущее“ по образу и подобію своего „должнаго“. Она стремилась и цѣнила коллективныя формы жизни *не* потому, что историческій ходъ вещей все болѣе или болѣе создавалъ и создаетъ необходимые элементы для обмірщеннаго уклада жизни, —а потому, что то, что дѣлала жизнь, отвѣчало ея интимнѣйшимъ идеалистическимъ запросамъ. То, что служило и должно было служить *средствомъ*, это—повторяю—на словахъ она превращала въ цѣль: словно „хозяйство“ само по себѣ было цѣнно для нея; словно не она разоблачила всю мишурность, узкую ограниченность и жалкое своекорыстіе, которыя облекались въ торжественный костюмъ такъ называемаго „національнаго богатства“; словно не она возвышеннымъ паѳосомъ и ѣдкой, уничтожающей ироніей и сарказмомъ пригвоздила къ позорному столбу рыцаря вѣчнаго накопленія, этотъ живой прообразъ рабскаго чувства зависимости отъ жалкаго, ничтожнаго средства.

Такъ, чисто-*историческія* и, въ извѣстномъ смыслѣ, *соціально-психологическія* основанія заставили возвышенно-идеалистическую марксистскую мысль облечься въ матеріалистическій костюмъ.

Но, наряду съ этимъ, здѣсь сыгралъ извѣстную роль и самый методъ современнаго научнаго мышленія. Марксизмъ выросъ и развился въ эпоху господства позитивизма, въ эпоху расцвѣта естественно-научныхъ методовъ,—и вполнѣ понятно, что онъ счи-

талъ возможнымъ оперировать исключительно при помощи генетической, *причинной* точки зрѣнія. Если рѣчь заходила о „цѣли“, о телеологіи, о „смыслѣ жизни“, вообще, о цѣнностяхъ,—то все это мѣрялось и выкраивалось изъ того же „причинно-обусловленнаго“. На помощь призывалась въ своемъ родѣ магическая формула о переходѣ, на извѣстной ступени развитія, количества въ качество; разсужденія о томъ, что общество, цѣною жизни или смерти, *должно* взять въ свои руки руководительство хозяйственнымъ процессомъ, *должно* ввести коллективный строй жизни и т. п. „*Должно*“,—но развѣ это долженствованіе есть закономѣрность по закону причинности? Развѣ мы уже установили и вычислили напередъ, *когда* и *какъ* совершится *реализація* этого долженствованія? То, что диктовало намъ наше моральное сознаніе, наши идеалы, то, что насквозь было пропитано элементами цѣнности, телеологіей,—это мы выдавали за причинно-обусловленное. Это была необходимая дань преклоненія передъ естественно-научными методами, которые притязали на исключительное господство во всемъ необъятномъ царствѣ имманентнаго.

Религія, мораль, эстетически-цѣнное.—все это мѣрялось той же мѣрой, все это интересовало лишь въ своемъ *возникновеніи*, а *не* по своей *самодовлѣющей цѣнности* для человѣческаго самосознанія. Все, лежащее за предѣлами принципа каузальности, получало отрицательную квалификацію „метафизики“,—и все это заподозривалось, до извѣстной степени, въ реакціонныхъ вожделѣніяхъ.

И марксистская мысль, въ лицѣ ея оффиціальныхъ представителей, по инерціи, продолжаетъ двигаться въ томъ же направленіи и по настоящее время. Даже тамъ, гдѣ пробудилось это сознаніе, что понятіе причинности не выражаетъ и не можетъ выразить всего нескончаемаго богатства человѣческихъ переживаній, что тамъ, „гдѣ цѣль зиждительна, какъ въ царствѣ человѣка и его культуры, тамъ она и принципъ объясненія“ [1]),— даже среди тѣхъ, которые говорятъ уже о проблемѣ идеальнаго по отношенію къ марксистской теоріи и практикѣ,—даже здѣсь мы встрѣчаемся еще съ тѣмъ же исключительнымъ тяготѣніемъ къ каузальной точкѣ зрѣнія, хотя формально рѣчь ведется иногда съ точки зрѣнія должнаго, съ телеологической точки зрѣнія Въ

[1]) *Льюисъ Рилль* Теорія науки и метафизика Москва 1888. Изд. Солдатенкова.

этомъ отношеніи, крайне характерное явленіе представляетъ собой *Эд. Бернштейнъ*. Онъ много говоритъ о необходимости внести въ марксистскую мысль идеалистическую струю, онъ зоветъ „назадъ къ Ланге, къ Канту“, т. е., къ принципамъ критической философіи,—и, въ то же время, одна изъ его позднѣйшихъ статей (первоначально лекція) уже въ самомъ заголовкѣ своемъ недвусмысленно примыкаетъ къ Канту. „Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich?“—спрашиваетъ онъ, явно указывая на Кантовское: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich“ [1]). И вы невольно ждете, что авторъ, въ развитіи своей темы, останется вѣренъ этой постановкѣ вопроса и попытается дать, слѣдуя трансцендентальному методу Канта, *моральное* обоснованіе идеи коллективизма: ибо здѣсь передъ нами проблема *практическая*. Но ожиданія эти тщетны: естественно-научные пріемы мышленія черезчуръ заполонили мысль автора „Voraussetzungen“,—и, въ дѣйствительности, здѣсь нѣтъ мѣста для критической точки зрѣнія: „причинно-обусловленное“ превращается, въ одинъ прекрасный моментъ, въ должное, въ идеальное („Zwecknotwendigkeit“) Это тотъ же скачокъ изъ царства необходимости въ царство свободы, что у Энгельса; тотъ же переходъ количества въ качество,—хотя все это и пріодѣто нѣсколько въ словесный костюмъ кантіанской марки [2]).

Но помимо этой тенденціи естественно-научнаго метода мышленія—заявлять исключительное притязаніе на всю совокупность опыта, на всю совокупность человѣческихъ переживаній, устраняя самую мысль о возможности иной точки зрѣнія,—даже въ своей собственной области, въ области генетическаго разсмотрѣнія явленій, методъ этотъ невольно приводитъ къ недооцѣнкѣ или даже къ игнорированію роли и значенія идеальныхъ моментовъ въ историческомъ процессѣ.

Причинное разсмотрѣніе явленій, господствующее въ современномъ научномъ мышленіи, неизбѣжно приводитъ къ *изолированію* отдѣльныхъ „чертъ“, „сторонъ“, „элементовъ“, „моментовъ“, „функцій“ во всякомъ живомъ, т е., непосредственно-данномъ намъ явленіи,—гдѣ бы и въ какихъ формахъ оно ни проявлялось. И подъ анатомическимъ ножомъ научнаго анализа

---

[1]) См Prolegomena, S 57, Leipzig Verlag von Reclam

[2]) Ср. *Karl Vorländer*, Die neukantische Bewegung im Socialismus Berlin 1902. Verlag von Reuther. SS 47—58

исчезаетъ все *живое*, непосредственно-данное, исчезаетъ всякая цѣлостность,—и въ результатѣ, за деревьями, за „частями“, „элементами“ явленія, человѣкъ проглядываетъ цѣлое, лѣсъ, онъ забываетъ, что цѣлое, какъ въ жизни органической, такъ, въ особенности, въ жизни человѣческаго „я“, гдѣ царитъ идея *цѣли*, идея *цѣнности*, всегда больше своихъ частей; что изъ познанія частей, элементовъ, какъ таковыхъ, онъ безсиленъ адекватно познать цѣлое. И богатство и многообразіе красокъ, цвѣтовъ, стремленій, окрашенныхъ болѣе или менѣе въ яркій цвѣтъ высшей цѣли и цѣнности, исчезаетъ, такимъ образомъ, изъ поля зрѣнія анализирующаго сознанія.

А отсюда нѣкоторое умаленіе всего идеальнаго.

Но, наряду съ этой отрицательной односторонностью аналитическаго метода мышленія, здѣсь играетъ роль и слѣдующее обстоятельство.

„Нѣкоторыя грубыя и низкія черты въ міровомъ процессѣ сильнѣе привлекаютъ къ себѣ вниманіе аналитической мысли, нежели черты идеальныя,—и не потому, чтобы первыхъ было больше: непроизвольное и жизнь чувства ускользаютъ отъ раціоналистическаго метода мышленія, которое лучше и яснѣе схватываетъ все, свойственное взвѣшивающему разсудку,—въ которомъ, дѣйствительно, такъ много сознательнаго эгоизма“ [1]). Отсюда—ходячія фразы о господствѣ борьбы за существованіе въ жизни, о правахъ болѣе сильнаго, о волѣ къ власти и т. п. Отсюда же и склонность чуть ли не цѣликомъ сводить чувство любви къ голому физіологическому акту.

Вообще, какъ замѣчаетъ цитированный нами выше авторъ, „интеллектъ думаетъ о жизни хуже, чѣмъ, на самомъ дѣлѣ, дѣйствуетъ въ ней характеръ“. И справедливость этого замѣчанія вполнѣ подтверждается жизнью и теоретическими взглядами такихъ „эгоистовъ“, какъ Эпикуръ или Джонъ Стюартъ Милль [2]).

Таковы, въ общихъ и крупныхъ чертахъ, тѣ мотивы, тѣ основанія, которыя побудили марксистскую мысль перегнуть палку въ противоположную сторону и безапелляціонно заявлять, что лишь хозяйственные интересы движутъ и исторіей и человѣческими поступками.

---

[1]) *Alfred Vierkandt*, Naturvolker und Kulturvölker Leipzig 1896, S. 465—466.

[2]) См., напр., *М Гюйо*, Мораль Эпикура Собраніе сочиненій, томъ II Изданіе товарищества „Знаніе“, С-Петербургъ. 1898.

Я уже упоминалъ выше, что марксистская мысль, въ то же время, настойчиво пытается выбиться изъ тѣхъ ограниченныхъ рамокъ, въ какія ее заковало „историческое недоразумѣніе“.

Это исканіе новыхъ путей совершается въ различныхъ направленіяхъ и выражается въ различныхъ формахъ: съ одной стороны, здѣсь передъ нами стремленіе, во что бы то ни стало остаться на традиціонной почвѣ позитивистической мысли—ортодоксальное направленіе марксизма, — съ другой—нѣкоторые сторонники марксизма ищутъ отвѣта и разрѣшенія назрѣвшихъ задачъ въ области метафизическаго мышленія.

Есть еще одно направленіе, которое, главнымъ образомъ, исходитъ изъ рядовъ философовъ нео-кантіанцевъ: это направленіе относится одинаково отрицательно и къ позитивной мысли, поскольку она, выходя за предѣлы научнаго sensu stricto, обнаруживаетъ притязаніе стать цѣлостнымъ міросозерцаніемъ, построеннымъ исключительно изъ позитивно-научнаго матеріала,—и къ метафизикѣ, которая нерѣдко забываетъ о своей трансцендентной природѣ и обнаруживаетъ иногда склонность вносить метафизическіе пріемы мышленія въ царство опыта.

Воздать должное позитивной мысли, не забывая объ идеальной природѣ человѣческаго духа,—вотъ что ставитъ себѣ задачей это нео-кантіанское направленіе.

Примыкая, въ области философской мысли, къ этому теченію въ кантіанствѣ, мы и ставимъ себѣ, въ дальнѣйшемъ, задачей, указать тотъ путь, какимъ можетъ быть созданъ синтезъ идей Маркса и Канта,—синтезъ, который долженъ воспринять въ себя все цѣнное, что дали міру оба эти мыслителя.

Но предварительно намъ необходимо еще установить правильный взглядъ на должное соотношеніе между идеальнымъ и хозяйственнымъ моментами въ историческомъ процессѣ вообще и, въ частности, — между идеализмомъ и принципомъ классовой борьбы: первая часть этой задачи должна послужить намъ завершеніемъ взглядовъ на доктрину историческаго матеріализма, какіе были развиты нами въ нашихъ предыдущихъ статьяхъ, а вторая— имѣетъ въ виду разсѣять тѣ недоразумѣнія, какія невольно возникаютъ въ нашемъ умѣ, когда сторонники *метафизическаго* идеализма, примыкающіе къ марксизму, „въ борьбѣ за идеализмъ“, приходятъ къ мысли построить теорію „сверхъ-классовой интеллигенціи“.

Такова наша задача,—и мы можемъ теперь приступить къ ея разрѣшенію

I. Идеализмъ и классовая борьба.

1.

Какъ могъ убѣдиться читатель уже изъ сказаннаго выше, мы далеко не склонны признавать справедливостъ традиціонно-марксистскаго взгляда на роль и значеніе *идеологическихъ* моментовъ въ жизни людей.

Идеальное, та или иная форма *идеи должнаго*, въ нашихъ глазахъ, отнюдь не простая маскировка, сознательная или безсознательная, не только „форма проявленія“ для непрестанно дѣйствующаго хозяйственнаго интереса: напротивъ, это — величина положительная, до извѣстной степени самодовлѣющая, которая, падая на чашку историческихъ вѣсовъ, является одной изъ силъ, склоняющихъ ее въ ту или другую сторону.

Нѣтъ необходимости изъ Сциллы узкаго, ограниченнаго, творящаго явленіямъ насилие, экономическаго пониманія исторіи— впадать въ противоположную крайность, въ Харибду безпредѣльнаго, безудержнаго идеализма, склоннаго не замѣчать самыхъ вопіющихъ противорѣчій жизни и закрывающаго глаза на всѣ элементарные законы сущаго.

Нужно разъ навсегда отрѣшиться отъ раціоналистическаго взгляда на человѣческую природу, — безразлично, выражается ли этотъ раціонализмъ въ идеализаціи или пессимизмѣ по отношенію къ ней.

Если въ ученіи о морали, какъ оно нашло себѣ выраженіе въ „Критикѣ практическаго разума“ Канта, человѣкъ долженъ быть разсматриваемъ *исключительно* какъ носитель моральнаго закона; если здѣсь безраздѣльно должно царить лишенное всякой заинтересованности — въ смыслѣ эвдемонизма — преклоненіе передъ категорическимъ императивомъ — ты можешь, ибо ты долженъ; если здѣсь, въ сферѣ долженствованія, человѣкъ какъ бы отрѣшается отъ всѣхъ опредѣленій времени и пространства и этимъ какъ бы превращается въ „вещь въ себѣ“, — то, наоборотъ, въ сферѣ непосредственной практики, въ сферѣ *реализаціи* „должнаго“, человѣкъ и все окружающее его, безразлично, будетъ ли это, такъ называемая, природа или другіе люди, безу-

словно подчинены всѣмъ опредѣленіямъ пространства и времени и, прежде всего, закону причинности; человѣкъ, въ этомъ случаѣ, самъ становится „природой“, со всѣмъ тѣмъ, что характеризуетъ ее,—со всѣмъ тѣмъ безконечнымъ сплетеніемъ разнороднаго и противорѣчиваго, что одинаково можетъ служить точкой опоры и для оптимистическихъ и для пессимистическихъ системъ.

И съ этой, непосредственно-практической, точки зрѣнія, т. е, съ точки зрѣнія реализаціи должнаго, можно говорить уже о двухъ видахъ идеальнаго, о *первичной* и *вторичной* формѣ идеализма.

Если оставить въ сторонѣ отдѣльныя исключительныя индивидуальности, вся жизнь и помыслы которыхъ направлены на непрестанное осуществленіе на землѣ вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости—это моральные геніи, — то, по отношенію ко все остальной массѣ людей, въ особенности, когда они выступаютъ какъ одно коллективное цѣлое, рѣчь можетъ итти именно только о *вторичной* формѣ идеальнаго; здѣсь, въ этой вторичной формѣ идеализма, возвышенно-идеалистическій порывъ, полное преклоненіе передъ моральнымъ закономъ, передъ „вещами“, „призраками“, выступаетъ передъ нами какъ нѣчто амальгамировавшееся, какъ нѣчто, сплетшееся въ одно цѣлое съ другими болѣе грубыми побужденіями.

„Въ исторіи всѣхъ идеальныхъ движеній — замѣчаетъ *Alfred Vierkandt*—можно различать два періода: первый періодъ, когда идеалъ проявляется въ чистомъ видѣ, но вліяніе его незначительно и ограничено узкимъ кругомъ. Во второмъ періодѣ идеалъ утрачиваетъ свою чистоту, онъ становится соціальнымъ и дѣйственнымъ. Лишь только первоначально чистый мотивъ покидаетъ грудь своего творца, онъ тотчасъ же сплетается въ одинъ узелъ съ другими мотивами, отчасти ему родственными, отчасти носящими эгоистическій характеръ, — и всѣ они одинаково стремятся къ одному и тому же внѣшнему эффекту [1]).

Эта вторичная форма идеализма, представляющая собой сплетеніе идеала съ болѣе низкими мотивами, проникаетъ всю общественную жизнь: всюду, на каждомъ шагу, мы встрѣчаемъ здѣсь сплетеніе чистаго и своекорыстнаго, всюду эта двойственность слова, чувства и дѣла, — и иногда это можетъ производить впечатлѣніе лицемѣрія, простой раздѣлки съ моральнымъ сознаніемъ

[1]) Op. cit S 397—398.

людей. Но уже это можно разсматривать какъ выраженіе дѣйствительной, а не воображаемой только силы моральнаго [1]).

Какъ извѣстно, *Бокль* отрицалъ моральный прогрессъ человѣчества: все истинно-человѣческое, чего достигли люди,—всѣмъ этимъ они обязаны, по мнѣнію автора „Исторіи цивилизаціи въ Англіи", исключительно развитію интеллекта, познанія, науки,— т. е., той именно сферѣ нашего „я", гдѣ, какъ это было указано выше, преимущественно царитъ холодный взвѣшивающій разсчетъ [2]).

Но Бокль упустилъ изъ виду, что „разумъ" человѣка не только творецъ познанія, творецъ господства человѣка надъ природой и надъ суевѣріемъ,—что тотъ же „разумъ" творитъ и дѣлаетъ завоеванія и въ сферѣ чувства, въ сферѣ моральнаго· ибо онъ не только „теоретическій", но и „практическій": онъ одинаково создаетъ и законы сущаго и нормы должнаго. Бокль черезчуръ приковался своимъ вниманіемъ къ чисто-разсудочной сторонѣ нашего „я", онъ совершенно игнорировалъ силу и роль „непроизвольнаго" въ жизни,—а именно здѣсь, въ „непроизвольномъ", коренятся всѣ интимнѣйшіе запросы человѣческаго духа, которые сплетаютъ въ одно цѣлое „я" и „ты".

Заповѣди морали—говоритъ Бокль—въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій остаются неизмѣнными. А развѣ не остаются столь же неизмѣнными въ теченіе тѣхъ же тысячелѣтій и научныя положенія? [3]). Развѣ идея причинности, какъ выраженіе необходимо, связи всего возникающаго, не была уже знакома античному

---

[1]) Прекрасной иллюстраціей сказаннаго о первичномъ и вторичномъ идеализмѣ можетъ служить отношеніе католицизма и протестантизма къ первоначальному христіанству. См объ этомъ *Har Hoffding*, Religionsphilosophie, SS 324—334 Русскій переводъ, стр 355—366; а также *Wilhelm Wundt*, Ethik, dritte Auflage, erster Band, SS 329—368

[2]) „Измѣняется.. одинъ умственный факторъ, и онъ, въ этомъ случаѣ, истинный двигатель цивилизаціи". (*Бокль*, ор с. 2-е изданіе Ф Павленкова С-Петербургъ 1896, стр 70 См также слѣдующія страницы).

[3]) „Съ удивленіемъ мы встрѣчаемъ у *Анаксагора* положеніе: „Общая совокупность вещей не можетъ ни увеличиться, ни уменьшиться, она всегда остается себѣ равной". У *Гераклита* тотъ же авторъ находитъ уже *энергетическую* идею. См, вообще, *Alois Riehl*, Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig Teubner 1903, SS 11—17 *Целлеръ* и *Виндельбандъ* отмѣчаютъ зародыши Дарвиновскаго ученія у того же Анаксагора, далѣе у Эмпедокла и Аристотеля Ср. *Arthur Ruppin*, Darvinismus und Sozialwissenschaft Iena. Fischer 1903. Anhang, Geschichte der Descendenztheorie bis auf Darvin, SS. 162—163.

міру? [1]). Мѣнялось лишь *содержаніе*, объемъ и способъ примѣненія идеи причинности,—а самая идея эта имѣетъ очень почтенный возрастъ.

И въ томъ, и въ другомъ случаѣ, какъ по отношенію къ познанію, такъ и по отношенію къ морали, можно съ одинаковымъ правомъ говорить о прогрессѣ, но это не прогрессъ самихъ идей, какъ таковыхъ, идей научныхъ и моральныхъ, а прогрессъ въ ихъ *содержаніи* и въ сферѣ ихъ дѣйствія [2]).

Эта идея первичной и вторичной формы идеализма имѣетъ не только теоретическое, но и глубокое практическое значеніе: она не только позволяетъ намъ установить правильную перспективу на роль и значеніе идеальнаго момента въ жизни, но указываетъ и тотъ путь, который одинъ только можетъ привести къ царству идеальнаго на землѣ.

Нужно *заинтересовать* людей въ торжествѣ правды, нужно связать эту правду съ ихъ запросами, какъ *эмпирическихъ* личностей, нужно создать такой укладъ жизни, который гарантировалъ бы свободное развитіе всего „человѣческаго“. Нужна свобода отъ непрестаннаго гнета и давленія нужды. Необходимо, однимъ словомъ, *сознательное* руководительство жизнью.

Такъ и только такъ можетъ создаться благопріятная соціально-этическая атмосфера,—и самая повседневная практика будетъ способствовать дальнѣйшему росту и укрѣпленію въ жизни идеальныхъ началъ.

Такимъ образомъ, самая цѣль—идеалъ личности, какъ самоцѣли — должна служить, въ свою очередь, средствомъ для себя же самой.

Мы легко оцѣнимъ все глубокое значеніе этого требованія, если припомнимъ, что „непроизвольное предшествуетъ произвольному; что мы должны жить и пріобрѣтать опытъ раньше,

---

[1]) См *Arthur Schopenhauer*, Ueber den Satz vom Grunde, Sämmtliche Werke, B. III, S 19—22. Здѣсь мы встрѣчаемъ имена Платона, Плутарха, Аристотеля. Этому нисколько не противорѣчитъ тотъ фактъ, что грекамъ вообще было чуждо точное понятіе *закона*

[2]) По отношенію къ *логическому* идеалу, точно также можно говорить о первичной и вторичной его формѣ. „Въ качествѣ *первичнаго*, идеалъ царитъ только въ наукахъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ отрасляхъ науки; въ качествѣ *вторичнаго*—во всемъ мышленіи образованныхъ людей; здѣсь логическія нормы встрѣчаютъ конкурренцію въ *другихъ факторахъ*“ (Vierkandt, op c., S 397).

чѣмъ могутъ образоваться идеи, которыя способны обратно воздѣйствовать на жизнь. Сама жизнь порождаетъ тѣ формы, которыя мы укрѣпляемъ и развиваемъ, и которыя могутъ быть употребляемы для дальнѣйшаго раскрытія жизни. Постоянствомъ той внутренней связи, между малымъ и великимъ, которую доказала современная теорія развитія, можно связать идеализмъ и нашъ современный реализмъ" [1]).

Во всемъ сказанномъ нѣтъ ни іоты оппортюнизма, нѣтъ ни малѣйшаго посягательства на *безусловное* значеніе моральнаго закона: вѣдь, въ данномъ случаѣ, передъ нами практически-*педагогическая* задача.—и здѣсь вполнѣ умѣстно вспомнить слѣдующія слова Канта: „...отличіе принципа счастья отъ принципа морали—читаемъ мы въ „Критикѣ практическаго разума" — не является еще, поэтому, тотчасъ ихъ *противоположностью*, и чистый практическій разумъ не требуетъ того, чтобы люди *отказывались* отъ притязаній на счастье, но онъ требуетъ только, чтобы въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о долгѣ, счастье *совершенно не имѣлось въ виду*. Въ извѣстномъ смыслѣ, можетъ быть даже обязанностью *заботиться о своемъ счастьѣ*: отчасти потому, что оно (сюда принадлежатъ способности, здоровье, богатство) *содержитъ въ себѣ средства для выполненія своего долга*, отчасти потому, что *недостатокъ всего этого* (напримѣръ, бѣдность) *содержитъ въ себѣ соблазнъ* нарушать свой долгъ" [2]).

А это и есть то, что мы говорили, въ данномъ случаѣ, это и есть то, что всегда утверждала марксистская мысль [3]), несмотря на все свое рѣзко-отрицательное отношеніе ко всякой морали вообще и къ Кантовской морали въ частности.

Итакъ,—можемъ мы резюмировать сказанное, — человѣческое „я",—безразлично, будемъ ли мы имѣть въ виду его индивидуальную или коллективную форму—весь этотъ органически-переплетающійся комплексъ многообразныхъ мыслей, чувствъ, желаній, настроеній, то окрашенныхъ въ яркій цвѣтъ сознанія, то

---

[1]) *Гаральдъ Геффдингъ*, Этика, стр. 382. С.-Петербургъ. Изданіе Губинскаго 1898. „Моральное ученіе ничего не въ силахъ произвести безъ (соотвѣтствующаго) моральнаго жизненнаго общенія" (*Natorp*. Socialpadagogik S. 303. См. вообще § 31).

[2]) Kritik d. praktischen Vernunft. S. 113. Послѣдніе курсивы мои. См. также Kritik d. reinen Vernunft. S. 276. Verlag von Reclam.

[3]) См., напр., *Fr. Engels*. Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 45.

глухо клокочущихъ тамъ, внизу, подъ его порогомъ, то облекающихся въ жесткій, грубый костюмъ „хозяйственнаго интереса“ то блещущихъ всѣми цвѣтами возвышенно-идеалистическаго порыва,—все это составляетъ одно неразрывное цѣлое. Какъ бы ни мѣнялось содержаніе этого единаго „я“, какія бы новыя идеалистическія струны ни звучали здѣсь въ будущемъ, — всеохватывающая забота о поддержаніи жизни всегда будетъ держать человѣка въ своей власти, она всегда, наряду съ высокимъ идеалистическимъ порывомъ, заставитъ дрожать въ его душѣ и струны „хозяйственнаго интереса“. Да, форма и характеръ этой власти будутъ измѣняться, струны „хозяйственнаго интереса“ будутъ звучать чище, ихъ звуки, быть можетъ, перестанутъ оскорблять высоко-развитой моральный слухъ грядущаго человѣчества,—но власть эта будетъ вѣчно приковывать къ себѣ вниманіе человѣка, и вѣчно будутъ дрожать въ его душѣ и струны „хозяйственнаго интереса“.

Человѣкъ не ангелъ и не чортъ, онъ только человѣкъ.—и этого не слѣдуетъ забывать.

2.

„Борьба за идеализмъ“,—вотъ тотъ лозунгъ, подъ знаменемъ котораго совершается въ настоящее время глубокій переворотъ въ нѣдрахъ марксистской мысли. Этотъ „поворотъ къ идеализму“— и это наиболѣе знаменательно и характерно для современнаго идеалистическаго теченія—не порываетъ своей связи съ марксизмомъ, онъ не отказывается отъ его цѣнныхъ научныхъ и публицистическихъ завоеваній,—напротивъ, все это, въ извѣстномъ критическомъ освѣщеніи, воспринимается идеалистической мыслью, какъ необходимая предпосылка и отправной пунктъ всѣхъ ея построеній.

Явленіе — совершенно непонятное, съ точки зрѣнія нашихъ отечественныхъ критиковъ марксизма изъ народническаго лагеря, которые одно время готовы были привѣтствовать это новое теченіе, какъ „начало конца“, какъ начало окончательнаго разрыва русской интеллигентной мысли съ ненавистной имъ „фаталистической“ системой.

Они оказались плохими провидцами, плохими пророками: очевидно, не даромъ относились они такъ скептически къ марксистскому прогнозу: они сами стали жертвой этой шаткости всякихъ прогнозовъ.

Ниже я остановлюсь подробно на самой идеѣ синтеза марксистской и идеалистической концепцій,—но предварительно мнѣ необходимо „отмежеваться“, по нѣкоторымъ отдѣльнымъ вопросамъ, отъ сторонниковъ *метафизическаго* идеализма. И не потому, что это—*метафизическій* идеализмъ, а потому, что метафизическая мысль, въ лицѣ ея нѣкоторыхъ представителей, иногда обнаруживаетъ наклонность переступать ту границу, за которой кончается ея компетенція.

А нормы „международнаго“ права должны вызывать къ себѣ столь же рачительное отношеніе, какъ и права отдѣльныхъ провинцій человѣческой мысли въ предѣлахъ отмежеванной имъ территоріи.

Вѣдь мы живемъ въ эпоху, такъ называемой, мирной гаагской конференціи...

Итакъ, въ чемъ же дѣло?

Если идеалистическое теченіе въ марксизмѣ ставитъ себѣ задачей воздѣйствовать на жизнь, на дѣйствительность, — а оно, какъ мы упоминали выше, ставитъ себѣ такую задачу,—то путь для этого можетъ быть только одинъ,—и путь этотъ давно уже указанъ и непрестанно утилизируется марксистской мыслью: это—возможно полное использованіе вглубь и вширь тѣхъ отношеній, какія создаются на основѣ стихійно-обобществляющагося хозяйственнаго уклада, отношеній, выражающихся въ количественномъ и качественномъ ростѣ сознанія, чувства солидарности, организованности, ростѣ роли и значенія человѣка массы.

Основнымъ фономъ для этого интеллектуальнаго и моральнаго роста пролетаріата служитъ *классовая борьба*, со всѣмъ многосложнымъ и многообразнымъ аппаратомъ сознательно и планомѣрно создаваемыхъ чисто-пролетарскихъ организацій и учрежденій.

Эту азбучную истину реалистическаго пониманія процесса общественнаго развитія, а слѣдовательно, и процесса реализаціи въ жизни *должнаго*, идеальныхъ началъ, менѣе всего должны были бы забывать именно представители идеализма: ибо изъ ихъ устъ нерѣдко можно услышать, что, въ противоположность ортодоксальнымъ марксистамъ, именно они, идеалисты, являются реалистами въ вопросахъ практики, реалистами par excellence.

А между тѣмъ, изъ устъ нѣкоторыхъ метафизическихъ идеалистовъ можно услышать иногда далеко не реалистическую оцѣнку именно классовой борьбы.

„Соціальная борьба нашего времени — говоритъ, напр.,

П. Струве—задается освобожденіемъ человѣка отъ рабскаго подчиненія матеріальнымъ условіямъ его бытія, освобожденіемъ отъ голода, холода и всяческой нужды... (буржуазностью, культомъ довольства) одинаково поражены какъ удовлетворенные, такъ и неудовлетворенные современностью... недовольнымъ нужно напоминать, что довольство есть средство, а не цѣль. что цѣль лежитъ дальше, гораздо дальше..." [1])

Въ только что цитированныхъ нами строкахъ изъ статьи г. Струве обвинительный актъ противъ марксизма звучитъ еще достаточно мягко: къ обвиняемому относятся снисходительно и, очевидно, питаютъ надежду, что онъ еще исправится.

Но уже полнаго осужденія, безъ всякаго снисхожденія, требуетъ обвиняемому—ортодоксальному марксизму г. *Н. Бердяевъ*.

„Какое ужасное, по-истинѣ трагическое противорѣчіе—восклицаетъ этотъ авторъ: —мы готовы были принять мученическій вѣнецъ за нашъ идеалъ и проявить величіе души, а самъ идеалъ оказывается такимъ мѣщански плоскимъ и ничтожнымъ, въ немъ нѣтъ мѣста для величія души... Повиненъ... въ этомъ противорѣчіи ортодоксальный марксизмъ съ его теоріей необходимости соціальнаго катаклизма" [2]).

Я не сторонникъ ортодоксіи, но я долженъ сознаться, что когда я слышу подобныя рѣчи изъ устъ идеалистовъ, то, несмотря на свое отрицательное отношеніе къ ортодоксіи, я невольно начинаю чувствовать себя солидарнымъ съ обвиняемымъ ортодоксомъ и готовъ рука объ руку съ нимъ вести состязательный процессъ противъ идеалистическаго прокурора.

Соціальная борьба нашихъ дней—говорятъ намъ—есть борьба за буржуазность, за культъ довольства.

Это было бы по-истинѣ ужасно, по-истинѣ глубоко-трагично, если бы было справедливо хотя бы въ отдаленной степени.

О, да! Не единымъ хлѣбомъ живъ будетъ человѣкъ...

Но—позвольте!—кому говорятъ это?

Это рѣшаются говорить тѣмъ, которые только что начали ѣсть хлѣбъ безъ мякины, которымъ еще хорошо памятны и знакомы ощущенія физическаго голода. Говорятъ людямъ, которые, истекая кровью и потомъ, на своей согбенной спинѣ выносятъ

---

[1]) *П. Струве*, Замѣтка о Гауптманѣ и Ницше. См. Сборникъ „На разныя темы" СПБ 1902, стр. 281.

[2]) *Н. Бердяевъ*, Борьба за идеализмъ. Міръ Божій, 1901, № 5.

всю непомѣрную тяжесть современнаго общественнаго неустройства, дѣти которыхъ съ малыхъ лѣтъ безжалостно бросаются на рынокъ, на фабрику, на улицу.—Это говорятъ тѣмъ, у которыхъ пресыщенная буржуазія отнимаетъ ихъ юныхъ дочерей, отнимаетъ только потому, что онѣ имѣютъ несчастную привилегію быть юными и прекрасными. Говорятъ тѣмъ, которые изъ своего грошеваго заработка урѣзываютъ крохи и несутъ въ товарищескую кассу, которые жадно ловятъ всякое живое просвѣтительное слово, способное хотя бы немного разсѣять давящій ихъ отовсюду умственный и нравственный туманъ, которые толпами стекаются въ музеи, картинныя галлереи, театры, на публичныя лекціи,—разъ только общество позаботилось создать для нихъ что-либо подобное.—Это говорятъ людямъ, которые, послѣ тяжелаго изнуряющаго дневного труда, до поздней ночи сидятъ, согнувши спины, за книжкой или газетой, пока сами собой не сомкнутся усталыя, отяжелѣвшія вѣки. Говорятъ людямъ, которые, во время любой стачки, ежеминутно рискуютъ быть выброшенными на мостовую и проявляютъ, при этомъ, по-истинѣ поразительную солидарность, полную готовность нести тяжелыя жертвы, терпѣть голодъ и холодъ,—и все это нерѣдко во имя одного только чувства братства съ другими, во имя своего человѣческаго достоинства, во имя права личности на самоопредѣленіе.

Я покорнѣйше прошу не принимать сказаннаго за „жалкія слова“: ибо тѣ, отъ лица которыхъ я позволяю себѣ говорить въ настоящую минуту, не нуждаются въ „жалости“: они умѣютъ гордо и съ вызовомъ стоять передъ лицомъ жизни, и борятся они не во имя „жалости“, а во имя справедливости, во имя своихъ прирожденныхъ человѣческихъ правъ.

Въ противоположность одному изъ Ибсеновскихъ героевъ [1]) они могутъ сказать про себя: „Мы *не* заражены лихорадочной болѣзнью вѣка: мы *не* хотимъ награды за побѣду безъ борьбы; мы *не* жаждемъ праздника безъ будничъ трудовыхъ дней. И мы знаемъ, что *надо* бороться и жертвовать собой“.

Можно быть *идеалистомъ*, не имѣя ни малѣйшаго представленія объ идеалистической философіи: можно неустанно утверждать въ жизни велѣнія категорическаго императива, не имѣя о немъ никакихъ теоретическихъ представленій,—и объ этомъ ме-

[1]) *Фалькъ* въ „Комедіи любви“.

нѣе всего должны были бы забывать тѣ, которые исходятъ изъ моральнаго ученія Канта.

Нѣтъ, не „идеализмъ недовольства“, какъ думаетъ г. Струве, поднимаетъ высоко, въ нравственномъ отношеніи, неудовлетворенныхъ! Есть и „идеализмъ недовольства“, но есть и нѣчто другое, нѣчто положительное, въ нихъ есть именно то, что теоретикъ-Кантъ научился познавать отъ Руссо въ человѣкѣ массы. А позналъ онъ отъ Руссо, какъ онъ самъ объ этомъ заявляетъ, „что нравственная цѣнность человѣка вытекаетъ изъ природнаго источника, который ни отъ какого интеллектуальнаго облагорожденія, ни отъ какого успѣха въ наукахъ и развитіи ума не зависитъ, что все это не въ силахъ сдѣлать человѣка добрымъ,—что можно въ низкомъ и невѣжественномъ состояніи обладать тѣмъ, чего не можетъ дать высоко-развитая наука и познаніе“ [1]).

Во-истину, въ надземныхъ, холодныхъ и безстрастныхъ высотахъ метафизическаго идеализма легко, повидимому, какъ это думалъ и покойный Владиміръ Соловьевъ, утратить правильную историческую перспективу [2]),—и въ томъ, что является еще неизбѣжнымъ наслѣдіемъ прошлаго, что еще не успѣло пройти и очиститься въ горнилѣ одухотворяющей борьбы за свѣтлое человѣческое будущее—въ этомъ метафизическая мысль склонна усматривать культъ довольства.

Гдѣ, когда, отъ кого слышали они среди неудовлетворенныхъ эту проповѣдь довольства, это поклоненіе „земному“ во имя „земного“?!—Людей будили, людямъ говорили, что они имѣютъ право, полное человѣческое право на удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей, одинаково и матеріальныхъ, и духовныхъ, что тутъ же, на землѣ, въ своихъ человѣческихъ отношеніяхъ, они могутъ и должны стремиться воплощать свободу и справедливость, ту свободу и справедливость, которыя ложь и человѣконенавистничество, съ фарисейскимъ лицемѣріемъ, переносили въ сферу трансцендентнаго,—и если въ чемъ повинны будившіе, то лишь въ томъ, что они слишкомъ сильно вѣрили въ то, къ чему призывали.

---

[1]) *Schubert*, I. Kants Briefe—Цитировано у *Фридриха Іодля*, Исторія этики, томъ II, стр 9 См. также *Куно-Фишеръ*. Исторія новой философіи томъ IV. Иммануилъ Кантъ, стр. 262 Изданіе товарищества „Знаніе“. С-Петербургъ 1901.

[2]) См. Оправданіе добра, стр. 308—310, гдѣ дается характеристика Платоновскаго идеализма

И это—призывы къ „плоскому мѣщанству"?!—Вѣдь современный идеализмъ рѣзко отмежевывается отъ всякаго аскетизма,—и въ ростѣ потребностей, въ стремленіи возможно полнѣе удовлетворять ихъ—даже только съ чисто-экономической точки зрѣнія—мы не можемъ усматривать ничего „языческаго" или противонравственнаго, какъ это склоненъ дѣлать одинъ изъ представителей теологизирующаго идеализма, г. *С. Булгаковъ* [1]. Вѣдь не даромъ же жилъ великій имморалистъ!...

Сугубая неправда, что классовая борьба нашихъ дней есть только борьба изъ-за матеріальныхъ условій существованія,—и всякій, не закрывающій преднамѣренно глазъ на то, что творится среди „земной жизни", можетъ легко во-очію убѣдиться, что борьба эта охватываетъ собой *всего* человѣка, что огненные языки ея отовсюду сжигаютъ и вытравляютъ въ человѣкѣ „ветхаго Адама". Далекая отъ того, чтобы быть простымъ механическимъ процессомъ, современная классовая борьба неудовлетворенныхъ, въ ея наиболѣе развитыхъ и яркихъ формахъ, способна превращать и, дѣйствительно, превращаетъ всякую элементарнѣйшую человѣческую потребность, всякое элементарнѣйшее стремленіе въ слитокъ чистѣйшаго идеалистическаго золота

Такъ, и только такъ, среди треволненій и перипетій этой повседневной борьбы, созидается и внѣшній, и внутренній человѣкъ, созидаются объективныя условія разумнаго существованія, создается, растетъ и крѣпнетъ и „новый духъ" новаго человѣка

3

Съ нѣкоторыхъ сторонъ въ послѣднее время идутъ настойчивыя приглашенія обрубить „углы", сгладить „шероховатости" классовой точки зрѣнія,—и это одинаково, какъ по отношенію къ теоріи, такъ и по отношенію къ практикѣ. идея классовой борьбы суживаетъ де горизонты и теоретической и практической мысли.

Что между классами нѣтъ той китайской стѣны, которая уничтожала бы всякія точки соприкосновенія между ними, что всѣ классы, въ общей совокупности, составляютъ одно неразрыв-

---

[1] См его статью: „Основныя проблемы теоріи прогресса" Сборникъ „Проблемы идеализма", стр 24

ное цѣлое, цѣлое общественнаго бытія,—это, конечно, не подлежитъ никакому сомнѣнію.

Но отсюда нельзя еще дѣлать того вывода, что именно классовая точка зрѣнія является главнымъ тормазомъ на пути къ дружной совмѣстной работѣ всѣхъ прогрессивныхъ элементовъ. Идея „сверхъ-классовой" интеллигенціи, вдохновляющейся „идеалистическимъ *либерализмомъ*", на нашъ взглядъ, мало состоятельна, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи,—и она безсильна поколебать что-либо въ классовой точкѣ зрѣнія.

Я долженъ, прежде всего, выразить свое удивленіе по поводу утвержденія нѣкоторыхъ идеалистовъ, что „идея четвертаго сословія", по своей красотѣ и величію, уступаетъ идеѣ либерализма.

Подобное утвержденіе, на мой взглядъ, опирается на очень шаткія основанія нельзя категоріи *исторической* — каковой является, въ данномъ случаѣ, „идея четвертаго сословія"—противопоставлять категорію *логическую*—идею либерализма, взятаго въ полномъ отвлеченіи отъ историческихъ условій мѣста и времени. Вѣдь, при такомъ пониманіи, идея либерализма растворяется въ моральной заповѣди: *человѣкъ* долженъ быть превыше всего: никогда и нигдѣ, ни при какихъ условіяхъ, нельзя относиться къ нему только какъ къ средству, ибо онъ, въ то же время, и прежде всего *цѣль*.

А развѣ не изъ этой заповѣди исходитъ и не къ ней вновь приводитъ насъ идея коллективизма?

Но если, съ абстрактно-логической точки зрѣнія, источникъ и освященіе обѣихъ идей—коллективистической и либеральной—одинъ и тотъ же, то историческій процессъ, условія мѣста и времени, вырыли между ними глубокую борозду: тѣми незначительными уступками, лишенными всякаго *принципіальнаго* характера, какія готовы сдѣлать *нѣкоторые* представители либерализма, не заполнить этой пропасти.

И всякій, кто только немного знакомъ съ исторіей и психологіей, долженъ признать неизбѣжность этого.

Достаточно бросить бѣглый ретроспективный взглядъ на историческое прошлое, чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго: коллективистическая идея непосредственно вышла изъ либерализма, захвативъ съ собою изъ него *все* его положительное содержаніе и, въ свою очередь, дополнивъ взятое кое-чѣмъ положительно-цѣннымъ.

„Сверхъ классовая" интеллигенція—говорятъ намъ далѣе—есть чистый носитель вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости: она, эта сверхъ-классовая интеллигенція, создаетъ и формируетъ наиболѣе прогрессивную очередную идею и, поднимаясь надъ групповой ограниченностью людей, вноситъ эту идею въ массу.

Масса, слѣдовательно, играетъ, въ данномъ случаѣ, пассивную роль: она лишь воспринимаетъ то, что дается ей извнѣ: ея имманентное классовое положеніе здѣсь ни при чемъ.

Положительно можно подумать, что сверхъ-классовая интеллигенція есть нѣчто, лишенное всѣхъ опредѣленій времени и пространства, что она есть то „первое начало", изъ котораго исходитъ весь историческій процессъ.

То, что „идеологъ" можетъ *субъективно* руководиться исключительно идеалами свободы и справедливости,—это не можетъ подлежать сомнѣнію. Что въ качествѣ идеолога онъ не такъ сильно, какъ другіе, а иногда и совсѣмъ не чувствуетъ надъ собой узды хозяйственнаго и вообще группового интереса,—это также не подлежитъ сомнѣнію. Не подлежитъ, наконецъ, сомнѣнію и то, что тѣ *идеи*, во имя которыхъ онъ зоветъ людей впередъ по пути прогресса, представляютъ собой нѣчто неизмѣнно-цѣнное, нѣчто безусловное.

Но развѣ онъ, идеологъ, *въ то же время*, не человѣкъ *эмпирическій*, не человѣкъ даннаго мѣста и времени? Развѣ онъ не можетъ быть разсматриваемъ и какъ *социологическая категорія?* И это менѣе всего можетъ противорѣчить принципамъ критической философіи. *Штаммлеръ* посвящаетъ отдѣльный параграфъ вопросу объ „*эмпирическомъ пріобрѣтеніи идеи добра*". идея добра—говоритъ онъ здѣсь—пріобрѣтается человѣкомъ только въ предѣлахъ опыта; поэтому, вполнѣ возможно прослѣдить причины возникновенія представленія о законѣ цѣлей, и это возможно сдѣлать по отношенію къ отдѣльному субъекту.

А въ такомъ случаѣ, *конкретная* форма вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости, выражающаяся въ формулировкѣ очередной, наиболѣе прогрессивной задачи времени, не сведется ли къ опредѣленнымъ *классовымъ* требованіямъ?

И какъ же можетъ быть иначе, разъ общество состоитъ изъ господъ и рабовъ, изъ группъ съ противоположными и нерѣдко взаимно-сталкивающимися интересами? Какъ бы много людей ни объединялось подъ знаменемъ очередной прогрессивной задачи,

всегда найдутся такія группы, которыя *не* могутъ не чувствовать, при этомъ, посягательства на то, что онѣ считаютъ *своимъ* неотъемлемымъ правомъ, и что въ ихъ сознаніи, быть можетъ, также облекается въ костюмъ „вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости".

То, что между идеологомъ и данной группой, классомъ или нѣсколькими классами существуетъ не то *чисто-внѣшнее* отношеніе дающаго и берущаго, какое необходимо предполагается и вытекаетъ изъ точки зрѣнія сверхъ-классовой интеллигенціи; что, наоборотъ, и идеологъ, и группа, несмотря на всѣ пункты различія между ними, нерѣдко въ высшей степени крупные, черпаютъ свое вдохновеніе въ одномъ и томъ же источникѣ, въ одной и той же соціально-психической средѣ настроеній, мыслей, чувствъ,—это вытекаетъ, между прочимъ, изъ того, совершенно необъяснимаго, съ точки зрѣнія теоріи сверхъ-классовой интеллигенціи, факта, что, въ общемъ, идеологъ, этотъ чистый носитель вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости, не идетъ съ своею проповѣдью вѣчно-идеальнаго безразлично ко всѣмъ людямъ, независимо отъ эмпирически-данныхъ условій мѣста и времени.

Ошибка, затмѣніе мысли и чувства идеолога?—Нѣтъ, это результатъ глубокаго жизненнаго чутья идеолога и необходимое слѣдствіе его духовнаго родства съ *опредѣленными* группами.

Въ противномъ случаѣ мы должны были бы остановиться въ недоумѣніи и передъ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что проповѣдь „идеальнаго", исходящая изъ устъ интеллигенціи, бредущей по различнымъ тропинкамъ жизни, всегда, въ общемъ, оказывается на своемъ мѣстѣ, всегда она находитъ откликъ въ *данной* группѣ лицъ, въ зависимости отъ того, *куда* идетъ идеологъ, и *что* несетъ онъ своей проповѣдью.

Положительно приходится допустить, въ данномъ случаѣ, какую-то предустановленную гармонію.

Внутреннее духовное родство между идеологомъ и массой,—вотъ та необходимая предпосылка, которая одна только можетъ здѣсь что-либо объяснить.—Всякій, кто только соприкасался съ массой, долженъ знать, сколько тамъ идеальныхъ порывовъ и стремленій, часто въ несознанной и заскорузлой формѣ: идеалистическая мысль мощно бьется тамъ, неустанно работая надъ выработкой ясной, осознанной формы и неустанно же изыскивая пути приложенія въ жизни. Духъ Божій одинаково почіетъ и на

«героѣ» и на «толпѣ»,—и «сверхъ-классовому» интеллигенту не подобаетъ забывать объ этомъ.

Мы нигдѣ не встрѣчаемъ въ жизни сверхъ-классовой интеллигенціи въ роли того законодательствующаго духа, какая приписывается ей сторонниками „идеалистическаго либерализма". Это „нигдѣ" не имѣло бы никакого значенія, если бы рѣчь шла *не* о сущемъ, а *о должномъ*. Но вѣдь передъ нами теорія, интерпретирующая дѣйствительность, теорія, претендующая дать намъ въ руки руководящее начало въ *практической* борьбѣ,—а эта дѣйствительность знаетъ только *классовую* интеллигенцію.

Жизнь, съ ея безконечными и многообразными противорѣчивыми интересами и стремленіями, ежеминутно прорывающимися наружу, на авансцену исторической драмы, сильнѣе нашихъ добрыхъ пожеланій,—и воображающій себя стоящимъ выше всякихъ групповыхъ интересовъ идеологъ ежеминутно и ежечасно чувствуетъ себя, въ дѣйствительности, охваченнымъ и сжатымъ въ тискахъ *классовыхъ* интересовъ и противорѣчій: какъ *практическій* дѣятель, онъ не можетъ избѣжать сѣтей *классовой политики*.

Можно, понятно, создать и сверхъ-классовую идеологію, можно стремиться проводить въ жизнь и надклассовую политику,—но не будетъ ли это—sit venia verbo! —своего рода донъ-кихотствомъ, донъ-кихотствомъ въ смыслѣ *практической* политики, въ смыслѣ дѣйствительности *реализаціи* добра въ жизни.

4.

Давно уже, цѣлыя тысячелѣтія тому назадъ, человѣкъ, въ своемъ страстномъ исканіи лучезарной правды, пришелъ къ великому нравственному завѣту: возлюби ближняго, какъ самого себя!—Съ насмѣшкой и презрѣніемъ отнесся къ этой заповѣди любви сильный и властный человѣкъ.—„Это—мораль рабовъ!"—сказалъ насильникъ и продолжалъ насильничать.

И тихо, незамѣтно прозвучала эта проповѣдь любви, безсильная противъ насилія... Въ своемъ первоначальномъ обликѣ, заповѣдь любви, съ ея принципомъ *коммунистическаго потребленія*—замѣтьте: *потребленія*, а *не* производства, и въ этомъ ея глубокое отличіе отъ современной формы идеи любви—была, въ сущности, лишь небольшимъ эпизодомъ въ общемъ развитіи человѣчества. жизнь, съ ея суровыми требованіями, чуждыми вся-

каго самоотреченія, пошла своей дорогой, дорогой насилія и гнета надъ ближнимъ.

И какъ бы въ насмѣшку надъ человѣчествомъ, надъ его возвышенно-идеалистическими порывами, эта жизнь превратила заповѣдь любви въ санкцію существующаго, въ санкцію насилія. Служите Богу и Маммонѣ, не забывайте князя тьмы и воскуряйте ему ѳиміамъ,—развѣ это не насмѣшка надъ человѣчествомъ?!

Мефистофель, какъ видите, сопутствовалъ не только Фаусту...

Такъ, заповѣдь вселенскаго братства людей, эта сверхъ-классовая идеологія pur sang, сознательно игнорировавшая конкретныя условія мѣста и времени, оказалась безсильной въ борьбѣ съ этими условіями и быстро растворилась въ историческиданномъ и уступила мѣсто любви къ ближнему—въ буквальномъ смыслѣ этого слова.

Среди насъ живетъ великій гигантъ духа, каждое слово котораго приковываетъ къ себѣ вниманіе всего культурнаго міра,—и—что же?—велика та армія, которая *дѣйственно* проводитъ въ жизнь его проповѣдь?

А онъ, этотъ необъятный гигантъ духа, передъ которымъ въ безсиліи останавливаются и воплощенное насиліе, и ядовитое жало человѣконенавистничества, во-истину стоитъ недосягаемо-высоко и надъ землей, и надъ классами, онъ во-истину сверхъ-классовой, онъ обще-человѣкъ или, даже болѣе, сверхъ-человѣкъ.

Судьба полковника *Эгиди* у всѣхъ на памяти. Быть можетъ, онъ былъ слишкомъ хорошъ для людей борьбы, съ ихъ поразительной способностью совмѣщать въ себѣ, въ одно и то же время и возвышенный идеалистическій порывъ, и неустанное тяготѣніе „къ земному“, съ ихъ способностью и въ томъ и въ другомъ находить для себя стимулы для реализаціи въ жизни правды. Быть можетъ... Но прошелъ онъ въ жизни, не зная послѣдователей.

Попытка *Наумана* и его друзей, которымъ тоже было „тѣсно“ въ рамкахъ „классовой“ прогрессивной идеологіи, еще болѣе краснорѣчива и убѣдительна въ данномъ случаѣ. Этотъ талантливый публицистъ и искренній честный человѣкъ упорно стучался въ двери классовой прогрессивной мысли, онъ все надѣялся вывести ее на „болѣе широкій путь“,—но безуспѣшно. И онъ пошелъ „вправо“: ему, „сверхъ-классовому“ идеологу, тѣсно казалось въ широкихъ рамкахъ прогрессивной классовой мысли,—и онъ сталъ стучаться *въ узкія* двери *историческаго* либерализма.

А помните, какъ встрѣтилъ его здѣсь *Брентано:* Добро пожаловать! Давно уже пора было выбросить изъ головы нѣкоторый хламъ!

А вѣдь этотъ „хламъ"—это тѣ крупицы „общечеловѣческаго", что имѣлись въ программѣ Наумана.

Это—*не* личная только драма пастора Наумана,—это своего рода „memento mori!" для партизановъ „сверхъ-классовой" интеллигенціи.

Жизнь, съ ея групповымъ расчлененіемъ на противорѣчивые интересы и стремленія, упорно отметаетъ въ сторону все „идеалистически-либеральное".

И развѣ можетъ быть иначе? Развѣ въ глазахъ представителей либерализма коллективистическая идея можетъ быть *проблемой?*

Да, для *насъ*—это *проблема*, великая, сложная, надъ разрѣшеніемъ которой много и долго придется работать и теоретической, и практической мысли. Ну, а для нихъ?—Вѣдь, въ лучшемъ случаѣ, вы услышите, что это *шиллеровская утопія!* И поистинѣ трагикомическое зрѣлище представляютъ собой тѣ метафизическіе идеалисты, которые воображаютъ, при помощи морально-логическаго оружія, расширить и углубить то узенькое русло, съ сѣренькими ландшафтами кругомъ, по которому течетъ жизнь чувства и мысли либерализма.

Это—утопія, которая, возможно, находитъ себѣ объясненіе въ условіяхъ историческаго момента.

Историческій моментъ можетъ требовать, какъ это нерѣдко наблюдается въ исторіи, союза, объединенія различныхъ оттѣнковъ прогрессивной мысли,—и мы менѣе всего склонны занимать непримиримую позицію по отношенію къ самой идеѣ о возможности и желательности такихъ союзовъ: мы готовы привѣтствовать всякія серьезныя и искреннія усилія въ этомъ направленіи. Но все это лишь при одномъ условіи: мы категорически потребуемъ полнаго признанія *нашей индивидуальности*, какой бы „узкой" и „ограниченной" ни представлялась она съ точки зрѣнія идеалистическаго либерализма: „за любовью къ ближнему", мы не можемъ, мы не должны и мы не забудемъ „любви къ дальнему", мы не забудемъ, что за „сегодня" слѣдуетъ „завтра", и что „завтра" взойдетъ то, что мы посѣемъ „сегодня". А передъ нами еще много, безконечно много этихъ

„завтра“, чтобы ради сегодняшняго „сегодня“ могли забыть объ этомъ безконечномъ „завтра“...

Лишь въ минуту моральнаго и умственнаго затемненія могла сойти съ языка идеолога неудовлетворенныхъ эта классически-оппортюнистическая фраза: движеніе—все, цѣль—ничто.

Нѣтъ, *цѣль* есть *все*,—и *она* осмысливаетъ и направляетъ каждый шагъ нашего движенія впередъ.

Но вѣдь „переходъ къ высшей культурѣ—настойчиво говорятъ намъ сторонники идеалистическаго либерализма,—къ болѣе справедливому соціальному строю можетъ быть результатомъ только сложнаго взаимодѣйствія наиболѣе передовыхъ группъ, а никакъ не дѣятельности только одной группы. Пути къ будущему многообразны“... [1])

Да, пути многообразны...—Но развѣ марксистская мысль, все болѣе и болѣе критически просвѣщающаяся, отказывается отъ *многообразія* путей? Нѣтъ, не отъ многообразія путей отказывается она: съ вполнѣ законнымъ раздумьемъ останавливалась и останавливается она передъ всякимъ *новымъ* путемъ: ведетъ ли этотъ новый путь туда же, въ Римъ, въ желанное царство свободы и справедливости,—и не будетъ ли на этомъ новомъ пути какой-либо порухи „конечной цѣли“ движенія, основнымъ *принципамъ*?

И кто же, не зараженный оппортюнизмомъ, не склонный размѣнивать чистопробное золото идеала на фальшивую монету политики заплатъ и „грошевыхъ“ побѣдъ, рѣшится сказать слово осужденія противъ этого любовно-рачительнаго, щепетильно-вдумчиваго отношенія къ идеальному?

Высокій идеалистическій порывъ, глубокое преклоненіе передъ морально-безконечнымъ въ человѣкѣ,—вотъ источникъ грѣховной узости ортодоксальной мысли!—И, право, блаженъ тотъ, кто можетъ *такъ* грѣшить, онъ обрѣтетъ царствіе небесное...

Да, пути многообразны,—и жизнь все снова и снова будетъ приводить насъ къ „новымъ“ путямъ,—и снова и снова намъ придется останавливаться въ томъ же святомъ раздумьѣ передъ ними..

Марксистская мысль также не знаетъ, *какъ* „*это*“ свершится, поглотитъ ли одинъ путь, одна группа, какъ намъ хотѣлось бы

---

[1]) *Н. Бердяевъ.* Критика историческаго матеріализма „Міръ Божій“ 1903, № 10, стр 29

и какъ мы склонны думать—„поглотитъ“ не въ буквальномъ смыслѣ, а какъ та руководящая сила, которая пойдетъ въ авангардѣ движенія,—или же авангардъ этотъ составится изъ равноправныхъ—въ указанномъ смыслѣ—группъ,—во всякомъ случаѣ, отъ *своей* индивидуальности *классовая* прогрессивная мысль не откажется, не откажется до того момента, когда самое понятіе класса станетъ историческимъ анахронизмомъ. А до тѣхъ поръ мы будемъ тщательно оберегать свою индивидуальность, до тѣхъ поръ мы будемъ помнить, что живемъ среди людей и группъ, которыя далеко не обнаруживаютъ склонности отказаться въ *принципѣ* отъ очень реальныхъ историческихъ „традицій“.

Да, и трудно хотя бы на минуту забыть объ этомъ жизнь на каждомъ шагу, даже въ наиболѣе прогрессивныхъ странахъ міра, вновь и вновь настойчиво напоминаетъ неудовлетворенными, какъ глухи и слѣпы жрецы и поклонники культа довольства къ физическому и духовному голоду неудовлетворенныхъ. Нельзя имѣть въ виду одни только „плюсы“—какъ это склонны дѣлать нѣкоторые,—но нужно вести счетъ и „минусамъ“,—и моральное сознаніе и строго принципіальное отношеніе не могутъ не быть щепетильно-чуткими ко всякому „минусу“...

„Идеалистическій либерализмъ“ неустанно зоветъ насъ расчищать пути по направленію къ другимъ,—но чего же медлятъ тѣ, другіе?..

Тотъ, на сторонѣ котораго и вѣчные идеалы свободы и справедливости, кто, въ силу своего исключительно-счастливаго историческаго положенія, борясь за себя, необходимо борется, въ то же время, и за эти идеалы; за кого, наконецъ, и такъ называемый историческій ходъ вещей,—тотъ можетъ и долженъ обнаруживать поболѣе сознанія собственнаго достоинства и своей всемірно-исторической миссіи: нужно знать мѣру и въ сдержанности и въ экспансивности...

Я не сторонникъ ортодоксіи: я вижу и сознаю многое изъ свойственныхъ ей грѣховъ; но я вижу и сознаю, въ то же время, что она тщательно, какъ зеницу ока, оберегаетъ священный огонь принципа, оберегаетъ среди борьбы и во имя борьбы за общечеловѣческое и... „все же она движется!“... Но куда бы и къ чему ни пришли мы въ дальнѣйшемъ,—идея классовой борьбы не можетъ быть и не будетъ, за мнимой ненадобностью и вредностью, выкинута изъ нашего боевого арсенала: еще много службы сослужитъ она, еще много враговъ поразитъ она...

Пусть это—зло, пусть это—недостатокъ и чрезмѣрная приверженность наша къ исторически-данному! Пусть!.. Но вѣдь мы рѣшаемъ здѣсь *не* проблему морали, не проблему должнаго, а ищемъ лишь *наиболѣе цѣлесообразныхъ путей* для воплощенія въ жизни этого должнаго, для воплощенія въ жизни нашихъ идеальныхъ стремленій.

Этого не слѣдуетъ забывать.

5.

Эта теорія „сверхъ-классовой" интеллигенціи, приводящая или, правильнѣе, исходящая изъ идеи „идеалистическаго либерализма", представляетъ собой, на нашъ взглядъ, смѣшеніе очень разнородныхъ точекъ зрѣнія, смѣшеніе чисто-механическое, а потому менѣе всего способное вывести и теоретическую, и практическую мысль на торный путь должнаго отношенія и къ „идеальному", и къ „дѣйствительному", сущему.

Теорія—въ обычномъ значеніи этого слова—и практика, познаніе и мораль, категорія каузальной необходимости и проблема о должномъ, о цѣнностяхъ,—все это здѣсь взаимно переплетается, къ ущербу и для теоретическаго, и для практическаго разума.

Несомнѣнно, что *истина*—одна, и что въ *качествѣ* истины она не имѣетъ ничего общаго ни съ классами, ни съ историческимъ ходомъ развитія: не факты дѣйствительности придаютъ ей это качество, а, наоборотъ, сами заимствуютъ у нея это качество.

Столь же несомнѣнно, что *нравственность* есть прежде всего категорія общечеловѣческая, и что точка зрѣнія *классовой* [1]) морали необходимо предполагаетъ и приводитъ къ этой идеѣ общечеловѣческой морали.

Такая же сверхъ-эмпирическая категорія есть и идея „естественнаго права" въ ученіи о правѣ, и идея *прекраснаго* въ эстетикѣ [2]).

Все это—не подлежащія сомнѣнію истины,—но развѣ рѣчь идетъ у насъ объ этомъ? Развѣ гдѣ-либо, когда, и въ чемъ-либо можно указать полное, адекватное выраженіе этихъ абсо-

[1]) См *Rudolf Stammler*, Die Lehre von dem richtigen Rechte, Berlin, 1902. Die Klassenmoral, SS 156—160

[2]) Ср *Heinrich Rickert*, Die Grenzen der naturwissenchaftlichen Begriffsbildung, SS 704—703, а также Stammler, Wirtschaft und Recht, SS. 474—475.

лютныхъ идей? Развѣ право XX вѣка, мораль людей этого вѣка, „интеллигентныя души“ сыновъ этого вѣка,—развѣ все это не *эмпирическія* категоріи? Развѣ все это можетъ притязать на то безусловное значеніе, какое принадлежитъ тѣмъ идеямъ?

Все это—вещи въ высшей степени элементарныя, съ точки зрѣнія философскаго идеализма,—и тѣмъ менѣе позволительно забывать объ этомъ именно идеалистамъ.

Какъ категорія *соціологическая*, „сверхъ-классовая“ интеллигенція подлежитъ вѣдѣнію познанія, она есть нѣчто причинно-обусловленное, нѣчто развившееся и движущееся въ терминахъ времени и пространства. И если мы признаемъ законность матеріалистическаго пониманія исторіи,—то можно и должно, для уразумѣнія даннаго явленія, приложить къ нему весь аппаратъ матеріалистическихъ понятій. И здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого умаленія для идеалистической *цѣнности* „сверхъ-классовой“ интеллигенціи, буде таковая имѣется: такъ, естественно-научное познаніе природы не посягаетъ и не погашаетъ ея эстетической цѣнности.

Метафизическій идеализмъ долженъ, поэтому, нѣсколько умѣрить свое метафизическое тяготѣніе въ потусторонній міръ, когда рѣчь заходитъ о явленіяхъ міра имманентнаго: сфера имманентнаго, въ его каузальной необходимости, лежитъ внѣ его компетенціи,—и въ интересахъ самого метафизическаго идеализма, какъ цѣлостнаго метэмпирическаго міросозерцанія, разъ навсегда ясно и открыто признать это и строго держаться пограничной борозды между обѣими областями. Иначе, онъ невольно можетъ вызывать и, дѣйствительно, иногда вызываетъ то впечатлѣніе, что „наука“ для него—дѣло побочное, своего рода лишняя обуза, съ которой желательно какъ можно скорѣе раздѣлаться, чтобы уйти туда, въ міръ потусторонняго, гдѣ нѣтъ этого обременительнаго для человѣческой мысли и чувства закона причинности.

Историческій процессъ, *эмпирически - конкретной* формой котораго является и ученіе о сверхъ-классовой интеллигенціи, есть нѣчто имманентное,—и здѣсь все безусловно подчинено, въ *своемъ возникновеніи* и *развитіи*, закону причинности: марка „идеалистическаго либерализма“ не освобождаетъ отъ пошлины, какой обложено все возникающее въ царствѣ каузальности. А положеніе вещей въ этомъ причинно-обусловленномъ историческомъ процессѣ приблизительно таково.

Историческій моментъ настоятельно требуетъ объединенія всѣхъ прогрессивныхъ силъ: передъ людьми выросла новая общественная проблема,—а всякая проблема, какой бы области она ни касалась, возникаетъ лишь тогда, когда имѣются уже въ наличности и элементы для ея разрѣшенія. И жизнь предъявляетъ усиленный спросъ на *интеллигентную силу*, не на конкретную форму ея труда, а на ея *абстрактный* трудъ—выражаясь терминами Маркса. Нуженъ *не* инженеръ, не адвокатъ, не врачъ, не учитель и т. п., а просто человѣкъ, *человѣкъ вообще*—въ истинномъ значеніи этого слова.

Но этотъ „человѣкъ вообще“ не можетъ, въ то же время, не носить на себѣ печати всѣхъ опредѣленій мѣста и времени, онъ не можетъ не быть *эмпирически*-данной величиной, со всѣмъ положительнымъ и отрицательнымъ, что характерно для эмпиріи,—какъ абстрактный трудъ существуетъ всегда лишь въ формѣ труда конкретнаго.

Жизнь движется многообразными путями. Идея *классовой* борьбы—*одинъ* путь, хотя очень широкій и, какъ мы склонны думать, наиболѣе плодотворный, наиболѣе отвѣчающій требованіямъ вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости.—*Историческій* либерализмъ на каждомъ шагу готовъ, подобно древле-израильскому Исаву, продать за „чечевичную похлебку“ свое „общечеловѣческое“, или, во всякомъ случаѣ, поступиться кое-чѣмъ изъ элементовъ „естественнаго права“.

Что же дѣлать?—Нужно создать *широкую* формулу, нужно превратить *историческій* либерализмъ въ *идеалистическій*,—и задача объединенія всѣхъ прогрессивныхъ сихъ, въ *мысли*, рѣшена. Такъ въ безбрежномъ просторѣ океана исчезаетъ раздѣльно-конкретный обликъ всякой отдѣльной волны.

Да простятъ намъ сторонники „идеалистическаго либерализма“ эту матеріалистическую интерпретацію ихъ лозунга: это наше *право* и *обязанность* осмыслить всякое общественное теченіе, въ какихъ бы формахъ оно ни проявлялось, какими бы цѣлями и задачами оно ни задавалось

Вновь и вновь повторяю, что это нисколько не затрогиваетъ ни *логической*, ни *моральной* цѣнности „*идеалистическаго* либерализма“: ибо для рѣшенія этого вопроса условія возникновенія и развитія даннаго теченія не имѣютъ ровно никакого значенія.

Въ то же время, я хотѣлъ бы отмѣтить здѣсь, что нельзя

указать ни *логической*, ни *моральной общеобязательности*, почему бы мы необходимо должны были сочетать *идеализмъ* именно съ либерализмомъ: *такого доказательства* представители „идеалистическаго либерализма“ до сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, не дали,—и мы сомнѣваемся, чтобы такая попытка могла разсчитывать на успѣхъ.

Идеализмъ идетъ прямой дорогой *не* къ либерализму, а къ *идеѣ обмірщенія жизни*: не слѣдуетъ только представлять себѣ эту послѣднюю въ узкой, ограниченной формѣ всеобщей нивеллировки и плоскаго эвдемонизма.

II. Объ „утопичности“ и „научности“ нашихъ идеаловъ.

1.

Если „слѣва“, въ нашей собственной средѣ [1]), насъ неустанно призываютъ къ „борьбѣ за идеализмъ“, словно мы когда-либо забывали объ этомъ,—то „справа“ мы слышимъ обвиненія иного рода: мы черезчуръ—говорятъ—тяготѣемъ къ „утопіямъ“, къ „иллюзіямъ“, мы ради этихъ миражей забываемъ настоятельные текущіе интересы дня, которые—подумайте только!—сегодня же могутъ обезпечить за нами право на... „чечевичную похлебку“. *И, понятно*, „наука“ призвана доказать полную утопичность нашихъ идеаловъ.

Такъ, „наука“, въ лицѣ проф. *Георга Адлера*, открыла „*всемірно-историческій законъ*“ о роли „утопическихъ иллюзій“. Законъ этотъ гласитъ: „Для того, чтобы человѣчество шло своей дорогой,

---

1) Я говорю: въ „нашей“, такъ какъ актъ отлученія *метафизическаго* идеализма отъ лона марксистской церкви не получилъ, на мой взглядъ, окончательной санкціи. *Л. Вольтманъ*, открыто заявляющій себя „*старо*-кантіанцемъ“ и принимающій не только всѣ три „Критики“ Канта, но и его—horrible dictu!—идею „Der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft“, которая есть не что иное, какъ раціоналистически-моральная интерпретація псторическаго христіанства; бывшій пасторъ Гере, глубоко-вѣрующій христіанинъ, *Викторъ Адлеръ*, „съ болью въ сердцѣ“ взирающій на „философическія“ упражненія большинства своихъ идейныхъ товарищей,—всѣ они и многіе другіе „инако-мыслящіе“ продолжаютъ оставаться вѣрными сынами и сочленами той же марксистской церкви. Лишь специфическія условія русской жизни повинны въ томъ, что все это представляется въ неправильномъ освѣщеніи.

для того, чтобы оно осуществляло прогресивное развитіе, необходимо, чтобы оно руководилось не только *истиной*, приспособленіемъ къ *дѣйствительнымъ* фактическимъ отношеніямъ... но точно также и иллюзіями. *Истина* и *иллюзія*—это два великихъ принципа, которые дѣлаютъ возможнымъ и содѣйствуютъ сохраненію и росту жизни" [1]).

Здѣсь передъ нами весь аппаратъ обиходныхъ позитивистически-дарвинистическихъ идей, съ ихъ полнѣйшей неспособностью дать въ руки изслѣдователю ясный и отчетливый критерій какъ „истины", такъ и „иллюзіи".

Истина есть то, что соотвѣтствуетъ *дѣйствительности;* „дѣйствительность", въ свою очередь, понятно, есть то, что соотвѣтствуетъ „истинѣ", такъ какъ самое понятіе „дѣйствительности", „опыта" есть нѣчто *идеальное*: а „иллюзія" есть, слѣдовательно, то, что не соотвѣтствуетъ „истинѣ", т. е., „дѣйствительности".

Итакъ, передъ нами рядъ: истина — дѣйствительность: дѣйствительность — истина: иллюзія—не-дѣйствительность: дѣйствительность—не-иллюзія,—нельзя сказать, чтобы все это было особенно ясно и убѣдительно.

А надо всѣмъ этимъ царитъ, всѣмъ этимъ „володаетъ" все та же коварно-хитрая „природа", которая, очевидно, одна только знаетъ, что̀ все это такое, къ чему и для чего нужны всѣ эти „истины" и „иллюзіи": List der Natur!

Что же,—пусть будетъ такъ!

Да, кто во-истину живъ, кто во-истину стремится осуществлять правду на землѣ, чья душа во-истину охвачена глубокимъ дѣйственнымъ порывомъ, для кого міросозерцаніе не есть простое салонное украшеніе, которое въ любую минуту жизни можно съ удобствомъ снять съ себя и отбросить въ сторону,— да, для того „истина", дѣйствительно, не остается и не можетъ остаться холодной, блѣдной, абстрактной категоріей, она воплотится въ плоть и кровь и необходимо расцвѣтится яркими, заманчивыми, влекущими къ себѣ цвѣтами „иллюзіи". Да, это такъ!

Но вѣдь „List der Natur" — это *„всемірно*-историческій законъ", — и развѣ люди, кичащіеся своею трезвенностью, люди, хорошо знающіе цѣну копейкѣ и пятачку,—развѣ они, въ своихъ *чаяніяхъ своего* будущаго, не подлежатъ дѣйствію того же *„все-*

---

[1]) Die Zukunft der socialen Frage S 24 Berlin 1901

мѣрно-историческаго закона"? Развѣ идеалы, „иллюзіи" — какъ они говорятъ—становятся „положительнѣе", истиннѣе, „научнѣе" отъ того, что надъ ними производятъ своего рода моральную кастрацію, дѣлаютъ ихъ плоскими, блѣдными, безкровными? Переносить въ будущее современность, немножко подчищенную, немножко подкрашенную — какъ это склонна дѣлать филистерская положительность,—развѣ это не худшій видъ утопичности, иллюзорности?! Нѣтъ, *не* истина, окрашенная въ одухотворяющіе цвѣта „иллюзіи", звучитъ въ прогнозахъ людей трезвенной жизни: они безсильны оторваться отъ держащаго ихъ, словно въ тискахъ, „приспособленія къ *дѣйствительнымъ*, фактическимъ отношеніямъ",—и въ будущемъ имъ грезятся сны настоящаго: они провидятъ тамъ—какъ сладко мечтаетъ проф Георгъ Адлеръ—эпоху „*соціальнаго конституціонализма*", эпоху господства принципа всеобщей индивидуалистической конкурренціи, смягченной соціальными идеями [1]).

Das ist die Folge,—можемъ мы сказать, повторяя слова проф. Адлера,—wenn

„Der angebornen Farbe der Entschliessung
Wird des Gedankens Blasse angekrankelt" [2]).

Такъ „наука" и „всемірно-историческій законъ" о роли и значеніи иллюзіи выполняютъ въ рукахъ ученаго свою роль: они „доказали" *иллюзію* „иллюзіи" и, какъ негодная ни къ чему ветошка, отбрасываются въ сторону, когда рѣчь заходитъ о *своей собственной* „*иллюзіи*".

2.

Гдѣ же, на самомъ дѣлѣ, критерій: иллюзія ли то, къ чему стремятся неудовлетворенные, или это нѣчто большее?

У проф Адлера мы не находимъ даже намека на этотъ во-

---

[1]) „Подумайте только,—сокрушенно восклицаетъ тотъ же профессоръ Адлеръ,—какъ многаго могли бы достигнуть рабочіе Германіи въ дѣлѣ улучшенія своего положенія, если бы всѣ они объединились въ одной *реформистской* партіи!" Да, во-истину глупые, темные люди: имъ предлагаютъ „чечевичную похлебку", а они все предаются иллюзіямъ! А такія явленія, какъ das Drama in Kimmitschau, — это, повидимому, все мелочи.

[2]) Такъ всегда бываетъ,

„Когда рѣшимости живому блеску
Болѣзненную блѣдность мысли придаютъ"

просъ о критеріи: ибо то, что онъ называетъ „иллюзіей“, есть неизбѣжное, никакими научными усиліями не предотвратимое слѣдствіе лежащей въ основѣ всякаго общественнаго бытія ирраціональности: „скромность“ не въ силахъ погасить ее.

Довольствоваться указаніемъ на то, что *конкретный* ходъ соціально-экономическаго развитія не соотвѣтствуетъ въ деталяхъ тѣмъ представленіямъ, какія имѣлись на этотъ счетъ у автора „Капитала“, въ данномъ случаѣ, далеко еще не достаточно.

Какія бы поправки, въ этомъ отношеніи, ни вносились въ общую марксистскую концепцію, — основная идея растущаго обобществленія хозяйства остается неопровержимой. „Капиталъ“ все болѣе и болѣе, все шире, все глубже проникаетъ во всѣ поры современной жизни; на все готовъ онъ наложить и налагаетъ свою тяжелую руку, все онъ превратилъ и превращаетъ въ деньги, въ товаръ. Отъ власти „капитала“ не уходитъ и земледѣліе, хотя власть эта выражается здѣсь въ формахъ отличныхъ отъ тѣхъ, въ какихъ это наблюдаются въ области обрабатывающей промышленности [1] [2]).

Если, вообще, можно говорить о „тенденціи“ современнаго экономическаго развитія—а кто же, въ сущности, не устанавливаетъ ее въ тѣхъ или иныхъ формахъ? — то тенденція эта, во всякомъ случаѣ, не можетъ служить оружіемъ противъ коллективистическихъ идеаловъ: „А все же она движется!“—можно повторить слова Галилея и въ данномъ случаѣ: они, идеалы, все же могутъ опереться на извѣстныя научныя основанія.

Я говорю: „опереться“, — и это вполнѣ понятно, такъ какъ познать „тенденцію развитія“ не значитъ познать будущее во всей его конкретной индивидуальности. Да такое познаніе во-

---

[1]) Къ такому именно выводу приходитъ извѣстный *Вернеръ-Зомбартъ* въ своемъ новѣйшемъ изслѣдованіи о „Современномъ капитализмѣ“, изслѣдованіи, которое представляетъ собой самое крупное явленіе въ экономической литературѣ по общей теоріи развитія капитализма послѣ „Капитала“ Маркса.

[2]) Я обращаю вниманіе читателя на то, что я говорю, въ данномъ случаѣ, о господствѣ *капитала*, а *не* капитализма, требуемыя экономическои и техническои раціональностью средства могутъ быть доставляемы, при извѣстныхъ условіяхъ, и *товарищескимъ* началомъ *См. Eduard David*, Socialismus und Landwirtschaft Erster Band Verlag der socialistischen Monatshefte in Berlin 1903, S 56 См также. Schlusswort, SS 687, 696—699.

обще и немыслимо: ибо „индивидуальное“ не можетъ быть объектомъ науки, которая познаетъ только общее, типичное; оно не можетъ быть выражено въ „законѣ“. И, съ принципіальной точки зрѣнія, это одинаково справедливо и по отношенію къ предсказаніямъ въ такой исключительно-счастливой, въ этомъ отношеніи, наукѣ, какъ астрономія: и она вынуждена игнорировать многія индивидуальныя черты. Вообще, „*абсолютно-историческое*“ — по терминологіи Риккерта—не можетъ быть объектомъ естествознанія—въ смыслѣ генетическаго метода, — не можетъ найти себѣ адекватнаго выраженія „въ законѣ“.

Но „тенденція развитія“ и не предназначена служить выраженіемъ для абсолютно-историческаго“ и вообще „историческаго“,—какъ его понимаетъ Риккертъ: опираясь на познаніе прошлаго, какъ по отношенію къ данному мѣсту и времени, такъ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ, познаніе „тенденціи развитія“, *прогнозъ* утверждаетъ только, что *если* данная совокупность условій будетъ и дальше продолжать свое дѣйствіе такъ же, какъ это имѣло мѣсто въ прошломъ, и какъ это наблюдается въ настоящемъ—а допустить это „если“ необходимо, такъ какъ въ наличности нѣтъ моментовъ, могущихъ направить движеніе въ иную сторону; „нѣтъ“ не въ буквальномъ смыслѣ, а въ томъ, что всѣ противодѣйствующіе моменты съ избыткомъ погашаются силой другихъ,—то опредѣленный результатъ неизбѣженъ. И только. Прогнозъ, слѣдовательно, всегда носитъ *гипотетическій* характеръ,—и если только анализъ дѣйствительности проведенъ съ достаточной полнотой и глубиной, то прогнозъ можетъ служить вполнѣ прочной опорой, какъ для теоретической, такъ и для практической мысли. И, по меньшей мѣрѣ, легкомысленно—чтобы не сказать больше—говорить, въ данномъ случаѣ, о „научномъ шарлатанствѣ и знахарствѣ“. Меньше всего подобаетъ это тѣмъ, кто самъ идетъ той же дорогой „прогнозовъ“, единственнымъ отличіемъ которыхъ — далеко—увы! — не положительнымъ—является, въ данномъ случаѣ, отсутствіе широкихъ возвышающихъ перспективъ, наряду съ робостью мысли и ограниченностью чувства.

Вѣдь мы непрестанно заглядываемъ впередъ; вѣдь мысль наша неустанно стремится выйти за предѣлы „сущаго“, за предѣлы *непосредственно*-даннаго, — и въ этомъ специфически-отличительная черта *человѣческой* мысли: *воспоминаніе* и *предвосхищеніе*, — вотъ что наиболѣе рѣзко, наиболѣе глубоко отдѣляетъ

человѣка отъ высшихъ *животныхъ*, этихъ истинныхъ „позитивистовъ“: ибо они живутъ только *мгновеніемъ*, только *непосредственно*-даннымъ: „прошлое“ и „будущее“ вспыхиваютъ въ ихъ инстинктивно-протекающей жизни, какъ мгновенно-гаснущія искры разряжающагося электрическаго тока, способныя освѣтить лишь *одно* звено въ непрестанно-текучей цѣпи дѣйствительности. Отказываться отъ „прогнозовъ“, поэтому — значитъ отказываться отъ своего *человѣческаго* достоинства.

Но если „прогнозъ“ и не въ силахъ дать намъ полнаго познанія грядущаго; если онъ только и можетъ говорить о „возможности“, если онъ, другими словами, не болѣе, какъ *мотивированный* взглядъ на будущее, — то, какъ это ни прискорбно, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, для нашей воли и дѣятельности это, наоборотъ, является лишь благодѣяніемъ: познанная въ прогнозѣ „возможность“ не только открываетъ широкій просторъ для нашего индивидуальнаго творчества — ибо познанная „возможность“, хотя и мыслится нами въ терминахъ причинности, есть категорія будущаго, она имѣетъ еще быть реализована,—она не только отводитъ намъ активную, дѣйственнную роль въ созиданіи грядущаго, — но и создаетъ, въ то же время, увѣренность, что усилія наши не останутся, въ данномъ случаѣ, тщетными, что въ дѣйствительности имѣются отношенія, въ силу имманентныхъ законовъ, складывающіяся въ желательную для насъ форму.

Но если, согласно только что сказанному, марксистскій прогнозъ не можетъ быть отвергаемъ a limine, просто на томъ основаніи, что это—прогнозъ,—то это еще не даетъ права квалифицировать наши *идеалы*, какъ „научно“-доказанные: ибо „научно“ познанныхъ и доказанныхъ *идеаловъ* быть *не* можетъ: рѣчь можетъ итти только о томъ, имѣются ли въ наличности, въ окружающей насъ дѣйствительности, условія и, прежде всего, условія экономическаго характера, которыя, въ своемъ ежедневномъ теченіи, влекутъ людей туда же, куда стремится наша *идеалистическая* мысль

Здѣсь, слѣдовательно, возникаетъ передъ нами новая задача: *дать обоснованіе* нашей *идеалистической* мысли, обоснованіе, которое, понятно, согласно сказанному выше, не можетъ опираться на „науку“, въ обычномъ значеніи этого слова. Если и здѣсь мы, въ концѣ концовъ, придемъ къ нѣкоторымъ положеніямъ, которыя, подобно основнымъ положеніямъ „науки“, обла-

дают качеством *общеобязательности*, то общеобязательность эта будет уже *не* по закону причинности, а по принципу *долженствования*,—и понятие „научности", в послѣднем случаѣ, будет носить уже иной характер, чѣм это имѣет мѣсто въ сферѣ приложения генетическаго метода: это будет „научность" въ смыслѣ осново-началъ кантовской морали долга, въ *единствѣ сознания* обрѣтающей свой послѣдній источникъ и обоснованіе.

3.

Коллективистическій идеалъ квалифицируется сторонниками историческаго матеріализма какъ идеалъ *конечный*, какъ „*конечная* цѣль", — и такая квалификація можетъ подавать поводъ къ значительнымъ недоразумѣніямъ философскаго характера.

Конечный идеалъ есть нѣчто *безусловное*, это — *предѣльное* понятіе и, въ качествѣ такового, онъ не можетъ обладать какимъ-либо — какимъ именно, это безразлично — конкретно-историческимъ содержаніемъ Онъ необходимо долженъ носить формальный характеръ: ибо только въ такомъ случаѣ можетъ онъ обладать качествомъ высшей санкціи для всѣхъ соподчиненныхъ ему конкретныхъ формъ идеала [1]).

Содержаніе идеала необходимо пріурочено къ опредѣленнымъ условіямъ мѣста и времени; это — историческая, а не логическая категорія, — и, въ качествѣ исторической категоріи, предназначенной служить выраженіемъ опредѣленныхъ стремленій и потребностей людей въ опредѣленныхъ условіяхъ мѣста и времени, самый идеалъ—со стороны своего содержанія—можетъ притязать лишь на роль средства, а не цѣли—конечной цѣли.

Превращая же содержаніе идеала въ конечную цѣль, мы тѣмъ самымъ ставимъ опредѣленную границу тому, что, по самому существу своему, безгранично, что находитъ себѣ выраженіе въ одномъ лишь неустанномъ, безграничномъ, во времени и пространствѣ, становленіи.

Если содержаніе идеала является лишь средствомъ для цѣли, то цѣлью, конечной цѣлью, можетъ быть только идея, идея

---

[1]) Развиваемые нами въ этомъ и послѣдующихъ параграфахъ взгляды, по своему основному философскому содержанію, примыкаютъ къ вполнѣ опредѣленному направленію въ нео-кантіанствѣ Я имѣю въ виду *марбургскую* школу, крупными представителями которой являются *Cohen, Natorp, Stammler.*

должнаго. Именно идея должнаго и лишена опредѣленнаго, конкретно-историческаго содержанія, она—категорія внѣвременная и внѣпространственная, — и постольку и поэтому она можетъ являться для людей той безконечной цѣлью, той безграничной задачей, надъ разрѣшеніемъ и реализаціей которой люди будутъ неустанно трудиться,—пока не погаснетъ въ мірѣ послѣдняя искра моральнаго сознанія. И психологически, и исторически, и теоретико-познавательно Лессингъ былъ правъ, когда истинное предназначеніе человѣка усматривалъ въ безконечномъ, неустанномъ стремленіи неустаннаго стремленія къ истинѣ, даже съ опасностью вѣчно заблуждаться, молилъ онъ у Господа: ибо истина только для Него...

Уже посреди своей конкретной повседневной дѣятельности, человѣкъ ежеминутно, ежечасно выходитъ за предѣлы сущаго, ибо цѣль его дѣятельности есть то, чего еще нѣтъ, что еще должно быть осуществлено: уже здѣсь человѣкъ отрывается отъ непосредственно-даннаго.

Но вѣдь человѣкъ не существо мгновеній, его „я“ есть нѣчто цѣлостное, органически связанное,—и каждый моментъ, каждое переживаніе проходятъ непрестанной вереницей передъ трибуналомъ рефлектирующаго „я“, „я“ самосознающаго, цѣлеставящаго и волящаго. Это сознающее себя „я“ начинаетъ взвѣшивать, оцѣнивать все переживаемое имъ: ибо все это, такъ или иначе, затрогиваетъ самый фактъ его существованія, все это, такъ или иначе, связано для него съ чувствомъ удовольствія и неудовольствія. Оно необходимо приходитъ къ мысли координировать всѣ свои задачи, всѣ свои цѣли,—и создаетъ, такимъ образомъ, цѣлую систему взаимно-связанныхъ и соподчиненныхъ цѣлей и ведущихъ къ нимъ средствъ.

Но человѣческое сознаніе не останавливается на этомъ, оно идетъ дальше и, соподчиняя и координируя одну цѣль другой, переходя отъ даннаго момента къ слѣдующему, отъ „сегодня“ къ „завтра“, отъ этого „завтра“ къ новому и т. д. in infinitun, приходитъ, наконецъ, къ идеѣ безусловнаго, къ идеѣ абсолютнаго, къ идеѣ конечной цѣли, для которой все и вся должно служить лишь простымъ средствомъ, простою ступенью ко все высшему, ко все дальнему и дальнему. Excelsior!—все выше и выше, все дальше и дальше,—становится завѣтомъ и предназначеніемъ для человѣческой воли и мысли.

4.

Но что же опредѣляетъ, въ свою очередь, самое идею, какъ тотъ конечный пунктъ, который неустанно влечетъ насъ къ себѣ и даетъ освященіе всей нашей дѣятельности, всѣмъ нашимъ конкретнымъ цѣлямъ? Что такое сама эта идея и каковы ея основы?

Разъ мы признали, что идея должна быть лишена всѣхъ опредѣленій мѣста и времени—иначе это была бы не идея, а категорія естественно-научная или психологическая,—то вполнѣ понятно, что отвѣтъ на данный вопросъ можетъ носить только формальный характеръ. Вопросъ, слѣдовательно, сводится къ тому, какая черта въ нашемъ рефлектирующемъ сознаніи приводитъ насъ къ этой идеѣ безконечной цѣли.

Два направленія характеризуютъ наше сознаніе: это—оцѣнка или квалификація явленій по закону причинности, и оцѣнка тѣхъ же явленій, поскольку мы стремимся къ нимъ и желаемъ ихъ, оцѣнка съ точки зрѣнія воли, цѣли,—познавательное и волевое отношеніе.

Каузальный методъ мышленія охватываетъ всю совокупность сущаго въ его возникновеніи, методъ телеологическій—который собственно и интересуетъ насъ въ данномъ случаѣ—знаетъ только цѣль, задачу, должное, то, чего нѣтъ, но что должно быть. Но то, что только что сейчасъ служило цѣлью, само превращается въ средство для другой цѣли,—и это превращеніе всякой конкретной цѣли въ средство для другой цѣли находитъ себѣ предѣлъ и завершеніе въ идеѣ безусловной цѣли, которая уже ни для чего не можетъ служить средствомъ: ибо, въ противномъ случаѣ, мы пришли бы къ новой цѣли, которая и являлась бы тогда со знакомъ безусловнаго.

И эта необходимость согласовать гармонически наши мысли и стремленія, необходимость привести ихъ въ единство, лишенное какъ внутреннихъ противорѣчій, такъ и незаконченности, и есть та причина, то основаніе, которое побуждаетъ нашу мысль поставить себѣ, въ качествѣ идеала, идею безконечной цѣли.

Внутренняя согласованность и единство сознанія—это нѣчто, предшествующее логически всякому отдѣльному акту сознанія и связывающее его въ одно цѣлое съ тѣмъ, что ему предшествовало и что послѣдуетъ за нимъ—безразлично, проистекаетъ ли онъ изъ разсудка или воли—и въ идеѣ безконечной цѣли оно указываетъ намъ неизмѣнный путь движенія, оно даетъ намъ въ

руки высшій принципъ, высшій критерій для сужденія о непрестанно смѣняющихся конкретныхъ формахъ жизни; только она, эта идея безконечной цѣли, осмысливаетъ и освѣщаетъ всѣ наши помыслы, всю нашу дѣятельность и всѣ наши стремленія.

Такъ обосновывается на *законѣ единства сознанія* особый методъ мышленія, *телеологическій*, приводящій насъ къ *идеѣ безусловнаго*, къ идеѣ *абсолютной цѣли, идеала*.

5.

На томъ же всеобщемъ законѣ единства сознанія обосновывается и *идея прогресса*. Идея эта не можетъ быть дедуцирована изъ сущаго, изъ исторически-даннаго, какъ это склонна дѣлать вообще позитивистическая мысль и, въ частности, мысль традиціонно-марксистская: человѣкъ *цѣнитъ* исторически-данное, какъ прогрессивное, не потому, что оно исторически дано, не потому что ходъ естественно- и общественно-историческаго развитія привелъ насъ къ данному состоянію вещей: ибо тотъ же ходъ развитія создаетъ одинаково и то, что человѣкъ считаетъ регрессомъ, и то, что онъ считаетъ прогрессомъ; то, чего онъ желаетъ и къ чему стремится, и то, противъ чего онъ борется, борется во имя желаннаго, прогрессивнаго.

Ясно, такимъ образомъ, что самая возможность цѣнить исторически-данное, возможность разносить его по рубрикамъ „добра“, „прогресса“ и „зла“, „регресса“ уже предполагаетъ въ нашемъ сознаніи наличность опредѣленнаго мѣрила, опредѣленнаго масштаба: первая сумеречная мысль въ этомъ направленіи, первые проблески этого культурно-цѣнностнаго отношенія къ исторически-данному, уже необходимо исходятъ, какъ изъ своего апріори, изъ этой „идеи прогресса“. И опять, какъ это уже вполнѣ ясно теперь, послѣ всего сказаннаго выше, эта идея *прогресса* можетъ носить лишь чисто *формальный* характеръ: ибо ничто исторически-данное, какъ бы высоко оно ни цѣнилось людьми, не въ силахъ и не должно бросать историческому *процессу* повелительно-гордаго: „Стой!.. Дальше ни шагу: ибо исчерпано безконечное многообразіе „возможностей“: мы—ея послѣдняя форма“. Это значило бы наивысшую въ своей безусловности идею превратить въ нѣчто мертвящее, застойное. А нашимъ завѣтомъ и призывомъ должно быть неустанно-возвышающее „Excelsior!“

Въ каждый данный моментъ мы должны и мы будемъ стре-

миться къ наивозможно-высшему при данныхъ условіяхъ мѣста и времени, но всегда мы должны и мы будемъ помнить, что это—*наше* „наивозможно-высшее“, „наивозможно-высшее“, озаренное лучами *сегодняшняго* солнца, того солнца, которое неустанно стремится къ своему закату,—чтобы снова и снова начинать свое восхожденіе, чтобы снова и снова уступать свое мѣсто солнцу „грядущаго“, солнцу „завтра“.

И опять послѣднее обоснованіе этой „идеи прогресса“ можетъ быть только одно: единство и внутренняя согласованность нашего сознанія, которому одинаково нестерпимо какъ всякое внутреннее противорѣчіе, такъ и всякая незаконченность. Не даромъ же *Кантъ* общеобязательный характеръ категорическаго императива усматривалъ въ невозможности для сознанія признавать что либо противное себѣ, не отрицая, въ то же время, самой исходной своей точки.

Всякая попытка дать *позитивистическое* обоснованіе идеи прогресса необходимо обречена на неудачу уже въ самомъ своемъ зародышѣ: ибо нельзя превращать сущее въ должное—πρῶτον ψεῦδος всякой, такъ называемой, „научной“ формулы прогресса.

И это одинаково справедливо какъ по отношенію къ марксизму, въ его традиціонной формулировкѣ, такъ и по отношенію къ субъективистической соціологіи нашего народничества. Обоснованіе это—какъ мы уже показали это выше, и какъ мы будемъ еще имѣть случай убѣдиться въ томъ въ дальнѣйшемъ, когда рѣчь будетъ итти о конкретномъ примѣненіи только что развитыхъ нами взглядовъ—можетъ быть дано *только идеалистической* мыслью, независимо отъ того, принимаетъ ли она форму *имманентнаго* [1]) или *метафизическаго* идеализма, или облекается въ *теологическо-мистическій* костюмъ,—какъ это имѣетъ мѣсто, между прочимъ, у покойнаго Вл. Соловьева и у его правовѣрнаго ученика и послѣдователя, г. С. Булгакова.

Та точка зрѣнія, которую защищаетъ пишущій эти строки, есть точка зрѣнія *имманентно*-идеалистической мысли: она не содержитъ въ себѣ ни іоты метафизики.

Такъ можетъ быть обосновано *абсолютное*, т. е., внѣвременное и внѣпространственное, т. е., одинаково общеобязательное для всякаго времени и пространства значеніе *идеи* вообще, идеи должнаго и идеи прогресса въ частности, какъ той освящающей и осмысливающей нашу дѣятельность нормы, слѣдовать которой необхо-

[1]) Иначе это—точка зрѣнія *телеологическаго* критицизма

димо долженъ всякій человѣкъ, *если только* онъ желаетъ, чтобы дѣятельность и стремленія его носили чуждый всего случайнаго характеръ, чтобы они протекали не въ рамкахъ мгновеннаго, слѣпосубъективнаго и конкретнаго, не въ рамкахъ опошляющаго оппортюнизма, который за „сегодня", даже больше, за мгновеніемъ не видитъ „завтра", не видитъ послѣдующаго,—а неуклонно и неустанно, какъ бы влекомыя вѣчно-манящимъ къ себѣ свѣтомъ „безусловнаго", слагались въ одну гармонически-скованную цѣпь,—чтобы „грядущее" было смысломъ и завѣтомъ нашего „настоящаго".

6

Послѣднее обоснованіе и источникъ какъ идеи вообще, такъ и идеи должнаго, идеи прогресса, въ частности, мы нашли въ принципѣ единства и внутренней согласованности сознанія, въ томъ, что *Кантъ* называетъ „принципами систематическаго единства".

Но, быть можетъ, это покажется кому либо недостаточно прочной опорой?

Но гдѣ же искать этой опоры, какъ не въ сознаніи, какъ не въ законахъ его развитія и бытія? Развѣ вся дѣятельность человѣческая, гдѣ бы и какъ она ни проявлялась, мыслима внѣ сознанія? Развѣ не оно, это сознаніе, направляетъ человѣческіе шаги и въ сферѣ сущаго, и въ сферѣ должнаго? Развѣ то, что люди разумѣютъ подъ *объективнымъ* міромъ, подъ „вещами", не есть, въ то же время, форма нашего сознанія? Вѣдь то, что, такъ или иначе, не доходитъ до сознанія, не облекается въ форму абстрагирующей мысли,—какъ бы элементарна или изощренна и субтильна она ни была,—вѣдь все это для человѣка есть „несущее", *ничто*. И вполнѣ законно, поэтому, искать послѣдняго обоснованія интересующихъ насъ здѣсь вопросовъ именно въ сознаніи, а не за его предѣлами, въ мнимо-независимомъ отъ него, такъ называемомъ, объективномъ мірѣ.

И, съ этой точки зрѣнія, становится вполнѣ понятнымъ и необходимымъ, что *всѣ* формы человѣческой дѣятельности, при ближайшемъ анализѣ, вскрываютъ передъ нами однѣ и тѣ же черты: это—тѣ самыя черты, которыя мы встрѣчаемъ въ человѣческомъ сознаніи: *единство*, *цѣлостность*, *общее* и *индивидуальное*, *раздѣльное*, *многообразное*,—и оба эти крайнія звена непрестанно переплетаются цѣлыми рядами *постепенныхъ переходовъ*, благодаря ко-

торымъ всякое многообразіе принимаетъ обликъ единства, и единство является какъ единство многообразнаго [1]).

Теоретическая мысль, непрестанно стремящаяся замѣнить *ассоціативныя* сочетанія представленій сочетаніями *апперцептивными* [2]), строго-логическими, и создающая, такимъ образомъ, новый высшій синтезъ, новое высшее единство, гдѣ одинаково находятъ себѣ признаніе оба противоположныхъ принципа—общее и индивидуальное; прикладная теоретическая мысль, опирающаяся на общіе принципы познанія, ограниченная опредѣленнымъ, сравнительно узкимъ, кругозоромъ и какъ бы скованная тисками индивидуальнаго, конкретнаго,—и, однако, вновь и вновь переступающая за эти ограниченные предѣлы и создающая основы для всеобъемлющихъ философскихъ системъ [3]); моральное сознаніе, категорическій императивъ, въ своей общеобязательности, повидимому, погашающій, въ моральной сферѣ, все индивидуальное.—и, однако, въ идеѣ *автономной* воли, въ идеѣ человѣка, какъ самоцѣли, дающій всему индивидуальному полное признаніе и тѣмъ приводящій къ высшему синтезу личнаго, индивидуальнаго, и общаго началъ [4]); хозяйственная жизнь, съ ея одновременно индивидуализирующими и обобществляющими моментами, приводящая къ новой болѣе сложной комбинаціи обоихъ этихъ моментовъ, въ идеѣ соціализированнаго хозяйства; соціальная организація, общественное раздѣленіе труда, приковывающее отдѣльнаго человѣка къ одной единственной функціи и, въ то же время, создающее условія для того, чтобы въ индивидуальномъ „я“, какъ въ фокусѣ, переплеталось все неисчерпаемое многообразіе различныхъ соціальныхъ круговъ, и вносящее, такимъ образомъ, въ человѣческую психику такое богатство содержанія,

---

[1]) „Родство многообразнаго, согласно принципу единства, не погашая (unbeschadet) его различія, касается не только вещей, но еще гораздо больше самихъ свойствъ и силъ вещей“ (*Kant*, Kritik der reinen Vernunft, S 551) См. вообще Anhang zur transcendentalen Dialektik Von dem regulativen Gebrauche der reinen Vernunft *Kant*, Kr d r. V. SS 502–520

[2]) См. *В Вундтъ* Очеркъ психологіи, стр. 175—179, *Рибо*. Эволюція общихъ идей.

[3]) Ср. *Alois Riehl*, Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart, SS 1—3

[4]) „Этика становится индивидуалистической.. именно потому, что она хочетъ быть общеобязательной“(*Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S 718).

какого человѣкъ никогда не достигъ бы, живя въ менѣе индивидуализированной средѣ [1]),—развѣ во всемъ этомъ мы не видимъ все тѣхъ же чертъ, характерныхъ для человѣческаго сознанія вообще: *единства многообразнаго при посредствѣ непрерывности?*

Едва ли въ чемъ-либо иномъ можно было бы отыскать болѣе прочную опору для обоснованія интересующей насъ здѣсь телеологической точки зрѣнія, какъ не въ этомъ „основномъ законѣ социальнаго развитія"—какъ называетъ его *Paul Natorp* [2]).

7.

Мы пришли, такимъ образомъ, въ результатѣ нашихъ предыдущихъ разсужденій, къ *идеѣ безусловнаго, абсолютнаго*, идеѣ, лишенной всѣхъ опредѣленій мѣста и времени.

Но если идея есть нѣчто безусловное, абсолютное: если въ ней нѣтъ никакихъ опредѣленій мѣста и времени: если, далѣе, человѣческое сознаніе, благодаря которому только и можетъ быть познана идея, есть прежде всего нѣчто *эмпирически*-данное,—то самъ собой возникаетъ вопросъ: какъ, *какимъ способомъ* приходитъ къ ней человѣкъ?

Разъ навсегда нужно усвоить ту мысль, что рѣчь идетъ, въ данномъ случаѣ, *не* о происхожденіи, *не* о развитіи идеи, а о ея *цѣнности*, о ея *значимости* (Geltung), какъ *нормы*.

Именно такой смыслъ имѣетъ идея въ системѣ Канта.

Рѣчь идетъ не о генезисѣ,—и если у Канта мы нерѣдко встрѣчаемъ выраженіе „*Ursprung*" по отношенію къ идеямъ,—то это „Ursprung" не имѣетъ ничего общаго съ психологически-генетической проблемой: это „Ursprung" имѣетъ значеніе только логическое, трансцендентальное.

„Трансцендентальная идея Канта,—говоритъ въ своей недавно появившейся „Geschichte der Philosophie" *Karl Vorländer*,—обозначаетъ.. просто уголъ зрѣнія... Эвристическое или проблематическое понятіе, мыслимую точку направленія или фокусъ... простой *регулятивный* принципъ опыта. Идеи не суть данныя намъ понятія, а поставленныя намъ проблемы, указывающія максимы и линіи направленія для эмпирическаго изслѣдованія.. Онѣ

---

[1]) *Георгъ Зиммель*, Социальная дифференціація, *Эмиль Дюркгеймъ*, О раздѣленіи общественнаго труда, *Вундтъ*, Система философіи, 210

[2]) Ср Sozialpadagogik, SS 160—178. Ср также *Karl Vorländer*, Geschichte d Philosophie, B II, S 257

суть „*задачи*,—говоритъ онъ далѣе словами Канта,—продолжить единство разсудка, *гдѣ это возможно*, вплоть до безусловнаго", и, какъ таковыя, „онѣ необходимо обоснованы въ природѣ человѣческаго разума" [1])

И вполнѣ понятно, поэтому, если Кантъ, въ то же время, заявляетъ, что механическій принципъ, въ своемъ примѣненіи къ объясненію міра явленій, „совершенно неограниченъ" [2]).

Несомнѣнно, какъ идеи вообще, такъ и идея безусловной цѣли не падаютъ людямъ съ небесъ; онѣ—не продуктъ какой-либо мистической силы человѣкъ приходитъ къ нимъ обычнымъ путемъ эмпирической дѣйствительности. Здѣсь нѣтъ и не можетъ быть какихъ-либо избранныхъ натуръ, обладающихъ особой привилегіей водить знакомство съ абсолютнымъ, здѣсь всѣ одинаково и званые, и избранные. Это все то же общественное бытіе, а, слѣдовательно, и соціальное хозяйство, среди котораго и на почвѣ котораго растетъ и воспринимается людьми эта идея безусловнаго. Она не даръ боговъ, а должна быть завоевана упорной работой мысли.

И психологъ легко могъ бы прослѣдить, при наличности соотвѣтствующихъ данныхъ, какимъ медленнымъ, иногда очень сложнымъ психологическимъ процессомъ приходитъ человѣкъ къ этой идеѣ безусловнаго.

Но одно—прослѣдить тотъ путь, какимъ человѣкъ приходитъ къ идеѣ, другое—*цѣнить* эту идею: здѣсь рѣчь идетъ только о *закономѣрности вообще*, объ *истинномъ* и *ложномъ*, о *справедливомъ* и *несправедливомъ*,—о необходимости ввести всю совокупность нашихъ *эмпирически-данныхъ* истинъ и цѣлей и стремленій,—чего бы онѣ ни касались и въ какихъ бы формахъ мы ни выражали ихъ—въ рамки основоположнаго единства.

Яркое выраженіе даетъ этому различію между проблемой о генезисѣ и проблемой о цѣнности *Штаммлеръ* въ слѣдующихъ словахъ: „*Марксъ*,—говоритъ онъ,—констатируетъ зависимость науки отъ естественныхъ жизненныхъ условій и отъ опредѣленной технологіи людей, и полагаетъ, что необходимость вычислять періоды движенія Нила создала египетскую астрономію. Онъ могъ бы также указать и на то, какъ, съ развитіемъ техники, благодаря изготовленію оптическихъ инструментовъ, *генетически*

---

[1]) Ор с Band II, S 252—253 См также *Kant*, Prolegomena. S. 115.—*Cohen*, Kants Begründung der Ethik, S 73—99

[2]) Kritik d Urteilskraft, S. 306, а также 298.

впервые сталъ возможенъ расцвѣтъ этой науки. Но что общаго,— спрашиваетъ Штаммлеръ,—у *закономѣрности* движенія свѣтилъ съ разливами Нила? И развѣ ученія космической физики *истинны потому, что* въ нашемъ распоряженіи имѣются технически-усовершенствованные телескопы?"

Трудно выразить ярче это движеніе въ различныхъ плоскостяхъ генетическаго и критическаго методовъ.

Итакъ, и съ нашей точки зрѣнія, идеи не падаютъ съ небесъ, а развиваются среди грубой эмпиріи, и тѣми же грубо-эмпирическими путями приходитъ къ нимъ человѣкъ. Но когда онъ ищетъ высшей *закономѣрности* въ смыслѣ *основоположнаго единства*, которая должна служить ему общимъ методомъ, общимъ принципомъ, нормой, при распознаваніи *правомѣрнаго* и *неправомѣрнаго*,—тогда, въ этотъ моментъ *цѣнностнаго* отношенія къ эмпирически-данной дѣйствительности—включая сюда и другихъ людей и его самого, въ качествѣ объектовъ,—онъ не только можетъ, но и долженъ оставить внѣ поля своего зрѣнія все, что, такъ или иначе, связано съ вопросами о генезисѣ его высшей нормы. она—*дана*, и, какъ таковая. служитъ тѣми вѣсами, на которыхъ онъ станетъ взвѣшивать все его окружающее.

Отсюда уже ясно, какъ бьютъ мимо цѣли тѣ возраженія, которыя стремятся доказать, что къ идеямъ человѣкъ приходитъ обычнымъ, эмпирическимъ путемъ, что здѣсь передъ нами все та же абсолютно-непрерывная цѣпь каузальности.

Идеалистическая мысль охотно соглашается съ этимъ: міръ явленій есть царство каузальности.

8.

Нѣтъ недостатка въ голосахъ, которые склонны квалифицировать развиваемую нами точку зрѣнія и какъ своеобразный возвратъ къ средневѣковымъ традиціямъ, съ ихъ авторитарными формами мышленія, и какъ забвеніе лучшихъ завѣтовъ и требованій истинной „научности",—и, поэтому, я хотѣлъ бы сопоставить здѣсь, въ интересахъ выясненія дѣла, со сказаннымъ мною выше, ту теоретическую позицію, какую занимаетъ, по отношенію къ интересующему насъ вопросу объ идеалахъ, самая новѣйшая точка зрѣнія научнаго позитивизма, *эмпирио-критицизмъ*, претендующій на научность par excellence.

Что же такое представляетъ собой идеалъ съ эмпиріо-критической точки зрѣнія?

Прежде всего, эмпиріо-критицизмъ признаетъ *только* каузальную точку зрѣнія,—и въ эту общую цѣпь каузальности вводитъ и телеологическій моментъ, какъ низшую, еще недостаточно выясненную форму общей каузальности, какъ своего рода предварительную ступень.

И вполнѣ послѣдовательно конечное обоснованіе идеала усматривается не въ немъ самомъ, какъ въ безусловной идеѣ, притязующей на общеобязательность, идеѣ, необходимо постулируемой по законамъ нашего разума,—а внѣ его, въ условіяхъ окружающей общественной среды.

„Общественный идеалъ объективенъ,—говоритъ одинъ изъ убѣжденныхъ сторонниковъ эмпиріо-критицизма, г. *Ф. Софроновъ*,—если обезпечено его осуществленіе, какъ силою и направленіемъ реальныхъ психическихъ функцій личностей, составляющихъ общество, такъ и внѣшними условіями жизни... идеаломъ можетъ стать... (не).. всякое разумное предвидѣніе событій,—идеалъ есть только разумная координація нашихъ *желаній*... Подъ субъективнымъ идеаломъ, чтобы оцѣнить его истинную силу, мы должны разсмотрѣть образующія его реальныя теченія и выраженныя въ немъ его реальныя средства,—и тогда только мы опредѣлимъ тѣ элементы объективности, которые содержатся въ немъ“ [1]).

Итакъ, съ эмпиріо-критической точки зрѣнія, „идеалъ есть... разумная координація нашихъ *желаній*; его „*объективность*“ зависитъ отъ его „*общественности*“, т. е., отъ принадлежности цѣлей извѣстнымъ общественнымъ группамъ, и „чѣмъ выше общественная организація, тѣмъ болѣе отпадаютъ субъективные элементы идеала“ [2]).

Сторонники философскаго критицизма неоднократно уже отмѣчали тотъ крайне любопытный—съ психологической точки зрѣнія—фактъ, какъ трудно мысли, воспитанной исключительно на генетическомъ методѣ, понять и оцѣнить должнымъ образомъ тѣ требованія и тѣ задачи, какія выставляетъ и ставитъ себѣ критическая, *систематическая* точка зрѣнія: ее интересуетъ *не* эволюція, не генезисъ, не происхожденіе—въ нашемъ случаѣ—идеала,

---

[1]) *Ф Софроновъ*. Механика общественныхъ идеаловъ Москва 1902, стр 45—46

[2]) Ibidem, стр 47

а его *цѣнность*, объективность, въ смыслѣ общеобязательности. стоящая выше эмпиріи и освящающая и осмысливающая всякій шагъ человѣка въ его конкретной дѣятельности; *эта* объективность говоритъ только: если ты стремишься къ объективно-справедливому, то слѣдуй велѣніямъ высшей моральной заповѣди. И, въ то же время, философскій критицизмъ охотно признаетъ,—какъ я уже указывалъ на это выше,—что люди къ своимъ идеаламъ приходятъ исключительно эмпирическимъ путемъ, что каждый шагъ ихъ на этомъ пути носитъ печать строгой обусловленности по закону причинности,—но это уже совершенно иной вопросъ, который насъ, однако, совсѣмъ не интересуетъ, когда рѣчь заходитъ о законодательствующей роли идеала и объ источникѣ—*не* въ смыслѣ происхожденія—такого его значенія.

Это первая ошибка, которую совершаетъ, въ данномъ случаѣ, эмпирio-критицизмъ: онъ смѣшиваетъ во-едино вопросъ о генезисѣ и вопросъ о цѣнности идеала.

Но, подставляя, вмѣсто проблемы о цѣнности, проблему о генезисѣ, онъ, въ то же время, говоритъ объ *объективности идеала не* съ точки зрѣнія прошлаго—ибо о причинно-обусловленномъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, можно говорить только по отношенію къ прошлому,—а въ его значеніи для *будущаю*,—и тѣмъ необходимо впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собой.

„Объективность воли опредѣляется адекватностью представляемаго объекта съ внѣшнимъ эффектомъ, достигаемымъ волей Объективная воля есть та, которая *имѣетъ шансы* воплотиться въ дѣйствительности, *цѣль которой соотвѣтствуетъ ея реальнымъ силамъ*“ [1]),—говоритъ авторъ.—Но *какъ* я могу познать *эту* адекватность, не совершивъ напередъ самаго дѣйствія? А какую же цѣну можетъ имѣть для меня это познаніе post factum, когда, къ тому же, быть можетъ, я совершилъ уже и непоправимую ошибку?—Да, я воспользуюсь сознаніемъ этой ошибки для своей будущей дѣятельности,—это справедливо. Но развѣ вся моя будущая дѣятельность можетъ быть такъ сильно сходна съ тѣмъ, что я совершилъ ошибочно? Развѣ есть въ мірѣ хотя бы два явленія, вполнѣ одинаковыя между собой? А вѣдь насъ интересуетъ здѣсь одна изъ самыхъ сложныхъ, одна изъ самыхъ запутанныхъ и до сихъ поръ далеко еще не разрѣшенныхъ—хотя бы схематически—проблемъ: проблема объ отношеніи личности къ

[1]) Ibidem, стр. 46 прим 1. Первый курсивъ мой.

обществу, гдѣ „должное“ и „сущее“ взаимно переплетаются въ невозможной противорѣчивости.

„Объективность воли“, о которой говоритъ, въ данномъ случаѣ, эмпиріо-критицистъ, въ дѣйствительности, лежитъ въ иной плоскости, она лежитъ за предѣлами и внѣ царства каузальности: она—*объективность* по закону долженствованія, по *моральному закону*, а *не* по закону причинности Послѣдняя вступаетъ въ свои права позже, въ моментъ *реализаціи* должнаго, когда рѣчь идетъ о томъ, чтобы создать для нашей цѣли, для нашего идеала, адекватную систему *средствъ*,—и здѣсь мнѣ можетъ быть крайне полезенъ и необходимъ весь предшествующій опытъ, все познаніе его по закону причинности.

Итакъ, вторая ошибка сторонника эмпиріо-критицизма—это недостаточно ясное и точное разграниченіе понятія „объективно-истиннаго“ въ смыслѣ долженствованія и „объективно-истиннаго“ въ смыслѣ познавательномъ. Противоположностью первому является „субъективное“ въ смыслѣ *неправедности*, въ смыслѣ уклоненія отъ велѣній автономнаго моральнаго закона,—тогда какъ противоположностью второму служитъ „субъективное“, въ смыслѣ отсутствія логической общеобязательности въ сужденіяхъ человѣка.

Но въ разсужденіяхъ г. Софронова имѣется еще одинъ, весьма существенный дефектъ.

Приверженность извѣстныхъ общественныхъ группъ къ извѣстному идеалу, наряду съ высотой общественной организаціи—говоритъ онъ—служитъ гарантіей объективности идеала [1]).

Снова возникаетъ тотъ же вопросъ: о какой именно „объективности“ идетъ, въ данномъ случаѣ, рѣчь?—Объективность познанія? Но вѣдь *реализація* идеала дѣло будущаго,—а „будущее“ еще не знаетъ абсолютныхъ тисковъ каузальности.—Объективность долга? Но вѣдь именно эту объективность отрицаетъ эмпиріо-критицистъ. Остается, слѣдовательно, что-то среднее между познаніемъ и моралью.

Но пусть это будетъ „телеологія, подчиненная каузальности“,—своего рода бастардъ!

Въ поискахъ за *объективностью* идеала, мы обращаемся, согласно эмпиріо-критической точкѣ зрѣнія, къ извѣстнымъ общественнымъ группамъ, исповѣдующимъ данный идеалъ и къ высотѣ общественной организаціи,—и тотчасъ же, съ первыхъ же шаговъ, мы наталкиваемся здѣсь на неодолимыя трудности.

---

[1]) Ibid, стр 47

Допустимъ, что мы легко опредѣлили „высшую общественную организацію", допустимъ, что такой организаціей будетъ та, которая выростаетъ на основѣ крупно-капиталистической техники. Допустимъ это

Но вѣдь современная наивысшая общественная организація проникнута рѣзкимъ антагонистическимъ характеромъ: крупно-капиталистическая организація *хозяйства* находитъ себѣ выраженіе въ двухъ противоположныхъ полюсахъ: на одномъ полюсѣ—*трудъ*, на другомъ—*капиталъ*.

Въ какомъ же *именно* полюсѣ я долженъ усматривать искомый нами критерій? Они вѣдь оба одинаково выражаютъ собой современную наивысшую общественную организацію.

Быть можетъ, я долженъ руководиться тѣмъ соображеніемъ, гдѣ, на какомъ полюсѣ больше членовъ? Да?

Но давно это *прогрессивная* мысль людей стала искать послѣдняго критерія нашихъ идеаловъ въ *количествѣ*, числѣ вѣрующихъ?

О, это—опасный критерій, который неминуемо долженъ завести насъ въ тупикъ, изъ котораго нѣтъ и не можетъ быть никакого выхода!

Вѣдь было время, когда наиболѣе возвышенные идеалы человѣчества, только-что зародившіеся въ груди ихъ творцовъ, находили мало, или совсѣмъ не находили послѣдователей,—и лишь путемъ долгой неустанной борьбы, цѣной великихъ жертвъ, нерѣдко связанныхъ съ умаленіемъ ихъ возвышенной моральной красоты, имъ удавалось пробить себѣ дорогу къ мысли и чувству многихъ Неужели въ эти болѣе ранніе періоды жизни идеаловъ, жизни въ сердцахъ небольшой общины вѣрующихъ, эти идеалы не обладали необходимой объективностью, объективностью истины и объективностью справедливости?!—Вѣдь та адекватность, которой требуетъ эмпиріо-критицистъ, и не могла имѣть мѣста въ тотъ ранній періодъ,—и развѣ это смущало творца и первыхъ послѣдователей идеаловъ, тѣхъ идеаловъ, которые потомъ завоевали сотни тысячъ и милліоны людей?

Развѣ намъ, борящіеся противъ *нашихъ* идеаловъ, не говорятъ торжествующе „Смотрите, какъ мало съ вами и за васъ!"—и развѣ это смущаетъ насъ? Развѣ это заставляетъ насъ хотя бы на минуту усомниться и въ истинности, и въ справедливости нашихъ идеаловъ?

Проникнутые глубокимъ сознаніемъ и вѣрой въ обладаніе той и другой,—развѣ мы не говоримъ: „Пусть даже весь міръ, все человѣчество думаетъ иначе,— но мое сознаніе, мой *чистый и практи-*

чески разумъ ясно и недвусмысленно говорятъ мнѣ, что истина и справедливость здѣсь, на моей сторонѣ, а не на сторонѣ моихъ недруговъ".

И развѣ весь міръ, и, такъ называемый, „естественный" ходъ вещей, и крупныя количественно-общественныя группы не могутъ стремиться къ созданію такихъ формъ жизни, которыя необходимо должны превратить человѣка только въ средство для чего-то, лежащаго внѣ его моральной личности,—и развѣ я долженъ признать эти стремленія объективно-истинными и объективно-справедливыми, признать только потому, что много въ жизни жаждущихъ насильничества?

Извѣстный историкъ и знатокъ античнаго міра, *Эдуардъ Мейеръ*, на основаніи изученія исторіи античной культуры, приходитъ къ мысли, что человѣчество въ будущемъ вновь неизбѣжно придетъ къ институту рабства.—Допустимъ на минуту, что прогнозъ этотъ имѣетъ въ будущемъ шансы на реализацію.

Что же, намъ вновь слѣдуетъ признать, вслѣдъ за нѣкоторыми философами древности, „естественность" рабства? И неужели нашъ идеалъ личности, какъ самоцѣли, долженъ утратить, въ такомъ случаѣ, и свою истинность, и свою справедливость?

Нѣтъ и не можетъ быть никакой высшей инстанціи надъ моральнымъ самосознаніемъ человѣка, къ которой мы могли бы и должны были бы апеллировать, когда идея должнаго, идеалъ приходитъ въ конфликтъ съ „сущимъ": моральное самосознаніе человѣка, автономно признаваемый имъ моральный законъ и есть эта высшая инстанція, высшая вершительница всякихъ сомнѣній, колебаній, конфликтовъ.

Есть еще одинъ пунктъ въ разсужденіяхъ эмпиріо-критической мысли, который невольно наводитъ на недоумѣнія.

Идеалъ есть *разумная* координація нашихъ *желаній*,—говоритъ эмпиріо-критицистъ. *Разумная*,—не есть ли эта апелляція къ „разуму" и нѣчто противорѣчащее апелляціи къ „внѣшнему", какъ къ послѣдней инстанціи,—на чемъ такъ настаиваетъ эмпиріо-критицизмъ,—и неясное предвосхищеніе той правильной отправной точки, которая одна только способна вывести мысль человѣка на путь яснаго, вполнѣ продуманнаго и внутренне-согласованнаго отношенія къ идеѣ идеала?

Это маленькое словечко „разумное" есть тотъ просвѣтъ, черезъ который эмпиріо-критическая мысль могла бы притти къ правильному рѣшенію интересующей насъ проблемы объ идеа-

лѣ,—если бъ она не заблудилась въ темномъ, непроходимомъ лѣсу всяческихъ мнимо-„изначальныхъ данностей“.

Такъ необходимо запутывается во внутреннихъ противорѣчіяхъ позитивистическая мысль, когда она, вмѣсто того, чтобы сознательно *пройти мимо* моральной проблемы, дѣлаетъ попытку или отвергнуть ее, или замѣнить „телеологіей, подчиненной каузальности“.

Позитивистическая мысль, отвергающая, въ качествѣ послѣдней инстанціи, абсолютное значеніе идеала, необходимо приводитъ насъ, въ концѣ концовъ, въ царство оппортюнизма, съ его неустанной наклонностью возводить въ принципъ данныя требованія минуты. Если бы марксистская мысль, соблазнившись маркой „научности par excellence“, усвоила пріемы мышленія эмпріокритицизма, то она необходимо выродилась бы въ плоское мѣщанство, съ его неустанными колебаніями направо и налѣво, съ его неспособностью хотя бы на мгновеніе вознестись мыслью и чувствомъ къ вѣчно сіяющему солнцу людей—идеалу.

Правильный путь, въ данномъ случаѣ, можетъ быть только одинъ: этотъ путь—признаніе внѣопытнаго значенія идеала, признаніе, опирающееся на основной законъ единства человѣческаго сознанія. И эта точка зрѣнія не только не посягаетъ, въ какомъ либо отношеніи, на законъ причинности, а наоборотъ, отдаетъ въ полное распоряженіе послѣдней весь опытъ, весь долгій и сложный путь реализаціи идеала въ жизни.

9.

Итакъ, предъ нами два метода мышленія, каузальный и телеологическій,—и оба они имѣютъ своимъ источникомъ и находятъ свое конечное обоснованіе въ изначальномъ законѣ единства человѣческаго сознанія. Оба эти метода движутся въ различныхъ плоскостяхъ,—и каждый изъ нихъ имѣетъ свои задачи и свои способы примѣненія.

Дуалистическое начало, повидимому, возводится, такимъ образомъ, въ принципъ,—и это какъ бы противорѣчитъ закону единства человѣческаго сознанія.

Но, быть можетъ, оба метода возможно объединить въ одномъ общемъ началѣ и дать, такимъ образомъ, полное удовлетвореніе той потребности въ единствѣ, во внутренней согласованности, которая такъ характерна для человѣческаго сознанія?

Попытка объединить въ высшемъ синтезѣ оба эти метода мо-

жетъ быть сдѣлана въ двухъ направленіяхъ: *во-первыхъ*, можно попытаться положить въ основу принципъ каузальности и разсматривать „телеологію“, какъ „ослабленную каузальность“; или же, *во-вторыхъ*, во главу угла можно поставить, наоборотъ, телеологическій принципъ,—и отсюда уже вести линію, объединяющую оба метода.

Первой дорогой идетъ эмпиріо-критицизмъ; второй путь предпочитаетъ та имманентно-идеалистическая точка зрѣнія, которую защищаетъ пишущій эти строки.

Выше, трактуя вопросъ объ эмпиріо-критическомъ обоснованіи „объективности“ идеала, его общеобязательности, мы, думается намъ, съ достаточной наглядностью показали, какъ запутывается во внутреннихъ противорѣчіяхъ эмпиріо-критическая мысль, когда, не довольствуясь областью сущаго, познанія sensu stricto, она стремится привести подъ начало своего божества—каузальности и категорію должнаго,—и въ результатѣ передъ нами фактъ закланія идеала на алтарѣ „сущаго“.

Къ иному результату мы придемъ въ томъ случаѣ, если исходнымъ пунктомъ для объединенія обѣихъ точекъ зрѣнія—каузальной и телеологической—мы возьмемъ идею *цѣнности*, которая неразрывно связана съ идеей *цѣли* [1]): на этой основѣ одинаково возводится и храмъ науки, и царство телеологіи.

Наука исходитъ и все время оперируетъ понятіемъ *истины*: понятіе *истины* мы встрѣчаемъ уже въ самомъ преддверіи храма науки; это—апріорная предпосылка и источникъ всякой отдѣльной *эмпирически-данной* научной истины [2]). Если бы у насъ не было въ рукахъ этого масштаба еще до того момента, какъ мы приступили къ научной работѣ,—то откуда, на основаніи чего мы могли бы судить о нашемъ *эмпирически-данномъ* познаніи, какъ объ истинномъ или ложномъ? По-истинѣ это было бы чудомъ,—

---

[1]) „Кантъ чаще говоритъ о цѣляхъ, нежели о цѣнностяхъ Очевидно, однако что понятіе цѣли *предполагаетъ* понятіе цѣнности, такъ какъ цѣлью я могу сдѣлать лишь то, цѣнность чего мнѣ извѣстна“ (*Гефдингъ*, Философія религіи, стр 381—382, прим 3)

[2]) Въ этикѣ, „какъ и въ области объективнаго естествознанія, эмпирическое наблюденіе приводитъ къ *постулатамъ*, которые сами не суть непосредственные факты опыта, а должны быть присоединены къ нимъ, чтобы сдѣлать ихъ понятными въ ихъ связи Принципы, обладающіе характеромъ такихъ постулатовъ, могутъ быть всегда лишь подготовлены эмпирической методои, но не открываются, въ дѣйствительности, ею“ (*Wundt*. Ethik, S. 16 B I)

а чудо прежде всего отрицается закономъ достаточнаго основанія, одной изъ формъ котораго является и законъ физической и психологической причинности.—Что такое, далѣе, понятія „*совершеннаго*“ и „*несовершеннаго*“, какъ не выраженія той же идеи безусловно-цѣннаго? А вѣдь мы непрестанно оперируемъ этими понятіями, какъ въ познаніи вообще, такъ и въ естественно-научномъ познаніи въ частности. Мы говоримъ о „совершенной“ и „несовершенной“ организаціи животныхъ; мы разсматриваемъ человѣка какъ *высшую* форму органической лѣстницы; мы говоримъ о „совершенныхъ“ и „несовершенныхъ“ системахъ познанія и т. п.,—что же это такое, какъ не выраженіе молча-признаваемой всѣми нами идеи безусловно-цѣннаго?

И любой представитель эмпиріо-критицизма также не чуждъ этому признанію [1]), какъ и сторонникъ философскаго идеализма: отличіе—въ положительную сторону—идеалистической мысли отъ эмпиріо-критической сводится, въ данномъ случаѣ, лишь къ тому, что первая продумываетъ до конца все то, что во-второй содержится въ неосознанной формѣ. въ *эмпиріо*-критицизмѣ мало *критицизма*,—въ этомъ его основной недостатокъ.

Итакъ, „истина“ есть также нѣчто безусловно-*цѣнное*, должное,—и вполнѣ понятно, поэтому, если телеологическій критицизмъ объединяетъ оба угла зрѣнія—каузальный и телеологическій—въ общемъ понятіи *должнаго*, *нормальнаго*: ибо—какъ выражается *Rickert*—„логическое сознаніе... есть форма *сознанія долженствованія вообще*... и наши сужденія суть *должные* (gesollte) поступки“ [2]).

Такъ можетъ быть созданъ трансцендентальный синтезъ обѣихъ точекъ зрѣнія—каузальной и телеологической,—причемъ всѣ специфическія черты, свойственныя каждой изъ нихъ, не только не погашаются, но, наоборотъ, находятъ себѣ полное признаніе въ предѣлахъ отмежеванной каждой изъ нихъ области.

10.

Итакъ, идеалъ есть категорія внѣопытная, хотя онъ и предназначенъ, въ то же время, служить, въ рукахъ человѣка, въ ка-

---

[1]) *Г. Софроновъ*, въ качествѣ критерія „реальной функціи“, принимаетъ „*наивысшую доступную намъ организацію представленій, наивысшую* форму познанія, приговоръ которой является для насъ въ каждый данный моментъ обязательнымъ“ (Ор. с., стр. 15, примѣч.)—См. также *Вундтъ*, Введеніе въ философію, стр. 22 Изданіе журнала „Образованіе“ Спб. 1902.

[2]) Die Grenzen etc. S. 737.

чествѣ законодательствующаго и освѣщающаго начала для всей его дѣятельности. Передъ нами, такимъ образомъ, возникаетъ задача установить надлежащее взаимоотношеніе между идеаломъ, какъ безусловной цѣлью, и опытомъ, т. е., средствами его реализаціи. Другими словами, какъ возможно въ дѣйствительности сочетать *конечное* стремленіе реализовать идеалъ, съ его *безусловнымъ*, *безконечнымъ* значеніемъ?

Если съ своей формальной стороны „*конечный* идеалъ“ есть *идея*, лишенная всѣхъ опредѣленій мѣста и времени, если ничто въ терминахъ времени и пространства не можетъ служить адекватнымъ выраженіемъ для этой идеи—иначе, безусловное равнялось бы условному: contradictio in adjecto!—то отсюда еще не слѣдуетъ, что она есть „ничто“, своего рода иллюзія или пустая, голая абстракція. Идея не *есть*, но она должна *быть*, она должна быть *осуществлена*,—и здѣсь, въ этой необходимости—необходимости моральной, но не каузальной—реализовать должное, мы покидаемъ уже чистую сферу идеи и беремъ, въ качествѣ исходнаго пункта для своей дѣятельности, всю, такъ называемую, „дѣйствительность“, весь міръ, движущійся въ терминахъ времени, пространства и причинности. И самъ человѣкъ, съ его мыслями и стремленіями, не какъ субъектъ и носитель моральнаго закона, а какъ то, черезъ посредство чего можетъ быть реализованъ этотъ законъ, становится уже частью этого царства времени, пространства и причинности.

Въ этомъ сказывается двойственная природа человѣка: онъ, въ одно и то же время, и *субъектъ*, и *объектъ*, онъ и *цѣль*, и *средство*, онъ—субъектъ и цѣль, какъ носитель абсолютной идеи, абсолютнаго моральнаго закона, безконечно реализующейся цѣли; онъ—средство, какъ комплексъ естественно-историческихъ силъ, какъ та среда, черезъ которую и при посредствѣ которой можетъ быть реализована цѣль и моральный законъ въ жизни.

Эта связь *безусловной*, безконечной, по своему назначенію, идеи съ условнымъ, конечнымъ средствомъ совершается при посредствѣ воли: ибо «воля не есть только познаніе цѣли, но и стремленіе къ ней», стремленіе реализовать ее путемъ дѣятельности среди эмпирически-данныхъ условій мѣста и времени.

Здѣсь, въ этомъ пунктѣ, *Кантъ* и *Марксъ* взаимно восполняютъ другъ друга: критическій и генетическій методъ сочетаются здѣсь въ одно гармоническое цѣлое и могутъ дать живую цѣлостную истину, которой одинаково будутъ чужды и безплотные

порывы идеалистической мысли, порвавшей всякую связь съ дѣйствительностью, и унижающее человѣческое достоинство идолопоклонство передъ такъ называемыми «фактами».

Разъ *цѣль* поставлена ясно, — а въ идеѣ должнаго, въ идеѣ человѣка, какъ носителя моральнаго закона, какъ самоцѣли, эта цѣль стоитъ ясно передъ человѣческимъ сознаніемъ,— то само собой возникаетъ вопросъ о ея реализаціи, вопросъ о *средствахъ* и путяхъ, т. е, вопросъ чисто-*техническій*, приводящій насъ въ царство *каузальности*.

Мы уже получили отвѣтъ на вопросъ: «что?»,—и намъ нужно знать теперь: «какъ?»,—*какъ* можемъ мы реализировать это «что?» въ жизни?—Отвѣты на это человѣческое: «какъ?»—даетъ только *наука*—и здѣсь нѣтъ мѣста никакимъ идеалистическимъ концепціямъ, какъ таковымъ: ибо наука можетъ быть *только позитивной*.

«Практическое сознаніе,—говоритъ *Paul Natorp*,—по своему содержанію (Stoff), пріурочено къ теоретическому сознанію; его развитіе, послѣдовательное проникновеніе содержанія, матеріи формой практическаго сознанія сплошь связано съ развитіемъ теоретическаго сознанія, такъ какъ лишь послѣднее доставляетъ ему содержаніе». Другими словами, наука даетъ указанія, служитъ средствомъ въ рукахъ моральной идеи.

Но это служебное предназначеніе науки есть, въ то же время полное утвержденіе всѣхъ ея суверенныхъ правъ въ предѣлахъ отмежеванной ей области: ибо вся природа, и самъ человѣкъ— какъ объектъ—превращаются, въ данномъ случаѣ, въ простой комплексъ силъ, предназначенныхъ служить дѣлу реализаціи цѣли,— и постольку входятъ въ сферу компетенціи науки.

Отсюда остается только одинъ шагъ до марксистской концепціи: черезъ понятіе *„соціальнаго регулированія“*, которому подлежитъ человѣкъ, какъ членъ общежитія, мы приходимъ, при посредствѣ понятія *соціальнаго* хозяйства. къ понятію хозяйства, какъ *техникѣ производства:* ибо соціальное регулированіе— иначе нормы права—имѣетъ своей матеріей, своимъ содержаніемъ отношенія людей, возникающія въ процессѣ производства благъ и на основѣ этого производства.

Какъ близко, вплотную въ этомъ пунктѣ идеалистическая мысль походитъ къ марксизму, какъ *соціологическому* ученію,— показываютъ слѣдующія слова нео-кантіанца Наторпа: *„Осуществленіе желаемаго*,—говоритъ онъ,—есть дѣло *техники*, въ нач-

болѣе общемъ значеніи этого слова. господство надъ природой черезъ познаніе ея закономѣрности. Да и что иное, вообще, могло бы быть матеріей (т. е., содержаніемъ) человѣческой воли, что не принадлежало бы къ этой области? *Каузальность* господствуетъ. поэтому, надо всею человѣческой дѣятельностью, поскольку дѣло идетъ о *реализаціи желаемаго*. Въ области техники *возникаетъ* и само общее понятіе должнаго, истиннаго и ложнаго, добра и зла,—и, однако, во всемъ этомъ царитъ только простая каузальность. Она безгранично господствуетъ надъ выборомъ *средствъ* для всякой избранной цѣли, отношеніе средства къ цѣли вообще не можетъ быть инымъ, какъ отношеніе причины къ дѣйствію... Различные виды техники распредѣляются, поэтому, вполнѣ согласно подраздѣленію научныхъ областей" [1]). Здѣсь проходитъ передъ нами, далѣе, цѣлый рядъ различныхъ видовъ техники, начиная отъ техники физико-химической, техники въ узкомъ значеніи этого слова, и кончая техникой *соціологической*

Въ послѣдней, которая является лишь квалифицированной *формой психологической* техники, мы имѣемъ дѣло уже съ *волей* человѣка, воздѣйствовать на которую по законамъ психологической причинности и составляетъ, въ данномъ случаѣ, задачу. Воздѣйствіе это достигается путемъ соціальнаго регулированія, въ широкомъ значеніи этого слова. И это понятіе соціальнаго регулированія, какъ регулированія *внѣшняго* по отношенію къ волѣ человѣческой, предполагаетъ, такимъ образомъ, *гетерономію* послѣдней [2]), слѣдовательно, каузальную опредѣлимость человѣка, т. е., предполагаетъ *человѣка, какъ природу*.

«И если каузальное господство надъ мертвой природой есть техника, то и каузальное господство надъ живыми силами человѣка, поскольку оно предполагаетъ ихъ, точно такъ же какъ природу, не съ меньшимъ основаніемъ слѣдуетъ считать техникой. И эта связь человѣческой жизни, а также въ особенности жизни соціальной съ природой имѣетъ вполнѣ принципіальное значеніе. Ибо волѣ человѣческой поставлена цѣль заставить самое природу, насколько возможно, служить *идеѣ*. Но лишь повинуясь природѣ, мы становимся ея господиномъ.. Такимъ образомъ..

---

[1]) Natorp. op. c, S 38

[2]) *Гетерономія* выражается, въ данномъ случаѣ, въ томъ, что воля человѣческая направляется къ дѣятельности извнѣ, путемъ соціальнаго регулированія, которое является для нея *внѣшнимъ* закономъ, въ противоположность внутреннему, *автономному* моральному закону

материальная обусловленность социальной жизни приводитъ къ естественно-исторической закономѣрности» [1]).

Какъ видитъ читатель, здѣсь передъ нами весь аппаратъ марксистскихъ соціологическихъ идей, съ ихъ безусловнымъ требованіемъ ввести всю совокупность человѣческихъ отношеній въ систему *научнаго* опыта, съ признаніемъ безусловнаго господства закона причинности въ сферѣ человѣческой воли, съ рѣзкимъ подчеркиваніемъ момента техники и, прежде всего, техники въ обычномъ марксистскомъ смыслѣ. Ибо и для нео-кантіанца Наторпа—какъ и для Штаммлера — техническая обусловленность соціальной дѣятельности включаетъ въ себѣ два разнородныхъ элемента: элементъ чисто натуралистическій — человѣческая дѣятельность въ отношеніи къ *веществу*, къ *природѣ*, въ обычномъ значеніи этого слова, и та же дѣятельность въ ея отношеніи къ другимъ людямъ, дѣятельность *соціально*-психологическая, поскольку она находитъ себѣ выраженіе въ регулирующихъ нормахъ права. И если что отличаетъ, въ данномъ случаѣ, неокантіанскую мысль отъ традиціонно-марксистской, — то это ясное сознаніе, что здѣсь передъ нами два разнородныхъ элемента, которые, въ интересахъ теоретической ясности и послѣдовательности, необходимо методически строго разграничивать другъ отъ друга, необходимо разсматривать, какъ два различныхъ понятія, не имѣющихъ между собой, въ качествѣ таковыхъ, ничего общаго.

Марксизмъ, соціологическій, не выбрасывается за бортъ, онъ и не связывается искусственно-механически съ идеалистической системой, а входитъ, какъ самостоятельное, безусловно-необходимое звено, въ общую идеалистическую концепцію, и мѣсто ему сознательно и логически-обоснованно и послѣдовательно указывается въ *царствѣ средствъ*, средствъ, долженствующихъ служить дѣлу реализаціи *идеала* въ человѣческихъ отношеніяхъ.

11.

Какой же выводъ можно сдѣлать изъ всего сказаннаго выше по отношенію къ интересующему насъ здѣсь вопросу о «научномъ» характерѣ идеала вообще и коллективистическаго идеала въ частности?

Выводъ тотъ, что люди квалифицировали «научнымъ» идеалъ, когда, въ дѣйствительности, они имѣли, при этомъ, въ виду лишь

---

[1]) Natorp Sozialpadagogik, S 140

средство, приближающее ихъ къ желанному ими царству свободы и справедливости. Вѣдь общественная собственность на средства и орудія производства есть лишь средство, необходимая предпосылка, безъ которой, по матеріалистической доктринѣ, невозможна реализація свободы и справедливости во взаимныхъ отношеніяхъ людей. Это—средство, тогда какъ цѣлью, конечной цѣлью, является самъ человѣкъ, со всѣмъ неисчерпаемымъ богатствомъ заложенныхъ въ немъ потенцій, со всѣмъ его безконечнымъ стремленіемъ все дальше и выше, съ любовью къ «вещамъ», къ «дальнему», другими словами, человѣкъ *не* какъ *эмпирически*-данная величина, а какъ *носитель и субстратъ морального закона*. И здѣсь передъ человѣческимъ сознаніемъ, теоретическимъ и практическимъ, возникаетъ задача неустаннаго и безконечнаго, въ своемъ выполненіи, творчества: задача этизировать какъ жизнь человѣческую, индивидуальную и общественную, такъ и самое природу, насколько это въ силахъ человѣка

Но если идеалъ, какъ мы только что сказали, не можетъ быть «научно» обоснованъ, то обоснованіе это возможно и необходимо по отношенію къ царству средствъ,—и въ этомъ пунктѣ изъ всѣхъ соціологическихъ системъ единственно историческій матеріализмъ можетъ создать прочный базисъ для объективной оцѣнки средствъ и путей.

Понятно, рѣчь, въ данномъ случаѣ, можетъ итти только о принципіальной сторонѣ вопроса,—и, въ этомъ отношеніи, сознаніе той доминирующей роли, какая, въ общественномъ развитіи, принадлежитъ хозяйственной организаціи, все болѣе и болѣе проникаетъ въ умы людей. И теорія, и практика—и послѣдняя, быть можетъ, въ большей степени, нежели первая — все больше и больше приводятъ къ этой мысли, — какими бы оговорками и ограниченіями мысль эта ни обставлялась.

Идея *функціональнаго отношенія*, какую мы положили въ основу нашего истолкованія историческаго матеріализма, является, въ данномъ случаѣ, на нашъ взглядъ, вполнѣ плодотворной: нѣтъ опредѣленныхъ хозяйственныхъ условій, — не можетъ быть надежды и увѣренности на реализацію въ жизни опредѣленныхъ идеологическихъ стремленій.

Итакъ, согласно предыдущему, оцѣнка идеала, какъ такового, т. е., въ отвлеченіи отъ содержанія, должна носить *не* «научный» — въ смыслѣ генетическаго метода, — а *моральный* характеръ,—и, въ сущности, такова и есть, обыкновенно, ясно не

осознанная точка зрѣнія марксизма: всѣ люди равны, и въ свойствахъ людей, какъ таковыхъ. нѣтъ и не можетъ быть основаній для тѣхъ глубокихъ различій, какія мы встрѣчаемъ въ жизни на каждомъ шагу, - развѣ не эта мысль о *моральной равноцѣнности* людей проникаетъ собой всю марксистскую идеологію?

Если отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно, — то какой, спрашивается, смыслъ можно было бы вложить въ максиму, что «всѣ люди равны между собой»? Какъ комплексы естественно-историческихъ силъ, какъ эмпирическія личности, они, напротивъ, глубоко отличны другъ отъ друга. Если нельзя встрѣтить двухъ совершенно одинаковыхъ листьевъ, двухъ совершенно одинаковыхъ раковинъ,—то что же слѣдуетъ сказать, въ этомъ отношеніи, о людяхъ. гдѣ наряду съ геніями мы встрѣчаемъ кретиновъ

Нѣтъ, только въ *моральной равноцѣнности* людей находятъ себѣ оправданіе и конечное освященіе наши идеальныя стремленія.

И вполнѣ понятно, поэтому, если *Рудольфъ Штаммлеръ* требуетъ, чтобы коллективистическій идеалъ былъ въ состояніи доказать свою правомѣрность въ троякомъ отношеніи: *Во-первыхъ*, необходимо доказать безусловную неизбѣжность тѣхъ соціальныхъ явленій, которыя такъ характерны для современнаго капиталистическаго строя жизни. Это доказательство должно опираться на ясно познанную «тенденцію современнаго развитія». *Во-вторыхъ*, коллективистическій идеалъ долженъ быть санкціонированъ основной идеей соціальнаго идеала вообще. *Въ-третьихъ*, необходимо доказать, что только обобществленіе средствъ и орудій производства въ состояніи уничтожить существующее зло и создать условія, соотвѣтствующія требованіямъ соціальнаго идеала.

«Такого доказательства,—говоритъ Штаммлеръ,—матеріалистическое пониманіе исторіи до сихъ поръ еще не дало».

Оно не только не дало такого доказательства, — замѣчу я, съ своей стороны,—но, въ своей традиціонной формулировкѣ, при исключительной приверженности къ генетическому методу, оно и не могло его дать. Нужно было порвать съ этой ограниченностью традиціонно марксистскаго кругозора; нужно было признать правомѣрность идеи цѣли,—лишь тогда могла быть рѣчь о такомъ доказательствѣ.

Въ дальнѣйшемъ, мы попытаемся дать схему отвѣтовъ на указанныя требованія.

12.

Но, прежде чѣмъ перейти къ этой темѣ, гдѣ намъ придется говорить также и о моральномъ, телеологическомъ обоснованіи коллективистическаго идеала, мы хотѣли бы обратить вниманіе читателя на тотъ, крайне любопытный— вмѣстѣ съ тѣмъ, и вполнѣ понятный — фактъ, что марксистская мысль, неустанно третировавшая идею телеологіи, идею абсолютной морали, какъ измышленія «метафизическихъ» умовъ, въ то же время столь же неустанно двигалась въ рамкахъ этой же самой «метафизической» телеологіи и морали. отъ себя, отъ своего, «слишкомъ человѣческаго» уйти нельзя.

Уже въ самой характеристикѣ *трудовой* дѣятельности человѣка, какую даетъ намъ Марксъ въ „Капиталѣ“, мы встрѣчаемъ весь аппаратъ телеологическихъ категорій, понятно, въ неосознанной формѣ.

Здѣсь изъ устъ Маркса мы слышимъ, что *результатъ* труда присутствуетъ *идеально въ представленіи* трудящагося еще *до начала труда*, что *цѣль, какъ законъ, опредѣляетъ собой способъ дѣйствія человѣка*, — и что *онъ долженъ подчиняться ей*, что всюду, въ любомъ актѣ трудовой дѣятельности, проявляется во вниманіи *цѣлесообразная воля* [1]).

Въ этихъ почти подлинныхъ словахъ Маркса уже имѣются на лицо *всѣ* элементы телеологическаго взгляда на вещи. Здѣсь передъ нами не только отдѣльная *конкретная цѣль*, но и моментъ соподчиненія, координаціи одной или однѣхъ цѣлей другой или другимъ. Остается, слѣдовательно, сдѣлать послѣдній заключительный шагъ: отъ „цѣлесообразной воли“ притти къ идеѣ «*разумной* воли», съ ея стремленіемъ къ *безусловной* цѣли; это—заключительный аккордъ, который, въ данномъ случаѣ, необходимо требуется закономъ гармоническаго единства сознанія.

«*Um zu produciren*» — встрѣчаемъ мы, далѣе, у того же Маркса, — чтобы производить, люди вступаютъ въ опредѣленныя общественныя отношенія,—это опять та же телеологія.

Задачей и *цѣлью* пролетаріата, по матеріалистическому ученію, является *разумно-цѣлесообразное* использованіе въ направ-

---

[1]) См. „Капиталъ“, томъ I, стр. 127. См также выше, стр 55, прим. 3, гдѣ приведены подлинныя слова Маркса

ленiи къ коллективистической идеѣ стихiйно-развившихся соцiально-экономическихъ отношенiй: опять телеологiя. Въ то же время, марксистская мысль признаетъ — и изъ этого признанiя она далеко не дѣлаетъ тайны,—что можно *благопрiятствовать*, способствовать, ускорять и *задерживать* этотъ процессъ реализацiи грядущаго общества свободныхъ людей: *роль акушера* есть роль планомѣрно-сознательная, цѣлесообразная: законами познанiя акушеръ пользуется какъ *служебнымъ* матерiаломъ.

Такимъ образомъ, все марксистское *ученiе о классовой борьбѣ*— поскольку ей ставится опредѣленная задача, достигнуть опредѣленнаго общественнаго эффекта — сплошь и насквозь пропитано телеологическими элементами.

Въ то же время, самый коллективистическiй идеалъ выраженъ Фр. Энгельсомъ въ слѣдующихъ словахъ „*Возможность*, благодаря общественному производству, обезпечить всѣмъ членамъ общества такое существованiе, которое не только было бы вполнѣ достаточно въ матерiальномъ отношенiи, но и гарантировало бы имъ также и полное свободное развитiе и примѣненiе ихъ тѣлесныхъ и духовныхъ задатковъ, — эта *возможность* впервые является теперь“.

Я оставляю, въ данномъ случаѣ, въ сторонѣ вопросъ о томъ, что понятiемъ идеала здѣсь обозначается то, что, съ моей точки зрѣнiя, есть не болѣе какъ средство, — развѣ идеалъ этотъ не есть категорiя телеологическая, не есть цѣль, задача, къ которой мы должны стремиться, которую мы должны реализовать? Развѣ самое понятiе *возможности* представляетъ собою нѣчто абсолютно-завершенное по закону причинности? Напротивъ, это — столь же телеологическая категорiя, какъ и идея цѣли: какъ и послѣдняя, она оставляетъ широкiй просторъ для человѣческаго творчества.

Тотъ же телеологическiй моментъ, далѣе, довольно ярко обнаруживается во всемъ марксистскомъ ученiи *о правѣ*.

Право, согласно матерiалистическому ученiю, есть идеологiя, форма проявленiя, нѣчто *служебное* по отношенiю къ хозяйству: оно — *средство* въ рукахъ людей для урегулированiя тѣхъ отношенiй, какiя возникаютъ на почвѣ производства хозяйственныхъ благъ. Цѣль есть хозяйство, возможно большее достиженiе опредѣленнаго экономическаго эффекта, — и когда существующая форма права становится тормазомъ на пути экономическаго прогресса, когда оно, вмѣсто содѣйствiя развитiю общественныхъ

производительныхъ силъ, начинаетъ, наоборотъ, на каждомъ шагу ставить этому препоны,—тогда люди, носители *высшей* экономической формы, становятся врагами существующаго права и *стремятся* замѣнить его новымъ, болѣе *отвѣчающимъ* своей цѣли и предназначенію, содѣйствовать возможно полному развитію производительныхъ силъ и, слѣдов., созданію болѣе высокаго типа общественнаго уклада.

„Право устарѣло,—говорятъ люди,—оно давно отжило свой вѣкъ, оно не служитъ своей цѣли: нужно замѣнить его другимъ, которое бы болѣе отвѣчало „духу времени“,—это мы можемъ услышать на каждомъ шагу въ жизни,—и развѣ это не телеологія?

Право—*средство*,—и понятіе средства необходимо предполагаетъ *цѣль*, а *не* отношеніе слѣдствія къ причинѣ.

Люди ошибаются?—О, нѣтъ! Они идутъ правильной дорогой: ибо ихъ интересуетъ, въ данномъ случаѣ, не точка зрѣнія познанія, а живая, непосредственная практика, созидательство.

Справедливо, конечно, что право, какъ внѣшняя форма регулированія общественныхъ отношеній, можетъ быть разсматриваемо и съ каузальной точки зрѣнія: ибо, какъ все въ мірѣ явленій, оно возникло и развилось среди опредѣленныхъ, эмпирически-данныхъ условій и имѣетъ свои достаточныя основанія, какъ въ условіяхъ общественнаго бытія вообще, такъ и въ условіяхъ хозяйства, въ частности. И меньше всего склонна забывать и отрицать это та точка зрѣнія, на которой мы стоимъ.

Но вѣдь насъ можетъ интересовать и нѣчто иное, кромѣ познанія,—и, согласно самому же матеріалистическому ученію, люди относятся къ праву, то какъ къ помѣхѣ, какъ къ тормазу на пути осуществленія своихъ цѣлей; то какъ къ тому средству, единственному, необходимому, которое одно только можетъ гарантировать имъ достиженіе опредѣленнаго общественнаго эффекта

А вѣдь все это сплошь и насквозь одна телеологія.

Нельзя безнаказанно насиловать природу: то, что лежитъ въ самой сущности человѣческаго „я“, что сокрыто въ самыхъ нѣдрахъ его, его моральное самосознаніе, для котораго внѣ творчества нѣтъ ни жизни, ни смысла,—это всегда пробьется наружу. И если мы преднамѣренно замкнемъ передъ нимъ исконипроторенные пути, то оно будетъ искать и найдетъ для себя „пути неправедные“,—и это менѣе всего въ интересахъ міросозерцанія, заявляющаго притязаніе дать полное, разумно-про-

свѣтленное удовлетвореніе и теоретическимъ, и морально-религіознымъ запросамъ „взыскующихъ града“.

Итакъ, телеологическихъ элементовъ въ матеріалистической доктринѣ болѣе чѣмъ достаточно,—и если, въ дальнѣйшемъ, желая удовлетворить тѣмъ требованіямъ, какія Штамлеръ предъявляетъ въ дѣлѣ обоснованія идеала, мы попытаемся дать коллективистическому идеалу обоснованіе и съ моральной, телеологической точки зрѣнія,—то это, въ сущности, явится лишь осознанной формой того, что всегда имѣлось въ марксизмѣ, въ формѣ не осознанной, а потому и приводившей всегда къ внутреннимъ противорѣчіямъ и непослѣдовательности.

13.

Теперь мы можемъ попытаться дать схему отвѣтовъ на выставленныя Штамлеромъ требованія.

Прежде всего, первый пунктъ: характеристика современнаго общественнаго уклада, выясненіе тенденціи его развитія.

Выше намъ приходилось уже касаться этого пункта,—и я могу, поэтому, ограничиться здѣсь немногими дополнительными замѣчаніями.

Основное зло нашей жизни, *превращеніе человѣка въ товаръ*, и *неизбѣжность* этого приниженія человѣческой личности до положенія простой служебной вещи,—этотъ діагнозъ основной болѣзни современнаго общественнаго уклада можетъ, думается намъ, стоять внѣ всякихъ сомнѣній.

Какъ бы скептически мы ни относились къ нѣкоторому сгущенію красокъ, какое наблюдается иногда въ характеристикѣ этого діагноза (такъ называемая Zusammenbruchstheorie); какія бы сомнѣнія вообще ни вызывала въ насъ самая возможность дать адекватное выраженіе „тенденціи развитія“,—однако, не отрицая самихъ себя, не отрицая самаго исходнаго пункта своихъ разсужденій, мы не можемъ не признавать, что теоретическая мысль автора „Капитала“ шла, въ данномъ случаѣ, правильной дорогой: положительное или отрицательное отношеніе къ марксистскому прогнозу одинаково предполагаетъ дедукцію изъ основныхъ моментовъ экономическаго развитія вообще и современнаго экономическаго развитія въ частности. Этого не должны были бы забывать „принципіальные“ противники марксистскаго прогноза.

И марксистская форма этой дедукціи есть единственная, которая можетъ серьезно претендовать на предикатъ „научной“,—и едва

ли можно съ успѣхомъ оспаривать ту мысль, что „капиталъ“ все больше и больше подчиняетъ себѣ всѣ формы современной жизни,—хотя господство его, несомнѣнно, не выражается повсюду въ ясно выраженной крупно-капиталистической формѣ *хозяйства*.

Съ другой стороны, та же дедукція съ несомнѣнностью доказываетъ полное игнорированіе личности тамъ, гдѣ „высшей цѣнностью“ является всеобщій эквивалентъ—*деньги* [1]).

И до тѣхъ поръ, пока будетъ царить въ современной жизни принципъ свободной конкурренціи,—до тѣхъ поръ будетъ длиться это умаленіе личности, до тѣхъ поръ она будетъ играть служебную подчиненную роль вещи [2]).

Теперь *второй* пунктъ: коллективистическій идеалъ долженъ быть санкціонированъ основной идеей соціальнаго идеала вообще.

„*Общество свободно-хотящихъ людей*,—такова безусловная, конечная цѣль соціальной жизни“—говоритъ Штаммлеръ: и именно эта идея „общества свободно-хотящихъ людей“ должна дать высшую санкцію коллективистическимъ стремленіямъ.—„*Свободно-хотящихъ*“—не въ смыслѣ государственно-правовомъ, а въ смыслѣ руководительства велѣніями *доброй, благой воли*, въ смыслѣ моральной общеобязательности нашихъ цѣлей и стремленій. „*Свободно*-хотящій“ человѣкъ—это тотъ же носитель категорическаго императива, человѣкъ, для котораго высшей санкціей является идея *человѣка, какъ самоцѣли*.

И развѣ не царство людей, какъ самоцѣлей, какъ равноцѣнностей, гдѣ никто не можетъ и не долженъ разсматриваться только какъ простое средство для чего-либо, но, въ то же время и прежде всего, долженъ быть цѣлью,—развѣ не это царство людей, какъ самодовлѣющихъ цѣнностей, влечетъ къ себѣ коллективистическую мысль? Развѣ не ради этого и не во имя этого она жаждетъ и стремится къ обмірщенію жизни, начиная отъ ея экономическихъ основъ и кончая ея высшими идеологическими фор-

---

[1]) Ср *Werner-Sombart*, Der moderne Kapitalismus, Band II, S. 83

[2]) Съ психологической точки зрѣнія, это непрестанное умаленіе личности, при капиталистическомъ строѣ жизни, съ его преклоненіемъ передъ „матеріальнымъ“, есть неизбѣжный результатъ психологическаго *закона расширяемости чувства* длящееся состояніе сознанія, связанное съ громадной затратой психической энергіи, неустанно приковывающее къ себѣ наше вниманіе и интересы, необходимо оттѣсняетъ на задній планъ все отличное отъ себя, и на все налагаетъ оно свою печать См. *Геффдингъ*, Очерки психологіи, стр 326—327

мами? И развѣ, съ другой стороны, эта идея человѣка, какъ самоцѣли, не зоветъ къ дѣйственной борьбѣ противъ эмпирическаго зла, угнетающаго эту личность, зла внѣшняго и внутренняго? И развѣ эта идея можетъ допустить хотя бы малѣйшее умаленіе личности во имя чего бы то ни было внѣшняго для нея, какими бы пышными именами ни именовалось это посягательство, — безразлично, будетъ ли это „національное богатство“, „экономическій прогрессъ“, „общее благо“ и т. п?

Я думаю, что съ этой стороны коллективистическія стремленія могутъ выдержать полную пробу, какой бы точностью и чувствительностью ни отличались тѣ моральные вѣсы, на которыхъ мы станемъ ихъ взвѣшивать [1]).

Наконецъ, *третій* пунктъ: въ состояніи ли обмірщеніе жизни уничтожить существующее зло и создать условія, соотвѣтствующія требованіямъ соціальнаго идеала?

Этотъ третій пунктъ получаетъ то или иное рѣшеніе въ зависимости отъ того, какое рѣшеніе дается первому пункту

Если тенденція современнаго развитія понимается въ томъ смыслѣ, какъ это было развито выше, т. е., что „капиталъ“ захватываетъ въ свои сѣти всю жизнь человѣческую; что, далѣе, этотъ же „капиталистическій“ взглядъ на вещи порождаетъ всѣ отрицательныя стороны современной культуры,—то само собой разумѣется, что созданіе *новыхъ*—принципіально—устоевъ жизни необходимо повлечетъ за собой устраненіе зла, выросшаго на иной—принципіально—почвѣ.—Если A есть причина a,—то устраненіе причины A необходимо повлечетъ за собой и устраненіе слѣдствія a,—это ясно и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію.

Мы готовы согласиться, что, быть можетъ, у грядущаго человѣчества явятся новые недуги, что вѣчно человѣкъ долженъ будетъ бороться за морально-разумное и счастливое устроительство своей жизни,—но что же изъ того? Развѣ это можетъ освящать, хотя бы въ отдаленнѣйшей степени, то, что наша теоретическая и практическая мысль склонна считать наиболѣе важнымъ источникомъ современнаго общественнаго неустройства? Зло сегодняшняго дня не перестаетъ быть зломъ только отъ того, что завтра, быть можетъ, явится иное зло: для моральнаго сознанія человѣка оно все то же зло, съ которымъ должно бороться во имя идеала.

Довлѣетъ дневи злоба его. Предоставимъ „будущему“ бороться за

---

[1]) Ср *Вольтманъ*, Система моральнаго сознанія, стр. 266

разумное устроительство его „настоящаго“, а на нашу долю съ избыткомъ хватитъ работы на разумное устроительство нашего настоящаго.

Если изъ устъ Штаммлера мы слышимъ, что „*соціальный вопросъ не можетъ быть разрѣшенъ*“,—то въ его устахъ это имѣетъ совершенно иной смыслъ, ибо „разрѣшить“ соціальный вопросъ для него означаетъ „*осуществить соціальный идеалъ*“,—а идеалъ, въ своей безусловности, есть то, что никогда не можетъ быть реализовано: иначе, безконечное мы превратили бы въ конечное, условное.

Такъ что *этотъ* „соціальный вопросъ“ не имѣетъ *ничего* общаго съ *историческимъ* соціальнымъ вопросомъ послѣдній не только можетъ, но и долженъ быть разрѣшенъ, долженъ во имя „соціальнаго идеала“.

Указанія на то, что самъ человѣкъ плохъ, что онъ вновь и вновь, благодаря своей „прирожденной грѣховности“, будетъ впадать въ „грѣхопаденіе“ передъ лицомъ человѣчности, передъ лицомъ моральнаго закона,—это указаніе лишено всякаго значенія.

Нельзя разсматривать человѣческую психику, человѣческое „я“ внѣ опредѣленной исторической обстановки и дедуцировать изъ этого лишеннаго всякихъ опредѣленій времени и пространства *формальнаго* „я“, то, что, на самомъ дѣлѣ, необходимо носитъ на себѣ печать своего времени и своего мѣста. Вмѣсто безпристрастнаго анализа человѣческаго „я“, человѣческой психики, намъ преподносится, въ такихъ случаяхъ, знакомый намъ образъ насильника,—а не образъ „человѣка вообще“.

И мы не считаемъ людей за ангеловъ,—но зачѣмъ же клеветать на человѣка? Зачѣмъ наши собственныя безобразія возводить въ рангъ „обще-человѣческаго“?

„Зло, какъ *конкретное* явленіе.—говоритъ *Геффдингъ*,—всегда есть явленіе *соціологическое* . Общіе психологическіе элементы принимаютъ, при различныхъ историческихъ условіяхъ, спеціальныя формы. И—что всего важнѣе—общество, въ различныхъ формахъ и функціяхъ своихъ, всегда является, при этомъ, соопредѣляющимъ факторомъ. Видъ и интенсивность, съ какими выступаетъ зло, обусловлены отношеніями и формами общественной жизни. Преступникъ, какъ и святой или иной великій человѣкъ, есть дитя своего времени и своей расы“ [1]).

Это положеніе о зависимости человѣческаго „я“—со стороны его *содержанія*—отъ условій мѣста и времени и, прежде всего,

---

[1]) Этика, стр 75 Курсивъ принадлежитъ автору.

отъ окружающей его соціальной среды, находитъ себѣ полное подтвержденіе и въ данныхъ психологіи, и въ данныхъ исторіи, и въ ежедневномъ нашемъ опытѣ. Всякая перемѣна въ обстановкѣ необходимо приводитъ и выражается въ тѣхъ или иныхъ измѣненіяхъ умственнаго, нравственнаго и физическаго облика человѣка.

Въ сущности, все это—трюизмы, настаивать на которыхъ было бы даже нѣсколько неудобно.

Во всякомъ случаѣ, никто не показалъ съ необходимой убѣдительностью, что Wille zur Macht, въ его *исторической* формѣ, есть постоянное и необходимое качество „человѣческаго—вообще“: ибо идея „аристократіи духа“ не имѣетъ ничего общаго съ *исторически*-даннымъ насильничествомъ, въ какія бы красивыя и пышныя формы оно ни облекалось.

Быть можетъ, въ жизни человѣческой останется вѣчно нѣкоторый *трагическій* элементъ, останется нѣкоторый диссонансъ между тѣмъ, что̀ *есть* человѣкъ, и тѣмъ, чѣмъ онъ быть *долженъ*, къ чему неустанно и неуклонно стремится его вѣчно мятущійся духъ. Быть можетъ...

Но что общаго у этого элемента „трагической красоты“ съ кнутомъ и поводьями, съ жандармомъ и насиліемъ?!.

Если нашимъ соціальнымъ идеаломъ должно быть „общество свободно-хотящихъ людей“, если, согласно этому идеалу, никто изъ насъ, какъ бы малъ и незначителенъ онъ ни былъ самъ по себѣ, не можетъ и не долженъ служить въ рукахъ другихъ только средствомъ, не являясь въ то же время и цѣлью—то не ясно ли, что лишь уничтоженіе принципа, абсолютно ко всему, кромѣ капитала, кромѣ *денегъ*, прилагающаго точку зрѣнія средства, и замѣна его принципомъ, діаметрально ему противоположнымъ, является единственнымъ средствомъ, единственной гарантіей, что усилія наши въ направленіи къ осуществленію конечнаго идеала не останутся тщетными? А такимъ, отличнымъ отъ существующаго, принципомъ можетъ быть только принципъ обмірщеннаго хозяйственнаго уклада жизни, со всѣмъ тѣмъ, что необходимо предполагается и вытекаетъ изъ этого принципа.

Здѣсь не мѣсто разбирать тѣ аргументы, какіе обычно приводятся противъ этого принципа съ индивидуалистической точки зрѣнія,—ихъ логическая несостоятельность такъ очевидна, что не представляло бы большого труда опровергнуть ихъ. Да это и излишне здѣсь, такъ какъ въ нашу задачу входило только показать, насколько коллективистическая мысль можетъ удовлетворить выставленнымъ выше требованіямъ.

Я напередъ скажу, что человѣкъ, съ инымъ строемъ мыслей и чувствъ, съ инымъ отношеніемъ къ проблемѣ обмірщенія жизни, найдетъ все сказанное и мало-убѣдительнымъ, и мало-доказательнымъ,—и, при современномъ состояніи соціальной науки и соціальной философіи, это неизбѣжно. Здѣсь передъ нами не абстрактная задача, не математическія отношенія числа и мѣры,—а нѣчто, лишь формирующееся, въ смыслѣ приближенія къ тѣмъ требованіямъ, какія составляютъ неотъемлемую собственность, такъ называемыхъ, точныхъ наукъ, и—da ist der Hund begraben!—нѣчто черезчуръ сильно затрагивающее наши интимнѣйшіе интересы, наши сокровеннѣйшія настроенія и чаянія

И, все же, я позволю себѣ думать, что изъ всѣхъ общественныхъ теченій нашего времени идея обмірщенія жизни можетъ предъявить больше, въ смыслѣ *обоснованности* и *мотивированности*—я имѣю, въ данномъ случаѣ, въ виду обоснованность *научную*, а не моральную: ибо моральная заповѣдь не можетъ не освящать той идеи, которая борется во имя носителя моральнаго закона,—неужели какое-либо иное смежное съ нимъ общественное теченіе.

„Умѣренность“ сама по себѣ не есть еще признакъ научной обоснованности. Умѣренность—это задерживающіе моменты въ нашей психикѣ, это—нѣчто механическое, выраженіе той традиціи, которая, изъ далекаго прошлаго, цѣлыми міріадами невидимыхъ нитей, тянетъ насъ назадъ или удерживаетъ на мѣстѣ; это—„Призраки“ Ибсена; это, наконецъ, выраженіе того „непроизвольнаго“, которое можетъ быть осмыслено только *сознаніемъ*, этимъ безконечнымъ мечтателемъ, „иллюзіонистомъ“, этимъ прирожденнымъ *разрушителемъ*, для котораго существуетъ только одна заповѣдь, заповѣдь Заратустры: „Что падаетъ, то нужно еще и толкать!“

И для *развивающейся* жизни,—а жизнь *не* можетъ не быть развивающейся, не отказываясь отъ себя самой,—умѣренность не можетъ служить принципомъ: ея мѣсто въ дѣлѣ непосредственной практики, тамъ, гдѣ прилаживается камень къ камню, гдѣ взоръ нашъ, въ силу практической необходимости, прикованъ къ конкретно-индивидуальному.

Хотѣть и стремиться только къ „малому“, къ непосредственно-осязаемому, — это значитъ напередъ ограничить свой кругозоръ, это значитъ напередъ осудить на безплодіе свою мысль и волю, это значитъ посягать на истинную природу и назначеніе человѣка, который лишь въ идеѣ безконечнаго, въ идеѣ абсолютнаго

можетъ найти себѣ „предѣлъ“: „безконечное“ должно быть предѣломъ и границей для вѣчно мятущагося духа человѣческаго: *да будетъ имъ̀рой для человѣка его безмѣрность*

Если мораль современнаго человѣка требуетъ „переоцѣнки“,— то переоцѣнка эта должна прежде всего начаться съ индивидуалистическаго принципа въ его *исторически-данной* формѣ. Я подчеркиваю. „*исторически-данной*“ формѣ, такъ какъ самъ по себѣ индивидуалистическій принципъ неотдѣлимъ отъ развитого моральнаго самосознанія.

А исторически-данная форма индивидуалистическаго принципа находитъ свое наиболѣе яркое и полное выраженіе въ свободной конкурренціи, съ ея полнымъ забвеніемъ и игнорированіемъ всего „человѣческаго“, всего истинно-индивидуальнаго, съ ея преклоненіемъ передъ „довольствомъ“.—И та же свободная конкурренція служитъ, въ свою очередь, для него наиболѣе прочной опорой и основой.

„Грядущее“—дѣти,—вотъ на что возлагалъ всѣ свои надежды Ницше, такъ неустанно звавшій людей вырваться изъ тѣхъ нестерпимо-узкихъ рамокъ современности, за которыми не видно стало *человѣка*.

Но вѣдь „грядущее“, словно губка, впитываетъ въ себя все „настоящее“,—и если мы жаждемъ новаго будущаго, то мы должны прежде всего заложить новыя основы въ нашемъ настоящемъ.—Философъ-моралистъ, лишь для видимости драпировавшійся въ тогу имморализма, могъ забыть о настоящемъ: ибо его взоръ черезчуръ былъ прикованъ къ грядущему,—но тотъ, кто призванъ превращать мысль, слово въ дѣло, кто долженъ эту мысль облечь въ плоть и кровь—тотъ не можетъ игнорировать настоящаго, тотъ въ немъ же, въ настоящемъ, долженъ отыскивать то „новое“, на чемъ онъ сможетъ заложить прочную основу для „грядущаго“.

„Дѣти“, „юношество“—это то будущее, которое только что покидаетъ почву „настоящаго“.

Такъ, вновь и вновь, всякая попытка уйти за предѣлы настоящаго—а въ этомъ и есть жизнь—приводитъ насъ назадъ, къ этому же настоящему,—и здѣсь, въ этомъ общеніи съ настоящимъ, общеніи съ сокрытыми въ немъ „живыми ключами“, мы можемъ получить необходимую намъ силу и бодрость духа.

Такъ, миѳическій Антей, повергаемый враждебной силой на

землю, въ ней же, въ матери-землѣ, находилъ новые источники силы, и вновь и вновь боролся онъ со врагомъ.

14

Мы пришли, такимъ образомъ, вновь къ тому, на чемъ мы такъ настаивали въ первой части настоящей статьи, пришли къ идеѣ классовой борьбы: ибо классовая борьба есть то *средство*, которое способно вывести человѣка широкой массы на торный путь активности и будитъ въ немъ сознаніе его человѣческаго достоинства А безъ этого невозможно морально-разумное устроительство жизни: люди должны быть кузнецами своей судьбы, — иначе, наши идеальныя стремленія навѣки обречены оставаться иллюзіей, чудной, заманчивой, быть можетъ, способной окрылять духъ человѣческій, способной высоко воздымать его надъ землей, — но, все же, иллюзіей.

Въ этой именно борьбѣ за человѣческое достоинство и во имя человѣческаго достоинства и развертывается человѣкъ во весь свой гигантскій ростъ.

Если нашей задачей должно быть не только созданіе разумныхъ формъ „общенія“; если не менѣе цѣннымъ и желаннымъ является для насъ самоутвержденіе духа человѣческаго, во всемъ неисчерпаемомъ богатствѣ и многообразіи его проявленій и возможностей, — если, другими словами, для насъ равноцѣнны и „индивидуальность“, и „общность“; точнѣе, если то и другое для насъ немыслимо въ раздѣльности другъ отъ друга, — то внѣ стихійно-развивающейся классовой борьбы, со всѣмъ тѣмъ, что сознательно и планомѣрно создается на этой основѣ неудовлетворенными, мы не знаемъ и не видимъ другого пути для достиженія этой цѣли.

Человѣкъ массы, который спалъ глубокимъ сномъ цѣлыя тысячелѣтія, мысли и чувства котораго воспитывались въ направленіи рабства, подчиненія, зависимости и преклоненія передъ всѣмъ традиціоннымъ. — этотъ „слишкомъ многій“ все болѣе и болѣе начинаетъ сознавать свое положеніе; скептически и съ насмѣшкой начинаетъ относиться онъ ко всему, призванному охранять его духовное рабство; ясное сознаніе цѣли, къ которой слѣдуетъ стремиться, пониманіе и цѣлесообразное использованіе тѣхъ средствъ и путей, которые ведутъ къ этой цѣли, — все болѣе и болѣе эмансипируютъ его отъ слѣпого, безусловнаго под-

чиненія стихійно-развившимся отношеніямъ. Этотъ внутренній ростъ личности, это усложненіе ея запросовъ и стремленій совершаются не путемъ личнаго самоусовершенствованія – какъ оно ни цѣнно само по себѣ, — а на широкомъ фонѣ *коллективной солидарности*.

Вчерашній отщепенецъ, оторванный отъ родной, вскормившей его почвы, брошенный въ чужую, враждебную ему среду, онъ, этотъ пролетарій, движимый инстинктивнымъ чувствомъ самосохраненія, выковалъ себѣ новое могучее оружіе борьбы—*союзъ*.

Никогда въ исторіи человѣчества принципъ ассоціаціи, союза, товарищества не игралъ такой громадной роли и не имѣлъ такого глубокаго, по-истинѣ революціонизирующаго значенія, какъ въ новое время, когда на очередь ставятся такія основныя проблемы, какъ смѣна самыхъ устоевъ жизни.

Правда, человѣкъ въ исторіи никогда не выступалъ Робинзономъ, онъ всегда былъ мірскимъ человѣкомъ,—и если мы говоримъ здѣсь объ этомъ новомъ, еще небываломъ въ исторіи, значеніи союза, то мы имѣемъ въ виду его *свободный*, не связанный ни съ какой традиціей, характеръ: человѣкъ самъ, въ силу своихъ многообразныхъ, матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ, *сознательно*, *добровольно* протягиваетъ руку своему ближнему и, совмѣстно съ нимъ, стремится къ достиженію своихъ большихъ и малыхъ цѣлей и задачъ.

Робко, незамѣтно выступаетъ онъ сперва, не увѣренный въ своихъ силахъ, со страхомъ глядя впередъ, въ неизвѣстное и сокрытое будущее; невольно, въ силу привычки, ежеминутно оглядываясь назадъ, къ этому прошлому, къ которому онъ, словно малое дитя къ своей родной матери, протягиваетъ свои ослабѣвшія руки, — но жизнь, въ своемъ неуклонномъ стремленіи впередъ, сурово, рѣзко взываетъ къ нему: „Иди же! Иди! Впередъ!..“— И онъ идетъ, — и, съ каждой минутой, силы, бодрость и сознаніе все болѣе и болѣе проникаютъ его существо. И изъ маленькаго, робкаго Пигмея онъ превращается, наконецъ, въ Титана, который ищетъ лишь точки опоры, чтобы ниспровергнуть все ветхое, устарѣвшее..

И если, въ настоящую минуту, *союзъ* и не достигъ еще этихъ могучихъ, гигантскихъ размѣровъ,—то онъ давно уже и не Пигмей: жизнь, въ самыхъ разнообразныхъ ея формахъ, вынуждена была считаться и считается съ этой новой, дотолѣ невѣдомой, силой...

Этотъ именно „союзъ", союзъ дѣйственный, непосредственно примыкающій и выростающій на почвѣ стихійно-развивающихся отношеній, одинаково будитъ и питаетъ и чувства *общности*, и сознаніе своей *особности*, *самости*.

То, что сегодня является передъ нами подъ знакомъ *общаго*, подъ знакомъ союза,—это же самое завтра, преломившись въ призмѣ индивидуальнаго, превратившись здѣсь въ живой, дѣйственный порывъ, освѣщенный сознаніемъ,—это же самое завтра предстанетъ передъ нами со знакомъ *особности* и внесетъ свою индивидуально-сознательную лепту въ *общее*. Источникъ и устье взаимно переплетаются здѣсь другъ съ другомъ, взаимно питая и усиливая другъ друга, при этомъ неустанно совершающемся круговоротѣ.

Если, какъ говоритъ *Гаральдъ Геффдингъ*, нашимъ „идеаломъ становится царство личностей, въ которыхъ каждый отдѣльный человѣкъ, развертывая *свою* индивидуальность, тѣмъ самымъ помогаетъ и всѣмъ другимъ людямъ развертывать ихъ индивидуальность," [1]) то именно въ „союзѣ", выростающемъ на почвѣ классовой борьбы, и достигается это взаимное обогащеніе индивидуальностей, безконечный ростъ ихъ внутренняго самоусложненія.

И жизнь, въ своемъ стихійно-развивающемся теченіи, сама помогаетъ этой цѣли. все болѣе и болѣе расширяющееся и углубляющееся общественное раздѣленіе труда, наряду съ гигантскимъ ростомъ техники и производительности труда, создаетъ для этого необходимыя *объективныя* условія: все больше и больше соціальныхъ круговъ, прихотливо переплетаясь и комбинируясь, своеобразно пересѣкаются, какъ въ фокусѣ, въ индивидуальномъ „я" и вносятъ сюда неисчерпаемое богатство формъ и стремленій,— и, въ то же время, все меньше и меньше труда человѣкъ можетъ посвящать непосредственной борьбѣ за существованіе, и тѣмъ больше остается на долю „лучшаго" въ человѣкѣ.

Это — *возможности*, — но уже *наша задача* внести сюда, въ этотъ стихійно-развивающійся процессъ жизни, *сознательность* и *планомѣрность*, освѣщенныя высшимъ свѣтомъ идеала: ибо *прогрессъ есть нравственная задача*.

Эта идея о неустанномъ переходѣ „общаго" въ индивидуальное и, обратно, „индивидуальнаго" въ „общее", этотъ неустан-

---

[1]) Философія религіи, стр 354; а также 369—370 Ср также *Natorp*, op c, SS 175, 221

ный круговоротъ, связывающій въ одно цѣлое то, что, повидимому, навсегда обречено враждовать другъ съ другомъ, наше „я“ и „ты“,—одинаково чужды и крайностей исторически-даннаго индивидуализма, во имя своего „я“ забывающаго о „ты“, и той шаблонизирующей тенденціи, какая, въ представленіи многихъ, составляетъ неотъемлемую принадлежность коллективистической идеи.

Въ нашемъ представленіи послѣдняя вырисовывается въ иныхъ формахъ.

Идея обмірщенія жизни вполнѣ гармонируетъ и съ высокоразвитой индивидуальностью, лишь въ автономно-устанавливаемомъ ею абсолютномъ моральномъ законѣ находящей себѣ высшаго повелителя, и съ идеей *духовной аристократіи*,—какъ это ни покажется нѣкоторымъ посягательствомъ на свободу и равенство людей.

Тамъ, гдѣ царятъ истина и справедливость, гдѣ лишь *моральная* сила заставляетъ человѣка склоняться передъ мощью другого,—тамъ нѣтъ и не можетъ быть тѣхъ элементовъ господства и подчиненія, противъ которыхъ борется современная прогрессивная мысль.

Тѣ слабые зародыши и подобія грядущихъ *свободныхъ* ассоціацій, которыя знаетъ наша дѣйствительность, — эти свободныя ассоціаціи и сильны, и заманчиво-прекрасны той моральной связью, которая сплетаетъ ихъ въ одно органическое цѣлое. И кто знакомъ съ этими ассоціаціями по личному опыту,—тотъ знаетъ, что уже здѣсь есть эти элементы „господства“ духовной аристократіи.

Интеллектуальное и моральное превосходство,—вотъ что создаетъ здѣсь этихъ предтечей грядущей духовной аристократіи.

Если, быть можетъ, чье-либо демократическое ухо оскорбляется словомъ „аристократія“,—то мы охотно готовы замѣнить его словомъ *вожди*, вожди-товарищи.

Нѣтъ, не нивеллировка мерещется намъ въ будущемъ, не она влечетъ къ себѣ нашу мысль! Насъ влечетъ къ себѣ идея возможной полноты индивидуальности, идея ея многогранности,— и прогрессивная мысль современности не можетъ не признавать этого, не отрицая себя самой.

Не даромъ она — дитя индивидуалистическаго вѣка; не даромъ въ канунъ *грядущаго* вѣка раздавался мощный голосъ вели-

каго имморалиста, неустанно звавшій людей найти самихъ себя, найти свое „я“ и ни въ чемъ не погашать его.

Werde der du bist!—вотъ завѣтъ великаго имморалиста,—и прогрессивная мысль нашихъ дней не можетъ не слѣдовать этому завѣту: иначе, она перестаетъ быть прогрессивной.

Она послѣдуетъ за нимъ...

Заключеніе.

Свой долгъ передъ читателемъ я могу считать выполненнымъ. Именно въ такихъ формахъ вырисовывается передъ нами идея синтеза идеалистической и реалистической концепцій, идея синтеза ученій Канта и Маркса.

Я думаю, читатель согласится со мной, что набросанный выше общими штрихами синтезъ идеализма и марксизма далеко не представляетъ собой простой механической смѣси разнородныхъ элементовъ: напротивъ, это—нѣчто цѣлостное, органически сплетающееся,—что одинаково воздаетъ должное обоимъ великимъ мыслителямъ.

Идеалистическія системы всѣхъ вѣковъ страдали до сихъ поръ именно своей полной оторванностью отъ міра дѣйствительности: онѣ спокойно предоставляли міру итти своей дорогой,—какъ бы открыто заявляя, что онѣ не отъ міра сего.

Это одинаково справедливо, какъ по отношенію къ Платону, такъ и по отношенію къ *Канту*.

Чтобы восполнить этотъ основной недостатокъ идеалистическихъ концепцій—есть только одинъ путь: провести отъ идеала, какъ абсолютной, безусловной идеи, долженствующей быть *реализованной* въ мірѣ дѣйствительности, линію въ царство позитивной мысли, съ ея полнымъ подчиненіемъ закону причинности. А здѣсь, въ сферѣ положительнаго знанія. въ области общественной науки и философіи, есть только одна система, которая, съ точки зрѣнія своего *метода* и по своимъ *основнымъ задачамъ*, можетъ съ полнымъ правомъ притязать на принципіальную устойчивость и обоснованность: эта система,—такъ называемое, матеріалистическое пониманіе исторіи.

И такая оцѣнка матеріалистической концепціи все болѣе и болѣе проникаетъ въ умы людей.

Нѣтъ необходимости поступаться чѣмъ-либо изъ основныхъ элементовъ той и другой концепцій, т. е., какъ матеріалистической, такъ и идеалистической, — чтобы достигнуть желательнаго синтеза обѣихъ чтобы подвести подъ идеалистическую конструкцію матеріалистическій фундаментъ и, обратно, чтобы увѣнчать позитивно-матеріалистическое зданіе марксизма идеалистической кровлей,—для этого достаточно, въ основаніе своихъ построеній, положить идею отношенія *цѣли* къ *средству*, *цѣнности* къ *сущему*. Это та же идея Канта о пріоритетѣ практическаго разума надъ разумомъ теоретическимъ: наука, жизнь, весь міръ, самъ человѣкъ какъ объектъ, какъ комплексъ естественно-историческихъ силъ,— все это должно служить лишь средствомъ для воплощенія въ жизни велѣній моральнаго закона, *автономно*—устанавливаемаго и *автономно*—признаваемаго развитой индивидуальностью.

И кто же можетъ возражать по существу противъ этой идеи *служебнаго* отношенія теоретическаго разума къ разуму практическому?

Не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка.

Здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого умаленія для *научности* quand même; не можетъ быть потому, что *интеллектуальная совѣсть* есть лишь одна изъ формъ *долженствованія вообще*· какъ же можетъ абсолютный моральный законъ служить дѣлу разрушенія своей собственной основы?..

Это отношеніе *цѣли* къ *средству* предполагаетъ, въ качествѣ своего исходнаго пункта, *безусловное значеніе идеи*, и мысль эта объ абсолютной идеѣ способна вызывать и, дѣйствительно, вызываетъ въ умахъ многихъ крайне ложную и несостоятельную ассоціацію: позитивистической мысли здѣсь тотчасъ же мерещится коварный образъ метафизики, которая, вѣрная своему нематеріальному характеру, способна проникать и за тѣ огороженныя глубокими рвами твердыни, которыя, повидимому, такъ прочно и высоко были воздвигнуты вокругъ человѣческой мысли позитивизмомъ.

И, однако, позитивистическая мысль, въ данномъ случаѣ, глубоко заблуждается: абсолютная идея, въ томъ видѣ, какъ она развита нами выше и какъ она, вообще, понимается нео-кантіанской мыслью, не имѣетъ ничего общаго съ метафизическимъ мышленіемъ.

Неужели же это какое-то недоразумѣніе, что нео-кантіанская мысль, въ лицѣ такихъ видныхъ ея представителей, какъ *Cohen*,

Natorp, *Stammler* и др., такъ сознательно и настойчиво отмежевывается отъ метафизики?!

Нѣтъ, это далеко не недоразумѣніе: ибо, слѣдуя Канту, неокантіанская мысль въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого обозначенія, подъ абсолютной идеей, понимаетъ не что иное, какъ идею *законосмѣрности* вообще, какъ *осново-положнаго единства*, идею о совершенной законченности извѣстнаго угла зрѣнія, какъ въ фокусѣ, объединяющаго въ себѣ всю совокупность нашихъ мыслей, нашихъ цѣлей и стремленій. *Идея*—это *формальный методъ*, и только.

И такой же смыслъ имѣетъ абсолютная моральная идея.

Лишь недостаточнымъ знакомствомъ нашей передовой публицистической мысли съ философскими проблемами, въ критическомъ ихъ освѣщеніи, можно объяснить себѣ это поспѣшное зачисленіе по департаменту метафизики всякой попытки развить телеологическое міросозерцаніе.

Но *чего ради* нужно оно?—*Чего ради?*

Вы спрашиваете о *цѣли*? Но на чемъ же обоснуете вы эту самую идею цѣли, какъ не на идеѣ *безусловной* цѣли?

Иначе—откажитесь спрашивать: зачѣмъ? для чего? — Вѣдь самый вопросъ вашъ есть уже признаніе того, что вы готовы были только что отвергнуть, какъ нѣчто ненужное: если вы спрашиваете: зачѣмъ это? то вы тѣмъ самымъ уже признали всѣ права этого „*зачѣмъ?*", „*зачѣмъ?*" вообще, т. е., вы признали правомѣрность телеологическаго угла зрѣнія.

„Это *софизмъ!*"—слышу я—говорятъ мнѣ.

Софизмъ? О, нѣтъ! Это — глубокое заблужденіе: раскрыть ошибку въ самомъ исходномъ пунктѣ своего противника, показать, такимъ образомъ, здѣсь наличность внутренняго противорѣчія,—такой пріемъ меньше всего заслуживаетъ квалификаціи „софистическаго".

И вы думаете, марксистская мысль чужда этимъ вопросамъ: *зачѣмъ, чего ради?*

Это—глубокое заблужденіе!

Достаточно бѣгло ознакомиться съ марксистскимъ міросозерцаніемъ, чтобы во-очію убѣдиться въ справедливости нашего утвержденія: марксизмъ *весь* пропитанъ телеологіей. И какъ же можетъ это быть иначе, если онъ зоветъ людей впередъ, къ разумно-моральному устроительству жизни?!

Выше я показалъ это.

Но какъ бы кто ни судилъ обо всѣхъ этихъ вопросахъ,—ясно

одно: если мы жаждемъ цѣлостнаго, внутренне-согласованнаго міросозерцанія, которому одинаково были бы чужды и ограниченныя сферой *познанія*, въ обычномъ, узкомъ смыслѣ этого слова— перспективы позитивистической мысли, и безбрежный просторъ надзвѣздныхъ метафизическихъ пространствъ, то путь для этого одинъ: вести линію отъ Канта къ Марксу и отъ Маркса къ Канту.

А попутно мы посовѣтовали бы еще захватить съ собой и великаго „имморалиста" нашихъ дней и чутко прислушиваться къ его дерзко-вдохновенной защитѣ „слишкомъ человѣческаго".

Итакъ, передъ нами задача совмѣстить, въ одномъ высшемъ синтезѣ, все положительное, что дали міру эти три гиганта духа и мысли. А для этого нужно прежде всего разбить тѣ ограниченныя рамки, въ которыя жизнь, въ своемъ стихійномъ теченіи, заковала идеалистическій духъ марксизма

Я долженъ открыто заявить, что духу человѣческому тѣсно въ рамкахъ *традиціонно*-марксистской доктрины: не можетъ послѣдняя дать должнаго выраженія *въ словѣ* и *въ мысли* нашимъ идеальнымъ стремленіямъ [1]).

Замкнутая въ этихъ ограниченныхъ формахъ матеріалистическаго, идеалистическая мысль, — а она неустанно пылаетъ яркимъ свѣточемъ въ сердцахъ сторонниковъ матеріалистической концепціи, — какъ бы уподобляется образу Сфинкса: тѣсно ей здѣсь, въ этомъ холодномъ кускѣ „матеріальнаго"; она, безмѣрная, словно птица съ подрѣзанными крыльями, тщетно бьется о стѣнки своей темницы, ища оттуда выхода; закованная въ чуждомъ ей тѣлѣ,—безсильна она, живая, оживить это мертвое тѣло; полная яркости и блеска, полная глубокаго смысла и значенія, она тщетно силится придать эту яркость и блескъ, этотъ смыслъ и значеніе своей холодной темницѣ; преисполненная страстнаго томленія, она безконечно-загадочнымъ, мучительно-тревожнымъ взоромъ смотритъ на насъ изъ этихъ широко-раскрытыхъ, словно какимъ-то туманомъ подернутыхъ „матеріальныхъ" очей,—и, все же, что-то отдаленно напоминающее улыбку, словно слабое отраженіе луча грядущаго освобожденія...

Нужно попытаться разбить этотъ холодный, мертвящій кусокъ камня!..

Быть можетъ я заблуждаюсь?—Быть можетъ

---

[1]) Я подчеркиваю „*въ словѣ*", „*въ мысли*", рѣчь идетъ, слѣд., о *теоріи*. Покорнѣйше прошу не забывать *этого*

Но пусть намъ это покажутъ, — и мы охотно сознаемся въ своихъ прегрѣшеніяхъ, буде таковыя окажутся: ибо мы памятуемъ дивно-прекрасныя слова: *въ моральной борьбѣ побѣжденный получаетъ не меньше, чѣмъ побѣдитель.*

Еще два слова.

Такъ, въ дѣйствительности, далеко оказываемся мы отъ „конца марксизма", какъ когда-то съ торжествомъ повѣдалъ міру *Вейзенгрюнъ*, и какъ на слово повѣрила ему и другимъ критикамъ марксизма наша народническая мысль.

Мы не только не у „конца",—а передъ нами, напротивъ, новый плодотворный путь, который, въ концѣ концовъ, приведетъ насъ къ цѣлостному внутренне-согласованному *трансцендентально-марксистскому міросозерцанію.* Слить въ одно гармоническое цѣлое имманентно-идеалистическую мысль съ соціологическимъ марксизмомъ, прошедшимъ свозь очищающее пламя теоретико-познавательнаго анализа,—вотъ тотъ „конецъ марксизма", вотъ та безконечная, въ своемъ выполненіи, задача, надъ разрѣшеніемъ которой много и долго еще будетъ работать человѣческая мысль.

Le marxisme est mort—vive le marxisme!—Этими словами можемъ мы съ полнымъ правомъ заключить наши предыдущія разсужденія

Мораль долга и идея автономной личности.

Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fur's Gesetz.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Der Mench und uberhaupt jedes vernünftige Wesen, *existirt* als Zweck an sich selbst, *nicht bloss als Mittel* zum beliebigen Gebrauche fur diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.

Kant, Grundlegung etc

Мораль долга,—какъ много предубѣжденій, какъ много враждебно-отрицательнаго стоитъ на пути къ правильному уразумѣнію ея основной идеи и ея истинныхъ задачъ.

Долгъ—это наслѣдіе прошлаго, это—выраженіе рабства, зависимости, преклоненія передъ чуждымъ намъ авторитетомъ, властно диктующимъ намъ нашъ образъ мыслей, наше поведеніе. Во имя *свободы*, во имя *самоопредѣленія* личности необходимо вести неустанную, безпощадную борьбу противъ этой идеи долга, противъ этой „морали рабовъ“,—иначе, человѣчество навсегда будетъ обречено на печальную участь узника, скованнаго хотя и незримыми, но тѣмъ болѣе могучими цѣпями. Мы не признаемъ, наконецъ, никакого „долга“, ничего „должнаго“, долгъ—это простое выраженіе для пустого мѣста въ полѣ нашего сознанія,—такъ думаютъ и такъ относятся къ морали долга очень и очень многіе.

И въ числѣ этихъ безусловныхъ противниковъ морали долга можно указать такія крупныя имена, какъ *Ницше*, *Шопенгауэръ*, *Георгъ Зиммель*.

И, въ то же время, трудно представить себѣ что-либо менѣе совмѣстимое между собой, что-либо болѣе антагонистическое, чѣмъ мораль долга и зависимость личности отъ чуждаго ей авторитета,—безразлично, выражается ли послѣдній въ формахъ эмпирическихъ, грубо-элементарныхъ, или въ формахъ трансцендентныхъ, порывающихъ всякую связь съ міромъ явленій: идея долженствованія и внѣшній авторитетъ взаимно исключаютъ другъ друга: тамъ, гдѣ призвана царить идея долга,—тамъ нѣтъ и не можетъ быть мѣста ничему авторитарному.

Если бросить ретроспективный взглядъ на историческое прошлое человѣчества, то это отрицательное отношеніе къ морали долга находитъ себѣ тамъ вполнѣ достаточное объясненіе.

Дѣйствительно, нѣтъ, кажется, того надругательства надъ безусловнымъ значеніемъ человѣческой личности, какъ самодовлѣющей цѣнности, которое когда-и гдѣ-либо не провозглашалось бы какъ нѣчто безусловно-должное, повиноваться чему являлось высшей обязанностью и заслугой для человѣка.

Гнетъ, насиліе, наказъ власть-и силу-имущихъ, простое повтореніе факта, порождавшее въ сознаніи людей привычку къ нему, самое отсутствіе извѣстныхъ отношеній, почему-либо цѣнныхъ и желательныхъ для людей—все это и многое другое, въ силу сложныхъ психологическихъ процессовъ, превращалось для людей въ должное, въ идеальное и требовало себѣ безусловнаго подчиненія: всякое сомнѣніе, всякая критика традиціонныхъ формъ должнаго являлась, благодаря этому, какъ бы посягательствомъ на всѣ божескіе и человѣческіе законы и жестоко каралась [1]). Сила права, наряду съ «правомъ» силы, служили достаточно прочной гарантіей для торжества традиціонныхъ формъ „долга“.

Такъ оно было въ прошломъ, такъ оно, до извѣстной степени, продолжаетъ оставаться, для широкихъ массъ, и по нынѣшній день. Слишкомъ ощутимо-близки и знакомы намъ примѣры, когда всякій свободный шагъ впередъ, всякій зародышъ свободной мысли, всякое стремленіе къ свободному самоопредѣленію, вопреки *тра-*

[1]) Ср. *Simmel Georg*, Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd I, S. 83 а также *Wilhelm Windelband*, Praludien, статья „Vom Prinzip der Moral“. S 326, 2-e Auflage, Tubingen u Leipzig 1903

дицгонно-должному, тотчасъ же, при самомъ своемъ возникновеніи, наталкивались и наталкиваются, какъ на сдерживающую силу, на эту идею долга, въ ея *исторически-данныхъ* формахъ, и свободная мысль нашихъ дней невольно настраивается враждебно противъ этого наиболѣе возвышеннаго, по своему внутреннему содержанію, наиболѣе проникнутаго неустаннымъ призывомъ именно къ свободѣ моральнаго ученія.

Но условія происхожденія извѣстнаго теоретическаго построенія, извѣстной идеологіи, ея связь съ стремленіями опредѣленныхъ общественныхъ группъ, ея „полезность“ въ дѣлѣ борьбы за вѣчные идеалы свободы и справедливости, сами по себѣ, нисколько еще не рѣшаютъ вопроса объ *истинности* даннаго ученія, о его внутренней логической состоятельности, *условія* возникновенія и *обоснованіе* ученія, вскрывающее его истинность и цѣнность, суть вещи несоизмѣримыя [1]).

Истина не есть форма приспособленія къ сложившимся отношеніямъ людей,—какъ это нерѣдко можно услышать изъ устъ сторонниковъ дарвинистической философіи; она ни откуда не заимствуетъ своего качества истины — ибо все, наоборотъ, заимствуетъ это качество у нея, какъ безусловной нормы, какъ идеальнаго, предѣльнаго понятія. Отвергать это безусловное значеніе истины, искать ея критерій въ моментахъ, совершенно ей чуждыхъ, въ полезности и т. п.,—это значитъ подрывать тотъ фундаментъ, на которомъ зиждется все гордое зданіе современной науки, превращать ее въ нѣчто шаткое, неустойчивое, лишенное всякихъ элементовъ общеобязательности. Всѣ основныя предпосылки теоретическаго знанія превращаются тогда въ простыя *мнѣнія*, которыя можно признавать, а можно и не признавать,—какъ кому угодно.

Мысль современнаго культурнаго человѣка выросла, его кругозоръ расширился, его запросы усложнились,—и онъ все болѣе и болѣе отрѣшается отъ этой утилитарной точки зрѣнія, съ ея вѣчнымъ докучливымъ припѣвомъ: cui prodest?—припѣвомъ, въ которомъ совершенно погашается самодовлѣющая цѣнность высшихъ благъ человѣческой мысли, воли и чувства. Онъ дорослъ уже до того, что сталъ способенъ цѣнить „призраки“, „дальнее“, независимо отъ практическихъ интересовъ минуты. И такое отно-

---

[1]) Ср., напр., *П. Новгородцевъ*, Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ Москва, 1901 г., стр. 20—21

шеніе можно одинаково наблюдать во всѣхъ сферахъ жизни человѣческаго „я“: создается и растетъ жажда къ объективнымъ цѣнностямъ, къ „вещамъ“, какъ къ таковымъ. Можно и должно оцѣнивать „цѣнное“ независимо отъ угла зрѣнія индивидуальнаго или общественнаго утилитаризма: иное отношеніе отражается вредно прежде всего на самой же непосредственной житейской практикѣ, такъ какъ теоретическая мысль и вообще мысль человѣческая только тогда способна дѣлать громадныя завоеванія и для практики, когда она беззавѣтно, независимо отъ всякихъ утилитарныхъ соображеній, отдается теоретическому интересу, какъ таковому. Безкорыстное служеніе „призракамъ“ полнѣе и лучше служитъ и дѣлу „любви къ ближнему“, дѣлу непосредственной жизни.

Несомнѣнно, все, какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ царствѣ духа, можно разсматривать *и* какъ форму приспособленія къ опредѣленнымъ отношеніямъ жизня,—но этимъ совершенно не затрогивается проблема о *цѣнностяхъ*, проблема *телеологическая*, у которой имѣются свои особыя задачи, свои особые критеріи и методъ: *цѣль* и *причина* движутся въ различныхъ плоскостяхъ, не сталкиваясь и не посягая взаимно одна на права другой. Мирное сожительство между ними вполнѣ возможно.

Отсюда уже ясно, что какой бы полезностью ни обладало извѣстное теоретическое построеніе, съ точки зрѣнія опредѣленныхъ групповыхъ интересовъ,—не этотъ моментъ рѣшаетъ, въ послѣдней инстанціи, вопросъ о его внутренней логической состоятельности: моментъ „полезности“ мы можемъ смѣло игнорировать, въ данномъ случаѣ [1])

Но, и съ точки зрѣнія „полезности“, моральное ученіе Канта лишь по недоразумѣнію можетъ квалифицироваться какъ реакціонное ученіе, какъ ученіе, идущее въ разрѣзъ съ прогрессивными теченіями нашихъ дней. И если бы даже было доказано—чего, на самомъ дѣлѣ, доказать нельзя—что мораль долга служитъ дѣлу насилія, то и тогда мы имѣли бы еще право поставить вопросъ: не получилось ли, въ данномъ случаѣ, своеобразной аберраціи мысли, не вооружилось ли насиліе такимъ идеоло-

[1]) Примѣромъ можетъ служить хотя бы просвѣтительная философія конца XVIII вѣка съ ея полнымъ игнорированіемъ и непониманіемъ всего историческаго. А, между тѣмъ, подъ знаменемъ просвѣтительной философіи, была выполнена въ высшей степени прогрессивная задача уничтоженія феодальнаго режима

гическимъ оружіемъ, которое менѣе всего къ лицу ему и которое легко можетъ обратить свое уничтожающее остріе противъ тѣхъ, кто, повидимому, выковалъ его и считаетъ своимъ исконнымъ достояніемъ?

Въ дѣйствительности, оно такъ и есть,—и сама жизнь какъ бы спѣшитъ устранить это историческое недоразумѣніе между прогрессивной мыслью и моралью долга.

Послѣдніе годы знаменуютъ собой пробужденіе глубокаго и и все растущаго интереса какъ къ философскимъ проблемамъ вообще, въ идеалистическомъ освѣщеніи, такъ и къ проблемѣ морали въ частности. Не даромъ только что закончившійся вѣкъ далъ человѣчеству образъ великаго „имморалиста“, во имя морали ставшаго борцомъ противъ морали.

Наряду съ попытками подвергнуть полной переоцѣнкѣ всѣ традиціонныя цѣнности, попытками погасить самое идею морали въ „аморализмѣ“; наряду съ попытками искать и находить ея послѣднее обоснованіе въ моментахъ, совершенно чуждыхъ морали—какъ принципъ возможно большей интенсивной и экстенсивной жизни, переживанія даннаго момента, счастье и т. п.—наряду со всѣмъ этимъ, все настойчивѣе и громче начинаетъ раздаваться и въ области моральныхъ проблемъ призывъ: „назадъ къ Канту!“—и призывъ этотъ все чаще и чаще начинаетъ исходить изъ рядовъ тѣхъ, кто недвусмысленно написалъ на своемъ знамени крупными буквами: „Свободная, автономная личность!“—Прогрессивная мысль нашихъ дней, жаждущая критическаго самоуясненія, идетъ къ Канту,—и у этого необъятнаго гиганта духа, одинаково глубоко и смѣло обслѣдовавшаго все безбрежное поле человѣческой мысли, воли и чувства, она ищетъ и находитъ себѣ отвѣты на неотступно стоящіе передъ ней вѣчные вопросы о смыслѣ и цѣли жизни [1]).

Нѣтъ, не духъ реакціи, не приверженность къ авторитарнымъ началамъ вѣетъ и носится надъ этимъ призывомъ: „назадъ къ моральному ученію Канта!“ Это свободныя стремленія нашихъ дней, выросшія на почвѣ усложнившейся и развившейся личности, начинаютъ сознательно направлять свои шаги туда, гдѣ они

---

[1]) О демократическомъ характеръ кантовской этики см *Фридрихъ Іодль*, Исторія этики въ новой философіи, т II, стр 9 Москва Изданіе Солдатенкова; а также *Фр. Паульсенъ*, Имманулъ Кантъ, его жизнь и ученіе, 311—314 См также *Куно-Фишеръ* Исторія новой философіи, т. IV Имануилъ Кантъ и его ученіе, часть I, стр 262

могутъ найти наиболѣе полное выраженіе своимъ интимнѣйшимъ запросамъ, гдѣ они могутъ найти основы для внутренне-согласованнаго зданія *научной* морали, научной не въ смыслѣ эволюціоннаго, генетическаго трактованія *фактовъ* морали, а въ смыслѣ основоначалъ философскаго идеализма, въ разумѣ и его законахъ обрѣтающаго принципы и *нормы*, какъ для мысли, такъ и для воли и для чувства [1])

II.

Что же такое мораль долга? Что и какъ характеризуетъ собой тѣ проявленія человѣческаго духа, которыя, въ одномъ случаѣ, квалифицируются нами какъ моральныя, добрыя, праведныя, должныя, въ другомъ—какъ нѣчто такое, что, наоборотъ, противорѣчитъ представленію о моральномъ, какъ не-доброе, злое, не-должное? Другими словами, въ чемъ и какъ находитъ свое *обоснованіе* самая идея морали?

Я подчеркиваю слово „*обоснованіе*“, желая этимъ съ самаго начала устранить одно нерѣдко встрѣчающееся недоразумѣніе: рѣчь идетъ *не* о происхожденіи моральнаго сознанія у человѣка, въ процессѣ его естественно- и общественно-историческаго развитія, не о томъ, какъ, въ какихъ формахъ, подъ вліяніемъ какихъ внѣшнихъ условій, моральное сознаніе человѣка росло, крѣпло, ширилось и углублялось, или, наоборотъ, встрѣчая на своемъ пути неодолимыя препятствія, какъ бы замирало, оправдывая этимъ притязанія аморализма, упраздняющаго самое моральную проблему, какъ нѣчто не-дѣйствительное, не-реальное,—*не* происхожденіе морали интересуетъ насъ здѣсь, *не* ея эволюція во времени и въ пространствѣ, передъ нами *не* генетическая проблема, а проблема *критическая*: найти *критерій*, *принципъ* морали,—вотъ къ чему можетъ сводиться *обоснованіе* моральной проблемы.

Фактъ развитія морали во времени и въ пространствѣ нисколько не противорѣчитъ и не исключаетъ этой критической проблемы. Напротивъ, чтобы изучать развитіе, эволюцію морали, необходимо напередъ уже знать, что же такое мораль, такъ какъ

---

[1]) Въ какія разнообразныя идеологическія формы можетъ облекаться прогрессивная мысль нашихъ дней,—любопытнымъ образчикомъ этого можетъ служить, напр., книжка *Dr G. Carring*, Das Gewissen im Lichte der Geschihte socialistischer und christlicher Weltanschauung Berlin-Bern Akademischer Verlag fur sociale Wissenschaften Dr John Edelheim. 1901.

самый процессъ развитія не можетъ не предполагать того, что развивается, эволюціонируетъ во времени и въ пространствѣ [1]).

Вообще, противопоставленіе критической и генетической методы въ значительной степени проистекаетъ изъ недостаточно яснаго представленія о самой задачѣ и характерѣ критической или систематической точки зрѣнія.

Критическій или систематическій методъ охотно признаетъ *всѣ* права метода генетическаго, онъ охотно соглашается, что все происходящее въ мірѣ явленій, въ томъ числѣ и моральные *факты*, *нравы*, возникло и развивалось при извѣстныхъ условіяхъ мѣста и времени, что все необходимо-причинно обусловлено, и что нѣтъ и не можетъ быть никакого перерыва въ безконечно и непрестанно развивающейся цѣпи причинъ и слѣдствій: самое понятіе „дѣйствительности", „міра", „опыта", немыслимо безъ понятія причинности. Критическій методъ съ тѣмъ большей готовностью соглашается признавать это безусловное господство закона причинности въ мірѣ явленій, что онъ же самъ стремится дать и даетъ обоснованіе апріорнымъ элементамъ нашего познанія.

Но, признавая всѣ законныя права генетическаго метода, систематическая точка зрѣнія рѣшительно отвергаетъ чрезмѣрныя притязанія познавательной мысли: жизнь человѣческаго „я", жизнь сознанія—въ широкомъ и общемъ значеніи этого слова—не исчерпывается одной только познавательной функціей: въ неменьшей степени она проникнута *волевымъ* отношеніемъ къ окру-

---

[1]) *Rudolf Stammler*, въ своемъ новѣйшемъ капитальномъ изслѣдованіи „Die Lehre von dem richtigen Rechte" (Berlin, 1902. Guttentag Verlagsbuchhandlung), замѣчаетъ по этому поводу: категорическій императивъ „представляетъ собой лишь *опредѣленіе* (bloss *eine Definition* bedeutet) Онъ служитъ лишь послѣднимъ выраженіемъ того, что такое *добро*, какъ качество человѣческой воли Конечно, если кто воображаетъ что онъ уже обрѣлъ *какимъ бы то ни было образомъ (so wie so)* это понятіе *добра*, и что оно составляетъ уже какъ бы *прочное* достояніе его сознанія, если кто интересуется только тѣмъ, какъ *возникло* это понятіе у людей, какимъ *видоизмѣненіямъ* оно подвергалось въ теченіе исторіи и у отдѣльныхъ народовъ, или какимъ путемъ можно было бы въ настоящее время *достигнуть* обладанія этимъ понятіемъ, такому человѣку, для котораго эти вопросы лично представляютъ наибольшій интересъ, формула категорическаго императива не въ состояніи *ничего* сказать Она существуетъ лишь для тѣхъ, для кого самое понятіе *добра* есть проблема Эта формула есть систематическое опредѣленіе понятія, и ничего больше" (S 68). Ср. также *Alois Riehl* Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart, S. 194—195. Leipzig. 1903. Verlag von Teubner

жающему, къ дѣйствительности, она проникнута, кромѣ того, элементами *чувства*.—Эта наличность въ человѣческомъ „я“ другихъ элементовъ, кромѣ познавательнаго, ставитъ предъ человѣческимъ сознаніемъ новую задачу, новую, сравнительно съ той, какая находитъ себѣ разрѣшеніе въ системѣ чистаго теоретическаго разума. Задача эта сводится къ тому, чтобы и въ этихъ двухъ послѣднихъ областяхъ, въ сферѣ *воли* и *чувства*, найти и обосновать *общеобязательные* элементы, которые и здѣсь устанавливали бы *нормы*, устраняющія всякій субъективный произволъ и проистекающую отсюда шаткость и неустойчивость. Задача, съ методической точки зрѣнія, вполнѣ аналогичная той, какая находитъ себѣ разрѣшеніе въ признаніи абсолютнаго значенія за *истиной*, какъ руководящей нормой для человѣческаго познанія: какъ для познанія существуетъ безусловная норма въ идеѣ истины, такъ и въ сферѣ воли такой нормой является *идея добра*, въ сферѣ чувства—*идея красоты*.

Это *не* факты дѣйствительности, это *не* опытныя понятія, а *нормы*, *задачи*, руководящія точки зрѣнія, регулятивные принципы. Всякій познающій *стремится*, *ищетъ* истины,—то, что въ данный моментъ онъ считаетъ за истину, это онъ отнюдь не склоненъ разсматривать какъ конечное завершеніе истины: все, на что только можетъ притязать *эмпирически-данная* форма истины—это быть выраженіемъ наибольшаго, доступнаго для насъ въ данное время, приближенія къ абсолютной истинѣ: это максимумъ истинности,—и только. Итти дальше, утверждать, что человѣкъ можетъ обладать *всей* истиной, въ ея абсолютномъ значеніи,—это значитъ разъ навсегда поставить предѣлъ дальнѣйшему прогрессу человѣческой мысли, это значитъ остановить ходъ историческаго развитія.—Для человѣческой воли, поскольку она *разумная*, цѣлеставящая, не можетъ не существовать такой же безусловной нормы въ идеѣ *добра*: воля точно также *стремится*, *хочетъ* реализовать добро, въ своихъ помыслахъ и въ своихъ поступкахъ человѣкъ стремится возможно больше приблизиться къ этой идеѣ добра,—и точно также никогда человѣческая воля не можетъ сказать, что она воплотила въ себѣ эту абсолютную идею добра, что она, *эмпирически*-данная воля, стала *доброй*, *благой*, въ безусловномъ значеніи этого слова [1]).—То же самое—въ фор-

---

1) Если *Simmel* замѣчаетъ: „я рѣшительно не могу понять, что общаго есть между моимъ рѣшеніемъ (Willensthat) пожертвовать своей соб-

мальномъ смыслѣ—и въ сферѣ чувства· и здѣсь идея красоты въ эмпирически-данныхъ формахъ прекраснаго можетъ находить лишь большее или меньше приближеніе къ себѣ, и все признаваемое нами какъ эстетически-прекрасное является въ нашихъ высказываніяхъ со знакомъ необходимости, общеобязательности: говоря: „это—прекрасно“,—мы тѣмъ самымъ признаемъ, что и всякое другое нормально организованное чувствующее существо должно воспринимать это какъ нѣчто прекрасное,—если только этому не воспрепятствуютъ какія либо эмпирически-данныя условія [2]).

Итакъ, то *обоснованіе* морали, которое интересуетъ насъ въ данномъ случаѣ, не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ о происхожденіи морали. Какова бы ни была исторія моральнаго сознанія человѣка,—этотъ самъ по себѣ очень важный и глубоко-интересный вопросъ мы можемъ оставить здѣсь совершенно въ сторонѣ.

ственной выгодой ради пользы другого или ради пользы общества и способностью дѣлать заключеніе изъ извѣстныхъ посылокъ, · если только не расширять общаго имъ обоимъ понятія разума до понятія сознанія или вообще души, причемъ тогда утрачивается уже всякій специфическій смыслъ этой связи“ (Einleitung in die Moralwissenschaft, I, 98—99),—то онъ упускаетъ, при этомъ, изъ виду, что сознаніе, воля и чуство не существуютъ въ человѣческой психикѣ какъ раздѣльныя „способности“ или „элементы“, что нѣтъ и не можетъ быть ни одного акта сознанія, въ которомъ нельзя было бы отмѣтить и элементовъ воли и чуства, какъ, обратно, всякій актъ воли неразрывно, органически связанъ съ элементами сознанія и чувства. Рѣчь можетъ итти только о различныхъ *направленіяхъ* единаго человѣческаго „я“, единаго разума, лишь о преобладающемъ тонѣ этихъ элементовъ. Но всякій актъ *волевой* дѣятельности всегда есть актъ сознательный, *разумный*: *воля есть и познаніе цѣли и стремленіе къ· ней*,—и этимъ вполнѣ оправдывается наименованіе сферы морали *„практическимъ разумомъ“*. Какъ замѣчаетъ Кантъ. „Weil esdoch am Ende nur *eine und dieselbe* Vernunft sein kann, die *blos in der Anwendung unterschieden sein muss*“ (Grundlegung etc. S 8 См также S 34) — „Werkzeug ist in Ethik und Erfahrungslehre. —das Erkennen; Materiel aber ist dort das Wollen; hier wiederum das in Ergebnissen vorliegende Erkennen“ (*Herman Cohen*, Kants Begrundung der Ethik. Berlin 1877, S 118) —См. также *Karl Vorlander*, DerFormalismus der Kantischen Ethik in seiner Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit Marburg, 1893. S. 15.— Что здѣсь нѣтъ смѣшенія воедино разнороднаго,—это доказывается различіемъ задачъ, методовъ и критеріевъ, примѣняемыхъ въ сферѣ морали и въ сферѣ познанія Но это различіе нисколько не устраняетъ факта конечнаго единства человѣческаго сознанія.

[2]) Ср. *Windelband*, Praludien, статья „Normen und Naturgesetze“, также *Sammler*, Wirthschaft und Recht, S 371—372

Самый фактъ моральнаго сознанія у человѣка стоитъ передъ нами незыблемо,—и наша задача по возможности осмыслить этотъ фактъ и найти и указать его основные, конститутивные признаки.

Выше мы сказали, что „должное“ это не фактъ, а нѣчто несущее, категорія внѣвременная и внѣпространственная, норма, регулятивный принципъ,—и, въ то же время, мы говоримъ, что „фактъ моральнаго сознанія у человѣка стоитъ передъ нами незыблемо“,—одно какъ бы противорѣчитъ другому. Но противорѣчіе здѣсь только кажущееся. Моральное сознаніе, идея долга есть фактъ, который легко констатировать, какъ путемъ наблюденія, такъ и путемъ самонаблюденія [1]) Но этотъ фактъ, сознаніе долга, носитъ своеобразный характеръ. Все сущее, весь „опытъ“, всѣ такъ называемые „факты“ sensu stricto мы мыслимъ и познаемъ подъ знакомъ каузальной необходимости,—здѣсь передъ нами непрерывно тянущаяся цѣпь причинъ и слѣдствій. Но сознанію долга, точнѣе, содержанію этого сознанія совершенно чужда идея каузальной необходимости,—и если, по отношенію къ должному, точно также можетъ итти рѣчь о необходимости, то необходимость эта носитъ совершенно иной характеръ: это не причинная необходимость, а необходимость, общеобязательность по „закону свободы“,—категорія совершенно чуждая царству опыта.

Что это за „законъ свободы“, сочетающійся съ необходимостью—это мы выяснимъ ниже,—а пока намъ важно отмѣтить, что эта необходимость по „закону свободы“, этотъ безусловно повелительный характеръ моральнаго сознанія—ты долженъ!—и есть то априори, та необходимая предпосылка, которая и конституируетъ моральное сознаніе, какъ таковое: въ какихъ бы формахъ, въ зависимости отъ условій мѣста и времени, ни высказывался актъ моральнаго сужденія, каково бы ни было его содержаніе,—идея долженствованія всегда здѣсь налицо: внѣ сознанія долга нѣтъ и не можетъ быть морали, упраздните долженствованіе, и вы тѣмъ самымъ упраздните и самое моральную проблему [2]).

Съ этой точки зрѣнія, нѣтъ болѣе вопіющаго противорѣчія,

---

[1]) „Практическое . ограничивается тѣмъ *бытіемъ*, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, можетъ подлежать и точкѣ зрѣнія *долженствованія*“. (*Wundt*, Ethik, I B, Dritte Auflage, 1903, S 9 Stuttgart, Verlag von Fuke)

[2]) Ср *Karl Vorländer*, Geschicte der Philosophie II Band. S 226—267. Leipzig Verlag der Durr'schen Buchhandlung 1903. См также *Windelband*, Praludien, ст. „Vom Prinzip der Moral“, S 325

какъ говорить о „morale sans obligation". какъ это дѣлаетъ *М. Гюйо*: гдѣ нѣтъ obligation,—тамъ вообще нѣтъ морали: есть гигіена, діэтетика, все, что угодно,—но не мораль [1]).

Итакъ, апріорнымъ элементомъ моральнаго сознанія является идея *долженствованія*, и показать, вскрыть наличность этой идеи въ сознаніи людей и значитъ дать обоснованіе морали. Иного обоснованія здѣсь и не требуется, такъ какъ идея долга не имѣетъ притязанія служить дѣлу познанія сущаго,—она служитъ лишь для *оцѣнки* сущаго, дѣйствительнаго. Вѣдь въ моральной области передъ нами не нѣчто данное, не факты, не дѣйствительность, а *задача*, то, чего нѣтъ еще, но что должно быть, должно быть осуществлено человѣческой волей согласно высшей нормѣ. И это различіе точекъ зрѣнія, познавательной и моральной, проводитъ между ними, между теоріей и практикой, такую глубокую принципіальную борозду, что нѣтъ и не можетъ быть болѣе грубаго, съ методической точки зрѣнія, заблужденія, какъ прилагать къ морали познавательные критеріи. это значитъ по-просту совершенно просматривать своеобразный характеръ моральной проблемы.

Выше мы употребили выраженіе: „идея долга, какъ фактъ сознанія", или, какъ выражается Кантъ, „какъ бы фактъ"—gleichsam ein Factum,—это не значитъ, что наше сознаніе, нашъ разумъ, какъ бы въ скрытомъ состояніи, какъ бы въ видѣ скрытаго фактора, содержитъ въ себѣ эту идею долга,—это значитъ только, что если мы станемъ подвергать анализу, расчлененію на элементы *факты* моральнаго сознанія,—то мы всегда найдемъ тамъ, въ видѣ необходимой предпосылки, въ видѣ необходимаго условія, эту идею долженствованія: моральное непосредственно дано нашему сознанію, оно есть самостоятельное качество, неразложимое на дальнѣйшіе элементы,—и идея *долга* есть лишь признакъ, показатель моральнаго, какъ особаго качества [2]).

На вопросъ: почему же я долженъ повиноваться велѣніямъ категорическаго императива?—не можетъ быть никакого положительнаго отвѣта. просто потому, что вопросъ этотъ лишенъ всякаго смысла. Мораль ни откуда не можетъ заимствовать высшей

---

[1]) См *М Гюйо* Очеркъ морали Собраніе сочиненій, т Ш. Изданіе товарищества „Знаніе" Спб 1899. Французское заглавіе книги „Morale sans obligation ni sanction"

[2]) Ср *Германн Коген*. Kants Begründung der Ethik Berlin 1877, S. 224, *П Новгородцевъ*, ор с стр 91, а также *Іодль*, ор с II, стр 14

санкціи своимъ повелѣніямъ, она сама есть послѣдній источникъ этой санкціи, и помощь со стороны для нея совершенно излишня: все чуждое морали необходимо привело бы, въ концѣ концовъ, къ упраздненію самой моральной проблемы.

Понятно, если кто вздумаетъ упорно отрицать самое существованіе моральнаго, какъ особаго качества нашихъ сужденій, нашихъ переживаній, тому „доказать“ противоположнаго невозможно, уже просто потому, что „доказывать“ въ точномъ значеніи этого слова можно только въ терминахъ причины и слѣдствія, а „должное“ лежитъ за предѣлами міра явленій.

Но точно также нельзя было бы „доказать“ человѣку, отрицающему априорный характеръ закона причинности, его безусловное всеобщее значеніе для міра явленій: какъ нельзя было бы, наконецъ, доказать человѣку, лишенному эстетическихъ эмоцій или упорно отрицающему идею красоты, что въ мірѣ есть красота. Но этотъ безусловный скептицизмъ долженъ уже быть послѣдовательнымъ, онъ долженъ отказаться отъ всякихъ оцѣнокъ—исключая безусловно субъективныхъ—и оставить мысль убѣждать и доказывать другимъ людямъ что бы то ни было, безразлично какой бы сферы жизни человѣческаго „я“ ни касалось его „доказательство“: ибо самое понятіе „доказательства“ предполагаетъ уже возможность оперировать *общеобязательными* элементами, т. е., предполагаетъ нѣчто априорное, т е., именно то, что и отрицаетъ абсолютный скептицизмъ.

Такимъ образомъ, обоснованіе морали лежитъ за предѣлами познанія, воля, практическій разумъ и разумъ теоретическій движутся въ совершенно различныхъ плоскостяхъ,—и та „необходимость“, „общеобязательность“, о которой говоритъ мораль долга, есть не необходимость по закону причинности, а необходимость „по закону свободы“,—идея совершенно чуждая царству каузальности [1]).

Эта точка зрѣнія телеологическаго критицизма страннымъ образомъ вызвала противъ себя нѣкоторыя возраженія со стороны

---

[1]) „So wie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Natur, die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muss; so setzt sie auch in praktischer, ihre eigene (in Ansehung der Natur) *unbedingte Causalität, d. i. Freiheit*, voraus, indem sie ihres moralischen Gebots bewusst ist“ (*Kant*, Kritik der Urtheilskraft II Theil, Kritik d teleologischen Urtheilskraft S. 290 Reclam's Ausg.).

проф. *П. Новгородцева* [1]). Онъ усматриваетъ здѣсь смѣшеніе воедино практическаго и теоретическаго элементовъ; съ его точки зрѣнія, это какъ бы „деградація“ морали

Но ни у Штаммлера,—котораго собственно и имѣетъ въ виду г. Новгородцевъ,—ни у другихъ сторонниковъ телеологическаго критицизма нѣтъ этого смѣшенія воедино моральной и научной проблемъ: слѣдуя Канту, они говорятъ лишь о *параллелизмѣ* между этикой и наукой; ни о какой служебной роли, ни о какомъ взаимодѣйствіи или восполненіи здѣсь и рѣчи не можетъ быть: эти два направленія жизни человѣческаго „я“, человѣческаго сознанія, отличны другъ отъ друга toto coelo. Наука служитъ познанію,—и больше ничему; напротивъ, мораль не обладаетъ никакой познавательной цѣнностью, она служитъ лишь масштабомъ для царства практики, гдѣ призваны царить творчество, цѣль, идеалъ.

Если телеологическій критицизмъ говоритъ иногда о „познавательной цѣнности“ („Erkenntnisswert“) телоса, цѣлесообразности,—то это прежде всего нѣчто совершенно иное по сравненію съ той цѣлесообразностью, о которой можетъ быть рѣчь въ этикѣ.

Автора „Кантъ и Гегель“, очевидно, ввело въ заблужденіе то обстоятельство, что Штаммлеръ подвергаетъ сомнѣнію возможность установить въ царствѣ духа столь же строгую и точную закономѣрность, какая составляетъ достояніе естествознанія. Но сомнѣніе это носитъ отнюдь не принципіальный, а чисто практическій характеръ: ибо и для автора „Хозяйства и права“ причинность царитъ всюду въ мірѣ явленій,—а къ послѣднему одинаково принадлежатъ и физическія, и духовныя явленія.

Въ виду этой неодолимой, по мнѣнію Штаммлера, практической трудности познать причинную закономѣрность соціальныхъ явленій, онъ и указываетъ на возможность подходить къ соціальнымъ явленіямъ съ мѣркой телоса, цѣли.

Телеологія, дѣйствительно, какъ учитъ Кантъ, можетъ служить и дѣлу познанія міра явленій, но роль ея въ этомъ отношеніи, согласно мыслямъ самого же Канта, чисто служебная: всюду, гдѣ только возможно, необходимо примѣнять механическій принципъ объясненія [2]).

---

[1]) См. Кантъ и Гегель etc, стр 94—98

[2]) См. *Kant* Kr. d Ur. II Th Kr. d tel Ur., напр, 254, 256, 295—6, особенно 298 Reclam's Ausgabe

Иное значеніе имѣетъ телеологическій уголъ зрѣнія въ царствѣ человѣческой *практики*, гдѣ все проникнуто идеей цѣли, въ конечномъ итогѣ завершающейся идеей *безусловной* цѣли, идеей должнаго, идеала. И въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ уже *не* о познаніи наличнаго строя общественныхъ отношеній, а о его *оцѣнкѣ*, о направленіи его дальнѣйшей жизни согласно извѣстному конечному идеалу, о *нашей практической* дѣятельности, руководящейся и освящаемой идеей безусловнаго, должнаго, какъ высшей нормой и санкціей. Вѣдь наша жизнь, жизнь индивидуальная и соціальная, есть не только нѣчто, исторически развившееся, причинно обусловленное, но она, въ то *же* время, есть и созданіе человѣка, разумнаго, волящаго, цѣлеставящаго.

Возраженія г. Новгородцева тѣмъ больше вызываютъ недоумѣній, что, въ сущности, онъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что и Штаммлеръ, и ходъ его мыслей часто до поразительнаго—даже въ формулировкѣ—напоминаетъ ходъ мыслей у автора „Хозяйства и права".

Повидимому, г. Новгородцевъ ищетъ конечнаго завершенія моральной проблемы въ метафизикѣ—такъ, по крайней мѣрѣ, можно судить по его статьѣ. „Мораль и познаніе" [1]). Но отрицательное отношеніе къ метафизическому мышленію со стороны Штаммлера и другихъ сторонниковъ марбургской школы не даетъ еще права говорить о „деградаціи" морали въ ихъ ученіи о телосѣ.

Та „деградація" этики, которую нашъ авторъ усматриваетъ въ ученіи Штаммлера, является, наоборотъ, ея вящшимъ утвержденіемъ: ибо вся жизнь человѣческая, какъ индивидуальная, такъ и общественная, получаетъ *разумныя* основы, разъ она начинаетъ разсматриваться телеологически въ свѣтѣ безусловнаго.

Признавать за телеологіей и нѣкоторое познавательное значеніе,—это еще не значитъ смѣшивать воедино познаніе и мораль, и низводить послѣднюю съ высоты ея безусловнаго пьедестала до положенія восполняющаго науку служебнаго средства: мы можемъ здѣсь сказать словами Канта: „Die *Teleologie* erwagt die Natur als ein Reich der Zwecke, die *Moral* ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das *Reich der Zwecke* eine *theoretische Idee*, zu Erklarung dessen, was da ist. Hier eine *praktische Idee*, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und

[1]) „Вопросы философіи и психологіи", кн 64, 1902, стр 828

Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen" [1])

Это и есть мысль Штаммлера [2]).

А Канта, кажется, никто еще не обвинялъ въ „деградаціи" морали, кромѣ, быть можетъ, теологически-настроенныхъ умовъ.

III

Должное, по самой своей идеѣ, рѣшительно противостоитъ сущему, оно властно диктуетъ человѣку свои велѣнія, совершенно не считаясь ни съ характеромъ и способностями данной личности, ни съ тѣми условіями, въ какихъ жила и развивалась эта личность, и въ какихъ она живетъ въ настоящій моментъ,—и безусловное значеніе идеи долга, по мысли Канта, нисколько не зависитъ отъ того, много или мало людей слѣдуютъ ея заповѣди. Напротивъ, онъ даже самъ категорически заявляетъ, что ни про одинъ актъ человѣческой дѣятельности нельзя съ увѣренностью сказать, что онъ есть чистое порожденіе моральнаго сознанія, — и только его одного.

Воля человѣческая, воля эмпирическая-данная, представляющая собой сплетеніе разнородныхъ элементовъ, этой рѣзкой до боли противоположностью между должнымъ и всѣмъ эмпирически-даннымъ, какъ бы раскалывается на двое: она становится ареной борьбы должнаго съ сущимъ: ея задача—быть благой, доброй волей, стремиться реализовать въ своихъ помыслахъ и дѣйствіяхъ идею добра,—и, въ то же время, она не можетъ огрѣшиться отъ своей непосредственно-эмпирической природы.

Такимъ образомъ, мораль долга необходимо предполагаетъ и какъ бы санкціонируетъ въ человѣческомъ „я" нѣкоторое раздвоеніе, нѣкоторую борьбу между должнымъ, идеальнымъ и наклонностями, всею жизнью чувства, поскольку оно протекаетъ по законамъ природы. И, несомнѣнно, наиболѣе чистая, наиболѣе

---

[1]) *Kant* Grundlegung etc, S 62 Anmerkung Herausgegeben von J H v. *Kirhmann* Leipzig 1897 Verlag der Durr'schen Burchandlung Курсивъ принадлежитъ мнѣ.

[2]) „ *eine jede dieser Gesetzmassigkeiten*, die des Erkennens wie die des Wollens, *ist bedingungslos in ihrem Reiche souverain Nur die formale Weise.. stimmt bei beiden überein.* in der Sache selbst sind und bleiben beide Arten von Gesetzmassigkeiten, als oberste Einheiten fur den Inhalt unserer Vorstellungen, endgultig getrennt" (*Stammler*, Wirthschaft und Recht, S 372. Курсивъ принадлежитъ мнѣ)

яркая, наиболѣе типичная форма моральнаго сознанія наблюдалась бы въ случаѣ рѣзкаго, непримиримаго противорѣчія между долженствованіемъ и жизнью наклонностей, когда всѣ силы духа человѣческаго направляются на борьбу съ тѣмъ, куда и какъ влечетъ его инстинктъ самосохраненія, стремленіе къ счастью и т. п.

Ты можешь: ибо ты долженъ!—такова формула этого наиболѣе типичнаго случая моральнаго состоянія.

Любовь, симпатія къ окружающимъ людямъ, забота объ ихъ счастьѣ, объ ихъ благоденствіи,—всѣ эти альтруистическія чувства, такъ высоко цѣнимыя людьми, рѣшительно отвергаются моралью долга: нравственно въ строгомъ смыслѣ лишь то, что творится въ силу одного лишь уваженія передъ моральной заповѣдью.

Недостаточно одного лишь *внѣшняго* согласія поступка съ требованіями долга: такой поступокъ,—безразлично, въ силу какихъ бы мотивовъ онъ ни былъ совершенъ, пусть даже это будутъ самыя возвышенныя альтруистическія чувства,—все же *не* обладаетъ качествомъ *моральности:* передъ нами былъ бы лишь поступокъ, сообразный съ долгомъ, но не моральный: моральнымъ же можетъ быть только то, что вытекаетъ изъ чистаго преклоненія передъ велѣніями категорическаго императива.

Въ связи съ такой постановкой моральной проблемы у Канта стоятъ нѣкоторыя изъ наиболѣе популярныхъ возраженій противъ морали долга.

Говорятъ, что если опытъ не можетъ указать ни одного случая *реализованнаго* долженствованія, — то значеніе этой идеи долга равно нулю.

Но говорящіе такъ упускаютъ изъ виду, что должное съ самаго начала рѣзко отграничивается отъ всего эмпирически-даннаго: ничто „дѣйствительное“ не можетъ быть адекватнымъ выраженіемъ для должнаго: ибо, въ противномъ случаѣ, норма, регулятивная идея, задача, идеалъ утратили бы свое *безусловное* значеніе, какъ *идеи, цѣнность* которой не зависитъ отъ того, много или мало людей слѣдуютъ въ своей дѣятельности ея велѣніямъ.

Къ безусловному нельзя подходить съ мѣркой эмпирически-даннаго,—въ этомъ погрѣшность этого возраженія.

Можно отвергать самое идею, какъ нѣчто безусловное, но бороться противъ нея оружіемъ, не имѣющимъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ нею, — это противно и логикѣ, и здравому смыслу.

Второе возраженіе касается, такъ наз., *ригоризма* моральнаго ученія Канта: исключая изъ сферы моральнаго все, что не проникнуто безусловнымъ преклоненіемъ передъ велѣніями долга,— и только одного долга, это ученіе тѣмъ самымъ будто бы обнаруживаетъ свою чрезмѣрную черствость, свое чрезмѣрное игнорированіе всего „слишкомъ человѣческаго".

А вѣдь извѣстно, что нѣтъ болѣе популярныхъ и болѣе убѣдительныхъ аргументовъ противъ какого-либо теоретическаго построенія, какъ эти обвиненія въ „жестокости", „черствости" и т. п.

„Жестокъ" и „безсердеченъ" былъ Ницше съ своимъ ученіемъ о любви къ дальнему; „жестокъ" и „безсердеченъ" былъ Марксъ, создавшій такую „жестокую", „фатальную" теорію общественнаго развитія.

Повидимому, съ обиходной точки зрѣнія, эти упреки въ ригоризмѣ справедливы, тѣмъ болѣе, что въ личной психологіи Канта, несомнѣнно, имѣлась наклонность къ такому чрезмѣрному ригоризму. И, все же, ригоризмъ морали долга,—это не только не недостатокъ, а, напротивъ, одна изъ наиболѣе крупныхъ положительныхъ сторонъ этого ученія.

Эти обвиненія въ ригоризмѣ проистекаютъ изъ недостаточно яснаго разграниченія между формальной, чисто теоретической и прикладной точками зрѣнія.

Всякое теоретическое построеніе необходимо должно исходить изъ наиболѣе яркихъ, наиболѣе чистыхъ, типичныхъ случаевъ анализируемой имъ области, какъ бы далека ни была дѣйствительность отъ этого идеальнаго построенія. Это одинаково справедливо какъ по отношенію къ познанію, такъ и по отношенію къ морали: теорія, вообще, не можетъ не быть чистой, формальной, абстрактной. Поступать иначе, брать за исходный пунктъ не наиболѣе чистые идеальные случаи, а непосредственную практику, въ ея эмпирически-конкретномъ многообразіи,—это значило бы погрѣшать противъ самыхъ элементарныхъ методологическихъ требованій всякаго научнаго трактованія вопроса.

Законы механики, напр., формулируются въ полномъ отвлеченіи отъ всего эмпирически-даннаго,—и законъ паденія тѣлъ, гласящій, что всѣ тѣла падаютъ съ одинаковой скоростью, такъ же далекъ отъ эмпирически-извѣстныхъ намъ изъ опыта формъ паденія тѣлъ, какъ и чистая воля, повинующаяся исключительно

формѣ моральнаго закона, далека отъ эмпирически-извѣстной намъ воли человѣка.

Необходимо строго разграничивать вопросъ о *принципѣ* отъ вопроса о *примѣненіи* этого принципа *на практикѣ*. Въ обоснованіи морали рѣчь можетъ итти только о моральномъ *принципѣ*. Какъ въ дѣйствительности находитъ онъ себѣ *примѣненіе*, какія условія и въ какихъ именно формахъ необходимы для его реализаціи въ жизни,—все это вопросы очень важные, имѣющіе громадное значеніе для *прикладной этики* и, въ частности, для педагогіи,—но когда рѣчь идетъ о *принципѣ* морали, всѣ эти вопросы не только можно, но и *должно* игнорировать, если только мы желаемъ итти методически-правильнымъ путемъ [1])

Что сказали бы, напр., сторонники теоріи трудовой стоимости Маркса, если бы кто-либо изъ ея противниковъ сталъ опровергать эту теорію указаніемъ на то, что въ дѣйствительной экономической жизни онъ никогда не наблюдалъ, чтобы товары обмѣнивались сообразно количеству воплощеннаго въ нихъ живого труда? Что сказали бы они, если бы тотъ же противникъ, указавъ на цѣлый рядъ промежуточныхъ теоретическихъ звеньевъ, какія Марксъ ввелъ между понятіемъ цѣнности, какъ сгустка труда, и рыночной цѣной, торжествующе заявилъ бы: законъ *трудовой* стоимости является простымъ мнѣніемъ, голой абстракціей, пустымъ схоластическимъ построеніемъ? Несомнѣнно, они признали бы полную несостоятельность этихъ возраженій, — и они были бы методологически правы, *поскольку* цѣнность можетъ и должна разсматриваться, какъ сгустокъ труда: кто признаетъ эту посылку, тотъ уже не вправѣ усматривать въ дальнѣйшихъ построеніяхъ Маркса противорѣчія или даже отрицанія этого исходнаго пункта.

Итакъ, въ оцѣнкѣ „ригоризма“ моральнаго ученія Канта необходимо строго различать эти двѣ, *методически* совершенно различныя, точки зрѣнія. вопросъ о *принципѣ* морали и вопросы *прикладной этики:* вторая точка зрѣнія исходитъ и руководится *принципомъ* морали; послѣдній же не только можетъ, но и долженъ игнорировать все то, что имѣетъ значеніе съ точки зрѣнія прикладной этики [2]).

---

[1]) См *Kant* Grundlegung etc, S 7 —Ср также *Новгородцевъ*, Кантъ и Гегель, стр 90, 209

[2]) „*Методически* ригоризмъ, т е, *послѣдовательность* (курсивъ мой), вполнѣ оправдывается; ибо формальная этика и въ своемъ примѣненіи

И Кантъ вполнѣ ясно выразилъ это различіе между принципомъ и практикой въ слѣдующихъ словахъ:.. „*отличіе* принципа счастья отъ принципа морали не является еще тѣмъ же ихъ противоположностью, и чистый практическій разумъ не требуетъ *отказа* отъ притязаній на счастье, онъ требуетъ только, чтобы мы *совершенно игнорировали счастье, разъ рѣчь идетъ о долгѣ*. Въ извѣстномъ отношеніи, можетъ быть даже обязанностью заботиться о своемъ счастьѣ: отчасти потому, что это .. даетъ средства для выполненія нашего долга, отчасти потому, что отсутствіе этого (напр., бѣдность) содержитъ въ себѣ соблазнъ нарушать свой долгъ" [1]).

Все, чего онъ, слѣдовательно, требуетъ въ моральной области отъ человѣка, — это отнюдь не подавленіе всего „человѣческаго", какъ такового, это не отказъ отъ счастья, а исключительно сознательное и неуклонное слѣдованіе тому, что человѣкъ позналъ какъ должное, какъ идеалъ. И разъ человѣкъ дорабогался до точки зрѣнія идеала, то все побочное, какой бы благожелательностью оно ни было проникнуто,—все это должно отступить на заднiй планъ передъ голосомъ долга, какъ бы сурово и неумолимо онъ ни звучалъ, какой бы болью ни сопровождалось это подчиненіе суровой заповѣди. Вѣдь должное—это нашъ идеалъ, это не что иное, какъ выражается Штаммлеръ, какъ стремленіе придать единство постановкѣ нашихъ цѣлей, это—требованіе „придать стиль" нашей жизни, какъ сказалъ бы Ницше. И это требованіе, обращенное къ человѣческой волѣ, *разумной*, *цѣлеставящей*, борется и сталкивается не съ „человѣческимъ" вообще—ибо жизнь наклонностей сама по себѣ ни нравственна, ни безнравственна, она становится дурной, зломъ, лишь въ томъ случаѣ, когда приходитъ въ противорѣчіе съ моральнымъ закономъ [2]),—а исключительно со склонностью человѣка отдаваться на волю минутныхъ настроеній, на волю субъективныхъ желаній и интересовъ. Мораль долга требуетъ многаго отъ человѣка, но, въ то же время, она много довѣряетъ его силамъ и способности быть *разумнымъ* существомъ [3])

должна оставаться чистой отъ всякаго эвдемонизма". (*Vorländer*, Geschichte der Philosophie, II. B, S. 280) См также *Cohen*. Kants Begründung der Ethik, SS 170—172

[1]) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, S 113 Reclam's Ausgabe Послѣдній курсивъ мой См также *его же* Grundlegung etc S 17

[2]) Ср напр, *В. Виндельбандъ*, Исторія философіи Переводъ И Рудина Спб 1898, 520—521 Изданіе общества „Издатель"

[3]) Въ широкихъ кругахъ довольно популярно извѣстное четверостишіе Шиллера, въ которомъ онъ высмѣиваетъ „ригоризмъ" морали долга.

IV.

Сознаніе долга, являясь принципомъ морали, должно носить, по мысли Канта, исключительно *формальный* характеръ.

Необходимость и общеобязательность,— то, что придаетъ характеръ безусловности, категоричности идеѣ долга,—возможны лишь по отношенію къ *формѣ* нормальнаго закона, а не къ его содержанію. *Содержаніе* всегда приурочено и не можетъ не быть приурочено къ условіямъ мѣста и времени, оно имѣетъ преходящее значеніе и, какъ нѣчто эмпирически-данное, не можетъ притязать на это безусловное значеніе.

Всѣ, такъ называемые, *матеріальные* принципы этики повинны именно въ такомъ возведеніи преходящихъ моментовъ въ нѣчто безусловное, безразлично, въ чемъ бы ни усматривался этотъ матеріальный принципъ морали: будетъ ли это *счастье*, такъ называемое моральное *чувство*, *завѣты жизни*, *государство* и т. п.,—все это, по своему внутреннему существу, проникнуто элементами субъективнаго произвола Какъ замѣчаетъ Кантъ, самое большее, что могутъ дать эти моменты, въ качествѣ принциповъ морали,—это общее согласіе людей относительно ихъ значенія,—хотя и это довольно сомнительно.

Дѣлать добро моимъ близкимъ привыкъ я, но только, къ несчастью,
Съ радостью благотворю, сердцемъ ихъ нѣжно любя
Какъ тутъ быть? Ненавидь ихъ и, полонъ враждою и злобою,
Благотвори лишь тогда будешь ты нравственно правъ —

Рѣдкая исторія философіи не отмѣчаетъ этого разногласія между Шиллеромъ и Кантомъ (См., напр., *Фалькенбергъ* Исторія новой философіи Переводъ Иноземцева Спб 1898, стр 351)

Между тѣмъ, въ дѣйствительности, отношеніе Шиллера къ „ригоризму“ морали долга было далеко не то, какъ объ этомъ можно было бы судить на основаніи одного только приведеннаго стихотворенія Въ письмѣ къ Канту отъ 13 іюня 1794 г Шиллеръ, между прочимъ, пишетъ „Лишь живая потребность сдѣлать доступными результаты созданнаго Вами моральнаго ученія извѣстной части публики, которая до сихъ поръ, повидимому, избѣгаетъ ихъ, и ревностное желаніе примирить нѣкоторую, не лишенную достоинства, часть человѣчества со строгостью Вашей системы, лишь это обстоятельство могло *на одно мгновеніе* придать мнѣ *видъ Вашего противника*, для какового роли у меня, въ дѣйствительности, имѣется и очень мало способностей, и еще меньше склонности“ (W W. Bd XI, S 169 Цитировано у *Cohen'a*, op. c., S. 288)

Достаточно нѣсколько вдуматься въ моральный принципъ: „*ты долженъ выполняй свой долгъ*“—чтобы тотчасъ же убѣдиться, что формула эта совершенно не затрогиваетъ вопроса о томъ, что же именно человѣкъ долженъ выполнять въ условіяхъ даннаго мѣста и даннаго времени. Это „что же именно“ опредѣляется характеромъ человѣка, какъ эмпирической личности, въ связи съ условіями окружающей его среды.

Этотъ *формальный* характеръ морали долга находитъ себѣ выраженіе въ формулѣ *категорическаго императива*: *дѣйствуй такъ, чтобы максима твоей воли во всякое время могла служить, вмѣстѣ съ тѣмъ, принципомъ общаго законодательства.*

Критика находитъ, что формула эта настолько безсодержательна и пуста, что изъ нея положительно невозможно извлечь чего-либо въ смыслѣ руководительства жизнью и поступками людей.

Критика ошибается: содержаніе въ этой „безсодержательной“ формулѣ имѣется,—и очень глубокое. Но, прежде чѣмъ перейти къ анализу того *содержанія*, какое необходимо связано съ этимъ формальнымъ принципомъ морали, мы предварительно, путемъ критики эвдемонизма, слѣдовъ, пока путемъ отрицательнымъ, постараемся еще болѣе утвердить всѣ преимущества *формализма* кантовской морали долга.

Всѣ *матеріальные* принципы морали, какъ я уже упоминалъ объ этомъ выше, не могутъ притязать на безусловную необходимость и общеобязательность, всѣ они проникнуты эмпирическимъ характеромъ, — и рѣшительно непонятно, что же именно можетъ сообщить имъ это качество общеобязательности

Если что-либо *есть*, существуетъ, что это еще не основаніе, что такъ оно и *должно* быть, что это и должно составлять тотъ высшій принципъ, который одинъ только въ состояніи осмыслить и освятить дѣятельность и стремленія человѣка, разумнаго, волящаго и цѣлеставящаго

Люди стремятся и жаждутъ *счастья*,—допустимъ пока, что это такъ. Но развѣ понятіе счастья такъ уже ясно и опредѣленно, и развѣ люди такъ уже согласны насчетъ того, что такое счастье?— Дѣйствительность, какъ извѣстно, представляетъ какъ разъ обратное этому. Сколько индивидуальныхъ сознаній,—столько же разнородныхъ формъ представленія о счастьи. Какъ преклоняющаяся передъ эмпиріей позитивистическая мысль безсильна разрѣшить Пилатовскій вопросъ: что есть истина?—такъ же безсильна она дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, что есть счастье?

Наибольшая *сумма* удовольствія? — Но развѣ счастье есть простая сумма отдѣльныхъ видовъ удовольствія? И развѣ мыслимо примѣнять здѣсь математическіе пріемы сложенія и вычитанія однородныхъ величинъ?—По крайней мѣрѣ, современная психологія, одна только и являющаяся, въ данномъ случаѣ, той послѣдней инстанціей, къ которой мы могли бы апеллировать при рѣшеніи этого вопроса, не только не рѣшаетъ, но и не ставитъ себѣ такой задачи То, что является счастьемъ для одного,—это же самое можетъ вызывать чувство неудовольствія, отвращенія и негодованія у другого.

Не подвигаетъ насъ впередъ, при рѣшеніи этого вопроса, и указаніе на *возможно большее счастье возможно большаго числа людей*.

Допустимъ, что мы сумѣли, наконецъ, опредѣлить пріемы сложенія и вычитанія счастья,—но почему же послѣднимъ критеріемъ должно служить *большинство*?—Communis opinio bonorum?—Но вѣдь это само по себѣ все же, не больше, какъ простое количество,—и совершенно непонятно почему именно *много* людей могутъ дать искомый нами критерій?—И сколько же должно быть этихъ „много“?—Если строго-логически слѣдовать этому пріему,—а строгая послѣдовательность мысли требуетъ отъ насъ этого,—то намъ пришлось бы подвергнуть опросу, по крайней мѣрѣ, половину человѣчества,—задача совершенно фантастическая. Да и рѣшительно невозможно допустить той мысли, что большинство, просто потому, что оно большинство, имѣетъ больше правъ, чѣмъ меньшинство,—какъ бы высоко въ интеллектуальномъ и моральномъ отношеніи ни стояло послѣднее, сравнительно съ первымъ.—Лишь по недоразумѣнію, демократическая мысль нашихъ дней можетъ питать слабость къ этому принципу „наибольшаго счастья наибольшаго числа людей“.

Да не поймутъ мою мысль превратно: люди имѣютъ не подлежащее никакому сомнѣнію право на удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей, начиная отъ элементарно матеріальныхъ и кончая высшими формами духовныхъ потребностей. И чѣмъ шире и глубже пойдетъ въ этомъ отношеніи человѣчество, тѣмъ оно будетъ выше, культурнѣй, тѣмъ болѣе благопріятная почва можетъ быть создана для реализаціи въ жизни моральнаго закона. Это ясно само собой и не подлежитъ никакому спору. Но совершенно другой вопросъ: можетъ ли принципъ счастья возможно большаго числа людей служить принципомъ *морали*, можетъ ли онъ обла-

дать той общеобязательностью, какая необходимо характеризуетъ собой моральный принципъ?—И на этотъ вопросъ приходится давать категорически-отрицательный отвѣтъ: „нѣтъ! не можетъ"!—

Но вѣдь рѣчь идетъ о „*нормальномъ*" счастьѣ,—говорятъ намъ сторонники эвдемонизма—О „нормальномъ"?—Но кто или что можетъ опредѣлить эту „норму"?

Мы уже убѣдились выше, что communis opinio bonorum, въ данномъ случаѣ, неудовлетворительный источникъ

Быть можетъ *наука*?—Допустимъ на минуту.

Но вѣдь наука познаетъ только сущее, она познаетъ законы его становленія,—и нѣтъ сомнѣнія, что наука можетъ дать цѣнные принципы и указанія для соціальной педагогіи, этой великой практической дисциплины будущаго. Но вѣдь она, наука, не говоритъ и *не* можетъ ничего говорить о томъ, что это такъ и *должно* быть, что это—нѣчно познанное—и должно служить для людей высшей, конечной цѣлью: общеобязательность въ смыслѣ долженствованія—это категорія, лежащая внѣ предѣловъ „науки". Апелляція къ наукѣ умѣстна лишь въ томъ случаѣ, когда мы желаемъ *познавать*, *объяснять*, когда мы стремимся создать соотвѣтствующую систему *средствъ* для опредѣленной, постановленной нами себѣ, цѣли,—но не тогда, когда мы желаемъ *судить*, *оцѣнивать*, ставить себѣ конечныя цѣли и задачи.

Какъ и чѣмъ можетъ „*доказать*" наука, что я не долженъ, напр., эксплуатировать своего ближняго, что я не долженъ, цѣною счастья, жизни и даже человѣческаго достоинства этого ближняго, радѣть только *о себѣ самомъ*, о *своихъ* „ближнихъ", о *своемъ* личномъ счастьѣ? Что можетъ возразить мнѣ наука противъ моего непреклоннаго желанія „дѣлать *свое* счастье"?!—Если же она будетъ черезчуръ назойлива съ своими „доказательствами"—то она легко можетъ услышать въ отвѣтъ циничное „Après nous le déluge!"

Нѣтъ, понятіе „нормальнаго", въ эвдемонистическомъ смыслѣ, заводитъ въ такой же тупикъ, какъ и болѣе элементарное „просто счастье"

Въ сущности, когда сторонники эвдемонизма начинаютъ апеллировать къ этому понятію *нормальнаго*, „*нормальнаго* счастья", *нормальныхъ* способностей и потребностей,—они, сами того не подозрѣвая, въ замаскированной формѣ, признаютъ этотъ отвергаемый ими принципъ общеобязательности въ смыслѣ долженствованія Они признаютъ, что стремиться къ счастью наивозможно

большаго числа людей,—это *хорошо*, это—*добро*, добро съ точки зрѣнія того безусловнаго значенія, какое можетъ имѣть и имѣетъ *человѣческая личность*. И счастье, въ сущности, является здѣсь лишь *средствомъ*, а не цѣлью, средствомъ для *достойной* человѣка жизни.

Выше мы допустили, что стремленіе къ счастью есть общее стремленіе всѣхъ людей,—и, лишь при этомъ предположеніи, возможно было признавать нѣкоторую видимость обоснованія эвдемонистическои морали

Но дѣйствительно ли это такъ? Дѣйствительно ли всѣ люди всегда и при всѣхъ условіяхъ стремятся только къ счастью, къ удовольствію, къ удовлетворенію, къ пользѣ, къ сохраненію жизни, какъ таковой, къ наибольшей ея полнотѣ,—какъ формулируется иногда принципъ эвдемонистическои морали?

Нѣтъ, на самомъ дѣлѣ, это далеко не такъ!

Это, несомнѣнно, истина, что человѣкъ не относится безразлично ни къ счастью, ни къ удовлетворенію своихъ потребностей ни къ чувству удовольствія или неудовольствія Но чтобы чувства удовольствія или неудовольствія составляли основной и чуть ли не исключительный тонъ его стремленій, это уже совершенно невѣрно Никто не желаетъ просто сохраненія жизни, какъ жизни, никто не ставитъ себѣ задачей достигнуть счастья, какъ счастья,—все это, въ большей или меньшей степени, является лишь *сопутствующимъ* тономъ или слѣдствіемъ достиженія, или недостиженія поставленныхъ нами себѣ цѣлей и задачъ [1]). Если бы было справедливо, что удовольствіе какъ таковое — и оно только одно — является цѣлью нашихъ стремленій, — то вся *реальная дѣйствительность* жизни нашихъ чувствъ превратилась бы въ своеобразную фантасмагорію, въ иллюзію, обманчивую видимость, за которой намъ пришлось бы допустить вѣчно — и единственно—сущую „волю къ жизни“ Шопенгауэра.

Всюду и все — одно только удовольствіе и неудовольствіе, — и уже по одному этому чувство удовольствія и неудовольствія

---

[1]) „Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudamonismus alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, das heisst nach *Begleitzustanden* und *Nebensachen* den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetaten, auf welche ein leder, der sich *gestaltender* Krafte und eines Kunstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird“. (*Nietzsche*, Jenseits von Gut und Bose, S 179—180 Leipzig Verlag von Naumann, 1900).

не можетъ быть тѣмъ *направляющимъ моментомъ*, который придаетъ *конкретный обликъ* нашимъ стремленіямъ, нашимъ цѣлямъ и задачамъ. Если всюду и все одно только чувство удовольствія и неудовольствія, то, въ такомъ случаѣ—какъ справедливо замѣчаетъ Paul Natorp[1]) необходимо было бы доказать, что то, что доставляетъ и не доставляетъ намъ удовольствіе, само уже есть чувство удовольствія и неудовольствія, — совершенно безнадежная задача.

Вообще, можно охотно согласиться съ тѣмъ, что никакая цѣль, какъ бы возвышенна или элементарна она ни была, не можетъ просто существовать для человѣка, не можетъ стать однимъ изъ стимуловъ его стремленій и его дѣятельности,—разъ она, такъ или иначе, не связана съ его интересами, съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія для него[2]). Но это отнюдь еще не рѣшаетъ даннаго вопроса въ желательномъ для эвдемонизма смыслѣ: отсюда слѣдуетъ, наоборотъ, что чувство удовольствія и неудовольствія, будучи *постояннымъ* элементомъ *всѣхъ* нашихъ переживаній, именно благодаря этому, не можетъ служить выраженіемъ *конкретныхъ* формъ нашихъ переживаній: выражаясь математически, чувство удовольствія и неудовольствія, какъ *величину постоянную*, мы можемъ смѣло отбросить, отнюдь не рискуя притти къ ошибочнымъ заключеніямъ по интересующему насъ здѣсь вопросу о принципѣ моральнаго.

Эту всеобщую *заинтересованность*, присущую всѣмъ переживаніямъ человѣка, признаетъ и мораль долга,—и, по ученію самого Канта, извѣстная форма интереса, удовлетворенія, удовольствія необходимо сопутствуетъ и *моральнымъ* переживаніямъ[3]), — но все это нисколько не затрогиваетъ и не рѣшаетъ вопроса о *принципѣ* морали, какъ особаго качества человѣческихъ переживаній.

Да какъ можно, наконецъ, ставить себѣ задачей вообще достиженіе счастья или удовольствія, не извѣдавъ его напередъ? Откуда иначе у человѣка можетъ быть болѣе или менѣе ясное и

---

[1]) Sozialpadagogik, S 41 Stuttgart Frommans Verlag 1899. См также S 105—106

[2]) См, напр, *D Christoph Sigwart*, Vorfragen der Ethik, SS 6—10 Freiburg i B 1886 Akademische Verlagsbuchhandlung von Mohr См также *Kant*, Kr d pr. Vernunft, S 29 Reclam's Ausgabe

[3]) *Kant*, Kr d pr. V S 143 — „. .благо есть благо не потому, что оно радуетъ; но оно радуетъ потому, что оно есть благо". (*Вундтъ*, Система философіи Переводъ Водена Спб, изданіе Пантелѣева 1902, стр 407)

отчетливое представленіе о немъ? — *Антиципація* грядущаго удовольствія уже предполагаетъ нѣкоторое знакомство съ нимъ въ прошломъ, — иначе, невозможна никакая антиципація. Апелляція къ *инстинктивному* началу жизни мало помогаетъ въ данномъ случаѣ. Прежде всего потому, что нельзя же сводить всю полноту жизни человѣческаго „я“ къ одному лишь инстинктивному началу. Да и самый инстинктъ, въ процессѣ естественно-историческаго развитія человѣка, необходимо долженъ былъ имѣть какой-либо исходный пунктъ, когда онъ не былъ еще тѣмъ разъ навсегда закрѣпленнымъ, по одному шаблону, безошибочно дѣйствующимъ механизмомъ реакціи на внѣшнія воздѣйствія, какимъ онъ является передъ нами въ своей развитой формѣ, когда, слѣдовательно, не могло быть и рѣчи о какой-либо антиципаціи [1]).

Апелляція къ антиципаціи не выводитъ насъ, слѣдовательно, изъ заколдованнаго круга.

Но люди, въ дѣйствительности, жаждутъ и стремятся къ *объективнымъ благамъ*, къ *вещамъ*, и даже къ „призракамъ“, „дальнему“ Заратустры, — стремятся и жаждутъ не потому, чтобы они желали этимъ достигнуть удовольствія или избѣжать страданія, а потому, что эти *блага, вещи* — die Sachen — представляютъ собой для нихъ самодовлѣющую цѣнность, какъ бы велико или ничтожно ни было достигаемое, при этомъ, чувство удовольствія [2]).

Это — клевета на жизнь, на необъятую многогранность человѣческихъ стремленій, — когда всякую цѣль, всякое стремленіе человѣка желаютъ свести къ чувству удовольствія. Это — черезчуръ упрощенный и поверхностный взглядъ на человѣческую психику, грѣховное порожденіе утрированнаго раціонализма [3]).

Если уже искать *основного понятія* жизни, то его скорѣе

---

[1]) См., напр., *Kant*, Metaphysik der Sitten Herausgegeben und erlautert von J. H. v. Kirchmann Leipzig Verlag der Durr'schen Buchhandlung 1870 S. 14

[2]) *Зиммель* говоритъ въ данномъ случаѣ о „*Sachliche* Interessen“ (см. *его* Kant, S. 114—115 Leipzig, Verlag von Duncker u. Humblot 1904)

[3]) Ѣдко замѣчаетъ по этому поводу *Наторпъ* „Подобное утвержденіе кажется мнѣ не лучше обоснованнымъ, чѣмъ слѣдующее, такъ какъ я необходимо долженъ ѣсть и пить, чтобы жить, то ѣда и питье должны составлять все содержаніе моей жизни, моего мышленія, моего чувства, моихъ стремленій, а все прочее должно быть только непзвѣстно для чего служащей маскировкой этого единственно-истиннаго содержанія жизни“ (Op. c., S. 42)

можно усмотрѣть *въ активности* [1]): человѣкъ дѣйствуетъ, стремится потому, что *не* можетъ не дѣйствовать, не стремиться: это вполнѣ самопроизвольный актъ, такой же самопроизвольный, какъ, напр., игры и движенія животныхъ и дѣтей: накопившаяся энергія необходимо должна разрядиться, она ищетъ себѣ выхода, — и не можетъ не искать себѣ этого выхода Жизнь сама себѣ довлѣетъ,—и это уже „толкованіе“,—и совершенно произвольное,—когда намъ говорятъ, что жизнь „живетъ“ для-ради удовольствія, для-ради счастья. И жизнь могла бы съ полнымъ правомъ отвѣтить на эту клевету на себя словами Заратустры: „Развѣ *къ счастью* стремлюсь я? Я ищу *своего дѣла*!“

Именно *активность жизни* положилъ въ основу своей „научной“ морали *М. Гюйо*—morale sans obligation ni sanction,— и этотъ „моральный“ аморализмъ, по крайней мѣрѣ, не повиненъ въ произвольномъ толкованіи фактовъ жизни: онъ беретъ жизнь въ ея наиболѣе рельефной и характерной чертѣ, — и цѣлью для человѣческой воли ставитъ — развить максимумъ интенсивной и экстенсивной жизни, во имя самой же жизни, а не во имя діэтетическаго принципа наслажденія.

Если въ чемъ и ошибается преисполненная изящества и привлекательности мысль такъ рано умершаго философа, — такъ это въ толкованіи значенія самой идеи долга: она есть будто бы простое выраженіе для „я могу“, для мощи, силы человѣческаго „я“ [2]).

Этимъ отрицается значеніе моральнаго, какъ самостоятельнаго качества, ни къ чему не сводимаго, ни отъ чего не могущаго заимствовать своего безусловнаго характера. — Моральное есть моральное, — и больше ничего. Что сверхъ того, — то отъ лукаваго,—т. е., опять-таки *толковиніе*

Удивительная, на самомъ дѣлѣ, вещь! Позитивистическая мысль, которая прежде всего должна была бы считаться съ положительными указаніями опыта, нашихъ переживаній, относясь недовѣрчиво ко всякаго рода интерпретаціямъ, — эта же самая позитивистическая мысль во всемъ, что не есть только причинно-обусловленное, склонна усматривать своеобразную форму иллюзіи: законъ причинной необходимости — вотъ единственно реально-сущее,—все же прочее — или явная или замаскированная форма

---

[1]) См *Ницше*, Происхожденіе морали —*Гюйо*, Очеркъ морали, напр. стр 246

[2]) *Гюйо*, Очеркъ морали, глава III, стр 259—269.

проявленія этого едино-сущаго. Такъ упрощается все безконечное многообразіе жизни. — и то, что призвано служить лишь *схемой* міра, міра реальнаго, міра дѣйствительности, міра красокъ, звуковъ и тоновъ — *наука*, въ качествѣ генетическаго метода — это выдается, какъ единственно „самдѣлешная" жизнь. Логически-абстрактная мысль, повидимому, не терпитъ возлѣ себя никакихъ соперницъ: чувство и волю она стремится преобразовать по образу и подобію своему, она стремится лишить ихъ всѣхъ яркихъ красокъ, тоновъ и звуковъ. Но „прокрустово ложе" не можетъ не насиловать всего живого..

На этомъ пока мы можемъ прекратить свою критику эвдемонистической *морали*. Ниже намъ еще придется коснуться эвдемонизма, когда будетъ рѣчь объ „*эвдемонистическомъ* аморализмѣ". Но и сказаннаго, думается намъ, вполнѣ достаточно, чтобы доказать, что та общеобязательность и необходимость, которая и является наиболѣе характернымъ признакомъ моральныхъ переживаній, общеобязательность по закону долженствованія, совершенно несовмѣстима, съ такъ называемыми, *матеріальными* принципами морали, — и, такимъ образомъ, косвенно подтверждается справедливость высказанной выше мысли, что общеобязательность эту слѣдуетъ искать въ самой *формѣ* моральнаго закона, а *не* въ его содержаніи.

V.

Самая идея разграниченія *формы* и *содержанія* вызываетъ противъ себя много возраженій. Нерѣдко можно услышать, что въ этомъ разграниченіи формы и содержанія обнаруживается возвратъ къ худшимъ традиціямъ метафизическаго мышленія Форма, съ этой точки зрѣнія, представляется, какъ нѣчто творческое, созидающее, какъ тотъ духъ, который, витая надъ безформенной массой матеріи, превращая ее въ нѣчто живое, дѣйствительное,— и, понятно, такое представленіе менѣе всего могло бы удовлетворять тѣмъ требованіямъ, какія предъявляются современнымъ научнымъ мышленіемъ

Это разграниченіе формы и содержанія восходитъ къ Аристотелю, но у послѣдняго оно носитъ двойственный характеръ.

Съ одной стороны, форма есть нѣчто нераздѣльное отъ содержанія, это двѣ стороны одной и той же дѣйствительности, — и лишь абстракція даетъ намъ возможность мыслить раздѣльно

форму и содержаніе и разсматривать первую какъ принципъ второго — Съ другой стороны, форма, по Аристотелю, есть принципъ формированія, содержащійся въ другомъ предметѣ, который, путемъ воздѣйствія, придаетъ данному предмету, какъ содержанію, его надлежащій видъ.—Здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ уже и рѣчи о чисто логически-абстрактномъ отношеніи этихъ двухъ категорій, формы и содержанія [1]).

Формальная точка зрѣнія, какъ она нашла себѣ выраженіе у Канта и какъ она примѣняется его послѣдователями нео-кантіанцами, не имѣетъ ничего общаго съ послѣднимъ представленіемъ объ отношеніи формы къ содержанію. *формальная* точка зрѣнія носитъ исключительно *абстрактно-логическій* характеръ и ставитъ себѣ задачей найти въ *содержаніи* нашего сознанія, нашихъ переживаній тотъ *основной*, *постоянный*, *конститутивный признакъ*, который связываетъ это содержаніе въ единство

Что же слѣдуетъ разумѣть подъ *формой* въ такомъ чисто *логическомъ* смыслѣ?

Какъ остроумно замѣчаетъ *Рудольфъ Штаммлеръ* [2]), сторонники эмпиризма тотчасъ же склонны бываютъ представлять себѣ, при этомъ, нѣчто въ родѣ сосуда, оболочки, охватывающей собой „содержаніе“, — и, понятно, „доказать“ несостоятельность такого формализма не представляетъ никакого труда Само собой понятно, что форма, въ дѣйствительности, неотдѣлима отъ содержанія,— это прежде всего, и къ такому разграниченію мы приходимъ лишь *путемъ логической операціи* надъ тѣмъ, что мыслится нами, какъ „вещь“, какъ „переживаніе“, какъ „содержаніе сознанія“. Мы стараемся выяснить только, *что*, какіе именно элементы въ этомъ единствѣ служатъ *условіемъ* для другихъ, безъ чего послѣдніе необходимо утрачиваютъ всякое значеніе и бытіе для нашего сознанія. Форма—это лишь *условіе*, *необходимая предпосылка*, conditio sine qua non, но *не* причина объединяющихся въ единство элементовъ. Такъ, пространство является необходимымъ условіемъ (но *не* причиной) всякаго внѣшняго воспріятія: ничто, воспринимаемое нами какъ „вещь“, „предметъ“, „тѣло“, немыслимо въ отвлеченіи отъ пространства, какъ необходимой *формы*, необходимаго *условія* воспріятія,—между тѣмъ, какъ пространство само

---

[1]) См, напр, *В Виндельбанд*, Исторія философіи, стр 127—129. См также *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie, Bd I, SS. 128—130

[2]) Die Lehre von dem richtigen Rechte, SS 215—219

по себѣ мыслимо безъ содержанія, безъ той совокупности отливающихся въ немъ, какъ въ формѣ, моментовъ, которые составляютъ специфически-характерное для *даннаго* предмета, для *данной* вещи,—безъ того, что превращаетъ предметъ *вообще* въ *данный* предметъ, въ камень, въ дерево, въ облако и т. п. И, въ противоположность этой немыслимости содержанія безъ формы, послѣднія легко мыслятся нами сама по себѣ, въ полномъ отвлеченіи отъ содержанія,— какъ объ этомъ достаточно краснорѣчиво свидѣтельствуетъ математика. Геометрія знаетъ *только формы* тѣлъ, совершенно игнорируя всякій моментъ данной предметности, тѣлесности,—и это не превращаетъ ее въ пустую игру абстракціями,—упрекъ, нерѣдко раздающійся по адресу формальной точки зрѣнія.

Итакъ, форму не только можно, но и должно разграничивать отъ содержанія, и это не только не ведетъ къ пустой, безсодержательной игрѣ абстракціями, — а, наоборотъ, этотъ *логическій* пріемъ является единственно-правильнымъ методическимъ средствомъ, которое позволяетъ мысли человѣческой проникнуть въ самую „сущность" вещей, понять необходимую связь составляющихъ ихъ моментовъ и создать внутренне-согласованную систему понятій, — что является единственнымъ содержаніемъ и задачей науки.

Итакъ, „формализмъ" имѣетъ всѣ законныя права на существованіе, — и *форму* вообще можно опредѣлить, какъ *единство постоянныхъ элементовъ* въ какомъ-либо содержаніи сознанія, въ противоположность элементамъ подлежащимъ опредѣленію [1]).

Отсюда получается очень важный выводъ по отношенію къ моральной общеобязательности.

Если форма есть нѣчто постоянное, неизмѣнное, обусловливающее, въ противоположность содержанію, какъ чему-то измѣнчивому, преходящему, обусловливаемому,—то вполнѣ понятно, что общеобязательность и необходимость—то, что характеризуетъ моральный законъ—можетъ быть свойственна только *формѣ*, а *не* содержанію морального закона. Иначе, мы необходимо пришли бы къ внутреннему противорѣчію, въ чемъ и повинны всѣ, такъ наз., матеріальные принципы этики: въ концѣ концовъ, они при-

---

[1]) *Stammler*, Die Lehre etc., S. 217 — „*Содержаніе* и *форма*.. Первое означаетъ *нѣчто опредѣляемое*, второе—то, *чѣмъ оно опредѣляется*" (*Кантъ* Критика чистаго разума, стр. 241 Переводъ Владиславлева. Спб. 1867. Kr. d. r. V. Reclam's Ausgabe, S. 243)

водятъ къ такимъ противорѣчивымъ сочетаніямъ понятій, какъ: „*общеобязательное* преходящее“, „*безусловное* условіе“ (содержаніе).

Но что же такое представляетъ собой самая эта *форма* моральнаго закона, которая, несмотря на свой формализмъ, должна дать въ руки людямъ руководящій принципъ для объективной оцѣнки ихъ мыслей, чувствъ, настроеній, стремленій, поступковъ? Какъ можетъ *одна* форма закона выполнить такую задачу? Не превращается ли, благодаря этому преимуществу, формализму, моральный законъ въ нѣчто пустое, безсодержательное, въ голую абстракцію, въ схоластическую игру раффинированнаго интеллектуализма?

Какое, на самомъ дѣлѣ, „содержаніе“ — вѣдь что-нибудь же нужно указать людямъ, что слѣдуетъ имъ считать *добромъ*!— можно было бы найти въ формѣ моральнаго закона, разъ она лишена всѣхъ опредѣленій мѣста и времени? Не стоимъ ли мы здѣсь передъ неправильно поставленной задачей? Форма лишена и должна быть лишена всякаго содержанія, — и та же форма должна обладать нѣкоторымъ содержаніемъ—какимъ—это другой вопросъ,—должна включать его въ себѣ, какъ въ формальномъ принципѣ,—одно, повидимому, исключаетъ другое. *Или* форма лишена содержанія, *или* она обладаетъ имъ, — и, въ такомъ случаѣ, она утрачиваетъ значеніе формы [1]).

Первая формула категорическаго императива гласила: *дѣйствуй такъ, чтобы максима твоей воли во всякое время могла служить, вмѣстѣ съ тѣмъ, принципомъ общаго законодательства.* И если, такимъ образомъ, форма моральнаго закона рѣзко отграничивается отъ всего, носящаго на себѣ печать эмпирической дѣйствительности — ибо человѣкъ долженъ руководиться только идеей общаго законодательства—то самая *идея общаго законодательства* необходимо приводить къ *идеѣ человѣчества.*

Всѣ помыслы людей, всѣ отдѣльныя максимы ихъ поведенія должны обосновываться и находить свое конечное освященіе въ этой идеѣ общаго законодательства, она независима отъ условій мѣста и времени, она абсолютна и потому и вѣчна, она обязательна для всякаго человѣка, какъ *разумнаго существа,* какъ

---

[1]) „ ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralita Mangel an realem Gehalt“ (*Ar Schopenhauer,* Die Grundpropleme der Ethik. Sammtliche Werke III Bd S 524 Verlag von Reclam Leipzig)

существа не только не отдающагося на волю стихійно, непроизвольно возникающихъ и столь же непроизвольно протекающихъ настроеній и желаній, но всегда стремящагося внести сюда въ это царство слѣпыхъ, стихійныхъ силъ, свѣтъ и указанія *разумной* воли, *конечной цѣли* ибо, только при этомъ условіи, человѣкъ становится истинно-*разумнымъ* существомъ и разъ навсегда порываетъ свою связь съ міромъ, какъ комплексомъ „вещей", „предметовъ", „тѣлъ": онъ перестаетъ быть *явленіемъ природы*, превращаясь въ „вещь въ себѣ", — ибо тамъ, гдѣ царитъ *идея долга, идея конечной цѣли, разумъ*, тамъ *нѣтъ природы*, тамъ нѣтъ мѣста закону причинности

Всякій человѣкъ, какъ существо *разумное*, — это и есть *идея человѣчества*, вселенская идея братства людей, людей, какъ носителей моральнаго закона. Только человѣкъ, всякій человѣкъ, какъ разумное существо, можетъ быть носителемъ моральнаго закона,—и это сплачиваетъ всѣхъ людей въ одно цѣлое. Это не общество, какъ совокупность эмпирически-данныхъ личностей, не соціально психологическая категорія, подчиненная съ своихъ дѣйствіяхъ и жизни закону причинности, а единство *идеальнаго* характера, *моральное* единство въ буквальномъ и точномъ значеніи этого слова. Популярная форма этой идеи гласитъ: всѣ люди— братья,—братья не какъ эмпирическія-личности, а вопреки всему эмпирически-данному: ибо для *разумной* воли, для разумнаго существа ничто эмпирическое, само по себѣ, не можетъ и не должно служить ни нормой, ни выраженіемъ безусловной идеи Эмпирически-данная личность — это Иванъ, Петръ, Марья, со всѣмъ неисчерпаемымъ многообразіемъ ихъ непосредственныхъ переживаній, окрашенныхъ въ цвѣтъ стихійности, субъективности, произвола, доходящаго иногда до открытаго попранія всѣхъ велѣній моральнаго закона, всякаго человѣческаго достоинства въ себѣ и въ другихъ. И было бы полнѣйшимъ непониманіемъ и забвеніемъ велѣній моральнаго закона, если бы мы вздумали превращать это эмпирически-данное въ высшую идею, до какой только доработалось человѣчество, въ идею человѣчества, какъ *идеальнаго* союза *разумныхъ* существъ, какъ носителей моральнаго закона.

Идея *всечеловѣчества* есть идея *моральнаго* единства всѣхъ людей,—и ничѣмъ другимъ она быть не можетъ [1]).

Принципъ общаго законодательства, приводящій, какъ мы

---

[1]) Ср *Вл. Соловьевъ* Оправданіе добра Спб 1897, стр 676

только что видѣли, къ идеѣ человѣчества, какъ идеальнаго союза разумныхъ существъ, есть *безусловная* заповѣдь для разумной воли человѣка. Человѣкъ, всякій человѣкъ, долженъ всегда, при всякихъ условіяхъ мѣста и времени, руководиться тѣми требованіями, какія предъявляетъ къ нему моральный законъ, — и этимъ какъ бы погашается самая *идея личности*, она какъ бы утрачиваетъ всякое значеніе, перестаетъ быть самодовлѣющей цѣнностью, превращаясь въ нѣчто служебное, въ средство для чего-то другого: „я“ какъ бы погашается въ „ты“ или „они“. Мы, повидимому, вновь передъ традиціоннымъ разрѣшеніемъ моральной проблемы: эгоизмъ, „я“ закалывается на жертвенникѣ альтруизма, „ты“,— и этимъ какъ бы оправдывается бичующе-рѣзкое слово Ницше о „рабской морали“ Канта [1])

Но это только, повидимому, универсализмъ и индивидуализмъ находятъ себѣ гармоническое примиреніе въ морали долга: ибо категорическій императивъ есть *автономно* устанавливаемый моральный законъ, онъ апеллируетъ къ *личности* и призываетъ ее на путь *самодѣятельности* и *самоутвержденія*.

Ничто, кромѣ *разумной воли*, разумной воли *личности* не можетъ и не должно служить человѣку источникомъ моральнаго самосознанія: человѣкъ не только объектъ, но, прежде всего, *субъектъ* моральнаго закона. Идея долженствованія, выражающаяся въ сознаніи человѣка въ раздвоеніи его живого психологическаго „я“, на „я“ идеальное, на „лучшую личность“ въ насъ, на наше „достоинство“, и „я“ эмпирическое, „я“ наклонностей, то, противъ чего мы боремся во имя „лучшаго въ насъ“,— это кажущееся подчиненіе личности чему-то чуждому для нея есть, въ то же время, высшая форма самоутвержденія личности: не во имя чужого авторитета, не во имя случайныхъ прихотей субъективнаго настроенія, не во имя того, что ставитъ передъ нами развивающимся по закону каузальной необходимости, такъ называемый, естественный ходъ вещей,—а во имя высшаго, до чего только можетъ доработаться критическая мысль человѣка, во имя *конечной цѣли* нашего существованія, подчиняемъ мы

---

[1]) См., напр., *Ницше*. Отрывки изъ книги объ Антихристѣ. Москва 1904, стр. 270—280 (Анонимный переводчикъ, очевидно, въ видахъ пикантной рекламы, перевелъ нѣмецкое „Antichrist“ — антихристіанинъ, противохристіанинъ—русскимъ „Антихристъ“. О послѣднемъ у Ницше и рѣчи нѣтъ.) См. также *Schopenhauer*, op. c., S. 504—505.

себя *себѣ же*, тому, что есть въ насъ самаго идеальнаго, лучшаго.

Если хотите, это—„узда“,—но такая „узда“, которая сопровождается высшей, доступной намъ формой *свободнаго самоутвержденія*, которая способна дать высшее разумное удовлетвореніе человѣческому „я“ [1]).

Итакъ, *автономія* личности выражается, въ данномъ случаѣ, въ томъ, что *субъектомъ*, *источникомъ* моральнаго закона является сама же личность, ея законодательствующій разумъ, путемъ критики и самоуясненія восходящій отъ жизни побужденій до идеи разумной воли, до идеи конечной цѣли: идея личности, одинаково, выражается ли она въ формулѣ „я“ или „ты“, служитъ источникомъ, центромъ и завершеніемъ морали долга: ибо, повелѣвая слѣдовать принципу общаго законодательства, мораль долга выдѣляетъ въ „я“ и „ты“ лучшее въ насъ, идеальную часть нашего существа, въ противоположность тому, что есть въ насъ преходящаго, эмпирически-даннаго,—это лучшее въ насъ она превращаетъ въ *идею*, въ регулятивный принципъ, въ безусловную норму, слѣдовать которой отнынѣ является основной задачей для воли человѣческой.

Долгъ и *само*-законодательство разума, личности это синонимы,—и лишь по недоразумѣнію можно противопоставлять одно другому

Итакъ, мы вскрыли уже въ формальномъ принципѣ морали нѣкоторое содержаніе: это, во-первыхъ, *идея человѣчества*, а во-вторыхъ, *идея автономной личности*, — и это, въ свою очередь, необходимо приводитъ насъ къ идеѣ личностей, какъ самодовлѣющихъ цѣнностей, къ „*царству цѣлей*“.

Человѣкъ есть существо цѣлеставящее, но всякая цѣль въ отдѣльности носитъ эмпирически-данный характеръ, она имѣетъ значеніе только ad hoc: ибо то, что въ данную минуту служитъ намъ цѣлью, само, въ свою очередь, легко превращается въ средство для чего-либо другого. Но разумъ человѣческій нигдѣ и ни на чемъ не можетъ остановиться въ этомъ безконечномъ ряду

1) „Man sahe den Menschen durch seine Pflicht am Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er *nur seinen eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemass zu handeln“ (*Kant*, Grundlegung etc S. 58 Курсивъ принадлежитъ Канту)

переходовъ отъ цѣли къ средству и обратно, кромѣ какъ на идеѣ *личности*, которая уже ни для чего не можетъ служить только средствомъ, не являясь, вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего, цѣлью. Эта *идея личности*, какъ *самоцѣли*, есть *практическая идея*, она не фактъ дѣйствительности, но она должна быть, должна быть реализована,—и разумъ неотступно и повелительно требуетъ отъ насъ стремленія въ направленіи къ ея реализаціи. Согласно этому безусловному значенію личности, какъ самодовлѣющей цѣнности, какъ конечной цѣли, формула категорическаго императива гласитъ теперь: *Дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоей собственной личности, такъ и въ личности всякаго другого всегда служило для тебя цѣлью, но никогда просто средствомъ.*

Человѣческая личность, какъ самодовлѣющая цѣнность, всѣ люди, все человѣчество, какъ царство цѣлей,—это слишкомъ ясный и опредѣленный призывъ, чтобы, послѣ этого, можно было бы еще говорить о „пустотѣ", „безсодержательности" категорическаго императива! Все, что не человѣческая личность, вся, такъ называемая, природа, весь общественный укладъ, самъ человѣкъ, какъ комплексъ естественно-историческихъ силъ,—все это должно служить средствомъ для утвержденія въ жизни безусловнаго значенія личности, —только средствомъ, но не самой конечной цѣлью.

Таково вполнѣ опредѣленное *идеальное* требованіе, такова конечная задача, которую мораль долга ставитъ передъ человѣкомъ, какъ существомъ разумнымъ. *Какъ, какими средствами, какими путями* достигнуть этого,—это уже другой вопросъ, вопросъ чисто — *технический*, отвѣтъ на который даетъ, такъ наз., наука, какъ система познанія всего возникающаго въ мірѣ явленій по закону причинности. Но это „какъ", эта крайняя сложность, запутанность, иногда граничащая съ неразрѣшимостью самой задачи, — это неустанное треніе и запутанность практики нисколько не уничтожаетъ той кристаллической ясности, той не вызывающей никакихъ недоумѣній опредѣленности, „содержательности", съ какою категорическій императивъ взываетъ къ людямъ: Будь человѣкомъ, будь личностью, какъ зеницу ока, оберегай въ себѣ и другихъ человѣческое достоинство,— выше и безусловнѣе этого въ мірѣ нѣтъ ничего!

Скептически настроенная реалистическая мысль можетъ не удовлетвориться сказаннымъ и спросить: „Почему же личность должна быть самоцѣлью? Почему, съ другой стороны, намъ необходимо, наконецъ, притти къ самой идеѣ *конечной* цѣли? По-

чему не удовольствоваться просто цѣлью, какъ она преподносится намъ условіями мѣста и „времени“?

Почему личность должна быть конечной цѣлью? — Да просто потому, что она себѣ довлѣетъ, что нѣтъ и не можетъ быть никакой иной высшей инстанціи, которая могла бы вынести окончательный приговоръ о *значеніи*, *цѣнности*, о *достоинствѣ* человѣка. Лишь о человѣкѣ, какъ о моральномъ существѣ,—какъ говоритъ Кантъ,—нельзя поставить дальнѣйшаго вопроса чего ради существуетъ онъ? [1])

Ну, а къ самой идеѣ конечной цѣли насъ приводитъ разумъ. приводитъ необходимо, ибо разумъ одинаково враждебенъ какъ всякой внутренней противорѣчивости, такъ и незаконченности признавать нѣчто эмпирически-данное за конечную цѣль, — это внутреннее противорѣчіе, отрицать самое идею конечной цѣли,— это значитъ оставить разумное зданіе мысли и воли безъ увѣнчивающаго завершенія.

VI.

Но гдѣ же свобода — свобода воли? — „эта великая проблема современнаго человѣчества, надъ которой бьется мысль лучшихъ людей, — самая популярная проблема, та, которая хоть когда-нибудь да всплывала въ душѣ каждаго человѣка и, путемъ внутренняго безпокойства, приводила его къ философскимъ размышленіямъ“ [2])? Есть ли она, эта свобода, или она просто грѣховное порожденіе мысли человѣческой, которой нестерпимо тѣсно въ рамкахъ имманентнаго и которая всегда склонна тяготѣть къ завѣтному царству сверхъ-опытнаго? И если она есть,—то что же она такое? Въ какомъ отношеніи стоитъ она къ принципу каузальной необходимости, въ рамкахъ котораго нѣтъ и не можетъ быть никакого перерыва, никакихъ пробѣловъ, гдѣ могла бы найти себѣ прибѣжище эта заманчивая для человѣческой мысли и въ особенности для чувства идея свободы?

Намъ уже приходилось выше неоднократно говорить о томъ, что все возникающее въ мірѣ явленій,—все это, согласно ученію трансцендентальнаго идеализма, строго подчинено закону причинности, — и никто больше Канта не сознавалъ этого и никто не

---

[1]) Kritik d teleologischen Urtheilskraft S 328

[2]) *Windelband*, Praludien, S 249

нанесъ болѣе тяжелыхъ ударовъ догматической метафизикѣ, имѣющей претензію властно распоряжаться въ мірѣ явленій. Ясно, слѣдовательно, что если, согласно моральному ученію Канта, можетъ итти рѣчь о *свободѣ*, то это *не* свобода воли въ обычномъ ходячемъ значеніи этого слова: индетерминизма въ мірѣ явленій нѣтъ и быть не можетъ. Въ то же время, самое понятіе свободы опредѣляется Кантомъ, какъ „способность изъ себя начинать какое-либо событіе".

Какъ же слѣдуетъ понимать *эту* „свободу, какъ способность изъ себя начинать какое-либо событіе"?

Къ міру явленій она не можетъ принадлежать, — ибо здѣсь безусловно царитъ каузальная необходимость. Это и *не* такъ называемая психологическая, *сравнительная* свобода, такъ какъ психологическая свобода есть явленіе міра посюсторонняго и подлежитъ полному господству закона причинности. Да и самъ Кантъ достаточно опредѣленно отвергаетъ это *психологическое* понятіе свободы, усматривая въ ней своего рода „жалкую увертку" со стороны тѣхъ, кто стремится хотя бы въ такомъ урѣзанномъ видѣ сохранить для міра явленій идею свободы.

Итакъ, что же? — Быть можетъ, эту свободу слѣдуетъ искать въ царствѣ потусторонняго бытія, въ царствѣ ноуменовъ, вещей въ себѣ?

Допустимъ, что это такъ. Но развѣ мы знаемъ и можемъ знать что-либо о Ding an sich? Развѣ мы можемъ что-либо утверждать и отрицать по отношенію къ тому, что лежитъ за предѣлами міра явленій, что можно мыслить лишь какъ предѣльное понятіе? Здѣсь рѣчь можетъ итти только о регулятивныхъ, а не о конститутивныхъ принципахъ. Это прежде всего мысли самого же Канта. — А между тѣмъ, идеалъ, должное, хотя и *не* есть, но онъ имѣетъ *быть*, имѣетъ быть реализованъ въ мірѣ явленій: это — *задача*, надъ разрѣшеніемъ которой должны трудиться, работать мы, люди *эмпирическіе*, подлежащіе всѣмъ опредѣленіямъ мѣста и времени.

Итакъ, „свобода, какъ способность изъ себя начинать какое-либо событіе" не лежитъ *ни* въ мірѣ явленій, *ни* за его предѣлами, — что же остается третьяго, сверхъ этихъ двухъ областей?

Остается еще трансцендентальное понятіе свободы, и Кантъ, говоря о „свободѣ, какъ способности изъ себя начинать какое-либо событіе", имѣетъ въ виду именно трансцендентальную свободу.

Что же такое представляетъ собой эта трансцендентальная

форма свободы, одинаково чуждая и психологической и трансцендентной формѣ свободы" По мнѣнію нѣкоторыхъ, это какъ бы замаскированная или ослабленная форма потусторонней свободы, нѣчто промежуточное между явленіемъ и Ding an sich. И такое представленіе, несомнѣнно, имѣетъ всѣ законныя права на существованіе, — *если только оставаться* исключительно на почвѣ *генетическаго* метода. отрицаніе всякихъ правъ за методомъ *телеологическимъ*, стремленіе сводить всякую телеологію къ обратно-обращенной каузальности, — эта исключительная приверженность къ генетическому методу лишаетъ всякой возможности понять ученіе Канта вообще и его моральное ученіе и ученіе о свободѣ—въ частности Что телеологія имѣетъ всѣ законныя права на существованіе, — объ этомъ мы говорили выше отрицаніе телеологіи ведетъ необходимо къ отказу отъ всякой *оцѣнки*, — положеніе, которое никто не можетъ серьезно защищать и проводить хотя бы съ нѣкоторой надеждой на успѣхъ [1]).

Самый „опытъ" говоритъ въ пользу телеологическаго угла зрѣнія

Жизнь нашихъ побужденій протекаетъ инстинктивно, непроизвольно, часто не доходя до нашего сознанія [2]), и въ этомъ случаѣ человѣкъ не выше любого животнаго. Лишь координируя свои стремленія и дѣйствія, согласно опредѣленнымъ *цѣлямъ* и *планамъ*, человѣкъ поднимается надъ царствомъ животныхъ. Эта печать высшаго, печать разума находитъ свое завершеніе въ идеѣ *конечной цѣли*, которая одна лишь способна придать *смыслъ* и *разумность* всѣмъ нашимъ конкретнымъ стремленіямъ и цѣлямъ. Въ этой способности подчинять свою дѣятельность одной высшей *разумной* цѣли, ставить на службу этой цѣли всю такъ называемую, природу, т. е все, что, въ отличіе отъ человѣка, какъ носителя моральнаго закона, является только средствомъ,—въ этой способности концентрировать, какъ въ фокусѣ, въ идеѣ безусловной цѣли всю силу своего сознанія, своей воли, своихъ стремленій и проявляется нуменальное значеніе человѣка: человѣкъ, въ этомъ случаѣ, превращается въ вещь въ себѣ, онъ становится внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ: ибо въ *законѣ* своего

---

[1]) См, напр, *Christoph Sigwart*, Kleine Schriften, zweite Reihe Статья: Der Kampf gegen den Zweck Freiburg im B. 1889

[2]) См *Вундтъ*, Система философіи, стр 361—362 и 366 — См также *Н. Лосскій*, Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма Спб. 1903

разума онъ покидаетъ почву дѣйствительности и сущему, какъ высшую норму, противополагаетъ *должное, идеалъ*.

Для разумнаго существа идеалъ служитъ исходнымъ пунктомъ и завершеніемъ всѣхъ его помысловъ, стремленій, всей его дѣятельности,—и, поскольку онъ руководится идеаломъ, онъ *свободенъ*. Онъ свободенъ *въ постановкѣ цѣли*, но отнюдь не въ выборѣ средствъ, при помощи которыхъ онъ можетъ реализовать цѣль. Это и есть свобода начинать изъ себя рядъ дѣйствій, она отнюдь не какая-то мистическая сила, она не вторгается въ царство каузальности, не производитъ здѣсь перерывовъ въ неустанно выковывающейся цѣпи причинъ и слѣдствій, она не обладаетъ волшебной силой творить изъ ничего нѣчто, — но она и не иллюзія, не простое „толкованіе“ темнаго, пустого мѣста въ полѣ нашего сознанія,—какъ это думаетъ Зиммель и какъ склонна думать вообще позитивистическая мысль: *цѣль*, какъ опредѣленный *планъ* дѣйствія, какъ *выборъ должнаго, справедливаго*, согласно и въ направленіи къ которой мы создаемъ необходимую систему средствъ,— эта *цѣль* есть несомнѣнный фактъ нашего сознанія: *начально, въ идеѣ* мы предопредѣляемъ возможный въ будущемъ рядъ дѣйствій,— и погашать идею цѣли въ понятіи причины и слѣдствія, — это именно и значитъ противопоставлять „опыту“, дѣйствительности предвзятое *толкованіе*.

Законъ причинности не выражаетъ *всей* дѣйствительности законъ причинности—это прошлое и настоящее, уже превращающееся въ прошлое это — вся моя личность, все мое „я„ въ его прошломъ и настоящемъ. Но моя *цѣль*—это то, что будетъ завтра, черезъ мѣсяцъ, годы, столѣтія; и это *будущее* руководитъ моими помыслами и поступками, оно, грядущее, побуждаетъ меня создавать цѣлесообразную систему средствъ. На эту *цѣль*, какъ таковую, на это грядущее, что̀ привлекаетъ меня къ себѣ, что̀ направляетъ мои шаги впередъ,—на нее не распространяется законъ причинности: ибо это — *идея*, нѣчто не-сущее, должное, въ ней, этой идеѣ, „я“ какъ бы отрывается отъ взростившей его почвы сущаго, оно уходитъ впередъ, туда, гдѣ лишь современемъ будетъ „дѣйствительность“ Но „дѣйствительностью“ можетъ стать лишь конкретная, *эмпирическая* цѣль, а конечная, высшая цѣль, какъ высшая идея, освящающая и осмысливающая мое существованіе и мою дѣятельность, тѣмъ самымъ становится выше сущаго и въ грядущемъ: оставаясь вѣчно регулятивнымъ принципомъ, безусловной нормой, она никогда не можетъ войти въ царство причинности, она всегда—достояніе царства свободы

Итакъ, идея *цѣлности*, идея *цѣли*, — вотъ что дѣлаетъ понятной трансцендентальную свободу Канта: это—*не* отношеніе причины къ слѣдствію, не отношеніе дѣйствительности, а отношеніе *цѣли*, конечной самодовлѣющей, къ *средству*, отношеніе *долженаго*, *идеала*, *задачи* къ тому, при посредствѣ чего разумное существо можетъ стремиться реализовать эту идеальную задачу Свобода — это выборъ съ точки зрѣнія справедливаго, это—стремленіе придать разумное, объективное, общеобязательное единство нашимъ конкретнымъ цѣлямъ и дѣятельности, это—способность человѣка опредѣляться въ своихъ поступкахъ идеей конечности цѣли, автономно устанавливаемымъ имъ закономъ: „ибо чѣмъ инымъ, на самомъ дѣлѣ,—говоритъ Кантъ,—можетъ быть свобода воли, какъ не автономіей, т. е., способностью быть себѣ самой закономъ? Но положеніе что воля во всѣхъ поступкахъ есть сама себѣ законъ—обозначаетъ только принципъ не поступать ни по какой другой максимѣ, исключая той, которая себя самое можетъ имѣть также въ качествѣ всеобщаго закона. А это именно и есть формула категорическаго императива и принципъ нравственности; слѣдовательно, свободная воля и воля, согласная съ моральными законами (unter sittlichen Gesetzen), есть одно и то же“ [1]).

И, опять-таки, во избѣжаніе недоразумѣній, необходимо помнить, что эта способность руководиться въ своихъ дѣйствіяхъ и помыслахъ автономно устанавливаемымъ закономъ не есть фактъ дѣйствительности, нѣчто могущее непосредственно быть доказаннымъ путемъ опыта: свободная воля есть добрая воля, а послѣдняя никогда не можетъ найти себѣ адекватнаго выраженія въ эмпирически-данныхъ условіяхъ, это—идеалъ, руководящая нить, къ которой необходимо приходитъ человѣческій разумъ, разъ онъ мыслитъ себя въ качествѣ практическаго разума. Но, въ то же время, Кантъ категорически отвергаетъ, въ данномъ случаѣ, и всякую *трансцендентность*, приравнивая ее, въ качествѣ обоснованія морали, къ чувственному міру, къ такъ называемымъ, матеріальнымъ принципамъ морали: какъ въ послѣднемъ случаѣ разумъ человѣческій необходимо заблудился бы въ безконечномъ лѣсу вся-

---

[1]) *Grundlegung* etc. S. 75. См. также SS. 76, 79, 82, 85, 89, 93. См. также Kr. d. pr. Ver. S. 34. Metaphysik der Sitten, S. 15.—См. также *Cohen*, op. c. SS. 233, 239, 241—246. *Stammler*, Wirthschaft u. Recht, SS. 353, 368—369, 381; *онъ же*, Die Lehre etc., S. 181, *Simmel*, Kant, SS. 83, 88, 92, *Riehl*, op. c., S. 194, *Natorp*, op. c. 46; тоже у *Vorländer*'а. Ср. также *Іодль*, op. c., томъ II, стр. 23, 25.

ческихъ эмпирическихъ „данностей“, тщетно пытаясь, непонятнымъ алхимическимъ способомъ, превратить сущее, „фактъ“, въ „должное“, въ идею,—такъ, въ первомъ случаѣ, онъ оказался бы въ „пустомъ пространствѣ трансцендентныхъ понятій“ [1]).

Итакъ, *свобода, свобода воли*, есть *телеологическая*, а *не* генетическая категорія, она выражаетъ собой отношеніе цѣли къ средству, и, прежде всего, идею *автономной личности*, какъ самодовлѣющей цѣнности: автономная личность, находящая себѣ наиболѣе чистое и адекватное выраженіе въ автономно-признаваемомъ моральномъ законѣ, есть *конечная цѣль*, и, въ качествѣ таковой, она призвана служить той руководящей идеѣ, во имя и въ направленіи къ которой люди должны работать надъ созданіемъ разумныхъ основъ жизни: человѣкъ долженъ быть конечной цѣлью, онъ никогда, ни при какихъ условіяхъ, не можетъ быть только средствомъ, не являясь вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлью,—вотъ единственный смыслъ и назначеніе идеи свободы у Канта. Не независимость отъ закона причинности слѣдуетъ имѣть здѣсь въ виду, а независимость отъ *механизма средствъ*,—въ этомъ только и можетъ заключаться человѣческая свобода.

И въ этомъ *стремленіи* направлять и реформировать жизнь согласно идеѣ свободы и обнаруживается *реальность моральнаго закона*: цѣль, задача, должное *есть* постольку, поскольку она влечетъ насъ къ себѣ, поскольку она способна руководить нашими стремленіями и поступками: вѣчно влекущая насъ къ себѣ, вѣчно манящая насъ свѣтомъ, изливающимся изъ безбрежныхъ далей безконечности, она, сама абсолютная и безконечная, зажигаетъ въ насъ свѣтъ идеала какъ бы на мигъ претворяется въ настоящее, въ нашъ міръ реальнаго *ея* реальность—это тотъ свѣтъ *идеальнаго*, какимъ она освѣщаетъ все наше дѣйствительно-реальное.

Такъ, изъ мнимаго соперника закона причинности, идея свободы легко превращается въ его необходимое восполненіе и завершеніе: свобода имѣетъ первенство передъ каузальностью: послѣдняя нуждается въ свѣтѣ первой, когда люди стремятся осуществить въ жизни свое предназначеніе, когда они стремятся реализовать въ жизни свой идеалъ

VII

Мораль считается съ такъ называемымъ „внутреннимъ человѣкомъ“: ея предназначеніе руководить образомъ мыслей людей,

[1]) Grundlegung etc., S. 93

содержаніемъ ихъ воли, *мотивами* поступковъ, но не самими поступками, — такова мысль Канта. Поступки людей — это нѣчто внѣшнее, протекающее въ рамкахъ времени и пространства и подлежащее безусловному господству закона причинности,—а идея должнаго имѣетъ значеніе независимо отъ опыта, отъ дѣйствительности: если бы даже мы не были въ состояніи указать ни одного поступка, совершеннаго во имя чистаго преклоненія передъ велѣніями долга, — то долгъ, все же, продолжалъ бы сохранять свое безусловное значеніе.

Здѣсь мы, повидимому, вновь оказываемся передъ нѣкоторымъ затрудненіемъ. царство морали—Gesinnung, область внутреннихъ настроеній, образъ мыслей людей, ихъ помыслы—и въ то же время, идея свободы, идея автономной личности должна служить намъ въ качествѣ регулятивнаго принципа, въ качествѣ идеала, чтобы реформировать жизнь въ направленіи этого идеала. Ея вліяніе, слѣдовательно, должно распространяться и на поступки людей. Какимъ же образомъ возможенъ этотъ переходъ отъ „внутренняго человѣка“ къ „человѣку внѣшнему“, эмпирическому, члену даннаго общежитія, гдѣ, какъ это слишкомъ хорошо извѣстно, поступки и стремленія людей далеко не гармонируютъ съ идеальными требованіями?

У самого Канта эта сторона его моральнаго ученія осталась совершенно неразработанной. Связать воедино „внутренняго“ и „внѣшняго“ человѣка, перебросить мостъ отъ безусловнаго къ дѣйствительному,—такова задача, которую должны были разрѣшить послѣдователи Канта. Современная неокантіанская мысль, въ лицѣ, главнымъ образомъ, Наторпа и Штаммлера, удачно справилась съ этой трудной задачей.

Должное есть то, чего нѣтъ, но что необходимо должно быть, должно быть реализовано, но реализація есть вопросъ *техническій*—въ общемъ значеніи этого слова—вопросъ о *средствахъ* и *условіяхъ*. Идея должнаго, категорическій императивъ даетъ намъ въ руки руководящую нить, руководящую точку зрѣнія, ставитъ передъ нами задачу, идеалъ, который неотступно требуетъ отъ насъ дѣятельности. Но онъ ничего не говоритъ и не можетъ сказать о средствахъ, объ условіяхъ реализаціи: иначе, идеалъ утратилъ бы свое безусловное значеніе, значеніе внѣвременное и внѣпространственное: полнота опредѣленій и идеалъ, какъ регулятивный принципъ, какъ руководящая точка зрѣнія, взаимно исключаютъ другъ друга Повидимому, передъ нами дѣйствительно неразрѣшимая задача: идеалъ неотступно *требуетъ* отъ насъ *актив-*

ности, дѣятельности, и не дѣятельности вообще, а дѣятельности, осмысливаемой его, идеала, высшимъ безусловнымъ значеніемъ, и, въ то же время, онъ какъ бы покидаетъ насъ въ эту наиболѣе трудную и важную для насъ минуту, когда мы, преисполненные высокаго значенія идеала, готовы уже перейти отъ внутренняго преклоненія, отъ помысла, отъ слова—къ дѣлу. *Какъ* дѣйствовать.—объ этомъ идеалъ ничего намъ не говоритъ.

Но, въ дѣйствительности, дѣло обстоитъ не такъ безысходно, какъ это кажется съ перваго взгляда.

Категорическій императивъ гласитъ: дѣйствуй такъ, чтобы максима твоей воли могла служить вмѣстѣ съ тѣмъ и принципомъ *общаго* законодательства,—и эта идея *общаго* законодательства и есть та ступенька, которая даетъ намъ возможность спуститься отъ абстрактнаго безусловно-должнаго къ реально-дѣйствительному, къ сущему, къ жизни, чтобы работать надъ ея пересозданіемъ въ духѣ идеала. Принципъ *общаго* законодательства разрываетъ тѣсныя рамки того субъективно-внутренняго, того безусловно-индивидуальнаго, что, повидимому, является единственной сферой морали. принципъ *общаго* законодательства говоритъ о *другихъ* людяхъ, объ *общеніи* съ ними,—и тѣмъ выводитъ насъ на широкую арену *общественнаго бытія*, гдѣ мы легко можемъ найти и необходимыя средства для дѣятельности въ направленіи реализаціи идеальнаго.

Общественное бытіе есть не только историческая, но и *телеологическая* категорія, т. е., оно есть не только нѣчто исторически-развившееся, но и созданіе рукъ человѣческихъ, въ видахъ достиженія опредѣленной цѣли, цѣли общежитія По извѣстному опредѣленію Штаммлера, общество есть внѣшнимъ образомъ урегулированная совмѣстная дѣятельность людей. Это урегулированіе достигается при посредствѣ *права*, которое, посредственно или непосредственно, въ положительной или отрицательной формѣ, создаетъ тѣ общія рамки, тотъ общій фонъ, въ предѣлахъ и на основѣ котораго протекаетъ совмѣстная дѣятельность людей, направленная на достиженіе опредѣленныхъ результатовъ—такъ называемая, матерія, хозяйство соціальной жизни.

Право есть *внѣшняя* норма для человѣка, и постольку оно гетерономично по отношенію къ его волѣ Правовой порядокъ, т. е., общественная жизнь, есть нѣчто априорное по отношенію къ отдѣльному человѣку, къ индивидууму: и логически и исторически общество предшествуетъ личности, общество, его нормы, съ первыхъ же моментовъ жизни, охватываютъ всего человѣка, всѣ его

поступки, какъ бы иногда они ни казались независимыми отъ этихъ нормъ. въ согласіи или въ борьбѣ съ нормами права, протекаетъ вся внѣшняя дѣятельность людей, все, что покидаетъ интимную сферу внутреннихъ настроеній Для права отдѣльный человѣкъ есть лишь *объектъ* воздѣйствія, оно ставитъ себѣ задачей формировать его въ желательномъ для цѣлаго направленіи, въ соотвѣтствіи съ задачами общежитія. Эти задачи общежитія, въ конечномъ счетѣ, опредѣляютъ собой и практику права, — поскольку послѣднее есть *не* только исторически развившійся продуктъ, какъ все возникающее въ мірѣ явленій, строго подчиненный закону причинности, но и *телеологическая* категорія, выраженіе волящаго и цѣлеставящаго сознанія людей

Какъ выраженіе волящаго и цѣлеставящаго сознанія людей, право ставитъ себѣ не только опредѣленныя конкретныя задачи, задачи ad hoc, но и нѣчто большее: оно ставитъ себѣ идеальныя задачи Цѣлью же, *идеаломъ* общежитія, соціальнымъ идеаломъ можетъ быть только *общество свободно хотящихъ людей*, свободно хотящихъ въ смыслѣ слѣдованія велѣніямъ нормы, заявляющей притязаніе на общеобязательность и необходимость,— и такой нормой можетъ быть только заповѣдь о самодовлѣющей цѣнности человѣческой личности. ибо только человѣкъ, какъ носитель моральнаго закона, можетъ быть конечной цѣлью.

Если таковъ конечный идеалъ общежитія,—то право, имѣющее своей задачей служить *средствомъ* для этой цѣли, можетъ выполнить ее съ успѣхомъ лишь въ томъ случаѣ, если будетъ руководиться *идеей справедливаго права*. Эта идея справедливаго права не есть нѣчто чуждое, внѣшнее по отношенію къ положительному праву, она не витаетъ надъ соціальной жизнью, это—*норма* для положительнаго права *въ рамкахъ*, *въ предѣлахъ* самого положительнаго права одно содержаніе права квалифицируется нами какъ должное, какъ справедливое, другое—какъ то, чего не должно быть, какъ несправедливое, какъ несоотвѣтствующее той цѣли, той задачѣ, служить которой призвано право. *Справедливое право*, какъ опредѣляетъ его *Штаммлеръ*, *это такое право, которое въ каждомъ особомъ положеніи вообще согласуется съ основной идеей права*“ [1])

Въ каждомъ частномъ случаѣ вопросъ, справедливо ли данное право или нѣтъ — можетъ рѣшаться людьми безъ яснаго, отчет-

[1]) Die Lehre von dem richtigen Rechte, S. 15

ливаго сознанія той нормы, какая служитъ, въ данномъ случаѣ, рѣшающей инстанціей; но норма эта, несомнѣнно, присутствуетъ въ сознаніи людей, такъ какъ иначе совершенно нельзя было бы высказывать сужденія о томъ, что данное право, данный политическій строй, данныя политическія стремленія законны, правомѣрны, справедливы, или, наоборотъ, должны быть нами отвергнуты, какъ недолжныя, какъ несправедливыя. А люди не только судятъ, оцѣниваютъ явленія права, ergo, соціальныя явленія, какъ справедливыя и несправедливыя, но и стремятся реализовать свое представленіе о справедливомъ въ строѣ соціальной жизни.

Но если *идея справедливаго права* должна служить нормой для положительнаго права: если—послѣднее ставитъ своей задачей регулировать взаимныя отношенія людей, ихъ поступки, ихъ непосредственную практику какъ членовъ общежитія, и если, въ то же время, справедливое право черпаетъ свое основное содержаніе въ той моральной заповѣди, которая призвана этизировать „внутренняго" человѣка, его помыслы по его образу мыслей,— то пропасть между „внутреннимъ" и „внѣшнимъ" человѣкомъ, благодаря этой двойственной природѣ идеи справедливаго права, легко можетъ быть заполнена: и образъ мыслей людей, и ихъ поступки одинаково находятъ свою конечную санкцію въ безусловномъ, они одинаково должны носить на себѣ печать идеала

Такимъ образомъ, поступки, дѣятельность людей, та внѣшняя сфера, куда, повидимому, нѣтъ и не можетъ быть никакого доступа для категорическаго императива, благодаря идеѣ справедливаго права, становятся доступными руководительству морали: *разумныя основанія* или—что одно и то же—*идея свободы*, какъ способность начинать собой рядъ событій, одинаково проникаетъ и область внутреннихъ интимныхъ настроеній, область мотивовъ, и то, въ чемъ реализуется или имѣетъ реализоваться эта интимная сфера внутреннихъ настроеній, поступки людей, ихъ совмѣстную общую жизнь и дѣятельность.

VIII.

Въ настоящее время совершенно невозможно трактовать моральную проблему и, въ особенности, проблему личности, минуя Ницше: такъ рѣзко сконцентрировалъ онъ въ себѣ всѣ моральныя искания нашихъ дней.

Въ вопросахъ морали Ницше занялъ совершенно своеобразную позицію.

Великій „имморалистъ“, такъ страстно-негодующе бичевавшій культъ довольства, погоню за счастьемъ; создавшій уничтожающій образъ „послѣдняго человѣка“, изобрѣтшаго счастье, — онъ, какъ бы по иронiи судьбы, сталъ вдохновителемъ новѣйшей формы эвдемонизма, той формы, которую можно было бы назвать „моралью мгновенiй“. Враждебно-настроенный противъ всякой формы аскетизма, поднявшій знамя бунта противъ всего „сократовскаго“, разсудочнаго; клеймившiй, подобно своему учителю, Шопенгауэру, мораль долга, какъ наиболѣе типичное выраженiе „рабской морали“, — онъ, въ то же время, создалъ художественно-вдохновенный образъ Заратустры, это живое воплощенiе всего наиболѣе цѣннаго и возвышеннаго, что только есть въ морали долга. И къ довершенiю всего, съ своимъ преувеличенно-страстнымъ преклоненiемъ передъ всѣмъ непроизвольнымъ, стихiйно-развивающимся, передъ, такъ называемымъ, дiонисовскимъ началомъ,—онъ невольно вызываетъ представленiе, что мысль и чувство его жаждутъ этого столь оскорбительнаго для его аристократической натуры счастья: вѣдь такъ легко дается оно тѣмъ, кто незнакомъ съ разлагающимъ вліянiемъ разсудочнаго начала

Не надо никакой нормы, никакого долга, вообще, никакой „узды“! Живи согласно влеченiямъ твоей натуры; настроенiе минуты, — вотъ истинное выраженiе твоей личности, твоего „я“, за которымъ скрывается и которымъ руководитъ твое настоящее, интимное „я“, твое „Само“. И, лишь слѣдуя голосу этого „Само“, лишь отдаваясь на волю самопроизвольно протекающаго порыва настроенiя, человѣкъ можетъ оставаться тѣмъ, что онъ есть, лишь въ этомъ случаѣ онъ сохраняетъ право быть и называться *свободнымъ* человѣкомъ.

Такъ говоритъ Ницше, устами Заратустры, — точнѣе, такъ звучитъ *одна* изъ нотъ въ рѣчахъ Ницше.

Такъ говорятъ, вслѣдъ за нимъ, многiе изъ сторонниковъ аморализма.

Въ этихъ рѣчахъ много непродуманнаго и внутренне-противорѣчиваго.

Если „Само“, дѣйствительно, есть источникъ и вдохновитель нашихъ мыслей, нашего чувства, нашихъ радостей и горестей; если всюду и во всемъ только оно и есть дѣйствительно сущее, а все остальное есть какъ бы маскировка, своего рода иллюзiя,

самообманъ,—то становится рѣшительно непонятнымъ это исключительное преклоненіе передъ *одной* „формой проявленія“ этого „Само“, въ ущербъ другой: вѣдь діонисовское, стихійно-непроизвольное, и сократовское, разсудочное, начала—это близнецы, это два побѣга на одномъ и томъ же стволѣ,—и они одинаково равноцѣнны и равнокачественны. „Само“, это ens realissimum нашей личности, не знаетъ и не можетъ знать въ себѣ никакого раздвоенія, оно вѣчно единое и вѣчно остается себѣ равнымъ, оно вѣчно одно и то же, какъ бы многообразны и различны ни казались для человѣческаго глаза его проявленія.

Въ то же время, самая мысль разъ навсегда провести рѣзкую грань между этими двумя побѣгами, выросшими на одномъ и томъ же стволѣ, уже съ самаго начала обречена на неудачу: инстинктъ, жизнь побужденій, воля не лишены и не могутъ быть лишены разсудочности,—въ какихъ бы зачаточныхъ формахъ она ни проявлялась на низшихъ ступеняхъ волевой жизни. И, такимъ образомъ, самая борьба противъ Сократа необходимо должна утратить свой принципіальный характеръ: можно бороться не противъ разсудка вообще, а лишь противъ „излишняго“ разсудка.

Но, прежде всего, крайне проблематично, чтобы инстинктъ, вообще, могъ служить болѣе или менѣе адекватнымъ выраженіемъ для лишенной „узды“ жизни: инстинктъ слѣпъ, автоматиченъ, при малѣйшемъ измѣненіи окружающей среды онъ легко превращается изъ блага въ зло. Это наслѣдіе прошлаго, въ дѣйствительности, есть наиболѣе яркое выраженіе для рутины, традиціи, а не для свободы.

Но богъ Діонисъ, въ ученіи Ницше, это не столько инстинктъ, какъ мы его выше охарактеризовали, сколько вообще все непроизвольное, стихійное, слѣпо зарождающееся въ нѣдрахъ человѣческой психики, все, въ большей или меньшей степени, проникнутое оргійнымъ началомъ,—все, постольку, противоположное всякой рефлексіи, всякому контролю разсудка.

Но и такое пониманіе діонисовскаго начала очень мало помогаетъ „морали мгновеній“.

Прежде всего, здѣсь передъ нами психологическое nonsens: вся полнота человѣческихъ переживаній, одинаково чуждыхъ и голой, абстрактной разсудочности и погруженія въ одно лишь непроизвольное, безсознательное, какъ бы вычеркивается изъ жизни однимъ мановеніемъ капризной мысли имморалиста: истин-

ная жизнь „свободной“ личности это будто бы лишь жизнь непроизвольная, лишенная всякаго контроля со стороны разсудка.

Между тѣмъ, внѣ разсудка, *внѣ сознанія* для *человѣка* нѣтъ и не можетъ быть ни жизни вообще, ни міра, ни его самого, ни его радостей и горестей, не можетъ быть ни бога Діониса, ни Сократа: то, что не проходитъ черезъ сознаніе человѣка, — это какъ бы совершенно не существуетъ для него, — и именно только сознаніе, „малый разумъ“, этотъ „врагъ“ „свободнаго“ человѣка и оповѣщаетъ аморалиста о существованіи его „истиннаго“ я, его „Само“.

Эта точка зрѣнія превращаетъ *человѣка* въ простое животное: только послѣднее способно жить и живетъ минутой, мгновеніемъ, настроеніемъ непосредственно даннаго въ непосредственно переживаемомъ Но и животному не чужды зачаточныя формы „рефлексіи“: *воспоминаніе*, какъ слѣдъ пережитого, какъ своего рода „привычка“, стоитъ и здѣсь на пути этому безусловному погруженію въ непосредственно переживаемое. Если бы этого не было, то человѣчество было бы безсильно приручить предка нашихъ домашнихъ животныхъ. Да и самая борьба за существованіе была бы немыслима безъ этого для животныхъ.

Этотъ моментъ *воспоминанія* о пережитомъ, о прошломъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе въ жизни человѣческаго „я“ человѣкъ *не* можетъ *не* сравнивать своихъ переживаній, онъ не можетъ не предпочитать, не стремиться къ однимъ изъ нихъ, не жаждать отвратить отъ себя, избѣжать другихъ Этотъ моментъ рефлексіи есть необходимое условіе жизни человѣка, это наиболѣе важное орудіе въ его борьбѣ за существованіе. И самъ же Ницше лучше, чѣмъ кто-либо иной, охарактеризовалъ эту сознательную цѣлестремительность человѣка въ словахъ: „человѣкъ охотнѣе согласится стремиться къ „ничему“, чѣмъ не стремиться ни къ „чему“ [1]).

Но если для человѣка не могутъ быть безразличны всѣ его переживанія, если онъ, просто уже во имя сохраненія своей жизни, необходимо долженъ дѣлать *выборъ* между ними, — то

---

[1]) *Ницше* Цѣнность европейской культуры *Происхожденіе морали* Изданіе Клюкина Переводъ Фрюлинга и Рпнскаго, стр. 233 — См также *Rudolf Eucken* Geistige Stromungen der Gegenwart Der Grundbegriffe der Gegenwart dritte umgearbeitte Aulflage Verlag von Veit in Leipzig 1904 S. 308.

чѣмъ же можетъ руководиться онъ при этомъ выборѣ, что же можетъ и должно служить ему здѣсь правиломъ, *нормой?—Правило, норма*, — вотъ уже и „узда", какой бы характеръ и значеніе мы ни придавали этой нормѣ. ибо „норма есть нѣчто постоянное, само себѣ равное, поставленное нами надъ собою, выше насъ и регулирующее наши хотѣнія" [1]).

„Само" диктуетъ намъ наши хотѣнія, они протекаютъ, съ этой точки зрѣнія, самопроизвольно, — и ни одно изъ нихъ не можетъ притязать на преимущественное значеніе въ сравненіи съ остальными, они всѣ равноцѣнны и не могутъ не быть равноцѣнны въ глазахъ аморалиста. И если моментъ воспоминанія привелъ насъ къ необходимости допустить нѣчто въ качествѣ нормы, то точка зрѣнія аморализма безсильна дать намъ хотя бы слабое указаніе: гдѣ же, въ чемъ именно должны мы искать эту норму? Если только не считать за „норму" желаніе отрѣшиться отъ всякихъ нормъ вообще: „норма", въ такомъ случаѣ, равнялась бы отсутствію всякой нормы, т. е. это была бы норма навыворотъ.

Аморализмъ, понятно, вправѣ не признавать никакихъ нравственныхъ нормъ и кодексовъ, — но онъ обязанъ, развивая свою точку зрѣнія, быть послѣдовательнымъ и не впадать во внутреннія противорѣчія А этому элементарному требованію аморализмъ Ницше, какъ мы видѣли, не удовлетворяетъ даже въ отдаленной степени: „мораль мгновеній" приводитъ насъ къ своеобразно-атомизированному состоянію, она приводитъ къ распаденію живого цѣлостнаго „я" на отдѣльныя мгновенныя, едва-уловимыя вспышки неизвѣстно гдѣ и какъ существующихъ центровъ силъ. Эта *анархія инстинктовъ* менѣе всего отвѣчаетъ представленію о свободной, автономной личности: тамъ, гдѣ все сводится къ самодовлѣющепротекающему моменту, оторванному и отъ прошлаго и отъ будущаго, тамъ, гдѣ каждый моментъ беретъ свое начало въ невѣдомомъ источникѣ, тамъ нѣтъ ни личности, ни „Само", ни свободы.

Нужно придать *стиль* своему „я", нужно *гармонизировать* свою жизнь, свои переживанія, — такъ говорятъ иногда сторонники аморализма. — Что же, противъ этого требованія нельзя ничего возразить! Да, *стиль* нуженъ человѣку, ему нужна гармонизація его переживаній. Все это такъ. Но вѣдь вопросъ въ томъ, *что же именно* должно служить *принципомъ* стиля, принципомъ

---

[1]) *М Невѣдомскій*, вступительная статья къ книгѣ *А Лихтенберже*. Философія Ницше, стр LXXXI Изданіе О Н Поповой. Спб 1901 г.

гармонизаціи. А это опять приводитъ насъ къ „нормѣ“. Недостаточно сказать что каждое мгновенье жизни нужно заполнить сплошь, до краевъ, что нужно развить maximum интенсивной и экстенсивной жизни.—Да, нужно!—Но гдѣ же увѣренность, гдѣ гарантія, что *отдѣльныя* переживанія стремящейся къ гармонизаціи жизни личности не придутъ во взаимное столкновеніе? Конфликтъ здѣсь неизбѣженъ,—а чтобы разрѣшить его, необходимъ критерій, необходима мѣрка, которою можно было бы измѣрять переживанія. Какъ вообще переживанія, такъ и чувства удовольствія и неудовольствія, къ которымъ стремится свести всякое переживаніе эвдемонизмъ, количественно несравнимы между собой. Указанія на то, что люди какъ-то справляются съ задачей въ жизни,—этихъ указаній здѣсь недостаточно современный человѣкъ меньше всего человѣкъ стильный, онъ меньше всего человѣкъ, стремящійся къ гармонизаціи и осуществляющій ее въ своей личности. Да, наконецъ, для теоретическаго построенія апелляціи къ фактамъ—слабый аргументъ: „фактъ“ можетъ служить лишь иллюстраціей для принципа, а „доказать“ его онъ безсиленъ.

Было бы глубокимъ заблужденіемъ думать, что Ницше серьезно звалъ людей отрѣшиться отъ „грѣховной“ разсудочности, во имя „истинно-человѣческаго“, „праведнаго“ тѣла, непроизвольнаго, стихійнаго, что идеалы его лежатъ тамъ, позади, въ безоблачно-счастливой жизни „бѣлокураго звѣря“. Вѣдь Ницше самъ весь мысль, его нутро, его оружіе, цѣль и смыслъ всего его многострадальнаго существованія—та же мысль, слово.

Фигуры Сократа и бога Діониса, какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ г. Невѣдомскій, это герои одного изъ „историческихъ романовъ“ Ницше· не противъ разсудка вообще боролся Ницше, онъ не звалъ и не могъ звать людей отрѣшиться отъ того, что̀ одно только и налагаетъ на человѣка печать высшаго существа: борьба противъ Сократа, противъ разсудочности—это борьба противъ того схоластически-аскетическаго направленія духа и мысли современнаго человѣка, которое превращаетъ его въ раба традиціи, привычки, превращаетъ въ трусливое животное, которое больше всего боится именно свѣта разсудка Призывъ къ стихійному—это призывъ къ человѣку „быть тѣмъ, что̀ онъ есть“, призывъ не бояться, не стыдиться себя, своего „слишкомъ человѣческаго“, прежде всего и больше всего не лицемѣрить, не вздымать очи горѣ, когда помыслы и вожделѣнія твои низменно пресмыкаются въ самой земной грязи. Нѣтъ, не разумъ вообще повелѣваетъ

отвергать Ницше-Заратустра, а лишь „разумъ всѣхъ“ (Vernenft aller)

Ницше-аморалисту, Ницше-поклоннику „бѣлокураго звѣря“, поклоннику „силы“, поклоннику Цезаря Борджіа и Наполеона,— этому Ницше, въ прошломъ искавшему отвѣтовъ на неотступно стоявшіе передъ нимъ вопросы о смыслѣ и цѣли жизни, мы противопоставимъ теперь *другого* Ницше, Ницше-моралиста, Ницше-созидателя цѣнностей, Ницше, звавшаго людей впередъ, къ „вещамъ“, къ „призракамъ“, однимъ словомъ, Ницше-Заратустру.

Повидимому, Ницше-Заратустра отрицаетъ самое идею долга: „долгъ“ для него—это самое ужасное зло, съ которымъ нужно бороться всѣми силами, это—„великій драконъ“.

„Кто же этотъ великій драконъ, котораго духъ не хочетъ болѣе называть господиномъ и богомъ? „Ты долженъ“ называется великій драконъ. Но духъ льва говоритъ „я хочу“.

Чешуйчатый звѣрь „ты долженъ“, искрясь золотыми искрами, лежитъ ему на дорогѣ, и на каждой чешуѣ его блеститъ, какъ золото: „ты долженъ“.

Тысячелѣтнія цѣнности блестятъ на этихъ чешуяхъ, и такъ говоритъ сильнѣйшій изъ драконовъ: „цѣнности всѣхъ вещей блестятъ на мнѣ“.

„Всѣ цѣнности уже созданы, и каждая созданная цѣнность— это я. По-истинѣ „я хочу“ не должно болѣе существовать! „Такъ говоритъ драконъ“ [1]).

Это обычная ошибочная оцѣнка морали долга, происгекающая изъ смѣшенія *формы* закона съ его эмпирически-даннымъ содержаніемъ: насколько первая абсолютна, безусловна и общеобязательна, настолько второе есть нѣчто текучее, непрестанно измѣняющееся, въ зависимости отъ условій мѣста и времени.— „Великій драконъ“—ты долженъ, въ дѣйствительности, требуетъ неустаннаго *творчества* въ отношеніи своего содержанія, онъ требуетъ осмысленнаго отношенія къ нашей дѣятельности, онъ требуетъ, чтобы мы руководились „*разумными* основаніями“, чтобы мы за „сегодня“ не забывали „завтра“, не забывали вѣчнаго становленія. „Великій драконъ“ есть точка зрѣнія, конечный идеалъ, освящающій и сплетающій въ одно гармоническое цѣлое всю нашу

---

[1]) *Такъ говорилъ Заратустра* Переводъ Ю М Антоновскаго Изданіе 2е-Спб 1903 32—33 стр —Ср. также *Nietzsche,* Jenseits von Gut und Bose Leipzig SS 116—119

жизнь. наши помыслы, нашу дѣятельность и наши стремленія. Регулятивный принципъ, не утрачивая своего безусловнаго значенія, какъ идеи, не можетъ превратиться въ нѣчто данное, онъ никогда не можетъ быть настоящимъ или прошлымъ· онъ всегда лишь грядущее.

„Да, *всѣ* цѣнности уже созданы"—но это „*всѣ* цѣнности" *одна* цѣнность *форма* закона, *идея личности*,—и она превыше всякаго становленія. Но она не нѣчто данное, а идеалъ.

Самъ того не замѣчая, Ницше далъ, въ данномъ случаѣ, *не* характеристику автономной морали, а характеристику „нравственности нравовъ" - Sittlichkeit der Sitten,—характеристику того, что меньше всего отвѣчаетъ идеѣ долга.

Вполнѣ въ духѣ морали долга, *автономной* морали, говоритъ, далѣе, Заратустра: „да, для созидательной дѣятельности, братья мои, необходимо святое слово—*утвержденія: своей* воли хочетъ теперь человѣческій духъ, *свой* міръ найдетъ отрѣшившійся отъ него" [1]).

И *идеалъ* ведетъ человѣка прямой дорогой къ *своей* волѣ, къ *своему* міру, требуя отъ человѣка въ каждый данный моментъ высшаго, наиболѣе цѣннаго, до чего только можетъ доработаться мысль человѣческая, онъ, въ то же время, остается вѣчнымъ призывомъ „впередъ", дальше, выше къ *новому* міру, къ *новой* волѣ, *своей* волѣ

„Врага *своего* ищите, войну *свою* ведите—за мысли свои. И если мысль ваша не устоитъ, все-таки, пусть раздается побѣдная пѣснь вашей честности!" [2]), — развѣ это не голосъ долга, властно говорящій человѣку. „ты можешь, ибо ты долженъ!"

О, опять это „рабское" „ты долженъ!"—Такъ слушайте же, что говоритъ *аристократическій* аморалистъ устами Заратустры: „Вашей доблестью пусть будетъ *послушаніе*! Само приказаніе ваше пусть будетъ *послушаніе* мнѣ!

Для хорошаго воина „*ты долженъ*" звучитъ пріятнѣе, чѣмъ „я хочу". И все, что любите, вы *должны* приказать себѣ" [3]).

Такъ многообъемлюща эта формула „ты долженъ", такъ много простора даетъ она для свободолюбиваго чувства неустанныхъ созидателей новыхъ цѣнностей

„Лучше прислушивайтесь, братья мои, къ голосу здороваго *тѣла*· это—голосъ болѣе вѣрный и болѣе чистый.

---

[1]) Такъ говорилъ Заратустра, 34

[2]) Ibidem 62 Курсивъ мой

[3]) Ibidem 63 Курсивъ мой.

Здоровое тѣло говоритъ болѣе вѣрно, и съ большею чистотою, совершенное тѣло съ прямыми углами и оно говоритъ о *смыслѣ земли* [1]).

„Новой гордости научило меня мое я, которой учу я людей: не прятать больше головы своей въ песокъ небесныхъ вещей, а гордо держать эту голову, *земную* голову, которая создаетъ *смыслъ земли*!“ [2])

„Горемъ и безсиліемъ созданы всѣ другіе міры.. Усталость... бѣдная усталость невѣдѣнія, не желающая больше хотѣть: ей созданы всѣ боги и всѣ другіе міры“ [3]).

Смыслъ *земли*,—развѣ это не призывъ къ непосредственно-данному, къ тому, что подсказываетъ намъ и къ чему влечетъ насъ наше „Само“? Развѣ съ этимъ призывомъ взять отъ мгновенія всю возможную его полноту совмѣстима эта вѣчная жажда и исканіе идеальнаго, что, по самой природѣ своей, можетъ быть только задачей, предѣломъ?

„Ваша любовь къ жизни,—какъ бы предвидя эти вопросы, говоритъ Заратустра,—пусть будетъ любовью къ вашей *высшей надеждѣ*: а этой высшей надеждой пусть будетъ *высшая мысль* о жизни!

Но ваша *высшая мысль*... гласитъ: *человѣкъ есть нѣчто, что должно преодолѣть.*

Такъ живите вы своею жизнью *послушанія и войны*! Что пользы въ долгой жизни! Какой воинъ хочетъ, чтобы щадили его! [4])

Нѣтъ, не жизни, какъ жизни, не жизни ради простого акта существованія, не жизни ради возможной полноты счастья жаждетъ Заратустра,—онъ жаждетъ жизни послушанія и войны, жизни, преисполненной любви къ высшей надеждѣ, къ высшей мысли, къ *идеалу.*

Послушаніе во имя *твоего*, *автономно*-признаннаго „ты долженъ“, война противъ „сегодня“, война противъ надежды, мысли *сегодняшняго* дня, которыя вотъ-вотъ уже готовы оцѣпенѣть, готовы стать „вчера“, прошлымъ,—развѣ не къ этому призываетъ насъ мораль категорическаго императива, съ его вѣчнымъ призывомъ творить новыя цѣнности въ свѣтѣ безусловнаго идеала?

---

[1]) Ibidem, 42 Курсивъ мой

[2]) Ibidem, 40—41. Курсивъ мой

[3]) Ibidem, 39

[4]) Ibidem, 64 Курсивъ мой

Все ученіе о „призракахъ“, о „дальнемъ“ Заратустры есть опять-таки призывъ жить жизнью долга, жизнью повиновенія лучшему въ насъ

„Развѣ я совѣтую вамъ любовь къ ближнему? – говоритъ Заратустра —Скорѣе еще я совѣтую вамъ бѣжать отъ ближнихъ и любить дальнихъ!“

Выше любви къ ближнему стоитъ *любовь къ дальнему и будущему*: выше еще, чѣмъ любовь къ человѣку, я ставлю *любовь къ дѣламъ, къ призракамъ*.

Этотъ призракъ, витающій предъ тобою, братъ мой, прекраснѣе тебя: почему же ты не отдаешь ему свою плоть и кровь?“ [1])

Любовь къ дальнему, къ будущему любовь къ дѣламъ и призракамъ,—какъ не узнать здѣсь тотъ безусловный идеалъ, который изъ необъятной безконечности грядущаго влечетъ насъ къ себѣ, въ одно и то же время, и сурово-властный надъ ними, надъ нашими стремленіями, и интимно-близкій намъ, какъ бы преисполненный заманчиво-ласкающаго: вѣдь это лучшее въ насъ зоветъ насъ къ себѣ и говоритъ къ намъ сурово-любовно устами долга.

„Будущее и все самое дальнее пусть будетъ причиною твоего сегодня“ [2]),—такъ зоветъ насъ великій имморалистъ оторваться отъ нашего эмпирическаго „я“, „я“ сегодняшняго дня, *во имя „я“ идеальнаго*, утверждая этимъ всѣ права *телеологическаго* угла зрѣнія.

Не только *свобода отъ чего* нужна человѣку будущаго, но, прежде всего, свобода *къ чему*, *телеологическая* свобода, „свобода начинать изъ себя рядъ событій“,—какъ сказалъ бы Кантъ, какъ способность созидать цѣнности,—какъ говоритъ Заратустра.

„Изъ тѣхъ ли ты,—спрашиваетъ Заратустра,—что *имѣютъ право* сбросить ярмо съ себя? Такихъ вѣдь не мало, которые, освободившись отъ рабства своего, освободились тѣмъ самымъ и отъ послѣдняго, что только было въ нихъ цѣннаго.

Свободный *отъ чего*? Какое дѣло до этого Заратустрѣ. Но твой ясный взоръ долженъ говорить мнѣ: свободный *для чего*?

Можешь ли ты дать себѣ свое добро и свое зло и *навѣсить на себя волю свою, какъ законъ*? Можешь ли ты быть своимъ собственнымъ *судьею* и *мстителемъ закона* своего? [3])

---

[1]) Ibidem, 81
[2]) Ibidem, 82
[3]) Ibidem, 84

Въ этомъ стремленіи поставить надъ нашимъ текучимъ, непрестанно-измѣняющимся эмпирическимъ „я“ судьей и нормой „я“ идеальное,—въ этомъ стремленіи сказывается жажда человѣка „быть свободнымъ“, т. е, выйти за предѣлы эмпирически-даннаго и положить въ основу своей дѣятельности *разумныя* основанія,—жажда связать себя прочными узами съ безусловнымъ. Однимъ словомъ, здѣсь передъ нами телеологическая свобода морали долга.

И всюду въ рѣчахъ Заратустры звучитъ призывъ къ безконечному, къ дѣлу. къ призракамъ, къ *свободѣ долга*, телеологической свободѣ.

„Ты *долженъ* строить дальше себя... Ты *долженъ* расти не только въ ширь, но и въ высь!..

Ты *долженъ* создать высшее тѣло, начальное движеніе, самокатящееся колесо,—ты *долженъ* создать созидающаго!“ [1]) — такой завѣтъ даетъ Заратустра вступающимъ въ бракъ „Жажду созиданія, стрѣлку, устремленную къ сверхъ-человѣку: скажи, братъ мой, такова ли воля твоя къ браку?“ [2])

Wille zur Verantwortlichkeit—*жажда отвѣтственности*, неотторжимая отъ идеи свободы,—вотъ что проходитъ красною нитью черезъ все „аморальное“ ученіе Заратустры [3]).

Безусловный идеалъ не есть необходимо нѣчто трансцендентное.

„По-истинѣ, люди дали себѣ все добро и все зло ихъ.

Человѣкъ вкладывалъ цѣнности въ окружающее, чтобы сохранить себя,—онъ создалъ смыслъ вещамъ, смыслъ человѣческій..

Оцѣнивать, значитъ создавать: слышите вы, созидающіе! Оцѣнивать—это драгоцѣнность и сокровище всѣхъ оцѣненныхъ вещей.

Черезъ оцѣнку впервые является цѣнность: а безъ оцѣнки пустъ бы былъ бы орѣхъ бытія. Слышите вы, созидающіе?

Перемѣна цѣнностей—это перемѣна созидающихъ. Постоянно разрушаетъ тотъ, кто долженъ быть созидателемъ“. .[4])

---

[1]) Ibidem, 93

[2]) Ibidem, 95.

[3]) „*Мы имморалисты* мы вплетены въ суровую пряжу и рубаху *изъ обязанностей* и мы *не можемъ* вырваться отсюда,—именно поэтому мы и является „*людьми долга*“. глупцы и обманчивая видимость говорятъ противъ насъ· „вотъ люди *безъ* обязанности“,—но глупцы и видимость всегда противъ насъ!“ (*Nietzsche*, Jenseits von Gut und Bose, S 181—182)

[4]) Ibidem, стр. 79,

„Тысяча цѣлей существовала до сихъ поръ, ибо существовала тысяча народовъ. Не достаетъ еще только цѣпи для тысячи головъ, *не достаетъ единой цѣли. У человѣчества нѣтъ еще цѣли.*

Но скажите мнѣ, братья мои: если человѣчеству недостаетъ цѣли, то, быть можетъ, недостаетъ его самого?" [1])

Это—та же точка зрѣнія, которую утверждаетъ мораль долга

Отдѣльная *личность* творитъ автономное „ты долженъ", именно она ставитъ *цѣль, задачу*,—и тѣмъ реализуетъ безусловное, идеалъ: ибо *оцѣнивать*, согласно идеѣ долга,—это *значитъ создавать, творить*, превращать должное въ сущее. И въ этомъ *моральномъ творчествѣ*, творчествѣ цѣнностей, и выражается прогрессъ человѣчества.

Но, творя автономно моральный законъ, отдѣльная личность, отдѣльное „я" не замыкается въ своихъ тѣсно-отграниченныхъ индивидуальныхъ рамкахъ: въ идеѣ *общаго* законодательства она сливается съ идеей человѣчества, какъ царства самодовлѣющихъ цѣностей, и тѣмъ создаетъ *цѣль для всего человѣчества, одну* цѣль, и тѣмъ реализуетъ самое идею человѣчества: ибо если нѣтъ *цѣли у человѣчества*, конечной цѣли, то нѣтъ и самого человѣчества: тогда есть только стадо „бѣлокурыхъ звѣрей", есть только „природа", т е., нѣчто лишь причинно-обусловленное,—говоря языкомъ Канта

Человѣчеству нужда единая цѣль,—и въ этомъ требованіи *единой* цѣли для человѣчества Ницше-Заратустра становится на точку зрѣнія *телеологическаго монизма*: никакая конкретная эмпирически-данная цѣль не можетъ притязать на безусловное значеніе высшей задачи; ни одна изъ нихъ не можетъ создать изъ людей высшаго, идеальнаго единства; каждая изъ нихъ необходимо ведетъ дальше себя, къ другой цѣли, и такъ безъ конца,—пока мы не придемъ къ идеѣ *конечной* цѣли, къ идеѣ человѣка, какъ самоцѣли, къ идеѣ человѣчества, какъ царства самодовлѣющихъ цѣнностей. Только единая, конечная цѣль можетъ реализовать идею человѣчества, какъ идеальнаго единства.

Отдѣльная *личность*,—говоритъ Заратустра,—есть самое молодое изъ всѣхъ твореній,—„я", наконецъ, открыто заявляетъ о своихъ правахъ, которыя такъ охотно попирались и попираются

---

[1]) Ibidem, стр 80

людьми во имя различныхъ безыменныхъ, многоголовыхъ „ты",— безразлично, реальныхъ или фиктивныхъ.

„Ты" старше, чѣмъ „я"; „ты" признано священнымъ, но еще не признано такимъ „я": до того жмется человѣкъ къ ближнему своему [1]).

„Воля стада старше, чѣмъ воля „я". и покуда добрая совѣсть именуется стадомъ, лишь дурная совѣсть говоритъ „я" [2]).

Воля „я" превыше всего'—такъ давно уже, за цѣлое столѣтіе до появленія Заратустры, возвѣстила міру мораль долга

„Я", *автономно* устанавливающее безусловное „ты долженъ", *общій* принципъ законодательства, одинаково далеко и отъ преувеличенія и отъ преуменьшенія своего безусловнаго значенія: оно не жмется къ „ты", не стушевывается передъ нимъ, но и не попираетъ его.—здѣсь нѣтъ ни шаблона, общей мѣрки для всѣхъ, нѣтъ и утрированнаго преклоненія передъ индивидуальнымъ эмпирическимъ „я". *Идеальное* въ „я" и „ты",—вотъ что служитъ для насъ конечной цѣлью, той послѣдней инстанціей, которая рѣшаетъ, *въ принципѣ*, вѣковѣчную тяжбу между „я" и „ты", между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Вся полнота временныхъ и мѣстныхъ опредѣленій личности. „я" и „ты", отнюдь не погашается, она сохраняетъ свою неприкосновенность, она признается, но не какъ нѣчто самодовлѣющее, а какъ средство на службѣ конечной цѣли. абсолютному закону. Вѣдь „добрая воля" не есть нѣчто разъ навсегда данное, застывшее, это—не благодать, нисходящая на человѣка по соизволенію боговъ,—она нѣчто *дѣйственное*, нѣчто творимое, и творится она эмпирической волей человѣка: человѣкъ долженъ работать, трудиться, бороться,—и, лишь въ этомъ случаѣ, онъ можетъ надѣяться осуществить въ своемъ „я" добрую волю. Его эмпирическое „я" есть то, что́ творитъ, реализуетъ добрую волю,—ка́къ же можетъ мораль долга погашать это эмпирическое „я", разъ она совершенно не затрогиваетъ вопроса: *какъ именно*, какими путями, должно совершаться это творчество, реализація добра?

Мораль долга оставляетъ широкій просторъ для индивидуальности: *будь личностью*. развертывай все неисчерпаемое богатство заложенныхъ въ тебѣ задатковъ!—этого она требуетъ прежде всего и, вмѣстѣ съ Заратустрой, она взываетъ къ людямъ:

---

[1]) Такъ говорилъ Заратустра, стр 81

[2]) Ibidem, стр 79

„Пусть добродѣтель ваша будетъ вашимъ „Само“, а не чѣмъ-то посторонним, кожей, покровомъ“... [1])

„Ахъ, друзья мои! Пусть *ваше* „Само“ отразится въ поступкахъ вашихъ, какъ мать отражается въ ребенкѣ своемъ: пусть будетъ это словомъ *вашимъ* о добродѣтели!“ [2])

И, быть можетъ, вы думаете, что Ницше здѣсь забываетъ о „ты“, объ общемъ, объ универсализмѣ, о *другихъ* людяхъ?— Нѣтъ, въ идеѣ преодолѣния своего эмпирическаго „я“, въ идеѣ преодолѣния человѣка, въ идеѣ *сверх*ъ-человѣка онъ покидаетъ почву абсолютнаго индивидуализма и даетъ завѣтъ *всѣм*ъ людямъ, призываетъ *всѣх*ъ творить грядущее, искать въ себѣ *себя*, свое лучшее „я“

Но это стремленіе къ творчеству грядущаго, это стремленіе къ реализаціи идеала не знаетъ ни шаблоновъ, ни проторенныхъ путей: ибо проторенные пути несовмѣстимы съ творчествомъ.

И вполнѣ понятно, если для Заратустры люди не равны. Они и не могутъ и не должны быть равны,—если только нашимъ идеаломъ не является всеобщая нивеллировка, т. е. нѣчто суммарное, механическое, что меньше всего можетъ быть цѣлью и завѣтомъ для высоко-развитой индивидуальности.

„Ибо такъ говоритъ *но мнѣ* справедливость: „люди не равны“.

И они не должны быть равны! Чѣмъ была бы любовь моя къ сверхъ-человѣку, если бъ говорилъ я иначе?

Пусть по тысячѣ мостовъ и тропинокъ стремятся они къ будущему, и пусть все больше растетъ между ними вражда и неравенство, такъ заставляетъ меня говорить моя великая любовь!

Изобрѣтателями образовъ и призраковъ должны они стать во время вражды своей, и этими образами и призраками должны они сразиться въ послѣдній разъ!

Добрый и плохой, богатый и бѣдный, высокій и низкій, и всѣ имена цѣнностей: все должно быть оружіемъ и кричащимъ символомъ и указывать, что жизнь должна постоянно преодолѣвать самое себя!

Жизнь хочетъ строиться въ высь при помощи столбовъ и ступеней: дальше горизонта хочетъ извѣдать она и смотрѣть еще выше на блаженную красоту; *для этого* ей нужна высота!

И такъ какъ ей нужна высота, то ей нужны и ступени, и про-

---

[1]) Ibidem, стр. 120

[2]) Ibidem, стр. 122

тиворѣчія ступеней, противорѣчія поднимающихся по нимъ! Подниматься хочетъ жизнь и, поднимаясь, преодолѣвать себя" [1]).

Да, это *звучитъ* не демократично. Но кто за словомъ, за образомъ, за символомъ способенъ уразумѣть и почувствовать мысль, содержаніе,—тотъ не отвернется съ негодующимъ чувствомъ отъ этихъ лишь звучащихъ насильнически словъ: не желаніе господства, не желаніе власти во имя и ради благъ земли продиктовали эти слова великому имморалисту.

Жажда идеальнаго, гложущая тоска по немъ, горькое сознаніе, какъ мало люди сегодняшняго дня исполнены стремленія воздвигать храмы образовъ и призраковъ, несчастье личной жизни, словно стѣной загородившее отъ взора творца „Заратустры" тотъ уголокъ земли, гдѣ менѣе всего благопріятной почвы для произрастанія той сорной травы, которая зовется „довольствомъ",—но, прежде всего, жажда, вдохновенная жажда идеала,—вотъ источникъ *этого* призыва къ „неравенству".

Но развѣ *это* „неравенство" есть неравенство окружающей насъ жизни? Развѣ *это* нужно Заратустрѣ? Развѣ поклонники бога Маммона—*это* мостъ къ призракамъ? Развѣ *это*—столбы и ступени къ „блаженной красотѣ"? Развѣ та „борьба", о которой говоритъ и которой жаждетъ Заратустра, это—борьба на базарной площади? Развѣ бряцаніе оружіемъ способно было бы хотя на мгновеніе скрыть отъ пытливо-зоркаго глаза Заратустры, для котораго не было тайны въ сердцахъ людей, тотъ отвратительный духъ торгашества, американизма, который охотно рядится въ доспѣхи воина? Но вѣдь всѣ же видятъ, что это костюмъ съ чужого плеча, взятый на прокатъ въ первой парикмахерской, „для маскарада".

Это не исторически данная форма борьбы за существованіе, это не непосредственная борьба животныхъ когтями, зубами, рогами, это не борьба на базарной площади, борьба комми-вояжеровъ, не современная борьба оружіемъ изъ-за рынковъ,—это борьба духа, *во имя духа* и оружіемъ духа,—вотъ тотъ мостъ, тѣ столбы и ступени, что ведутъ къ высшему въ человѣкѣ, къ *сверхъ*-человѣку, къ *идеалу*.

И *эта* борьба, борьба изъ-за призраковъ, имѣетъ мѣсто не только между отдѣльными личностями, но и въ самой личности, въ рамкахъ ея сознанія, на фонѣ ея воли.

---

[1]) Такъ говорилъ Заратустра, стр 130

„Братъ мой, зло ли война и побоище? Однако, это зло необходимо, необходимы и *зависть*, и *недовѣріе*, и *клевета* между *твоими добродѣтелями*.

Посмотри, какъ *каждая изъ твоихъ добродѣтелей* жаждетъ высшаго: она *требуетъ всего твоего духа*, чтобы былъ онъ вѣстникомъ ея, она хочетъ всей твоей силы въ гнѣвѣ, ненависти и любви.

Ревнива каждая добродѣтель въ отношеніи другой добродѣтели“ .. [1])

Обращаясь къ воинамъ, Заратустра говоритъ: „Я вижу множество солдатъ: какъ хотѣлъ бы я видѣть много воиновъ! Однообразно, въ мундиры, одѣты они: *да не будетъ такъ однообразно то, что скрываютъ они подъ мундиромъ!*

Будьте такими, чей взоръ всегда ищетъ врага — *своего* врага. Врага своего ищите, войну свою ведите—за *мысли свои!* И если мысль ваша не устоитъ, все-таки, пусть раздается побѣдная пѣснь вашей честности!

Любите миръ, какъ средство къ новымъ войнамъ. И, при томъ, короткій миръ—больше, чѣмъ долгій.

Я призываю васъ не къ работѣ, а къ борьбѣ. Я призываю васъ не къ миру, а къ побѣдамъ. Да будетъ трудъ вашъ борьбой и миръ вашъ побѣдой!“ [2])

Такова эта борьба, таково это неравенство, къ которымъ зоветъ насъ Заратустра: это—вѣчная жажда и искание высшаго, вѣчное стремленіе созидать новыя цѣнности, это—рѣшительный отказъ отъ Фаустовскаго. „Остановись, мгновенье, ты такъ прекрасно!“

Это неравенство, эта борьба есть залогъ нашего грядущаго, нашихъ идеаловъ: воинъ, предвкушающій сладость мира, какъ отправную точку для дальнѣйшей борьбы,—это эмпирическое „я“, сознающее свое высшее идеальное предназначеніе и неустанно влекомое въ безконечное, вѣчная задача, безъ надежды когда-либо разрѣшить ее окончательно...

Аристократизмъ идеи сверхъ-человѣка менѣе былъ бы способенъ оскорблять демократическія чувства наиболѣе прогрессивной мысли нашихъ дней, если бы за шелухой, за звукомъ, за словомъ мы не просматривали зерна, Leitmotiv'a, содержанія.

„Нужно много благородныхъ, — говоритъ Заратустра, — *чтобы*

---

[1]) Ibidem, стр 47—48 Курсивъ мой

[2]) Ibidem, стр. 62 Курсивъ мой

составилась аристократія! Или, какъ говорилъ я однажды въ символѣ: „Въ томъ и божественность, что есть *много* боговъ!“

О, братья мои, я жалую васъ въ новую аристократію, что показываю вамъ. вы должны стать созидателями и воспитателями,—сѣятелями будущаго, по-истинѣ, не въ аристократію, что могли бы купить вы, какъ торгаши, золотомъ торгашей...

Не то, откуда идете вы, составитъ отнынѣ честь вашу, а то, *куда идете вы.* Воля ваша и шаги ваши, *идущіе дальше васъ самихъ,*—да будетъ отнынѣ вашей новою честью!..

О, братья мои, аристократизмъ вашъ долженъ смотрѣть не назадъ, а *впередъ!* Изгнанными должны вы быть изъ земли отцовъ и прадѣдовъ вашихъ!

Вы должны любить *землю дѣтей* своихъ,—любовь эта да будетъ аристократизмомъ вашимъ, — землю еще не открытую, лежащую въ далекихъ моряхъ! И пусть ищутъ и ищутъ ее корабли ваши“ [1]).

Созидатели цѣнностей, строители высокихъ зданій, люди, положившіе всю душу свою въ поискахъ *смысла* земли, жаждущіе освѣтить всю землю свѣтомъ идеала, зажечь его пламя въ груди каждаго сына земли,—такова эта аристократія грядущаго. И кто же, не зараженный словобоязнью—есть такая болѣзнь—усмотритъ въ этомъ посягательство на свободу и самоопредѣленіе личности?!

Идея демократизма отнюдь не требуетъ всеобщей нивеллировки, она не можетъ и не должна отрицать крупнаго — Pathos der Distanz —тамъ, гдѣ оно есть, она не можетъ стремиться пригибать, низводить цѣнное, большое до уровня малаго, посредственнаго. Лишь одно требованіе можетъ и должна она предъявить ко всему крупному: ничто малое не можетъ и не должно служить ему только средствомъ, не являясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, и цѣлью И Pathos der Distanz Ницше вполнѣ совмѣстимъ съ этимъ требованіемъ, онъ не необходимо долженъ выражаться въ исторически-данныхъ формахъ насильничества, въ формѣ сословій, кастъ и т. п. И самъ Ницше въ „Jenseits von Gut un Bose“ говоритъ о другой, духовно-идеальной, формѣ Pathos der Distanz, о томъ другомъ „болѣе таинственномъ Pathos'ѣ“, ареной для котораго являются рамки самой души (innerhalb der Seele selbst), а цѣлью

---

[1]) Ibidem, стр 273—274 См также стр 288

все самое рѣдкое, самое дальнее, все необъятное, „само-преодолѣніе человѣка“ [1]).

Этоть Pathos der Distanz не знаетъ ничего властно-насильническаго [2])

Такой возвышенно-идеалистическій характеръ носитъ идея Ницше о сверхъ-человѣкѣ: ни прошлое, ни настоящее, ни непосредственно предстоящее намъ будущее не могутъ дать и не дадутъ адекватнаго выраженія этой идеѣ, ибо это значило бы превратить безконечную по своему значенію задачу, безконечную цѣль въ нѣчто конечное, эмпирически-земное. И, какъ бы предвидя, что мысли человѣческой это можетъ показаться черезчуръ далекимъ, черезчуръ оторваннымъ отъ дѣйствительности, простой фантасмагоріей, Заратустра замѣчаетъ:

«Не высота, покатость ужасна! Покатость, гдѣ взглядъ стремительно падаетъ *внизъ*, а рука тянется *вверхъ* [3])... „...нѣкогда онъ долженъ же прійти и не можетъ не прійти. Кто же долженъ нѣкогда прійти и не можетъ не прійти? Нашъ великій случай, наше великое далекое царство человѣка, царство Заратустры, которое продолжится тысячу лѣтъ!

Если эта „даль“ еще далека,—что мнѣ до этого! Но отъ этого она не менѣе тверда для меня, —довѣрчиво, обѣими ногами стою я на этой почвѣ,—на вѣчной основѣ, на твердомъ вѣковомъ камнѣ, на этой самой высокой, самой твердой первобытной горѣ, куда сходятся и откуда расходятся, во всѣ стороны, вѣтры, вопрошая: гдѣ? откуда? куда?“ [4])

Несоизмѣримость идеала съ дѣйствительностью нисколько не мѣшаетъ человѣку признавать идеалъ за нѣчто реальное, за нѣчто дѣйствительное, поскольку и какъ можетъ быть реальной, дѣйствительной идея безусловной цѣнности, реализующаяся въ самомъ актѣ оцѣнки, въ самомъ стремленіи къ ней

---

[1]) См Jenseits von Gut und Bose, S 325.

[2]) Если бы все дѣло сводилось къ цитатамъ, то цитатами же не трудно было бы доказать антидемократизмъ Ницше См, напр, Jenseits v G u B, SS. 136, 137. Но антидемократизмъ Ницше — и на этомъ мы особенно настаиваемъ — носитъ своеобразный характеръ, это антидемократизмъ sui generis, и онъ имѣетъ очень мало общаго съ антидемократизмомъ нашихъ дней, и послѣднему менѣе всего къ лицу ссылаться на имя великаго имморалиста: они такъ же далеки другъ отъ друга какъ небо и земля.

[3]) Такъ говорилъ Заратустра, стр 189

[4]) Ibidem, стр 321

И это одинаково идея Канта, Ницше и, во многомъ родственнаго послѣднему, Гюйо [1]).

Надо ли говорить, наконецъ, что, подобно Канту, Заратустра отвергаетъ *счастье*, какъ конечную цѣль бытія?

„Развѣ къ *счастью* стремлюсь я?"—говоритъ Заратустра,—я ищу своего *дѣла*".—Онъ слишкомъ глубоко проникъ въ то, принижающее все высшее въ человѣкѣ, къ чему необходимо приводитъ эта неустанная погоня за счастьемъ, онъ слишкомъ много видѣлъ вокругъ себя прообразовъ „послѣдняго человѣка", изобрѣтшаго счастье, чтобы съ брезгливой миной не отстранить отъ себя этотъ принципъ счастья, какъ руководящее начало нашей жизни. Но онъ не менѣе глубоко проникъ и въ идеальную сторону человѣческаго духа, и заманчивой казалась ему смерть „совершившаго свой путь», путь любви къ дальнему, къ призракамъ.

„Умереть въ борьбѣ и растратить великую душу" въ поискахъ за призраками,—найти себя, свою *цѣль*, свое *дѣло*, а не погружаться въ сладкія томленія счастливыхъ мгновеній, — въ этомъ одномъ видѣлъ онъ *смыслъ* жизни.

„Духъ есть жизнь, которая сама надрѣзываетъ жизнь· своимъ собственнымъ страданіемъ увеличиваетъ она знаніе свое—знали ли вы уже это?

И *счастье духа* въ томъ, чтобы помазаннымъ быть слезами, посвященнымъ быть на закланіе—знали ли вы уже это?" [2])

Какъ это далеко отъ эвдемонизма, безразлично, моральнаго или аморальнаго, и отъ желанія власти, господства, неравенства, какъ знаетъ ихъ современная жизнь!

„Холодомъ вѣетъ отъ всякаго глубокаго познанія Холодны, какъ ледъ, самые глубокіе источники духа: они услада для горячихъ рукъ тѣхъ, кто дѣйствуетъ" [3])

Это—то же счастье, тотъ же *согрѣвающій* холодъ, которымъ вѣетъ въ царствѣ категорическаго императива: *этотъ* холодъ даетъ *вѣру* въ незыблемое, непреходящее значеніе цѣннаго въ мірѣ, личности: ибо, какъ говоритъ Заратустра, „кто долженъ былъ созидать, у того были всегда свои *вѣщіе сны* и свои звѣздныя знаменія—и *вѣрилъ онъ въ вѣру*!" [4])

---

[1]) См, напр., *Гюйо* Очеркъ морали, стр 313.
[2]) Такъ говоритъ Заратустра, 134 См также стр 150—151
[3]) Ibidem, 135
[4]) Ibidem, 158

Но эта „жизнь духа“ не аскетизмъ.

„Развѣ я совѣтую вамъ убивать ваши чувства?“...

„Для познающаго всѣ инстинкты священны“. — „Оставайтесь вѣрны *землѣ*, братья мои, со всею силою добродѣтели вашей! Пусть ваша дарящая любовь и ваше знаніе служатъ *смыслу земли*!—Объ этомъ прошу и заклинаю я васъ —Не позволяйте добродѣтели вашей улетать *отъ земли* и биться крыльями о вѣчныя стѣны!..

Приводите, какъ я, сбившуюся съ пути добродѣтель обратно *на землю*, приводите ее обратно къ *тѣлу и жизни* чтобы дала она *смыслъ* землѣ, *человѣческій смыслъ*“ [1]).

Заратустра ищетъ *смысла*,—и тѣло и земля служатъ для него ареной для дѣятельности духа, мысли, для реализаціи цѣннаго, дѣла, призраковъ. тѣло и земля —счастье, не цѣль, а средство на службѣ „смысла“, т е. идеала.

„Развѣ *къ счастью* стремлюсь я? Я ищу своего *дѣла*!“—таковъ препсполненный резиньяціи аккордъ, которымъ обрывается вдохновенная поэма великаго аморалиста.

Мы не имѣли въ виду давать здѣсь болѣе или менѣе полной и всесторонней характеристики моральнаго, или, если угодно, аморальнаго облика Ницше. Еще менѣе склонны мы разсматривать сказанное выше, какъ адекватное выраженіе *всего* Ницше. Ницше черезчуръ многогранень, слишкомъ капризно и прихотливо извивается его мысль, въ сгущенно-утрированныхъ краскахъ переплелись въ немъ нерѣдко противорѣчащія другъ другу стремленія современнаго человѣка, этого двуликаго Януса, тщетно стремящагося отряхнуть съ себя прахъ прошлаго и съ такою жадной настойчивостью стучащагося въ двери будущаго,—и сводить Ницше къ *одной* чертѣ, къ *одной* гранн—это было бы насиліемъ надъ полнозвучностью его личности. Все, что мы имѣли здѣсь въ виду, это показать, что черезъ все ученіе Ницше, наряду съ возстановленіемъ правъ „земли“, „тѣла“, вообще, жизни наклонностей, жизни чувства,—что, наряду съ этимъ могучимъ призывомъ къ «смыслу *земли*», красной нитью проходитъ призывъ къ жизни во имя всего наиболѣе цѣннаго, до чего можетъ только доработаться эта вѣчно-неугомонная, вѣчно-ищущая мысль человѣческая—которой тѣсно, непстерпимо - тѣсно въ рамкахъ всего эмпирическиданнаго, которая тотчасъ же начинаетъ увядать, лишь только

[1]) Ibidem, 103

черезчурь долго задержится на небосклонѣ солнце сегодняшняго дня

Призывъ къ „дѣлу", *своему* дѣлу, призывъ къ „дальнему", къ „призракамъ", — это завѣтъ современному человѣку не упускать изъ поля своего зрѣнія *идеала*, должнаго ибо *въ этомъ* заключается *смыслъ* жизни, ибо безъ идеала, безъ цѣли нѣтъ *человѣка*. И въ этомъ пунктѣ такъ близко, вплотную соприкасаются другъ съ другомъ оба столь различныхъ по всему своему психическому и умственному складу великихъ мыслителя: идея сверхъчеловѣка и идея долга—это два, лишь внѣшне различныхъ выраженія для одной и той же мысли, для одного и того же настроенія.

Личность, въ ея *идеальныхъ* стремленіяхъ, пріобрѣтаетъ безусловное значеніе, она превыше всего, превыше природы и превыше общества, — таковъ начальный и заключительный аккордъ ученій великаго моралиста и великаго аморалиста [1]).

Резюмируемъ коротко сказанное выше.

Отрицая идею долга, Ницше-Заратустра, въ то же время, признаетъ эту идею, признаетъ самое цѣнное, что въ ней есть, безусловное значеніе личности, идеала.

Призывая насъ утверждать смыслъ *земли*, онъ прежде всего и больше всего говоритъ и призываетъ къ *смыслу* земли, къ *высшему смыслу* о жизни, къ „призракамъ", къ „дальнему", къ идеалу

Неустанно борясь противъ всего традиціоннаго, противъ всякихъ путъ, сковавшихъ свободный духъ человѣческій и убившихъ и убивающихъ въ немъ жажду безконечнаго, требуя, слѣдовательно, *отрицательной* свободы, свободы *отъ* прошлаго, онъ, въ то же время и прежде всего, требуетъ и зоветъ насъ къ *положительной* свободѣ, „свободѣ *къ чему*", къ *телеологической* свободѣ, завершающейся идеей *единой* цѣли, идеей *телеологическаго монизма*.

Имѣя въ виду только личность, индивидуальность, стремясь утвердить только ея права, вопреки всякимъ „ты", „они", стоя такимъ образомъ, повидимому, исключительно на почвѣ абсолютнаго индивидуализма,—Ницше, въ идеѣ преодолѣнія своего эмпирическаго „я", въ идеѣ преодолѣнія человѣка, въ идеѣ сверхъчеловѣка, даетъ заповѣдь *всему* человѣчеству, всѣмъ людямъ и

---

[1]) Ср., напр., *Georg Simmel*, Kant, S. 179—180. Leipzig 1904

утверждаетъ, такимъ образомъ, всѣ права за универсализмомъ морали долга [1]).

А его аристократизмъ есть аристократизмъ *духа*, аристократизмъ *не* эмпирически данной личности, а аристократизмъ „лучшаго въ насъ", въ нашемъ „я".

И *не* счастья жаждетъ мятущійся духъ Заратустры.

Долго блуждала и плутала мысль великаго аморалиста, долго стучалась она въ различныя двери,—пока въ идеѣ сверхъ-человѣка она не обрѣла, наконецъ, единственно-торный путь, который одинъ только могъ бы вывести ее къ ясному, отчетливому и внутренне-согласованному разрѣшенію моральной проблемы, проблемы личности. И едва ли возможны какія либо сомнѣнія, что если бы Парки не оборвали такъ безжалостно грубо нить жизни этого „борца *противъ* морали" *во имя* морали, — то мы были бы свидѣтелями, какъ все чуждое, все наносное исчезло бы изъ идеи сверхъ-человѣка, и великій Заратустра, вслѣдъ за *Ригелемъ*, сказалъ бы: мораль *во имя* – это истинная „мораль *господъ*!"

IX.

Если аморалистъ Ницше рѣзко отвергаетъ *принципъ счастья*, какъ конечную цѣль человѣческихъ стремленій, не безъ основанія усматривая въ немъ одно изъ серьезнѣйшихъ препятствій, стоящихъ на пути къ выработкѣ высшихъ формъ жизни, — то въ наши дни можно встрѣтить и такихъ аморалистовъ, которые, наоборотъ, именно счастье склонны дѣлать цѣлью человѣческой жизни: въ качествѣ *нормы* для нихъ служитъ все то же счастье, удовольствіе, которое, по ихъ мнѣнію, должно дать людямъ maximum полноты жизни

Но что же такое представляетъ собой *эта* «норма»? – Мы уже говорили выше, что понятіе нормы можетъ обозначать лишь одно: нѣчто постоянное, безусловное, неизмѣнное, по отношенію къ тому матеріалу, къ тѣмъ переживаніямъ, для которыхъ она и является нормой; это—неподвижная точка, вокругъ которой, въ опредѣленномъ порядкѣ, должны размѣститься всѣ измѣнчивые, текучіе эле-

---

[1]) „Begriff der lebendigen *Universalität* der *geistigen Individualität*"— надъ этой проблемой неустанно работала мысль Ницше Ср *Ewald Schmidt*. Friedrich Nietsche an der Grenzscheide zweier Weltalter Leipzig 1902, S 128

менты. Но гедонистъ-аморалистъ отрицаетъ все абсолютное. Такъ что же такое представляетъ собой эта норма?

«Гедонистъ,—какъ заявляетъ одинъ изъ сторонниковъ аморализма «счастливаго» (эвдемонистическаго) оттѣнка,—утверждаетъ, что максимумъ интенсивнаго наслажденія возможенъ лишь какъ результатъ *нормировки* жизни т. е., *постоянной сознательной работы* надъ матеріаломъ переживаній» [1])

Итакъ, наше *сознаніе* вырабатываетъ норму, руководясь стремленіемъ обезпечить человѣку максимумъ наслажденія.

Но развѣ это апріорная необходимость, что различные виды *конкретнаго* наслажденія не будутъ сталкиваться между собой? Развѣ каждый данный моментъ въ человѣческихъ переживаніяхъ обладаетъ такой эластичностью, что онъ въ состояніи вмѣстить въ себя какое угодно число видовъ конкретнаго наслажденія и какой угодно степени интенсивности? Съ большимъ правомъ можно было бы утверждать какъ разъ обратное: какъ поле нашего сознанія представляетъ собой арену неустанной борьбы различныхъ, возникающихъ въ немъ, въ силу внѣшнихъ и внутреннихъ импульсовъ, представленій, какъ каждое изъ нихъ можетъ всплывать на поверхность сознанія, какъ общее правило, лишь въ ущербъ остальнымъ, подавляя и погашая ихъ,—такъ и жизнь нашего чувства далеко не представляетъ собой того мирнаго сожительства различныхъ чувствованій, той предупредительной готовности уступить мѣсто, поступиться своимъ и „по совѣсти“ размежеваться, какая необходимо постулируется точкой зрѣнія гедонистическаго аморализма.

Нѣтъ, голымъ указаніемъ на то, что для гедониста рѣчь идетъ-де только о *конкретныхъ* формахъ наслажденія, а не о наслажденіи вообще, это затрудненіе найти мѣрило, вѣсы, для отвѣшиванія наслажденія по золотникамъ и долямъ, не разрѣшается отъ конкретнаго наслажденія мы необходимо должны перейти къ наслажденію вообще,—иначе у насъ не будетъ никакой нормы, иначе мы не достигнемъ никакой гармонизаціи жизни, этой основной задачи аморалистическаго гедонизма.

Выше мы уже показали всю безплодность оперированія понятіемъ наслажденія вообще [2])

---

[1]) В *Базаровъ* Авторитарная метафизика и автономная личность Статья въ сборникѣ „Очерки реалистическаго мировоззрѣнія“, стр. 239. Москва, 1903. Курсивъ мои.

[2]) См. выше, § IV.

Вообще, понятіе «нормы» какъ-то не у мѣста въ аморалистическомъ лексиконѣ: все это, повидимому, незаконное переживаніе эмбріональной моральной стадіи развитія аморальнаго сознанія.

Удивительная, на самомъ дѣлѣ, вещь аморалистъ этого типа заявляетъ, что *задачей*, жизненной цѣлью должно быть стремленіе къ „максимуму интенсивнаго наслажденія“,—и, въ то же время, онъ категорически отвергаетъ самое идею морали, безразлично, обосновывать ли ее на идеѣ долга или на счастьи. Это, очевидно, недоразумѣніе: ибо если бы даже было доказано, что всѣ люди, дѣйствительно, стремятся къ наслажденію — и только къ нему одному,— то, и въ такомъ случаѣ, было бы совершенно непослѣдовательно со стороны аморалиста превращать этотъ «фактъ» въ *норму*, въ *задачу*, въ *жизненную цѣль*; аморалистическая «этика», если мнѣ будетъ позволено такъ выразиться, можетъ быть только простымъ *описаніемъ* фактовъ. Ни больше, ни меньше, — что сверхъ того, то необходимо отъ лукаваго, отъ той же морали, которую мы такъ торжественно выталкиваемъ въ дверь, очевидно, лишь для того, чтобы она влетѣла обратно черезъ маленькую щелку

Но этимъ противорѣчія аморалистовъ «счастливаго» оттѣнка не ограничиваются.

Вы, можетъ быть, думаете, что эта *задача* есть нѣчто *общеобязательное*? — О, нѣтъ! Вѣдь это значило бы связать личность, заковать ее въ тѣ же кандалы морали долга! Мое эмпирическое «я» стоитъ въ мірѣ особнякомъ, и мнѣ нѣтъ никакого дѣла до „я“ Ивана, Петра и т. д Принципъ гармонизаціи *моей* жизни — это нѣчто абсолютно-индивидуальное. Если здѣсь возможны какія-либо совпаденія съ принципами гармонизаціи жизни другихъ „я“,—то это простая случайность, которая можетъ быть, а можетъ и не быть.

Что же! Кто за исходный пунктъ своихъ соціально-философскихъ построеній принимаетъ *исключительно* свое индивидуальное „я“—der Einzige Штирнера;—для кого общество есть какъ бы фикція, въ лучшемъ случаѣ, „суммарное“ обозначеніе для массы абсолютно-единыхъ атомовъ; кто безъ строгой внутренней логики и послѣдовательности можетъ совмѣщать въ своихъ теоретическихъ построеніяхъ вещи, далеко не гармонирующія между собой, какъ, напр, идея индивидуалистическаго анархизма и идея демократіи,—по отношенію къ такому человѣку можно только сказать: habeat sibi! Вольному воля!..

Но вѣдь намъ преподносятъ послѣднее слово современной „научной философіи", къ намъ обращаются отъ лица наиболѣе прогрессивной современной мысли, насъ — не лично, конечно, насъ, а всѣхъ, могущихъ вмѣстить—хотятъ *убѣдить* въ истинахъ аморализма,—а въ такомъ случаѣ, какъ бы мы ни были склонны къ идеямъ индивидуалистическаго анархизма, необходимы и строго-логическое обоснованіе и внутренняя согласованность нашихъ теоретическихъ построеній.

Норма или принципъ гармонизаціи жизни, для аморалиста-гедониста, абсолютно индивидуальна,—и, въ то же время, намъ говорятъ, что „важно создать такія условія общежитія, при которыхъ каждое эмпирическое „я" могло бы съ наименьшимъ треніемъ *творить себя*, осуществлять на дѣлѣ свою внутреннюю гармонію [1]).

Мы охотно соглашаемся, что это „важно", что это—самая неотложная практическая задача нашихъ дней

Но развѣ гедонистическій аморализмъ, *какъ таковой*, необходимо требуетъ этого? Развѣ для „абсолютно-единаго" „важно", что и кѣмъ, какія крохи будутъ перепадать на долю другихъ эмпирическихъ «я»? Что ему Гекуба — „слишкомъ многіе" Ницше, — и что онъ Гекубѣ? Развѣ онъ, аморалистъ, демократъ и *необходимо* долженъ быть имъ? Развѣ изъ принципа гармонизаціи *моей* жизни это необходимо вытекаетъ?—Отнюдь нѣтъ!

Аморалистъ оставаясь строго послѣдовательнымъ, можетъ смѣло стать на точку зрѣнія индивидуалистическаго анархизма, — и никакими принципами гармонизаціи жизни его нельзя было бы сбить съ этой позиціи.

Гармонизація *моей* жизни требуетъ превращенія всѣхъ остальныхъ эмпирическихъ „я" въ простое средство, въ простой матеріалъ для реализаціи моей жизненной задачи,—такъ можетъ сказать гедонистъ-аморалистъ — И противъ этого аргумента можетъ быть только одинъ „аргументъ", *сила*: посмотримъ, въ мѣру ли силъ твоихъ это твое желаніе! Быть можетъ, ты подобенъ той маленькой рыбешкѣ, которой не подобаетъ, по мнѣнію одного изъ горьковскихъ персонажей, хватать рыбешекъ, предназначенныхъ служить пищей для крупныхъ рыбъ: лишь кто въ мѣру отпущенныхъ ему силъ хватаетъ, тотъ правъ... передъ богомъ силы

Но, можетъ быть, „факты" могутъ «убѣдить» склоннаго къ насилію гедониста-аморалиста, что и для него, для гармонизаціи

---

[1]) Ibidem, стр 234

его „я", демократическій строй жизни даетъ больше простора и благопріятныхъ условій?

Но—увы!—„факты" это—палка о двухъ концахъ,—и они съ одинаковымъ успѣхомъ могутъ служить и служатъ и для доказательства и для опроверженія „пользы" демократическаго уклада жизни.

А *треніе*, а излишняя трата силъ, которыя съ большей пользой можно было бы употребить на „полезную" работу, на улавливаніе наслажденія?—Да, лучше, если бы безъ «треніе» — Но вѣдь противъ этого „лучше, если бы" можно сказать. „лучше" для *кого*? Развѣ, по мнѣнію Ницше — поклонника „бѣлокураго звѣря", не „воля къ власти" служитъ основнымъ импульсомъ всего живого? И развѣ именно „факты" не служатъ, по его мнѣнію и по мнѣнію очень многихъ, лучшимъ доказательствомъ справедливости этого положенія? — Люди самыхъ различныхъ взглядовъ склонны признавать по отношенію къ прошлому, что безъ рабства и другихъ формъ зависимости не было бы и современныхъ высшихъ формъ культуры,—тѣхъ формъ, которыя служатъ для нихъ идеаломъ общежитія. Античный міръ можетъ служить лучшимъ доказательствомъ этой „положительной" роли „треніе".

Гедонистическій аморализмъ демократическаго оттѣнка слишкомъ произвольно *толкуетъ* „факты". онъ учитываетъ, въ данномъ случаѣ, одни только минусы, забывая о плюсахъ,—и вмѣсто «фактовъ" преподноситъ намъ свое *толкованіе* фактовъ.

Далѣе, съ точки зрѣнія гедонизма, самое „треніе" можетъ пріобрѣсти положительное значеніе: оно легко можетъ стать источникомъ конкретнаго наслажденія; чувство своей мощи, своего превосходства надъ другими, сознаніе, что все или многое служитъ тебѣ, зависитъ отъ твоей воли или каприза,—это далеко не отрицательное состояніе, которое властная натура охотно промѣняла бы на невѣдомаго „журавля въ небѣ".—Люди, вообще, особенно цѣнятъ то, что требуетъ громадной затраты энергіи,—и, въ силу закона передвиженія цѣлей, самый путь, самое средство, самая заграта энергіи, „треніе", пріобрѣтаетъ въ ихъ глазахъ самостоятельное значеніе и цѣнность.

Наконецъ, если бы даже было доказано, что „факты" прошлаго могутъ служить нѣкоторой опорой этому предположенію: „лучше, если бы..."—то одного этого далеко еще не достаточно, что такъ оно можетъ быть и будетъ впредь, въ грядущемъ: всяческіе прогнозы, какой бы области они ни касались, необходимо содержатъ

въ себѣ извѣстную дозу „вѣры" въ идеалъ,—а аморалисту не къ лицу вѣра, да еще въ идеалъ А „воля къ счастью"—увы!—далеко недостаточная гарантія въ такомъ случаѣ. въ прошломъ и настоящемъ она сама по себѣ была и остается безсильной устранить различныя формы общественнаго „трения", по-просту, различныя формы зависимости человѣка отъ человѣка, начиная рабствомъ и кончая системой вольнонаемнаго труда

Далѣе Что мѣшаетъ, съ другой стороны, данному эмпирическому „я" превратить себя въ „раба" на службѣ другого эмпирическаго „я"? Развѣ аморалистическій принципъ гармонизации *моей* жизни исключаетъ это? Нисколько. такъ я могу достигнуть наивысшей доступной для меня полноты жизни,—скажетъ этотъ своеобразный аморалистъ-гедонистъ. И съ точки зрѣнія принципа гармонизации жизни, ничего нельзя ему возразить: вѣдь *его* норма отнюдь *не* должна совпадать съ моей нормой: онѣ могутъ быть отличны другъ отъ друга toto genere. Вѣдь это лишь въ видахъ научной классификации мы оба называемся „человѣками".

Итакъ, принципъ гармонизации моей жизни легко заводитъ насъ туда, откуда мы всѣми силами стремимся вырваться, заводитъ, конечно, теоретически,—въ тупикъ отношения господства и рабства.

Намъ понятно, когда какой-нибудь маленькій „сверхъ-человѣкъ"—ницшеанецъ готовъ смотрѣть на все человѣчество, какъ на пьедесталъ для своего *маленькаго* „величія". Намъ понятно, когда темный, всю жизнь свою бившійся изъ-за куска хлѣба, крестьянинъ „закабалялся" за властнаго и богатаго господина, отказываясь отъ своего права быть свободной личностью. Но ни съ чѣмъ несообразно, когда, отъ лица „самой научной" философии и во имя высшей, доступной для человѣка, свободы, насъ зовутъ вооружиться такимъ идеологическимъ оружіемъ, которое менѣе всего пригодно служить дѣлу освобожденія жаждущей свободы и самоопредѣленія личности.

Аморалистъ, въ качествѣ послѣдовательнаго аморалиста, долженъ быть *полной* противоположностью моралисту: тамъ, гдѣ послѣдній склоненъ говорить *да*, тамъ первый необходимо скажетъ *нѣтъ*; плюсъ для моралиста есть минусъ въ глазахъ аморалиста: иначе былъ бы недостаточно выдержанъ *стиль* аморализма:

Мораль долга говоритъ, что человѣкъ есть самоцѣль, что, служа средствомъ, онъ долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлью: иначе, какъ это краснорѣчиво доказываетъ намъ окружающая насъ дѣй-

ствительность, утрачивается самое представленіе о свободной, автономной личности

О какой свободѣ, о какой автономіи можетъ мечтать современный человѣкъ, этотъ жалкій придатокъ къ машинѣ, этотъ слуга капитала! Быть *товаромъ*, т е, *средствомъ par excellence*,—вотъ единственное предназначеніе человѣка нашихъ дней

Тамъ, гдѣ руководящимъ принципомъ для людей служитъ идея *средства*, тамъ нѣтъ и не можетъ быть *автономной* личности, не можетъ быть того *верховнаго индивида*, о которомъ мечталъ Ницше, самому себѣ равнаго, освободившагося отъ нравственности нравовъ, словомъ, человѣка съ собственной своей, вполнѣ надежной, волей.

Но именно эта идея *средства*, это наиболѣе типичное выраженіе зависимости, гнета, подчиненія, погашенія самой идеи человѣческаго достоинства, по закону контрастовъ, привлекла къ себѣ вниманіе и симпатію гедонистическаго аморализма

Человѣкъ *не* самодовлѣющая цѣнность, онъ *средство*, и въ этомъ предназначеніи служить средствомъ и находитъ себѣ вполнѣ адекватное выраженіе освободившаяся отъ нравственности нравовъ личность,—такой завѣтъ даетъ намъ гедонистическій аморализмъ.

„Быть средствомъ"—въ этомъ разрѣшеніе и моральной и аморальной проблемы, проблемы личности, культуры

Преисполненная лукавства и коварности „воля къ.. зависимости" творитъ свое издѣвательское дѣло: я не только заставляю тебя, человѣкъ, служить „факту", но превращу въ твоихъ глазахъ этотъ самый „фактъ" въ абсолютную цѣнность Ты—средство въ жизни Ну, такъ я заставлю твою мысль и сердце жаждать этого, ты усмотришь въ этомъ высшій смыслъ и предназначеніе твоего бытія,—и „свободная" мысль и „свободное" чувство аморалиста легко улавливаются въ опутывающія сѣти этой лукавой богини

Вотъ яркая иллюстрація справедливости этого, вотъ „послѣднее слово" ultra-свободнаго гедонистическаго аморализма: „...*свободный* человѣкъ не только самъ относится къ ближнему, какъ къ *средству*, онъ требуетъ, чтобы и ближній видѣлъ въ немъ *лишь средство, лишь орудіе* для *своихъ* цѣлей,—вѣрнѣе, лишь того признаетъ онъ „ближнимъ", товарищемъ, другомъ, кто именно такъ относится къ нему" [1]).

---

[1]) *В. Базаровъ*, op. c., стр. 271.—Курсивъ мой

Итакъ, да здравствуетъ „средство"!

Развѣ эта сентенція, этотъ перифразъ штирнеровскаго „Ich genieße dich" [1] — не есть возведеніе въ принципъ, въ должное, въ идеалъ ходячей морали господъ... купцовъ, для которыхъ вся жизнь и они сами суть лишь средство для самовозрастанія капитала? Развѣ тысяча разъ ежедневно у фабричныхъ воротъ или въ фабричной конторѣ не раздаются эти классически-современныя рѣчи: ты мнѣ нуженъ, я—тебѣ, мнѣ нужна прибыль—о, отнюдь не блага-земныя!—тебѣ—заработная плата. А затѣмъ ты попрежнему „свободенъ", vogelfrei, свободенъ.. опять служить мнѣ средствомъ . Ну, понятно, и я тебѣ..

Это по-истинѣ что-то чудовищное! Неужели ростъ самосознанія личности можетъ приводить къ этой „автономіи" навыворотъ? Неужели человѣческая личность, сознавшая, нашедшая себя, стремящаяся быть тѣмъ, что есть въ ней лучшаго, къ чему она чувствуетъ склонность, призваніе,—неужели она можетъ найти себѣ хотя бы отдаленное удовлетвореніе въ максимѣ: *я—средство*,—пусть даже съ прибавкой и *ты*—средство?

Это—психологическое nonsens: ибо ростъ личности выражается прежде всего въ безудержномъ, экстенсивномъ и интенсивномъ утвержденіи *своего* я: это необходимо *эгоцентризмъ*,—и психологически онъ совершенно несовмѣстимъ съ этой *рабьей* мудростью: я—*средство*, ты—средство,—такъ намъ теплѣе будетъ обоимъ, такъ больше счастья сможемъ мы съэкономить, „подъитожить".

Таковъ, при ближайшемъ анализѣ, этотъ принципъ гармонизаціи жизни въ направленіи достиженія максимума интенсивнаго наслажденія.

Пожалуй, здѣсь есть и „стиль", но стиль совершенно лишенный своего чисто эстетическаго значенія. эстетическій принципъ превращается здѣсь въ *діэтетическій*: самопроизвольно-развивающійся порывъ активности, моментъ самопроизвольности въ жизни нашихъ наклонностей приносится въ жертву разсудочности, прошедшей школу современной бухгалтерской науки: необходима строгая отчетность въ поступленіи и расходованіи конкретныхъ видовъ наслажденія.

Эта холодная разсудочность менѣе всего къ лицу аморалисту, съ его безусловнымъ преклоненіемъ передъ жизнью вообще. Амо-

---

[1]) *Max Stirner*, Der Einzige und sein Eigentum Leipzig. Verlag von Reclam jun

рализмъ Ницше, по крайней мѣрѣ, послѣдователенъ: никакой узды, никакой нормы, наше „я", за которымъ скрыто „Само",—это—самокатящееся колесо,—и оно лучше выполнитъ свое назначеніе—развить максимумъ сильной жизни, если мы откажемся отъ самой мысли о поводьяхъ, безразлично, будутъ ли это идеалистическія или матеріалистическія поводья. Съ этой, эстетической, точки зрѣнія, дѣйствительно, привлекательнѣе даже „анархія инстинктовъ", нежели тлетворное дыханіе Сократа, облекшагося въ неподходящій ему костюмъ аморалиста-гедониста.

Нѣтъ, вмѣсто хлѣба — идеологическаго — намъ предлагаютъ камень: теоретическія построенія гедонистическаго аморализма не только не устраняютъ тѣхъ трудностей, которыя оказываются не по силамъ гедонистической морали, но къ послѣднимъ онъ присоединяетъ еще новыя, ставя насъ лицомъ къ лицу передъ неразрѣшимой задачей слить въ одно гармоническое цѣлое атомизированныхъ личностей Демократическій совѣтъ, который мимоходомъ бросается на это порожденіе индивидуалистически-анархической мысли, нисколько не приближаетъ насъ къ разрѣшенію неразрѣшимой, при данныхъ условіяхъ, задачи.

X

„Kant gehört zu den ganz grossen Geistern, deren Bild sich mit den Wandlungen der Geschichte selbst wandelt, wohl sie der Entwicklung dauernd eingefügt bleiben und darum sozusagen immer verschiedene Rollen spielen"

Georg Simmel Kant

Быть свободной, автономной личностью жаждетъ современный человѣкъ: это основная проблема нашихъ дней. Автономной не только въ смыслѣ государственно-правовомъ, но и въ отношеніяхъ къ обществу, къ средѣ, ко всѣмъ идейнымъ теченіямъ

Съ разныхъ сторонъ, разными путями и средствами стремится разрѣшить эту проблему современная мысль: сторонникъ морали долга и аморалистъ одинаково сходятся въ этомъ стремленіи. Критическая мысль нашихъ дней—а она и есть выраженіе роста личности—рѣшительно отказывается принимать что бы то ни было на вѣру: что не въ силахъ оправдать себя на силѣ критики,—

все это съ пренебреженіемъ отметается въ сторону, какъ нѣчто догматическое и проникнутое авторитарными началами. И такое отношеніе, понятно, можно только привѣтствовать: ибо то, что не выдерживаетъ критики *разума*, то, что имѣетъ тенденцію подвергать сомнѣнію самыя права *разумной* критики,—все это недостойно стремящейся къ самоопредѣленію личности.

И менѣе всего такая реакціонная тенденція можетъ совмѣщаться съ моралью долга Одного только не слѣдуетъ забывать: человѣкъ его сознаніе, его „я" не сводится къ одному только *чистому* разуму: онъ не только познающій но и *волящій*, *цѣлеставящій*,— и чистый разумъ далеко не выражаетъ собой всей полноты жизни человѣческаго „я": критика *практическаго* разума имѣетъ свои права, свою сферу компетенціи, строго ограниченную и отнюдь не сталкивающуюся съ царствомъ чистаго разума, съ царствомъ науки—въ обычномъ значеніи этого слова.

Можно отвергать вообще a limine *практическій* разумъ, и кто категорически заявляетъ что жизни его переживаній совершенно чужда идея долга, тотъ въ правѣ итти своей дорогой, дорогой исключительно *чистаго* разума. Но онъ уже вторгается въ чуждую для него область, когда съ своей мѣркой, созданной по образу и подобію закона причинности, идетъ туда, гдѣ призвана царить идея цѣли, идея творчества, и требуетъ отъ идеи долга такихъ доказательствъ, какихъ послѣдняя не можетъ, да и не ставитъ себѣ задачей давать

Позитивная мысль слишкомъ легко забываетъ все это. Это— одна изъ ея крупныхъ погрѣшностей—ограниченность горизонта

Другая ея погрѣшность выражается въ томъ, что, исходя исключительно изъ основъ генетическаго метода,—точнѣе, желая исходить исключительно изъ этихъ основъ, позитивистическая мысль не отказывается и отъ *телеологическихъ* построеній, хотя она рѣшительно избѣгаетъ самого слова „телеологія"

Эти черты позитивистическаго міросозерцанія особенно рельефно обнаруживаются на примѣрѣ интересующей насъ здѣсь моральной проблемы.

Мораль *или* отвергается позитивистической мыслью, или же подъ нее подводится совершенно несоотвѣтствующій ей фундаментъ: въ первомъ случаѣ, предъ нами *аморализмъ*, во второмъ— различныя формы *эвдемонистической* морали.

Именно аморализмъ написалъ на своемъ знаменіи гордыя слова: *свободная*, *автономная* личность, и, въ этомъ отношеніи, онъ

рѣшительно заявляетъ исключительное право на обладаніе „истиной“: только онъ можетъ дать духовную свободу современному человѣку; мораль же долга—это рабская мораль, грѣховное порожденіе теологическаго или метафизическаго мышленія, — и, понятно, какъ таковой, ей должны быть совершенно чужды истинныя черты автономности, это — атавистическій отголосокъ прошлаго, а не идеологія будущаго.

Я указывалъ уже выше, что есть двѣ разновидности аморализма: одна разновидность рѣшительно отвергаетъ всякія нормы жизнь нашихъ чувствъ, нашихъ хотѣній должна протекать самопроизвольно, такъ, какъ она складывается и развивается. разумъ рефлексія, сократовское начало—по терминологіи Ницше—это все узда, которая менѣе всего приличествуетъ аморалистической свободѣ. *Нуженъ стиль*,—это единственное, что человѣкъ можетъ разсматривать какъ нѣкоторое подобіе нормы Это—*эстетическая* норма. но и въ ней уже кроются разлагающія сѣмена: здѣсь оставляется открытой маленькая щелочка черезъ которую легко можетъ проскользнуть коварный Сократъ, этотъ холодный разсудочникъ, лишенный всякихъ красокъ, всякой стильности

Эта, выражаясь словами Геффдинга „мораль мгновеній“ низводитъ человѣка до положенія простой игрушки въ рукахъ минутнаго настроенія это—призывъ вернуться назадъ, къ блаженному, безоблачно-радостному состоянію нашихъ далекихъ предковъ... животныхъ. здѣсь будетъ все: и безусловный просторъ для жизни хотѣній и стильность—эта высшая форма стремленій аморалиста этого типа Кто рѣшится отрицать, что многимъ видамъ животныхъ въ высшей степени свойственна стильность?!

Къ такимъ внутреннимъ противорѣчіямъ необходимо приводитъ всякая попытка погасить свѣтъ разума, свѣтъ высшей разумной цѣлесообразности въ одурманивающемъ туманѣ оргическаго, дионисовскаго начала.

Мысль, вполнѣ законно поднявшая знамя протеста противъ утрированнаго аскетизма, нерѣдко трусливо-фарисейски выражающагося въ одной лишь внѣшности,—эта протестующая мысль замахнулась дальше, чѣмъ ей слѣдовало, и сама лишила себя всякой почвы: цѣль, къ которой она такъ болѣзненно-страстно стремилась, эта цѣль совершенно исчезла изъ ея горизонта автономная личность превратилась въ простую игрушку въ рукахъ инстинктивно-протекающей жизни.

Пасивность—это наиболѣе характерная черта этого аморализма,

звавшаго людей развить maximum активности,—„автономная личность", отданная на волю случайныхъ колебаній настроенія: это царство *ассоціативныхъ* связей, въ противоположность высшимъ формамъ духовной жизни, гдѣ доминирующая роль принадлежитъ *апперцепціи*, логическимъ сочетаніямъ представленій

Вторая разновидность аморализма, о которой мы говорили выше, во имя автономной, свободной личности, въ качествѣ *нормы*, утверждаетъ принципъ гармонизаціи жизни, въ направленіи достиженія maximum'а интенсивнаго наслажденія: это — *норма*, которой *должна* слѣдовать личность,—иначе, она утрачиваетъ право быть и считаться автономной личностью.

Но почему понятіе свободной, автономной личности необходимо предполагаетъ именно этотъ принципъ гармонизаціи жизни,—это остается и неизвѣстнымъ, и непонятнымъ.

Допустимъ на минуту, что люди, дѣйствительно, только и жаждутъ наслажденія, безразлично, наслажденія вообще или даннаго конкретнаго наслажденія: допустимъ, что всѣ наши поступки и стремленія, дѣйствительно, въ конечномъ итогѣ, проистекаютъ изъ антиципированнаго учета грядущаго наслажденія,—но почему же свобода и автономія должны быть синонимами стремленія къ maximum'у интенсивнаго наслажденія?

Только потому, что всѣ люди хотятъ наслажденія? Но вѣдь аморалистъ, свободный, автономный, далеко не склоненъ и не можетъ быть склоненъ считаться съ максимой: „какъ всѣ": аморалистъ этого типа—это der Einzige, абсолютно-единый, — и, въ качествѣ послѣдовательнаго индивидуалиста, онъ и не можетъ быть инымъ

Почему же утверждается, что путь гармонизаціи жизни есть прямой и *единственный* путь въ царство свободы, автономіи?

Точка зрѣнія индивидуалистическаго анархизма безсильна дать удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: переходъ отъ своего „я", къ „ты",т здѣсь невозможенъ, — невозможно и считаться съ тѣмъ, чего хотятъ и къ чему стремятся другія „я".

Совпаденій стремленій „я" и „ты", съ этой точки зрѣнія, возможно лишь, какъ простая случайность,—не больше. А никакое теоретическое построеніе, какой бы области оно ни касалось, не можетъ признавать, въ качествѣ исходнаго пункта, понятіе „случайнаго": „случайное" и теорія, общее, типичное—взаимно исключаютъ другъ друга.

Вполнѣ законная и справедливая исторически-данная форма

протеста противъ всевозможныхъ видовъ насилія надъ личностью, насилія и физическаго, и духовнаго, нѣчто преходящее, нѣчто служебное, простое оружіе для защиты абсолютной цѣнности человѣческаго „я“, его свободы и автономіи,—это средство, это оружіе, въ силу психологическаго закона передвиженія цѣли, легко превратилось въ самое цѣль: гармонизація жизни не тождественна съ *свободой* и *автономіей* личности: она лишь *одно* изъ *условій* въ дѣлѣ достиженія этой свободы,

И какъ можно, наконецъ, вручать такую драгоцѣнность, какъ свобода личности, такому капризному, порхающему существу, какъ наслажденіе, счастье? Вѣдь въ наслажденіи, въ счастьи и въ несчастьи человѣкъ не воленъ: оно можетъ притти, а можетъ и не притти. Нѣтъ, не свободы достигъ бы, а тяжелыя цѣпи наложилъ бы на себя человѣкъ, если бы цѣлью, конечной цѣлью своей жизни, сдѣлалъ наслажденіе.

То разрѣшеніе, какое дается этой проблемѣ объ автономной, свободной личности моралью долга, лишено такихъ противорѣчій и непослѣдовательности

Многихъ вводитъ въ заблужденіе самое слово „*долгъ*“: тотчасъ же мерещется узда, плетка, застѣнокъ, неустанныя угрызенія совѣсти,—и всѣ эти ужасы увѣнчаваются картиной ада.

Но долженствованіе есть ни больше, ни меньше, какъ выраженіе законодательства *нашего* разума, нашего „*я*“: на мѣсто стихійно, непроизвольно развивающагося процесса нашей личной жизни и жизни общественной, сознательный человѣкъ, волящій, цѣлеставящій, долженъ поставить объективныя *разумныя* основанія, онъ долженъ координировать всю жизнь конкретныхъ побужденій, конкретныхъ цѣлей въ одно гармоническое цѣлое, завершающееся идеей самодовлѣющей цѣнности человѣческой личности.

Эта моральная задача, если угодно, есть, въ то же время, и эстетическая задача: задача *придать стиль* какъ личной, такъ и общественной жизни. Понятіе *красоты* одинаково объединяетъ моральное и эстетическое,—морально-прекрасное и эстетически-прекрасное,—и отличіе моральной и эстетической точекъ зрѣнія заключается, въ данномъ случаѣ, исключительно въ *принципѣ* стильности

Мораль долга говоритъ человѣку: „*дѣйствуй свободно*“, т. е., руководись *разумными основаніями*,—и категорическій императивъ есть лишь *принципъ* разумнаго основанія, *опредѣленіе* того, что есть и можетъ быть для человѣка *добромъ*, добромъ, не при-

несеннымъ извнѣ, со стороны, отъ какого-либо чуждаго личности авторитета, а добромъ въ его собственной волѣ.

Идея долга есть дѣло рукъ человѣка,—и въ его критическомъ сознаніи, въ законѣ единства его разума находитъ она свое послѣднее и наиболѣе прочное обоснованіе. Имѣя своимъ источникомъ разумъ, идея долга и апеллируетъ къ разуму человѣка,—и для разумнаго существа она есть не что иное, какъ *методъ*, дающій ему возможность придать всей своей практикѣ единство, цѣлостность въ свѣтѣ безусловнаго Эта безусловная норма, далекая отъ того, чтобы ставить человѣка подъ начало чего-либо чуждаго ему, чего-либо внѣшняго для него, возвышаетъ его, его личность на недосягаемую высоту: человѣкъ никогда, ни при какихъ условіяхъ, не можетъ и не долженъ отказываться отъ своего права *быть личностью*, отъ своего *человѣческаго достоинства*: это—столько же право, какъ и *обязанность*, ибо категорическій императивъ одинаково отвергаетъ умаленіе личности и въ моемъ, и въ чужомъ „я“: ни я самъ, никто и ничто постороннее для меня не можетъ, *не отрицая вельнія категорическаго императива*, т. е., не отрицая себя, посягать на мое человѣческое достоинство. Грубая сила можетъ легко, при извѣстныхъ условіяхъ, попирать мое эмпирическое „я“, какъ та же грубая, стихійная сила природы въ одинъ мигъ губитъ цѣлые города, громадныя богатства и сотни и тысячи человѣческихъ жизней, — но здѣсь, въ этомъ посягательствѣ, нѣтъ и не можетъ быть санкціи категорическаго императива. Насиліе надъ личностью и идея долга взаимно исключаютъ, противорѣчатъ другъ другу. Достаточно мысленно поставить насильника въ положеніе насилуемаго,—чтобы тотчасъ же убѣдиться, что для насилія *все является только средствомъ*: принципъ насилія необходимо предполагаетъ превращеніе всего, *что не оно*, въ простое средство,—и тѣмъ нарушаетъ заповѣдь *общаго* законодательства.

Нѣтъ болѣе грубаго заблужденія, чѣмъ слѣдующая интерпретація идеи человѣка, какъ самодовлѣющей цѣнности: „Формула „человѣкъ-самоцѣль“ или не имѣетъ вовсе никакого слысла, или только слѣдующій. Никто не смѣетъ оспаривать нравственнаго характера той цѣли, которую автономно санкціонировало моральное сознаніе даннаго человѣка: мало того, сталкиваясь съ даннымъ человѣкомъ въ практической дѣятельности, я не имѣю нравственнаго права поступать съ нимъ, какъ съ орудіемъ, для достиженія *моей*, хотя бы и нравственной, цѣли, я обязанъ видѣть

въ немъ „самоцѣль“, т. е., направлять мои поступки, поскольку они его касаются, не къ тому, что я считаю нравственнымъ, а къ тому, что *онъ* признаетъ таковымъ“ [1])

Это—исключительно *субъективное*, индивидуалистически-анархическое пониманіе категорическаго императива, оно просматриваетъ всего на всего одно лишь маленькое словечко: максима твоего поведенія должна быть принципомъ *общаго* законодательства:—и понятіе *общаго*, *общеобязательнаго* полагаетъ, въ данномъ случаѣ, предѣлъ и всему субъективному, и всякой фальсификаціи [2]).

Конфликты въ моральной жизни людей возможны, они возможны, какъ въ рамкахъ индивидуальнаго „я“, такъ, еще болѣе, на фонѣ общественной жизни, но конфликты эти—и на это слѣдуетъ обратить особенное вниманіе—касаются *не* формы закона, а его содержанія, той непосредственной практики, какая зависитъ отъ характера данной личности, отъ условій мѣста и времени [3]). Идея долга одна,—и лишь различны *различныя формы* ея *примѣненія*. Объ этомъ слишкомъ часто забываютъ критики морали долга, усматривая въ конфликтахъ *различныхъ* „долженствованій“ нѣчто уничтожающее для самой идеи долга [4]).

Мое „я“ точно такіе можетъ содержать въ себѣ различные, а нерѣдко и противорѣчивые элементы,—и, тѣмъ не менѣе, оно остается *формально*, да и психологически тѣмъ же самымъ „я“.

Да, мораль долга не кодексъ готовыхъ правилъ, въ который достаточно было бы заглянуть, чтобы знать, что и какъ слѣдуетъ дѣлать. напротивъ, она требуетъ отъ насъ неустанной активной дѣятельности, неустанной рефлексіи надъ содержаніемъ нашей воли, нашихъ стремленій и поступковъ, она призываетъ насъ къ неустанной творческой работѣ, давая намъ въ руки лишь указаніе, гдѣ и какъ слѣдуетъ искать отвѣта на неотступно стоящій передъ нами вопросъ о смыслѣ жизни. Эта мораль возвышаетъ человѣка, она преисполнена довѣрія къ его силамъ и лишена всякой пассивности. Она говоритъ человѣку: думай, ра-

---

[1]) *В. Базаровъ*, op. c., стр. 257

[2]) См., напр., Kritik d. pr. Vernunft, S. 106

[3]) „Welches Verhalten, nach Verschiedenheit der Stande, des Alters, des Geschlechts etc., das giebt so vielerlei *Arten* der ethischen *Verpflichtung*. (denn es ist nur *eine*), sondern nur Arten der *Anwendung*, ab“ (*Kant*, Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Kirchmann. Verlag der Durr'schen Buchhandlung 1870, S. 322)

[4]) См., напр., *Паульсенъ*, Имманулъ Кантъ, стр. 309

ботай, ищи! Никто, кромѣ тебя же самого, не можетъ сказать тебѣ, что добро и зло въ твоихъ переживаніяхъ и въ переживаніяхъ твоихъ ближнихъ,—пока ты самъ не выработаешь себѣ, въ этомъ отношеніи, опредѣленнаго рѣшенія. Но если ты позналъ, что есть добро и что есть зло,—то твоя обязанность, какъ существа разумнаго, слѣдовать тому, куда ведетъ тебя это познаніе: иначе ты впадаешь въ противорѣчіе съ самимъ же собой: нельзя, не лишая себя права быть *разумнымъ* существомъ, въ одно и то же время, утверждать и отрицать что либо. Это одинаково законъ, норма какъ для мысли, такъ для воли и чувства.

Сказать людямъ напередъ—какъ этого требуютъ критики морали долга,—что и какъ имъ слѣдуетъ дѣлать при всѣхъ возможныхъ условіяхъ мѣста и времени,—это значитъ посягать на ихъ активность, на ихъ право быть самоопредѣляющимися существами: *способъ примѣненія* формальнаго принципа морали—это дѣло рукъ личности, какъ таковой, дѣло ея индивидуальнаго разумѣнія, ея способностей и талантовъ. Идея долга—это общая схема, мѣхи, въ которые человѣкъ, сообразно своему индивидуальному облику, вливаетъ различное вино, различное содержаніе *Одно* только ограниченіе ставитъ этому индивидуальному творчеству мораль долга: человѣческая личность не можетъ быть только средствомъ не являясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, и цѣлью Всякій, въ мѣру своихъ силъ и разумѣнія, можетъ внести въ эту общую сокровищницу свою индивидуальную лепту.

Эта *активность*, не отторжимая отъ категорическаго императива необходимо приводитъ человѣка къ моральному *творчеству*: внѣ исканія, внѣ созидательной работы—нѣтъ морали долга

Положительно нужно удивляться, какъ можно *въ формализмѣ* категорическаго императива усматривать недостатокъ моральнаго ученія Канта. Напротивъ, это высшее достоинство его. Въ этомъ случаѣ, Кантъ поднялся недосягаемо высоко надъ всѣми мѣстными и временными различіями, онъ устранилъ все эмпирическое, непосредственно-данное, конкретное,—и создалъ этимъ вѣчное пріобрѣтеніе для человѣческаго сознанія Какъ бы ни было чисто искренне и цѣнно то, что человѣкъ даннаго мѣста считаетъ за наиболѣе возвышенно-моральное,—но нѣтъ и не можетъ быть, при этомъ, никакой гарантіи, что завтра же мы не уйдемъ дальше, что завтра же мы не объявимъ безпощадной борьбы „сегодня“, „ближнему“, во имя любви къ „дальнему“. Нельзя сковать мысль, духъ человѣческій,—какъ бы ни казались иногда намъ цѣнными

тѣ блага, во имя которыхъ мы хотѣли бы это сдѣлать. Въ вѣчномъ исканіи новаго содержанія, въ вѣчномъ стремленіи къ „дальнему" только и можетъ развернуться все неисчерпаемое богатство и многообразіе человѣческаго духа, человѣческаго „я" Это и говоритъ идея человѣка, какъ самоцѣли. Человѣкъ, какъ самоцѣль,—это не человѣкъ сегодняшняго дня, это не представитель труда или капитала, это не властный или угнетаемый, это не счастье многихъ сегодняшняго дня, это не благо цѣлаго, въ какія бы формы и краски ни облекалось оно,—нѣтъ, это вѣчное стремленіе къ цѣнному, вѣчное исканіе и жажда безусловнаго, необъятнаго и мощнаго въ человѣческомъ „я". И кто же рѣшится сказать: вотъ тотъ предѣлъ, дальше котораго не пойдетъ человѣкъ! - Но вѣдь это—предѣлъ сегодняшняго дня А за „сегодня" идетъ „завтра", идетъ новый предѣлъ и т. д въ безконечность. Для *предѣла*, для *задачи* нѣтъ ни сегодня, ни вчера, ни завтра онъ непрестанно текучее въ своемъ содержаніи, и въ этомъ непрестанномъ становленіи—нѣчто неизмѣнное Excelsior! все выше и дальше!—это и выражетъ формальный принципъ морали, идея человѣка, какъ самоцѣли.

Обвиненіе въ формализмѣ по адресу категорическаго императива—это обоюдоострое оружіе: всякая теорія, всякій законъ, всякій принципъ, всякая норма—*формальны*.

Стиль Ницше, *принципъ гармонизаціи жизни* эвдемонистическаго аморализма—это также *формальные* принципы; въ качествѣ принциповъ, они столь же абстракты—сократовскіе—какъ идея человѣка, какъ самоцѣли. И подобно послѣдней, какъ формальные принципы, они также лишены и не могутъ не быть лишены опредѣленнаго конкретнаго содержанія: *нуженъ* стиль, *нужна* гармонизація жизни—и только Въ смыслѣ конкретной опредѣленности мало помогаетъ и указаніе на наклонности и наслажденіе [1]).

Но формализмъ категорическаго императива выражаетъ, въ то же время, идею безусловнаго значенія человѣческой личности,—и въ этомъ его великое преимущество. Изъ идеи долга непосредственно вытекаетъ идея самодовлѣющей цѣнности человѣческой личности: исходя изъ этого принципа, я не могу, не отрицая

---

1) „Какъ изъ общей идеи сохраненія энергіи мы не можемъ вывести совершающихся въ дѣйствительности спеціальныхъ превращеній,—точно также изъ идеи сохраненія цѣнности мы не можемъ вывести, въ какихъ новыхъ формахъ выступятъ цѣнности" (*Геффдингъ*, Философія религіи стр 253)

его, не отрицая, слѣдовательно, своей исходной точки зрѣнія, т. е., не отрицая себя самого, сказать, что ничто не мѣшаетъ мнѣ, при извѣстныхъ условіяхъ, ради достиженія извѣстныхъ благъ, продать свое право быть личностью: отъ права, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и обязанность, отказаться нельзя.

Эта *необходимая* связь свободы, какъ самоопредѣленія личности, съ моралью категорическаго императива, выгодно отличаетъ эту точку зрѣнія отъ эвдемонистическаго аморализма, отъ принципа гармонизаціи жизни: здѣсь *нѣтъ* этой *необходимой* связи, и принципъ maximum'а интенсивнаго наслажденія съ одинаковымъ успѣхомъ можетъ служить *идеологическимъ* оружіемъ въ рукахъ враговъ и друзей свободы.

Отъ теоретическаго построенія мы въ правѣ требовать этой *необходимой* связи между большой и малой посылками силлогизма, и теоретическая мысль всегда отдастъ предпочтеніе той точкѣ зрѣнія, гдѣ соблюдено это требованіе.

Въ морали долга идея свободной, автономной личности поднимается на такую недосягаемую высоту, что выше ея нѣтъ и не можетъ быть никакой иной рѣшающей инстанціи, и, благодаря этому, мораль категорическаго императива можетъ дать полное удовлетвореніе жаждущей свободы и самоопредѣленія мысли современнаго человѣка.

Тяжба между личностью и обществомъ ведется издавна, много жертвъ принесла и приноситъ личность на алтарь общественности, и, кажется, нѣтъ того предѣла, гдѣ могли бы остановится, наконецъ эти все возрастающія притязанія Молоха общественности „Я—все, и ты должна служить мнѣ средствомъ для моихъ цѣлей!"—повелительно говоритъ общественность. „Ты—порожденіе рукъ моихъ; все, что ты мыслишь, все, что ты чувствуешь, все, что краситъ и безобразитъ тебя,—все это дала я тебѣ, щедрая многообильная. И ты, сколокъ, слѣпокъ съ меня, притязаешь быть выше меня, быть моимъ судьей?!"

И личность страстно протестуетъ противъ этихъ рабскихъ цѣпей, налагаемыхъ на нее общественностью. Устами Ницше и индивидуалистически-анархической мысли, она готова отвергнуть самое идею общества: единственно-сущее и реальное, это—я, личность! Общество растворяется въ нѣчто атомизированное, суммарное, что обязано своимъ бытіемъ исключительно личности. Постановка вопроса принимаетъ діаметрально противоположный характеръ, и общество, въ устахъ крайняго индивидуализма, пре-

вращается въ простую функцію, въ нѣчто производное отъ личности.

Эта проблема личности есть центральная проблема соціальной философіи,—и вполнѣ понятно, что именно, около этого пункта сосредоточились самые горячіе споры между марксистской и народнической мыслью.

Яснаго, отчетливаго представленія объ истинномъ характерѣ проблемы личности не могло быть ни съ той, ни съ другой стороны.

Марксисты попросту упразднили самое проблему личности, признавая законнымъ одинъ лишь генетическій методъ: моральная проблема, эта истинная проблема личности, лежала внѣ ихъ кругозора: мораль сводилась въ глазахъ марксистовъ къ простымъ *фактамъ* морали, къ *нравамъ*, которые, какъ все возникающее въ мірѣ явленій, подлежатъ исключительному вѣдѣнію закона причинности, идея цѣнности, идея цѣли—все это разсматривалось какъ праздная выдумка метафизической мысли.

На сторонѣ народнической мысли, въ *этомъ* отношеніи, было значительное преимущество. Она смутно сознавала, что жизнь человѣческаго „я“ шире, многообразнѣе *науки*, какъ познанія причинно-возникающаго, что въ сознаніи человѣка коренится идея безусловнаго, идея должнаго: что человѣкъ не только явленіе *природы*, не только нѣчто возникающее, развивающееся,—но что онъ, въ то же время, преисполненъ *самодовлѣющаго значенія*, которое меньше всего можетъ заимствовать этотъ свой характеръ отъ сущаго, отъ эмпирически даннаго, отъ того, къ чему приводитъ, такой называемый, естественный ходъ вещей

Но позитивизмъ, на которомъ воспиталась народническая мысль, не могъ дать должнаго выхода этому вполнѣ законному стремленію утвердить всѣ своеобразныя права моральнаго угла зрѣнія: мораль смѣшивалась во-едино съ познаніемъ,—и, въ результатѣ, получалось нѣчто эклектическое, что, въ одинаковой степени, не давало удовлетворенія ни строго-научной мысли, ни моральному сознанію.

Наука нерѣдко приносилась въ жертву морали—что было неизбѣжно при опытахъ, такъ называемой, „субъективной соціологіи“ дать двуединую систему правды, правды-истины и правды-справедливости,—а мораль, въ свою очередь, облекалась въ совсѣмъ не соотвѣтствующій ей „научный“ костюмъ: получался противоестественный союзъ: „*моральная*“ наука (*субъективная* соціологія) и „*научная*“ мораль (причинно-доказанная *норма*)

Народническая мысль до сихъ поръ упорно стоитъ на этой совершенно несостоятельной точкѣ зрѣнія,—и, въ построеніяхъ „трансцендентальнаго“ марксизма, она, согласно этой ея двойственной природѣ, склонна усматривать и забвеніе завѣтовъ и требованій строгой научности и какъ бы возвратъ къ тому, что твердила всегда она, народническая мысль.

Глубокое заблужденіе!

„Трансцендентальный“ марксизмъ, нисколько не отказываясь отъ своихъ трансцендентальныхъ исходныхъ точекъ зрѣнія, менѣе всего можетъ быть склоненъ посягать на права „научности“: „науку“ онъ чтитъ столь же свято, какъ и его предшественникъ, ортодоксальный марксизмъ, а утверждая особыя права за идеей цѣли, должнаго, онъ черпалъ и черпаетъ себѣ вдохновеніе и указанія *не* въ отечественныхъ источникахъ субъективной соціологіи: великій кенигсбергскій философъ даетъ ему въ руки необходимую руководящую нить.

На этой основѣ философскаго идеализма и находитъ себѣ вполнѣ удовлетворительное рѣшеніе проблема личности.

Личность—это центръ моральнаго сознанія, она—цѣль жизни вообще и общественной жизни въ частности, она — свободна въ творчествѣ идеаловъ, она—высшая инстанція для рѣшенія всѣхъ возможныхъ конфликтовъ, имѣющихъ мѣсто въ дѣйствительности.

Какъ возможно это?

Та свобода, о которой идетъ здѣсь рѣчь, есть не свобода *отъ чего*, а свобода *къ чему*, не свобода отъ закона причинности, а свобода въ моральномъ смыслѣ, какъ способность изъ себя начинать рядъ дѣйствій, т. е., *свобода ставитъ разумную цѣль*, свобода полагать въ основу *всей* своей дѣятельности *„разумныя основанія“*.

И, не отказываясь отъ своего права быть *сознательнымъ* существомъ, человѣкъ не можетъ отказаться отъ этой свободы въ выборѣ и постановкѣ цѣлей.

Эта *телеологическая свобода* вырываетъ человѣка изъ желѣзной цѣпи каузальной необходимости, она отводитъ ему, какъ субъекту, какъ носителю моральнаго закона, центральное мѣсто: весь міръ, вся общественность, самъ человѣкъ, какъ простой комплексъ естественно-историческихъ силъ, какъ точка пересѣченія различныхъ соціальныхъ вліяній,—все это превращается, съ этой точки зрѣнія, въ простое средство для реализаціи *закона*, т. е., въ средство для реализаціи безусловнаго значенія человѣческой лич-

ности. Она, человѣческая личность, становится источникомъ и завершеніемъ разумнаго устроительства жизни: всякое явленіе общественной жизни, какой бы сферы оно ни касалось, оцѣнивается въ связи съ этой идеей безусловнаго значенія человѣческой личности, — и то, что противорѣчитъ этой высшей санкціи, то необходимо должно отметаться въ сторону. Это — идея примата, главенства морали, практическаго разума надъ наукой, опытомъ, разумомъ теоретическимъ [1]).

Свобода *къ чему*, *положительная* свобода, а *не* свобода *отъ чего*, отрицательная свобода,—вотъ что составляетъ основной тонъ и содержаніе автономной личности. Недостаточно устранить всѣ помѣхи, стоящія на пути свободному развитію человѣческой личности, недостаточно одной отрицательной работы, которая расчищаетъ лишь почву, ничего не говоря намъ о томъ, какое же зданіе будетъ воздвигнуто на этой почвѣ, — нужна свобода положительная, нужна *опредѣленная цѣль*, *опредѣленный планъ*, чего ради расчищаемъ мы почву,—и этотъ планъ, эта цѣль ясно, до отчетливости ясно указывается идеей долга, идеей человѣка, какъ самоцѣли. Согласно этой идеѣ, согласно этому плану, люди должны строить зданіе грядущаго, во имя этого идеала они должны реформировать жизнь. И если эта идея личности, какъ самодовлѣющей цѣнности, войдетъ въ сознаніе людей и станетъ живымъ стимуломъ ихъ стремленій, если на своемъ знамени они напишутъ: человѣческое достоинство должно быть превыше всего!— го этимъ будетъ сдѣлано все. А „прочая вся приложится“...

Именно такимъ образомъ, т. е., только въ сферѣ морали, находитъ себѣ удовлетворительное разрѣшеніе проблема личности. Всякая попытка рѣшить эту проблему средствами науки (-генетическому методу) необходимо ведетъ къ извращенію обѣихъ точекъ зрѣнія, какъ научной, такъ и моральной.

Несомнѣнно, и съ научной точки зрѣнія, индивидуальность, личность не можетъ быть сведена къ простой точкѣ пересѣченія соціальныхъ вліяній: какъ бы далеко намъ ни удавалось прослѣдить тѣ нити, которыя связываютъ данное эмпирическое „я“ со всѣмъ настоящимъ и прошлымъ его соціальной среды, какъ бы ни были удачны наши попытки разложить конкретно-индивидуальное на общее, типичное,—эти попытки всегда должны остано-

---

[1]) Ср *Rudolf Eucken*, Die geistige Stromungen der Gegenwart S 374 См также стр 20—26

виться передъ извѣстнымъ предѣломъ: ибо, несмотря на все громадное, нерѣдко подавляющее вліяніе среды, личность, все же, остается своего рода unicum [1]) Но въ предѣлахъ науки и это „абсолютно-индивидуальное“ можетъ интересовать насъ исключительно только какъ нѣчто причинно-обусловленное: ибо „абсолютно-индивидуальное“ исключаетъ въ примѣненіи къ себѣ „законъ“, какъ схему общаго, но отнюдь не принципъ причинности [2]). А тамъ, гдѣ царитъ необходимость, гдѣ все есть такъ, какъ оно есть, и какъ оно необходимо должно быть, — тамъ личности, какъ величины самодовлѣющей, какъ величины самоопредѣляющейся, нѣтъ и быть не можетъ

Аморализмъ, какъ мы видѣли, рѣшаетъ эту проблему по формулѣ: „свобода *отъ чего*“. Эта формула, какъ мы говорили выше, неудовлетворительна: это—только первая ступень, отрицательная величина, минусъ,—а значеніе личности требуетъ прежде всего положительнаго утвержденія. Какъ вообще, такъ и здѣсь, однѣхъ отрицательныхъ чертъ для ясности и точности опредѣленія недостаточно.

Итакъ, необходима „свобода *къ чему*“, т. е., положительная свобода, — и только такая постановка вопроса можетъ дать удовлетворительное разрѣшеніе проблемѣ личности.

Есть только два пути, которые безъ внутреннихъ противорѣчій и недомолвокъ могутъ привести насъ къ опредѣленному отвѣту на это требованіе „свободы *къ чему*“

Первый путь—путь *метафизическаго* мышленія постулируется міръ вещей въ себѣ, надѣленный уже *не* отрицательными, а положительными чертами; это—міръ религіознаго—въ узкомъ смыслѣ этого слова — настроенія: моральное сознаніе есть форма проявленія субстанціональнаго духа,—и сущностью міра объявляется духовное начало, Міровой Духъ, какъ вѣчный Абсолютъ.

Прилагать къ метафизическому ученію мѣрку, критерій положительнаго знанія, требовать отъ него „доказательствъ“, какъ это слово понимается въ сферѣ имманентнаго, — это значитъ попросту игнорировать элементарное требованіе логики, что единица мѣры и измѣряемое должны быть между собой соизмѣримы.

---

[1]) См., напр., *В Вундтъ*, Система философіи, стр. 388, 391 Спб 1902.

[2]) *Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung Tubingen und Leipzig 1902

Здѣсь не можетъ быть „доказательствъ“, — а рѣшающей инстанціей является область интимныхъ переживаній.

Трансцендентальный идеализмъ Канта лишь приводитъ къ этой пограничной чертѣ, признавая „вещь въ себѣ“, какъ „предѣльное понятіе“ и отказываясь что-либо утверждать или отрицать по отношенію къ области трансценденгнаго

Одно только возраженіе можно сдѣлать здѣсь съ полнымъ правомъ: если трансцендентность—какъ это и слѣдуетъ—мыслится toto coelo отличной отъ всего имманентнаго, — то какъ связать воедино оба эти совершенно несоизмѣримые между собою міра? А между тѣмъ эта связь необходима, поскольку моральное сознаніе должно имѣть значеніе и для *эмпирическаго* „я“, для его непосредственной *практики.*

Дать удовлетворительный отвѣтъ на это требованіе метафизическое мышленіе, думается намъ, не въ состояніи.

Другой путь — это путь *телеологическаго критицизма* Сфера морали есть область имманентнаго. Идея долга есть фактъ нашего сознанія: она есть выраженіе того, чего нѣтъ, но что должно *быть,* должно быть *реализовано,* должно быть *дѣйствите ьнымъ* въ мірѣ явленій,—и эта реализація должнаго есть дѣло рукъ человѣка.

Человѣкъ есть существо *разумное* и *цѣлестаящее,*—и все, что онъ дѣлаетъ, къ чему стремится, какъ существо самосознательное, — все это необходимо проникнуто элементами разумности и цѣли. Уже простое *стремленіе* человѣка не лишено обоихъ этихъ элементовъ: еще рѣзче эта черта обнаруживается въ его *волѣ,* ибо воля есть не только стремленіе къ опредѣленной цѣли, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и познаніе ея. Эта комбинація разума и цѣли достигаетъ своего максимума въ идеѣ *разумной, конечной цѣли,* которая одна только можетъ объединить въ одно гармоническое цѣлое всю совокупность конкретныхъ стремленій и цѣлей человѣка· внутренняя согласованность, единство, цѣлостность—это черта, одинаково свойственная и волѣ, и разуму человѣка. И въ этомъ стремленіи къ единству, завершающемуся, въ сферѣ *практики,* въ идеѣ *конечной безусловной цѣли,* въ *идеѣ человѣка, какъ самоцѣли,* и обнаруживается та *свобода, свобода воли,* которая вырываетъ человѣка изъ общей связи всего причинно-обусловленнаго. Не то, что есть, не потому что оно есть, такъ, какъ оно есть, не потому, что много, большинство членовъ даннаго общежитія или даже всего человѣчества стремится и признаетъ нѣчто, какъ общую цѣль,—не этотъ фактъ общаго согласія въ мысляхъ и стремленіяхъ людей имѣетъ здѣсь

рѣшающее значеніе моральное сознаніе, какъ таковое, голосъ совѣсти, идея должнаго, какъ самостоятельное качество, ни отъ чего не заимствующее своего значенія, какъ *добра*,—вотъ единственный источникъ и обоснованіе этой идеи безусловной цѣли.

Это самостоятельное значеніе должнаго, добра, идеала всегда ускользало и ускользаетъ отъ позитивистически-настроенной мысли.

Выше я упоминалъ о той двойственной позиціи, какую, въ вопросахъ морали, всегда занимала и занимаетъ народническая мысль. „Формула прогресса"—увы! теперь уже покойнаго—Н. К. Михайловскаго можетъ служить яркой иллюстраціей безсилія позитивизма дать удовлетворительное рѣшеніе этой проблемѣ: чтобы *отстоять право личности* на всестороннее развитіе своего „я",—ему пришлось искать опоры и обоснованія, главнымъ образомъ, въ области біологіи. Жизнь животныхъ, какъ обоснованіе и освящающая норма для выросшей до сознанія всего необъятнаго значенія личности,—трудно, кажется, представить себѣ что-либо болѣе абсурдное и болѣе оскорбительное для человѣческаго достоинства!

Это—тупикъ, въ который необходимо заводитъ позитивизмъ, когда онъ отрицаетъ самостоятельное значеніе морали и въ „наукѣ" ищетъ послѣднихъ критеріевъ должнаго идеала

А такъ близко стоялъ покойный выдающійся публицистъ къ правильному разрѣшенію этой моральной проблемы: по существу, онъ никогда не былъ соціологомъ: то, что окрещивалось именемъ „субъективной соціологіи", это было, въ дѣйствительности, нѣчто иное *социальная философія*, которая въ морали находитъ *идею высшей, безусловной, конечной цѣли*, а въ наукѣ ищетъ и находитъ отвѣты на вопросъ: *какъ, какими путями* легче, прямѣе всего можно итти впередъ, въ свѣтѣ конечнаго идеала?

И эту сторону проблемы соціальной философіи, вопросъ о *средствахъ*, покойный публицистъ былъ также безсиленъ поставить на правильную почву, благодаря методу всего своего мышленія: тамъ, гдѣ рѣчь должна была итти исключительно съ точки зрѣнія познанія, съ точки зрѣнія каузальной необходимости,—тамъ постоянно примѣшивался голосъ моральнаго сознанія,—и точка зрѣнія каузальной необходимости подмѣнивалась точкой зрѣнія „желательнаго", „возможнаго". Благодаря этому, утрачивалась возможность правильно понять и оцѣнить дѣйствительность

На эту сторону проблемы соціальной философіи — вопросъ о средствахъ и путяхъ—и направилъ свое исключительное вниманіе пришедшій на смѣну субъективизма марксистскій позитивизмъ.

Какъ всегда бываетъ въ періоды наиболѣе страстной борьбы общественныхъ настроеній, марксизмъ перегнулъ палку въ противоположную сторону: есть только проблема познанія, моральное же сознаніе — это лишь ограженіе въ умахъ людей импульсовъ, идущихъ изъ нѣдръ общественныхъ и, прежде всего, экономическихъ отношеній: морали, какъ самостоятельной области, какъ самостоятельной проблемы, нѣтъ И, какъ всегда, эта чрезмѣрная крайность въ одномъ направленіи дала марксизму возможность замѣтить наиболѣе слабый пунктъ противника и создать, такимъ образомъ, нѣчто цѣнное, положительное, по вопросу о средствахъ и путяхъ реализаціи должнаго идеала

Въ этомъ для социальной философіи κτῆμα ἐς ἀεί марксистской теоріи.

И ортодоксальный марксизмъ по инерціи продолжаетъ до сихъ поръ двигаться въ томъ же направленіи. есть и представляетъ интересъ и цѣнность исключительно только вопросъ объ *условіяхъ* прогресса,—вотъ наиболѣе распространенная марксистская формулировка проблемы прогресса, идеала. Но не ясно ли, какъ божій день, что прежде чѣмъ говорить объ *условіяхъ* прогресса, необходимо было бы напередъ дать опредѣленный отвѣтъ на вопросъ: *что же такое прогрессъ*,—условія реализаціи *котораго* насъ такъ интересуютъ?' Нельзя приступать къ постройкѣ зданія, не имѣя напередъ въ рукахъ *идеи*, *плана* предстоящей постройки А съ *теоретической* точки зрѣнія намъ рекомендуютъ слѣдовать именно такому рискованному пріему.

Философская, критическая или систематическая точка зрѣнія совершенно чужда ортодоксально-марксистской мысли, воспитанной на исключительномъ преклоненіи передъ генетическимъ, каузальнымъ методомъ.

Нужно, поэтому, выпрямить палку, въ пылу исторической полемики слишкомъ сильно перегнутую въ противоположную сторону. И эту роль „выпрямителя" беретъ на себя телеологическій критицизмъ: идея цѣли, прогресса дается моральнымъ сознаніемъ *личности*, царство средствъ есть исключительное достояніе научнаго знанія. Эти двѣ стороны проблемы социальной философіи протекаютъ и трактуются независимо другъ отъ друга,—ихъ послѣдующее объединеніе въ одно, ихъ синтезъ достигается путемъ утвержденія первенства морали передъ наукой. ибо не человѣкъ для науки, а наука для человѣка.

И такая постановка и такое рѣшеніе проблемы социальной

философіи можетъ дать полное удовлетвореніе стремящейся къ самоопредѣленію *личности*: она, ея моральное достоинство становятся конечною цѣлью общественнаго развитія, поскольку послѣднее есть и можетъ быть дѣломъ сознательной и планомѣрной воли человѣка: она даетъ цѣль, она же выковываетъ и средства, имѣющія служить этой цѣли.

Такъ, свобода *къ чему* необходимо влечетъ за собой и свободу *отъ чего*: все, что стоитъ на пути къ свободному развитію свободной личности—все это безпощадно осуждается моральнымъ сознаніемъ, и, какъ зло, должно быть отметено въ сторону.

Творчество идеаловъ, сознательное устроительство жизни въ свѣтѣ этихъ идеаловъ,—вотъ къ чему зоветъ людей автономная мораль долга.

Людямъ остается только слѣдовать этому возвышенно-идеалистическому и неуклонно-активному призыву

И все, что только въ мѣру силъ человѣческихъ въ мірѣ явленій,—все это этимъ путемъ станетъ достояніемъ человѣка.

А что сверхъ того, то отъ лукаваго...

А счастье?—Счастье?

Счастье—прекрасная, чудная вещь, это—рѣдкая пташка на землѣ, и прилетаетъ она къ людямъ или ранней весной, или въ чудные дни золотой осени, и, какъ ранняя весна, съ ея чарующими звуками и ароматомъ, какъ золотая осень съ ея величаво-грустнымъ колоритомъ резиньяціи, быстро покидаетъ она земную юдоль..

И горе тѣмъ, кто ставитъ себѣ цѣлью жизни счастье! Это или погоня за миражемъ или... пошлый культъ довольства.

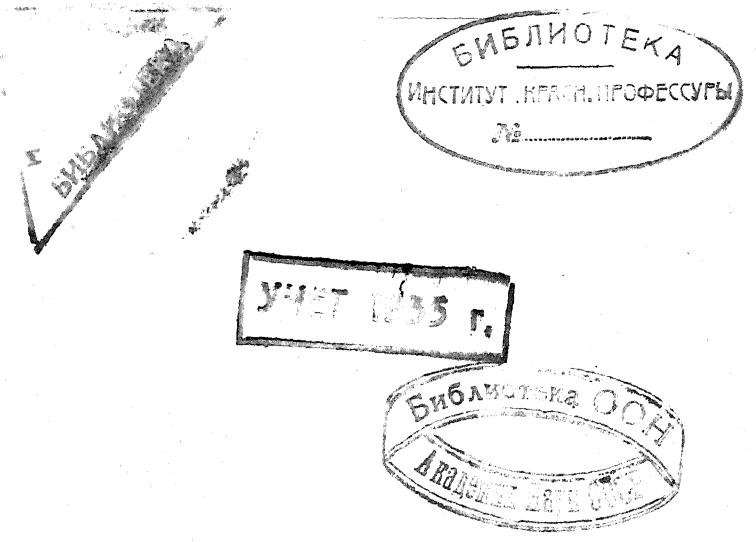
Счастье? Если грядущее не уготовитъ человѣчеству тяжелыхъ, неодолимыхъ испытаній, то счастье явится, какъ необходимый спутникъ и слѣдствіе утвержденія въ жизни моральнаго закона: моральный законъ не требуетъ аскетизма, онъ освѣщаетъ все „слишкомъ человѣческое“, неустанно призывая лишь людей, какъ зеницу ока, оберегать свое человѣческое достоинство.

Счастье будетъ, если оно возможно...

А если нѣтъ, то въ сознаніи исполненнаго долга, въ неустанной борьбѣ за человѣческое достоинство, въ гордомъ вызовѣ всякому посягательству на *естественное право* человѣка быть *личностью*, т. е., безусловной цѣнностью, человѣкъ обрѣтетъ такое счастье, котораго никто и ничто уже не смогутъ лишить его: ибо *это* счастье онъ носитъ въ груди своей, въ своемъ моральномъ сознаніи.

Оно, *это* счастье, дастъ ему гордую силу и способность спокойно-открытыми глазами глянуть въ ту пропасть, въ то „невѣдомое“, что разверзнется передъ нимъ, если суждено исполнится тому „концу міра“, о какомъ повѣствуетъ одна изъ поэтическихъ сказокъ Ницше: „погаснетъ великое свѣтило, и исчезнетъ изъ міра послѣдній слѣдъ гордой мысли человѣческой“...[1])

Счастье? Ахъ, оставимъ счастье на долю раффинированно-изнѣженныхъ людей. Имъ оно къ лицу. Для насъ жизнь не „сады счастья“, это—арена борьбы, это—поле, которое нужно вспахать, взборонить и засѣять сѣменами разума. А для этого нужно *не* счастье,—нужно прежде всего сознавать свое „я“, нужно сознавать ту великую цѣнность, которую каждый изъ насъ носитъ въ своей груди, сознавать свое человѣческое достоинство и утвердить незыблемо его права: нужно быть *личностью* ибо, какъ говоритъ Ницше, „*безличность* не имѣетъ цѣны ни на небѣ, ни на землѣ“.



[1]) Ueber Wahrheit und Süge im aussermoralischen Sinne