В. М. Хвостовъ
профессоръ Московскаго Университета.

НРАВСТВЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО.

ОЧЕРКИ ПО ЭТИКѢ И СОЦІОЛОГІИ.



МОСКВА.
1911.

ИЗДАНІЕ
Н. Н. КЛОЧКОВА.

2й экз

1 В

Пров. 1959

Пр.

BJ
[illegible]

Библиотека ООН
Академии Наук СССР

615
40

МОСКВА.
Т—во „Печатня С. П. Яковлева". Петровка, Салтык. пер. д. Т—ва, № 9.
1911.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе..... V

1. Чего не можетъ намъ дать научное знаніе?..... 1

2. Философія жизни и философія интеллекта..... 35

3. Нравственное міровоззрѣніе Генрика Ибсена..... .. 50

4. Психическая причинность и свобода воли..... 99

5. Предметъ и методъ соціологіи..... ... 125

6. Соціальный организмъ..... 147

7. Историческое міровоззрѣніе В. О. Ключевскаго 189

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая книга, подобно вышедшимъ въ свѣтъ три года тому назадъ «Этюдамъ по современной этикѣ», составилась изъ журнальныхъ статей, напечатанныхъ въ разное время, и публичныхъ лекцій. Поэтому она не представляетъ собою съ внѣшней стороны органическаго цѣлаго. Вопросы, составляющіе предметъ моего изученія, разобраны здѣсь далеко не всесторонне. Мѣстами встрѣчаются неизбѣжныя при такомъ происхожденіи книги повторенія, а, съ другой стороны, есть немало существенныхъ пробѣловъ. Если тѣмъ не менѣе я рѣшился выпустить въ свѣтъ и этотъ сборникъ, то потому, что не знаю, скоро ли мнѣ удастся подвергнуть болѣе систематическому изученію затронутые въ этихъ статьяхъ вопросы. Нѣкоторыя же изъ статей имѣютъ настолько эпизодическій характеръ, что сохранятъ свое самостоятельное значеніе и въ случаѣ такой систематической разработки основныхъ темъ. Таковы статьи объ Ибсенѣ, о В. О. Ключевскомъ, замѣтка, посвященная Бергсону и Джемсу.

Заглавіе этого сборника «Нравственная личность и общество» объясняется тѣмъ, что эти двѣ проблемы, дѣйствительно, составляютъ центральный пунктъ всѣхъ помѣщаемыхъ здѣсь очерковъ. Хотя очерки эти писались въ разное время и по разнымъ поводамъ, но вниманіе автора всегда было сосредоточено на двухъ основныхъ вопросахъ: какимъ образомъ получаютъ обосно-

ваніе наши нравственные идеалы и въ какой зависимости отъ общества стоитъ человѣческая личность при ихъ выработкѣ и проведеніи въ жизнь. Задумываясь надъ этими вопросами, авторъ долженъ былъ обратить вниманіе на проблему отношенія вѣры и положительнаго знанія, на вопросъ о свободѣ воли, на вопросъ о реальности человѣческаго общества и о характерѣ дѣйствующей въ немъ закономѣрности. Приходилось искать указаній по этому поводу не только въ абстрактныхъ научныхъ и философскихъ трактатахъ, но также у историковъ и художниковъ-бытописателей, чтобы не потерять изъ вида такъ важной въ области этики конкретной дѣйствительности съ ея неисчерпаемымъ многообразіемъ. Такимъ образомъ, характеристики міровоззрѣній Ибсена и Ключевскаго стоятъ въ тѣсной связи съ тѣми отвлеченными проблемами, которыя изслѣдуются въ другихъ очеркахъ.

Въ то время, какъ «Этюды по современной этикѣ» имѣли характеръ болѣе критическій, отрицательный, настоящіе очерки получили уже иное содержаніе. Въ большей своей части они являются попытками обоснованія собственныхъ взглядовъ автора. Полной системы соціальной этики авторъ еще не подготовилъ къ печати; но всѣ очерки, входящіе въ настоящую книгу, составляютъ предварительныя работы для построенія такой системы. Читателю нетрудно будетъ убѣдиться, что основныя идеи, проводимыя въ этой книгѣ, содержались и въ «Этюдахъ», такъ какъ легли въ основу той критики чужихъ построеній, которая тамъ дается. Нравственное міровоззрѣніе автора въ основныхъ чертахъ остается тѣмъ же самымъ, хотя продолжающаяся работа постоянно выдвигаетъ новыя проблемы, даетъ новый матеріалъ и приводитъ ко все бо́льшему и бо́льшему осложненію поставленныхъ вопросовъ.

Всѣ статьи, входящія въ эту книгу, были уже напечатаны отчасти въ журналѣ «Московскій Еженедѣль-

никъ», издававшемся кн. Е. Н. Трубецкимъ (1908—1910 годы), отчасти въ журналѣ Московскаго Психологическаго общества «Вопросы философіи и психологіи» (1909—1910 годы). Теперь онѣ воспроизводятся безъ существенныхъ измѣненій.

В. М. Хвостовъ.

Москва, 29 декабря 1910 г.

I.

Чего не можетъ намъ дать научное знаніе?

(Публичная лекція).

I.

Я далекъ отъ мысли дискредитировать въ Вашихъ глазахъ науку и научное знаніе. Такое предпріятіе было бы нѣсколько неожиданно со стороны человѣка, который научное изслѣдованіе и преподаваніе сдѣлалъ своей спеціальностью. Напротивъ, моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы взять науку подъ защиту отъ нѣкоторыхъ упрековъ, которые ей дѣлаются. Я хочу показать, что наука добросовѣстно служитъ тѣмъ цѣлямъ, которымъ она можетъ и должна служить; если мы правильно будемъ представлять себѣ задачи научнаго знанія, то мы никогда и не разочаруемся въ наукѣ. Но бываютъ случаи, когда люди приступаютъ къ научнымъ занятіямъ, не вполнѣ уяснивъ себѣ, въ чемъ заключаются истинныя задачи науки; они начинаютъ предъявлять къ наукѣ непосильныя для нея требованія и затѣмъ объявляютъ, что наука мало къ чему пригодна, что она не удовлетворяетъ своему назначенію. Вопросъ сводится, стало быть, къ тому, что такое наука и каково ея назначеніе, что можетъ дать намъ научное знаніе и какихъ требованій мы къ нему предъявлять не должны?

Я думаю, что правильное опредѣленіе научнаго знанія сводится къ слѣдующему *). Мы называемъ наукой такую систему сужденій о мірѣ, въ которой все, оставаясь въ соотвѣтствіи съ данными опыта, находится въ необходимой для нашего сознанія логической связи и послѣдовательности, такъ что каждое положеніе опирается на всѣ остальныя. Кто-то сравнилъ систему научно доказуемыхъ положеній со сводомъ, который состоитъ изъ отдѣльныхъ кирпичей; сводъ представляетъ собой такое сооруженіе, гдѣ всѣ части взаимно другъ друга поддерживаютъ: стоитъ вынуть одинъ изъ кирпичей и все зданіе рушится. Дѣйствительно, нѣчто подобное наблюдаемъ мы въ наукѣ. Каждое научное положеніе должно быть логически доказуемымъ и допускающимъ провѣрку. Не расходясь съ данными эксперимента и наблюденія, оно должно въ то же время представляться намъ логически необходимымъ, т. е. такимъ, которое имѣетъ за собою логическое основаніе и такъ обставлено съ логической стороны, что противоположное представляется логически недопустимымъ. Въ системѣ научно доказанныхъ положеній не должно быть пробѣловъ и противорѣчій; всѣ они должны съ логической неизбѣжностью опираться одно на другое и приводить въ концѣ концовъ къ положеніямъ самоочевиднымъ и потому не возбуждающимъ сомнѣній въ своей истинности. Единственнымъ критеріемъ научной истины является ея согласованность со всѣми остальными научными положеніями и ея самоочевидность въ конечномъ счетѣ. И только тотъ является носителемъ истины, который можетъ обставить свои положенія достаточными въ этомъ отношеніи доказательствами. Вотъ почему, хотя мы убѣждены, что мыслительный аппаратъ у всѣхъ здоровыхъ психически людей работаетъ, подчиняясь од-

*) Ср. къ послѣдующему *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.). §§ 5—9.

нимъ и тѣмъ же нормамъ логики, но мы никогда не думаемъ, что всѣ люди находятся въ обладаніи истиной; только тѣ изъ нихъ знаютъ научную истину, которымъ удалось свои сужденія привести въ состояніе, отвѣчающее требованіямъ научно логической провѣрки. Не то является истиной, чему вѣритъ большинство людей, но то, что выдерживаетъ провѣрку пріемами научнаго анализа. Поэтому бывали въ исторіи примѣры, когда въ сущности только одинъ человѣкъ обладалъ истиннымъ сужденіемъ въ извѣстной области, а всѣ остальные ошибались; припомните хотя бы Коперника съ его открытіемъ, котораго никто не хотѣлъ признать. Лютеръ смѣялся надъ новымъ ученіемъ о движеніи земли вокругъ солнца, а Меланхтонъ въ своихъ лекціяхъ по физикѣ говорилъ, что подобныя вещи выдумываются только изъ желанія сказать что-нибудь новое и показать свое остроуміе; такое поведеніе представлялось ему и нечестнымъ и нечестивымъ. Сравнительно очень немногіе ученые въ теченіе XVI вѣка приняли ученіе Коперника. Правъ оказался однако Коперникъ, хотя и до сихъ поръ огромное большинство людей въ своихъ представленіяхъ о мірѣ не стоитъ на его точкѣ зрѣнія. Однако представленія Коперника укладываются въ цѣлую систему сужденій, между которыми нѣтъ противорѣчій и которыя, взаимно поддерживая другъ друга, объясняютъ намъ показанія нашего опыта и наблюденія, тогда какъ представленія людей, думающихъ, что солнце ходитъ вокругъ земли, такой провѣрки выдержать не могутъ. Вотъ почему мы убѣждены въ научной истинности положеній Коперника, а не большинства людей.

Имѣетъ ли наше научное знаніе, взятое въ цѣломъ, какую-нибудь общую цѣль, можемъ ли мы построить конечный идеалъ, достиженіе котораго составляло бы завершеніе всѣхъ научныхъ стремленій? Мнѣ кажется, и на этотъ вопросъ мы можемъ дать вполнѣ опредѣленный отвѣтъ, который самъ собою выте-

каетъ изъ сдѣланнаго только что опредѣленія научной истины.

Если критеріемъ научной истины оказывается согласованность всѣхъ нашихъ сужденій между собой и съ данными нашего опыта, то отсюда само собою слѣдуетъ, что идеаломъ научнаго знанія является такое его состояніе, когда оно представило бы намъ весь міръ, какъ одно связное цѣлое. Наука должна свестись къ совокупности сужденій, которыя, составляя законченное логическое цѣлое, гдѣ съ необходимостью каждое послѣдующее вытекаетъ изъ предыдущаго, въ то же время вполнѣ охватывало бы собою весь существующій міръ, оказыгалось бы вполнѣ адэкватнымъ по отношенію къ нему. Только тогда мы можемъ сказать, что мы вполнѣ познали міръ, когда въ немъ не останется ничего для насъ необъяснимаго, когда о каждомъ явленіи міровой жизни мы въ состояніи будемъ сказать, изъ какого основанія оно съ необходимостью вытекаетъ, когда мы въ состояніи будемъ объяснить, почему все, что совершается, совершается въ данномъ порядкѣ и почему оно не можетъ совершаться въ какомъ-либо иномъ порядкѣ.

Поэтому съ точки зрѣнія законченнаго научнаго знанія міръ, прежде всего, долженъ намъ представляться вполнѣ закономѣрной системой. Въ научно объясненномъ мірѣ ничего не должно остаться случайнаго и произвольнаго. Міровой процессъ долженъ быть представленъ какъ результатъ неумолимой и все проникающей закономѣрности. Въ немъ все должно имѣть ясную для насъ причину и всѣ причины должны стоять въ связи между собою. Только въ предположеніи подобной всепроникающей причинности можемъ мы логически понять міръ и можемъ увѣренно оперировать съ его законами, предсказывать на основаніи наблюденій надъ явленіями, замѣченными въ прошломъ, событія будущаго. Несомнѣнно, что наше научное знаніе и на самомъ дѣлѣ стремится къ открытію такой закономѣрности. Это стремленіе въ

одинаковой степени свойственно какъ наукамъ о природѣ, такъ и наукамъ о духѣ. Относительно послѣднихъ распространено мнѣніе, будто онѣ не являются науками точными въ такой степени, какъ науки о природѣ. Конечно, есть извѣстная разница въ методахъ и пріемахъ работы тѣхъ и другихъ наукъ, вызываемая различіемъ самихъ предметовъ изслѣдованія, но конечный идеалъ у нихъ въ этомъ отношеніи является общимъ. Даже такая наука, какъ исторія, которая имѣетъ дѣло съ изученіемъ отдѣльныхъ неповторяющихся событій въ соціальной жизни людей, оказывается проникнутой въ современной ея генетической постановкѣ этой же идеей всеобщей закономѣрности. Идеаломъ историческаго познанія, вѣроятно, впрочемъ никогда недостижимымъ, является такое знаніе минувшихъ событій, изъ котораго вполнѣ былъ бы исключенъ случай, въ которомъ каждое событіе представлено было бы какъ неизбѣжное послѣдствіе дѣйствія общихъ законовъ, управляющихъ жизнью міра.

Однако этотъ проникнутый всеобщей причинностью закономѣрный міръ не долженъ представлять собою единства мертваго и неподвижнаго, такой законченной системы силъ, которая ничего новаго не создаетъ, гдѣ повторяются все однѣ и тѣ же комбинаціи и гдѣ ничто не мѣняется. Такое пониманіе міра насъ не удовлетворило бы и оказалось бы не отвѣчающимъ даннымъ нашего опыта. Правда, многое въ мірѣ какъ будто происходитъ именно въ такомъ порядкѣ. Планеты неизмѣнно движутся все по однѣмъ и тѣмъ же орбитамъ; въ результатѣ на землѣ съ неизмѣнной послѣдовательностью день смѣняется ночью и времена года слѣдуютъ въ разъ навсегда установленномъ порядкѣ. Движеніе предметовъ на землѣ оказывается подверженнымъ однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ. Физикъ и химикъ съ полнымъ спокойствіемъ приступаютъ къ извѣстнымъ экспериментамъ, будучи увѣренными въ тѣхъ

случаяхъ, гдѣ ихъ знанія достаточно полны, что они не встрѣтятся ни съ какими неожиданностями; они убѣждены, что передъ ними при данныхъ условіяхъ будутъ повторяться все тѣ же результаты, которые при этихъ условіяхъ наступали спокон вѣка. Все это явленія такого порядка, которыя съ давнихъ поръ подавали поводъ къ возникновенію философскаго представленія о вѣчномъ круговращеніи, о томъ, что въ мірѣ все повторяется и будетъ повторяться неисчислимое количество разъ и что ничего новаго быть здѣсь не можетъ. Еще недавно эту идею, встрѣчающуюся уже у нѣкоторыхъ античныхъ мыслителей и поэтовъ, съ большой проникновенностью возвѣщалъ людямъ, какъ страшную истину, Фридрихъ Ницше.

Однако, тотъ же самый Ницше, возвѣщая эту страшную истину, проповѣдывалъ «сверхчеловѣка», т. е. появленіе какого-то совершенно новаго существа, подобнаго которому еще не бывало и которое внесло бы новыя цѣнности въ культурное развитіе человѣчества. Ницше при этомъ впадалъ, конечно, въ противорѣчіе со своимъ собственнымъ ученіемъ о возвратѣ всѣхъ вещей, но по существу мысль его не лишена основаній. Дѣйствительно, есть въ нашемъ опытѣ и иныя данныя, которыя не позволяютъ намъ удовлетвориться картиной міра, какъ системы, которая исчерпывается одними и тѣми же сочетаніями, въ которой нѣтъ ничего новаго. Уже на самыхъ первыхъ ступеняхъ міра органическаго мы встрѣчаемся съ такими моментами, которые не укладываются подъ такое міропониманіе. Мы видимъ, что здѣсь по всей линіи происходитъ то явленіе, которое мы называемъ жизнью и которое, въ сущности, состоитъ въ постоянномъ творчествѣ новыхъ продуктовъ. Живыя существа находятся среди природы, которая часто оказывается неблагопріятной для ихъ существованія и развитія. Однако, они не относятся пассивно къ тѣмъ толчкамъ, которые получаютъ извнѣ. Въ нихъ есть вну-

тренняя способность давать отвѣты на эти толчки, сообразуясь съ ними, видоизмѣняться, приспособляться къ окружающимъ условіямъ и этимъ путемъ избѣгать опасностей, угрожающихъ ихъ существованію. Эта способность заключаетъ въ себѣ элементъ творчества. На почвѣ существующихъ условій появляются качественно новые продукты, которые не содержались цѣликомъ въ предшествующихъ положеніяхъ, которые мы можемъ понять только послѣ того, какъ они уже появились, спускаясь въ обратномъ порядкѣ къ вызвавшимъ ихъ условіямъ. Здѣсь слѣдствіе не содержится цѣликомъ въ своихъ причинахъ, но представляетъ собою качественно новый синтезъ *). И это творчество не ограничивается однимъ только біологическимъ индивидомъ. Благодаря борьбѣ за существованіе и дѣйствію естественнаго и полового отбора закрѣпляются, а затѣмъ и передаются по наслѣдству извѣстныя особенности, вызванныя дѣйствіемъ приспособленія и законовъ наслѣдственности, и этимъ путемъ создаются новые виды и разновидности животнаго міра.

На почвѣ явленія жизни у насъ складывается иное представленіе и о тѣхъ единицахъ, которыя оказываются носительницами этого явленія. Въ органическомъ мірѣ мы не можемъ удовольствоваться ученіемъ о веществахъ, которыя имѣютъ опредѣленныя свойства, но для которыхъ форма является второстепенной, такъ какъ ихъ свойства не измѣняются въ зависимости отъ формы. Здѣсь выступаетъ новое понятіе, понятіе объ индивидѣ. Этимъ именемъ мы называемъ существо, для уразумѣнія котораго имѣетъ значеніе именно вопросъ о формѣ. Вещества, изъ которыхъ состоитъ индивидъ, такъ организованы въ своихъ взаимныхъ сочетаніяхъ, что именно эта организація, выражающаяся въ формѣ и устройствѣ

*) См. къ этому *Wundt*, Logik (3 изд.) I, 634; II, 539—634. III, 260 слл. System der Philosophie (3 изд.), II, 60 слл., 168 слл.

тѣла, для нихъ характерна. Мы и распознаемъ представителей животнаго міра прежде всего по ихъ внѣшнимъ очертаніямъ. Въ мірѣ неорганическомъ только явленіе кристаллизаціи приближается къ этому порядку представленій, всецѣло характерному для познанія міра органическаго *).

Живое органическое существо устроено такъ, что въ немъ части расположены въ опредѣленномъ порядкѣ, помогающемъ имъ служить всему цѣлому, давать возможность этому цѣлому приспособляться, развиваться и размножаться, т.-е. жить. Ибо самая жизнь можетъ быть описана только какъ процессъ постояннаго приспособленія, развитія и размноженія органическихъ существъ. При разсмотрѣніи органическаго міра поэтому мы вынуждены идти отъ цѣлаго къ частямъ, уяснять себѣ части, только путемъ разсмотрѣнія ихъ въ качествѣ средствъ для достиженія цѣлей, выполняемыхъ всѣмъ цѣлымъ. Въ области біологіи, такимъ образомъ, неизбѣжно напрашивается помимо чисто причиннаго разсмотрѣнія, которое стремится выводить результатъ изъ причинъ, еще разсмотрѣніе телеологическое, которое по цѣлому старается понять служащія ему средства, на основаніи получившагося уже результата выясняетъ тѣ средства, при помощи котораго онъ достигнутъ. Всякій живой организмъ намъ приходится разсматривать наподобіе нѣкоего цѣлаго, которое какъ-будто кѣмъ то создано изъ отдѣльныхъ частей для выполненія общей цѣли: жизни и развитія. Въ біологическихъ наукахъ немыслимо обойтись безъ оперированія съ объективными цѣлями, которыя какъ бы ставитъ себѣ сама природа; и тѣ изслѣдователи, которые протестуютъ противъ внесенія этого цѣлевого момента въ біологію, на самомъ дѣлѣ молчаливо допускаютъ его, говоря о такихъ явле-

*) См. *Sigwart*, Logik (3 изд.), II, § 78, 11; § 100, 13. Ср. ниже очеркъ „Социальный организмъ“.

ніяхъ, какъ характерное для жизни вообще приспособленіе. Вѣдь приспособленіе въ концѣ концовъ есть цѣлевая дѣятельность организма и ничего больше. Разумѣется, слѣдуетъ избѣгать всякихъ антропоморфныхъ представленій при разсужденіи объ этихъ объективныхъ цѣляхъ природы.

Когда мы переходимъ къ міру людей, то тутъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ же понятіемъ цѣли, но еще въ болѣе широкомъ примѣненіи. Человѣкъ есть не только біологическій организмъ, цѣлесообразно организованный въ объективномъ смыслѣ. Онъ выступаетъ, какъ существо мыслящее и само себѣ ставящее цѣли. Въ мірѣ человѣческихъ отношеній поэтому приходится говорить о цѣлевомъ началѣ и въ смыслѣ субъективномъ. Отъ простыхъ безсознательныхъ влеченій человѣкъ въ своемъ развитіи переходитъ къ сознательно поставляемымъ цѣлямъ. Онъ размышляетъ какъ о цѣляхъ своего дѣйствованія, такъ и о пригодныхъ для достиженія этихъ цѣлей средствахъ. Въ его психикѣ происходитъ борьба между разными мысленно представляемыми цѣлями, въ теченіе этой борьбы дѣлается оцѣнка поставляемыхъ цѣлей и въ концѣ концовъ принимается рѣшеніе о цѣли, заслуживающей предпочтенія. Несмотря на существующую, несомнѣнно, закономѣрность психической жизни, человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ при такомъ выборѣ между противорѣчивыми цѣлями. Эта свобода состоитъ въ томъ, что, опредѣляясь своей собственной психикой, человѣкъ оказывается самостоятельнымъ активнымъ началомъ въ жизни міра. Творя въ своей психической жизни все новыя комбинаціи, человѣкъ постоянно создаетъ новые плоды своей работы. Активно воздѣйствуя на себя и на окружающій міръ, человѣкъ выступаетъ въ роли создателя новыхъ продуктовъ, которымъ онъ придаетъ цѣнность *).

*) См. ниже очеркъ „Психическая причинность и свобода воли“.

Въ области коллективной работы людей, въ области ихъ сотрудничества, всѣ эти процессы пріобрѣтаютъ соціальный общечеловѣческій характеръ. Является представленіе о цѣнностяхъ, имѣющихъ значеніе не для отдѣльныхъ людей, но для цѣлыхъ человѣческихъ обществъ, для всего человѣчества. Возникаютъ идеалы, общіе для цѣлыхъ массъ людей. Эти идеалы представляютъ собою именно такія цѣли дѣятельности, которыя признаются дорогими для коллективнаго человѣчества. Борьба за эти идеалы ставится выше всего, признается, что даже цѣнность индивидуальнаго существованія ниже, нежели цѣнность идеаловъ, и допускается возможность жертвы жизнью въ борьбѣ за осуществленіе идеала. Является, слѣдовательно, потребность въ масштабѣ, при помощи котораго производилась бы сравнительная оцѣнка идеаловъ, опредѣлялось бы, какія цѣли стоятъ выше и какія ниже, какимъ должно отдаваться предпочтеніе при коллизіи противорѣчивыхъ интересовъ и стремленій. Возникаетъ и здѣсь конечная проблема, которой въ области причиннаго пониманія міра отвѣчаетъ проблема о причинѣ всѣхъ причинъ, началѣ всѣхъ началъ. Эта проблема состоитъ въ томъ, что́ является высшимъ благомъ для человѣка, къ какой послѣдней и абсолютной цѣли должны быть направлены его творческія способности.

Идеальное знаніе должно дать намъ отвѣтъ и на этотъ запросъ. Наше міропониманіе должно заключать въ себѣ и телеологическій элементъ. Знаніе должно намъ представить систему цѣлей такимъ образомъ, чтобы для насъ было вполнѣ ясно взаимное отношеніе отдѣльныхъ цѣлей между собою и чтобы мы вполнѣ отчетливо представляли себѣ тотъ масштабъ, при помощи котораго производится общеобязательная оцѣнка цѣлей, устанавливается ихъ соотношеніе и соподчиненіе. Еслибы наше знаніе было вполнѣ законченнымъ, то оно должно бы было нарисовать намъ такую картину міра, изъ которой

съ полной логической очевидностью и несомнѣнностью вытекала бы система соотношенія цѣлей и выяснялась конечная и высшая цѣль человѣческой дѣятельности. Этимъ путемъ разрѣшался бы самый важный для насъ вопросъ: о назначеніи человѣка въ жизни вселенной, давались бы незыблемыя основы для этики, т.-е. для науки о человѣческомъ поведеніи.

При этомъ, конечно, предполагается, что въ системѣ законченнаго и въ этомъ смыслѣ идеальнаго знанія объ задачи должны быть разрѣшены безъ взаимныхъ противорѣчій. Картина закономѣрнаго міра не должна противорѣчить картинѣ міра цѣлесообразнаго. Причинная зависимость, порождающая міровую необходимость, не должна стоять въ противорѣчіи съ творческимъ началомъ, которое свободно выбираетъ свои цѣли и ведетъ міръ къ достиженію новыхъ, еще никогда не осуществлявшихся состояній, конечнымъ предѣломъ которыхъ является достиженіе высшей цѣли міроздания, признаваемой въ то же время и высшимъ благомъ. Эта творческая дѣятельность потому является свободной и въ этомъ отношеніи противоположной началу міровой необходимости, что ей присуще сознаніе возможности уклониться отъ осуществленія благой цѣли и начать служить не добру, но злу.

Законченное, идеальное міропониманіе должно объяснить намъ міръ сразу съ обѣихъ точекъ зрѣнія, необходимости и свободы. Оно должно дать намъ отвѣтъ на всѣ возникающія передъ нами проблемы, не обходя ни одной и не оставляя безъ удовлетворенія ни одного вопроса, предъявляемаго нами къ знанію. Отвѣты эти должны быть логически обоснованными и въ этомъ смыслѣ необходимыми, такъ чтобы противное мнѣніе оказывалось логически недопустимымъ. Но въ то же время отвѣты эти должны быть адэкватны даннымъ нашего опыта; они не должны содержать въ себѣ только логическихъ возможностей, но должны соотвѣтствовать

дѣйствительности. Не трудно соорудить систему логически вытекающихъ другъ изъ друга положеній. Необходимо, чтобы этими положеніями съ исчерпывающей полнотой опредѣлялись всѣ многообразныя явленія міровой жизни со всѣми ихъ индивидуальными особенностями, чтобы въ одинаковой степени находили себѣ объясненіе явленія міра физическаго и духовнаго, чтобы запросы нашего поведенія разрѣшались съ такою же самоочевидностью, какъ вопросы о жизни окружающей насъ органической и неорганической природы.

II.

Если таковъ идеалъ нашего научнаго знанія вообще, то спрашивается, въ какой мѣрѣ отвѣчаетъ этому идеалу дѣйствительное состояніе науки? Можетъ ли наука дать намъ истинно научные, т.-е. доказуемые и вполнѣ безспорные отвѣты на всѣ поставленные вопросы, или же она этого требованія выполнить не можетъ?

На этотъ вопросъ мы, конечно, должны дать отрицательный отвѣтъ. Наши научныя знанія не таковы, чтобы мы могли ожидать отъ науки законченной картины мірозданія. Наука еще очень далека отъ такого состоянія, когда она давала бы намъ категорическіе и вполнѣ обоснованные отвѣты на всѣ поставленные выше вопросы. Напротивъ, весьма часто современная наука, вмѣсто того, чтобы давать намъ категорическія утвержденія, съ полной логической необходимостью объясняющія ту или другую сторону міра, вынуждена довольствоваться гипотетическими предположеніями, которыя могутъ претендовать только на большую или меньшую степень вѣроятности и принимаются въ качествѣ эвристическихъ принциповъ, рабочихъ гипотезъ, имѣющихъ право гражданства въ наукѣ лишь до тѣхъ поръ, пока не обнаружится фактовъ, съ ними несогласныхъ и вы-

нуждающихъ ихъ отбросить. Въ сущности всѣ науки работаютъ съ помощью такихъ гипотезъ, а потому въ нихъ много шаткаго, и гадательнаго.

Вѣдь не болѣе какъ гипотезой является все ученіе современной физики объ атомахъ и молекулахъ. Не болѣе какъ гипотезой является ученіе психологіи о подсознательной психической жизни, принятіе которой вызывается потребностью внести единство въ психическій процессъ. Между тѣмъ мы не можемъ знать такой жизни именно въ силу ея подсознательности, такъ же какъ средствами нашего конечнаго знанія не можемъ достичь яснаго представленія о томъ безконечно-маломъ, которое именуется атомомъ и будто бы лежитъ въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ вещей. Мы не имѣемъ яснаго представленія и о томъ коренномъ для всего знанія вопросѣ, который сводится къ опредѣленію отношенія между физическимъ и психическимъ, и вынуждены бродить между теоріями параллелизма и взаимодѣйствія, сознавая крупные недостатки, присущіе каждой изъ нихъ.

Если таково состояніе самыхъ основъ нашего научнаго знанія, то не лучше обстоитъ дѣло и въ болѣе частныхъ областяхъ. И здѣсь мы встрѣчаемся съ неполнотой, несогласованностью и пробѣлами. На нашихъ глазахъ подвергается коренной перестройкѣ ученіе о самыхъ основахъ химіи, о химическихъ элементахъ. Біологи продолжаютъ безпомощно ходить около таинственнаго явленія жизни, а въ области этики мы сталкиваемся съ цѣлымъ хаосомъ противорѣчивыхъ построеній, такъ что не установились самыя основныя точки зрѣнія на масштабы и принципы человѣческаго поведенія.

Но можно въ этой критикѣ современнаго знанія пойти еще дальше. Мы не только лишены возможности построить исчерпывающую картину проникающей весь міръ причинности и объяснить міровой процессъ съ точки зрѣнія причинной необходимости, какъ этого требуетъ очерченный выше идеалъ научнаго знанія, но мы не

можемъ, строго говоря, даже доказать правомѣрности самаго этого идеала. Въ самомъ дѣлѣ, какое мы право имѣемъ утверждать, что во всемъ мірѣ господствуетъ такая строгая закономѣрность? Вѣдь наши положительныя знанія далеко еще не обосновываютъ съ неопровержимой необходимостью наличности такой строгой и связной причинности въ мірѣ. Съ логической точки зрѣнія законъ всеобщей причинности вовсе не является самъ по себѣ необходимымъ и легко можно представить себѣ міръ иного порядка. Можно представить себѣ міръ, въ которомъ возникаютъ новыя субстанціи и силы изъ ничего, въ которомъ начинаются совершенно новые причинные ряды, ничѣмъ предыдущимъ не обусловленные. И среди современныхъ ученыхъ находятся лица, которыя склонны отрицать всеобщую и единую причинность, а среди данныхъ нашего опыта есть много такихъ, которыя хотя и не опровергаютъ положенія о таковой причинности, но и не могутъ быть удовлетворительно объяснены съ этой точки зрѣнія, представляются намъ случайными явленіями, ибо не нашли себѣ еще необходимаго объясненія.

Если большинство ученыхъ настаиваетъ на гипотезѣ всеобщей причинности, то они, въ сущности, доказать этого средствами научнаго познанія не могутъ. Вѣдь мы не можемъ доказать даже того, что въ будущемъ вообще будутъ повторяться и тѣ причинные ряды, которые извѣстны уже намъ изъ предыдущаго опыта. Никто изъ насъ будущаго не знаетъ и не можетъ поручиться даже за то, что завтра взойдетъ по обыкновенію солнце и наступитъ день. Если мы твердо стоимъ не только на предположеніи причинности вообще, но даже причинности единой и всеобщей, которую можно было бы свести къ одной первопричинѣ, то аргументировать приходится въ ея пользу совершенно особымъ образомъ. Мы не можемъ доказать, что такая причинность на самомъ дѣлѣ проникаетъ весь міръ, но мы можемъ только утверждать,

что она намъ необходима для такого познанія міра, которое удовлетворило бы безотчетному стремленію нашего духа къ единству *). Мы можемъ утверждать, что, если бы въ мірѣ не было вообще никакой твердой причинности, то стало бы невозможнымъ научное познаніе его со стороны человѣка, вооруженнаго познавательнымъ аппаратомъ, который дѣйствуетъ по логическимъ законамъ; а при этомъ условіи стало бы невозможнымъ и всякое сознательное воздѣйствіе на міръ. Такое положеніе противорѣчило бы всѣмъ требованіямъ нашей дѣятельной натуры и потому является для насъ непріемлемымъ, мы на немъ помириться не можемъ. Если же допустить, что міровая причинность не можетъ быть сведена къ единому началу, то и тогда картина міра оказалась бы неудовлетворяющей насъ. Мы сами созданы логически мыслящими существами и для насъ необходимо представлять и весь окружающій насъ міръ логичнымъ.

Можно идти въ скептицизмѣ и еще дальше и отрицать вообще существованіе независимаго отъ насъ реальнаго міра. Какъ можемъ мы доказать, что существуетъ реальный міръ вещей независимо отъ нашихъ переживаній, что этотъ міръ существовалъ до появленія наблюдающаго субъекта и будетъ существовать послѣ его исчезновенія, что есть вообще что-либо иное, кромѣ личнаго сознанія размышляющаго субъекта? Какъ можемъ мы доказать, что насъ окружаютъ такіе же люди, какъ мы сами, имѣющіе свою духовную жизнь, свои мысли и чувства? Вѣдь мы въ чужую психику проникнуть не можемъ, мы въ лучшемъ случаѣ наблюдаемъ только внѣшніе жесты людей и заключаемъ о томъ, что за этими жестами скрывается недоступная намъ

*) См. *Sigwart*, Logik, т. II (3-е изд. 1904 г.), § 62; § 73, 27; § 93, 14; § 104. Ср. *Ed. Hartmann*, Philos. d. Unbewussten (11-е изд. 1904 г.) II, стр. 460 слл. *Petzoldt*, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, II (1904 г.), стр. 72 слл.

чужая психическая жизнь, только по аналогіи съ извѣстными намъ движеніями нашего собственнаго тѣла, которымъ соотвѣтствуютъ различныя состоянія нашего духа. Однимъ словомъ, представленіе, что весь міръ есть не болѣе, какъ иллюзія, фантасмагорія, которая существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока существуетъ породившее его сознаніе мыслящаго въ данный моментъ субъекта, полный солипсизмъ—есть воззрѣніе, которое логическими средствами опровергнуто быть не можетъ. Если оно для огромнаго большинства изъ насъ оказывается совершенно непріемлемымъ, то только потому, что оно слишкомъ ужасно и мы примириться съ такимъ воззрѣніемъ на міръ не можемъ.

Не лучше обстоитъ дѣло и въ мірѣ цѣлей. Наука не показала намъ съ полной убѣдительностью, какова конечная и для всѣхъ равно обязательная цѣль нашихъ стремленій и почему мы всѣ обязаны содѣйствовать ея достиженію. Мы говоримъ о добрѣ и злѣ; въ нашихъ научныхъ работахъ мы постоянно оперируемъ такими понятіями, какъ культура, прогрессъ, справедливость. Въ практической жизни мы боремся за реализацію всѣхъ этихъ высшихъ по нашимъ представленіямъ цѣнностей. Но знаемъ ли мы, дѣйствительно, что-нибудь въ этой области? Вѣдь едва ли есть болѣе трудно опредѣлимыя понятія, какъ прогрессъ и культура. И если мы даже условимся на какомъ-либо опредѣленномъ ихъ пониманіи, то совершенно не можемъ разобраться въ томъ, въ какой степени эти цѣнности дѣйствительно реализуются въ жизни человѣчества. Идетъ ли дѣйствительно человѣчество въ своемъ развитіи къ добру, дѣлается-ли оно нравственнѣе, этого мы съ полной научной достовѣрностью не знаемъ. Въ равной мѣрѣ не знаемъ мы въ точности и того, становятся ли люди по мѣрѣ развитія культуры счастливѣе и въ чемъ состоитъ настоящее, истинное человѣческое счастіе. Наука до сихъ поръ оказывалась безсильной въ рѣшеніи всѣхъ подобныхъ во-

1919.

просовъ; въ одинаковой мѣрѣ неудачными оказывались попытки научными средствами доказать какъ пессимистическій, такъ и оптимистическій взглядъ на исторію человѣчества *).

Мы сказали, что наука должна представить намъ міръ такъ, чтобы мы ясно видѣли то высшее добро, къ реализаціи котораго ведетъ міровой процессъ. Но не только мы не видимъ этого изъ данныхъ научнаго знанія, а, напротивъ, не получаемъ отъ науки отвѣта на нѣкоторые болѣе частные вопросы, стоящіе въ связи съ этимъ основнымъ. Наука не можетъ намъ объяснить, каково разумное назначеніе и оправданіе всѣхъ тѣхъ страданій физическихъ и моральныхъ, которыя въ такомъ изобиліи наполняютъ жизнь какъ природы, такъ и людей. Если міровой процессъ, дѣйствительно, идетъ ко благу, то зачѣмъ же нужна эта масса страданій? Почему міръ устроенъ такъ, что приходится это благо покупать цѣной столькихъ бѣдствій и страданій? Неужели благой міръ не могъ быть устроенъ иначе? Зачѣмъ природа такъ расточительна въ своихъ средствахъ? Зачѣмъ она нерѣдко жертвуетъ безжалостно тысячами жизней, ни въ чемъ неповинныхъ, для достиженія своихъ результатовъ?

Припомните вопросы Байроновскаго Каина Люциферу:

Зачѣмъ я существую? Ты зачѣмъ
Несчастенъ самъ? Зачѣмъ всѣ въ мірѣ твари
Несчастны такъ? Самъ Тотъ, Кто создалъ насъ,
Не долженъ ли—Творецъ несчастныхъ тварей—
Такимъ же быть? Творить, чтобъ разрушать,
Конечно, трудъ, въ которомъ нѣтъ отрады.
Отецъ мой говоритъ: Онъ всемогущъ,
Онъ весь добро.—Зачѣмъ же зло есть въ мірѣ?
Я спрашивалъ родителя.—Онъ мнѣ
Даетъ отвѣтъ, что это зло лишь служитъ

*) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), § 21.

Путемъ къ добру. Но странное добро,
Что возникать должно изъ столь смертельной
Съ нимъ разницы...

На всѣ эти вопросы наука безмолвствуетъ. Вообще мы должны придти къ довольно неутѣшительному общему выводу.

Если дѣйствительно міръ есть процессъ, въ порядкѣ строгой закономѣрности идущій къ реализаціи высшаго добра, то, надо сознаться, наше научное знаніе, въ его теперешнемъ состояніи по крайней мѣрѣ, такой картины міра намъ не даетъ. Мы хотѣли бы такъ понимать міръ, мы для этой цѣли неустанно работаемъ надъ его познаніемъ, но мы остаемся безконечно далеко отъ достиженія этой цѣли. Мы не знаемъ до сихъ поръ даже того, есть ли міръ, на самомъ дѣлѣ, объектъ, пригодный для такого познаванія, приведетъ ли наше знаніе въ концѣ концовъ къ такому результату, или же міръ окажется на самомъ дѣлѣ несоизмѣримымъ съ законами нашего познаванія. Тогда получится истинно трагическое положеніе логически мыслящаго и дѣйствующаго существа въ лишенномъ логики, смысла и этической цѣнности мірѣ. Какъ ни ужасенъ былъ бы для насъ такой выводъ, но средствами современной науки мы даже его опровергнуть съ полной убѣдительностью не можемъ.

Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи наука будетъ, конечно, пополнять свои пробѣлы и устранять противорѣчія. Картина міра въ научномъ изображеніи будетъ становиться полнѣе и отчетливѣе. Но врядъ ли наукѣ суждено когда-либо дойти до нарисованнаго выше идеала научнаго знанія. Причина тому заключается въ дискурсивномъ характерѣ научнаго познаванія. Въ сферѣ логическаго мышленія мы все познаемъ только при помощи расчлененія, сопоставленія и сравненія. То, что въ жизни представляетъ собою слитное цѣлое, при научномъ анализѣ мы вынуждены дробить и знаніе наше ничего не можетъ охватить въ абсолютной цѣлостности

и въ такомъ видѣ описать логическими средствами. Вотъ почему научное знаніе, если въ теченіе эволюціи не измѣнятся пріемы и пути человѣческаго познаванія,— а для этого люди должны перестать быть людьми,— никогда не охватитъ міръ во всей его полнотѣ и цѣлостности, не познаетъ абсолюта. Вѣдь абсолютъ есть нѣчто такое, что ни отъ чего не зависитъ и ни съ чѣмъ несравнимо. Поэтому познаніе абсолюта—не подъ силу нашему дискурсивному логическому мышленію. Мы можемъ разсчитывать на безконечный прогрессъ науки въ направленіи къ намѣченному идеалу полнаго знанія, но едва ли можемъ надѣяться на достиженіе идеала средствами логическаго познаванія. Въ логической области намъ всегда придется дополнять картину міра, научно провѣренную, догадками и предположеніями объ его существѣ, которыя неизбѣжно будутъ грѣшить односторонностью и неполнотой.

III.

Не приводитъ ли все изложенное къ мысли о полномъ банкротствѣ науки и къ самымъ пессимистическимъ заключеніямъ о человѣкѣ и его судьбѣ? Есть ли какой нибудь вообще выходъ изъ получившагося положенія? Стоитъ ли жить и мыслить при такомъ состояніи дѣла? Или же намъ открывается возможность поискать отвѣта на самые основные для насъ вопросы инымъ путемъ, если наука оставляетъ насъ безъ помощи и руководства?

Мнѣ кажется, что, дѣйствительно, выходъ возможенъ, хотя искать его приходится не въ области научнаго знанія. Мнѣ думается, что можно получить такое рѣшеніе поставленныхъ вопросовъ, при которомъ сдѣлается возможнымъ и существованіе мыслящихъ людей и ихъ этическое поведеніе и занятія самой наукой съ твердой увѣренностью въ полномъ смыслѣ такихъ занятій. И

притомъ для полученія такого рѣшенія слѣдуетъ отправляться отъ самыхъ простыхъ и несложныхъ фактовъ и отъ самаго простого и непосредственнаго отношенія къ нимъ.

Эти факты состоятъ въ томъ, что, несмотря на всѣ скептическія размышленія, несмотря на сознаніе неполноты и ограниченности нашихъ знаній о мірѣ, мы все-таки живемъ. Мы полны силъ и плановъ на будущее время; мы не только живемъ и дѣйствуемъ, но мы хотимъ продолжать жить и дѣйствовать. Мы видимъ окружающее зло и страданія, но мы проникнуты стремленіемъ бороться со всѣмъ этимъ и полны надеждой, что правое дѣло восторжествуетъ. Мы любимъ окружающій насъ міръ, мы наслаждаемся его красотами. Мы любимъ и окружающихъ людей и только въ дѣятельно-любовномъ къ нимъ отношеніи получаемъ удовлетвореніе. Мы испытываемъ наслажденіе, когда занимаемся процессомъ творческой разумной дѣятельности, и мы жалѣемъ о тѣхъ людяхъ, которые лишены необходимой для этого свободы или которые по состоянію своего духа или тѣла оказываются неспособными къ такой дѣятельности, апатичными или безсильными. Мы наслаждаемся самой борьбой и испытываемъ извѣстное чувство удовлетворенія даже отъ того риска, который связанъ съ борьбой и исканіемъ новыхъ путей. Въ особенности возрастаютъ эти чувства, когда дѣятельность наша пріобрѣтаетъ соціальный характеръ, когда мы боремся не въ одиночествѣ и приносимъ жертвы за идеалы, общіе массамъ людей.

Всѣ эти факты намъ извѣстны и вотъ на нихъ-то я и обращаю Ваше вниманіе. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простыми показаніями нашей воли и чувствъ, которыя не поддаются ни провѣркѣ, ни доказательствамъ, но возникаетъ вопросъ, имѣемъ ли мы право въ данномъ случаѣ оставить безъ вниманія этотъ голосъ нашего

внутренняго чувства? Я думаю, что—нѣтъ, и постараюсь въ дальнѣйшемъ развить эту мысль.

Вѣдь не слѣдуетъ упускать изъ вида, что дѣло идетъ о вопросѣ всей нашей жизни, всего нашего существованія. Неужели при рѣшеніи этого вопроса, который задѣваетъ не только область нашего теоретическаго познаванія, но и область нашего дѣйствованія вообще, мы будемъ настаивать на исключительныхъ правахъ логически доказуемаго знанія и не примемъ во вниманіе показаній другихъ сторонъ нашего существа? Я думаю, что это было бы превышеніемъ компетенціи со стороны нашего логическаго мышленія. Дискурсивное мышленіе заявляетъ себя неспособнымъ рѣшить окончательно и категорически основной вопросъ нашего существованія. Въ такомъ случаѣ мы должны придать рѣшающее значеніе показаніямъ чувства и воли и посмотрѣть, каковы эти показанія у большинства людей, у людей, которые признаются нормальными и здоровыми. Эти люди, какъ мы знаемъ, живутъ и хотятъ жить, дѣйствуютъ и получаютъ наслажденіе отъ дѣятельнаго состоянія. Этотъ фактъ и долженъ рѣшить все дѣло въ пользу жизни. Въ этомъ тѣмъ менѣе риска, что вѣдь наше познаніе также ничего не говоритъ противъ такого рѣшенія. Оно только не можетъ обосновать его логическими средствами; но оно не можетъ доказать и обратнаго, пессимистическаго міровоззрѣнія.

Я думаю, что совершенно правильно ставитъ эту проблему Геффдингъ *), когда онъ въ своей «Этикѣ» настаиваетъ, что при этихъ показаніяхъ нашего существа въ пользу жизни, мы имѣемъ дѣло съ проявленіемъ въ насъ особаго «космическаго» чувства. Вѣдь на самомъ дѣлѣ, человѣкъ есть частица міра. Онъ связанъ съ

*) *Höffding*, Ethik, гл XXXI. Ср. также воззрѣнія Бергсона и Джемса, излагаемыя ниже въ очеркѣ „Философія жизни и философія интеллекта“.

міромъ всѣми сторонами своего существованія. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если все его существо, взятое въ цѣломъ, можетъ давать извѣстныя, совершенно опредѣленныя и надежныя показанія о существѣ міра. Проявляющееся въ насъ стремленіе жить и дѣйствовать, проникающая насъ вѣра въ добро и являются такими несомнѣнными, хотя логическими средствами и недоказуемыми, свидѣтельствами о положительномъ характерѣ міра. Въ сущности и Кантъ и имѣетъ въ виду это «космическое чувство», какъ послѣднее обоснованіе всякой этики, когда въ заключеніе своей «Критики практическаго разума» онъ дѣлаетъ извѣстное сопоставленіе «двухъ вещей, которыя наполняютъ нашъ духъ все новымъ и все увеличивающимся изумленіемъ и благоговѣніемъ», а именно: «звѣзднаго неба надъ нами и моральнаго закона въ насъ самихъ» *).

Но, скажете Вы, разсуждая такимъ образомъ, не вносимъ ли мы въ наше міровоззрѣніе нѣкотораго вполнѣ мистическаго элемента? Я не сталъ бы спорить съ этимъ. Моя мысль и заключается въ томъ, что при построеніи общаго міровоззрѣнія, которымъ опредѣляется все наше существованіе, мы должны обратиться ко всѣмъ элементамъ нашего существа, въ томъ числѣ и къ элементу мистическому. Неправомѣрность мистики лежитъ не въ этой сферѣ. Она начинается тогда, когда на основаніи мистическаго чувства начинаютъ сооружать попытки *описать міръ* логическими средствами. Такія

*) Ср. *Riehl*, die Philosophie der Gegenwart, 1903, стр. 198 сл.— Приступивъ къ вопросу о вѣрѣ, я заранѣе дѣлаю одну необходимую оговорку. Моя лекція имѣетъ въ виду разсмотрѣніе поставленныхъ вопросовъ исключительно съ общефилософской стороны. Поэтому я въ дальнѣйшемъ совершенно не буду касаться той стороны вопроса, которая выходитъ за предѣлы гносеологіи и философской этики и соприкасается съ религіозными проблемами. Эти проблемы представляютъ весьма значительный интересъ и находятся въ тѣсной связи съ предметомъ моей лекціи, но разсмотрѣніе ихъ въ поставленныя ей границы не могло быть уложено.

попытки ни къ чему не приводятъ, кромѣ болѣе или менѣе остроумныхъ фантазій, въ соотвѣтствіи которыхъ истинѣ не можетъ быть никакой поруки. Но такія построенія являются только слѣдствіемъ явнаго превышенія компетенціи мистики. Мистическое чувство есть только чувство. Оно можетъ намъ дать только увѣренность въ положительной цѣнности міра, увѣренность для насъ необходимую. Но описать намъ смыслъ міра оно не можетъ. Всякое описаніе достигается средствами логическаго мышленія, а такъ какъ логическое познаваніе въ этой области безсильно, то оно и не можетъ дать опредѣленныхъ и категорическихъ результатовъ. Все, что можетъ наша мысль творить на почвѣ космическаго чувства вѣры въ цѣнность жизни, это—создавать гипотезы о возможномъ содержаніи смысла жизни. Чѣмъ больше эти гипотезы будутъ соотвѣтствовать показаніямъ нашего провѣреннаго знанія, чѣмъ ближе онѣ будутъ стоять къ врожденному нормальному человѣку чувству вѣры въ цѣнность жизни, тѣмъ выше ихъ цѣна. Но окончательно рѣшающаго значенія эти гипотезы не имѣютъ. Такимъ образомъ, метафизическія построенія являются вполнѣ правомѣрными. Они отвѣчаютъ неискоренимой потребности нашего ума, не довольствуясь одними показаніями чувства вѣры и одними провѣренными данными науки, заполнить пробѣлы логическаго міропониманія начертаніемъ хотя бы предвосхищенной и гадательной картины полнаго научнаго синтеза. Но къ этимъ построеніямъ все же слѣдуетъ относиться съ осторожностью, помня, что въ концѣ концовъ они представляютъ собой только попытки логическими средствами описать неподдающееся точному опредѣленію и передачѣ въ предѣлахъ нашего дискурсивнаго разума абсолютное чувство вѣры въ цѣнность жизни.

Итакъ, со стороны чувства и воли мы получили отвѣтъ, который, хотя не поддается провѣркѣ средствами логическаго мышленія, но имѣетъ характеръ абсолют-

ной категоричности. Намъ остается послѣдовать указаніямъ космическаго чувства, соединяющаго насъ съ міромъ, жить и дѣйствовать во имя мірового добра. Слѣдуетъ помнить, что положеніе наше таково, что если въ такой недоказуемой вѣрѣ заключается элементъ риска, то безъ риска и обойтись нельзя. Вѣдь и тотъ, кто, потерявъ вѣру въ цѣнность жизни, рѣшаетъ съ собой покончить, также рискуетъ. Въ какую же сторону лучше рисковать? Мнѣ кажется, отвѣтъ можетъ быть только одинъ.

Если мы пришли къ обрыву и сознаемъ, что только смѣлый прыжокъ черезъ пропасть можетъ спасти намъ жизнь, то вѣдь мы не задумаемся совершить этотъ прыжокъ во имя спасенія жизни. Такой же прыжокъ изъ области доказуемаго знанія въ область вѣры во имя того же спасенія жизни приходится совершить намъ и въ данномъ случаѣ. И нельзя возражать противъ этого, что вѣра есть нѣчто неподдающееся точному опредѣленію и взвѣшиванію и что не можетъ отъ нея зависѣть рѣшеніе столь важнаго вопроса. Джемсъ *) совершенно основательно указываетъ, что вѣра, однако, является однимъ изъ элементовъ нашего существа; поэтому не можетъ она быть лишена какого бы то ни было значенія. А разъ это такъ, то излишнимъ становится измѣреніе ея значенія: вѣдь при состояніи неустойчиваго равновѣсія иногда вѣса перышка достаточно, чтобы вызвать страшную лавину. Такъ и въ данномъ случаѣ: показаній вѣры достаточно, чтобы разъ навсегда и безповоротно рѣшить вопросъ о цѣнности жизни въ положительную сторону.

Рискъ рѣшенія уменьшается вотъ еще какимъ соображеніемъ, которое выдвигаетъ Фулье **). Вѣдь наша вѣра имѣетъ дѣятельный характеръ. Мы вѣримъ въ

*) *Джемсъ*, Зависимость вѣры отъ воли, стр. 66–68.

**) *Fouillée*, L'avenir de la metaphysique (1889), стр. 272 сл. *Guyau*, Esquisse d'une morale, стр. 161 сл., 252.

добро для того, чтобы всѣми своими дѣйствіями способствовать его реализаціи. Но тогда и самая вѣра по мѣрѣ этой реализаціи теряетъ свою рискованность. Вѣдь этимъ путемъ мы воздѣйствуемъ на дѣйствительность и способствуемъ ея переработкѣ именно въ духѣ нашей вѣры.

На метафизическомъ языкѣ мысль эту можно бы было выразить слѣдующимъ образомъ. Допустимъ, что добро возникаетъ въ теченіе мірового процесса только въ представленіи людей и что люди затѣмъ дѣлаютъ своей задачей его реализацію въ мірѣ. По мѣрѣ овладѣнія міра человѣческимъ духомъ и по мѣрѣ переработки его въ духѣ добра, добро, которое раньше не было дѣйствительностью, а представляло только мыслимую возможность, начинаетъ претворяться въ дѣйствительность, проникать собою міровой процессъ.

Не простымъ логическимъ размышленіемъ, но актомъ воли, основаннымъ на голосѣ космическаго чувства, заставляемъ мы себя рѣшить вопросъ въ пользу цѣнности жизни и въ пользу высшаго блага, и въ этомъ состоитъ на языкѣ современнаго знанія тотъ примать практическаго разума надъ теоретическимъ, который составлялъ основную идею Кантовской философіи.

Намъ возразятъ, однако, что не у всѣхъ людей съ достаточной живостью сказывается это бодрое чувство положительной вѣры въ добро и въ цѣнность міра; есть люди, которые не ощущаютъ въ себѣ такой увѣренности. Развѣ показанія этихъ людей не имѣютъ значенія при рѣшеніи поставленнаго вопроса? А вѣдь мы, какъ будто, ихъ до сихъ поръ игнорировали?

Я не думаю, чтобы можно было игнорировать и эти показанія. Но вѣдь они для людей вообще не являются характерными. Напротивъ, человѣка съ ослабѣвшимъ въ конецъ чувствомъ жизни, который тяготится существованіемъ и готовъ съ собой покончить, мы считаемъ патологическимъ субъектомъ. А только такую готов-

ность покончить съ собой я и могу считать показателемъ полной утраты вѣры въ жизнь. Человѣкъ, который отрицаетъ теоретически смыслъ жизни и тѣмъ не менѣе продолжаетъ жить, или говоритъ то, чего онъ не думаетъ, или же, въ случаѣ полной искренности, только сомнѣвается, но не утратилъ еще вѣры.

Такимъ патологическимъ или сомнѣвающимся субъектамъ, по моему мнѣнію, можетъ быть данъ только одинъ совѣтъ. Убѣждать ихъ въ смыслѣ жизни безполезно: мы видѣли, что логическими средствами вопросъ неразрѣшимъ; можно аргументировать безъ конца и въ пользу оптимизма, и въ пользу пессимизма. Имъ можно только посовѣтывать воскресить въ себѣ угаснувшее чувство вѣры въ положительную цѣнность жизни. А для этого слѣдуетъ вести дѣятельный и соціальный образъ жизни. Работая на пользу людей, Вы полюбите и самихъ людей и это создастъ наилучшую почву для укрѣпленія вѣры въ добро и въ жизнь. И всѣмъ, кто жалуется на пессимистическое настроеніе необходимо давать такой совѣтъ. Слѣдуетъ помнить, что пессимизмъ самъ по себѣ есть сильный ядъ. Онъ не только—признакъ болѣзненнаго состоянія, но и одно изъ средствъ его усилить. Кто культивируетъ въ себѣ пессимистическій образъ мыслей, тотъ способствуетъ развитію въ себѣ и пессимистическаго настроенія *). Такому лицу необходимо отрѣшиться отъ мыслей о себѣ и вообще отъ спекулятивныхъ размышленій и отдаться дѣятельному служенію ближнимъ. Только этимъ путемъ можетъ онъ воскресить ослабѣвшее въ немъ космическое чувство вѣры въ жизнь и добро.

Итакъ, мы получили извѣстный общій выводъ. Не слѣдуетъ предъявлять къ научному знанію чрезмѣрныхъ запросовъ и требовать отъ него того, чего оно дать намъ не можетъ. Слѣдуетъ жить не однимъ только знаніемъ,

*) См. *Паульсенъ*, Основы этики, стр. 301 сл.

но и вѣрою. Но отъ науки мы будемъ требовать указанія практическихъ средствъ для овладѣнія міромъ и для реализаціи въ немъ нашихъ духовныхъ цѣлей. Міровая причинность должна подчиниться человѣческому духу, который свободно ставитъ себѣ цѣли добра, а не зла. Будемъ тверды въ этомъ служеніи добру, въ этой творческой работѣ надъ міромъ, полагаясь на показанія нашего космическаго чувства. Такъ какъ это чувство не можетъ насъ обмануть, то будемъ вѣрить и въ то, что усиленной работой ума мы будемъ постоянно приближаться и къ логическому познанію его содержанія, къ раскрытію такой картины міра, которая въ логическихъ формулахъ будетъ вести насъ къ пониманію міровой идеи высшаго блага.

IV.

При той постановкѣ дѣла, къ которой привело насъ все предыдущее разсужденіе, самая наука приходитъ въ тѣсную связь съ этикой. Научное изслѣдованіе входитъ въ кругъ нашихъ нравственныхъ задачъ.

Въ самомъ дѣлѣ, мы убѣдились, что въ основѣ нашего стремленія къ научному пониманію міра, какъ связнаго цѣлаго, проникнутаго логической разумностью, лежитъ въ концѣ концовъ только извѣстная свойственная намъ потребность представить себѣ міръ, какъ такое разумное цѣлое. Потребность эта стоитъ въ связи съ нашей общей природой, какъ мыслящихъ существъ. Мы не можемъ перенести мысли о мірѣ, какъ о неразумномъ хаосѣ; намъ необходимъ міръ, какъ такое цѣлое, въ которомъ могъ бы себѣ находить приложеніе нашъ мыслящій духъ и наша потребность въ цѣльномъ этическомъ поведеніи, и въ этомъ направленіи движется наша познавательная способность. Всякая несогласованность въ нашихъ знаніяхъ насъ безпокоитъ и мучаетъ и мы не можемъ успокоиться, пока не устранимъ ее. И все

это мы дѣлаемъ неуклонно, хотя и не располагаемъ средствами доказать, что міръ дѣйствительно таковъ, какимъ мы хотимъ его познать. Слѣдовательно, и въ основѣ научнаго познаванія лежитъ та же самая недоказуемая вѣра въ разумность міра, которая, какъ мы видѣли, лежитъ въ основѣ самаго нашего стремленія жить и дѣйствовать, всего нашего поведенія и тѣхъ правилъ, при помощи которыхъ мы его приводимъ къ нравственному порядку. Мы убѣждены внутренно, что такая работа познаванія въ концѣ концовъ будетъ имѣть успѣхъ, что міръ, познаваемый наукой, будетъ міромъ разумнымъ и не разойдется въ то же время съ нравственной правдой.

Дѣйствуя въ этомъ убѣжденіи, мы не боимся никакихъ научныхъ открытій и подвергаемъ самому строгому допросу научнаго знанія рѣшительно все, что насъ окружаетъ. Для науки нѣтъ запретныхъ вещей, нѣтъ сокровенныхъ уголковъ, куда не долженъ проникать ея анализъ. Какъ бы ни были неожиданны научныя открытія, въ какой бы антагонизмъ они не впадали не только съ общепринятыми воззрѣніями на природу, но даже съ традиціонными этическими представленіями, — мы должны ихъ принимать и съ ними считаться. Самыя основы нашихъ нравственныхъ убѣжденій должны быть подвергаемы научному анализу и изслѣдованію. Нечего бояться, что такія изслѣдованія могутъ подорвать нравственность. Если этическая истина не принадлежитъ къ иному порядку, чѣмъ истина научная,—а къ такому результату приводитъ насъ весь сдѣланный анализъ научнаго міропониманія и его предпосылокъ,—то критическое изслѣдованіе въ области нравственныхъ воззрѣній можетъ приводить только къ очищенію нашихъ представленій объ этической правдѣ, къ устраненію тѣхъ ошибокъ и недоразумѣній, которыя вполнѣ возможны и въ этой области. Вѣдь мы видѣли, что увѣренность въ существованіи добра покоится въ своей основѣ на без-

отчетномъ чувствѣ, связывающемъ насъ съ міромъ. Какъ только мы начинаемъ разбираться въ этомъ чувствѣ несовершенными средствами нашего дикурсивнаго познаванія, начинаются неизбѣжныя ошибки, ибо нашъ логическій умъ, познающій все при помощи расчлененія и сопостановленія, никогда не можетъ охватить ничего во всей полнотѣ и постоянно впадаетъ въ заблужденія. Поэтому, вѣря въ добро и служа ему, мы въ то же время должны неукоснительно служить и выясненію научной истины. Служеніе наукѣ обращается также въ одну изъ сторонъ служенія нравственному идеалу. И это тѣмъ болѣе необходимо, что наша нравственная вѣра должна быть дѣятельной. Если мы вѣримъ въ идеалъ, то мы должны способствовать его реализаціи въ жизни. А для этого мы должны овладѣть жизнью, научиться управлять ея законами. Точно такъ же, какъ невозможно правильное и увѣренное воздѣйствіе на природу безъ знанія ея законовъ, такъ невозможно и воздѣйствіе на индивидуальную и соціальную жизнь людей иначе, какъ на почвѣ знаніи законовъ этой жизни. Знаніе должно лежать въ основѣ какъ воспитанія, такъ и законодательства. Только на почвѣ знанія будетъ человѣческій духъ торжествовать надъ окружающей средой, станетъ ея свободнымъ и независимымъ хозяиномъ. Свобода и знаніе суть понятія, другъ друга обусловливающія. Наука одна только поставляетъ намъ средства для реализаціи нравственнаго идеала. Наука же содѣйствуетъ и его познаванію средствами логическаго мышленія, претворенію его въ ясныя логическія формулы.

Такъ мы приходимъ къ согласованію знанія и вѣры. Только при указанномъ міропониманіи можемъ мы быть въ одно и то же время тверды и увѣрены въ нашемъ практическомъ поведеніи, оставаясь неумолимыми скептиками въ научномъ изслѣдованіи. Никогда не нужно забывать, что, не смотря на выясненную связь науки и этики, есть большая разница въ тѣхъ требованіяхъ, ко-

торыя предъявляетъ къ намъ всякая вообще практическая дѣятельность и спеціально научная работа. Мы должны быть рѣшительны и смѣлы въ служеніи добру и знанію и въ этомъ отношеніи не должно быть колебаній. Но въ то же время мы должны быть крайними скептиками въ самомъ процессѣ научнаго изслѣдованія и ничего здѣсь не принимать на вѣру *). Нѣтъ въ наукѣ большаго зла, какъ догматизмъ мышленія, убѣжденіе въ томъ, что въ какой бы то ни было области истина уже найдена. Съ такимъ убѣжденіемъ связывается косность мысли, убивающая прогрессъ, и противная всякой этикѣ нетерпимость къ чужимъ мнѣніямъ.

Получился довольно сложный выводъ. Мы убѣдились, что человѣкъ есть существо далеко не простое. Вотъ почему его и нельзя брать съ какой-либо одной стороны при рѣшеніи такой важной для него проблемы, какъ этическая, проблемы всего его существованія, проблемы жизни и смерти для мыслящаго существа. Такую задачу нельзя рѣшать средствами одного только дискурсивнаго логическаго познаванія, принимая человѣка только за научно-познавательный аппаратъ. Этическая проблема не есть проблема исключительно научная и ее нельзя рѣшать одними только средствами и пріемами научнаго знанія. Необходимо привлечь къ рѣшенію ея и всѣ остальныя стороны человѣческаго существа, на первомъ мѣстѣ—моментъ безотчетной вѣры въ жизнь, присущій человѣку независимо отъ всѣхъ данныхъ научнаго познанія. Полный человѣкъ есть не только существо познающее, но прежде всего существо живущее, хотящее и дѣйствующее. И только исходя изъ всѣхъ этихъ свойствъ, въ зависимости отъ которыхъ стоитъ и самое познаваніе, такъ какъ это—тоже видъ человѣческой дѣятельности, можемъ мы рѣшать вопросъ о за-

*) Ср. *Guyau*, L'irreligion de l'avenir, стр. 328 сл.

гадкѣ человѣческой жизни, загадкѣ, понимаемой не въ біологическомъ, но въ этическомъ смыслѣ.

Міровой процессъ, посылая человѣка въ жизнь, говоритъ ему: живи, будь дѣятеленъ, люби своихъ ближнихъ и весь міръ, познавай себя и окружающій міръ и неустанно служи тому, что твоя воля и знаніе показываютъ тебѣ, какъ добро, и тогда ты исполнишь свое назначеніе. Намъ ничего не остается, какъ слушаться этого внутренняго голоса, голоса того космическаго чувства, которое соединяетъ каждаго изъ насъ со всѣмъ міромъ. Тогда только мы достигнемъ истиннаго счастія, которое выражается не въ самодовольномъ спокойствіи, но въ захватывающемъ насъ и заполняющемъ все наше существованіе процессѣ разумной и соціальной дѣятельности, направленной на осуществленіе нравственной правды.

Когда человѣкъ хочетъ получить отвѣтъ на всѣ свои запросы только отъ научнаго, дискурсивнаго знанія, онъ остается неизбѣжно неудовлетвореннымъ. Онъ приходитъ къ Манфредовскому заключенію, что «древо знанія не есть древо жизни». Припомните разговоръ Фауста съ Вагнеромъ, гдѣ Фаустъ характеризуетъ такое состояніе человѣческаго духа.

Тебѣ знакомо лишь одно стремленье,
Другое знать—несчастье для людей.
Ахъ, двѣ души живутъ въ больной груди моей,
Другъ другу чуждыя—и жаждутъ раздѣленья.
Изъ нихъ одной мила земля—
И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ,
Другой—небесныя поля,
Гдѣ духи носятся въ эѳирѣ.
О, духи, если вы живете въ вышинѣ
И гордо носитесь межъ небомъ и землею,
Изъ сферы золотой спуститесь вы ко мнѣ
И дайте жить мнѣ жизнію другою.
Да, если бъ мантію я чудную имѣлъ,
Чтобъ улетѣть на ней въ невѣдомыя страны,

Я бъ отдалъ за нее любой покровъ багряный
И царской бы взамѣнъ порфиры не хотѣлъ.

Наука и должна идти въ томъ направленіи, чтобы приводить насъ къ обладанію этой чудесной мантіей. И много чудесъ она намъ открываетъ. Но, такъ какъ она не показываетъ намъ самой главной тайны, то этотъ пробѣлъ мы должны восполнять самой простой, безхитростной вѣрой, которая такъ свойственна жизнерадостной дѣтской натурѣ. И счастливы тѣ изъ насъ, которымъ удается въ теченіе всей жизни, при всемъ подъемѣ научнаго познанія, сохранять эту непосредственную вѣру въ міръ, въ жизнь и въ добро. Вѣдь именно такая вѣра спасла Фауста отъ самоубійства. Приступая къ самоубійству, онъ слышитъ хоръ ангеловъ, который воскрешаетъ въ немъ воспоминанія дѣтства и поднимаетъ угасшую было вѣру въ положительную цѣнность жизни.

О, звуки чудные! Зачѣмъ душѣ больной
Звучите вы такъ мощно и такъ нѣжно?
Гремите для того, кто чистъ и святъ душой,
А я,—въ душѣ моей нѣтъ вѣры безмятежной.
Меня ли воскресить? Могу ли вѣрить я?
А чудо вѣры есть любимое дитя.
Ты къ намъ съ высотъ небесъ, святая вѣсть, слетаешь,
А я отъ нихъ навѣки удаленъ...
Знакомый съ юныхъ лѣтъ и милый сердцу звонъ,
Опять меня ты къ жизни призываешь.
Въ субботу тихую, въ священной тишинѣ
Небесной я любовью проникался,
И колокольный звонъ такъ чудно раздавался:
Молился съ жаромъ я, и сладко было мнѣ.
Влекомый силою какой-то неземной,
Въ поля, лѣса изъ храма я бѣжалъ...
Слеза катилась тихо за слезою,
И новый міръ предъ взоромъ возникалъ.
Припомнилось мнѣ все: и юности отвага,
И счастье дѣтское, потерянное мной.
О нѣтъ, не сдѣлаю я рокового шага;

Смягчаетъ душу мнѣ воспоминаній рой.
О звуки чудные! гремите жъ: я внимаю.
Рыданья грудь тѣснятъ. Я снова въ жизнь вступаю

Простая, непосредственная вѣра, которая спасла Фауста, можетъ спасти и каждаго изъ насъ отъ гибельныхъ для жизни сомнѣній. Конечно, у взрослаго человѣка вѣра эта не должна быть дѣтскою въ смыслѣ свойственной дѣтямъ наивности. Но она должна сохранять ту же живость, съ которой она проявляется у дѣтей. Сохраненіе въ зрѣломъ возрастѣ той бодрости и жизнерадостности, которая такъ свойственна дѣтямъ, является высшимъ счастіемъ для взрослаго человѣка. Но къ этому въ зрѣломъ возрастѣ долженъ привходить элементъ той глубокой сознательности, которая отсутствуетъ у дѣтей. Вѣра, прошедшая черезъ горнило сомнѣній и искушеній, утратитъ свою дѣтскую наивность, но зато станетъ еще болѣе прочнымъ, еще болѣе надежнымъ руководителемъ жизни.

Заканчивая свою лекцію, я долженъ сказать, что очень хорошо сознаю ея неполноту и недостаточность. Мы занимались тѣми конечными и основными проблемами человѣческой мысли, разрѣшеніе которыхъ является особенно сложнымъ и труднымъ и съ особенной силой противится попыткамъ уложить его въ недостаточно цѣльныя и не вполнѣ соизмѣримыя съ дѣйствительностью формулы нашего дискурсивнаго мышленія. Объ этихъ проблемахъ пишутся цѣлые томы и все-таки никому не удалось охватить ихъ во всей полнотѣ и представить съ безусловной ясностью и точностью. Тѣмъ менѣе можно надѣяться удовлетворить этимъ требованіямъ въ небольшой лекціи. При всемъ томъ я считаю безусловно полезнымъ почаще останавливаться самому на этихъ проблемахъ и останавливать вниманіе другихъ. Особенно необходима эта работа именно теперь, когда не только русское общество, но, повидимому, и все культурное человѣчество переживаетъ кризисъ нравствен-

наго міровоззрѣнія, ощущаетъ потребность пересмотрѣть все до сихъ поръ добытое культурной работой въ этой области, чтобы подвести итоги, отбросить устарѣлое и ложное, укрѣпить вѣчно истинное, и окрыленное новыми идеалами пуститься въ бодрую и радостную работу дальнѣйшаго творчества. Никому изъ насъ не чужда эта потребность и всѣ мы безъ различія партій, направленій, національностей и религій можемъ объединиться на этой одинаково намъ всѣмъ дорогой работѣ установленія прочнаго этическаго міровоззрѣнія, подготовки фундамента для дальнѣйшей культурной работы нашего и грядущихъ поколѣній. Основная идея всего моего изложенія состоитъ въ томъ, что, только выполняя такую работу, человѣкъ отвѣчаетъ своему назначенію въ мірозданіи и что только на почвѣ твердой вѣры въ существованіе мірового добра и въ его торжество въ процессѣ міровой эволюціи возможна такая работа. Вѣра придаетъ намъ силу, а знаніе даетъ въ наши руки пригодныя средства, способствуя въ то же время просвѣтлѣнію и углубленію самой вѣры. Но не можетъ человѣкъ жить только однимъ научнымъ знаніемъ или одной вѣрой. Необходимо гармоничное сочетаніе того и другого.

II.

Философія жизни и философія интеллекта.

I.

„Ахъ двѣ души живутъ въ больной груди моей,
Другъ другу чуждыя—и жаждутъ раздѣленья.
Изъ нихъ одной мила земля—
И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ,
Другой небесныя поля,
Гдѣ духи носятся въ эенрѣ“.

Такъ жалуется Фаустъ Вагнеру. Эта жалоба передаетъ всю исторію философской мысли. Каждый мыслящій человѣкъ ощущаетъ въ себѣ именно эти двѣ души. Съ одной стороны, мы прикованы къ окружающему насъ земному міру и вооружены мощнымъ орудіемъ интеллекта, при помощи котораго постепенно овладѣваемъ этимъ міромъ, заставляемъ его силы служить нашимъ цѣлямъ. Съ другой же стороны, при всей гордости успѣхами точнаго знанія и силой создающаго его интеллекта, мы не можемъ не сознавать ничтожества человѣка, вооруженнаго только этимъ земнымъ знаніемъ. Знаніе это не даетъ намъ представленія даже о томъ, какую оно само въ концѣ-концовъ имѣетъ цѣнность. Если оно и служитъ довольно успѣшно нашимъ частнымъ цѣлямъ, то оно не можетъ разсказать намъ ни слова о томъ, какой высшей цѣли служимъ мы сами со всѣми этими частными цѣлями, куда ведетъ насъ то овладѣніе зем-

нымъ міромъ, которое, повидимому, мы успѣшно совершаемъ при помощи науки. Такъ человѣкъ, съ нѣкоторымъ основаніемъ усматривающій въ себѣ царя видимаго земного міра, оказывается въ то же время безпомощнымъ путникомъ, не знающимъ настоящаго направленія избраннаго имъ для себя пути. Отсюда тотъ разладъ, на почвѣ котораго возникаетъ безысходный пессимизмъ, taedium vitae, проявляется то раздвоеніе души, которое составляетъ мученіе человѣчества, изображеннаго въ лицѣ Фауста.

Уничтожить это мучительное раздвоеніе, дать намъ полное и цѣльное міровоззрѣніе, при помощи котораго мы могли бы бодро жить и дѣйствовать, всегда составляло основную задачу философіи. Несомнѣнно, главная цѣль философіи состоитъ въ томъ, чтобы дать намъ цѣлостное міропониманіе, которое могло бы служить основой не только для научнаго познанія, но для нашей жизни, взятой во всей полнотѣ и разносторонности ея проявленій. Каждая философская система ставила себѣ такую задачу и ни одна до сихъ поръ не разрѣшила ея въ достаточной степени удовлетворительно. И, притомъ, именно самыхъ основныхъ вопросовъ міровоззрѣнія философія никогда не могла разрѣшить сколько-нибудь доказательно. Есть ли въ жизни положительный смыслъ или нѣтъ, что такое добро и зло и каково ихъ соотношеніе въ мірозданіи—все это проблемы, передъ которыми философская мысль оказывалась безсильной; разумъ человѣческій постоянно запутывался въ безнадежныхъ антиноміяхъ при ихъ разрѣшеніи. Строились разнообразныя оптимистическія, пессимистическія, пейористическія и меліористическія картины міра и всѣ оказывались въ одинаковой степени бездоказательными съ точки зрѣнія строго логическаго знанія, основаннаго на опытѣ.

И, несмотря на все это, человѣчество живетъ. Взятое въ цѣломъ, оно не приходитъ въ отчаяніе при этомъ

безсиліи интеллекта и никто еще не пытался серьозно послѣдовать совѣту философовъ-пессимистовъ и заняться уничтоженіемъ человѣчества, а если возможно, то и всей вселенной, въ виду отсутствія въ ней опредѣленнаго положительнаго смысла. Есть, очевидно, такія силы въ душѣ человѣка, которыя поддерживаютъ насъ въ нашемъ стремленіи жить и дѣйствовать, несмотря на отсутствіе прочной опоры въ выводахъ абстрактнаго разума и точной науки. Ясно, что философія должна взять на себя задачу обнаруженія этихъ силъ и выясненія ихъ значенія. Если абстрактный разумъ не можетъ намъ разрѣшить своими силами загадку жизни, то онъ долженъ, по крайней мѣрѣ, озаботиться изученіемъ тѣхъ другихъ силъ, которыя вмѣсто него выполняютъ своими средствами эту задачу.

Было бы несправедливо по отношенію къ философіи, если бы мы стали утверждать, что она никогда не брала на себя этой задачи. Философы занимались не только изслѣдованіемъ законовъ логическаго познаванія и предѣловъ точнаго знанія, не только построеніемъ раціоналистическихъ системъ метафизики, которыя должны были при помощи того же логическаго мышленія вывести насъ за предѣлы данныхъ опыта, но и изслѣдованіями о значеніи такъ-называемой вѣры и отношеніи ея къ разуму. Но относительно новѣйшей философіи слѣдуетъ сказать обратное. Для нея изслѣдованія подобнаго рода далеко не являются характерными. Правда, въ нѣкоторыхъ «системахъ» философіи или «введеніяхъ» въ философію ставится и теперь по традиціонной программѣ вопросъ объ отношеніи вѣры и знанія. Но этому вопросу удѣляется весьма мало мѣста. Современный философъ обычно ограничивается нѣсколькими общими мѣстами по этому поводу для того, чтобы затѣмъ все свое вниманіе сосредоточить исключительно на раціоналистической разработкѣ философскихъ проблемъ. А еще чаще проблемы вѣры совершенно игнорируются новѣй-

щими философами. Риккертъ и Виндельбандъ въ надеждѣ на проповѣдуемое ими «сознаніе вообще», гордо проходятъ мимо религіозныхъ проблемъ; Авенаріусъ, будучи занятъ своимъ «чистымъ опытомъ», который долженъ дать намъ законченное міропониманіе, не замѣчаетъ области вѣры; для Когена существуетъ не Богъ, а только «идея Бога», находящая себѣ скромное мѣсто среди другихъ категорій «чистаго познанія». Съ точки зрѣнія этихъ направленій философской мысли признаніе человѣка въ склонности къ мистицизму свидѣтельствовало бы только о его полнѣйшемъ философскомъ невѣжествѣ.

И однако всѣ эти крайнія направленія современнаго раціонализма только съ особенной силой показываютъ, насколько онъ недостаточенъ. Очень интересны методологическія соображенія Риккерта о необходимости изученія конкретнаго и индивидуальнаго, очень любопытны увѣренія Авенаріуса о возможности изгнать всякую «интроекцію» изъ міропониманія, не лишены нѣкоторой трагической пикантности завѣренія Когена въ томъ, что его «идея Бога», имѣющая методологическое значеніе, что-то очень важное можетъ намъ «гарантировать». Но успокоить мятущійся духъ Фауста, страждущій отъ раздвоенія, такія разсужденія, конечно, не могутъ. Читатель чувствуетъ, что при всей цѣнности, которую эти разсужденія имѣютъ для выясненія задачъ, пріемовъ и предѣловъ такъ-называемой точной науки, на основные вопросы жизни они никакого отвѣта не даютъ. Здѣсь съ живыми людьми, просящими хлѣба, разсуждаютъ нѣмецкіе профессора, оцѣнивающіе всѣ вопросы въ предѣлахъ той только жизни, которая протекаетъ въ стѣнахъ ихъ ученыхъ кабинетовъ. Но эта кабинетная жизнь слишкомъ далека отъ жизни дѣятельнаго и страждущаго, любящаго и ненавидящаго человѣчества.

Вотъ почему отрадный оазисъ въ этомъ морѣ сухой книжной учености составляютъ произведенія тѣхъ мы-

слителей, которые выступаютъ съ откровеннымъ заявленіемъ, что одна «точная наука», какъ она понималась до сего времени, удовлетворить человѣка не можетъ, что ея средства недостаточны для разрѣшенія жизненныхъ проблемъ человѣчества, и которые въ то же время несогласны послѣдовать страусовой политикѣ закрыванія глазъ на эти проблемы. Мыслители эти прямо заявляютъ, что, при недостаточности раціонализма и эмпиризма въ обычномъ значеніи этихъ понятій, необходимо вскрыть другіе источники философскаго познанія, откровенно признать за ними права гражданства и постараться извлечь изъ нихъ все то, что они могутъ дать. Только этимъ путемъ философія можетъ обогатиться новымъ содержаніемъ и выполнить свою миссію—создавать полное и цѣлостное міросозерцаніе, которое могло бы удовлетворить не однихъ только кабинетныхъ ученыхъ, но и живыхъ людей.

На этотъ разъ свѣтъ идетъ съ Запада. Я разумѣю американца Джемса и француза Бергсона, важнѣйшіе труды которыхъ недавно появились и на русскомъ языкѣ. Глубоко-интересный трудъ Джемса «Многообразіе религіознаго опыта» не такъ давно вышелъ въ хорошемъ переводѣ. Переводу «Творческой эволюціи» Бергсона—сочиненія, гораздо болѣе труднаго для пониманія—повезло не въ такой степени и эта книга еще ожидаетъ вполнѣ достойнаго себя переводчика, но тѣмъ не менѣе для лицъ, незнакомыхъ съ французскимъ языкомъ и не имѣющихъ возможности ознакомиться въ подлинникѣ съ Evolution créatrice, и существующій переводъ можетъ быть полезенъ *).

Хотя Бергсонъ и Джемсъ идутъ каждый самостоятельной дорогой, но оба приходятъ къ однохарактернымъ выводамъ. Оба они убѣждены въ недостаточности

*) Только-что вышли въ русскомъ переводѣ еще два важныя произведенія Бергсона подъ общимъ заглавіемъ „Время и свобода воли“ (1911 г.).

познанія, основаннаго на обработкѣ интеллектомъ данныхъ опыта, понимаемаго въ его обычномъ значеніи, и требуютъ для философіи новыхъ путей къ знанію. Оба сходятся въ томъ, что знаніе, достигаемое средствами точной науки, не даетъ намъ представленія о реальной жизни и держитъ насъ въ тискахъ безжизненныхъ абстракцій, пригодныхъ для достиженія практическихъ цѣлей въ узкомъ смыслѣ, но недостаточныхъ для рѣшенія основныхъ вопросовъ о смыслѣ и цѣнности самой жизни.

II.

Бергсонъ въ названномъ своемъ сочиненіи развиваетъ дальше тѣ мысли, которыя имъ и раньше проводились въ его интересныхъ трудахъ, посвященныхъ «Непосредственнымъ даннымъ сознанія», «Матеріи и памяти», «Смѣху». Въ «Творческой эволюціи» онъ набрасываетъ широкую картину жизненной эволюціи, въ которой гносеологическіе элементы тѣсно перемѣшаны съ метафизическими построеніями. Основной мыслью Бергсона повсюду остается положеніе, что наше логическое мышленіе есть аппаратъ, предназначенный для узкопрактическихъ цѣлей. Человѣческій разумъ представляетъ собою механизмъ, біологическое значеніе котораго сводится къ тому, что при его помощи человѣкъ сооружаетъ себѣ орудія изъ предметовъ внѣшняго матеріальнаго міра. Поэтому интеллектъ цѣликомъ приспособленъ къ матеріи; онъ умѣетъ расчленять тотъ матеріалъ, который доставляетъ намъ внѣшній опытъ, комбинировать полученные элементы и создавать абстрактныя формулы, которыя позволяютъ намъ предвидѣть и воздѣйствовать на матерію при посредствѣ этого предвидѣнія. Вся работа интеллекта основана на томъ, что въ матеріальномъ мірѣ не бываетъ ничего

новаго; тамъ происходитъ постоянное повтореніе одного и того же по формуламъ принципа сохраненія энергіи, и если замѣчается какое-нибудь движеніе, то развѣ только въ сторону полнаго успокоенія, согласно второму основному принципу естествознанія—принципу обезцѣненія энергіи или энтропіи. Основнымъ пріемомъ естествознанія является оперированіе однороднымъ и пустымъ временемъ, приравненнымъ къ пространству. Естествознаніе не знаетъ времени, какъ реальной величины; оно знаетъ только количественный, алгебраическій терминъ t и построено такъ, что въ его выводахъ ничего бы не измѣнилось, если бы всѣ міровые процессы протекали въ десять разъ быстрѣе, чѣмъ они на самомъ дѣлѣ протекаютъ.

Полную противоположность этому внѣвременному существованію матеріи, которое изучается естествознаніемъ, составляетъ, по Бергсону, жизнь духа, какъ мы ее знаемъ по непосредственному переживанію. Здѣсь нѣтъ никакихъ повтореній. Напротивъ, происходитъ вѣчное творчество, результатовъ котораго заранѣе предсказать нельзя. Время здѣсь не есть пустой абстрактный терминъ, но совершенно реальная величина, «длительность» (durée), въ которой постоянно разрушается прошедшее и нарождается новое будущее. Нашъ интеллектъ однако не можетъ проникнуть въ сущность этого процесса реальной жизни и творчества. Онъ настолько приспособился къ матеріальнымъ вещемъ, что и духовные процессы можетъ охватывать только путемъ ихъ овеществленія, превращенія въ предметы, подобные матеріальнымъ тѣламъ. Его работа даетъ намъ рядъ моментальныхъ снимковъ съ вѣчно движущагося реальнаго процесса, снимковъ, въ которыхъ этотъ процессъ изображается въ застывшемъ видѣ. Чтобы составить себѣ при помощи интеллекта картину міра, мы вынуждены прибѣгать къ склеиванію мозаичныхъ кусковъ. Элементъ цѣльности и непрестаннаго творчества исче-

заетъ изъ получаемой этимъ путемъ картины и замѣняется отвлеченной идеей становленія.

Философія, которая имѣетъ своей задачей дать намъ цѣльную картину міра, на этомъ успокоиться не можетъ. Если интеллектъ безсиленъ охватить міровой процессъ во всей его реальности, то философія должна искать новыхъ источниковъ познанія. Такимъ источникомъ является для Бергсона «интуиція», на которую онъ и возлагаетъ надежды для обновленія философіи. Что такое интуиція, вполнѣ опредѣленно Бергсонъ не разъясняетъ. Разработка новаго философскаго метода есть дѣло будущаго. Но Бергсонъ указываетъ, гдѣ слѣдуетъ искать источниковъ новаго познанія. Онъ отмѣчаетъ, что истинное существо жизни мы ощущаемъ не въ процессѣ холоднаго логическаго анализа, но въ порывѣ дѣйствованія, особенно тогда, когда мы охвачены чувствомъ симпатіи, которое говоритъ намъ съ достаточной настойчивостью, что жизненный порывъ объединяетъ всѣ существа. Въ эстетическомъ творчествѣ также сказывается интуиція, но только направленная не на всю жизнь въ цѣломъ, а на ея индивидуальныя проявленія. Наконецъ, та же интуиція обнаруживается въ загадочномъ явленіи животнаго инстинкта. Инстинктъ, по Бергсону, не есть предварительная ступень къ интеллекту, но явленіе совершенно своеобразное. Если интеллектъ даетъ возможность человѣку создавать орудія изъ окружающей его матеріальной среды, то инстинктъ составляетъ прямое продолженіе организаціи живого тѣла. Онъ представляетъ собою самое интуицію, только направленную на опредѣленные предметы. Если бы инстинктъ могъ направиться на самого себя, то онъ непосредственно раскрылъ бы намъ самое существо жизни. Но инстинктъ безмолвенъ. Задача интеллекта, который подвиженъ и не прикрѣпленъ, подобно инстинкту, къ опредѣленнымъ вещамъ, состоитъ въ томъ, чтобы дать намъ возможность подняться надъ вещами вообще, на-

чать размышлять о жизни во всей реальности ея творческаго процесса, разбудить такимъ путемъ инстинктъ и заставить его разсказать о себѣ. Такъ усиліями интеллекта инстинктъ будетъ обращенъ въ философскую интуицію. «Интеллектъ, — говоритъ Бергсонъ, — остается свѣтлымъ ядромъ, вокругъ котораго инстинктъ, даже развившійся и очистившійся до ступени интуиціи, составляетъ только смутную туманность. Но, не включая въ себя познанія въ собственномъ смыслѣ, которое составляетъ достояніе чистаго интеллекта, интуиція поможетъ намъ уловить, что́ именно въ данныхъ сознанія оказывается недостаточнымъ, и подмѣтить средство для пополненія этихъ данныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны интуиція утилизируетъ самый механизмъ интеллекта, чтобы показать, какъ не могутъ здѣсь (въ области философіи) найти себѣ точнаго приложенія интеллектуальныя категоріи, а съ другой стороны своей собственной дѣятельностью она намъ внушитъ, по крайней мѣрѣ, смутное сознаніе того, что́ именно должно быть поставлено на мѣсто интеллектуальныхъ категорій. Такъ она сможетъ привести интеллектъ къ признанію, что жизнь не вмѣщается полностью ни въ категорію множественности, ни въ категорію единства, что ни механическая причинность, ни цѣлесообразность не даютъ жизненному процессу удовлетворительнаго истолкованія. Далѣе, установивъ между нами и остальнымъ живымъ міромъ симпатическое общеніе, расширивъ предѣлы нашего сознанія, она ведетъ насъ въ настоящую область жизни, которая состоитъ во взаимномъ проникновеніи, въ безконечно продолжающемся творчествѣ. Но если во всемъ этомъ интуиція проявитъ превосходство надъ интеллектомъ, то отъ интеллекта исходитъ тотъ толчокъ, который подниметъ ее на эту ступень. Безъ помощи интеллекта она осталась бы въ формѣ инстинкта прикованной къ спеціальному объекту, который ее практически интересуетъ, и была бы этимъ

объектомъ направлена на внѣшнія передвиженія и перемѣщенія» (Evolution créatrice, 192—193).

Нельзя сказать, конечно, чтобы всѣ эти разсужденія Бергсона были вполнѣ ясны и не оставляли мѣста никакимъ недоумѣніямъ. Но во всякомъ случаѣ они очень интересны и обращаютъ наше вниманіе на такія области, которыя до сихъ поръ слишкомъ мало были использованы философской мыслью и совершенно игнорируются современнымъ раціонализмомъ. Въ этомъ и состоитъ основное сходство Бергсона съ американскимъ философомъ Джемсомъ.

III.

Джемсъ въ своей книгѣ, посвященной «Прагматизму», также настаиваетъ на ограниченности того познанія, которое создается путемъ обработки интеллектомъ данныхъ эмпирическаго опыта. Настаивая на условности и неокончательности научныхъ положеній и на практической по преимуществу роли науки, Джемсъ даже слишкомъ на второй планъ загоняетъ логику и создаетъ явно одностороннюю теорію знанія, которая отожествляетъ истину съ полезностью, не видитъ разницы между логическими и этическими критеріями. Но въ своей книгѣ, посвященной «многообразію религіознаго опыта», онъ останавливается на другого рода знаніи, которымъ, по его мнѣнію, восполняется недостаточность знанія научнаго, понимаемаго въ обычномъ смыслѣ этого выраженія.

Основная идея Джемса въ этой послѣдней книгѣ состоитъ въ томъ, что человѣкъ, помимо того опыта, который составляетъ обычную основу эмпирической науки, располагаетъ еще другимъ опытомъ, который долженъ стать такимъ же предметомъ научной разработки, какъ и первый. Это—опытъ религіозный. Подъ религіознымъ опытомъ Джемсъ разумѣетъ особаго рода воспріятіе сверхчувственнаго міра, которое въ разныхъ формахъ пе-

реживается людьми въ моменты религіознаго подъема. Формы этого опыта могутъ быть весьма разнообразны въ зависимости отъ индивидуальныхъ свойствъ и особенностей различныхъ субъектовъ. Но онъ всегда характеризуется тѣмъ, что внушаетъ человѣку чувство его связи съ какимъ-то потустороннимъ міромъ, который превосходитъ все то, что дано намъ въ чувственномъ опытѣ, и общеніе съ которымъ настраиваетъ насъ на бодрый и оптимистическій ладъ. Въ моменты религіознаго экстаза или молитвеннаго состоянія духа мы вступаемъ въ совершенно реальное общеніе съ этимъ міромъ и ощущаемъ на себѣ реальное воздѣйствіе той высшей силы, которая въ это время намъ себя проявляетъ.

Наука не можетъ ни доказать истиннаго религіознаго опыта, мистическаго откровенія, ни опровергнуть его. Но при этомъ она, по мысли Джемса, не находится въ какомъ-либо исключительномъ положеніи. Такъ нашъ интеллектъ поставленъ и по отношенію къ даннымъ чувственнаго опыта. И эти данныя интеллектъ можетъ только принять какъ нѣчто не поддающееся обоснованію, а затѣмъ подвергаетъ логической обработкѣ ихъ содержаніе.

Точно такъ же интеллектъ долженъ отнестись къ даннымъ опыта религіознаго. Этотъ опытъ обнаруживаетъ переживающимъ его людямъ реальность Божества, и притомъ не какъ умопостигаемой абстрактной сущности, но какъ живой силы, оказывающей ощутимое воздѣйствіе на наше существованіе. И наукѣ ничего не остается, какъ принять эти данныя сверхчувственнаго опыта и подвергнуть ихъ научной обработкѣ съ цѣлью выясненія содержанія религіознаго опыта въ формулахъ, понятныхъ для всѣхъ людей. Этотъ переводъ мистическаго воспріятія на языкъ логическихъ формулъ, конечно, всегда будетъ неполонъ и недостаточенъ. Языкъ логической мысли не въ состояніи и здѣсь охватить всего богатства реальной жизни. Вотъ почему насъ и не удов-

летворяютъ тѣ логическія построенія, которыя до сихъ поръ дѣлали сами мистики, когда хотѣли въ словахъ или поступкахъ передать содержаніе своего несомнѣнно глубокаго религіознаго опыта. На разсужденіяхъ всѣхъ этихъ людей слишкомъ отражалось общее міровоззрѣніе ихъ эпохи и они истолковывали содержаніе своего религіознаго опыта въ узкихъ рамкахъ этого міровоззрѣнія. Но эти элементы являются преходящими. По мѣрѣ культурнаго прогресса людей расширяются и рамки истолкованія религіознаго опыта. Но одно значеніе этотъ опытъ всегда будетъ сохранять: ставя насъ въ непосредственное сообщеніе съ сверхчувственной дѣйствительностью, онъ дѣлаетъ ненужными всякія попытки доказать логическими средствами самое ея существованіе. Существованіе сверхчувственнаго міра такъ же засвидѣтельствовано религіознымъ опытомъ, какъ чувственнымъ опытомъ засвидѣтельствовано существованіе эмпирическаго міра. Если-же существуютъ люди, которые увѣряютъ, будто они не переживали религіознаго опыта, то вѣдь встрѣчаются и люди, лишенные какого-либо изъ внѣшнихъ чувствъ и не располагающіе поэтому наличностью полнаго чувственнаго опыта. Однако, мы не отбрасываемъ данныхъ этого послѣдняго опыта изъ за показаній такихъ людей.

Для большаго уясненія сущности религіознаго опыта Джемсъ предлагаетъ свою гипотезу объ его происхожденіи. Онъ полагаетъ, что въ этомъ опытѣ заключается вторженіе въ нашу сознательную жизнь подсознательныхъ элементовъ. «Сознательное «я» человѣка,— разсуждаетъ Джемсъ, — является непосредственнымъ продолженіемъ болѣе широкаго по объему «я», которое въ критическіе моменты порождаетъ спасительный опытъ и даетъ положительное содержаніе религіозному переживанію, а это послѣднее совершенно и объективно истинно во всемъ своемъ дѣйствительномъ объемѣ». «Послѣдніе предѣлы нашего существа,—думаетъ нашъ ав-

торъ,—пребываютъ въ совершенно иной области бытія, чѣмъ чувственный и постигаемый міръ. Эту область можно назвать мистической или сверхъестественной. Въ большинствѣ своемъ наши духовныя стремленія, повидимому, зарождаются именно въ этой области; иначе они не могли бы овладѣвать нами такимъ образомъ, что мы не въ состояніи объяснить себѣ ихъ появленія. Поэтому слѣдуетъ признать, что мы принадлежимъ къ этой области въ гораздо большей степени и въ гораздо болѣе интимномъ смыслѣ, чѣмъ къ видимому міру, потому что мы больше и интимнѣе всего живемъ въ томъ мірѣ, гдѣ живутъ и родятся наши духовныя стремленія и идеалы. Но этотъ невидимый міръ не только идеаленъ,—онъ имѣетъ также вліяніе на видимый міръ и воздѣйствуетъ на него. Общеніе съ этимъ невидимымъ міромъ есть реальный процессъ съ реальными результатами, отражающимися на конечной человѣческой личности тѣмъ, что она обновляется кореннымъ образомъ, и это возрожденіе человѣка отражается черезъ его жизненное поведеніе извѣстными послѣдствіями на событіяхъ естественнаго міра. Но вѣдь то, что производитъ измѣненія въ области реальнаго, должно само быть реальнымъ, и потому я думаю, что нѣтъ достаточныхъ философскихъ основаній для того, чтобы окончательно отвергнуть возможность реальности невидимаго или мистическаго міра. Естественнымъ названіемъ высшей реальности, по крайней мѣрѣ для насъ, христіанъ, является слово Богъ, и потому я буду называть эту высшую область бытія—Богомъ. Мы можемъ вступить въ общеніе съ Богомъ, и въ предоставленіи своего существа Его воздѣйствію мы выполняемъ свое глубочайшее назначеніе. Міръ въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя образуютъ нашу личность, принимаетъ форму добра или зла въ зависимости отъ того, выполняемъ ли мы или отвергаемъ требованіе Бога. Я думаю, что въ этомъ вы согласны со мной, такъ какъ я только перевожу на схе-

матическій языкъ инстинктивныя вѣрованія, общія всему человѣчеству: Богъ существуетъ, такъ какъ Онъ производитъ реальныя дѣйствія» (стр. 505—507).

Джемсъ самъ называетъ свою точку зрѣнія «грубымъ» супранатурализмомъ. «Утонченный» супранатурализмъ состоитъ въ признаніи потусторонняго бытія, которое, однако, допускающими его философами заботливо разобщается съ чувственнымъ міромъ. Супранатурализмъ же грубаго типа, котораго придерживается Джемсъ, видитъ въ сверхъестественномъ началѣ живую силу, которая находится въ дѣятельномъ общеніи съ чувственнымъ міромъ и оказываетъ на него реальное воздѣйствіе. «Мнѣ кажется,—говоритъ Джемсъ,—совершенно невѣроятнымъ предположеніе, что существованіе Бога не вноситъ никакихъ конкретныхъ частныхъ измѣненій въ нашъ опытъ, а «утонченный» супранатурализмъ склоняется (по крайней мѣрѣ implicite) именно къ этому предположенію. Абсолютное,—утверждаетъ онъ,—имѣетъ отношеніе только ко всей совокупности опыта въ цѣломъ. Оно не снисходитъ до воздѣйствія на частныя детали міра». Джемсъ, напротивъ, проповѣдуетъ вѣру, согласно которой «въ процессѣ общенія съ Идеальнымъ въ міръ входятъ новыя силы и здѣсь, на землѣ, рождаются новыя возможности» (стр. 512—513).

IV.

Я изложилъ въ самыхъ общихъ чертахъ основныя посылки двухъ несомнѣнно оригинальныхъ и творческихъ умовъ нашего времени. Я знаю, что идеи Бергсона и Джемса со стороны приверженцевъ современнаго имманентизма и панметодизма вызовутъ только скептическія усмѣшки. И тѣмъ не менѣе я думаю, что не ошибаюсь, когда выступаю съ утвержденіемъ, что при чтеніи

Джемса и Бергсона, несмотря на всю неопредѣленность и неясность многихъ ихъ утвержденій, мы сталкиваемся съ живымъ и творческимъ человѣческимъ духомъ, который настойчиво ищетъ новыхъ путей къ настоящему знанію, къ полной содержанія философіи жизни. Между тѣмъ труды современныхъ имманентистовъ и панметодистовъ даютъ намъ только философію интеллекта не живого, а въ значительной степени засушеннаго схоластикой оффиціальнаго нѣмецкаго гелертерства. Я не отрицаю пользы такого рода изысканій. Но я протестую противъ самодовольства нѣмецкаго панметодизма, который застылъ въ своемъ величіи монумента, забывая, что въ монументахъ нѣтъ жизни и что самые прочные монументы сооружаются не изъ живого и чувствующаго матеріала, но изъ холоднаго и безжизненнаго гранита. Будемъ благодарны и панметодизму за то, что онъ намъ даетъ для выясненія научнаго метода, но не будемъ ожидать философіи жизни отъ философовъ, предлагающихъ намъ вмѣсто Живого Бога одну только Gottesidee.

III.

Нравственное міровоззрѣніе Генрика Ибсена.

(Публичная лекція).

I.

Въ небольшомъ стихотвореніи Ибсенъ излагаетъ свое представленіе о задачахъ художника. Онъ ставитъ себѣ вопросъ, что значитъ жить и творить, и даетъ на него слѣдующій отвѣтъ:

Что значитъ жить? Въ борьбѣ съ судьбою,
съ страстями темными сгорать.
Творить? То значитъ надъ собою
нелицемѣрный судъ держать (1,483)[1].

Въ своихъ рѣчахъ и письмахъ Ибсенъ поясняетъ эти мысли подробнѣе. Такъ, въ рѣчи его норвежскимъ студентамъ, сказанной 10 сентября 1874 года, мы читаемъ: «Я поздно постигъ, что творчество поэта, въ сущности, заключается въ умѣніи *видѣть*—то-есть видѣть такъ, чтобы видѣнное сообщалось воспринимающему именно такъ, какъ это видѣлъ самъ поэтъ. Но видѣть и воспринимать такимъ образомъ можно лишь пережитое» (8, 93).

---

[1]) Приводимыя въ скобкахъ цифры означаютъ собою ссылки на томъ и страницу „Полнаго собранія сочиненій Генрика Ибсена. Переводъ съ датско-норвежскаго А. и П. Ганзенъ“, изд. Скирмунта, 1903—7 г.

«Задача поэта,—говоритъ Ибсенъ въ одномъ изъ своихъ писемъ,—вѣдь въ сущности въ томъ, чтобы видѣть, а не въ томъ, чтобы разсуждать» (8, 240). «Все-что я написалъ, находится въ тѣснѣйшей связи съ тѣмъ, что я пережилъ—хотя бы оно и не случилось со мной лично; каждое новое произведеніе имѣло для меня лично ту цѣль, что служило моему духовному освобожденію и просвѣтленію» (8, 344). Главная задача писателя «выяснять себѣ и другимъ временные и вѣчные вопросы, волнующіе тотъ вѣкъ и то общество, которымъ писатель принадлежитъ» (1, 176).

Съ этой характеристикой писателя и его задачъ, мнѣ кажется, нельзя не согласиться. Дѣйствительно, вся разница между философіей и наукой съ одной стороны и искусствомъ съ другой состоитъ въ томъ, что философъ и ученый пытаются объяснить міръ отвлеченными идеями, постигнуть его смыслъ и содержаніе абстрактнымъ разсужденіемъ, тогда какъ художникъ ставитъ себѣ задачей сдѣлать его намъ понятнымъ и доступнымъ путемъ передачи его въ образахъ. Наукѣ и философіи приходится логически расчленять и анализировать дѣйствительность, искусство старается передать ее въ ея непосредственной цѣлостности. Но и искусство не остается чуждымъ идеямъ; хотя оно представляетъ намъ жизнь въ художественныхъ образахъ, однако именно для того, чтобы произведенія искусства были художественными, оно должно давать намъ не простыя фотографіи, но образы, созданные въ свѣтѣ извѣстныхъ идей. Образы для художника являются средствомъ передавать содержаніе идей о мірѣ, передавать такими путями, которые недоступны философіи и наукѣ.

Вотъ почему въ подлинныхъ произведеніяхъ искусства всегда выражается извѣстное міровоззрѣніе. Мы не можемъ требовать отъ художника, чтобы онъ намъ *доказывалъ*, путемъ логическихъ разсужденій, истинность тѣхъ идей, которыя положены въ основу его твор-

чества. Но мы имѣемъ право выяснять тѣ идеи, содержаніе которыхъ онъ стремился изобразить намъ въ создаваемыхъ имъ образахъ, и, выяснивъ, подвергать оцѣнкѣ міровоззрѣніе художника. Въ этомъ міровоззрѣніи, какъ указываетъ и самъ Ибсенъ, всегда отражается не только самъ художникъ, но и та эпоха, которая его породила и на запросы которой онъ откликался своимъ творчествомъ.

Исходя изъ этихъ соображеній, я поставилъ себѣ задачей изучить и подвергнуть критическому разбору нравственное міровоззрѣніе одного изъ самыхъ выдающихся писателей XIX вѣка — Генрика Ибсена,—поскольку оно выразилось въ его произведеніяхъ. Я приглашаю васъ взглянуть, вмѣстѣ со мною, на героевъ и героинь ибсеновскихъ драмъ для того, чтобы послѣ этого обзора мы въ состояніи были дать отвѣтъ на вопросъ: чему же насъ учитъ Ибсенъ въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ? Эта задача облегчается тѣмъ, что Ибсенъ не принадлежалъ къ числу писателей, которые склонны мѣнять свои основныя идеи и передѣлывать въ самомъ фундаментѣ свое міровоззрѣніе. Напротивъ, онъ, какъ и самъ констатируетъ, все время былъ послѣдователенъ въ своемъ развитіи; конечно, его пониманіе міра съ теченіемъ времени расширялось и углублялось, но въ основныхъ чертахъ оставалось однимъ и тѣмъ же. «Люди полагаютъ,—говорилъ Ибсенъ своему другу Дитрихсону въ 1881 г.,—что я съ теченіемъ времени мѣнялъ свои взгляды, но это большая ошибка. Въ дѣйствительности мое развитіе шло вполнѣ послѣдовательно. Я самъ могу указать нить всего хода моего развитія, доказать единство моихъ идей и ихъ постепенный ростъ и какъ-разъ теперь занятъ составленіемъ записокъ, которыя засвидѣтельствуютъ людямъ, что я остался такимъ же, какимъ былъ, когда впервые нашелъ себя самого» (8, XIII). Въ предисловіи ко второму изданію своей юношеской драмы «Катилина», на-

писанномъ черезъ 25 лѣтъ послѣ ея появленія въ свѣтъ, Ибсенъ констатируетъ, что, перечитывая ее, онъ нашелъ въ ней не мало такого, что онъ и теперь можетъ признать своимъ (1, 498).

Записки, о которыхъ говорилъ Ибсенъ, не были написаны. Поэтому современнымъ критикамъ приходится самостоятельно выполнять ту задачу, которую хотѣлъ въ нихъ разрѣшить художникъ относительно себя самого. Попробуемъ и мы разобраться въ основныхъ чертахъ нравственнаго міровоззрѣнія Ибсена. Какъ-разъ въ этомъ отношеніи Ибсенъ даетъ богатый матеріалъ, такъ какъ именно нравственная проблема была для него наиболѣе интересной и ея выясненіе въ поэтическихъ образахъ составляло главную задачу его творчества.

II.

Основная идея Ибсена состоитъ въ томъ, что подъ разнообразіемъ міровыхъ явленій и кажущейся пестротой ихъ скрывается таинственный смыслъ. Выражаясь словами одного изъ его героевъ, «жизнь, бытіе, судьба не могутъ же быть лишены всякаго смысла» (7, 156). Ходомъ событій въ міровомъ процессѣ управляетъ *міровая воля*, которая часто упоминается въ рѣчахъ ибсеновскихъ героевъ. «Многое въ человѣческой волѣ,— говоритъ Сигурдъ въ драмѣ «Воители въ Гельгеландѣ»,— но великими дѣлами управляетъ судьба» (2, 378). Король Гоконъ, въ драмѣ «Борьба за престолъ», передаетъ ту же мысль въ другой формѣ: «Пусть въ Норвегіи два короля: на небѣ лишь одинъ, и Онъ устроитъ все» (3,228). Намъ, смертнымъ, неизвѣстна та цѣль, къ которой ведется міровой процессъ Божественной волей. Въ «Катилинѣ» тѣнь Суллы на вопросъ главнаго персонажа пьесы о грядущей судьбѣ отвѣчаетъ:

Нѣтъ, лишь за темными вратами,—
когда ихъ смерть намъ распахнетъ,
туманъ рѣдѣетъ передъ нами,
мы зримъ грядущаго весь ходъ (1,577).

И въ болѣе позднемъ произведеніи призракъ Іуды на вопросъ Юліана-Отступника, избралъ ли его Хозяинъ міра въ провидѣніи будущаго, отвѣчаетъ: «Да, вотъ—загадка» (4, 472).

Однако изъ этого не слѣдуетъ, что все въ мірѣ подчинено желѣзной необходимости. Ибсенъ не стоитъ на почвѣ фатализма. Онъ неоднократно возвращается къ ученію о «*свободной* необходимости». На ряду съ міровой волей, опредѣляющей общій ходъ процесса жизни, дѣйствуютъ воли другихъ свободныхъ существъ, къ которымъ принадлежатъ и люди. Мистикъ Максимъ въ «Кесарѣ и Галилеянинѣ» слѣдующимъ образомъ излагаетъ эту теорію. «Когда въ страшной міровой пустотѣ клубился хаосъ, и Іегова былъ одинъ,—въ тотъ день, когда онъ, согласно древнимъ іудейскимъ писаніямъ, мановеніемъ руки своей отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы, воду отъ суши,—въ тотъ день великій творящій Богъ находился въ зенитѣ своего могущества. Но вмѣстѣ съ появленіемъ на землѣ людей появились и другія воли. И люди, и животныя, и растенія стали творить себѣ подобныхъ по вѣчнымъ законамъ; вѣчными законами начертанъ и ходъ свѣтилъ въ небесномъ пространствѣ.— Раскаивался ли Іегова? Во всѣхъ древнихъ преданіяхъ говорится о раскаивавшемся творцѣ. — Онъ самъ вложилъ въ свое твореніе законъ самосохраненія. Раскаиваться поздно. Сотворенное хочетъ сохранить себя и сохраняется.—Но два односторонніхъ царства ведутъ между собою войну. Гдѣ онъ, гдѣ тотъ царь мира, тотъ Двойственный, который примиритъ ихъ?» (4, 641).

Самое главное проявленіе свободы человѣка состоитъ въ томъ, что онъ не приходитъ въ жизнь съ точнымъ знаніемъ той роли, которая предопредѣлена ему міровой

волей и которую онъ могъ бы сыграть съ успѣхомъ. Поэтому передъ каждымъ человѣкомъ возникаетъ неизбѣжно проблема—опредѣлить свое назначеніе въ мірѣ, свое призваніе. Задачу эту разрѣшить не такъ легко и здѣсь возможны роковыя ошибки. Это лучше всего передано намъ въ разговорѣ, который Перъ Гюнтъ ведетъ съ пуговочникомъ, пришедшимъ взять его изъ жизни для переплавки (съ этой идеей переплавки большинства людей мы еще встрѣтимся). На вопросъ Пера Гюнта, что значитъ «*быть самимъ собою*», пуговочникъ отвѣчаетъ:

Самимъ собою быть—значитъ
всегда собою выражать лишь то,
что выразить тобои хотѣлъ Хозяинъ.
Перъ Гюнтъ. А если ты всю жизнь узнать не могъ,
что выразить тобой хотѣлъ Хозяинъ?
Пуговочникъ. Нужна догадка, Перъ.
Перъ Гюнтъ. Да, но какъ часто
обманываютъ насъ догадки наши,—
такъ изъ-за этого и погибать?
Пуговочникъ. Приходится, Перъ Гюнтъ.
И собираетъ срець недогадливыхъ рогатый жатву (4,228).

Если кто-либо ошибается въ опредѣленіи своего призванія, то свобода расходится съ необходимостью и начинанія такого человѣка оканчиваются неудачей; ему приходится вступать въ борьбу съ судьбой. Наилучшимъ исходомъ является тотъ, когда личность правильно опредѣлила свой жизненный путь. Выражаясь словами того же мистика Максима, такая личность можетъ оказаться, «великимъ, ставшимъ свободнымъ подъ гнетомъ необходимости» (4, 472). Въ «Борьбѣ за престолъ» епископъ Николасъ даетъ слѣдующую характеристику такому герою. «Счастливѣйшій, — говоритъ онъ, — вотъ величайшій. Величайшія дѣла совершаетъ счастливѣйшій, тотъ, на кого требованія времени нисходятъ сами собой, словно въ порывѣ похоти, родятъ въ немъ мысли, которыхъ онъ самъ не понимаетъ, но которыя указываютъ ему пути; куда они ведутъ, онъ самъ не знаетъ, и

все-таки идетъ, долженъ итти ими, и идетъ, идетъ, пока не услышитъ радостныхъ кликовъ народа,—остановится, оглядится съ изумленіемъ и пойметъ, что совершилъ великое дѣло» (3, 180). Такимъ счастливцемъ является въ названной драмѣ король Гоконъ, о которомъ постоянно и повторяется, что Господь охраняетъ Гокона (3, 218), что Господь всегда за Гокона (3, 242). Тѣ же мысли встрѣчаются намъ и въ «Строителѣ Сольнесѣ», гдѣ рѣчь идетъ также о человѣкѣ, угадавшемъ свое призваніе. «Не думаете ли и вы, Гильда, — говоритъ Сольнесъ,—что есть на свѣтѣ такія исключительныя, избранныя натуры, которымъ дарована власть желать, хотѣть чего-нибудь такъ упорно, такъ непреклонно, что оно дается имъ, наконецъ... Великія дѣла не бываютъ дѣломъ рукъ какого-нибудь одного человѣка. Нѣтъ, ни въ одномъ такомъ дѣлѣ не обойтись безъ помощниковъ и слугъ. Но они никогда не являются сами собой. Ихъ нужно умѣть вызывать... долго, упорно... этакъ, внутренно... И они пришли и подчинились моей волѣ. Такъ вотъ что добрые люди называютъ счастіемъ» (7, 77).

Всякое противодѣйствіе такимъ людямъ, выполняющимъ планы Божественной воли, кончается неудачей. Оно, въ концѣ-концовъ, обращается въ содѣйствіе тому дѣлу, противъ котораго враги героя хотятъ бороться. Такихъ примѣровъ міровой гетерогоніи цѣлей мы у Ибсена встрѣчаемъ не мало. Такъ, соперникъ уже упомянутаго короля Гокона—ярлъ Скуле—своей борьбой противъ Гокона въ концѣ-концовъ содѣйствуетъ укрѣпленію и объединенію Норвегіи, которое составляло главную задачу Гокона. Юліанъ-Отступникъ своими гоненіями на христіанство не въ состояніи былъ повернуть назадъ колесо исторіи; онъ не только не оживилъ язычества, но вдохнулъ новый духъ въ христіанскія общины, гдѣ вѣра начинала было ослабѣвать.

Эта основная идея Ибсена—согласованіе свободы и необходимости—вызвала возраженія многихъ критиковъ,

которые усматривали въ этихъ понятіяхъ непримиримое противорѣчіе. Я, напротивъ, полагаю, что Ибсенъ стоялъ здѣсь на совершенно правильномъ пути. По моему мнѣнію, начала свободы и необходимости, дѣйствительно, рядомъ встрѣчаются въ жизни и нельзя дать для нея достаточно широкаго синтеза, если не включить въ него обоихъ этихъ понятій. Какъ согласовать логически эти два понятія, это, конечно, представляетъ трудную проблему, но проблему, падающую уже въ область науки и метафизики. Ибсенъ, какъ художникъ, долженъ былъ намъ только показать, что въ жизни сплетаются оба эти начала, и, я думаю, показалъ онъ это съ большимъ мастерствомъ *).

III.

Голосъ міровой воли, опредѣляющій назначеніе каждаго человѣка въ жизни, звучитъ въ немъ, какъ его *призваніе*. Въ «Брандѣ» призваніе характеризуется слѣдующимъ образомъ:

> Одно у каждаго есть достояніе,
> которымъ поступаться онъ не долженъ—
> святыня „я“ его—его призванье.
> Его нельзя связать, сковать; нельзя
> перехватить, какъ рѣку на пути,—
> свободно течь должно въ морское лоно
> къ своей великой цѣли.
> Если даже
> запрутъ ту рѣку, превратятъ въ болото,
> въ стоячій прудъ—вода достигнетъ цѣли
> росой, дождемъ (3,346).

Голосъ призванья принимаетъ разную форму и содержаніе, смотря по внутреннему облику и міровоззрѣнію человѣка. У Катилины (1, 507) и Бранда (3, 304, 343)

*) Свои соображенія по этому поводу я излагаю ниже въ очеркѣ „Психическая причинность и свобода воли“.

онъ выражается въ формѣ велѣнія долга, выполненія высшей воли; Брандъ называетъ себя посланнымъ, который не смѣетъ ослушаться пославшаго его. И строитель Сольнесъ говоритъ о миссіи строить церкви, возложенной на него Богомъ; для достиженія этой цѣли у Сольнеса были отобраны Богомъ его малютки, чтобы ему не къ кому было привязаться и чтобы вся его жизнь могла уйти на постройку храмовъ (7, 104). Джонъ Габріэль Боркманъ говоритъ о непреодолимомъ внутреннемъ влеченіи овладѣть скованными милліонами, зарытыми глубоко въ нѣдрахъ скалъ, и облагодѣтельствовать ими человѣчество; подъ вліяніемъ этого влеченія, онъ, сынъ рудокопа, съ дѣтства слышалъ, какъ поетъ руда, которой хочется на свѣтъ Божій, служить людямъ (7, 264, 235). У дочери моря Эллиды призваніе сказывается въ формѣ манящей, влекущей силы, которая пугаетъ и увлекаетъ вмѣстѣ и зоветъ къ невѣдомому, неизвѣданному, къ тому, для чего Эллида создана (6, 308, 326, 344, 345). Гильда, оставляющая отеческій кровъ для того, чтобы послѣдовать за строителемъ Сольнесомъ, который еще въ дѣтствѣ обѣщалъ ей царство, говоритъ также о внутренней силѣ, которая ее толкала, манила и влекла; но велѣнія этой силы не представляются ей голосомъ долга; напротивъ, она не выноситъ слова долгъ, съ которымъ связано что-то холодное, колкое, долбящее, и стоитъ за здоровую, крѣпкую совѣсть викинговъ, въ которыхъ было много чувства, страсти и силы (7, 77—79, 63). Говоря словами художника Рубека, въ драмѣ «Когда мы, мертвецы, пробуждаемся», всѣ мы одарены способностью слышать таинственное безмолвіе среди шума и гама обыденной жизни (7, 309, 311; ср. о безмолвіи 7, 194).

Стремленіе ввысь, къ далекому и неизвѣстному, свойственно всѣмъ людямъ, даже наиболѣе прозаическимъ. Жизнерадостная Майя въ только-что упомянутой драмѣ, женщина, которая кончаетъ тѣмъ, что отдается во власть

чувственной жизни со всѣми ея утѣхами, сошлась съ Рубекомъ въ ту эпоху, когда она не имѣла настоящаго понятія о томъ, что́ творится въ ея душѣ; Рубекъ привлекъ ее тѣмъ, что обѣщалъ взять ее съ собой на высокую гору и показать всѣ царства міра и славу ихъ; Майя очень негодуетъ на него за то, что онъ не выполнилъ этого обѣщанія, и только подъ вліяніемъ этого разочарованія, отказа въ обѣщанной помощи достигнуть идеала, сходится съ Ульфгеймомъ, представителемъ чувственной жизни (7, 315, 341, 354).

Иногда призваніе человѣка опредѣляется безъ всякаго труда; бываютъ такіе люди, призваніе которыхъ въ той жизненной обстановкѣ, въ которую они поставлены, сразу становится яснымъ даже всѣмъ окружающимъ ихъ людямъ. Такъ, фру Ингеръ, какъ сообщаетъ одно изъ дѣйствующихъ лицъ драмы того же имени, всѣми старыми и опытными дѣятелями была отмѣчена, какъ избранница, которой суждено было разбить оковы рабства и вернуть норвежцамъ ихъ старыя права (2, 77). Гокону Маргарита говоритъ: «Вы поистинѣ рождены королемъ» (3, 165).

Но въ другихъ случаяхъ человѣку бываетъ чрезвычайно трудно опредѣлить свое настоящее призваніе. Онъ страдаетъ и тоскуетъ, пока находится въ такомъ состояніи. Въ драмѣ «Дочь моря» главный мотивъ составляетъ тоска, которую испытываетъ Эллида, пока она не столкнулась съ реальнымъ воплощеніемъ своего смутнаго идеала; только-что я упоминалъ другую героиню— Майю, которая страдала оттого, что ей не была оказана обѣщанная помощь въ отысканіи идеала.

При опредѣленіи призванія человѣкъ вынужденъ считаться съ слѣдующими затрудненіями. Самое призваніе сказывается въ немъ обыкновенно въ недостаточно ясной формѣ; онъ ощущаетъ только смутное стремленіе ввысь, къ чему-то великому, далекому и неизвѣданному. Но въ то же время онъ не можетъ не чувствовать

ограниченности своихъ личныхъ силъ, не можетъ не сознавать и тѣхъ препятствій, которыя ставитъ окружающая среда для выполненія великихъ дѣлъ. Чтобы правильно сдѣлать выборъ, слѣдуетъ хорошо знать самого себя и умѣть бороться и съ внутренними и съ внѣшними препятствіями.

Трагизмъ положенія каждаго человѣка заключается въ томъ, что онъ сознаетъ личную отвѣтственность, лежащую на немъ за его поведеніе, и въ то же время не вполнѣ отъ себя зависитъ при опредѣленіи образа своихъ дѣйствій. Не самъ онъ создаетъ свои внутреннія свойства: они въ значительной степени опредѣляются *наслѣдственностью*; точно такъ же не самъ онъ создаетъ ту общественную обстановку, въ которой приходится дѣйствовать; въ общественной средѣ огромную роль играютъ *традиціи*, которыя постепенно въ ней складываются, затѣмъ держатся съ большимъ упорствомъ, переживаютъ породившія ихъ условія и такъ обращаются въ пустую форму, лишенную жизненнаго содержанія, но въ то же время препятствующую жизни свободно развиваться.

Въ драмѣ, озаглавленной «Привидѣнія», всѣ эти условія, препятствующія человѣку устроить жизнь согласно своему призванію и стремленію ввысь, къ идеалу, названы именемъ *привидѣній внѣшнихъ и внутреннихъ*. Фру Альвингъ такъ описываетъ эти привидѣнія. «Въ насъ проявляется не только то, что перешло къ намъ по наслѣдству отъ отца съ матерью, но даютъ о себѣ знать и всякія старыя отжившія понятія, вѣрованія и тому подобное. Все это уже не живетъ въ насъ, но все-таки сидитъ крѣпко и намъ не выжить его. Стоитъ мнѣ взять въ руки газету, я такъ и вижу, какъ шмыгаютъ между строками эти могильные выходцы. Да, вѣрно, вся страна кишитъ такими привидѣніями; должно-быть, они неисчислимы, какъ песокъ морской. А мы такіе жалкіе трусы, такъ боимся свѣта» (5, 273, 271 сл.).

Ибсенъ очень много мѣста отводитъ въ своихъ драмахъ какъ наслѣдственности, такъ и общественной традиціи. По поводу наслѣдственности онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Заслуги предковъ не имѣютъ для насъ никакого значенія и смѣшно ими гордиться. Брандъ говоритъ:

Что намъ до величія былого?
Схоронено давно, и не осталось
Слѣдовъ его (3, 425).
Не станетъ карликъ выше отого,
Что Голіаѳъ былъ прадѣдомъ его (3, 387).

Зато грѣхи постоянно надъ нами тяготѣютъ и роковымъ образомъ отражаются на нашей судьбѣ. Молодой Освальдъ Альвингъ въ «Привидѣніяхъ» получилъ отъ отца въ наслѣдство неизлѣчимую психическую болѣзнь. Гедвигъ въ «Дикой уткѣ» отъ отца унаслѣдовала слабые глаза, такъ что ей грозитъ слѣпота. Въ той же драмѣ непрактичный идеалистъ Грегерсъ получилъ въ наслѣдство отъ матери больную совѣсть (6, 84). Брандъ страдаетъ отъ наслѣдственнаго бремени, которое на немъ лежитъ:

Вѣрнымъ себѣ быть и цѣльнымъ...?
Съ долгомъ на шеѣ,—грѣхами отцовъ? (3, 350).

Традиція не меньше наслѣдственности мѣшаетъ людямъ быть вѣрными своему призванію и слѣдовать своимъ страстнымъ стремленіямъ. Заурядные люди слишкомъ легко подчиняются предписаніямъ традиціи и дѣлаются рабами пошлости и старыхъ, отжившихъ идей. Цѣлая драма «Росмерсгольмъ» посвящена описанію трагедіи женщины, которая увлекается страстью и, не стѣсняясь въ выборѣ средствъ, вступаетъ въ борьбу съ традиціей, желая завоевать себѣ и любимому человѣку счастіе, но падаетъ жертвою традиціи, на все накладыва-

ющей мрачный отпечатокъ; въ усадьбѣ Росмера, гнѣздѣ старыхъ традицій, дѣти никогда не плачутъ, но и взрослые не смѣются; всякая жизнь чувства здѣсь убита идеей долга, покоящейся на старинныхъ традиціяхъ дворянскаго гнѣзда (см. 8, 406). О томъ содѣйствіи, которое традиція оказываетъ торжеству человѣческой пошлости, мы будемъ говорить подробно въ другомъ мѣстѣ.

Но человѣкъ надѣленъ *волей*, при помощи которой онъ можетъ вступать въ борьбу со всѣми этими препятствіями. Какъ свободное существо, онъ долженъ сдѣлать свой выборъ. Если онъ останется вѣрнымъ голосу призванія, то онъ найдетъ возможность отрѣшиться отъ всѣхъ низменныхъ влеченій, побороть всѣ препятствія и перекинуть мостъ отъ плоти къ духу. Выражаясь словами Бранда,

Нѣчто есть, что существуетъ вѣчно—
несотворенный духъ, попавшій въ рабство
весною первой бытія, обрѣтшій
свободу вновь, когда отъ плоти мостъ
онъ къ своему источнику, мостъ вѣры
несокрушимой смѣло переброситъ.

Идея *свободы выбора*, присущей человѣку, составляетъ центральный мотивъ драмы «*Дочь моря*», гдѣ Эллида, томимая влеченіемъ къ далекому, новому и неизвѣданному, требуетъ у своего мужа полной свободы, чтобы принять рѣшеніе, которое должно опредѣлить и ея участь и участь всѣхъ близкихъ ей лицъ. Она хочетъ встрѣтить искусителя вполнѣ свободной (6, 325) и заявляетъ своему мужу: «Выбору тебѣ никогда не помѣшать. Ни тебѣ, ни кому другому. Ты можешь мнѣ запретить ѣхать съ нимъ, слѣдовать за нимъ, если я это выберу. Ты можешь удержать меня силой, противъ моей воли. Это ты можешь. Но сдѣлать мой выборъ въ душѣ—выбрать его, а не тебя, если я захочу и должна буду сдѣлать такой выборъ,—этому помѣшать ты не можешь» (6, 331).

Со свободой выбора связана, однако, *отвѣтственность*. Въ результатѣ принятаго рѣшенія человѣкъ можетъ стать слугой добра или зла, или сдѣлаться рабомъ пошлости. За свое рѣшеніе онъ и несетъ отвѣтственность, которая, какъ мы увидимъ, падаетъ не только на его земную жизнь, но опредѣляетъ судьбу его послѣ смерти. Этой идеѣ отвѣтственности цѣликомъ посвящена драма «*Маленькій Эйольфъ*», гдѣ родители ребенка, позабывшіе о своемъ малюткѣ въ порывѣ любовнаго увлеченія, несутъ послѣдствія своего грѣха: оставшійся безъ присмотра малютка упалъ, сталъ хромымъ, а затѣмъ, какъ бы выполняя желаніе, вырвавшееся у матери въ порывѣ ревности своего мужа къ собственному сыну, утонулъ; онъ послѣдовалъ за бабкой-крысоловкой, которая уводитъ отъ людей все, что грызетъ и скребетъ, все, что ненавидимо и гонимо людьми. Ибсенъ изображаетъ въ продолженіе этой драмы, какъ родители испытываютъ дѣйствіе «закона измѣненія, превращенія», какъ они перерождаются подъ вліяніемъ заговорившагося въ нихъ чувства отвѣтственности. Въ особенности мать преслѣдуетъ воспоминаніе о костылѣ, который остался и всплылъ послѣ смерти ребенка, какъ эмблема укора совѣсти. И Эллида, дочь моря, когда ей, наконецъ, предоставляется желанная свобода, но подъ личной отвѣтственностью, замѣчаетъ: «И подъ личною отвѣтственностью вдобавокъ?.. Въ этомъ—перерождающая сила...» (6, 346).

IV.

Становится ли человѣкъ, отказавшійся отъ служенія призванію, слугой зла или же рабомъ пошлости,— это зависитъ главнымъ образомъ отъ того, какова сила его *воли*. Только человѣкъ съ достаточно сильнымъ характеромъ можетъ, по мнѣнію Ибсена, стать слугой зла. Въ «Перѣ Гюнтѣ» пуговочникъ говоритъ:

Сказать по правдѣ, грѣшникъ настоящій
въ нашъ вѣкъ довольно рѣдкое явленіе:
тутъ мало просто пачкаться въ грязи;
чтобы грѣшить серьезно, нужно силу
душевную имѣть, характеръ, волю.

Большинство людей сильной волей не обладаетъ. Ихъ участью поэтому является особено ненавистная Ибсену *половинчатость*. Противъ такой половинчатости мы находимъ горячія филиппики въ «Брандѣ».

Ужъ если рабъ ты радости, то будь имъ
всегда, съ утра и до ночи, всю жизнь;
не будь—однимъ вчера, другимъ сегодня,
а завтра, черезъ мѣсяцъ третьимъ. Будь
чѣмъ хочешь ты, но будь вполнѣ; будь цѣльнымъ,
не половинчатымъ, не раздробленнымъ (3, 319).
Все цѣликомъ осуждено дѣянье,
и человѣкъ—коль дѣйствовалъ онъ только
на половину, не отъ всей души (3, 370).

Между тѣмъ, именно большинство людей оказывается половинчатыми. Ихъ характеристикѣ посвящено множество страницъ во всѣхъ почти произведеніяхъ Ибсена. Можно сказать, что наиболѣе излюбленной темой писателя является бичеваніе человѣческой *пошлости*.

Девизомъ такихъ людей является «благоразумная умѣренность и умѣренное благоразуміе», какъ это заявляетъ типографщикъ Аслаксенъ во «Врагѣ народа» (5, 393). Они стараются во всемъ соблюдать мѣру (4, 83; 3, 386, 5, 371), избѣгать крайностей (5, 352). Типическимъ образцомъ того, какъ представляется такимъ людямъ долгъ, можетъ служить *фогтъ* въ «Брандѣ». Это—очень исполнительный чиновникъ, который во время пожара въ его домѣ на приглашеніе жены: «спаси хоть душу, милый мой», отвѣтилъ: «А чортъ съ ней и съ душой, архивъ спасти бы» (3, 456). Но тѣмъ не менѣе въ его представленіяхъ подвигъ долженъ ограничиваться предѣлами ввѣреннаго ему округа и онъ не можетъ

понять людей, которые берутся за дѣла, прямо на нихъ не возложенныя. Когда Брандъ въ бурю ѣдетъ въ лодкѣ съ опасностью для своей жизни, чтобы оказать услугу нуждающемуся въ немъ бѣдняку, то фогтъ спокойно разсуждаетъ:

Во всякомъ случаѣ—не по закону,
неправильно въ чужой приходъ вторгаться
и жизнью рисковать безъ крайней нужды.
И я вѣдь помню долгъ свой, твердъ въ законѣ,
но я лишь дѣйствую въ своемъ районѣ (3, 341).

Пошлые люди любятъ въ своихъ поступкахъ прибѣгать къ пути «*великой кривой*», съ такимъ мастерствомъ выведенной въ «Перѣ Гюнтѣ». «Кривая... ни мертва ни жива... Скользкое, влажное что-то... Формы и образа нѣтъ... Кривая не бьется. . Безъ борьбы всѣхъ побѣждаетъ кривая... Кривая не силой беретъ,—исподволь дѣйствуетъ» (4, 89, 90). Всѣ встрѣчающіяся на пути препятствія люди, подобные Перу Гюнту, стремятся «обойти сторонкой», т.-е. постоянно вступаютъ на путь компромисса. Поэтому они держаться правила, также излюбленнаго Перомъ Гюнтомъ: «съ волками жить—по-волчьи выть», и стараются приспособляться ко всему, что ихъ окружаетъ. У Пера Гюнта это приспособленіе доходитъ до того, что въ обществѣ троллей онъ соглашается во всемъ подражать троллямъ; въ обществѣ обезьянъ онъ не прочь усвоить себѣ всѣ обезьяньи манеры; дѣло доходитъ даже до подвязыванья хвоста; въ домѣ сумасшедшихъ Перъ Гюнтъ также недурно справляется съ своей задачей. Подобно живописцу Баллестэду въ «Дочери моря» пошлые люди готовы акклиматизироваться по возможности на всѣхъ поприщахъ (6, 257).

Конечно, при такомъ отношеніи къ жизни внутреннее существо человѣка, его убѣжденія не играютъ большой

роли. Все сводится къ *внѣшности*. Какъ говоритъ Перу Гюнту Доврскій дѣдъ въ странѣ троллей,

> твоей вѣры не тронемъ, мой сынъ,—
> вѣра свободна отъ пошлинъ;
> намъ оболочка одна лишь важна.—
> Съ виду будь троллемъ заправскимъ,
> вѣрь же, какъ хочешь, и вѣрой зови
> то, что мы попросту страхомъ зовемъ (4, 79).

Люди такого типа не творятъ ни добра, ни большого зла; они «нѣчто среднее: ни то—ни се», «сборная работа», по выраженію доктора Фьельбо въ «Союзѣ молодежи» (4, 358; ср. 4, 214). Но мелкіе грѣшки они не прочь совершать, лишь бы были соблюдены внѣшнія приличія. Такъ, почтенный доцентъ, «спеціалистъ» Тесманъ (мужъ Гедды Габлеръ), въ концѣ-концовъ ничего не имѣетъ противъ сожженія его женой рукописи сочиненія его конкурента, если только этотъ поступокъ останется неизвѣстнымъ и вызванъ былъ заботой о мужѣ и будущихъ дѣтяхъ (6, 439). Въ «Кукольномъ домѣ» Гельмеръ готовъ простить Норѣ ея подлогъ, который онъ такъ горячо только-что осуждалъ, какъ только убѣждается, что никто объ этомъ фактѣ не узнаетъ (5, 204). Эти люди заботятся, главнымъ образомъ, о внѣшнихъ приличіяхъ и руководятся тѣмъ, что́ могутъ о нихъ сказать окружающіе. Подъ вліяніемъ такихъ соображеній пасторъ Мандерсъ въ «Привидѣніяхъ» рѣшаетъ не страховать зданія пріюта, хотя самъ убѣжденъ въ необходимости такой операціи (5, 246—7); эти же соображенія, боязнь скандала, заставили его отвергнуть и отправить къ нелюбимому мужу фру Альвингъ, когда она прибѣгла къ его покровительству (5, 258); благотворительный капиталъ, оказавшійся у него въ рукахъ, онъ отдаетъ завѣдомо негодному человѣку, какъ только ему пригрозили газетными сплетнями (5, 295); «дикіе браки» онъ осуждаетъ, главнымъ образомъ, за то, что они происходятъ «у всѣхъ на виду» (5, 254).

Съ точки зрѣнія подобныхъ людей нѣтъ никакой бѣды въ томъ, если при выполненіи ихъ плановъ «придется невинному отдуваться» (4, 104; 5, 74). Въ то же время они проникнуты весьма большимъ уваженіемъ къ своимъ собственнымъ свойствамъ и талантамъ. Это ярко выражается въ томъ презрѣніи, которымъ они награждаютъ окружающихъ ихъ женщинъ, хотя бы тѣ по своимъ моральнымъ свойствамъ стояли неизмѣримо выше ихъ. Они не въ состояніи понять и оцѣнить истинной красоты человѣческой души; въ женщинахъ они видятъ только существа, которыя «не могутъ понять настоящей сути дѣла» (5, 30), на которыхъ они удивляются, подобно мужу Норы, что «жаворонокъ заговорилъ почеловѣчески» или что «малютка Нора говоритъ о научныхъ изслѣдованіяхъ» (5, 195, 197). Назначеніе женщины въ ихъ глазахъ состоитъ въ томъ, чтобы «приноравливаться къ особенностямъ характера» своего мужа, «довольствоваться приличнымъ, хотя и скромнымъ положеніемъ» и, по возможности, не думать о себѣ (5, 60, 61, 62, 54, 55).

Такіе люди образуютъ *большинство*, толпу, понятія, ненавистныя Ибсену. Для большинства особенно характерно, что оно обыкновенно очень *консервативно*. Средніе люди не любятъ никакихъ новшествъ; они во всемъ предпочитаютъ итти проторенными путями и являются рабами общественной традиціи. Они цѣнятъ лишь то, къ чему привыкли. Знакомый уже намъ Доврскій дѣдъ такъ поучаетъ Пера Гюнта:

> Долженъ еще научиться цѣнить,
> сынъ мой, ты столъ нашъ домашній.
> Волъ даетъ медъ, а корова блины.
> Спрашивать—кисло иль сладко
> не полагается, главное—что
> непокупное, свое все (4, 77).

Какъ объясняетъ бургомистръ доктору Стокману, «публикѣ вовсе не нужны новыя мысли. Для публики

больше годятся добрыя старыя, общепризнанныя мысли, которыя у нея уже имѣются» (5, 360). Въ благоустроенномъ обществѣ ходить своими особыми путями недопустимо. «Отдѣльнымъ лицамъ приходится въ самомъ дѣлѣ подчиняться интересамъ цѣлаго общества или, вѣрнѣе, подчиняться властямъ, кои поставлены на стражѣ общаго блага» (5, 333). Къ безпокойнымъ, тяжелымъ характерамъ, которые осмѣливаются разойтись съ общепризнанной рутиной, общество относится враждебно, признаетъ ихъ врагами народа и вступаетъ съ ними въ борьбу. Но у мелкихъ людей мелкія и средства: во всей кучѣ камней, которые бросались ему въ окна, врагъ народа—докторъ Стокманъ—не нашелъ «больше двухъ-трехъ порядочныхъ, крупныхъ булыжниковъ, а то все мелочь, щебень» (5, 416).

Эти люди не въ состояніи «быть самими собою» въ томъ смыслѣ, въ какомъ это выраженіе было истолковано выше, т.-е. заботиться о проведеніи въ жизнь идеала, о выполненіи призванія. Этотъ девизъ извращается у нихъ въ положеніе, которое неустанно повторяется въ Перѣ Гюнтѣ: быть *довольнымъ* собою. Будучи одержимы боязнью крутыхъ, безповоротныхъ рѣшеній, остерегаясь какого бы то ни было риска (4, 82, 94, 120, 123), люди, подобные Перу Гюнту, не ставятъ себѣ высокихъ задачъ, ни къ чему, превышающему уровень низменной, обыденной жизни, не стремятся, довольны самими собой въ томъ видѣ, какъ они складываются подъ вліяніемъ обстоятельствъ; жизнь такого человѣка состоитъ въ томъ, чтобы «сухимъ плыть по рѣкѣ временъ, всецѣло всегда самимъ собою оставаясь» (4, 150); вотъ почему это словечко «доволенъ» и «кладетъ границу между міромъ человѣческимъ и міромъ троллей» (4, 223).

Идеальныхъ требованій къ слабосильнымъ людямъ предъявлять нельзя. Они имъ удовлетворить не могутъ, а самое стремленіе съ ними считаться только выбиваетъ ихъ изъ колеи и приводитъ къ половинчатымъ

поступкамъ, которые не имѣютъ смысла и цѣнности. Апостолъ сѣренькой жизни—докторъ Реллингъ въ «Дикой уткѣ»—поэтому разражается въ заключеніи пьесы слѣдующей филиппикой противъ идеальныхъ требованій: «О, жизнь могла бы еще быть довольно сносной, если бы только оставили насъ въ покоѣ эти благословенные кредиторы, которые обиваютъ у насъ, простыхъ смертныхъ, пороги, предъявляя къ намъ идеальныя требованія» (6, 129). Идеальные порывы обыкновенно разрѣшаются у мелкихъ людей или сравнительно невинной игрой фантазіи, какъ у знаменитаго сказочника и фантазера Пера Гюнта, который не далъ даже матери умереть въ сознаніи серьезности момента разставанія съ жизнью, забавляя ее своими сказками, или чѣмъ-либо еще менѣе цѣннымъ. Такъ, у героевъ «Дикой утки» идеальная сторона существованія выдивается въ дѣтскую забаву игрушечнымъ лѣсомъ, устроеннымъ на чердакѣ и заселеннымъ кроликами, голубями и подстрѣленной дикой уткой; въ этотъ лѣсъ взрослые люди ходятъ на охоту и тѣмъ услаждаютъ свое лишенное идейнаго содержанія существованіе. Герой «Союза молодежи», Стенсгоръ, который на словахъ обнаруживаетъ горячую преданность самымъ высокимъ идеаламъ,—когда дѣло доходитъ до болѣе конкретной формулировки ихъ содержанія, не находитъ ничего иного, какъ заявленіе, что «и на него нападаетъ такая тоска по изящнымъ женщинамъ» (4, 334). Большинство же прямо мирится съ отсутствіемъ всякихъ украшеній своей повседневной жизни. Ставя выше всего удовлетвореніе своихъ элементарнѣйихъ потребностей и оцѣнивая все на деньги, эти люди знаютъ изъ всѣхъ молитвъ только слова «*хлѣбъ нашъ насущный*» (4, 191; 3, 326; 6, 386) и предпочитаютъ совсѣмъ не фантазировать, какъ это намъ прямо сообщаетъ мужъ Гедды Габлеръ, благонравный доцентъ Тесманъ (6, 389). Философія ихъ сводится къ тому, что, какъ говоритъ крестьянинъ Бранду, «какъ ни будь уменъ,

ученъ, не одолѣть того, что не подъ силу» (3, 304). Брандъ даетъ суровую оцѣнку подобному міровоззрѣнію:

> Гдѣ силы нѣтъ, тамъ и призванья нѣтъ.
> Не можешь быть, чѣмъ *долженъ*, будь чѣмъ *можешь*,
> вполнѣ всецѣло сыномъ праха будь (3, 347).

Выражаясь словами Майи, есть что-то мертвое въ шумѣ и гамѣ повседневной жизни (7, 310); въ томъ же духѣ даетъ и Брандъ реплику крестьянину, разсужденія котораго приведены выше:

> *Ты мертвъ, хотя и живъ.* Не знаешь Бога
> и Онъ тебя не знаетъ.

И только въ рѣдкіе моменты, когда мы, мертвецы, пробуждаемся, мы видимъ непоправимое: видимъ, что никогда не жили (7, 357).

Описанные мелкіе и слабосильные люди, являющіеся мертвецами при жизни, получаютъ у Ибсена соотвѣтственное ихъ облику назначеніе и послѣ смерти. Такъ какъ эти люди при жизни не представляли изъ себя сколько-нибудь яркой индивидуальности, то и послѣ смерти они не должны разсчитывать на индивидуальное загробное существованіе. Они не представляютъ такой цѣнности, которой стоило бы хоть сколько-нибудь дорожить. Поэтому они разсматриваются лишь какъ матеріалъ, пригодный для *переплавки*. Когда жизнь ихъ приходитъ къ концу, то за ними отряжается пуговочникъ, который забираетъ ихъ для новой переплавки, какъ негодныя пуговицы безъ ушка. Посланный за Перомъ Гюнтомъ пуговочникъ такъ объясняетъ свое назначеніе:

> Обычаи этотъ такъ же древенъ, какъ
> происхожденіе змія, и разсчитанъ
> на то, чтобъ матеріалъ не пропадалъ.
> Ты смыслишь въ нашемъ ремеслѣ и знаешь,

что иногда литье не удается,
и пуговица выйдетъ безъ ушка;
ты что съ такою пуговицей дѣлалъ?
Перъ Гюнтъ. Бросалъ.
Пуговочникъ. Ну, ты вѣдь въ Джона Гюнта вышелъ.
И онъ бросалъ направо и налѣво,
пока лишь было что бросать. Но, видишь,
Хозяинъ не таковъ; Онъ бережливъ
и потому богатъ. Онъ не бросаетъ,
какъ никуда негодный хламъ, того
что въ качествѣ сырого матеріала
еще годится. Пуговицей вылитъ
ты для жилета мирового былъ,
но вотъ ушко сломалось, отскочило,
и предстоитъ тебѣ быть сданнымъ въ ломъ,
чтобъ вмѣстѣ съ прочими быть перелитымъ...
Со многими мы поступали такъ;
и такъ же поступаетъ дворъ монетный
со стертыми монетами.

На протесты Пера Гюнта пуговочникъ не безъ основанія отвѣчаетъ:

Но, милый Перъ, зачѣмъ же попустому
такъ волноваться? Никогда ты не былъ
„самимъ собою“; такъ что же за бѣда,
коль „я“ твое и вовсе распадется? (4, 215, 218).

Но Перъ Гюнтъ, конечно, не даромъ такъ огорчается этой заслуженной участью: вѣдь утрата индивидуальности равносильна утратѣ всякой надежды на лучшее будущее, составляетъ рѣшительное, безусловное и окончательное осужденіе личности:

Пока есть жизнь, до тѣхъ поръ есть надежда (4, 230).

V.

Болѣе цѣнными, чѣмъ рабы пошлости, являются въ глазахъ Ибсена натуры, посвятившія себя на служеніе *злу*. Злымъ, какъ мы видѣли, можетъ быть только чело-

вѣкъ, надѣленный сильной волей; человѣкъ безвольный не можетъ даже грѣшить, какъ слѣдуетъ. Такимъ образомъ, у злодѣя есть своя индивидуальность; соотвѣтственно съ этимъ, онъ надѣленъ вѣчнымъ существованіемъ; онъ не поступаетъ въ переплавку, а потому всегда остается надежда, что изъ его сильной натуры можетъ возникнуть добро, а не зло.

Плоское и низменное все
такимъ ужъ и останется навѣки,
а зло—возможно обратить въ добро (3, 329).

Служитель зла—это человѣкъ, пожелавшій быть самимъ собой, т.-е. выполнять свое назначеніе, навыворотъ:

Двоякимъ образомъ вѣдь можно быть
самимъ собой: навыворотъ и прямо (4, 235).

Въ «Борьбѣ за престолъ» мы находимъ ярко очерченный образъ злодѣя въ лицѣ епископа Николаса. Ибсенъ даетъ слѣдующую характеристику этому персонажу. Онъ, прежде всего, *чистѣйшій эгоистъ*: служитъ не какому-нибудь дѣлу или идеѣ, но исключительно самому себѣ. Поэтому на вопросъ, обращенный къ нему, выше или ниже онъ человѣка, епископъ отвѣчаетъ: «я обрѣтаюсь въ состояніи невинности: не различаю добра и зла». «Нѣтъ ни добра ни зла,—продолжаетъ онъ,—ни верха ни низа, ни высокаго, ни низменнаго. Всѣ такія слова вамъ необходимо забыть, иначе никогда не сдѣлать вамъ послѣдняго шага, не перепрыгнуть черезъ разсѣлину. Не надо ненавидѣть кучку людей или дѣло за то, а не другое; надо ненавидѣть каждаго, кто стоитъ за дѣло, которое не споспѣшествуетъ вашей волѣ. Все, что вамъ полезно,—добро; все, что вамъ помѣха,—зло» (3, 182, 183). Дѣятельность такого человѣка, не имѣющаго положительныхъ идеаловъ, неизбѣжно принимаетъ разрушительный характеръ. Епископъ Николасъ занимается исключительно тѣмъ, что воздвигаетъ преграды на пути

окружающихъ его людей. Онъ объясняетъ намъ, что самъ онъ—неудачникъ: онъ хотѣлъ быть вождемъ, но оказался трусомъ, онъ любитъ женщинъ, но является калѣкой. Не будучи самъ богатыремъ, онъ поставилъ себѣ задачей, чтобы въ странѣ и вообще не было богатырей (3, 213). Средствомъ для ослабленія энергіи всякаго сильнаго человѣка является поселеніе въ немъ неувѣренности, недовѣрія къ своимъ силамъ и къ своему призванію. Епископъ слѣдующимъ образомъ разсуждаетъ по поводу борьбы за престолъ между королемъ Гоконом и ярломъ Скуле: «Увѣрься онъ,—онъ или восторжествовалъ бы, или палъ. И тогда одинъ изъ нихъ сталъ бы могущественнѣйшимъ изъ мужей, какой когда-либо жилъ въ Норвегіи. Нѣтъ, нѣтъ... чего я не могъ достичь—пусть не достанется никому. Лучше всего неувѣренность; пока она тяготѣетъ надъ герцогомъ, они оба будутъ вредить другъ другу, гдѣ только могутъ, жечь города, разорять селенія... Ни одинъ не выиграетъ тамъ, гдѣ проиграетъ другой» (3, 201). «Гоконъ честенъ,—какъ это у нихъ называется; вмѣстѣ съ вѣрой въ себя, въ свое право, въ немъ рухнетъ многое. Оба будутъ сомнѣваться и вѣрить, колебаться изъ стороны въ сторону, и никогда не ощупаютъ твердой почвы подъ ногами—perpetuum mobile...» (3, 207).

Но такой служитель діавола, который, и попавши въ адъ, не особенно этимъ огорчается, утверждая, что «не такъ въ томъ царствѣ худо, и не бѣда, что жарко и темно» (3, 270), какъ сказано, представляетъ изъ себя личность, каторая можетъ быть обращена и на службу добру. *Негативъ* можетъ быть обращенъ въ позитивъ. Такъ и объясняетъ Перу Гюнту «худощавый»:

Такъ, если въ бытіи своемъ земномъ
душа дала лишь негативный снимокъ,
послѣдній не бракуютъ, какъ негодный,
но поручаютъ мнѣ, а я его
дальнѣйшей обработкѣ подвергаю,

и съ нимъ при помощи извѣстныхъ средствъ
прямое превращенье происходитъ.
Окуриваю сѣрными парами,
обмакиваю въ огненныя смолы
и разными снадобьями травлю,
пока изображенье позитивнымъ,
какимъ ему и быть должно, не станетъ.
Но если стерта такъ душа, какъ ваша,—
выходитъ блѣдный и неясный снимокъ,
котораго никакъ не проявить,
и сѣра и огонь тутъ безполезны (4, 236).

Дѣянія отрицателей, въ силу міровой необходимости, служатъ укрѣпленію отрицаемаго. Поэтому въ видѣніи Юліана-Отступника Каинъ, Іуда и самъ Юліанъ выступаютъ, какъ три краеугольныхъ камня подъ гнётомъ необходимости (4, 469). Въ «Брандѣ» безумная Гердъ, плодъ злого поступка матери Бранда, возвѣщаетъ пастору волю Божію:

Такъ служатъ Господу плоды грѣха
къ возстановленью въ мірѣ равновѣсья
и справедливости (3, 341)

Отъ человѣка, отказавшагося служить своему призванію и ставшаго слугою зла, слѣдуетъ отличать человѣка, который просто *ошибся въ опредѣленіи своего призванія*, своей жизненной задачи, взялся не за свое дѣло. Примѣромъ такого человѣка является ярлъ Скуле въ «Борьбѣ за престолъ». Скуле хочетъ быть вождемъ народа, но не обладаетъ для этого необходимыми свойствами. Ему не дано прозрѣвать неродившіяся мысли, подобно его сопернику Гокону; онъ осужденъ быть *безплодной натурой* и жить повтореніемъ старой саги (3, 223). Не имѣя своихъ идей, онъ вынужденъ слѣдовать идеямъ своего соперника, т.-е. присваивать себѣ чужое призваніе (3, 236). Поэтому всѣ дѣйствія его получаютъ видъ одного только тщеславія, а не выполненія божественной миссіи (3, 222). Онъ заранѣе обреченъ на неудачу, ибо «нельзя дать другому того, чѣмъ не владѣешь самъ» (3, 256).

Такой человѣкъ созданъ не для того, чтобы быть вождемъ и жить для своего дѣла, но для того, чтобы быть орудіемъ и сложить голову за дѣло другого: такая судьба и постигаетъ ярла Скуле, который кончаетъ смертью, идущей на пользу дѣла его соперника, Гокона (3, 242, 280). Въ своихъ дѣйствіяхъ Скуле, не имѣющій надлежащей вѣры въ себя, составляетъ прямую противоположность Гокону: онъ постоянно колеблется и совершаетъ ошибки, старается имѣть всѣ пути открытыми и потому не идетъ смѣло ни по одному. Вообще онъ оказывается пасынкомъ Божіимъ на землѣ (3, 248). Такіе примѣры насъ учатъ, что безполезно вступать въ борьбу съ судьбой. Міровая воля все равно одержитъ побѣду, и обманувшемуся въ своемъ призваніи герою остается, подобно Юліану, жаловаться на то, что міровая воля подвела его (4, 67), и восклицать: «Ты побѣдилъ, Галилеянинъ».

Юліанъ-Отступникъ самъ такъ отзывается о своей неудачѣ: «Мнѣ не въ чемъ раскаиваться. Я знаю, что примѣнялъ, по мѣрѣ разумѣнія, наилучшимъ образомъ ту силу, которую мнѣ вручили обстоятельства и которая является отраженіемъ божественной силы. Я никогда никому не хотѣлъ зла. Этотъ походъ имѣлъ свои разумныя и благія причины; а если кому-нибудь могло показаться, что я не оправдалъ всѣхъ возлагавшихся на меня ожиданій, то пусть примутъ во вниманіе ту таинственную силу, которая находится внѣ насъ и отъ которой въ значительной степени зависитъ исходъ человѣческихъ предпріятій» (4, 688).

Если же человѣкъ правильно опредѣлилъ свое назначеніе и находитъ въ себѣ достаточно твердости, чтобы слѣдовать ему, чтобы «быть самимъ собою», то, какъ мы видѣли, онъ является счастливѣйшимъ. Ему удается все то, что связано съ возложенной на него миссіей. Юліанъ-Отступникъ излагаетъ по этому поводу слѣдующую теорію. «Быть-можетъ даже, правители и верши-

тели судебъ міра временами *передаютъ свою власть въ руки человѣческія*, что, однако, воистину не умаляетъ значенія самихъ боговъ, ибо кому, какъ не имъ, обязаны люди тѣмъ, что такой свыше одаренный силою человѣкъ—если только таковой вообще находится—могъ появиться на землѣ» (4, 632). Въ разсужденіяхъ мистика Максима въ той же драмѣ проскальзываетъ даже нѣчто въ родѣ ученія о переселеніи душъ, носящаго вполнѣ ибсеновскій характеръ. «Нѣкто неизмѣнно возрождается въ жизни человѣчества черезъ извѣстные промежутки времени,—говоритъ Максимъ Юліану. — Онъ подобенъ всаднику, объѣзжающему на кругу дикаго коня. Каждый разъ конь сбрасываетъ его. Проходитъ время, и всадникъ снова въ сѣдлѣ, съ каждымъ разомъ становясь увѣреннѣе и опытнѣе; но конь все сбрасываетъ и сбрасываетъ его въ одномъ его образѣ за другимъ—до сего дня. Ему суждено было быть сброшеннымъ въ образѣ богоподобнаго человѣка въ саду Эдема и въ образѣ основателя мірового царства и въ образѣ князя царства Божія. А кто знаетъ, сколько разъ еще онъ появлялся межъ нами, никѣмъ не узнанный? Почему ты знаешь, Юліанъ, что ты не былъ въ немъ—въ томъ, кого теперь преслѣдуешь?» (4, 640).

Назначеніе людей можетъ быть весьма различно. Ибсенъ, какъ онъ самъ замѣчаетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ (8, 382), не ставитъ общихъ для всѣхъ требованій. Какъ поясняетъ скальдъ Ятгейръ въ «Борьбѣ за престолъ», для того, чтобы стать пѣвцомъ, нужна *скорбь*, какъ другимъ бываетъ нужна *вѣра* или *радость* или *сомнѣніе* (3, 238). Требуется только *цѣльность*; половинчатыя натуры ни на что великое не способны; тотъ же скальдъ добавляетъ, что человѣкъ, миссія котораго основана на сомнѣніи, долженъ быть сильнымъ и здоровымъ, т.-е. не сомнѣваться въ собственномъ сомнѣніи. Подобное состояніе онъ характеризуетъ, какъ сумерки, которыя хуже смерти (3, 328). Для выполненія великой миссіи

необходимо нужна сильная воля, такая воля, которая способна не только на мимолетный подвигъ, но и на постоянный будничный трудъ. Образецъ сильнаго человѣка—Брандъ—и ставитъ себѣ такую задачу:

> Трудъ будничный, тяжелый и упорный
> преображу я въ праздникъ животворный..
> Теперь я вижу—понималъ невѣрно
> спасенье людей и міра; подвигъ,
> великія и громкія дѣла
> пересоздать, поднять людей не могутъ.
> Способностей богатыхъ пробужденье
> духовныхъ трещинъ не закроетъ. Воля—
> единственный цементъ надежный; воля
> и губитъ и освобождаетъ духъ;
> она одна разрозненныя силы
> его сплотить способна; въ ней вся суть (3, 361—2)

Ибсенъ приводитъ намъ рядъ примѣровъ, когда наличность сильнаго стремленія и отсутствіе воли, способной на достаточную для его удовлетворенія твердость и послѣдовательность, порождаютъ трагическія положенія. Укажу на фру Ингеръ изъ Эстрота, которая должна выступить въ роли освободительницы Норвегіи, но не находитъ въ себѣ достаточной для этого смѣлости, такъ какъ безпокоится за судьбу своего сына. Укажу, далѣе, на фру Альвингъ въ «Привидѣніяхъ», которая сама сознается въ трусости, помѣшавшей ей внести въ свою жизнь надлежащую прямоту и искренность и приведшую къ гибельнымъ для нея и ея сына послѣдствіямъ. Вспомнимъ также Гедду Габлеръ, одержимую бурными стремленіями, но не находящую въ себѣ достаточной смѣлости, чтобы порвать со свѣтскими приличіями, и кончающую въ результатѣ самоубійствомъ. Напомню вамъ также мученія архитектора Сольнеса, который призванъ строить храмы для Бога, но одержимъ головокруженіемъ и не можетъ всходить на вершину собственныхъ зданій. Мы неоднократно имѣли дѣло и съ ярломъ Скуле

изъ «Борьбы за престолъ», который стремится къ престолу, но, не обладая достаточнымъ творчествомъ для выполненія поставленной себѣ задачи, постоянно терзается сомнѣніями и страдаетъ.

VI.

Но Ибсенъ отводитъ *страданіямъ* еще болѣе широкое мѣсто въ существованіи человѣка. Не только неудачники страдаютъ, но на страданія, въ сущности, обречены *всѣ люди, даже тѣ, которыхъ самъ Ибсенъ называетъ счастливѣйшими.* Страданіе неизбѣжно вытекаетъ изъ основныхъ свойствъ человѣческой натуры. Свойства эти состоятъ въ томъ, что люди одарены способностью ставить себѣ безграничные идеалы, но располагаютъ лишь ограниченными силами для ихъ выполненія. Отсюда происходятъ трагическія положенія, состоящія въ томъ, что ни одинъ человѣкъ никогда не можетъ удовлетвориться тѣмъ, что́ онъ создаетъ, какъ бы горячо и безкорыстно онъ ни служилъ своему идеалу.

Никому не суждено охватить міровыя цѣли во всей ихъ полнотѣ и обнять свой идеалъ во всей его жизненной красотѣ. Всѣ человѣческія *представленія объ идеалѣ* неизбѣжно оказываются узкими и односторонними, а потому и не вполнѣ жизненными. А между тѣмъ, въ своихъ стремленіяхъ гордыя натуры доходятъ до дерзкаго девиза, выставленнаго Брандомъ: «*все иль ничего*».

> Я строгъ, суровъ въ своихъ стремленіяхъ къ цѣли;
> мой лозунгъ—все, иль ничего (3, 364).

Примѣровъ такихъ трагедій мы находимъ у Ибсена не мало. Идеалисты Грегерсъ въ «Дикой уткѣ» и докторъ Стокманъ въ драмѣ «Врагъ народа» страдаютъ и терпятъ неудачи изъ-за того, что недостаточно понимаютъ окружающихъ людей и оказываются слишкомъ непрак-

тичными. Строитель Сольнесъ, какъ мы видѣли, страдая головокруженіемъ, временно отказывается отъ своего призванія сооружать высокіе храмы и начинаетъ строить для людей семейные очаги, въ необходимость которыхъ самъ не вѣритъ. Гедда Габлеръ слишкомъ труслива, чтобы устроить жизнь согласно своимъ необузданнымъ стремленіямъ. Но наиболѣе поучительные и трогательные образы—это скульпторъ Рубекъ въ драмѣ «*Когда мы, мертвецы, пробуждаемся*» и Брандъ. Рубекъ, имѣя передъ собою Ирену, въ качествѣ натурщицы, хотѣлъ создать воплощеніе дѣвической чистоты и красоты, а на самомъ дѣлѣ получилось только холодное художественное произведеніе, при созданіи котораго живая человѣческая душа была лишь эпизодомъ (7, 336, 352). Брандъ въ своемъ стремленіи возродить религіозную жизнь своей паствы кончаетъ тѣмъ, что строитъ новую большую церковь, понимая въ буквальномъ смыслѣ слова: «слишкомъ мала наша церковь», вырвавшіяся у его несчастной, страдающей жены, и только выстроивъ ее, замѣчаетъ, что она совершенно не то, что было нужно; что сооруженный имъ матеріальный храмъ недостаточно просторенъ, чтобы вмѣстить въ себя его идеалъ.

Я хотѣлъ
Церковь воздвигнуть такую,
своды которой могли бъ охватить
сѣнью своею не только
вѣру, религію, но и всю жизнь,
все, что живетъ, существуетъ:
будничный трудъ и воскресный покой,
утра заботы, сны ночи,
юности рѣзвость и старца печаль,
все, чѣмъ быть бѣдной, богатой
можетъ по праву людская душа...
Съ этимъ же зданіемъ впредь ничего
общаго я не имѣю.
Ложью своей лишь оно велико;
воли достойное вашей,
жалкой и слабой, паденьемъ грозитъ (3, 486).

При всякой попыткѣ сблизить предносящійся намъ идеалъ съ жизнью, реализовать его, онъ неизбѣжно блѣднѣетъ еще больше и какъ бы отходитъ на задній планъ. Когда дочь моря Эллида увидала таинственнаго незнакомца, къ которому она ощущала непонятное ей и страстное влеченіе, то онъ оказался не такимъ, какимъ его рисовало ея воспоминаніе. Принятіе ею рѣшенія не слѣдовать за незнакомцемъ облегчается именно тѣмъ, что вмѣшалась дѣйствительность (6, 321). Когда скульпторъ Рубекъ попытался дополнить созданную имъ идеальную женскую фигуру тѣмъ, что́ видѣлъ вокругъ себя въ жизни, и окружилъ ее глыбой разсѣвшейся земли, изъ которой выползаютъ люди, то статую пришлось отодвинуть назадъ, она обезцвѣтилась, а самого себя художнику пришлось изобразить въ видѣ отягченнаго грѣхами человѣка, который не можетъ вполнѣ стряхнуть съ себя земной прахъ (7, 350).

По мнѣнію Ибсена, въ человѣческомъ родѣ вообще существуетъ какой-то таинственный и роковой *разладъ между стремленіями и способностями*, и, какъ онъ самъ констатируетъ въ предисловіи ко второму изданію «Катилины», изображеніе этого противорѣчія, составляющаго трагедію и вмѣстѣ съ тѣмъ комедію человѣчества и индивида, является однимъ изъ главныхъ предметовъ его творчества (1, 498). Брандъ выражаетъ эту мысль въ слѣдующихъ словахъ:

Двѣ мысли умъ мой въ дѣтствѣ занимали,
смѣшили безъ конца, за что не разъ
мнѣ отъ наставницы-старухи крѣпко
и доставалось.—Вдругъ себѣ представлю
сову съ боязнью мрака или рыбу
съ водобоязнью, и давай смѣяться.
Я гналъ тѣ мысли прочь,—не тутъ-то было.
Но что же собственно рождало смѣхъ?
Да смутное сознаніе разлада
межъ вещью—быть какой должна, и вещью—

какая есть. Межъ долгомъ—бремя несть—
и неспособностью нести его.
И чуть не каждый мой землякъ—здоровый,
больнои—такая жъ рыба иль сова.
Трудиться въ глубинѣ и жить во мракѣ
его удѣлъ, и это-то какъ разъ
его страшитъ. О берегъ бьется въ страхѣ
и темной камеры своей боится;
о воздухѣ и солнцѣ яркомъ молитъ (3, 309, 310).

По мнѣнію дочери моря—Эллиды,—люди созданы для того, чтобы жить въ морѣ, но по какому-то недоразумѣнію устроились на сушѣ; этимъ и объясняется ихъ затаенная тоска и раскаяніе (6, 299). Въ одномъ изъ своихъ стихотвореній Ибсенъ изображаетъ міръ, какъ храмъ въ двойномъ стилѣ, надъ которымъ днемъ трудился король, а ночью тролль (1, 429). Вообще въ мірѣ совмѣщаются загадочныя противорѣчія: какъ открываетъ Юліану явившійся ему Каинъ, славнѣйшее наше достояніе—жизнь—является плодомъ грѣха, въ основѣ жизни лежитъ смерть (4, 471).

Въ мірѣ, полномъ таинственныхъ противорѣчій, страданіе оказывается необходимостью.

Чело омыть боязни пóтомъ мало:
очиститься огнемъ страданья должно (3, 370).

Только цѣною счастія своего и чужого покупается стремленіе къ идеалу. Лишь путемъ отреченій идемъ мы по пути спасенія. Въ минуту самаго тяжелаго горя Брандъ говоритъ:

Вѣрь до конца себѣ, сердце мое:
все проигравъ—побѣждаешь,
все потерявъ—обрѣтаешь;
то лишь, что умерло, вѣчно твое (3, 350).

Вотъ почему *не можетъ быть для людей прочнаго счастія*. Въ «Комедіи любви» Фалькъ и Свангильдъ

добровольно отказываются отъ супружества, такъ какъ убѣждаются, что блаженство чистой любви не можетъ продолжаться всю жизнь. Въ особенности это дѣлается яснымъ, когда человѣкъ рѣшается итти по пути служенія идеалу. Когда родители утонувшаго маленькаго Эйольфа возрождаются къ новой жизни подъ вліяніемъ заговорившаго въ нихъ чувства отвѣтственности и ощущаютъ стремленіе ввысь, къ горнимъ высотамъ, къ звѣздамъ, въ царство великаго безмолвія (7, 194), то они сознаютъ, что утрачиваютъ всякое земное счастіе (7, 187). Только тотъ можетъ наслаждаться относительнымъ благополучіемъ и довольствомъ, кто способенъ прожить жизнь безъ идеаловъ (6, 230).

Смерть, лежащая въ основѣ жизни, полагаетъ предѣлъ существованію каждаго индивида и вмѣстѣ съ тѣмъ предѣлъ его земнымъ стремленіямъ и творческой дѣятельности. Ни одному человѣку въ границахъ своего кратковременнаго существованія не удается подойти сколько-нибудь близко къ поставленному идеалу. Брандъ и Рубекъ съ Иреной гибнутъ въ снѣжной лавинѣ; Дженъ Габріэль Боркманъ замерзаетъ въ снѣгу, по аналогіи съ своей холодной жизнью; Росмеръ съ Реббекой находятъ свой конецъ въ водопадѣ; строитель Сольнесъ падаетъ на землю съ воздвигнутой имъ самимъ башни, не выдержавъ ея высоты. Да и вообще для отдѣльной человѣческой личности не такъ важно достиженіе опредѣленныхъ внѣшнихъ результатовъ своей дѣятельности, какъ постоянное стремленіе къ идеалу. Въ письмѣ къ Брандесу Ибсенъ развиваетъ слѣдующія мысли: «То, что я зову *борьбой за свободу*, есть не что иное, какъ постоянное живое усвоеніе идеи свободы. Всякое иное обладаніе свободой, исключающее постоянное стремленіе къ ней, мертво и бездушно. Вѣдь самое понятіе свободы тѣмъ само по себѣ и отличается, что все расширяется по мѣрѣ того, какъ мы стараемся усвоить его себѣ. Поэтому если кто во время борьбы за свободу остановится и скажетъ:

вотъ я обрѣлъ ее, тотъ этимъ докажетъ какъ-разъ то, что утратилъ ее» (8, 234).

Но міровая жизнь не исчерпывается жизнью индивидовъ. Есть и *жизнь всего человѣчества*, въ которой постоянно происходитъ обновленіе и возрожденіе идеаловъ, которая представляетъ собою процессъ постояннаго творчества. Въ рѣчи, произнесенной въ 1887 году въ Стокгольмѣ, Ибсенъ говоритъ: «Не разъ объявляли меня пессимистомъ. Ну да, я пессимистъ, поскольку не вѣрю въ вѣчность человѣческихъ идеаловъ. Но я также и оптимистъ—поскольку вѣрю въ способность идеаловъ множиться и развиваться. Особенно же я вѣрю въ то, что идеалы нашего времени, отживая свой вѣкъ, обнаруживаютъ явное тяготѣніе возродиться въ томъ, что я въ своей драмѣ «Кесарь и Галилеянинъ» подразумѣваю подъ «*третьимъ царствомъ*» (8, 98).

Идея «третьяго царства», въ которомъ будетъ достигнуто примиреніе въ одномъ синтезѣ Бога и Кесаря, возродится красота и осуществлено будетъ счастіе для людей, дѣйствительно составляетъ центральный мотивъ упомянутой драмы, предносится въ мечтаніяхъ Юліана. Но и въ другихъ драмахъ проглядываетъ то же самое вѣрованіе Ибсена. Въ «Борьбѣ за престолъ» скальдъ Ятгейръ утверждаетъ, что «несложенныя пѣсни всегда самыя прекрасныя» (3, 241). Въ «Брандѣ» говорится о новой землѣ и новомъ Адамѣ (3, 348, 349), о «грядущемъ великомъ времени, времени великихъ событій» (3, 490).

VII.

Отдѣльный человѣкъ, обладая ограниченными силами, никогда не можетъ достигнуть совершенства, какими бы высокими идеалами онъ ни руководился. Вотъ почему люди нуждаются въ милосердіи и снисхожденіи. Свое строгое въ общемъ ученіе о долгѣ и отвѣтст-

венности Ибсенъ дополняетъ проповѣдью *любви и милосердія*.

Конечно, есть такія представленія о Божескомъ милосердіи, съ которыми Ибсенъ согласиться не можетъ. Въ его драмахъ встрѣчается не мало сатирическихъ замѣчаній по адресу тѣхъ людей, которые пользуются ученіемъ о милосердіи только для того, чтобы постоянно безпрепятственно грѣшить, надѣясь на неизмѣнное прощеніе (см., напр., 4, 97), или которые, подобно Перу Гюнту (4, 132), обращаются къ Богу съ мольбой оказать имъ помощь, оставивъ пока дѣла другія: міръ обойдется какъ-нибудь и самъ. Подобные факты, характеризующіе отношеніе большинства людей къ Богу, и заставляютъ Бранда выступить со своимъ ученіемъ. Брандъ утверждаетъ, что должно видѣть въ Богѣ «Владыку строгаго неба, земли Судію, нуженъ Онъ слабому вѣку» (3, 407—8).

Нѣтъ болѣе опошленнаго слова,
забрызганнаго ложью, чѣмъ—любовь.
Имъ съ сатанинской хитростью людишки
стараются прикрыть изъяны воли,
маскировать, что въ сущности ихъ жизнь—
трусливое заигрыванье съ смертью (3, 373).
И знать того я чувства не хочу,
которое зовутъ любовью люди.
Лишь Божью знаю я любовь, она же
не знаетъ слабости; *она сурова,*
къ избранникамъ своимъ неумолима.
Томясь душою въ рощѣ Геѳсиманской,
молился Сынъ: да минетъ эта чаша.
И что же—внялъ Отецъ мольбѣ Сыновней?
Нѣтъ, чашу осушить пришлось до дна (3, 369).

Хотя при чтеніи Бранда можетъ показаться, что авторъ не вполнѣ на сторонѣ этихъ разсужденій, такъ какъ Брандъ въ концѣ пьесы какъ-будто нѣсколько мѣняетъ свои воззрѣнія: онъ, говорившій все время о

ветхозавѣтномъ Іеговѣ, начинаетъ упоминать имя Христа, при гибели его въ лавинѣ гремитъ голосъ свыше, возвѣщающій, что Богъ есть deus caritatis,—тѣмъ не менѣе я полагаю, что по существу Брандъ довольно точно передаетъ представленія самого Ибсена. Міровоззрѣніе Ибсена, во всякомъ случаѣ, проникнуто *трагическимъ элементомъ*. Его герои обречены на страданіе и гибель, и Божье къ нимъ милосердіе сказывается лишь въ томъ, что Богъ не ставитъ имъ въ осужденіе несовершенства ихъ порывовъ къ идеалу и успокаиваетъ ихъ послѣ смерти. Заключительная пьеса Ибсена «Когда мы, мертвецы, пробуждаемся» также заканчивается гибелью Рубека и Ирены въ снѣжной лавинѣ, послѣ которой сестра милосердія произноситъ: pax vobiscum.

И во взаимныхъ отношеніяхъ люди никогда не должны забывать о любви. Одна жертва считается у Ибсена безусловно недопустимой: *жертва любящей человѣческой душой*. Къ такой жертвѣ писатель относится видимо несочувственно, во имя чего бы она ни совершалась. Этотъ мотивъ проходитъ черезъ все творчество Ибсена. Уже героиня одной изъ самыхъ раннихъ пьесъ «Воители въ Гельгеландѣ», пылкая Йордисъ, говоритъ: «всѣмъ можетъ поступиться человѣкъ ради друга своего, только не любимой женщиной. И если онъ дѣлаетъ это, онъ разрываетъ таинственную ткань норнъ и губитъ двѣ жизни» (2, 394). И то же самое повторяется въ самыхъ послѣднихъ по времени произведеніяхъ. Элла Рентгеймъ дѣлаетъ Боркману упрекъ, что онъ продалъ ея любовь за постъ директора банка, и по этому поводу произноситъ слѣдующее: «Въ Библіи говорится объ одномъ загадочномъ грѣхѣ, за который нѣтъ прощенія. Прежде я никогда не понимала, что это за грѣхъ. Теперь понимаю. Самый великій, неискупимый грѣхъ—это умерщвленіе живой души въ человѣкѣ, души, способной любить» (7, 253). И въ самой послѣдней драмѣ Ибсена Ирена объясняетъ свою смерть тѣмъ, что отдала Рубеку «нѣч-

то такое, что нельзя отдавать, чѣмъ нельзя жертвовать: свою молодую, живую душу» (7, 332).

Когда Юліанъ-Отступникъ начинаетъ приходить къ сознанію своей ошибки, онъ произноситъ разсужденіе, въ которомъ также отдаетъ дань любви и ставитъ ее выше холоднаго разсудка. Онъ проводитъ параллель между славными героями, подвигамъ которыхъ потомство удивляется, и гонимымъ имъ Христомъ. «Что выигралъ Александръ Македонскій, что выигралъ Юлій Цезарь? Греки и римляне вспоминаютъ ихъ славные подвиги съ холоднымъ удивленіемъ, тогда какъ тотъ—Галилеянинъ, сынъ плотника, царитъ, какъ возлюбленный царь и владыка, въ горячихъ вѣрующихъ сердцахъ человѣческихъ» (4, 677).

Признаніемъ любви, какъ необходимаго корректива человѣческаго несовершенства, объясняется и особенно симпатичное отношеніе Ибсена къ *женщинѣ*. Онъ потому такъ высоко ставитъ женщину, что въ ней много любви. Конечно, Ибсенъ далекъ отъ того, чтобы безусловно идеализировать женщинъ. Онъ слишкомъ видитъ въ женщинѣ человѣка, чтобы признать женщину лишенной человѣческихъ слабостей. Поэтому въ его драмахъ встрѣчаются самые различные женскіе характеры. Есть у него женщины, отрѣшившіяся отъ идеи долга и служащія по существу злому началу. Такова фру Маргитъ въ «Пирѣ въ Сольхаугѣ», такова страстная героиня «Воителей въ Гельгеландѣ»—Йордисъ, такова Гедда Габлеръ, такова Фурія въ Катилинѣ. Къ этой же категоріи, мнѣ кажется, можно отнести и Гильду въ «Строителѣ Сольнесѣ», которая не хочетъ слышать самаго имени «долгъ», видя въ этомъ словѣ только нѣчто холодное, колкое, долбящее (7, 64), и въ томъ отношеніи воскрешаетъ Йордисъ, героиню эпохи викинговъ, что признаетъ только здоровую крѣпкую совѣсть жестокихъ викинговъ (7, 79). Наконецъ, сюда же относится и холодная жестокая фру Боркманъ

и скупая мать Бранда, которая всю свою жизнь посвятила стяжанію богатства, промѣняла любовь на деньги и тѣмъ дала поводъ къ появленію на свѣтъ безумной Гердъ. Есть у Ибсена и слабыя женщины, которыя легко становятся рабами пошлости; таковы почти всѣ дѣйствующія лица въ «Комедіи любви», такова грубая эгоистка Регина въ «Привидѣніяхъ», таковы Гина и фру Сербю въ «Дикой уткѣ», такова фру Сольнесъ, которая послѣ пожара дома и гибели дѣтей горюетъ не о дѣтяхъ, а о сгорѣвшихъ куклахъ (7, 90), такова, наконецъ, Болетта въ «Дочери моря», благоразумная дѣвица, которая мечтаетъ о томъ, какъ бы ей выучиться чему-нибудь полезному, и безъ особыхъ колебаній отдаетъ свою руку человѣку, къ которому не чувствуетъ любви, какъ только онъ обѣщаетъ обезпечить ея жизнь. Къ этой же категоріи можетъ быть съ значительнымъ основаніемъ отнесена и фру Стокманъ, которая постоянно колеблется между любовью къ мужу и житейскими разсчетами. Но и эти женщины въ томъ отношеніи стоятъ, обыкновенно, выше злыхъ или пошлыхъ мужчинъ, что въ нихъ всегда почти проявляется беззавѣтная и безкорыстная любовь къ кому-либо, помимо себя, будь то мужъ, или дѣти, или возлюбленный. Съ другой же стороны, Ибсенъ выводитъ передъ нами цѣлую серію женщинъ, для которыхъ любовь и самопожертвованіе составляетъ самое существо ихъ. Эта серія начинается съ первой же драмы и идетъ послѣдовательно черезъ всѣ произведенія. Назовемъ Аврелію въ «Катилинѣ», Сигне въ «Пирѣ въ Сольхаугѣ», Дагни въ «Воителяхъ въ Гельгеландѣ», Агнесъ въ «Брандѣ», Сольвейгъ и Озе въ «Перѣ Гюнтѣ», Лону въ «Столпахъ общества», Петру въ «Докторѣ Стокманѣ», Гедвигъ въ «Дикой уткѣ», тетю Юлю въ «Гедлѣ Габлеръ», Тею въ той же пьесѣ, Ингеборгъ и Маргариту въ «Борьбѣ за престолъ», Асту въ «Маленькомъ Эйольфѣ» и т. д.

Эти женщины весь смыслъ своего существованія видятъ въ жизни для другихъ и не знаютъ, что имъ съ

собою предпринять, если имъ не о комъ заботиться. Онѣ не затрудняются ни передъ какими жертвами для любимаго человѣка или для любимаго дѣла и подчасъ обнаруживаютъ истинный героизмъ самопожертвованія. Вспомнимъ хотя бы блестяще очерченную фигуру Агнесъ, вѣрной подруги Бранда.

Однако, за всей этой любовью и способностью жертвовать собою скрывается *самостоятельная человѣческая личность*, требующая къ себѣ полнаго уваженія. Женщины Ибсена очень часто заявляютъ о своемъ человѣческомъ достоинствѣ и во имя него словомъ и дѣломъ выражаютъ протестъ противъ неуважительнаго отношенія къ женской личности. Обыкновенно при этомъ вспоминаютъ преимущественно одинъ женскій образъ, созданный Ибсеномъ: Нору, бросившую мужа и устроенный имъ для нея «Кукольный домъ». Но съ такимъ протестомъ женщины выступаютъ у Ибсена и раньше и позже появленія этой драмы. Блѣдный намекъ на будущую Нору составляетъ Свангильдъ въ «Комедіи любви», выступающая съ протестомъ противъ традиціонныхъ воззрѣній на бракъ. Въ «Столпахъ общества» Дина заявляетъ, «что она не хочетъ быть какой-то вещью, которую берутъ» (5, 94). Въ «Союзѣ молодежи» Сельма собирается оставить домъ камергера Братсберга, за сыномъ котораго она замужемъ, возмущенная тѣмъ, что ее держатъ подъ колпакомъ, наряжаютъ какъ куклу, но не посвящаютъ въ серіозныя дѣла, и возвращается къ мужу, лишь убѣдившись, что онъ дѣйствительно нуждается въ ея помощи (4, 311, 325, 372). Дочь моря Эллида настаиваетъ на своей безусловной свободѣ, а въ послѣдней по времени драмѣ Ибсена Майя заявляетъ протестъ и оставляетъ Рубека именно потому, что онъ не съ достаточнымъ уваженіемъ относился къ ея человѣческой личности, смотрѣлъ на нее, какъ на игрушку и забаву.

Въ «Перѣ Гюнтѣ» борьба героя съ великой кривой получаетъ благополучную развязку только благодаря вмѣшательству любящихъ женщинъ. Кривая, расплываясь въ ничто, говоритъ, задыхаясь:

Слишкомъ силенъ былъ для насъ.
Онъ опирался на женщинъ (4, 91).

Среди стихотвореній Ибсена есть одно, озаглавленное «Женщинѣ слава». Въ этомъ стихотвореніи женщина называется «солнечнымъ лучомъ въ жизни поэта» и родиной ея признается «свѣта отчизна» (1, 404). Конечно, столпами общества женщины могутъ быть признаны только въ виду проникающаго ихъ «духа истины и духа свободы» (5, 114).

VIII.

Таково въ основныхъ чертахъ нравственное міровоззрѣніе Генрика Ибсена. Поэтъ, какъ мы убѣдились, даетъ намъ огромный матеріалъ для разрѣшенія и правильной постановки этической проблемы, проводя передъ нами обильную галлерею самыхъ разнообразныхъ нравственныхъ типовъ и высказывая попутно рядъ глубокихъ мыслей. Конечно, этической проблемы не разрѣшилъ окончательно и Генрикъ Ибсенъ, какъ не разрѣшилъ ея ни одинъ человѣческій умъ. Поэтому въ заключеніе нашего очерка позволительно поставить нѣсколько вопросовъ, на которые, какъ мнѣ кажется, достаточнаго отвѣта у Ибсена мы не находимъ.

Что такіе вопросы должны возникнуть при чтеніи его произведеній,—въ этомъ не было никакого сомнѣнія и для самого Ибсена. При свойственныхъ ему представленіяхъ о несовершенствѣ человѣческой натуры, онъ не могъ считать и себя исключеніемъ изъ общаго правила и не могъ претендовать на то, чтобы своимъ

творчествомъ разрѣшить всѣ загадки жизни, освѣтить этическую проблему вполнѣ всесторонне. Въ своемъ стихотвореніи «Письмо въ стихахъ» онъ говоритъ даже слѣдующее:

> Мой другъ, вѣдь миссія моя—не отвѣчать,
> а самому вопросы задавать (1, 471).

Вопросы, которые я поставлю теперь, будутъ въ то же время и моими критическими замѣчаніями по поводу нравственныхъ воззрѣній Ибсена. Признавая за этимъ писателемъ необыкновенную глубину и благородство мыслей, я думаю въ то же время, что къ нѣкоторымъ сторонамъ этической проблемы онъ отнесся недостаточно внимательно и освѣтилъ ихъ не вполнѣ правильно.

Первое наше замѣчаніе состоитъ въ слѣдующемъ. При чтеніи произведеній Ибсена невольно возникаетъ вопросъ, не слишкомъ ли рѣзкія перегородки ставитъ онъ между разными категоріями людей? Онъ роетъ цѣлую пропасть между сильными натурами, тѣмъ меньшинствомъ, которое достойно быть личностями, служить добру или злу, и массой остальныхъ людей,—большинствомъ, которое неспособно не только на добро, но и на настоящее зло, которое представляетъ собою только матеріалъ для переплавки. Мнѣ кажется, что такое представленіе о людяхъ грѣшитъ излишнимъ схематизмомъ. Можетъ быть, истинно-героическихъ натуръ между людьми и очень мало. Но затѣмъ вѣдь начинаются такія постепенныя градаціи, такіе неуловимые переходы, что раздѣленіе людей на избранное меньшинство и забракованное большинство едва ли можетъ быть проведено съ такою легкостью и рѣшимостью, какъ это сдѣлано въ произведеніяхъ Ибсена. А если признать правильность такого замѣчанія, то изъ него вытекаетъ дальнѣйшій выводъ, имѣющій уже существенный характеръ. Вѣдь тогда окажется, что нельзя такъ безпощадно клей-

мить въ моральномъ отношеніи представителей большинства. Человѣческая натура слишкомъ сложна, чтобы допускать такія огульныя оцѣнки. Во всякомъ представителѣ большинства другой писатель, менѣе склонный къ схематизму, сумѣлъ бы, можетъ-быть, разглядѣть черты, которыя заставили бы и въ немъ признать наличность свойствъ, дѣлающихъ категорическую отрицательную оцѣнку несправедливой.

Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ второй вопросъ, который мы вынуждены поставить по поводу взглядовъ Ибсена. Не слишкомъ ли большую пропасть вырылъ Ибсенъ между личностью и обществомъ? Ибсенъ, несомнѣнно, индивидуалистъ. Его интересуетъ только отдѣльная человѣческая личность и вопросы индивидуальной этики. Къ человѣческому обществу, взятому какъ цѣлое, онъ относится въ общемъ отрицательно. Онъ не отрицаетъ реальности общества, какъ цѣлаго, и даетъ рядъ весьма интересныхъ наблюденій въ области соціальной психологіи. Но, мнѣ думается, всѣ эти наблюденія односторонни. Общество выступаетъ у Ибсена исключительно въ роли носителя традицій, угнетающихъ личность, хранителя старыхъ предразсудковъ, не дающихъ простора личному развитію. Поэтому и къ государству Ибсенъ относится весьма несочувственно. Въ письмѣ къ Брандесу онъ выражается чрезвычайно сильно. «Государство, — пишетъ онъ, — проклятіе для индивида» (8, 235). Опаснѣйшимъ врагомъ истины и свободы Ибсенъ признаетъ организованное общество, сплоченное большинство. «Большинство,—говоритъ Ибсенъ устами доктора Стокмана,—никогда не бываетъ право... Изъ какихъ людей составляется большинство въ странѣ? Изъ умныхъ или глупыхъ? Я думаю, всѣ согласятся, что глупые люди составляютъ страшное, подавляющее большинство на всемъ земномъ шарѣ. Но правильно ли, чортъ возьми, чтобы глупые управляли умными... На сторонѣ большинства сила — къ сожа-

лѣнію,—но не право. Правы—я и немногія другія единичныя личности. Меньшинство всегда право... Я говорю о немногихъ отдѣльныхъ единицахъ, усваивающихъ себѣ новыя, едва нарождающіяся истины. Эти люди стоятъ какъ бы на аванпостахъ человѣчества... Что это за истины, вокругъ которыхъ обыкновенно толпится большинство? Это истины, устарѣвшія настолько, что пора бы ужъ ихъ сдать въ архивъ» (5, 401—402). Только въ сравнительно очень рѣдкихъ случаяхъ Ибсенъ упоминаетъ о тѣхъ культурныхъ задачахъ, которыя лежатъ на цѣломъ народѣ, говоритъ о томъ, что и народы имѣютъ свои миссіи, свое призваніе (см. напр. 8, 91, 105, 139; ср. 1, 483). Однако, наиболѣе сильное мѣсто этого рода составляетъ то предостереженіе, которое дѣлаетъ норвежскому народу въ «Борьбѣ за престолъ» епископъ Николасъ, выходецъ съ того свѣта:

Будутъ норвежцы брести еле-еле
по полю жизни безъ воли, безъ цѣли,
будутъ ихъ души узки, а сердца—
злобой другъ къ другу пылать безъ конца,
будутъ въ одномъ межъ собою согласны:
все, что велико, и все, что прекрасно,
камнями, грязью должно забросать.
Будутъ позоръ свой за честь почитать;
будутъ звать тряпки ничтожныя стягомъ,—
знайте тогда—по норвежской землѣ
путь свой побѣднымъ, торжественнымъ шагомъ
старый епископъ свершаетъ во мглѣ (3, 273).

Это мѣсто звучитъ крайне пессимистично. И такой именно тонъ характеренъ для Ибсена, который постоянно склоненъ былъ видѣть въ общественной жизни болѣе худого, чѣмъ хорошаго, и большую часть жизни провелъ внѣ родной страны, слишкомъ болѣя недостатками норвежскаго народа.

Въ одномъ изъ писемъ къ Брандесу Ибсенъ прямо заявляетъ: «солидарности я вообще никогда особенно

не сочувствовалъ... если бы у насъ хватило мужества вполнѣ ее игнорировать, то, пожалуй, мы избавились бы отъ балласта, который больше всего отягчаетъ личность» (8, 243). Въ своемъ презрѣніи къ обществу и солидарности онъ доходитъ до того, что не только устами своихъ героевъ (напр. доктора Стокмана, 5, 434), но и отъ себя самого заявляетъ, что одинокій есть сильнѣйшій (8, 258). Вотъ почему его мало интересуютъ всякаго рода *соціальныя реформы*. Онъ пишетъ Брандесу въ 1870 году: «эти люди хотятъ лишь спеціальныхъ революцій—внѣшнихъ, политическихъ и т. п. А это все мелочи. Нужна революція человѣческаго духа» (8, 232). Въ 1871 году онъ сообщаетъ тому же другу: «Я ничего не жду отъ соціальныхъ реформъ» (8, 243). Въ 1884 году въ письмѣ къ Бьернсону мы читаемъ: «Я вѣдь язычникъ въ политикѣ: не вѣрю въ освободительную силу политики» (8, 379). Такъ Ибсенъ подходитъ и къ женскому вопросу. Его очень мало интересуетъ соціальная сторона этого вопроса; по этому поводу въ его сочиненіяхъ мы находимъ лишь самые отрывочные намеки; такъ, въ «Норѣ» упоминается о томъ, что жена не можетъ дѣлать долговъ безъ согласія мужа, что мужчинѣ легче выпутаться изъ затруднительныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, чѣмъ женщинѣ (5, 141, 166); въ «Привидѣніяхъ» есть намекъ на двойную мораль общества, которое легко говоритъ о падшихъ женщинахъ и даже не понимаетъ выраженія «падшій мужчина» (5, 267); но это, кажется, и все, если не считать упоминанія мелькомъ въ письмѣ къ Бьернсону о необходимости урегулированія положенія женщинъ и подписи подъ коллективнымъ заявленіемъ въ стортингъ о преимуществахъ раздѣльнаго имущества супруговъ (8, 380, 457). Ибсена, и въ данномъ случаѣ интересуетъ внутреннее духовное освобожденіе женщины гораздо больше, чѣмъ вопросъ о ея соціальномъ положеніи. Онъ беретъ женщину съ ея общечеловѣческой стороны. Такъ онъ и самъ

объясняетъ свое отношеніе къ женскому вопросу въ рѣчи къ союзу норвежскихъ женщинъ, произнесенной въ 1898 году. «Благодарю за тостъ,—читаемъ мы здѣсь,— но долженъ отклонить отъ себя честь сознательнаго содѣйствія женскому движенію. Я даже не вполнѣ уяснилъ себѣ его сущность. То дѣло, за которое борются женщины, мнѣ представляется общечеловѣческимъ. И кто внимательно прочтетъ мои книги, поймет это. Конечно, изъ нихъ можно вывести, что желательно разрѣшить по пути и женскій вопросъ, но это не главное. Моей задачей было изображеніе людей... Женщинамъ предстоитъ разрѣшить общечеловѣческій вопросъ, разрѣшить въ качествѣ матерей» (8, 104—5).

Въ такомъ отношеніи къ обществу и къ общественнымъ задачамъ я склоненъ видѣть великую односторонность Ибсена. Въ обществѣ имѣются не одни только отрицательныя свойства и отношеніе между личностью и обществомъ сводится не къ одному только угнетенію обществомъ личной свободы. На самомъ дѣлѣ, напротивъ, именно общество является настоящей колыбелью сознающей себя личности, только благодаря жизни въ обществѣ личность, даже самая сильная, вырабатываетъ самыя цѣнныя свои свойства, и свободный разумный человѣкъ вообще внѣ общества немыслимъ. Я не буду останавливаться на подробномъ развитіи и обоснованіи этихъ мыслей, такъ какъ уже неоднократно имѣлъ случай высказывать ихъ въ другихъ своихъ трудахъ (см. въ особенности мои «Этюды по современной этикѣ» М. 1908 г.). Да и самъ Ибсенъ иногда подходитъ къ признанію важности общества, даже для своего собственнаго развитія. Такъ, въ письмѣ къ своему нѣмецкому переводчику Пассарге отъ 1880 года онъ пишетъ: «Нельзя вѣдь считать себя свободнымъ отъ всякой солидарности съ обществомъ, къ которому принадлежишь, и отъ всякой отвѣтственности за то, что въ немъ происходитъ» (8, 345).

Одностороннее отношеніе къ обществу и къ соціальности человѣка проявляется у Ибсена даже въ его воззрѣніяхъ на дружбу и любовь между людьми. Къ *дружбѣ* онъ, повидимому, относится совершенно отрицательно. Друзья у него то-и-дѣло, что занимаются предательствомъ; въ этой роли уже въ первой его драмѣ «Катилина» выступаетъ Курій, а затѣмъ съ этимъ мотивомъ мы встрѣчаемся еще нѣсколько разъ. Самая дружба основана обыкновенно на взаимномъ обманѣ, какъ дружба между Боркманомъ и Фольдалемъ, которая зиждется на томъ, что оба пріятеля взаимно поддерживаютъ другъ въ другѣ пріятныя иллюзіи относительно личныхъ дарованій, — или же на самообманѣ и самообольщеніи, какъ дружба Грегерса и Ялмара Экдаля въ «Дикой уткѣ», которая покоится на идеализаціи Экдаля наивнымъ моралистомъ Грегерсомъ. Обычно дружба имѣетъ характеръ односторонній—одна сторона даетъ, приноситъ жертвы, другая—принимаетъ. Такова дружба Сигурда съ Гуннаромъ въ «Воителяхъ въ Гельгеландѣ», такова же дружба Курія съ Катилиной и дружба Грегерса съ Экдалемъ. Въ письмѣ къ Брандесу отъ 6 марта 1870 года Ибсенъ болѣе обстоятельно излагаетъ свои воззрѣнія на дружбу и вполнѣ подтверждаетъ тѣ заключенія, которыя вынесены нами изъ разсмотрѣнія его драматическихъ произведеній. Онъ держится того мнѣнія, что дружба ничего не даетъ, а только налагаетъ обязанности, и потому стоитъ слишкомъ дорого. «Друзья,— пишетъ онъ,—слишкомъ дорогая роскошь, и тому, кто весь свой капиталъ вкладываетъ въ свое призваніе, въ свою миссію въ жизни, тому не по карману обзаводиться друзьями» (8, 212). То же самое наблюденіе приходится сдѣлать и о характерѣ *любви*, которую рисуетъ Ибсенъ. Эта любовь также имѣетъ обычно видъ *жертвы*, которую одна сторона, — большею частью, женщина, — приноситъ другой. Назначеніе женщины, по ученію Бранда, въ томъ и состоитъ, чтобы лѣчить раны

мужа (3, 408). И въ рѣдкихъ сравнительно случаяхъ Ибсенъ говоритъ о любви, приводящей къ такому сотрудничеству въ общемъ дѣлѣ, при которомъ ни одной сторонѣ не приходится жаловаться на свою второстепенную роль, какъ жалуется Агнесъ въ «Брандѣ». Таково положеніе, создающееся между Тесманомъ и вдохновляющей его къ труду Теей въ концѣ «Гедды Габлеръ»; таково положеніе Риты и Альмерса въ заключительной сценѣ «Маленькаго Эйольфа», когда супруги готовятся къ сотрудничеству въ своей обновленной жизни. Таково будетъ положеніе Сельмы въ «Союзѣ молодежи», когда она соглашается вернуться къ мужу. До извѣстной степени подходятъ сюда же отношенія Ребекки и Росмера. Но такія положенія для Ибсена не характерны. У этого врага «солидарности» любовь обыкновенно принимаетъ характеръ односторонне приносимой жертвы. И любовь Бога къ людямъ также представляется не столько въ видѣ оказываемой имъ помощи, сколько въ видѣ снисхожденія къ ихъ немощамъ и несовершенствамъ. Богъ стоитъ далеко отъ людей. Въ «Брандѣ» не разъ повторяется положеніе: «Кто узритъ Іегову, умретъ».

Я думаю, что въ связи съ этой односторонностью стоитъ и нѣсколько формальное отношеніе Ибсена къ человѣческимъ идеаламъ. Ибсенъ очень много говоритъ о борьбѣ за идеалъ, о призваніи человѣка, о культурной миссіи народа. Но онъ при этомъ обращаетъ вниманіе почти исключительно на волевую сторону дѣла, на самый процессъ борьбы и сопряженныя съ нимъ трагическія положенія и страданія. Содержаніе же идеаловъ, за которые надлежитъ бороться, понятіе столь цѣнной для Ибсена культуры остаются довольно неясными. Я думаю, что при бо́льшемъ вниманіи писателя къ соціальной сторонѣ человѣка дѣло бы измѣнилось. Конечная цѣль мірового процесса осталась бы для насъ столь же неясной и невѣдомой, какъ она представляется Ибсену; должны бы мы были и относительно частныхъ идеа-

ловъ и задачъ соглашаться, что они измѣнчивы по странамъ, эпохамъ и даже личностямъ. Но все же, охвативъ человѣка болѣе разносторонне, взявъ его, какъ участника общественной жизни, мы ближе подошли бы къ пониманію назначенія человѣка какъ вообще, такъ и въ каждую данную эпоху при извѣстной исторической обстановкѣ. Наши представленія о содержаніи человѣческихъ идеаловъ и человѣческой культуры стали бы полнѣе и глубже, носили бы менѣе формальный характеръ. Мое общее наблюденіе состоитъ въ томъ, что у всѣхъ индивидуалистовъ въ этикѣ, не у одного только Ибсена, понятіе долга неизбѣжно получаетъ слишкомъ формальный, нѣсколько безжизненный характеръ.

Всѣ мои замѣчанія можно свести къ одному, болѣе общему. По моему мнѣнію, Ибсенъ вообще слишкомъ высокомѣрно, слишкомъ строго относится къ обыкновеннымъ, не героическимъ и не блестящимъ человѣческимъ натурамъ, которыя составляютъ большинство во всякомъ обществѣ, а вслѣдъ за этимъ и къ самому обществу, какъ таковому. Это обстоятельство и дѣлаетъ его этику нѣсколько жесткой, сухой и чрезмѣрно аристократичной. Если бы Ибсенъ былъ болѣе мягкой натурой, то, я думаю, этика его утратила бы эти недостатки, стала бы болѣе близкой къ людямъ, болѣе осуществимой для большинства изъ нихъ, была бы болѣе проникнута духомъ любви и прощенія. При этомъ, думается мнѣ, она ничего бы не утратила въ своей высотѣ и искренности.

Всѣмъ этимъ я нисколько не хочу умалить заслугъ Ибсена, какъ моралиста. Пусть онъ будетъ суровъ. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что людямъ нужны и такіе суровые учителя. Есть истина въ убѣжденіи Ибсена, что *страданія закаляютъ и очищаютъ*. Поэтому полезно людямъ слышать время отъ времени суровые укоры и подвергаться моральному бичеванію. Послу-

шаемъ въ заключеніе еще два отрывка изъ проповѣдей Бранда:

Когда проходитъ день за днемъ, какъ въ спячкѣ,
и похоронным ъ шагомъ жизнь идетъ,
невольно мнишь, что вычеркнутъ ты Богомъ
изъ книги живота. А къ вамъ, я вижу,
добрѣе Онъ: подвергъ васъ испытанью,
лишеньями и бѣдами бичуетъ,
смертельный страхъ въ крови зажегъ...
Народъ живой,—какъ ни былъ бы разрозненъ
и малъ, растетъ и крѣпнетъ отъ невзгодъ,
и взоръ его тупой пріобрѣтаетъ
орлиный кругозоръ, и слабость силой
становится, увѣренной въ побѣдѣ
А если часъ невзгодъ не возбуждаетъ
народъ къ борьбѣ, къ дѣяньямъ благороднымъ—
и не заслуживаетъ онъ спасенья... (3, 333, 334, 330).

Этими мужественными словами, въ которыхъ сказалось все нравственное міровоззрѣніе Ибсена, можемъ мы закончить нашъ очеркъ.

IV.

Психическая причинность и свобода воли *).

I.

Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ, съ которымъ приходится считаться представителямъ самыхъ различныхъ научныхъ дисциплинъ. Онъ интересенъ не для однихъ только психологовъ, богослововъ и метафизиковъ. Съ нимъ неизбѣжно сталкивается каждый, кто углубляется въ любую отрасль общественныхъ наукъ. Не только при изученіи общей этики важно выяснить механизмъ человѣческихъ дѣйствій, не только криминалисту приходится разобраться въ этомъ вопросѣ при оцѣнкѣ уголовныхъ теорій, но и цивилистъ иногда вынужденъ задумываться надъ родственными проблемами, и историку или экономисту нельзя обойти ихъ разсмотрѣнія. Этой всеобщностью поставленнаго вопроса для наукъ о человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ и объясняется, конечно, тотъ фактъ, что по его поводу существуетъ колоссальная литература. Кто только не писалъ о свободѣ воли и какія только воззрѣнія по этому вопросу не высказывались! Уже античные фило-

*) Докладъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 20 декабря 1908 года, и затѣмъ напечатанный въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ (кн. 96) подъ заглавіемъ „Къ вопросу о свободѣ воли“.

софы знали эту контроверсу, затѣмъ она проходитъ черезъ всю исторію средневѣковой философской мысли и вновь возрождается въ новой философіи.

Поэтому требуется извѣстная смѣлость, чтобы позволять себѣ выступать въ ученомъ обществѣ съ докладомъ о свободѣ воли. Казалось бы, все по этому поводу уже сказано и повторено много разъ и ничего новаго внести въ эту область невозможно. Признавая основательность такого соображенія, я тѣмъ не менѣе рѣшился на такой шагъ и считаю долгомъ объяснить тѣ мотивы, которыми вызывается мой докладъ.

Я не сдѣлалъ никакого открытія въ вопросѣ о свободѣ воли и не обольщаю себя надеждой, что мнѣ удастся его освѣтить полно и всесторонне. Такое предпріятіе, конечно превышало бы задачи небольшого доклада. Я знаю, что большинство тѣхъ отдѣльныхъ мыслей, которыя мною ниже будутъ высказаны, не новы. И тѣмъ не менѣе я считалъ не безполезнымъ, для себя, по крайней мѣрѣ, подвергнуть оцѣнкѣ собранія свои соображенія по вопросу о свободѣ воли.

Дѣло въ томъ, что, какъ много ни писали объ этомъ вопросѣ, все же онъ остается доселѣ въ числѣ нерѣшенныхъ окончательно. Поэтому каждому, для кого этотъ вопросъ представляетъ интересъ, приходится итти до извѣстной степени своей собственной дорогой. Нѣтъ здѣсь общепризнанныхъ авторитетовъ, общеобязательныхъ рѣшеній. Такъ пришлось поступить и мнѣ. Сталкиваясь постоянно при своихъ занятіяхъ вопросами права, морали и исторіи съ проблемой о свободѣ воли, я долженъ былъ о ней думать, долженъ былъ изучать чужія соображенія и комбинировать свою собственную конструкцію рѣшенія. Въ результатѣ у меня создались извѣстныя представленія о существѣ вопроса и о томъ его рѣшеніи, которое представляется мнѣ наиболѣе пріемлемымъ. Элементы, изъ которыхъ сложилось мое построеніе, въ огромномъ большинствѣ не мнѣ лично

принадлежатъ, но ихъ комбинація все-таки является моей собственной. Набрасывая данный очеркъ, я, по-крайней мѣрѣ сознательно, не слѣдовалъ какому-нибудь опредѣленному мыслителю, хотя находился подъ вліяніемъ многихъ авторовъ, съ трудами которыхъ пришлось познакомиться. Вотъ почему для меня представляетъ интересъ выслушать тѣ возраженія, которыя могутъ быть сдѣланы противъ принятой мною концепціи.

Сказаннымъ объясняется и та постановка, которую я даю вопросу о свободѣ воли въ своемъ докладѣ. Я подходилъ къ этому вопросу съ точки зрѣнія изслѣдователя эмпирической дѣйствительности. При занятіяхъ соціальными вопросами у меня сложилось убѣжденіе, что нельзя охватить явленія общественной жизни достаточно просторнымъ для нихъ синтезомъ, если въ этотъ синтезъ не войдетъ въ той или иной формѣ понятіе свободы. Но съ другой стороны, я не могъ отрѣшиться и отъ мысли, что это понятіе въ міровоззрѣніи ученаго не должно стоять въ противорѣчіи съ идеей причинности. Приходилось искать такого пути, на которомъ можно было бы удовлетворить тому и другому требованію. Этотъ путь указанъ былъ мнѣ идеей особой психической причинности, развитіе и обоснованіе которой я нашелъ у нѣсколькихъ представителей современной научной и философской мысли. Эта идея и легла въ основу настоящаго доклада.

Но есть у вопроса о свободѣ воли и другая сторона. Этотъ вопросъ, какъ и всѣ очень общіе вопросы, при болѣе глубокомъ о немъ размышленіи выводитъ насъ за предѣлы той эмпирической дѣйствительности, которая одна только можетъ быть предметомъ научно доказуемаго изслѣдованія. Проблема эта въ концѣ-концовъ приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ вопросомъ о сущности того таинственнаго соотношенія, которое наблюдается между жизнью духа и природы и которое до сихъ поръ одинаково безуспѣшно передается какъ въ

формулахъ психофизическаго параллелизма, такъ и въ формулахъ идеалистическаго или матеріалистическаго монизма. Безуспѣшно въ томъ смыслѣ, что ни одна изъ этихъ формулъ не можетъ быть строго научно доказана и ни одна изъ нихъ не даетъ отвѣта, удовлетворяющаго всѣмъ нашимъ запросамъ и разрѣшающаго всѣ наши сомнѣнія. Я считаю возможнымъ не поднимать въ предстоящемъ докладѣ этого метафизическаго вопроса, полагая, что это не необходимо для освѣщенія вопроса въ намѣченномъ мною направленіи. Далѣе, возникаютъ также чисто метафизическіе вопросы о томъ, насколько основательна присущая человѣчеству въ большинствѣ его представителей вѣра въ положительную цѣнность человѣческаго существованія и культурнаго развитія и каковы истинные источники этой вѣры. На эту вѣру, какъ на психологическій фактъ, мнѣ придется ссылаться въ моемъ докладѣ, но метафизическую разработку и этого вопроса я оставляю въ сторонѣ.

Моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы показать, *въ какомъ смыслѣ понятіе «свободы» не только можетъ, но и должно быть принято въ составъ эмпирической науки, оставляя въ сторонѣ всякую метафизику*. Я полагаю, что наука, хотя и покоится всецѣло на признаніи принципа причинности, не можетъ обойтись безъ понятія свободы, употребляемаго въ извѣстномъ смыслѣ. Въ особенности это относится къ области наукъ объ обществѣ.

Самое понятіе свободы я ставлю, какъ уже сказалъ, въ тѣсную связь съ ученіемъ объ особой психической причинности и полагаю, что на этой почвѣ возможно достаточное для цѣлей эмпирическаго знанія примиреніе свободы и необходимости. Признаніе же особой психической причинности мнѣ представляется совершенно необходимымъ; только при этомъ условіи можемъ мы всесторонне уяснить себѣ процессъ общественной жизни и развитія. Не будучи психологомъ по спеціальности, я

выступаю на защиту идеи о сущности психическаго процесса, раздѣляемой далеко не всѣми психологами, выступаю потому, что убѣдился въ ея истинности, работая въ другой области, въ области общественныхъ наукъ. Если смотрѣть на всю область наукъ объ обществѣ, какъ на область также психологическую, область коллективной психологіи или психологіи народовъ, то, я полагаю, и для психологовъ не могутъ быть безразличны тѣ впечатлѣнія, которыя выносятъ изъ своихъ работъ спеціалисты въ этой области. Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ проблемъ, которыя могутъ быть рѣшены только совмѣстными силами представителей всѣхъ отраслей знанія.

Послѣ этого предисловія, которое мнѣ казалось необходимымъ для выясненія моихъ цѣлей, я могу перейти и къ самому докладу, который постарался изложить въ возможно болѣе краткой и сжатой формѣ.

II.

Съ давнихъ поръ происходитъ споръ между сторонниками свободы человѣческой воли—индетерминистами—и сторонниками воззрѣнія, по которому человѣческая воля такъ же подлежитъ неизмѣннымъ причиннымъ законамъ, какъ и все на свѣтѣ. Въ своихъ крайнихъ выраженіяхъ детерминизмъ доходитъ до того, что превращаетъ человѣка въ совершенно несамостоятельное существо, въ простое орудіе природы; индетерминизмъ же иногда выражается въ утвержденіи, что причинность прерывается актами свободной человѣческой воли, которая сама вполнѣ изъята отъ дѣйствія причинности.

Въ пользу своего воззрѣнія индетерминисты приводятъ рядъ соображеній. 1) Однимъ изъ самыхъ важныхъ аргументовъ, выдвигаемыхъ съ ихъ стороны, является то соображеніе, что иначе трудно было бы объяснить

появленіе зла въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ. Міръ получилъ свое начало отъ Бога, устроившаго его въ духѣ добра; зло не можетъ быть продуктомъ Божественнаго строительства. Оно появилось какъ результатъ отпаденія свободной человѣческой воли отъ Божескаго начала, возмущенія человѣка противъ своего Творца. Этотъ аргументъ особенно выдвигался представителями христіанской теологіи въ средніе вѣка и въ новое время. 2) Только на почвѣ ученія о свободѣ воли можно будто бы обосновать моральную и юридическую отвѣтственность человѣка за вину. Если бы воля человѣка была обусловлена причинностью, то никого нельзя было бы считать настоящимъ виновникомъ совершеннаго имъ злодѣянія и наказывать за него, такъ какъ каждый преступникъ могъ бы утверждать, что не онъ виноватъ въ томъ, что онъ таковъ, а не иной, ибо такимъ создала его міровая причинность. Подобныя соображенія заставляли уже въ древности Эпикура и Карнеада отстаивать свободу воли. Они повторяются и въ наше время. 3) Сторонники индетерминизма, наконецъ, ссылаются въ подкрѣпленіе своего взгляда и на свидѣтельство внутренняго опыта. Каждому изъ насъ присуще непосредственное сознаніе своей свободы. Передъ тѣмъ, какъ совершить какой-либо актъ, мы сознаемъ, что въ нашей власти стоитъ его несовершеніе, и потому всякое рѣшеніе является продуктомъ нашего свободнаго выбора.

Но всѣмъ этимъ аргументамъ детерминисты противопоставляютъ свои. 1) Прежде всего они указываютъ на то, что все наше знаніе основано на принятіи принципа причинности. Если мы отъ него откажемся, то мы должны будемъ отвергнуть и возможность научнаго изслѣдованія въ той области, гдѣ принципъ причинности признанъ неприложимымъ. Отвергать причинность въ области человѣческаго поведенія, значитъ объявлять эту область непригодной для научнаго изученія. Самая человѣческая личность исчезаетъ на почвѣ индетерминизма.

Единство ея пропадаетъ и она распадается на рядъ отдѣльныхъ, ничѣмъ между собою не связанныхъ актовъ свободной воли. 2) Индетерминизмъ не только не укрѣпляетъ принципа отвѣтственности за вину, но, напротивъ, совершенно разрушаетъ всякое обоснованіе наказанія, какъ мѣры воздѣйствія на преступный характеръ. Если воля человѣка совершенно свободна и не подлежитъ причинности, то невозможно какое бы то ни было планомѣрное воздѣйствіе на нее. Не только исправительныя наказанія теряютъ всякую почву подъ собою, но и угроза уголовнаго закона наказаніемъ оказывается лишенною смысла. Вѣдь всѣ эти мѣры построены на предположеніи, что человѣческое поведеніе подлежитъ дѣйствію неизмѣнныхъ и постоянныхъ законовъ, и принимаются на основаніи нашего знакомства съ тѣми мотивами, которые подъ дѣйствіемъ этихъ законовъ оказываютъ вліяніе на человѣческое поведеніе въ извѣстномъ направленіи. Если нѣтъ никакой закономѣрности въ дѣйствіи мотивовъ на поведеніе человѣка, то нельзя впередъ предвидѣть, какое вліяніе окажетъ на него угроза уголовнаго наказанія и самый фактъ его примѣненія; вообще тогда лучше отказаться отъ самой идеи уголовной репрессіи и привлеченія къ отвѣтственности. 3) Чувство свободы, присущее человѣку, является иллюзіей, которая основана только на томъ, что мы никогда не можемъ прослѣдить всей причинности, обусловливающей принятіе нами того или иного рѣшенія. Если бы мы могли всегда прослѣдить этотъ процессъ до конца, то у насъ никакихъ иллюзій на этотъ счетъ не оставалось: мы видѣли бы, что каждый нашъ актъ съ безусловной необходимостью вытекаетъ изъ нашего характера и изъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ принятіе рѣшенія, а характеръ является въ свою очередь причинно обусловленнымъ результатомъ наслѣдственности и воспитанія. Остроумно изображаетъ этотъ аргументъ Шопенгауэръ въ своемъ трактатѣ о свободѣ воли. «Представимъ себѣ человѣка,—

говоритъ Шопенгауэръ,—который стоитъ на улицѣ и самъ съ собою разсуждаетъ: «Теперь 6 часовъ вечера, дневная работа закончена. Я могу пойти гулять; или я могу пойти въ клубъ; я могу взобраться на башню, чтобы поглядѣть на заходъ солнца; я могу также пойти въ театръ; я могу посѣтить того или другого друга; я даже могу выбѣжать за ворота въ бѣлый свѣтъ съ тѣмъ, чтобы никогда не возвращаться. Все это зависитъ только отъ меня; я имѣю на это полную свободу; однако я ничего этого не сдѣлаю и точно такъ же добровольно пойду домой къ моей женѣ». Это все равно, какъ если бы вода говорила: «Я могу вздымать высокія волны (да, именно въ морѣ и въ бурю), я могу быстро стекать (да, именно въ ложѣ потока), я могу пѣнясь и кипя свергаться внизъ (да, именно въ водопадѣ), я могу свободно, какъ лучъ, вздыматься въ воздухѣ (да, именно въ фонтанѣ), я могу, наконецъ, совсѣмъ вскипѣть и исчезнуть (да, именно при 80^0 тепла); однако, я ничего изъ этого не сдѣлаю, но добровольно, спокойно и ясно останусь въ зеркальномъ прудѣ». Какъ вода способна ко всему этому, если наступятъ опредѣляющія причины къ тому или другому, такъ и каждый человѣкъ можетъ сдѣлать то, что ему представляется возможнымъ не иначе, какъ при томъ же условіи. Пока не наступятъ причины, это для него невозможно; но тогда онъ вынужденъ къ этому съ тою же необходимостью, какъ и вода, когда она поставлена въ соотвѣтственныя условія... Вернемся къ нашему человѣку, размышляющему въ 6 часовъ, и представимъ, что онъ теперь замѣтилъ, что я стою за нимъ, философствую о немъ и оспариваю его свободу ко всѣмъ этимъ невозможнымъ для него дѣйствіямъ; легко могло бы случиться, что онъ, чтобы меня опровергнуть, выполнилъ бы одно изъ нихъ, но тогда именно мое отрицаніе и его дѣйствіе на духъ противорѣчія и было бы мотивомъ, принуждающимъ его къ этому. Однако, оно принудило бы его лишь къ одному

изъ легчайшихъ среди вышеназванныхъ дѣйствій, напр., пойти въ театръ; но ни въ какомъ случаѣ не къ послѣднему, именно: убѣжать совсѣмъ на широкій просторъ; для этого данный мотивъ былъ бы слишкомъ слабымъ».

III.

Спрашивается, возможенъ ли выходъ изъ создавшагося затрудненія? Кто правъ въ происходящемъ спорѣ?

Для рѣшенія вопроса необходимо прежде всего опредѣлить, что именно разумѣется подъ свободой воли, а затѣмъ посмотрѣть, является ли понятіе свободной воли столь несовмѣстимымъ съ принципомъ причинности, какъ его представляютъ крайніе сторонники противоположныхъ воззрѣній, или нѣтъ.

Разбирая вопросъ съ этой точки зрѣнія, мы должны прежде всего констатировать, что самое понятіе «свободы воли» употребляется въ различныхъ значеніяхъ. Если подъ свободой воли разумѣть полнѣйшую независимость актовъ воли отъ всякой закономѣрности, то тогда, дѣйствительно, между крайнимъ индетерминизмомъ и самымъ умѣреннымъ детерминизмомъ открывается такая пропасть, что никакое примиреніе невозможно. Но такое воззрѣніе на свободу воли въ наше время едва ли серьезно кѣмъ-либо отстаивается: слишкомъ оно противорѣчитъ самымъ общеизвѣстнымъ фактамъ и самой обыденной практикѣ. Вѣдь мы на каждомъ шагу позволяемъ себѣ съ большей или меньшей степенью увѣренности предсказывать поступки окружающихъ на основаніи знакомства съ ихъ характеромъ и живемъ подъ господствомъ государственныхъ законовъ, которые издаются въ предположеніи, что человѣческія дѣйствія подлежатъ опредѣленной мотивації, въ расчетѣ на которую можно оказывать давленіе на волю людей; да и не только уголовныя наказанія: вся система школьнаго

и домашняго воспитанія основана на такой же увѣренности воспитателей въ закономѣрности психической жизни воспитанника. Такимъ образомъ, по существу споръ идетъ не о допустимости индетерминизма въ этой крайней его формѣ, но о томъ, въ какихъ предѣлахъ человѣческія дѣйствія, несмотря на существованіе извѣстной закономѣрности въ человѣческомъ поведеніи, все же могутъ быть признаны свободными, или же самый терминъ «свобода» долженъ быть исключенъ изъ обихода наукъ о человѣческомъ поведеніи. И въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемся съ различными воззрѣніями. Самое понятіе свободы получаетъ различную формулировку.

1) Иногда съ понятіемъ свободы связываютъ чисто-отрицательное содержаніе. Свободу опредѣляютъ, какъ отсутствіе принужденія, исходящаго извнѣ, отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій для какого-либо процесса. Если процессъ предоставленъ свободному теченію, то онъ развивается согласно своей собственной закономѣрности. Такъ, камень падаетъ свободно, когда онъ при своемъ паденіи не встрѣчается съ внѣшними препятствіями; дерево растетъ свободно, когда никакія внѣшнія условія не мѣшаютъ его правильному развитію, согласно заключающимся въ немъ задаткамъ. Если мы примѣнимъ понятіе свободы въ этомъ смыслѣ къ человѣку, то мы скажемъ: человѣкъ свободенъ, когда его дѣйствія опредѣляются его внутреннимъ существомъ, всѣмъ складомъ его психики, тѣмъ, что принято называть характеромъ человѣка. Въ такомъ случаѣ несвободными оказываются тѣ лица, которыя лишены подобной свободы, вслѣдствіе внѣшнихъ стѣсненій, напримѣръ, находятся въ заключеніи, или дѣйствуютъ подъ вліяніемъ гипнотическаго внушенія, исходящаго извнѣ; кромѣ того, несвободными придется назвать и тѣхъ людей, у которыхъ не замѣчается опредѣленнаго характера, которые дѣйствуютъ различно, смотря по внѣшнимъ обстоятельствамъ и мѣняющимся чувственнымъ влеченіямъ:

о такихъ людяхъ мы говоримъ, что они «безхарактерны», что они «рабы» своихъ страстей.

Такое воззрѣніе на свободу предполагаетъ, во всякомъ случаѣ, одно допущеніе: что человѣкъ является самостоятельнымъ звеномъ въ причинной цѣпи событій, и что ходъ событій опредѣляется не только внѣшними условіями, но и отличительными чертами психическаго склада каждой дѣйствующей личности, тѣмъ, что называется ея «характеромъ»; и чѣмъ сильнѣе и опредѣленнѣе характеръ лица, тѣмъ съ большею силою обнаруживается въ ходѣ событій самостоятельное значеніе этого фактора. Такое воззрѣніе нисколько не противорѣчитъ общему признанію причинности; оно только вводитъ въ составъ причинныхъ рядовъ психическую причинность, признаетъ, что духовная жизнь обладаетъ своей закономѣрностью и можетъ создавать достаточно опредѣленные облики личностей, которые получаютъ названіе «характеровъ». Самые характеры складываются, конечно, не безпричинно: характеръ каждаго лица является, съ одной стороны, продуктомъ сложной наслѣдственности, комбинаціей вліяній, идущихъ отъ многочисленныхъ предковъ, съ другой стороны, продуктомъ воспитанія, даваемаго соціальной средой своимъ членамъ. Тѣхъ лицъ, которыя, обладая ясно выраженную индивидуальностью, дѣйствуютъ согласно своему характеру, мы, конечно, имѣемъ полное право называть «дѣйствующими свободно». Если намъ скажутъ, что признаніе съ нашей стороны психической причинности, которой обусловливается ихъ акты, равносильно отрицанію свободы, то такое возраженіе нетрудно опровергнуть. Конечно, характеръ человѣка является началомъ, опредѣляющимъ его поступки; но вѣдь этотъ характеръ и есть самый человѣкъ: это не есть какое-нибудь внѣшнее обстоятельство, оказывающее на человѣка гнетъ; поступая согласно своему характеру, человѣкъ поступаетъ, какъ онъ самъ, какъ самостоятельное на-

чало въ мірѣ, слѣдовательно, поступаетъ «свободно», самъ себя опредѣляя. «Личность,—говоритъ Липпсъ,—можетъ быть свободна только отъ чего-нибудь иного, чѣмъ она сама. Нѣтъ смысла объявлять личность независимой или свободной отъ себя самое»[1]).

Свободой воли представители изложеннаго взгляда называютъ, такимъ образомъ, обусловленность воли всею личностью человѣка; не составляя исключенія изъ общей закономѣрности текущей жизни, человѣческая личность выступаетъ однако самостоятельнымъ факторомъ въ этомъ процессѣ и своимъ характеромъ вліяетъ на его теченіе. Самое ощущеніе свободы въ человѣкѣ тѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ сильнѣе его характеръ, т.-е. чѣмъ больше сказывается въ немъ склонность самостоятельно активно вліять на ходъ событій. При такомъ характерѣ тѣмъ сильнѣе ощущается каждая неудача въ выполненіи задуманныхъ актовъ. Внѣшнія препятствія воспринимаются, какъ «стѣсненія, принужденія», т.-е. самая воля дѣятеля выступаетъ въ его сознаніи, какъ «свободное начало», подвергающееся стѣсненіямъ и принужденію, исходящимъ извнѣ. Другими словами, и субъективное чувство свободы должно быть тѣмъ больше, чѣмъ болѣе на самомъ дѣлѣ активности проявляетъ характеръ даннаго лица.

Свобода воли въ этомъ смыслѣ, конечно, должна быть принята всѣми тѣми лицами, которыя признаютъ существованіе психической причинности. Подъ вліяніемъ своего характера лицо дѣйствительно дѣлаетъ тотъ «выборъ» между различными влеченіями, возникающими вслѣдствіе вліянія внѣшней среды, который и составляетъ содержаніе свободы съ точки зрѣнія этого воззрѣнія. Уголовное право всегда признавало свободу воли въ этомъ смыслѣ, какъ только оно начало обращать свое вниманіе на волю преступника. Невмѣняемыми призна-

---

[1]) *Lipps*, Die ethischen Grundfragen (1899), 257.

ются тѣ лица, которыя лишены возможности производить выборъ между мотивами такъ, какъ его производитъ человѣкъ съ нормальной психикой. Между вмѣняемыми дѣлается различіе въ степени наказанія, смотря по тому, насколько совершенное ими преступленіе оказывается результатомъ всего ихъ характера. Болѣе опасными элементами считаются тѣ преступники, которые совершаютъ преступленія въ полной гармоніи со всѣми свойствами своего характера, «закоренѣлые преступники»; наименьшимъ карамъ подвергаются преступники «случайные», для которыхъ преступленіе, съ точки зрѣнія ихъ общаго характера, является несчастною случайностью.

2) Но свободѣ воли не всегда придаютъ только это, болѣе отрицательное значенье, не всегда ее толкуютъ въ смыслѣ только отсутствія стѣсненій для обнаруженія внутренней сущности человѣка. Нерѣдко встрѣчается и такое опредѣленіе свободы воли: свободнымъ является тотъ человѣкъ, который умѣетъ подчинить велѣніямъ нравственнаго долга все свое поведеніе, въ которомъ высшія духовныя свойства, разумная природа торжествуетъ надъ низшими чувственными влеченіями, «духъ» одерживаетъ побѣды надъ «плотью». И человѣкъ достоинъ называться свободнымъ существомъ именно во вниманіе къ этой присущей ему способности подчинять свои дѣйствія велѣніямъ нравственнаго сознанія.

Спрашивается, въ какомъ же смыслѣ можно это явленіе называть свободой и можно ли свободу въ этомъ значеніи слова также согласовать съ принципомъ причинности? Мнѣ кажется, что и на эти вопросы слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Для этого необходимо только принять во вниманіе отличительныя черты именно психической причинности.

Важнѣйшимъ свойствомъ психической причинности, отличающимъ ее отъ физической или механической, является то, что въ психикѣ происходитъ постоянное твор-

чество. Тогда какъ въ мірѣ физической природы мы имѣемъ непрерывное повтореніе однихъ и тѣхъ же процессовъ, вступающихъ только между собою въ новыя комбинаціи, при чемъ слѣдствіе всегда цѣликомъ содержится въ своихъ причинахъ, въ мірѣ духовной жизни, напротивъ, мы постоянно создаемъ качественно—новые продукты, качественно—новые синтезы, съ которыми наше чувство нерѣдко связываетъ положительную цѣнность. Въ психическомъ творчествѣ не играютъ рѣшающей роли отношенія, поддающіяся точному количественному вычисленію; это—міръ качествъ. Поэтому при духовномъ творчествѣ слѣдствія не содержатся цѣликомъ въ своихъ причинахъ; возникаютъ постоянно новые продукты, которые качественно отличаются отъ элементовъ, на почвѣ которыхъ они созданы. Научное открытіе, базируясь на прежде добытомъ знаніи, никогда однако не повторяетъ только того, что въ немъ раньше содержалось, иначе оно и не было бы открытіемъ; новое произведеніе искусства даетъ намъ и новый синтезъ раньше извѣстныхъ элементовъ, производя совершенно новое впечатлѣніе; впечатлѣніе это зависитъ не отъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ произведенія, но какъ разъ отъ характера самаго синтеза.

Выражаясь словами Вундта, «подобно тому, какъ логическій смыслъ мысли, выраженной словами, не исчерпывается только тѣмъ, что мы связываемъ съ каждымъ отдѣльнымъ словомъ надлежащее представленіе, такъ и сами интеллектуальные процессы не могутъ быть поняты, какъ простые аггрегаты отдѣльныхъ ощущеній и представленій» *). Это наблюденіе относится притомъ не къ однимъ только высшимъ психическимъ процессамъ, но ко всей области психики; зная, напримѣръ, ощущенія отдѣльныхъ музыкальныхъ тоновъ, мы изъ нихъ не составимъ впередъ ощущенія аккорда и не

*) *Wundt*, Logik (3-е изд.), III, 273.

будемъ его знать, пока не переживемъ его. Поэтому въ области психическихъ явленій возможенъ только регреесивный анализъ: отъ наступившаго уже результата къ его причинамъ. Этотъ «законъ творческаго синтеза», формулированный Вундтомъ, объясняетъ намъ, почему въ области духа мы можемъ говорить о постоянномъ нарастаніи цѣнностей, тогда какъ жизнь природы подчинена противоположному принципу—сохраненія энергіи, который именно не допускаетъ ничего новаго по существу: жизнь природы состоитъ только въ постоянномъ перераспредѣленіи одного и того же запаса энергіи. Въ процессѣ духовнаго творчества нарастаетъ сама духовная энергія, не подлежащая количественному измѣренію, нарастаетъ въ томъ смыслѣ, что интенсивно возрастаетъ цѣнность продуктовъ культурнаго творчества.

Этотъ процессъ культурнаго творчества имѣетъ, конечно, не только индивидуальный, но и соціальный характеръ. Въ человѣческихъ обществахъ идетъ постоянная работа по созданію новыхъ научныхъ цѣнностей, по выработкѣ произведеній искусства и по уясненію нравственныхъ идеаловъ. И человѣчеству присуща вѣра въ то, что въ этомъ процессѣ культурнаго творчества людей и переустроенія съ ихъ стороны окружающей жизни, согласно устанавливаемымъ идеаламъ, проявляется вообще міровая цѣлесообразность. Міръ представляется не только механизмомъ физической природы, неустанно работающимъ однимъ и тѣмъ же запасомъ физической энергіи, но въ то же время духовнымъ процессомъ, на фонѣ этой непрерывной физической работы идущимъ по пути постояннаго творчества новыхъ цѣнностей къ опредѣленной благой цѣли. Только участвуя въ этомъ процессѣ выработки цѣнностей и проясненія ихъ содержанія, только помогая реализаціи этихъ цѣнностей, люди выполняютъ свое назначеніе на землѣ. Существованіе человѣка, безучастно относящагося къ этимъ задачамъ, представляется лишеннымъ смысла и вызываетъ осужденіе.

Если взглянуть на міръ съ этой точки зрѣнія, если представить его себѣ, какъ цѣлесообразный процессъ, то и вопросъ о свободѣ получаетъ иную постановку и иное освѣщеніе. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія механической причинности, которая выражается лишь въ непрестанномъ перераспредѣленіи неизмѣннаго запаса энергіи по однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ, міръ представляется только царствомъ необходимости, въ которомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего новаго. Съ точки же зрѣнія накопленія духовныхъ цѣнностей міровой процессъ, напротивъ, оказывается процессомъ постояннаго созданія качественно-новыхъ продуктовъ. Если въ мірѣ физической природы все уже существуетъ и новое здѣсь можетъ быть признаваемо лишь въ субъективномъ смыслѣ новыхъ открытій, то въ мірѣ духовномъ именно этотъ субъективный элементъ получаетъ рѣшающее значеніе: здѣсь мы имѣемъ постоянное созданіе новыхъ цѣнностей и мы не знаемъ и не можемъ знать съ полной достовѣрностью, что здѣсь послѣдуетъ дальше. Вотъ почему въ этой области невозможны точныя предсказанія будущаго. Если физикъ или химикъ знаетъ законы, которымъ подлежатъ условія, то онъ съ точностью предскажетъ результатъ, который наступитъ при сочетаніи этихъ условій. Напротивъ, въ области психики результатъ данныхъ условій всегда будетъ качественно-новымъ синтезомъ, который нужно пережить, чтобы его понять.

Съ этой точки зрѣнія міровой процессъ и представляется намъ царствомъ свободы; здѣсь постоянно происходитъ свободное, заранѣе вполнѣ не предусмотримое, творчество новыхъ цѣнностей. Аналогичное замѣчаніе должно быть сдѣлано и относительно психики каждаго отдѣльнаго человѣка. Такъ какъ и здѣсь постоянно происходитъ творческая работа духа, то мы также лишены возможности дѣлать въ этой области предсказанія съ той степенью точности и съ той увѣренностью, съ

какой ихъ дѣлаетъ физикъ, химикъ или астрономъ. Какъ бы мы хорошо не знали характеръ человѣка и условія, въ которыхъ онъ дѣйствуетъ, мы никогда не можемъ предсказать результата, который наступитъ въ его психикѣ, съ полною достовѣрностью, ибо здѣсь будетъ имѣть мѣсто то творчество, которымъ отличается вообще теченіе духовныхъ процессовъ. Поэтому хотя человѣкъ подлежитъ дѣйствію психической причинности, но въ силу ея творческаго характера представляется свободнымъ въ томъ смыслѣ, что всегда творитъ качественно-новое, самый характеръ причинности здѣсь иной, чѣмъ въ мірѣ физическомъ. Наслѣдственностью и вліяніемъ окружающей среды обусловливается характеръ каждаго человѣка. Но какіе именно продукты будутъ созданы психическимъ творчествомъ обладателя этого характера, впередъ предсказать съ точностью немыслимо именно въ виду наличности творческаго момента въ психической причинности. Въ каждый данный моментъ человѣкъ дѣйствуетъ такъ, какъ того требуетъ взаимодѣйствіе его характера и окружающей внѣшней среды. Но въ самомъ процессѣ дѣйствованія вырабатываются новые психическіе синтезы, которые иногда способны кореннымъ образомъ измѣнить самый характеръ. Подъ вліяніемъ пережитыхъ потрясеній человѣкъ начинаетъ сожалѣть о своихъ поступкахъ въ прошломъ; онъ заявляетъ, что «могъ и долженъ былъ поступить иначе». Такое заявленіе, не совсѣмъ правильное для прошлаго, характеризуетъ различіе настоящаго съ прошлымъ *). Въ этомъ и состоитъ очищающая человѣка сила страданій, нашедшая себѣ яркое выраженіе въ особенности у нѣкоторыхъ русскихъ писателей (Достоевскій).

Вотъ эти-то особенности психической причинности и упускаетъ изъ вида Шопенгауэръ въ приведенномъ выше

*) Ср. *Bergson*, Essai sur les données immediates de la conscience.

разсужденіи, гдѣ онъ приравниваетъ разсужденія человѣка къ разсужденіямъ воды въ прудѣ. Вообще Кантъ и Шопенгауэръ понимали причинность въ узкомъ смыслѣ физической или механической причинности; вотъ почему имъ пришлось отыскивать свободу воли въ мірѣ ноуменовъ, отвергая ее вполнѣ въ мірѣ феноменовъ *).

А затѣмъ, если поставить въ связь эту особенность человѣка какъ духовнаго существа, съ нашимъ воззрѣніемъ на міръ, какъ на процессъ цѣлесообразнаго творчества, то мы получимъ и то опредѣленіе свободы воли, о которомъ ведемъ рѣчь въ настоящее время. Человѣкъ является участникомъ міровой свободы того же порядка, какъ его собственная, лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ содѣйствуетъ укрѣпленію нравственнаго порядка, торжеству добра. Отсюда и это новое понятіе свободы воли. Только того человѣка мы называемъ свободнымъ, который понялъ это свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣетъ заставить себя служить міровой свободѣ. Въ концѣ доклада мы увидимъ, что здѣсь возможны и ошибки со стороны отдѣльныхъ лицъ. Иногда даже сильная творческая личность въ своихъ дѣйствіяхъ становится въ разрѣзъ съ общимъ ходомъ соціально-культурнаго прогресса, творитъ зло, а не добро. Встрѣчаются ошибки и со стороны общества, которое иногда подвергаетъ преслѣдованію провозвѣстниковъ новыхъ идей и ученій, впослѣдствіи однако овладѣвающихъ соціально-культурнымъ процессомъ.

Конечно, оптимистическое представленіе о мірѣ, какъ цѣлесообразномъ процессѣ, ведущемъ именно къ торжеству добра, а не зла, научно доказано быть не можетъ. Не можемъ мы строго научно обосновать и назначеніе человѣка въ міровомъ процессѣ. Всѣ эти представленія составляютъ предметъ вѣры, однако такой вѣры,

*) См. о Кантѣ *Lempp*, Das Problem der Theodicee in der Phil. und Lit. d. 18 Jahrh. (1910), 290, 337.

безъ который мыслящій человѣкъ жить не можетъ *) Вотъ почему и разбираемое опредѣленіе свободы воли не можетъ быть названо строго научнымъ. Въ немъ есть элементъ религіозный или метафизическій, какъ онъ присутствуетъ во всѣхъ нашихъ этическихъ построеніяхъ. Но во всякомъ случаѣ, такая метафизика, съ одной стороны, составляетъ историческій фактъ, убѣжденіе, которымъ съ большей или меньшею степенью сознательности руководится большинство людей, съ другой стороны, она не противорѣчитъ даннымъ науки: въ основѣ ея лежатъ уже вполнѣ научныя наблюденія надъ характеромъ психической причинности. Въ качествѣ такого историческаго факта мы и принимаемъ во вниманіе эту метафизику въ настоящемъ разсужденіи.

Не мѣшаетъ, можетъ быть, прибавить еще одну оговорку. Принятіе защищаемаго нами взгляда на особый, творческій характеръ психической причинности, конечно, не заставляетъ насъ ничего мѣнять въ нашихъ обычныхъ представленіяхъ о физической или механической причинности. Міръ, который изучаютъ натуралисты, остается во всей его научной неприкосновенности. Въ частности, никакого посягательства на законъ сохраненія энергіи въ его примѣненіи къ математическому естествознанію мы не совершаемъ. Дѣло въ томъ, что воздѣйствіе человѣка на природу съ нашей точки зрѣнія представляется не внесеніемъ какихъ-либо перерывовъ въ теченіе физической причинности актами психическаго воздѣйствія, которые составляли бы здѣсь нѣкоторый чуждый элементъ. Я полагаю, что съ физической точки зрѣнія воздѣйствіе человѣка на міръ сводится исключительно къ физическимъ же движеніямъ его тѣла и происходящему въ связи съ ними обычному перераспредѣленію въ физическомъ мірѣ неизмѣнаго запаса энергіи. Но, если мы посмотримъ на всѣ эти про-

*) См. выше очеркъ „Чего не можетъ намъ дать научное знаніе“.

цессы съ психической стороны, то мы скажемъ, что *значеніе* и цѣнность измѣняемаго такимъ образомъ міра для насъ мѣняется; міръ въ томъ состояніи, который придается ему воздѣйствіемъ человѣка, представляетъ для насъ въ качественномъ отношеніи не ту цѣнность, которую онъ представлялъ до такого воздѣйствія. Въ этомъ смыслѣ и можно говорить, что назначеніе человѣка сводится къ тому, чтобы измѣнять цѣнность міра своимъ на него воздѣйствіемъ въ духѣ присущихъ человѣку идеаловъ. Привхожденіе на сторонѣ духа этой качественной оцѣнки процессовъ физическихъ ничего не мѣняетъ въ самыхъ физическихъ процессахъ[1])

При этомъ я не касаюсь метафизическаго вопроса объ отношеніи по существу физическаго и психическаго міра. Во всемъ своемъ докладѣ я остаюсь на строго эмпирической точкѣ зрѣнія, которая требуетъ, по моему мнѣнію, только признанія наличности обоихъ рядовъ и извѣстнаго между ними соотношенія.

Конечно, и общее понятіе о причинности, полагаемое нами въ основу защищаемаго взгляда, должно быть шире тѣхъ представленій о причинной связи, которыя обычно господствуютъ среди представителей математическаго естествознанія. Я вполнѣ согласенъ съ профессоромъ Л. М. Лопатинымъ, что нѣтъ никакихъ основаній сводить законъ причинности цѣликомъ къ закону неизмѣннаго единообразія въ послѣдовательности явленій. «Общечеловѣческое понятіе о причинности,—справедливо замѣчаетъ названный авторъ,—гораздо шире современнаго физическаго понятія о ней и вовсе не включаетъ непремѣнной мысли объ абсолютномъ единообразіи феноменовъ природы... Характеръ причинности въ обыкновенномъ пониманіи людей по преимуществу творческій»**). Я думаю, что наука не имѣетъ никакихъ осно-

---

[1]) Ср. *Оливеръ Лоджъ*, „Жизнь и матерія“ (рус. пер. 1908 г.).

**) *Лопатинъ*, Вопросъ о свободѣ воли (1889), стр. 18.

ваній расходиться съ этимъ обычнымъ пониманіемъ причинности и во вниманіе къ требованіямъ естествознанія повсюду сводить причинность къ принципу полнаго единообразія изучаемыхъ процессовъ. Это значило бы или отказываться отъ причинности въ области психической жизни, какъ индивидуальной, такъ и соціальной, или же укладывать наблюдаемую здѣсь причинность въ прокрустово ложе причинности механической, совершая явное насиліе надъ данными психическаго опыта. Для признанія причинности вообще требуется только подыскиваніе къ каждому явленію его основанія, утвержденіе, что все на свѣтѣ имѣетъ свое основаніе. Но нѣтъ никакой необходимости утверждать, что слѣдствіе должно цѣликомъ содержаться въ своихъ причинахъ, во всей полнотѣ ими предопредѣляться. Мы не только имѣемъ право съ логической стороны, но мы вынуждаемся данными опыта признать, что возможна на ряду съ механическою причинностью причинность иного типа, причинность психическая, гдѣ результатъ не содержится цѣликомъ въ своихъ причинахъ, но представляетъ собою качественно-новый синтезъ.

IV.

Этими разсужденіями, однако, вопросъ о свободѣ воли еще не законченъ. Мы признали волю человѣка свободной въ такомъ смыслѣ, въ какомъ эта свобода по нашему мнѣнію не противорѣчитъ понятію причинности. Человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляется характеромъ, а характеръ есть результатъ наслѣдственности и воздѣйствія соціальной среды. Но самый характеръ есть начало активное, творческое. При такихъ условіяхъ мы можемъ примириться съ существованіемъ нравственной оцѣнки человѣка и его поступковъ. Мы видѣли, что сами нравственно-соціальныя оцѣнки вырастаютъ на почвѣ той же психической причинности, приводящей къ вы-

работкѣ нравственныхъ идеаловъ и къ оцѣнкѣ той мѣры участія, которую каждый изъ насъ принимаетъ въ ихъ реализаціи. Съ нравственной точки зрѣнія положительную оцѣнку получаютъ, какъ мы видѣли, тѣ именно люди, которые поняли свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣютъ заставить себя служить мірової свободѣ. При этомъ особенно важное значеніе имѣетъ послѣдняя сторона дѣла. Не такъ еще важно, чтобы человѣкъ сталъ на уровень тѣхъ синтезовъ, въ которыхъ выражаются современныя ему представленія о содержаніи культурныхъ цѣнностей, какъ то, чтобы онъ обнаружилъ достаточно характера для проведенія въ жизнь этихъ синтезовъ, для дѣйствованія согласно съ ихъ содержаніемъ. Въ этихъ случаяхъ дѣло идетъ всегда о разрушеніи той или иной привычной общественной традиціи или же такихъ укоренившихся навыковъ, которые представляются намъ «природными влеченіями» человѣка; эти навыки склонны господствовать деспотически надъ нашимъ поведеніемъ. Новые культурные идеалы приходится проводить въ жизнь вопреки имъ, т.-е. человѣку, ставшему на эту точку зрѣнія, приходится вести свои поступки, какъ выражается Джемсъ въ своей «Психологіи»*), по линіи не наименьшаго, но наибольшаго сопротивленія и дѣлать для этого вполнѣ ощутительныя усилія, вступать въ борьбу не только съ окружающимъ обществомъ, пропитаннымъ традиціонными воззрѣніями, но и со своими собственными навыками, представляющими результатъ наслѣдственности и воспитанія, со своей «чувственной» природой, совлекать съ себя «ветхаго Адама». Въ области нравственной оцѣнки мы и склонны придавать особо важное значеніе обнаруживаемой при такой борьбѣ «силѣ воли», преклоняться передъ такими характерами. Въ этомъ заключается пра-

*) *Джемсъ*, Психологія, см. 383 стр. 5-го рус. изд. (перев. Лапшина).

вильная мысль кантовскаго этическаго ригоризма. Мы цѣнимъ этически-сильные характеры, которые умѣютъ провести въ практику новые просвѣтленные сознаніемъ этическіе идеалы, вопреки старымъ навыкамъ и традиціямъ, называемымъ обыкновенно «чувственной природой». Такъ объясняется *нравственная оцѣнка*, производимая надъ отдѣльными личностями.

Но какимъ образомъ примирить съ существованіемъ причинности *юридическія* мѣры взысканія, тѣ наказанія принудительнаго характера, которыя налагаются на преступника, тѣ страданія, которыя ему причиняются во имя общественной нравственности? Вѣдь преступникъ въ концѣ-концовъ не виноватъ въ томъ, что у него дурной характеръ, который сдѣлалъ изъ него участника нашей нравственной дѣятельности, но лицо къ ней равнодушное или даже ей противодѣйствующее. За что же его наказывать? Мы можемъ его сожалѣть, можемъ выражать ему наше осужденіе, но не подвергать его наказаніямъ.

Для рѣшенія этого вопроса мы должны принять во вниманіе, что въ процессѣ культурнаго творчества принимаютъ участіе не одни человѣческіе индивидуумы, но и цѣлыя человѣческія общества. Съ нашей точки зрѣнія, общество, какъ соціально-психическій организмъ, есть не меньшая реальность, чѣмъ отдѣльные люди*). Общество, взятое въ цѣломъ, является и гораздо болѣе мощнымъ участникомъ творческаго культурнаго процесса, чѣмъ отдѣльные люди, въ него входящіе. Поэтому общество можетъ обороняться такъ же, какъ обороняется отъ нападеній отдѣльная личность. Наказаніе, примѣняемое къ преступнику, есть средство общественной обороны отъ посягательствъ на существованіе общества и на правильный ходъ его творческой работы, исходящихъ отъ преступныхъ личностей. Только

*) См. объ этомъ ниже очеркъ „Соціальный организмъ“.

въ смыслѣ такого средства общественной самообороны и допустимо наказаніе. Съ этой точки зрѣнія долженъ быть опредѣленъ характеръ наказанія и предѣлы его примѣнимости.

Общество никогда не должно забывать, что оно само своими непорядками создаетъ почву для появленія преступныхъ элементовъ, поскольку ихъ характеръ и самая наслѣдственность, ихъ произведшая, опредѣляются условіями общественной среды. Поэтому наказаніями не должна исчерпываться борьба съ преступностью. Общество должно принимать мѣры къ своему оздоровленію, къ устраненію тѣхъ условій, которыми порождается преступность. Къ этой цѣли ведетъ борьба съ невѣжествомъ, съ бѣдностью, съ болѣзнями, съ алкоголизмомъ, съ развратомъ и т. п. Общество, которое этого не дѣлаетъ, наказывая преступниковъ, и само несетъ наказаніе, ибо оно постоянно страдаетъ само отъ преступленій и должно затрачивать силы и средства для раскрытія и преслѣдованія преступниковъ.—Съ другой стороны, наказаніе не должно превышать предѣловъ необходимой самообороны и переходить въ возмездіе.

V.

Что касается аргументовъ въ пользу индетерминизма, опирающихся на то, что наличность зла была бы непонятна безъ допущенія свободы воли, то на нихъ въ данномъ разсужденіи отвѣтить нетрудно: и при допущеніи свободы воли зло становится не болѣе понятнымъ: вѣдь то благое начало, которое устроило міръ, должно было само допустить и свободу воли, отъ которой проистекло зло. Возникаетъ все тотъ же вопросъ: зачѣмъ же была допущена подобная свобода? Вообще, вопросъ о злѣ и его мѣстѣ въ міровомъ процессѣ—вопросъ, по существу, метафизическій—соприкасается не

столько съ вопросомъ о свободѣ воли, сколько съ болѣе общей тяжбой пессимистическаго и оптимистическаго міровоззрѣнія, по поводу которой онъ и долженъ быть особо разсмотрѣнъ*). На одномъ только аргументѣ, относящемся къ постановкѣ проблемы зла, я позволю себѣ въ двухъ словахъ остановиться, не выходя за предѣлы эмпирическихъ данныхъ. Я разумѣю тотъ не разъ повторявшійся аргументъ, который Гете вложилъ въ уста Мефистофеля:

Частица силы я,
Желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое

Эта мысль заставляетъ меня дополнить то, что было сказано раньше по поводу отношенія личности и общества. Я утверждалъ, что нравственное одобреніе получаетъ та личность, которая находитъ въ себѣ достаточно мужества, чтобы проводить въ жизнь новые нравственные синтезы въ борьбѣ съ традиціонными воззрѣніями и своими чувственными влеченіями. Иногда такая личность падаетъ жертвою въ борьбѣ съ окружающимъ обществомъ, но такъ какъ она боролась за тѣ идеалы, которые въ соціально-культурномъ процессѣ послѣ восторжествовали, то она впослѣдствіи получаетъ заслуженную нравственную оцѣнку въ качествѣ перваго провозвѣстника новой истины. Но бываютъ и обратныя положенія. Иногда сильная личность въ своемъ творчествѣ не совпадаетъ съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества. Такой личности также приходится вступить въ борьбу съ обществомъ; однако въ этой борьбѣ она не только терпитъ пораженіе, но и впослѣдствіи получаетъ оцѣнку отрицательную. Ея идеалы оказались идущими въ разрѣзъ съ идеалами человѣчества, она представляется носительницей злого начала. Вотъ такая-то борьба противъ человѣческаго прогресса, поднимаемая сильною личностью, часто, сама

*) Я надѣюсь это сдѣлать въ одной изъ ближайшихъ своихъ работъ.

по себѣ будучи зломъ, обращается въ орудіе добра, такъ какъ создавая необходимую антитезу, способствуетъ прояснению и оживленію истины въ сознаніи общества. Такой процессъ представилъ намъ Ибсенъ въ своей драмѣ «Кесарь и Галилеянинъ», гдѣ Юліанъ Отступникъ, стремясь возродить отжившее язычество, способствуетъ оживленію и укрѣпленію въ обществѣ христіанскаго духа, и даетъ намъ яркій образецъ исторической «гетерогоніи цѣлей». Будучи самъ «свободною» личностью, въ смыслѣ силы своего характера и оригинальности творчества, Юліанъ однако падаетъ жертвой міровой «необходимости», съ которою разошелся; онъ вѣдь выступилъ противъ прогресса, на линію котораго уже успѣло стать общество, и тщетно хотѣлъ повернуть назадъ колесо исторіи. Но эта роковая для индивида необходимость была для человѣчества истинной свободой. Юліанъ получилъ у потомства отрицательную оцѣнку, такъ какъ разошелся съ процессомъ общечеловѣческаго прогресса. Положительную оцѣнку получаютъ лишь тѣ великіе, которые, выражаясь словами Ибсена, становятся великими подъ давленіемъ необходимости, т.-е. личные идеалы которыхъ въ конечномъ итогѣ совпадаютъ по содержанію съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества отдѣльныхъ народовъ, а затѣмъ и всего человѣчества.

Вообще, мнѣ кажется, сущность человѣческой культуры вскрываются окончательно соціальными, общечеловѣческими процессами. Личность здѣсь является великимъ двигателемъ, но она ничего не рѣшаетъ окончательно. Изъ столкновенія индивидовъ, изъ уклоненій въ разныя стороны личнаго творчества, рождается историческая равнодѣйствующая, которая и опредѣляетъ судьбы человѣчества на его пути къ раскрытію постоянно имъ чувствуемой, но лишь въ борьбѣ и съ трудомъ познаваемой истины.

V.

Предметъ и методъ соціологіи.

(*G. Simmel.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 1908).

I.

Раздѣленіе человѣческаго знанія на отдѣльныя научныя дисциплины вызвано, въ общемъ, тою же потребностью, какою вызывается всякое раздѣленіе труда. И въ области науки раздѣленіе труда является средствомъ сдѣлать трудъ интенсивнѣе и разнообразнѣе. Чѣмъ шире поэтому становится область научной работы, чѣмъ разностороннѣе дѣлается матеріалъ и разнообразнѣе примѣняются методы и пріемы изслѣдованія, тѣмъ больше прогрессируетъ раздѣленіе науки. При этомъ, конечно, въ историческомъ ходѣ процесса обособленія научныхъ дисциплинъ другъ отъ друга строго-логической планомѣрности нѣтъ; самыя разнообразныя обстоятельства могутъ сдѣлать извѣстную область знанія предметомъ самостоятельнаго изученія, при чемъ не послѣднюю роль могутъ играть даже тѣ или иныя индивидуальныя особенности склада ума отдѣльнаго изслѣдователя. Конечно, не всѣ попытки выдѣленія самостоятельныхъ научныхъ дисциплинъ даютъ одинаково прочные результаты; здѣсь имѣетъ мѣсто своеобразный отборъ, вносящій извѣстную регулировку въ этотъ процессъ. Чѣмъ

больше развивается научное знаніе, тѣмъ интенсивнѣе становится однако стремленіе внести чисто-логическую планомѣрность въ процессъ раздѣленія наукъ, обратить исторически сложившееся разнообразіе дисциплинъ въ строго-логическую систему. И само собою разумѣется, что въ области науки, которая сама есть систематизированное знаніе, такая систематическая классификація вполнѣ возможна и по существу необходима. Только вполнѣ точное опредѣленіе каждой научной отрасли съ точки зрѣнія ея предмета и ея мѣста среди другихъ наукъ даетъ возможность правильно установить и характеръ наиболѣе подходящихъ къ ней методовъ и пріемовъ изслѣдованія [1]).

Въ особенности нуждаются въ такомъ опредѣленіи тѣ науки, которыя только еще начинаютъ обособляться отъ другихъ областей знанія. О такихъ наукахъ часто происходятъ споры, касающіеся самой правомѣрности ихъ существованія. Только та наука имѣетъ право на обособленное существованіе, которая изслѣдуетъ достаточно опредѣленный и обособленный кругъ явленій или которая разсматриваетъ матеріалъ опыта съ достаточно опредѣленной въ своей обособленности точки зрѣнія. Въ настоящее время едва ли не первое мѣсто среди научныхъ дисциплинъ по спорности своего права на существованіе занимаетъ такъ называемая соціологія. Нельзя сказать, чтобы вполнѣ ясенъ для всѣхъ былъ ея предметъ и методъ, а потому неясными остаются и грани, отдѣляющія ее отъ другихъ наукъ. Есть попытки построить соціологію на базисѣ біологическихъ данныхъ, есть попытки истолковать ее, какъ философію исторіи; въ послѣднее время очень сильно даетъ чувствовать себя теченіе, сближающее соціологію съ соціальной психологіей.

---

[1]) См. о классификаціи наукъ подробнѣе *мою* „Теорію историческаго процеса“ (1910 г.), § 4.

При этихъ условіяхъ не можетъ не остановить на себѣ вниманія толстый томъ, почти въ 800 страницъ убористаго шрифта, носящій на себѣ имя Георга Зиммеля и озаглавленный этимъ загадочнымъ терминомъ «Соціологія». У приступающаго къ его чтенію имѣются всѣ основанія думать, что подобное изслѣдованіе должно насъ очень подвинуть въ правильной постановкѣ вопроса о предметѣ и методѣ соціологіи. Вотъ почему читатель, не жалѣя времени и труда, устремляется черезъ густой и невсегда легко проходимый лѣсъ многочисленныхъ страницъ новой книги. Къ сожалѣнію, для меня, по крайней мѣрѣ, результаты оказались не вполнѣ соотвѣтствующими тому труду, который долженъ былъ затратить авторъ на свое изслѣдованіе, а читатель—на ознакомленіе съ нимъ. Мнѣ кажется, что, въ общемъ, Зиммель этимъ новымъ трудомъ не оправдалъ тѣхъ ожиданій, которыя могли бы быть вызваны его появленіемъ. Едва ли тѣ выводы, къ которымъ приходитъ авторъ, безъ очень значительныхъ поправокъ и дополненій могутъ стать прочнымъ достояніемъ науки.

Въ виду особенностей изложенія и плана работы Зиммеля, о которыхъ придется говорить позже, общія положенія о предметѣ и методѣ соціологіи, которыя особенно важны въ книгѣ, посвященной именно этой дисциплинѣ, должны быть извлекаемы читателемъ изъ разныхъ мѣстъ обширной книги, и имъ отведено въ общемъ гораздо меньше мѣста, чѣмъ это слѣдовало бы, если принять во вниманіе сложность вопроса и его спорность.

Мнѣ кажется, что общія точки зрѣнія автора по этимъ вопросамъ могутъ быть сведены къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Предметомъ соціологіи, въ отличіе отъ другихъ общественныхъ наукъ, является, по мнѣнію Зиммеля, не *содержаніе* общественной жизни, а *форма* ея. При этомъ различіе между содержаніемъ и формой авторъ опредѣляетъ въ слѣдующихъ, весьма тяжелыхъ и трудно под-

дающихся переводу, фразахъ: «Содержаніемъ, какъ бы матеріей общенія, я называю все то, что происходитъ въ индивидахъ, непосредственно конкретныхъ мѣстахъ всякой исторической дѣйствительности, какъ влеченіе, интересъ, цѣль, склонность, психическое состояніе и движеніе, и притомъ происходитъ такъ, что изъ этого или въ этомъ возникаетъ дѣйствіе на другихъ и принятіе ихъ дѣйствій (das Empfangen ihrer Wirkungen). Сами по себѣ эти матеріалы, которыми наполняется жизнь, эти мотивировки, которыя ее направляютъ, еще не соціальны. Ни голодъ, ни любовь, ни трудъ, ни религіозность, ни техника, ни функціи и результаты разсудка не означаютъ еще процесса общенія, какъ они даны намъ непосредственно и въ чистомъ своемъ смыслѣ; они приводятъ къ процессу общенія лишь тогда, когда преобразуютъ изолированное существованіе индивидовъ рядомъ другъ съ другомъ въ опредѣленныя формы существованія другъ вмѣстѣ съ другомъ и другъ для друга, въ такія формы, которыя подходятъ подъ общее понятіе взаимодѣйствія. Процессъ общенія есть, слѣдовательно, въ безконечно разнообразныхъ видахъ проявляющаяся форма, въ которой индивиды на основаніи интересовъ—чувственныхъ или идеальныхъ, моментальныхъ или длительныхъ, сознательныхъ или безсознательныхъ, каузально обусловливающихъ или телеологически влекущихъ—срастаются въ единство, и въ предѣлахъ которой эти интересы осуществляются» (стр. 6). Хотя содержаніе и форма составляютъ единую и неразрывную реальность общественной жизни, но форма общенія, какъ абстракція, можетъ быть преметомъ самостоятельнаго изученія. Дѣло въ томъ, что одни и тѣ же формы общенія могутъ встрѣчаться при самомъ различномъ содержаніи общественной жизни, и наоборотъ, одни и тѣ же содержанія могутъ укладываться въ разныя формы. Такъ, напр., «хозяйственный интересъ реализуется какъ въ формѣ конкур-

ренціи, такъ и въ видѣ планомѣрной организаціи производителей, какъ черезъ посредство замыканія отъ другихъ хозяйственныхъ группъ, такъ и путемъ присоединенія къ нимъ; религіозныя содержанія жизни требуютъ, оставаясь по содержанію тожественными, то болѣе свободной, то болѣе централизованной формы общенія» и т. д. (стр. 9). Въ то время, какъ другія общественныя науки изучаютъ разныя содержанія общественной жизни, соціологія смотритъ на явленія, сюда относящіяся, исключительно съ точки зрѣнія формъ общенія и различныхъ степеней, въ которыхъ проявляется фактъ общенія между людьми.

2. Соціологія, по мнѣнію Зиммеля, должна быть строго отдѣляема отъ *соціальной психологіи*. Конечно, въ основѣ общенія между людьми лежатъ психическіе процессы, происходящіе въ отдѣльныхъ людяхъ, и эти процессы составляютъ матеріалъ для соціологическаго разсмотрѣнія. Но самое это разсмотрѣніе по своему характеру абстрактно, и это абстрагированіе кладетъ грань между соціологіей и психологіей. Соціологія занимается не изученіемъ духовныхъ процессовъ, происходящихъ во вступающихъ въ общеніе индивидахъ, но формами самаго общенія, какъ самостоятельнымъ объектомъ изслѣдованія. Какъ физическія науки не становятся отдѣлами психологіи, хотя и онѣ возникаютъ въ концѣ-концовъ изъ надлежащей обработки духовныхъ содержаній, такъ и соціологія сохраняетъ свою самостоятельность отъ психологіи. «Такимъ образомъ, данныя соціологіи суть духовные процессы, непосредственная дѣйствительность которыхъ прежде всего раскрывается въ психологическихъ категоріяхъ; но послѣднія, хотя и необходимы для описанія фактовъ, остаются внѣ *цѣли* соціологическаго разсмотрѣнія, которая заключается скорѣе въ самой предметности общенія (Sachlichkeit der Vergesellschaftung), опирающейся на духовные процессы и часто изображаемой только при ихъ посредствѣ» (стр.

24). Такъ, при соціологическомъ разсмотрѣніи явленія вражды, «для насъ представляетъ интересъ не самъ по себѣ протекающій въ каждомъ изъ двухъ индивидовъ духовный рядъ, но синописисъ обоихъ подъ категоріей единенія и раздвоенія» (стр. 23). Что касается соціальной психологіи, то она не состовляетъ самостоятельной науки, такъ какъ нѣтъ особой соціальной души, въ качествѣ предмета ея изслѣдованія. Она представляетъ только отдѣлъ индивидуальной психологіи и имѣетъ своей задачей разрѣшеніе вопроса: «какое видоизмѣненіе претерпѣваетъ духовный процесссъ индивида, если онъ протекаетъ подъ опредѣленными вліяніями окружающей общественной среды?» (стр. 561).

3. Зиммель констатируетъ существенное различіе между *соціальнымъ единствомъ и единствомъ внѣшней природы*. На подобіе Кантовскаго вопроса: «какъ возможна природа?», онъ ставитъ въ спеціальномъ экскурсѣ вопросъ: «*какъ возможно общество?*»,—и даетъ на него слѣдующій отвѣтъ. «Рѣшительное различіе общественнаго единства отъ природнаго единства состоитъ въ слѣдующемъ: послѣднее—съ предполагаемой здѣсь Кантовской точки зрѣнія—совершается исключительно въ наблюдающемъ субъектѣ, произведено только имъ и изъ чувственныхъ элементовъ, которые сами по себѣ не связаны; напротивъ, общественное единство непосредственно реализуется его элементами, такъ какъ они сознательны и синтетически активны, и не нуждается въ наблюдателѣ. Положеніе Канта: связь никогда не можетъ заключаться въ вещахъ, такъ какъ она создается только субъектомъ, непримѣнима къ общественной связи, которая фактически непосредственно совершается въ «вещахъ», каковыми въ данномъ случаѣ оказываются индивидуальныя души. Она, какъ синтезъ, естественно, остается чисто духовной и не стоитъ въ параллели съ пространственными образованіями и ихъ взаимодѣйствіями. Но объединеніе не нуждается здѣсь ни

въ какомъ факторѣ, кромѣ его элементовъ, такъ какъ каждый изъ нихъ выполняетъ функцію, которая по отношенію къ внѣшнему міру выполняется дѣятельностью наблюдателя: сознаніе образованія единства съ другими и *есть* здѣсь фактически все единство, о которомъ идетъ рѣчь... Общество есть единство объективное, не нуждающееся въ постороннемъ наблюдателѣ» (стр. 28—29). Но при этомъ объективномъ характерѣ связи, отдѣльные элементы, объединенные въ общество, сохраняютъ и свою самостоятельность. «Части пространственнаго бытія сливаются въ сознаніи наблюдателя въ такое единство, котораго не достигаетъ общеніе индивидовъ. Именно благодаря тому, что предметами синтеза здѣсь оказываются самостоятельныя существа, духовные центры, личныя единства, они сопротивляются тому абсолютному объединенію въ душѣ другого субъекта, которому должна покоряться безличность неодушевленныхъ вещей. Такимъ образомъ, совокупность людей образуютъ единство реально въ гораздо большей степени, а идеально—въ гораздо меньшей степени, чѣмъ столъ, стулья, софа, коверъ и зеркало образуютъ «обстановку комнаты» или рѣка, лугъ, деревья, домъ—«ландшафтъ» или на картинѣ «изображеніе» (стр. 29). Поэтому при изученіи общества необходимо считаться не только съ объединяющими индивидовъ процессами духовной жизни, но и съ индивидуальной самостоятельностью каждаго члена, съ тѣмъ неравенствомъ, которое существуетъ между ними при ихъ принципіальной равноцѣнности. Отсюда выводится авторомъ наиболѣе важное изъ апріорныхъ условій изученія общества. «Общественная жизнь, какъ таковая, построена на предположеніи принципіальной гармоніи между индивидомъ и соціальнымъ цѣлымъ... Если бы соціальная дѣйствительность безпрепятственно и безошибочно обусловливалась этимъ принципіальнымъ предположеніемъ, то мы имѣли бы совершенное общество,—не въ смыслѣ этическаго или эвдемонистическаго

совершенства, но соотвѣтственно самому понятію: такъ сказать, не *совершенное* общество, но совершенное *общество*. Для индивида, въ качествѣ a priori его соціальнаго существованія, является постоянное соотвѣтствіе его индивидуальнаго бытія съ окружающими слоями, коренная необходимость его особенностей, обусловленныхъ его внутренней психической жизнью, для жизни цѣлаго. Поскольку онъ не реализуетъ этого a priori или не находитъ реализованнымъ, постольку онъ и не соціаленъ, постольку общество не есть безпрерывное взаимодѣйствіе, какимъ оно должно быть по своему понятію» (стр. 44).

4. Несмотря на всю важность, которую имѣетъ понятіе общенія и общественности для человѣка, не это понятіе, по мнѣнію Зиммеля, даетъ намъ мѣрило для *оцѣнки* явленій человѣческой жизни. Такимъ мѣриломъ является понятіе «*человѣчества*» (Menschheit), въ основѣ котораго лежитъ идея индивида, а не общества; общество имѣетъ значеніе лишь, какъ одно изъ средствъ, при помощи которыхъ индивидъ развиваетъ въ себѣ человѣческія свойства, идетъ къ идеалу. «Матеріалъ для идеи человѣчества и исходящихъ отъ нея вопросовъ составляютъ индивиды, и для нея является уже второстепеннымъ обстоятельствомъ, производятся ли вклады этихъ индивидовъ въ осуществленіе и развитіе этой идеи въ формѣ общенія, или же въ формѣ чисто личной дѣятельности, выражающейся въ мышленіи, настроеніи, художественномъ творчествѣ, въ біологическомъ улучшеніи или ухудшеніи расы, или въ религіозномъ отношеніи къ богамъ и идоламъ. Въ какой-либо изъ подобныхъ формъ, конечно, должно протекать существованіе и дѣятельность индивида, и она образуетъ технику или промежуточное звено, черезъ посредство коихъ индивидуальность можетъ стать практически дѣйствительнымъ элементомъ человѣчества. Но при всей неоспоримой необходимости этихъ отдѣльныхъ формъ, среди ко-

торыхъ выше всего стоитъ общеніе, методическими полюсами разсмотрѣнія человѣческой жизни остаются однако: человѣчество и индивидъ» (стр. 774).

5. Къ изслѣдованію соціологическихъ явленій Зиммель находитъ необходимымъ примѣнить совершенно особенный *микроскопическій методъ*. «Въ общемъ,— говоритъ онъ,—соціологія ограничивалась тѣми соціальными явленіями, при которыхъ взаимодѣйствующія силы уже выкристаллизовались изъ ихъ непосредственныхъ носителей, по меньшей мѣрѣ, въ идеальныя единства. Государство и промышленные союзы, организаціи духовенства и семейные союзы, хозяйственныя учрежденія и военный строй, цехи и общины, образованіе классовъ и промышленное раздѣленіе труда,—эти и имъ подобные органы и системы какъ будто исчерпывали общество и заполняли область науки о немъ» (стр. 18). Однако, «изъ названныхъ образованій, которыя составляютъ обычный предметъ науки объ обществѣ, совершенно невозможно вывести дѣйствительную, данную въ опытѣ жизнь общества; безъ участія безчисленныхъ, въ отдѣльности малообъемистыхъ синтезовъ, которымъ въ большей части посвящены настоящія изслѣдованія, жизнь общества распалась бы на множество разрозненныхъ системъ... Здѣсь идетъ дѣло какъ бы о микроскопически-молекулярныхъ процессахъ внутри человѣческаго матеріала, которые однако и являются настоящимъ *процессомъ*, уже потомъ сплетающимся или гипостазирующимся въ этихъ макроскопическихъ твердыхъ единствахъ и системахъ. Мы постоянно связываемся тѣмъ, что люди другъ на друга поглядываютъ и что они другъ друга ревнуютъ; что они пишутъ другъ другу письма и совмѣстно обѣдаютъ; что они, совершенно независимо отъ всякихъ уловимыхъ интересовъ, симпатически соприкасаются; что благодарность сообщаетъ альтруистическому предоставленію неразрывно связующія послѣдствія; что одинъ у другого спрашиваетъ дорогу и что

они другъ для друга наряжаются и украшаются, и что имѣютъ мѣсто вообще тому подобныя тысячи отношеній, разыгрывающихся между людьми, моментальныхъ и длительныхъ, сознательныхъ и безсознательныхъ, безслѣдно проходящихъ или обильныхъ послѣдствіями, изъ которыхъ вполнѣ случайно выбраны эти примѣры.. Дѣло идетъ о томъ, чтобы примѣнить принципъ безконечномногихъ и безконечно-малыхъ дѣйствій къ существованію общества такъ же, какъ онъ съ успѣхомъ примѣненъ къ наукамъ о послѣдовательности: къ геологіи, къ біологической теоріи развитія, къ исторіи» (стр. 19 и сл.).

Этого рода анализу общественныхъ явленій посвященъ почти весь обширный трудъ Зиммеля, за исключеніемъ первой, сравнительно небольшой главы, и нѣсколькихъ экскурсовъ, трактующихъ объ общихъ и принципіальныхъ вопросахъ. Во второй главѣ обстоятельному разбору подвергается вопросъ о значеніи *численности* для соціальной группы, при чемъ съ особенною детальностью анализируются отличительные признаки союзовъ изъ двухъ и изъ трехъ членовъ. Предметомъ третьей главы является изученіе *формъ властвованія и подчиненія*; разсматриваются случаи подчиненія одному лицу, цѣлой группѣ и объективному принципу, а затѣмъ анализируются разныя степени подчиненія. Въ четвертой главѣ обстоятельно выясняется значеніе *спора* въ соціальной жизни и разныя формы, которыя принимаетъ антогонизмъ между людьми; въ особенности долго останавливается авторъ на явленіи конкуренціи. Въ пятой главѣ авторъ, выяснивъ, какимъ образомъ люди вообще могутъ сноситься между собой и уяснять другъ другу содержаніе своего внутренняго міра, особо останавливается на *тайнѣ* и *тайныхъ обществахъ*. Соціальные круги различаются по характеру объединяющей людей связи и по степени сплоченности; они могутъ вступать во взаимодѣйствіе. Выясненіе этого «*скрещиванія соціальныхъ круговъ*» и его вліянія на вы-

работку индивидуальности посвящена глава шестая, отчасти повторяющая выводы болѣе ранняго сочиненія Зиммеля «Соціальная дифференціація». Предметомъ разсмотрѣнія въ главѣ седьмой является *бѣдный*, какъ членъ соціальной группы, занимающій въ ней своеобразное положеніе. *Самосохраненіе соціальной группы*, его условія и формы, которыя оно принимаетъ, анализируются въ главѣ восьмой, при чемъ попутно, въ особыхъ экскурсахъ, изслѣдуются вопросы о наслѣдственности должностей, о соціальной психологіи, о вѣрности и благодарности. Глава девятая, посвященная вопросу о значеніи *пространственныхъ отношеній* для соціальной жизни, включаетъ въ себя любопытный экскурсъ о соціологіи внѣшнихъ чувствъ, главнымъ образомъ, о томъ, какое значеніе въ общественныхъ отношеніяхъ имѣютъ зрѣніе, слухъ и обоняніе. Послѣдняя—десятая глава, такъ же какъ и шестая въ значительной мѣрѣ повторяющая разсужденія, высказанныя въ «Соціальной дифференціаціи», посвящена вопросу о *ростѣ соціальныхъ группъ и объ образованіи индивидуальности*. Я считаю возможнымъ не останавливаться болѣе подробно на содержаніи этихъ главъ, такъ какъ оно было уже изложено С. А. Котляревскимъ въ «Вопр. фил. и псих.», 1908 г., кн. 95.

Во всѣхъ этихъ главахъ разбросано очень много интересныхъ наблюденій и оригинальныхъ замѣчаній. Нельзя не пожалѣть, однако, о томъ, что авторъ чрезвычайно скупъ на общіе выводы и совершенно не позаботился о систематизаціи своего обширнаго матеріала. Онъ самъ не разъ предупреждаетъ, что его трудъ не имѣетъ исчерпывающаго значенія и представляетъ лишь попытку примѣненія новаго метода къ ряду отдѣльныхъ вопросовъ (см. примѣчанія къ оглавленію и на стр. 17). Но и при такомъ планѣ книги можно было бы въ бо̀льшей степени позаботиться о систематичности и наглядности въ расчлененіи и расположеніи матеріала. Теперь же длиннѣйшія главы, въ которыхъ подъ рядъ тракту-

ются безъ передышки иногда довольно разнообразные вопросы, вдругъ перебиваются уже совсѣмъ мало съ ними связанными экскурсами, а по прочтеніи каждой главы и всего труда читатель не получаетъ почти никакихъ руководящихъ обобщеній отъ автора. Въ этомъ видѣ книга представляется скорѣе довольно хаотическимъ собраніемъ матеріаловъ, нежели систематическимъ изслѣдованіемъ, и едва ли оправдываетъ слишкомъ громкое и претенціозное заглавіе, данное ей авторомъ.

Но все это, конечно, болѣе внѣшніе недостатки. Посмотримъ какъ обстоитъ дѣло съ основными положеніями автора по существу.

II.

Я не могу вполнѣ согласится съ тѣми положеніями о предметѣ и методѣ соціологіи, которыя выставлены въ книгѣ Зиммеля и выше были мною сведены къ пяти тезисамъ. Въ дальнѣйшемъ я постараюсь изложить тѣ недоумѣнія и возраженія, которыя возникаютъ у меня по поводу этихъ положеній.

1. Какъ мы видѣли, Зиммель считаетъ предметомъ соціологіи *форму* общенія, взятую въ абстракціи, тогда какъ *содержаніе* общественной жизни составляетъ предметъ изученія отдѣльныхъ общественныхъ наукъ. Я думаю, что здѣсь въ основѣ заключается до извѣстной степени правильная мысль, но выражена она антитезой «формы» и «содержанія» едва ли удачно и ясно. Дѣло въ томъ, что названныя понятія, въ примѣненіи ихъ особенно къ духовнымъ и соціальнымъ процессамъ, приводятъ къ большимъ недоразумѣніямъ. Что именно понимается здѣсь подъ формой и что должно быть означаемо содержаніемъ? Нельзя сказать, чтобы смыслъ этихъ понятій былъ вообще очень опредѣленъ. Но обыкновенно подъ формой разумѣется нѣкоторое болѣе или менѣе *постоянное соотношеніе* элементовъ содержа-

нія, которое остается неизмѣннымъ при перемѣнѣ этихъ элементовъ. Такъ называемыя формы воззрѣнія—пространство и время—неизмѣнно обусловливаютъ всякое содержаніе опыта. Геометрическая форма предмета остается неизмѣнной при смѣнѣ вызываемыхъ имъ ощущеній свѣта или цвѣта. Формы мышленія, изучаемыя логикой въ качествѣ постояннаго порядка логической мысли, противополагаются измѣнчивому содержанію мысли. Въ особенности отчетливо выясняется указанный смыслъ понятія «формы» въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно прилагается къ явленіямъ жизни. Живой организмъ узнается по его относительно неизмѣнной формѣ, которая поддерживаетъ его тождество съ самимъ собою при постоянномъ обмѣнѣ веществъ, лежащемъ въ основѣ жизненнаго процесса. Но то ли же самое имѣемъ мы въ данномъ случаѣ? Самъ Зиммель даетъ намъ основаніе сказать, что такого соотношенія въ данномъ случаѣ не имѣется. Онъ указываетъ, что одна и та же форма можетъ примѣняться къ различнымъ содержаніямъ общественной жизни, но, съ другой стороны, и одно и то же содержаніе можетъ принимать различныя формы. При такомъ положеніи дѣла остается неяснымъ, почему именно порядокъ общенія между людьми называется формой, а тѣ разнообразные интересы, побужденія и стремленія, которыя приводятъ къ процессу общенія и преслѣдуются въ этомъ процессѣ, должны быть именуемы содержаніемъ общественной жизни? Сравнительнаго постоянства или устойчивости мы ни тамъ, ни здѣсь не имѣемъ.—Нельзя сказать и того, чтобы одинъ изъ этихъ элементовъ являлся *опредѣляющимъ*, а другой опредѣляемымъ. Если способы общенія извѣстнымъ образомъ отражаются на характерѣ стремленій и наклонностей людей, то, съ другой стороны, и характеръ интересовъ и наклонностей не можетъ не класть своего отпечатка на способы сношеній между людьми: вѣдь не всѣ виды и способы общенія одинаково пригодны для преслѣдованія всѣхъ безъ различія инте-

ресовъ!—Едва-ли можно истолковать дѣлаемое Зиммелемъ противоположеніе формы и содержанія и въ томъ смыслѣ, что процессъ общенія есть форма, какъ нѣчто *внѣшнее*, тогда какъ содержаніе общественной жизни состовляютъ *внутреннія* переживанія людей. Вѣдь, по ученію Зиммеля, и процессъ общенія есть результатъ внутренней связи между людьми, связи, которая, по его собственному выраженію, заключается въ самихъ «вещахъ», каковыми въ данномъ случаѣ являются вступающіе въ общеніе люди (индивидуальныя души).—Я думаю поэтому, что гораздо цѣлесообразнѣе было бы формулировать отношеніе между соціологіей и другими общественными науками, не прибѣгая къ неясному въ данномъ случаѣ противопоставленію формы и содержанія. Можно сказать просто, что соціологія имѣетъ своимъ предметомъ изученіе процесса общенія между людьми независимо отъ интересовъ, удовлетвореніе которыхъ достигается при посредствѣ этого общенія, тогда какъ многія изъ другихъ общественныхъ наукъ изучаютъ процессы общенія именно съ точки зрѣнія ихъ соотношенія къ спеціальнымъ интересамъ. Такъ, напр., политическая экономія въ значительной степени посвящена выясненію тѣхъ процессовъ общенія, которые возникаютъ на почвѣ хозяйственныхъ интересовъ. Что же касается еще цѣлаго ряда общественныхъ наукъ, то о нихъ приходится сказать, что онѣ вообще *процессомъ* общенія, какъ таковымъ, не занимаются. Предметомъ ихъ разсмотрѣнія являются извѣстныя содержанія мысли или чувства, которыя сложились у людей въ результатѣ ихъ общенія и, оказывая сами извѣстное соціальное воздѣйствіе, объективировались. Эти науки имѣютъ дѣло не съ процессомъ соціальной жизни людей, но съ *продуктами* этой жизни, взятой какъ процессъ творчества, и разсматриваютъ эти продукты не съ генетической точки зрѣнія, т.-е. не съ точки зрѣнія ихъ происхожденія, а только съ логически-систе-

матизирующей. О такихъ объективныхъ продуктахъ соціальнаго творчества, являющихся потомъ для науки предметомъ логическаго анализа, Зиммель упоминаетъ, напр., на стр. 558—9, разсуждая объ «объективно-духовномъ содержаніи, которое уже не является чѣмъ-то психологическимъ». Къ этому разряду наукъ относятся догматическая юриспруденція, грамматика и т. п.

2. Эти соображенія приводятъ насъ ко второму тезису Зиммеля. Я не могу согласится съ тѣмъ разобщеніемъ соціологіи и соціальной психологіи, какъ отдѣльныхъ дисциплинъ, на которомъ настаиваетъ Зиммель. Въ самомъ дѣлѣ, это разобщеніе представляется совершенно невыполнимымъ, если стать на только что выясненную точку зрѣнія относительно предмета соціологіи. Съ этой точки зрѣнія соціологія есть наука, занимающаяся изученіемъ процессовъ общенія между людьми, какъ таковыхъ. Но самые процессы общенія вѣдь не являются феноменами какой-либо таинственной сущности въ видѣ «соціальной души», витающей гдѣ-то внѣ человѣческихъ индивидовъ. Самъ Зиммель постоянно подчеркиваетъ ту мысль, что процессъ человѣческаго общенія сводится къ взаимодѣйствію отдѣльныхъ людей. Если это взаимодѣйствіе становится предметомъ особаго изученія, то именно въ виду того, что въ психикѣ каждаго изъ индивидовъ происходятъ серьезныя измѣненія именно подъ вліяніемъ общенія, въ связи съ общеніемъ. Нельзя изучать процессъ общенія, отвлекаясь отъ этихъ измѣненій въ психикѣ индивидовъ, такъ какъ онъ и состоитъ именно въ этихъ измѣненіяхъ. А между тѣмъ, по Зиммелю, изученіе этихъ измѣненій въ психикѣ индивида составляетъ предметъ особой отъ соціологіи науки—соціальной психологіи! Мнѣ кажется, что, абстрагируя соціологію, какъ науку о процессахъ общенія между людьми, отъ соціальной психологіи, мы только лишимъ одну изъ этихъ двухъ дисциплинъ всякаго содержанія, а это показываетъ, что *соціологія и соціальная психологія*

находятся въ тѣснѣйшей и неразрывной связи, или даже, что мнѣ представляется болѣе вѣроятнымъ, просто *совпадаютъ другъ съ другомъ*. Мы не можемъ изучать соціальный процессъ иначе, какъ подвергая анализу тѣ психическіе процессы, которые происходятъ въ индивидахъ при общеніи ихъ между собою. Я полагаю поэтому, что именно соціальная психологія и составляетъ тотъ отдѣлъ соціологіи, который имѣетъ своимъ предметомъ раскрытіе общихъ законовъ жизни и развитія общества. Кромѣ этого отдѣла, система соціологіи должна содержать въ себѣ другой, посвященный гносеологическому изслѣдованію вопроса о природѣ общества и установленію методологіи соціальныхъ наукъ. Этимъ и исчерпывается содержаніе соціологіи, какъ основной науки объ обществѣ. Всѣ остальные вопросы составляютъ предметъ изслѣдованій отдѣльныхъ общественныхъ и историческихъ дисциплинъ.—Совершенно ошибочно утвержденіе Зиммеля, что соціальная психологія, какъ ученіе объ измѣненіяхъ въ психикѣ индивидовъ, есть лишь глава или отдѣлъ индивидуальной психологіи. Дѣла въ томъ что эти измѣненія психики, создающіяся въ процессѣ общенія, столь сложны, столь разнообразны и въ то же время подлежатъ столь своеобразной закономѣрности, что при ихъ изученіи приходится примѣнять не тѣ пріемы и методы, которыми пользуется индивидуальная психологія при разрѣшеніи своихъ обычныхъ задачъ. Этого достаточно, чтобы признать, что соціологія или соціальная психологія есть наука, особая отъ индивидуальной психологіи.

Такимъ образомъ, я считаю практически невыполнимымъ и теоретически неправильнымъ предложенное Зиммелемъ обособленіе соціологіи и соціальной психологіи. Нельзя отдѣлить изученіе процесса общенія и его формъ отъ изученія тѣхъ процессовъ, которые разыгрываются въ общеніи людей и въ общей сложности составляютъ самый процессъ общенія. Въ соціальныхъ наукахъ предметомъ

абстрактнаго изученія можно дѣлать лишь нѣкоторыя произведенія соціальнаго процесса, тѣ объективировавшіяся содержанія мысли и чувства, которыя извѣстны подъ именемъ языка, религіи, нравовъ и т. п. Эти произведенія, какъ мы видѣли, могутъ быть сдѣланы предметомъ чисто логическаго анализа, будучи взяты въ абстракціи отъ процесса своего происхожденія. Этимъ такія *систематическія* науки, какъ догматическая юриспруденція, грамматика, догматическое богословіе, отличаются отъ наукъ, изучающихъ закономѣрность процессовъ, наукъ *феноменологическихъ* по терминологіи Вундта. Наиболѣе общей изъ феноменологическихъ наукъ объ обществѣ является соціологія; другія науки объ обществѣ, принадлежащія къ этой группѣ, изучаютъ общественные процессы лишь въ какомъ-либо спеціальномъ ихъ приложеніи (образованіе хозяйственныхъ отношеній, правовыхъ и т. п.).

Мнѣ кажется, что самъ Зиммель своею книгою лучше всего подтверждаетъ положеніе, что нельзя обособить соціологію отъ соціальной психологіи. Въ самомъ дѣлѣ, что же дѣлаетъ онъ на протяженіи 700 страницъ своего труда, какъ не анализируетъ тѣ духовные процессы, которые происходятъ въ индивидахъ подъ вліяніемъ общенія*)? Въ одномъ мѣстѣ Зиммель, какъ бы забывъ о своемъ утвержденіи, что соціологія имѣетъ предметъ, отличный отъ соціальной психологіи, самъ даетъ именно такую характеристику своему труду. На стр. 30 мы чи-

---

*) Въ этомъ отношеніи любопытно сравнить трудъ Зиммеля хотя бы съ трудами *Тарда* „Законы подражанія“, „Соціальная логика“, „Соціальные этюды“ или съ недавно вышедшей книгой *Ross'a* „Social Psychology“, 1908. Я не вижу разницы съ трудомъ Зиммеля ни въ характерѣ разбираемыхъ вопросовъ, ни въ методахъ изслѣдованія и полагаю, что Ross'у не болѣе удалось отграничить соціальную психологію отъ соціологіи (см. гл I), чѣмъ Зиммелю; въ обоихъ случаяхъ границы получаются весьма неясныя и расплывчатыя.

таемъ, что его книга «изслѣдуетъ происходящіе въ концѣ-концовъ въ индивидахъ процессы, которые обусловливаютъ общественное бытіе индивидовъ, и при томъ изслѣдуетъ не какъ временно-предшествующія причины для этого результата, но какъ частичные процессы того синтеза, который мы, взятый въ общемъ, называемъ обществомъ».

3. Едва ли можно вполнѣ согласиться и съ той формулой, въ которой Зиммель выражаетъ различіе общества, какъ духовнаго единства, отъ единства внѣшняго, физическаго міра. По Зиммелю выходитъ, какъ будто бы единство въ физическій міръ вносится всецѣло нашимъ познающимъ интеллектомъ, тогда какъ связь идивидовъ въ обществѣ имѣетъ реальный объективный характеръ. Такая постановка грозитъ привести насъ къ полной субъективности внѣшняго міра, къ иллюзіонизму или солипсизму. Не вдаваясь въ метафизическія концепціи, которыхъ избѣгаетъ и Зиммель въ своемъ трудѣ, замѣтимъ только, что основнымъ постулатомъ эмпирической науки является предположеніе извѣстнаго согласія между формами нашего мышленія и объективной связью опыта. Съ этой точки зрѣнія между предметами объективнаго, внѣшняго міра должна быть извѣстная связь, которая затѣмъ нами въ большей или меньшей степени познается при помощи анализирующей и синтезирующей работы мысли. Это положеніе, впрочемъ, признаетъ и Зиммель. На страницѣ 43 онъ говоритъ: «наша познавательная жизнь покоится на предположеніи предустановленной гармоніи между нашими духовными, хотя бы и индивидуальными энергіями, и внѣшнимъ, объективнымъ бытіемъ». Разъ это такъ, то нельзя утверждать, что единство во внѣшній міръ привносится исключительно наблюдающимъ и познающимъ субъектомъ; оно должно быть въ немъ и помимо нашего

познанія. Конечно, для правильной иллюстраціи этого единства не слѣдуетъ, подобно Зиммелю, брать такіе искусственно-создаваемые человѣкомъ аггрегаты вещей, какъ «обстановка комнаты»; гораздо лучше оно иллюстрируется такими примѣрами, какъ лѣсъ, дерево, кусокъ металла и даже объединяемая силою тяготѣнія куча камней или песку; я уже не говорю о такихъ единствахъ, какъ, напр., планетная система. Разница же между внѣшнимъ и внутреннимъ міромъ сводится при правильной постановкѣ дѣла къ тому, что связи внутренняго міра мы познаемъ непосредственнымъ переживаніемъ, тогда какъ о связяхъ міра внѣшняго, физическаго мы судимъ только при помощи абстрактныхъ понятій, не имѣющихъ адэкватнаго замѣщенія ни въ какихъ представленіяхъ. Мы не имѣемъ непосредственнаго знанія о физическомъ мірѣ, но передаемъ наши соображенія о немъ въ абстрактныхъ сужденіяхъ и понятіяхъ, имѣющихъ лишь символическое значеніе *).

Существеннымъ недостаткомъ соображеній Зиммеля о предметѣ соціологіи является, на мой взглядъ, то обстоятельство, что онъ, съ другой стороны, совершенно игнорируетъ еще одно отличіе между міромъ физическимъ и духовнымъ, чуть ли не болѣе важное въ данномъ отношеніи. Мнѣ кажется, что рѣшительную грань между міромъ физическихъ явленій и міромъ духовныхъ и соціальныхъ отношеній полагаетъ совершенно *различный характеръ причинности*, господствующей въ той и другой области. Въ то время, какъ въ мірѣ физическомъ все сводится къ отношеніямъ количественнымъ, и основнымъ принципомъ естествознанія является такъ называемый законъ сохраненія энергіи, осложняемый

*) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910), § 7.

обыкновенно закономъ разсѣянія или обезцѣненія энергіи, въ мірѣ духовномъ и соціальномъ на первый планъ выдвигается качественная сторона и опредѣляющимъ принципомъ оказывается законъ наростанія психической энергіи. Мнѣ думается, что только это различіе въ характерѣ причинности и можетъ пролить надлежащій свѣтъ на міръ соціальныхъ отношеній. Я не буду останавливаться, однако, на этомъ пунктѣ, такъ какъ онъ болѣе подробно выясненъ въ очеркѣ «Психическая причинность и свобода воли».

4. Что касается замѣчаній Зиммеля о «человѣчествѣ», какъ окончательномъ мѣрилѣ оцѣнки, то я думаю, что въ такихъ эмпирическихъ работахъ, какой является трудъ Зиммеля, лучше совсѣмъ не останавливаться на подобныхъ проблемахъ. Всякая проблема оцѣнки неизбѣжно включаетъ въ себя метафизическіе элементы, изслѣдованіе которыхъ настолько сложно, что должно составлять предметъ особаго анализа*). Замѣчанія, сдѣланныя Зиммелемъ на двухъ заключительныхъ страницахъ книги, слишкомъ мало обоснованы. Скажу только что и здѣсь едва ли Зиммель вполнѣ точно опредѣлилъ значеніе момента общественности. Если даже соглашаться съ нимъ, что послѣднимъ моментомъ, подлежащимъ оцѣнкѣ, является человѣкъ, а не цѣлыя общества, то во всякомъ случаѣ на общество нельзя смотрѣть только какъ на одно изъ средствъ, при помощи которыхъ индивидъ достигаетъ идеала «человѣчества». Значеніе общества гораздо больше: оно есть *необходимое условіе, безъ котораго немыслимъ самый индивидъ, стремящійся къ идеалу «человѣчества»*. Мы можемъ представить себѣ человѣка въ качествѣ разумнаго и моральнаго существа (а вѣдь только такое существо интересуетъ въ данномъ случаѣ Зиммеля: рѣчь идетъ о

*) См. *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910), §§ 10, 21, 22.

построеніи масштаба этической оцѣнки) только, какъ члена общества, и внѣ общества нѣтъ и человѣка, какъ такового. Не даромъ соціологи спорятъ о томъ, что именно является абстракціей и что истинной реальностью: человѣческая личность или общество. Я думаю, что какъ общество, такъ и личность, взятыя въ отдѣльности, въ одинаковой степени являются абстракціями отъ цѣльнаго жизненнаго процесса, состоящаго въ общественномъ взаимодѣйствіи личностей.

5. Предлагаемый Зиммелемъ методъ «микроскопическаго» анализа соціальныхъ отношеній, несомнѣнно, имѣетъ большую цѣнность, и я лично считаю наиболѣе важными именно тѣ части обширной книги, гдѣ излагаются результаты его примѣненія. Но и здѣсь трудъ Зиммеля представляется одностороннимъ, если принять во вниманіе данное ему авторомъ широкое заглавіе «Соціологія». Соціологія, какъ наука, должна анализировать не только эти «молекулярные» процессы въ обществѣ, но и показывать, какъ изъ нихъ слагаются процессы болѣе широкаго свойства. Если до сихъ поръ эта наука, по правильному замѣчанію Зиммеля, слишкомъ односторонне занимались макроскопическими изслѣдованіями, то самъ Зиммель придаетъ ей односторонне-обратный характеръ. Онъ слишкомъ увлекается мелочами соціальной жизни и далеко не всегда достаточно ясно намѣчаетъ путь, ведущій отъ нихъ къ болѣе широкимъ и мощнымъ теченіямъ. Вотъ почему и чтеніе книги Зиммеля такъ утомляетъ читателя монотонностью изложенія и мелочностью содержанія.

Очень возможно, что не каждый, кто читалъ книгу Зиммеля, согласится съ возраженіями, изложенными въ настоящей замѣткѣ. Авторъ замѣтки на это и не разсчитываетъ. Но онъ считалъ бы весьма желательнымъ дѣльнѣйшее выясненіе затронутыхъ здѣсь вопросовъ. Въ особенности важнымъ представляется коренной вопросъ объ отношеніи соціологіи къ соціальной психо-

логіи, такъ какъ его постановкой и разрѣшеніемъ предопредѣляется и рѣшеніе вопроса о предметѣ и методѣ соціологіи. Безъ разрѣшенія этихъ вопросовъ оказывается непрочнымъ самое существованіе соціологіи, какъ самостоятельной науки*).

---

*) Эта замѣтка была уже набрана, когда я ознакомился со статьей г. Франка „Сущность соціологіи“, помѣщенной въ Русской Мысли, сентябрь 1909 г. Во многомъ наши замѣчанія сходятся, въ особенности по вопросу объ отношеніи между соціологіей и соціальной психологіей. Г. Франкъ приходитъ къ выводу, что нѣтъ „иного пути къ превращенію соціологіи въ точную и методологически ясную науку, кромѣ слиянія ея съ соціальной или „интерментальной“ психологіей“ (стр. 50).

VI.

Соціальный организмъ.

I.

Въ наукахъ о соціальныхъ отношеніяхъ людей коренным̀ъ является вопросъ о природѣ общества, какъ предмета ихъ изученія. Общество сдѣлалось объектомъ самостоятельнаго научнаго изслѣдованія давно, но до сихъ поръ существуютъ крупныя разногласія по самымъ основнымъ вопросамъ, которые связаны съ его изученіемъ. Вслѣдствіе этого не отличаются ясностью и опредѣленностью и взгляды ученыхъ на то, какими методами слѣдуетъ пользоваться при изученіи общества, и даже на то, какъ слѣдуетъ называть ту науку, которая занимается этимъ изученіемъ. Въ то время, какъ одни говорятъ о соціологіи, другіе предпочитаютъ называть эту науку соціальной психологіей, третьи отожествляютъ обѣ эти научныя дисциплины, а четвертые скептически относятся къ возможности какой бы то ни было науки объ этомъ предметѣ.

Въ частности *три вопроса* объ обществѣ, на мой взглядъ, оказываются самыми основными въ этомъ спорѣ, и на нихъ даются различные отвѣты. Первый изъ этихъ вопросовъ можно было бы назвать вопросомъ о *реальности* общества. Составляетъ ли человѣческое общество нѣчто реальное, самостоятельно существующее, или же

оно есть не что иное, какъ наше измышленіе, научная фикція, которая примѣняется лишь для удобства изложенія, какъ средство покороче выражать наши мысли? На этотъ основной вопросъ нѣкоторые изслѣдователи даютъ самый категорическій отрицательный отвѣтъ. Такъ, профессоръ Н. И. Карѣевъ въ своемъ «Введеніи въ изученіе соціологіи», стр. 103 (изд. 1897 г.) заявляетъ: «Личность есть единственное реальное существо, съ которымъ имѣетъ дѣло соціологія». Ему вторитъ проф. Л. І. Петражицкій, который въ своей «Теоріи права» (т. I, стр. 191) не менѣе категорически учитъ: «Государственная и вообще общественная власть есть не воля и не сила, вообще не нѣчто реальное, а эмоціональная фантазма» (см. также стр. 37, 84, 101—102, 164—165 и т. д.). Въ противовѣсъ этому можно выдвинуть не менѣе рѣшительныя заявленія противоположнаго содержанія. Такъ, извѣстный соціологъ Пауль Бартъ въ своемъ трудѣ «Философія исторіи, какъ соціологія» (стр. 237) выставляетъ такой тезисъ: «Мы не должны забывать, что отдѣльный человѣкъ (какъ это открылъ Контъ и, независимо отъ него, Вундтъ) есть только абстракція, что только общество дѣйствительно живетъ, что единичныя личности, насколько дѣло касается усвоенія ихъ идей и отношенія къ ихъ дѣятельности среди современниковъ, сильно зависятъ отъ этихъ послѣднихъ».

Если вопросъ о реальности общества получитъ разрѣшеніе въ положительномъ смыслѣ, то возникаетъ новый вопросъ, настолько тѣсно съ нимъ связанный, что его можно считать даже просто другою редакціей перваго. Этотъ вопросъ состоитъ въ томъ, можно ли разсматривать общество, какъ особаго рода *единство*, какъ единое существо, или же оно представляетъ собою простую сумму, простой аггрегатъ существующихъ какъ самостоятельныя единства человѣческихъ индивидовъ? Если и этотъ вопросъ будетъ разрѣшенъ въ пользу общества, какъ особаго единства, то нельзя не поставить

третьяго вопроса: къ какому именно роду единствъ принадлежитъ общество? Въ частности важно опредѣлить, можно ли общество называть *органическимъ* единствомъ, и если можно, то въ какомъ именно смыслѣ?

Однако, прежде чѣмъ приступать къ рѣшенію всѣхъ этихъ вопросовъ, необходимо ихъ *правильно поставить*. Для этой цѣли надлежитъ точно установить смыслъ тѣхъ понятій, о примѣненіи которыхъ къ обществу идетъ въ данномъ случаѣ споръ. Такими понятіями оказываются: 1) понятіе реальности, 2) понятіе единства и 3) понятіе организма. Разсмотрѣніе этихъ вопросовъ и опредѣленіе этихъ понятій заведетъ насъ далеко за предѣлы вопроса о природѣ общества, но оно является безусловно необходимымъ. Изъ изученія соціологической и особенно юридической литературы я вынесъ совершенно опредѣленное заключеніе, что масса споровъ въ данной области вызывается именно тѣмъ, что авторы изслѣдованій объ обществѣ высказываются въ томъ или иномъ смыслѣ, не взявъ на себя предварительнаго труда объяснить своимъ читателямъ, а, можетъ быть, уяснить съ надлежащей точностью и самимъ себѣ смыслъ названныхъ общихъ понятій.

Я понимаю, конечно, что всѣ три понятія, выше указанныя, принадлежатъ къ числу основныхъ гносеологическихъ и логическихъ категорій. Знаю я также и то, что въ философіи далеко не установилось единообразныхъ опредѣленій этихъ понятій, и что серьезныя разногласія между различными философскими системами возникаютъ именно на почвѣ этихъ опредѣленій. Но я не ставлю себѣ задачи въ этомъ сравнительно краткомъ очеркѣ вдаваться въ критику основныхъ философскихъ проблемъ. Я удовольствуюсь тѣмъ, что изложу тѣ опредѣленія необходимыхъ для насъ понятій, которыя представляются мнѣ лично наиболѣе правильными, и затѣмъ попытаюсь съ точки зрѣнія этихъ опредѣленій отвѣтить на поставленные вопросы о природѣ общества.

Я нисколько не сомнѣваюсь въ томъ, что и данныя мною опредѣленія и примѣненіе ихъ къ обществу вызовутъ возраженія и разногласія. При спорности и сложности вопроса иначе и быть не можетъ, а на обладаніе абсолютной истиной я не заявляю претензій. Но мнѣ хочется своимъ очеркомъ содѣйствовать, по крайней мѣрѣ, опредѣленности и ясности въ постановкѣ вопросовъ, являющихся коренными въ наукахъ о человѣческомъ обществѣ.

II.

Итакъ, подвергнемъ разсмотрѣнію общіе и основные вопросы о томъ, 1) что такое реальность, 2) что такое единство и 3) что такое единство органическое или организмъ.

1. *Реальность.* Какъ я сказалъ, это понятіе принадлежитъ къ числу самыхъ основныхъ, но и самыхъ спорныхъ философскихъ категорій. Въ дальнѣйшемъ я постараюсь его охарактеризовать въ томъ видѣ, въ какомъ оно, на мой взглядъ, полагается въ основу всякой эмпирической науки*). Я не хочу этимъ сказать, что всѣ представители эмпирическаго знанія такъ опредѣляютъ реальность, какъ я ее опредѣлю дальше. Напротивъ, нѣкоторые изъ нихъ высказываютъ несогласныя съ нашими воззрѣнія. Но я хочу только указать, что я не буду подымать космологическихъ или онтологическихъ проблемъ. Я не буду касаться вопроса о метафизической сущности міра. Я буду говорить о реальности въ томъ смыслѣ, въ какомъ это понятіе необходимо для ученаго, довольствующагося изученіемъ данныхъ опыта и старающагося не выходить за его предѣлы. Только въ

*) Понятія „*реальности*“ и „*дѣйствительности*“ я употребляю въ дальнѣйшемъ изложеніи, какъ синонимы. Ср. по всему послѣдующему *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), §§ 5—9, гдѣ вопросъ о реальности разобранъ подробнѣе.

предѣлахъ эмпирическаго знанія мы будемъ въ настоящемъ очеркѣ изслѣдовать вопросъ о природѣ человѣческаго общества.

Какъ мнѣ кажется, единственной антитезой понятію реальности въ эмпирической наукѣ является понятіе *фантастическаго*, измышленнаго и только воображаемаго. Все фантастическое представляетъ собою произвольное созданіе нашего мышленія, которое комбинируетъ изъ данныхъ опыта синтезы, въ опытѣ не встрѣчающіеся и не вытекающіе изъ опыта съ логической и практической необходимостью. Въ противоположность этому, реальное есть то, что основано на опытѣ, вполнѣ соотвѣтствуетъ его даннымъ или съ безусловной необходимостью вытекаетъ изъ опыта. Это не значитъ, конечно, что въ построеніи картины реальнаго не участвуетъ мышленіе. Мышленіе является неизбѣжнымъ элементомъ нашего знанія и неразрывно связано съ опытомъ. Въ самомъ опытѣ непремѣнно участвуетъ мышленіе, такъ какъ безъ его помощи мы не можемъ совершить ни одного шага въ направленіи къ расчлененію слитнаго матеріала опыта на отдѣльные элементы. Вотъ почему безплодными представляются мнѣ размышленія, вродѣ тѣхъ, которымъ предается извѣстный юристъ Еллинекъ на стр. 114 своего «Общаго ученія о государствѣ». Придя къ заключенію, что государственное единство есть логически неизбѣжный синтезъ нашей мысли, Еллинекъ дальше съ нѣкоторою грустью продолжаетъ: «обладаетъ ли этотъ синтезъ трансцендентнымъ значеніемъ по отношенію къ міру нашего внутренняго опыта, соотвѣтствуетъ ли ему что-либо въ объективной природѣ, существуютъ ли въ какой-либо формѣ и независимо отъ нашего мышленія тѣ единства, которыя мы съ логической необходимостью создаемъ, примѣняя категорію цѣли, мы не знаемъ и не можемъ знать при тѣхъ средствахъ, которыми располагаетъ научная мысль». Вполнѣ соглашаясь по существу съ этими словами почтеннаго

государствовѣда, я замѣчу только, что напрасно Еллинекъ думаетъ, что все высказанное имъ относится только къ такому сложному явленію, какъ государство. Мы не можемъ съ полною увѣренностью и не выходя за предѣлы науки сказать ни объ одномъ рѣшительно явленіи, что именно соотвѣтствуетъ ему, независимо отъ нашего мышленія. Вѣдь всѣ наши знанія обусловлены мышленіемъ. Поэтому синтезъ, необходимый для нашего мышленія, если онъ въ то же время соотвѣтствуетъ даннымъ опыта, и есть единственная доступная намъ реальность. Отличіе реальнаго отъ фантастическаго состоитъ лишь въ томъ, что синтезъ фантастическій не встрѣчается въ опытѣ и не вытекаетъ изъ него съ логической и практической необходимостью, тогда какъ тѣ синтезы нашей мысли, которые мы считаемъ реальностями, находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ данными опыта, сопоставленными между собою и подвергнутыми такимъ образомъ критической провѣркѣ. Такъ называемые *идеалы* стоятъ на границѣ между реальнымъ и нереальнымъ. Идеалы нереальны, поскольку ихъ содержаніе не перешло еще въ дѣйствительность, т.-е. не подтверждается данными опыта. Но они реальны въ качествѣ фактора, вліяющаго на наше поведеніе, т.-е. поскольку наши поступки опредѣляются стремленіемъ къ идеалу. Конечно, и самый процессъ созданія идеаловъ составляетъ часть психической реальности. Что касается *абстрактныхъ понятій*, то они могутъ опираться на реальность, но не содержатъ въ себѣ реальности во всей ея полнотѣ; будучи отвлеченіемъ отъ всего богатства и сложности непосредственной реальности, они даютъ намъ не полную реальность.

Надлежитъ различать двѣ категоріи реальнаго. Съ одной стороны мы имѣемъ *реальность внѣшняго, физическаго міра*. Эту реальность составляютъ объекты, которые мы стараемся по возможности мыслить, какъ существующіе независимо отъ связи съ нашей волей и чувствами и за-

нимающіе извѣстное мѣсто въ пространствѣ. Конечно, міръ физическихъ объектовъ, воспринимаемыхъ нашими чувствами, намъ приходится сооружать изъ элементовъ опыта, окрашенныхъ субъективно, такъ какъ мы познаемъ эти объекты лишь при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ. Но мы принимаемъ всѣ доступныя намъ мѣры, чтобы элиминировать изъ этой картины чисто-субъективные элементы и придать ей возможно болѣе объективный, независящій отъ особенностей человѣческаго воспріятія, характеръ. Идеаломъ естествознанія, конечно, никогда вполнѣ не достижимымъ, является построеніе такой картины физическаго міра, въ которой ничего субъективнаго не осталось бы, которая соотвѣтствовала бы трансцендентной реальности, наличность коей составляетъ предметъ нашего твердаго убѣжденія.

Съ другой стороны, мы имѣемъ *міръ внутренняго опыта, міръ духовной, психической реальности.* При построеніи картины этого міра намъ уже не приходится элиминировать никакихъ элементовъ. Этотъ міръ не воспринимается нами при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, но онъ нами непосредственно переживается. Его составляютъ наши мысли, чувства, акты воли. Пространственныхъ элементовъ въ этомъ мірѣ нѣтъ; духовная жизнь протекаетъ во времени, и категорія пространства примѣняется мышленіемъ лишь къ міру физическихъ объектовъ. Міръ духовный не поддается поэтому и точному измѣренію: духовныя явленія не могутъ быть точно выражены въ величинахъ экстенсивныхъ и поддаются лишь приблизительному измѣренію со стороны своей интенсивности. Это—реальность такого рода, что ея нельзя воспринять при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, т.-е. видѣть, осязать, ибо и сами внѣшнія чувства входятъ въ ея составъ.

2. *Единство.* Весь нашъ опытъ самъ по себѣ представляетъ слитное цѣлое. Даже разграниченіе опыта внѣшняго и внутренняго требуетъ усилій мысли и до сихъ

поръ не можетъ считаться вполнѣ законченнымъ, да и никогда не будетъ закончено, такъ какъ намъ не удастся полная элиминація субъективныхъ элементовъ изъ картины внѣшняго міра. Для этой цѣли мы неустанно сопоставляемъ между собою свои собственныя воспріятія (особенно получаемыя при посредствѣ различныхъ внѣшнихъ чувствъ) и воспріятія другихъ людей, но выйти вообще изъ предѣловъ данныхъ субъективнаго воспріятія и мышленія мы не можемъ. Тѣмъ болѣе приходится отмѣтить наличность той же слитности въ предѣлахъ опыта внѣшняго и внутренняго, взятыхъ въ отдѣльности. И тотъ, и другой опытъ состоитъ изъ слитной рѣки переживаній, въ которой нѣтъ даннаго непосредственно раздѣленія на элементы и рѣзкаго отграниченія элементовъ другъ отъ друга. Такое раздѣленіе вносится въ опытъ *актами нашего мышленія*, приступающаго къ его обработкѣ. Мысль наша по природѣ своей относительна и уясняетъ себѣ все лишь при помощи сопоставленія, сравненія и отвлеченія. Для этихъ операцій необходимо расчлененіе слитнаго опыта на отдѣльные элементы, которые затѣмъ мыслью приводятся въ соотношеніе между собою, какъ отдѣльныя единства. Безъ созданія такихъ единствъ мышленіе обойтись не можетъ.

Конечно, при этой расчленяющей дѣятельности мысль пользуется данными опыта; она конструируетъ въ качествѣ единствъ то, что и въ опытѣ является болѣе или менѣе тѣсно связаннымъ между собою. «*Предметомъ*» для насъ является всегда извѣстное соотношеніе элементовъ опыта, болѣе или менѣе устойчивое. Но тѣмъ не менѣе рѣшающій голосъ въ этихъ вопросахъ принадлежитъ мышленію. Въ опытѣ опредѣленныхъ граней между предметами не существуетъ. Поэтому признаніе группы элементовъ единствомъ зависитъ въ конечномъ счетѣ отъ той точки зрѣнія, которой руководится въ каждомъ данномъ случаѣ наша мысль. Въ

этомъ смыслѣ и можно говорить вслѣдъ за Вундтомъ*), что «вопросъ, данъ ли предметъ или нѣтъ, въ концѣ-концовъ постоянно повидимому рѣшается приговоромъ (Machtspruch) мысли, который находитъ для такого дѣйствія во внѣшнихъ условіяхъ воспріятія достаточные мотивы, но никогда не находитъ принудительныхъ основаній». Въ самомъ дѣлѣ, можемъ ли мы, напримѣръ, считать единствомъ ту землю, на которой живемъ? Достаточныхъ мотивовъ для такого выдѣленія земли въ самостоятельный объектъ имѣется немало, но противъ такой конструкціи можно возразить, что земля, взятая отдѣльно отъ планетной системы и солнца, является не полной реальностью во всей ея сложности, но уже абстракціей. Но и планетная система, взятая внѣ связи со всѣмъ міромъ, оказывается такой же абстракціей. Такимъ образомъ, даже эти основныя для насъ единства оказываются въ значительной степени условными: на самомъ дѣлѣ они неразрывно связаны со всѣмъ міромъ опыта и самостоятельно не существуютъ. И самый родъ единства, къ которому мы причисляемъ извѣстный матеріалъ опыта, можетъ оказаться различнымъ въ зависимости отъ той точки зрѣнія, на которой мы стоимъ въ каждый данный моментъ. Такъ, куча песку для техника оказывается единствомъ развѣ только съ точки зрѣнія вещества, напримѣръ, какъ строительный матеріалъ, подлежащій смѣшенію съ известью; для дѣтей же, которыя на морскомъ берегу сооружаютъ изъ нея крѣпость, она является единствомъ и съ точки зрѣнія формы.

3. *Организмъ*. Изъ изложеннаго ясно уже, что мы можемъ различать нѣсколько видовъ единствъ, смотря по тому принципу, который кладется мышленіемъ въ основаніе единства. Зигвартъ въ своей Логикѣ**) предла-

*) *Wundt*, Logik (3 изд.), I, 449.

**) *Sigwart*, Logik (3 изд.), II, § 78.

гаетъ слѣдующую схему. Мы можемъ объединять элементы опыта съ точки зрѣнія *вещества*, т.-е. однородности ихъ качествъ, и съ точки зрѣнія *индивидуальной структуры*, т.-е. порядка соотношенія элементовъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ обращать вниманіе просто на *геометрическую форму* тѣла или же на тотъ *принципъ*, который лежитъ въ основѣ соотношенія частей и которымъ это соотношеніе обусловливается и объясняется. Такимъ принципомъ можетъ быть въ свою очередь либо причина, либо цѣль. Поэтому приходится различать индивидуальныя единства *причиннаго* и *цѣлевого* характера (каузальныя и телеологическія единства). Построяя первыя, мы выводимъ структуру, какъ результатъ дѣйствія извѣстныхъ намъ заранѣе причинъ. При построеніи вторыхъ мы производимъ объединеніе элементовъ въ единство, принимая во вниманіе видимый для насъ и интересующій насъ единый результатъ совмѣстнаго дѣйствія частей и уже, отправляясь отъ результата, судимъ о тѣхъ причинахъ, которыя его вызываютъ. Такимъ образомъ, телеологическое разсмотрѣніе не противорѣчитъ принципу причинности и не исключаетъ его. Но мы къ нему прибѣгаемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда самый синтезъ создается нами во вниманіе къ тому *конечному результату*, который получается отъ совмѣстнаго дѣйствованія элементовъ и по отношенію къ которому вызвавшія его причины стоятъ въ качествѣ средствъ, при помощи которыхъ достигается результатъ, насъ интересующій, т.-е. цѣль единства. Болѣе всего данныхъ мы имѣемъ для построенія такихъ единствъ въ тѣхъ случаяхъ, когда самыя части, входя въ составъ сложнаго соединенія, мѣняютъ свой характеръ или свою форму, въ зависимости отъ общей цѣли этого соединенія. Это мы имѣемъ, напримѣръ, въ сложной машинѣ, части которой пригнаны другъ къ другу. Принимая во вниманіе, что элементы сложнаго вещества, взятые подъ другимъ угломъ зрѣнія, часто раз-

сматриваются, какъ самостоятельные предметы, мы начинаемъ говорить о *коллективныхъ единствахъ*, т.-е. такихъ, которыя во вниманіе къ своему единому результату нами объединяются, но состоятъ изъ самостоятельныхъ единицъ. Понятіе *«индивида»* мы примѣняемъ къ телеологическому единству въ томъ случаѣ, когда извѣстная структура, т.-е. извѣстный опредѣленный порядокъ соотношенія элементовъ, оказывается необходимымъ для достиженія цѣли единства, когда онъ, другими словами, съ неизбѣжностью вытекаетъ изъ самаго характера общаго результата, достигаемаго единствомъ. Въ этомъ смыслѣ индивидомъ является каждый біологическій организмъ, животное или растеніе. Эта же квалификація прилагается, впрочемъ, иногда и къ причиннымъ единствамъ, какъ, напр., къ кристаллу. Хотя здѣсь единство создается чисто каузальною точкою зрѣнія, но его порядокъ, въ данномъ случаѣ — форма кристалла, съ необходимостью вытекаетъ изъ причинъ, создающихъ единство. Кристаллъ поэтому образуетъ собою явленіе, переходное отъ живой природы къ неживой.

Продолжая дальше эти разсужденія, мы можемъ намѣтить слѣдующее различіе между телеологическими единствами, непосредственно важное для нашихъ цѣлей. Каждое такое единство объединется, какъ сказано, своимъ конечнымъ результатомъ, своей цѣлью. Но эта цѣль можетъ быть для него поставлена *извнѣ*, какимъ-нибудь постороннимъ для него агентомъ, или же она можетъ заключаться *въ немъ самомъ*. Перваго рода комбинацію представляетъ собою каждая машина, сооружаемая человѣкомъ. Мы имѣемъ здѣсь сочетаніе частей, выполняющее опредѣленную работу. Но это сочетаніе сознательно сооружено человѣкомъ и служитъ достиженію цѣли, поставленной строителемъ. Такого рода телеологическія единства, объединенныя цѣлью, извнѣ поставленной, и сооруженныя внѣшнимъ, независимымъ

отъ нихъ строителемъ, мы называемъ *механическими*. Имъ противополагаются единства *органическія* или *организмы*, которыя тѣмъ отличаются, что они сами себя организовываютъ, не имѣя никакого внѣшняго, отдѣльнаго и независимаго отъ нихъ строителя, что они носятъ свою цѣль въ самихъ себѣ*).

Между механизмомъ и организмомъ есть большое сходство, но и существенная разница. Какъ организмъ, такъ и механизмъ суть телеологическія единства. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ сочетаніе элементовъ, расположенныхъ въ томъ порядкѣ, который необходимъ для полученія опредѣленнаго результата. Машина, благодаря соотношенію своихъ частей, даетъ опредѣленное и желательное для ея строителя направленіе запасу энергіи, которая получается ею извнѣ. Точно такъ же и организмъ при помощи опредѣленнаго расположенія элементовъ, опредѣленной структуры, даетъ извѣстное

---

*) Я употребляю здѣсь слово „*механизмъ*“ въ смыслѣ *телеологическаго* единства, составляющаго противоположность „организму“, и для большей ясности, въ качествѣ примѣра механизма, беру *машину, построенную человѣкомъ*. Именно въ этомъ значеніи слово механизмъ важно въ примѣненіи къ человѣческому обществу и, въ частности, къ государству и даетъ возможность провести опредѣленную и наглядную грань между механическими и органическими теоріями общества, какъ это выяснится ниже. Но, конечно, слово механизмъ можетъ быть употребляемо и въ иныхъ, болѣе широкихъ значеніяхъ. Механизмомъ можно называть всякое сочетаніе элементовъ неорганическаго міра, которое неспособно къ внутреннему развитію, не ведетъ своей собственной жизни и цѣликомъ исчерпывается *каузальнымъ* физико-химическимъ объясненіемъ. Однако, и въ этомъ смыслѣ понятіе механизма, хотя уже не съ такой наглядностью, какъ въ текстѣ, противополагалось бы понятію организма, который ведетъ свою жизнь, не могущую быть исчерпанной однимъ только сочетаніемъ физико-химическихъ процессовъ. См. къ изложенному *R. Schmidt*, Allgemeine Staatslehre, I, SS. 156 fgg. (1901). См. также о понятіяхъ организма и механизма *Kant*. Kritik der Urteilskraft, § 65. О понятіи жизни см сопоставленіе разныхъ воззрѣній въ книгѣ *Stöhr*, Der Begriff des Lebens (1910).

направленіе получаемому извнѣ (при посредствѣ питанія и дыханія) запасу энергіи. Но въ то время, какъ механизмъ строится извнѣ, организмъ самъ себя сооружаетъ и обладаетъ способностью расти и даже размножаться, которой не надѣленъ механизмъ. Цѣль біологическаго организма лежитъ въ немъ самомъ. Она состоитъ въ поддержаніи *жизни*, въ активномъ приспособленіи къ средѣ и даже въ воздѣйствіи на эту среду въ интересахъ біологическаго организма. Однимъ словомъ явленіе жизни кладетъ рѣзкую грань между механизмомъ и біологическимъ организмомъ. И это различіе проявляется въ томъ, что самая связь частей съ цѣлымъ въ біологическомъ организмѣ гораздо крѣпче, нежели въ механизмѣ, зависимость частей отъ цѣлаго больше. Каждый органъ біологическаго организма, будучи отдѣленъ отъ цѣлаго, по общему правилу, разрушается, чего нельзя сказать о частяхъ машины.

Такимъ образомъ, исходя изъ анализа той противоположности, которая существуетъ между механизмомъ и біологическимъ организмомъ, мы приходимъ къ выводу, что разницу составляетъ присущая организму способность къ самостоятельной жизни, выражающейся въ развитіи и размноженіи. Органическое единство носитъ свою цѣль въ себѣ и выступаетъ въ мірѣ реальностей, какъ *активный факторъ*, самостоятельно реагирующій на окружающую среду. Въ дальнѣйшемъ намъ надлежитъ выяснить, однимъ ли міромъ животныхъ и растеній, единствъ біологическаго порядка, должно ограничиваться примѣненіе понятія организма, опредѣляемаго въ указанномъ смыслѣ?

III.

Послѣ установленія необходимыхъ для насъ общихъ понятій и опредѣленій, мы можемъ перейти къ вопросу о *человѣческомъ обществѣ* и разсмотрѣть: 1) Является ли

общество людей особою реальностью? 2) Слѣдуетъ ли разсматривать его, какъ особое единство? 3) Можно ли квалифицировать общество, какъ организмъ? Мы начнемъ нашъ анализъ съ вопроса о томъ, можно ли разсматривать человѣческое общество, какъ единство.

1) *Единство человѣческаго общества.* Мы имѣемъ въ опытѣ много основаній для того, чтобы разсматривать общество людей, какъ единство. Дѣло въ томъ, что не соотвѣтствовало бы фактамъ, если бы мы смотрѣли на общество просто, какъ на сумму отдѣльныхъ людей. *Свойства* общества не опредѣляются всецѣло свойствами тѣхъ людей, изъ которыхъ оно составляется; общество достигаетъ своею дѣятельностью и такихъ *результатовъ*, которые недоступны отдѣльнымъ людямъ. Остановимся на томъ и другомъ явленіи.

Профессоръ Петражицкій утверждаетъ, что «всякое психическое явленіе происходитъ въ психикѣ одного индивида и только тамъ, и его природа не измѣняется отъ того, происходитъ ли что-либо иное гдѣ-либо, между индивидами, надъ ними, въ психикѣ другихъ индивидовъ, или нѣтъ, существуютъ ли другіе индивиды или нѣтъ»*). Я уже имѣлъ случай отмѣтить**), что такое представленіе безусловно неправильно. Общеніе далеко не является такой безразличной вещью для индивида. Мало того: можно сказать, что человѣческій индивидъ, какъ существо разумное и говорящее, мыслимъ только въ обществѣ и выросъ на почвѣ соціальной жизни. Внѣ общества люди не могли бы говорить, а, не обладая даромъ членораздѣльной рѣчи, они не могли бы и мыслить абстрактно. Все это ясно само собою. А затѣмъ рядъ общеизвѣстныхъ фактовъ показываетъ намъ, въ какой степени люди мѣняются, когда они находятся подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ общенія. Криминали-

---

*) *Петражицкій*, Теорія права (1907), I, стр. 102.

**) См. *мои* „Этюды по современной этикѣ“, стр. 196.

сты первые обратили вниманіе на такъ называемую *психологію толпы*. Наблюденія показали, что человѣкъ, находящійся и дѣйствующій въ толпѣ, совершаетъ часто поступки, на которые онъ не пошелъ бы, если бы не было вліянія толпы. Толпа обладаетъ тѣмъ свойствомъ, что эмоціи, преобладающія у большинства ея членовъ, усиливаются въ значительной степени, благодаря взаимному внушенію, оказываемому другъ на друга ея членами. Эти эмоціи обращаются въ стихійныя теченія, силѣ которыхъ съ большимъ трудомъ могутъ сопротивляться отдѣльные индивиды. Многіе неспособны къ такому сопротивленію и подъ вліяніемъ толпы совершаютъ самыя жестокія преступленья или оказываютъ чудеса героизма, на которыя сами потомъ изумляются. Притомъ, какъ отмѣчаетъ Сигеле въ своемъ изслѣдованіи о «преступной толпѣ»*), толпа обыкновенно предрасположена скорѣе къ злу, чѣмъ къ добру. Это происходитъ оттого, что люди сходятся между собою болѣе въ отрицательныхъ свойствахъ, чѣмъ въ положительныхъ; поэтому, въ то время, какъ положительныя свойства, различныя у разныхъ людей, въ толпѣ другъ друга не только не усиливаютъ, но напротивъ, взаимно уничтожаются, отрицательныя свойства имѣютъ тенденцію слагаться и усиливаться. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что въ толпѣ развивается еще особое сознаніе своего могущества и безотвѣтственности отдѣльныхъ членовъ, которое также вліяетъ на ихъ поведеніе. Всего этого достаточно для иллюстраціи того положенія, что общество не есть простой аггрегатъ членовъ. Входящіе въ него люди мѣняются уже въ силу пребыванія въ обществѣ, и общество отличается особыми чертами психики, которыя присущи ему именно въ силу того, что оно есть общество. Мы можемъ съ полнымъ основаніемъ утверждать, что

*) *Сигеле*, Преступная толпа (2-е изд. Павленкова, 1896 г.), стр. 42—3.

общество есть единство, обладающее своими особенными свойствами.

Точно такъ же нетрудно показать, что общество своей дѣятельностью производитъ результаты, недоступные отдѣльному человѣку. Уже Прудонъ предложилъ вопросъ: «Двѣсти гренадеровъ въ нѣсколько часовъ воздвигли Луксорскій обелискъ; думаетъ ли кто-нибудь, что одинъ человѣкъ могъ бы сдѣлать то же самое въ двѣсти дней?» (цитировано у Zenker, die Gesellschaft, II, 44). Экономическія выгоды сотрудничества слишкомъ извѣстны, чтобы на нихъ слѣдовало останавливаться.—Среди *продуктовъ общественной дѣятельности* особенно важны: языкъ, нравы, религія, наука, искусство. Конечно, въ созданіи всѣхъ этихъ продуктовъ принимаетъ участіе индивидуальное творчество. Но они получаютъ общественное значеніе, превращаются въ соціальныя силы лишь тогда, когда становятся достояніемъ массы людей. При этомъ въ процессѣ усвоенія обществомъ идеи и изобрѣтенія отдѣльныхъ людей мѣняются въ своемъ характерѣ. Имъ не только приходится выдерживать поединки съ конкурентными идеями, которыя такъ хорошо описалъ Тардъ въ своей «Соціальной логикѣ», но приходится приспособиться ко всей соціальной традиціи. Этотъ процессъ приспособленія новой идеи къ традиціи, охарактеризованный недавно Балдуиномъ *), состоитъ или въ томъ, что идея заставляетъ традицію перестроиться, или же, гораздо чаще, въ томъ, что идея сама видоизмѣняется такъ, чтобы ее можно было безъ труда включить во всю массу соціальной традиціи. Такимъ образомъ, чаще всего идея, становясь достояніемъ общества, утрачиваетъ значительную долю той оригинальности, которой она отличалась, будучи впервые выска-

*) *Baldwin*, Social and ethical Interpretations in mental developement (1906), стр. 549 сл. См. также *Vierkandt*, die Stetigkeit im Kulturwandel (1908 г.).

зана ея индивидуальнымъ изобрѣтателемъ. Это явленіе и приводитъ къ тому, что мысли, кристаллизовавшіяся въ наукѣ, въ нравахъ, въ религіи, въ искусствѣ, представляютъ изъ себя въ конечномъ счетѣ общественные продукты, результатъ сотрудничества массы людей, а не продукты индивидуальнаго творчества, которое выступаетъ въ этомъ процессѣ, какъ важный, но не единственный агентъ. Ясно, что мы имѣемъ полное право говорить объ особыхъ продуктахъ общественнаго творчества.

Принимая все это во вниманіе, мы можемъ утверждать, что на основаніи данныхъ опыта общество является единствомъ, а не простой суммой отдѣльныхъ людей, такъ какъ оно обладаетъ своими собственными свойствами, проявляющимися въ законахъ коллективной психологіи, и создаетъ свои собственные продукты творчества. И при томъ, общество есть *единство коллективное*, такъ какъ оно состоитъ изъ такихъ элементовъ, которые мы съ полнымъ основаніемъ разсматриваемъ также, какъ единства

Но въ этомъ отношеніи нѣтъ большой разницы между человѣческимъ обществомъ и *сложнымъ біологическимъ организмомъ*. Дѣло въ томъ, что и сложный біологическій организмъ является также коллективнымъ единствомъ. Онъ представляетъ собою общество клѣтокъ, часть которыхъ связана въ сплоченныя болѣе тѣсно ткани, а часть пребываетъ въ подвижномъ состояніи (кровяные шарики). Каждая такая клѣтка, даже если она не образуетъ самостоятельнаго одноклѣточнаго животнаго, есть все же живой организмъ, приспособившійся къ тому, чтобы функціонировать въ качествѣ составной части, органа болѣе сложнаго организма. Въ многоклѣточномъ организмѣ клѣтки соединены по принципу раздѣленія труда: отдѣльныя клѣтки и ткани спеціализируются на выполненіи опредѣленныхъ функцій

сложнаго цѣлаго. Поэтому ботаникъ Рейнке*) уподобляетъ такое растеніе, какъ дубъ, государству біологическихъ единицъ.

Можно провести цѣлый рядъ частныхъ аналогій между обществомъ и сложнымъ животнымъ или растительнымъ организмомъ. И тамъ, и здѣсь примѣняется одинъ и тотъ же принципъ *раздѣленія труда*. Въ дифференцированномъ человѣческомъ обществѣ этотъ принципъ сказывается не менѣе наглядно, чѣмъ въ обществѣ біологическихъ клѣтокъ. На этомъ принципѣ покоится вся экономическая и политическая организація современнаго государства. Далѣе, существованіе сложнаго цѣлаго и тамъ и здѣсь не зависитъ отъ происходящей постоянно *смѣны отдѣльныхъ элементовъ*. Въ біологическомъ организмѣ происходитъ постоянно обмѣнъ веществъ, который не мѣшаетъ признанію единства этого организма и далъ поводъ сравнивать такой организмъ съ фонтаномъ, гдѣ также форма сохраняется при постоянной смѣнѣ матеріи. Но такой же обмѣнъ веществъ происходитъ и въ человѣческихъ обществахъ: поколѣнія и индивиды мѣняются, а народъ, какъ цѣлое, остается тѣмъ же самымъ. Этотъ пунктъ выдвинутъ былъ уже римскимъ юристомъ конца республики Алфеномъ въ его извѣстномъ разсужденіи о природѣ судебной коллегіи, помѣщенномъ въ Дигестахъ Юстиніана (D. 5, 1, L. 76)**). Далѣе, аналогія замѣчается и въ томъ отношеніи, что біологическій организмъ способенъ къ *росту* и увеличенію своего объема; но ростъ составляетъ нормальное явленіе и въ эволюціи человѣческаго общества. Остановка прироста населенія разсматривается, какъ явленіе ненормальное, причины котораго нуждаются всегда въ особомъ выясненіи. Наконецъ, можно говорить даже и

---

*) *Reinke*, Einleitung in die theoretische Biologie (1901), стр. 219.

**) См. *мою* „Исторію римскаго права“ (изд. 5-е, 1910 г.), § 62, III.

о способности человѣческаго общества къ *размноженію* при посредствѣ способа, аналогичнаго размноженію біологическихъ организмовъ путемъ дѣленія: такой случай мы имѣемъ при отдѣленіи отъ государства колоніи, которая, обращаясь въ самостоятельное общество, воспроизводитъ у себя общественный и политическій строй метрополіи. Всѣ эти аналогіи мнѣ представляются вполнѣ правомѣрными.

На основаніи всего изложеннаго я считаю себя въ правѣ утверждать, что мы имѣемъ совершенно достаточныя эмпирическія данныя, чтобы признать человѣческое общество единствомъ.

2) *Органическая природа общественнаго единства.* Нетрудно показать, что это коллективное единство должно быть отнесено къ категоріи органическихъ, если понимать организмъ въ смыслѣ, который былъ выше установленъ. Мы видѣли, что различіе между организмомъ и механизмомъ сводится къ тому, что организмъ самъ себя строитъ, способенъ къ жизни и развитію, тогда какъ механизмъ сооружается независимымъ отъ него внѣшнимъ строителемъ и самостоятельной жизнью не надѣленъ. Слѣдовательно, для подведенія общества людей подъ категорію органическихъ единствъ слѣдуетъ выяснить, живетъ ли общество самостоятельною жизнью, подлежащей своей особой закономѣрности? Такъ на самомъ дѣлѣ и ставился вопросъ въ тянущемся изстари спорѣ о природѣ общества. Построенныя по этому поводу теоріи можно раздѣлить на двѣ основныя группы.

Такъ называемыя *теоріи общественнаго договора*, при всѣхъ свойственныхъ имъ варіантахъ, проводили по существу *механическое* воззрѣніе на природу человѣческаго общества.

Съ точки зрѣнія этихъ теорій общество представляется чѣмъ-то въ родѣ машины, которая сознательно сооружается людьми для достиженія опредѣленныхъ цѣлей. Общество не есть естественное образованіе, а

искуственное сооруженіе. Какъ правильно отмѣтилъ Эспинасъ*), это ясно уже изъ того, что мыслители этой школы предпосылаютъ общественному договору состояніе, которое они называютъ *естественнымъ*; тѣмъ самымъ они даютъ понять, что люди, соединяясь, чтобы жить подъ общими законами, выходятъ изъ этого состоянія и вступаютъ въ состояніе искусственное. Гоббсъ прямо говоритъ: «Согласіе или единодушіе, устанавливающееся само собой между животными, естественно, тогда какъ между людьми оно обусловлено соглашеніемъ и потому искусственно» (цитировано у Эспинаса). Нечего распространяться о томъ, что подобныя теоріи неправильны, если ихъ понимать исторически или генетически: государство и общество по общему правилу не возникаютъ въ результатѣ такого сознательнаго соглашенія людей. Но онѣ неправильны и въ томъ случаѣ, если имъ не придавать такого генетическаго значенія, а смотрѣть на нихъ просто, какъ на разсужденія о внутренней природѣ общества. Въ жизни общества, конечно, имѣетъ значеніе разумная воля отдѣльныхъ индивидовъ и разумное ихъ соглашеніе, которое одно только и можетъ быть названо договоромъ. Но такая воля выступаетъ здѣсь лишь какъ одинъ изъ факторовъ, далеко не имѣющій рѣшающаго значенія. Далеко не все опредѣляется сознательно поставляемыми цѣлями людей. Мы видѣли уже, что мысль индивида, чтобы стать общественнымъ достояніемъ, соціальной силой, должна приспособиться къ общественной традиціи и что она при этомъ измѣняетъ свой характеръ. Далѣе, при томъ постоянномъ творчествѣ, которымъ характеризуется всякій психическій процессъ, совершается ли онъ въ одномъ индивидѣ или же получается изъ взаимодѣйствія индивидовъ, вступающихъ въ общественныя отношенія между собою**), ре-

*) *Эспинасъ*, Социальная жизнь животныхъ (изд. 2-е), стр. 15.

**) См. объ этомъ выше очеркъ „Психическая причинность и свобода воли“.

зультаты реализуемыхъ идей никогда не отвѣчаютъ вполнѣ ожиданіямъ тѣхъ людей, которыми эти идеи реализуются. Каждой идеѣ приходится осуществляться въ обстановкѣ, уже измѣненной самимъ процессомъ проведенія ея въ жизнь, и потому не соотвѣтствующей той обстановкѣ, при которой идея зародилась. Уже поэтому практическіе результаты идеи не могутъ вполнѣ отвѣчать ожиданіямъ, которыя съ нею первоначально связывались. А затѣмъ, идеи никогда и не бываютъ безошибочны; намъ не удалось вполнѣ овладѣть ни одной стороной окружающаго насъ міра; поэтому реализація идеи неизбѣжно обнаруживаетъ тѣ ошибки, которыя въ ней имѣлись. Все это приводитъ къ тому, что послѣдствія нашихъ сознательныхъ и разсчитанныхъ дѣйствій всегда болѣе или менѣе расходятся съ нашими ожиданіями, что наши цѣли никогда вполнѣ не достигаются, и намъ приходится ставить себѣ новыя, неожиданныя цѣли. Все это составляетъ содержаніе того основного закона общественной эволюціи, который Вундтъ назвалъ закономъ *гетерогоніи цѣлей*. Спенсеръ говоритъ объ аналогичномъ принципѣ, придавая ему болѣе широкое значеніе и именуя его закономъ возрастанія количества слѣдствій*). Законъ гетерогоніи цѣлей поясняетъ намъ, почему не все въ исторической жизни опредѣляется сознательно поставляемыми цѣлями людей. Очень многое въ общественныхъ процессахъ отъ воли индивидовъ не зависитъ и совершается въ порядкѣ особой закономѣрности, присущей именно общественной жизни. Поэтому даже въ тѣхъ исключительныхъ случаяхъ, когда такія общественныя образованія, какъ государства, сооружаются, повидимому, по сознательному рѣшенію людей—такіе примѣры предлагаетъ намъ новѣйшая исторія,—въ конечномъ счетѣ судьба такого обра-

---

*) См. *Wundt*, System der Philosophie (3-е изд.), I, 326 слл. Logik (3-е изд.), 281. Ср. *Спенсеръ*, Основныя начала, ч. II гл. XX.

зованія все же зависитъ отъ многихъ причинъ, сознательному учету не поддающихся. Будетъ ли такое образованіе способно къ прочной жизни и развитію, зависитъ отъ того, насколько окажутся способными къ прочному объединенію тѣ элементы, изъ которыхъ оно составилось, и насколько этому благопріятствуютъ тѣ внѣшнія условія, въ которыхъ придется существовать новой общественной организаціи.

Принимая все это во вниманіе, мы должны отдать рѣшительное предпочтеніе той группѣ общественныхъ теорій, которыя могутъ быть названы *органическими* и которыя ведутъ свое начало еще отъ Аристотеля (см. вступительный очеркъ въ названной книгѣ Эспинаса). Съ точки зрѣнія этихъ теорій общество оказывается естественнымъ образованіемъ, продуктомъ закономѣрной эволюціи міра. Оно развивается по особымъ законамъ, ему присущимъ. Оно имѣетъ свою собственную жизнь, опредѣляемую имманентными для общества условіями, а не какимъ-либо внѣшнимъ строительствомъ. Въ этомъ смыслѣ общество, несомнѣнно, принадлежитъ къ разряду единствъ органическихъ, а не механическихъ.

3) *Общество людей, какъ вполнѣ реальная величина.* Послѣ всего сказаннаго едва ли есть необходимость въ особенно детальныхъ разсужденіяхъ для выясненія вопроса о томъ, составляетъ ли человѣческое общество реальность и въ какомъ именно смыслѣ. Конечно, общество есть вполнѣ реальная величина. Но только—это реальность не внѣшняго, физическаго міра, а *міра духовнаго*. Общество есть совершенно реальный процессъ междупсихическаго взаимодѣйствія составляющихъ его индивидовъ, процессъ, который мы конструируемъ, какъ особое единство и притомъ органическое, такъ какъ въ немъ проявляется особаго рода закономѣрность, не укладывающаяся въ рамки индивидуальной психологіи и выражающаяся въ понятіи *общественной жизни и развитія*. Будучи единствомъ психическаго

міра, общество, конечно, неосязаемо, невидимо, неслышимо *). Но всѣ эти свойства оно раздѣляетъ съ другими явленіями духовнаго міра; вѣдь и наши мысли, чувства, акты воли также непротяженны и не подлежатъ воспріятію съ помощью внѣшнихъ чувствъ, и все это не мѣшаетъ имъ быть несомнѣнными реальностями. Реально общество и реальны такіе его продукты, какъ языкъ, нравы, право, религія, наука и т. п. Было бы странно и противно всѣмъ даннымъ опыта отрицать реальность этихъ явленій; никакихъ гносеологическихъ основаній для такого отрицанія усмотрѣть невозможно.

Вполнѣ точно квалифицируется человѣческое обще-

*) Само собою разумѣется, что духовная дѣятельность общества, какъ и отдѣльнаго человѣка, получаетъ внѣшнее физическое выраженіе въ тѣхъ вещахъ, которыя соотвѣтствуютъ произведеніямъ духа, въ книгахъ, статуяхъ, картинахъ, постройкахъ и т. п. Съ другой стороны, тѣ условія внѣшняго міра, въ которыхъ протекаетъ духовная дѣятельность общества, вліяютъ на характеръ этой дѣятельности. Если, тѣмъ не менѣе, я называю общество духовнымъ организмомъ, настаиваю на томъ, что общество невидимо, неслышимо и т. д., то этимъ я хочу сказать, что самая связь, соединяющая общество, создающая изъ отдѣльныхъ людей социальное единство, есть, конечно, связь психическая, а не физическая. Живя постоянно заграницей, человѣкъ можетъ по духу и по нормамъ права оставаться членомъ своего народа и своего общества. Физическія вещи и физическая обстановка, выше упомянутыя, имѣютъ для изслѣдователя общества интересъ лишь постольку, поскольку онѣ находятъ себѣ отраженіе въ духовныхъ процессахъ, происходящихъ въ обществѣ. Подчеркивать все это необходимо, такъ какъ для людей, начинающихъ размышлять объ обществѣ, обыкновенно, именно отсутствіе видимой, механической или физической связи между людьми, составляющими общество, оказывается главнымъ препятствіемъ къ принятію воззрѣнія на общество, какъ на реальное единство. Мнѣ же представляется, что въ жизни общества матеріальный, физическій субстратъ играетъ гораздо меньшую роль, чѣмъ въ жизни біологическаго организма; біологическій организмъ живетъ въ равной мѣрѣ тѣломъ и духомъ, общественный же организмъ по самому своему понятію есть чисто-духовное единство, хотя сообщаются между собой психики составляющихъ его людей, конечно, лишь при посредствѣ физическаго міра.

ство, если мы его назовемъ не просто организмомъ, а *соціальнымъ организмомъ*. Тогда этотъ предикатъ—соціальный—покажетъ намъ, что мы имѣемъ дѣло не съ біологической единицей, но съ единствомъ другого рода, съ единствомъ, основаннымъ на *духовной, психической связи*. Предлагаемая терминологія сводится къ тому, чтобы понятіе организма считать *родовымъ*, разумѣя подъ нимъ всякое телеологическое единство, способное къ жизни и развитію. Въ предѣлахъ этого рода надлежитъ различать два *видовыхъ* понятія: *организмъ біологическій*, т.-е. растеніе или животное, въ которомъ мы сталкиваемся съ пространственной физической связью элементовъ, и организмъ *соціальный*, который объединяется исключительно связью духовной, психической.

Этимъ разнымъ характеромъ связи, объединяющей элементы того или другого вида организмовъ, объясняются и тѣ отдѣльныя различія, которыя должны быть констатированы между обоими видами и которыя непремѣнно должны быть принимаемы во вниманіе, чтобы органическая теорія общества избѣжала опасности чрезмѣрнаго злоупотребленія біологическими аналогіями. Этой опасности не избѣжали многіе изслѣдователи, которые отыскивали въ общественномъ организмѣ полное подобіе организма біологическаго; они не стѣснялись говорить о кровеносной и пищеварительной системахъ общества, о нервныхъ путяхъ и центрахъ общественнаго организма*) и доходили даже до того, что пытались измѣрять вышину человѣческихъ обществъ**). Такія чрезмѣрныя увлеченія біологіей въ значительной степени повредили органическимъ теоріямъ общества, такъ какъ съ упоминаніемъ о нихъ стали связывать представленіе именно о такого рода натянутыхъ и не-

---

*) См. напр., *Спенсеръ*, „Соціальный организмъ“ въ „Опытахъ“ ч. I

**) См. *Вормсъ*. Общественный организмъ, 61.

подходящихъ къ дѣлу картинахъ общественныхъ явленій. При правильномъ пониманіи истинной природы соціальнаго организма всѣ исходящія изъ такихъ ошибокъ возраженія противъ органическихъ теорій отпадаютъ.

Будучи сплоченъ духовной, психической связью, общественный организмъ оказывается, въ общемъ, гораздо *подвижнѣе біологическаго*. Въ біологическомъ единствѣ структура является обыкновенно весьма мало подвижной и очень устойчивой. Поэтому мы впередъ можемъ указать всѣ тѣ органы, которые необходимы для животнаго или растенія опредѣленнаго типа. Напротивъ, структура человѣческихъ обществъ менѣе устойчива и допускаетъ самыя разнообразныя варіаціи и измѣненія. Она гораздо подвижнѣе и структуры обществъ животныхъ, потому что въ основѣ ея лежитъ, главнымъ образомъ, *общественная традиція*, передающаяся путемъ воспитанія старшихъ поколѣній младшими, тогда какъ въ основѣ обществъ животныхъ лежитъ почти исключительно *инстинктъ*, создаваемый физіологической наслѣдственностью. Наконецъ, и положеніе отдѣльныхъ элементовъ въ обществѣ гораздо свободнѣе, нежели положеніе клѣтокъ въ біологическомъ единствѣ. Въ послѣднемъ клѣтки прочно прикрѣплены къ своимъ спеціальнымъ функціямъ и лишь въ узкихъ размѣрахъ осуществимо принятіе на себя одной клѣткой или органомъ той работы, которая составляетъ миссію другого органа или клѣтки. Напротивъ, въ человѣческихъ обществахъ часто въ этомъ отношеніи открывается большая свобода отдѣльнымъ элементамъ. Конечно, при кастовомъ режимѣ и здѣсь индивиды весьма прочно прикрѣплены къ опредѣленнымъ профессіямъ. Но въ демократическихъ обществахъ, какъ, напр., Соединенные штаты Сѣв. Америки, возможны даже такія явленія, какъ замѣщеніе должности президента лицомъ, которое свою жизнь начало въ качествѣ простого рабочаго. Всѣ

эти различія не возбудятъ нашего удивленія, если мы примемъ во вниманіе принципіально иной характеръ связи, объединяющей элементы человѣческаго общества, сравнительно со связью элементовъ біологическаго организма.

Нѣтъ никакой нужды вводить для общества людей особое понятіе *надъ-организма*, предлагаемое нѣкоторыми соціологами. Особенности общественнаго организма достаточно оттѣняются именно этимъ предикатомъ «общественный или соціальный», который указываетъ на психическую природу даннаго единства.

IV.

Процессъ общественнаго развитія состоитъ во взаимодѣйствіи психикъ тѣхъ людей, которые составляютъ общество. Въ результатѣ этого взаимодѣйствія получается запасъ идей и чувствъ, которыя не представляютъ чьего-либо индивидуальнаго достоянія, но могутъ быть разсматриваемы, какъ достояніе всего общества. Эти идеи и чувства и составляютъ содержаніе права, нравовъ, общепризнанной религіи, науки и т. д. Въ общей совокупности они образуютъ то, что можно бы было назвать *общественнымъ сознаніемъ*. Въ выработкѣ этого сознанія принимаютъ участіе не только живущіе въ данный моментъ люди. Въ этомъ процессѣ участвуютъ и сошедшія со сцены поколѣнія. Идеи умершихъ людей часто воспринимаются обществомъ и становятся соціальными силами. Такъ общественное сознаніе и обращается въ нѣкую объективную силу, которая воздѣйствуетъ властно на индивидовъ. Продукты общественнаго сознанія, будучи въ каждый данный моментъ взяты внѣ генетическаго разсмотрѣнія, могутъ быть изучаемы чисто *систематически*, съ точки зрѣнія уясненія ихъ содержанія. Такъ возникаютъ такія систематическія науки, какъ грамматика языка, догматическая

юриспруденція, догматическое богословіе и т. д. Если же предметомъ научнаго изслѣдованія становятся самые процессы возникновенія этихъ продуктовъ, то мы получаемъ науки *историческія*, разсматривающія эти процессы во всей ихъ конкретности, или же такія дисциплины, какъ сравнительная исторія права, сравнительная исторія религій, теоретическая и историческая наука политической экономіи: эти послѣднія дисциплины занимаются изученіемъ *типическихъ* общественныхъ процессовъ, имѣющихъ мѣсто при удовлетвореніи отдѣльныхъ интересовъ: юридическихъ, религіозныхъ, хозяйственныхъ. Наконецъ, наука, изучающая вообще процессы, изъ которыхъ слагается общественная жизнь и развитіе, независимо отъ того, какіе спеціальные интересы преслѣдуются людьми, вступающими въ общеніе, называется *соціологіей* или общей наукой о человѣческомъ обществѣ. Всѣ эти науки принадлежатъ къ числу *наукъ о духѣ*, и я не вижу разницы между соціологіей и такъ называемой соціальной или коллективной психологіей *).

Общественное сознаніе, конечно, не представляетъ изъ себя какой-либо особой субстанціи. Являясь продуктомъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ психикъ, оно и живетъ въ этихъ психикахъ. Но это не мѣшаетъ ему быть предметомъ самостоятельнаго научнаго изслѣдованія, такъ какъ процессъ взаимодѣйствія людей очень сложенъ, подлежитъ особой закономѣрности и долженъ быть изучаемъ съ помощью особыхъ научныхъ методовъ. Вотъ почему коллективная или соціальная психологія, воп-

*) См. выше очеркъ „Предметъ и методъ соціологіи“. Въ этомъ же приблизительно смыслѣ высказывается и *М. М. Ковалевскій* въ недавно вышедшемъ I томѣ своей „Соціологіи“ (1910). Онъ полагаетъ, что коллективная психологія принадлежитъ всецѣло къ области соціологіи, и ея вопросы должны быть включены въ сферу соціологіи (стр. 16 и 27). См. также *Паланте*, Очеркъ соціологіи (1910 г.), стр. 4.

реки мнѣнію Зиммеля, не можетъ быть разсматриваема, какъ отдѣлъ индивидуальной психологіи, но составляетъ совершенно особую науку объ обществѣ.

Каждый членъ общества находится подъ воздѣйствіемъ общественнаго сознанія. Разобравшись въ самомъ себѣ, каждый изъ насъ долженъ признать, что львиная доля его внутренняго содержанія, его міровоззрѣнія почерпнута имъ изъ окружающей общественной среды. Эта среда вліяетъ на индивида съ самаго его рожденія посредствомъ планомѣрнаго воспитанія и обученія и путемъ непланомѣрнаго постояннаго воздѣйствія на него; индивидъ постоянно дышитъ той общественной атмосферой, которая создалась вокругъ него. Огромное большинство людей на всю жизнь остается при томъ традиціонномъ міровоззрѣніи, которое у нихъ сложилось этимъ путемъ. И лишь весьма немногимъ, особенно сильнымъ натурамъ, суждено на почвѣ усвоенія традиціоннаго общественнаго міровоззрѣнія создавать собственные новые синтезы, выступать съ новыми оригинальными идеями. Мы уже отмѣтили, что эти идеи, чтобы стать соціальнымъ достояніемъ, должны выдержать борьбу съ традиціей, въ которой онѣ или сами къ ней приспособляются или же приспособляютъ ее къ себѣ. Послѣднее бываетъ въ рѣдкихъ случаяхъ великихъ открытій, производящихъ переворотъ въ міровоззрѣніи людей.

При такихъ условіяхъ проблемой оказывается уже не общественная реальность, но самый индивидъ въ смыслѣ самостоятельной *личности*. Мы видимъ, что личность есть почти всецѣло созданіе окружающаго общества. Возникаетъ поэтому вопросъ, почему же не всѣ члены общества одинаковы между собою во всѣхъ подробностяхъ своего міровоззрѣнія, разъ они всѣ черпаютъ его изъ одного и того же резервуара общественнаго сознанія? Этотъ вопросъ разрѣшается тѣмъ, во-первыхъ, что люди не одинаковы въ біологическомъ отношеніи; они являются на свѣтъ съ разными природными способностями и уже

поэтому не одинаково воспринимаютъ содержаніе общественнаго сознанія: есть между ними и заурядныя личности, и геніи, и идіоты. Съ другой стороны, въ болѣе или менѣе сложномъ обществѣ отдѣльные люди занимаютъ неодинаковое общественное положеніе. Поэтому они поставлены не въ одни и тѣ же условія относительно самаго воспріятія содержанія общественнаго сознанія. Одни воспринимаютъ его въ большемъ объемѣ, другіе—въ меньшемъ, на однихъ исходящіе изъ общественной среды лучи падаютъ подъ однимъ угломъ, на другихъ—подъ другимъ. Каждый индивидъ представляетъ собою своеобразно помѣщенный фокусъ, въ которомъ преломляются эти лучи. Поэтому и результаты получаются различные. Во всякомъ случаѣ даже сознаніе собственной личности, какъ особаго и самостоятельнаго цѣлаго, дорожащаго своими особенностями, составляетъ результатъ общественной эволюціи. Такое сознаніе можетъ появиться лишь у членовъ сложнаго и диференцированнаго соціальнаго организма, которые при столкновеніяхъ другъ съ другомъ начинаютъ чувствовать свои особенности. Почти отсутствуетъ это сознаніе личности у представителей мало культурныхъ и мало диференцированныхъ обществъ или классовъ общества*).

Руководствуясь этими фактами, мы начинаемъ понимать сомнѣнія тѣхъ соціологовъ, которые даже ставятъ вопросъ, не есть ли личность простая абстракція? Конечно, человѣкъ, разсматриваемый изолированно отъ создающей его общественной среды, есть абстракція. Такихъ людей не бываетъ.

Отправляясь отъ аналогичныхъ соображеній, нашъ соотечественникъ Е. В. де-Роберти**) приходитъ къ

---

*) См. объ этомъ *Durkheim*, „La division du travail social". *Бугле*, „Эгалитаризмъ" (1904). *Зиммель*, „Соціальная диференціація". *Хвостовъ*, Теорія историческаго процесса (1910), § 16, III.

**) *Де-Роберти*, Новая постановка основныхъ вопросовъ соціологіи (1909).

весьма оригинальному построенію. Считая психологію наукой о культурно развитой человѣческой личности, о моральной или нравственной личности, онъ указываетъ, что такая личность есть произведеніе двухъ факторовъ: біологическаго и соціальнаго. Личность въ указанномъ смыслѣ возможна только на почвѣ общественности и представляетъ собою конечный продуктъ общественнаго развитія. Общественность есть надъ-органическое явленіе; у однихъ живыхъ существъ ея характеръ остается чисто инстинктивнымъ, и она не поддается дальнѣйшему развитію, у другихъ, именно у людей, характеръ общественности является все болѣе и болѣе сознательнымъ и потому способнымъ къ измѣненію и развитію. Развитіе состоитъ въ томъ, что на почвѣ чисто біологическаго общенія—психофизическаго взаимодѣйствія—развивается постепенно то сложное и производное взаимодѣйствіе, которое де-Роберти называетъ психологическимъ. Такимъ образомъ, надъ-органическое явленіе общественности слѣдуетъ за явленіемъ жизненнымъ, но предшествуетъ явленію психологическому.

Отсюда дѣлается выводъ, что соціологія не должна быть основана на психологическомъ фундаментѣ. Напротивъ, психологія сама коренится въ соціологіи. Она представляетъ науку производную, которая опирается на біологію и соціологію. Она является въ то же время наукой конкретной, въ отличіе отъ абстрактной соціологіи. «Психологическое явленіе необходимо предполагаетъ предварительное существованіе одной или нѣсколькихъ коллективныхъ психикъ, уже наложившихъ свою печать на церебральныя силы отдѣльныхъ біологическихъ особей»[1]).

Это построеніе во всей его полнотѣ не представляется мнѣ пріемлемымъ, такъ какъ авторъ, на мой взглядъ, слишкомъ узко понимаетъ задачи психологіи, сводя

---

[1]) Op. cit., стр. 94.

ея роль къ изученію только культурно развитой, нравственной личности*). Поэтому онъ утверждаетъ, напримѣръ, что «психологическія въ тѣсномъ смыслѣ слова переживанія совершенно неизвѣстны и недоступны міру животныхъ, даже самыхъ высшихъ, самыхъ близкихъ къ человѣку по своей психофизической, нервно-мозговой организаціи, но чуждыхъ той прочной коллективной постановки наблюденій и опыта, которою вырабатывается отвлеченная идеологія, логически стройное знаніе и сопутствующая ему цѣлесообразная дѣятельность» **). Все это стоитъ въ тѣсной зависимости отъ общефилософскихъ воззрѣній автора, на разборѣ которыхъ мы не можемъ останавливаться въ настоящемъ очеркѣ. Г. де-Роберти считаетъ, повидимому, самое раздѣленіе наукъ на науки о природѣ и духѣ подлежащимъ устраненію; по крайней мѣрѣ, онъ говоритъ о «безсодержательномъ дуализмѣ матеріи и духа, утратившемъ нынѣ свой первоначальный смыслъ и служащемъ лишь средствомъ для различенія сравнительно болѣе простыхъ естественныхъ аггрегатовъ отъ другихъ, сравнительно болѣе сложныхъ» ***). Но, если оставить въ сторонѣ эту своеобразную терминологію, то останется весьма яркое выраженіе той правильной мысли, что психологія культурнаго человѣка, нравственной личности, есть въ значительной степени произведеніе общественнаго процесса, что личность, въ смыслѣ сознающей себя индивидуальности, составляетъ продуктъ двухъ факторовъ: біологическихъ данныхъ и воздѣйствія общественной среды. «Коллективная группа,—говоритъ г. де-Роберти въ другомъ своемъ трудѣ ****),—есть производящая причина для индивида, для нравственной личности; всякое общество должно представляться намъ примитивной фор-

*) Op. cit., стр. 71.
**) Op. cit., стр. 51.
***) Op. cit., стр. 219.
****) *De-Roberti*, Frédéric Nietzsche (2 ed. 1903), стр. 146.

мой, низшей ступенью соціальной жизни, а индивидъ, напротивъ, долженъ насъ поражать, какъ форма послѣдующая, поздно появившаяся, высшая соціальная ступень». «Личность или общественная особь есть существо коллективное по преимуществу. Она въ каждую эпоху представляетъ собою равнодѣйствующую длиннаго ряда группировокъ, современныхъ и историческихъ» *).

V.

Нѣкоторые ученые, какъ, напримѣръ, Гиддингсъ **), Балдуинъ ***), называютъ общество *организаціей*, желая этимъ отличить его отъ біологическаго организма. Я не думаю, чтобы слѣдовало принять это предложеніе. Терминъ организація производитъ впечатлѣніе чего-то менѣе естественнаго, болѣе механическаго, чѣмъ живой организмъ. Но я думаю, что этимъ терминомъ въ соціологіи можно воспользоваться въ иномъ приложеніи, слѣдуя тѣмъ соображеніямъ, которыя по этому поводу высказываетъ Вундтъ ****).

Общественныя соединенія могутъ быть весьма разнообразны по характеру той психической связи, которая объединяетъ составляющихъ ихъ людей. Мы различаемъ союзы семейные и родовые, территоріальные, политическіе, культурные, религіозные, экономическіе и т. п. Сообразно съ этимъ союзъ можетъ быть болѣе или менѣе прочнымъ, связь членовъ съ нимъ—болѣе или менѣе принудительной, продукты его дѣятельности могутъ имѣть болѣе или менѣе самостоятельный характеръ, не носящій отпечатка чьей-либо индивидуальности, его

---

*) *Де-Роберти*, Новая постановка, стр. 266.

**) *Giddings*, The principles of sociology (1898), стр. 420.

***) *Baldwin*, Social and ethical interpretations (1906), стр. 459.

****) *Wundt*, Logik (3 изд.), III, 638 слл.

свойства могутъ болѣе или менѣе удаляться отъ свойствъ входящихъ въ него личностей. Однимъ словомъ, наличность самостоятельной общественной жизни можетъ проявляться въ союзѣ съ большей или меньшей рельефностью, и можно прослѣдить самыя разнообразныя градаціи отъ соціальнаго организма съ ярко выраженнымъ характеромъ общественнаго единства и до простого аггрегата отдѣльныхъ людей, въ которомъ общественныя черты проявляются весьма слабо. Чѣмъ менѣе въ союзѣ проявляется самостоятельная общественная жизнь, тѣмъ больше для него значенія имѣетъ сознательная индивидуальная дѣятельность составляющихъ его отдѣльныхъ людей, тѣмъ болѣе онъ начинаетъ напоминать искусственно сооружаемую людьми для достиженія своихъ цѣлей машину или же представляется простымъ случайнымъ соединеніемъ элементовъ, въ которомъ мало выраженъ характеръ единства. Вотъ почему сознательно образованные союзы, въ которыхъ сравнительно большую роль продолжаетъ играть личное творчество и сравнительно мало проявляются специфическія черты закономѣрности общественной жизни, съ значительнымъ основаніемъ могутъ быть названы соціальными организаціями и тѣмъ разграничены отъ соціальныхъ организмовъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. отъ такихъ союзовъ, въ которыхъ специфическія черты соціальнаго единства выражены болѣе ярко.

Предложеніе Вундта состоитъ въ томъ, чтобы считать соціальными организмами лишь тѣ общественныя единства, которыя подобны человѣческой личности въ разнообразіи поставляемыхъ ими себѣ цѣлей и въ измѣнчивости этихъ цѣлей. Такія единства претендуютъ на весьма широкую власть надъ отдѣльными личностями; никто не можетъ быть одновременно членомъ двухъ такихъ единствъ сразу, а иногда самая принадлежность лица къ такому единству получаетъ принудительный характеръ. Лучшимъ примѣромъ такого единства яв-

ляется современное *государство* съ его принудительнымъ характеромъ и весьма разносторонней дѣятельностью. Другую группу—группу *соціальныхъ организацій*—составляютъ союзы, преслѣдующіе совершенно опредѣленныя цѣли. Отдѣльный индивидъ не такъ тѣсно связанъ съ подобными союзами, обыкновенно можетъ свободно вступать въ нихъ и оставлять ихъ и можетъ одновременно принадлежать къ нѣсколькимъ такимъ союзамъ. Сюда, относятся, напримѣръ, ученыя и промышленыя общества, благотворительныя и просвѣтительныя организаціи и т. п.

Въ той же плоскости движется мысль Р. Вормса, когда онъ предлагаетъ*) считать за общество въ настоящемъ смыслѣ слова только самодовлѣющую общественную группу, которая въ случаѣ нужды могла бы довольствоваться своими собственными силами. Аналогичныя соображенія заставляютъ Зиммеля**) указывать что «границы собственно соціальнаго существа можно видѣть тамъ, гдѣ взаимодѣйствіе личностей между собой проявляется не только въ ихъ субъективныхъ состояніяхъ или поступкахъ, но создаетъ объективное образованіе, которое обладаетъ извѣстной независимостью отъ отдѣльныхъ участвующихъ въ немъ личностей».

Современная политическая жизнь насквозь проникнута сознаніемъ, что государство есть вполнѣ реальная величина, соціальный организмъ, выступающій съ собственной индивидуальностью, какъ могущественная волевая активность. Государство считается неизмѣннымъ, несмотря на смѣну поколѣній, смѣну лицъ, стоящихъ во главѣ правленія и даже самихъ формъ правленія. Поэтому государство, пережившее революцію, которая радикально измѣнила его форму правленія, тѣмъ не менѣе не освобождается отъ своихъ долговъ и отъ

---

*) *Worms*, Philosophie des sciences sociales (1903), I, 24 слл.

**) *Зиммель*, Соціальная дифференціація, 23.

обязанностей, наложенныхъ на него международными договорами; даже всѣ существующіе въ немъ законы, кромѣ тѣхъ, которые отмѣнены происшедшимъ переворотомъ, остаются въ силѣ, такъ какъ государство не измѣнилось въ своей индивидуальности. Съ другой стороны, изъ этого же представленія о государствѣ, какъ о реальномъ единствѣ, вытекаетъ взглядъ на всѣхъ лицъ, которымъ поручены тѣ или другія публичныя функціи, какъ на органовъ государства, призванныхъ служить не своему личному интересу, а интересу общегосударственному *).

Въ другихъ общественныхъ соединеніяхъ, не столь могущественныхъ и самостоятельныхъ, какъ государство, и преслѣдующихъ спеціальныя цѣли, органическая природа общества проявляется не столь рѣзко и наглядно **). Но тѣмъ не менѣе, всѣ эти соціальныя организаціи (по терминологіи Вундта) представляются намъ общественными реальностями. Было бы большой ошибкой смотрѣть на нихъ какъ на простые аггрегаты лицъ или на искусственныя сооруженія, а всего менѣе —какъ на фикціи. Теорія соціальнаго организма даетъ намъ возможность правильно поставить и ученіе права о такъ называемыхъ *юридическихъ лицахъ*. Юридическое лицо представляется мнѣ явленіемъ совершенно аналогичнымъ лицу физическому. И то, и другое не составляетъ простого факта, но то и другое является фактомъ, получившимъ извѣстное признаніе со стороны права и сотвѣтственную юридическую квалификацію.

---

*) См. *Эсменъ*. Основныя начала государств. права (изд. Солдатенкова 1878 г.), 2 слл.

**) Изъ двухъ видовъ юридическаго лица, обыкновенно различаемыхъ теоріей, органическая природа болѣе проявляется въ корпораціяхъ, чѣмъ въ учрежденіяхъ. Но и учрежденіе, механически сооруженное посторонней волей, въ своей дальнѣйшей жизни можетъ ярко обнаружить нѣкоторыя свойства соціальнаго организма.

Индивидъ появляется на свѣтъ путемъ естественнаго рожденія. Но, чтобы получить значеніе физическаго лица, субъекта права и обязанностей, родившійся человѣкъ долженъ быть признанъ правомъ за правоспособное существо. Право можетъ отказать ему въ такомъ признаніи совсѣмъ (античный рабъ) или же признать правоспособность съ ограниченіями и оговорками. Точно такъ же возникаетъ и лицо юридическое. Естественнымъ путемъ, по законамъ соціальной жизни, возникаетъ общественное единство. Право можетъ его признать и надѣлить его правоспособностью; тогда оно становится юридическимъ лицомъ. Право можетъ его отвергнуть и признать даже подлежащимъ уничтоженію; тогда мы имѣемъ запрещенную преступную организацію, которая однако же представляетъ собою не меньшую соціальную реальность, чѣмъ и признанный союзъ. Право можетъ, наконецъ, игнорировать такую организацію. Тогда она дѣйствуетъ фактически, не пользуясь защитой права.

Будучи несомнѣнной психически-соціальной реальностью, юридическое лицо имѣетъ всѣ данныя, чтобы за нимъ признать и *дѣеспособность*. Для признанія дѣеспособнымъ существо должно обладать разумной волей. Но такой волей дѣйствительно обладаетъ юридическое лицо. Только воля эта относится къ области не индивидуальной психологіи, а коллективной или соціальной. Она вырабатывается по законамъ соціальнаго процесса, путемъ взаимодѣйствія воль тѣхъ лицъ, которыя входятъ въ составъ юридическаго лица въ качествѣ его членовъ или органовъ. Юридическое лицо можетъ поэтому совершать правонарушенія въ лицѣ своихъ органовъ и нести за нихъ отвѣтственность. Конечно, къ нему непримѣнимы обычныя репрессіи уголовнаго права, разсчитанныя на волю индивидуально-психологическую. Но для него могутъ быть созданы репрессіи особаго рода, какъ способы давленія на волю коллективно-психологическую, на волю соціальную. И вообще не только дѣе-

способность, но и правоспособность юридическаго лица должна опредѣляться особыми нормами, считающимися съ отличительными свойствами соціально-психическаго организма, съ естественными законами его жизни и дѣятельности.

Такимъ образомъ, ученіе о соціальномъ организмѣ подводитъ прочный фундаментъ подъ ту теорію юридическаго лица, которая въ спеціальной юридической литературѣ связывается съ именами Безелера, Гирке и Регельсбергера*) и которая въ моихъ глазахъ является единственно правильной конструкціей этого юридическаго явленія, имѣющаго первостепенное значеніе въ практической жизни. Въ особенности важно стать на точку зрѣнія ученія о соціальномъ организмѣ, чтобы правильно разрѣшить столь важные на практикѣ вопросы объ отвѣтственности юридическихъ лицъ за дѣйствія ихъ агентовъ. По нашей теоріи, дѣйствія агентовъ въ предѣлахъ ихъ полномочій должны быть считаемы дѣйствіями самой соціальной организаціи, составными частями которой эти агенты являются.

VI.

Мы установили, что продуктомъ эволюціи соціальнаго организма является сознающая себя и свои особенности человѣческая личность. Такая личность не расплывается въ соціальной группѣ. Будучи тѣсно съ нею связана и даже зная, что своимъ происхожденіемъ и преобладающей долей своего запаса идей и чувствъ она обя-

*) *Beseler*, „Volksrecht und Juristenrecht“ (1843 г.) стр. 18, слл. *Gierke*, „Deutsches Privatrecht“, I. (1895 г.), стр. 456, слл. *Его же*, „Das Wesen der menchl. Verbände“ (1909 г.). *Regelsberger*, „Pandekten“, стр. 289, слл. Ср. *мою* „Систему римскаго права“ (изд. 4-е 1908 г.), вып. I, § 28. См. также *Michoud*. „La théorie de la personnalité morale“ (1906).

зана обществу, она тѣмъ не менѣе разсматриваетъ и себя самое, какъ самостоятельную величину, требуетъ уваженія къ себѣ и своимъ особенностямъ, отстаиваетъ свою индивидуальную свободу. Такую личность мы называемъ *нравственной личностью*.

Появленіе нравственной личности въ свою очередь отражается на дальнѣйшей эволюціи соціальнаго организма. Мыслящій индивидъ непрестанно работаетъ надъ познаніемъ самого себя и всего окружающаго міра. Предметомъ анализа для его мысли является и само общество, его породившее, со всѣми законами своей жизни и развитія. Анализъ обнаруживаетъ и тотъ *антагонизмъ*, который появляется между личностью и обществомъ. Антагонизмъ этотъ неизбѣженъ, потому что самостоятельная личность на первыхъ же порахъ не преминетъ разойтись во многихъ своихъ воззрѣніяхъ и интересахъ съ тѣми воззрѣніями, которыя сдѣлались частью общественнаго сознанія, и съ тѣми интересами, которые, согласно тому же сознанію, разсматриваются какъ интересы всего соціальнаго организма. Сознаніе этого антагонизма часто заставляетъ личность вступить въ борьбу съ окружающимъ ее обществомъ, не исполнять его требованій и принимать мѣры для уклоненія отъ повиновенія общественной власти. Общество же, съ своей стороны, принимаетъ мѣры самозащиты отъ такихъ личностей, подвергаетъ ихъ наказаніямъ и принудительно на нихъ воздѣйствуетъ.

Но результаты анализа условій соціальной жизни, производимаго отдѣльными индивидами, также становятся общественнымъ достояніемъ. Путемъ такого анализа, въ которомъ работа однихъ индивидовъ восполняется работой другихъ и высказанныя идеи взаимно провѣряютъ другъ друга, создается *наука объ обществѣ* и *о поведеніи людей въ обществѣ*, которая сама составляетъ часть общественнаго сознанія. Научныя положенія не могутъ не вліять на содержаніе тѣхъ идеа-

ловъ, которыми вдохновляются отдѣльные люди, а затѣмъ и цѣлыя массы людей. Содержаніе этихъ идеаловъ находитъ себѣ болѣе или менѣе полное и удачное проявленіе въ нормахъ *права*, т.-е. въ тѣхъ правилахъ, при посредствѣ которыхъ соціальный организмъ въ лицѣ органовъ своей соціальной воли регулируетъ свою структуру и положеніе отдѣльныхъ своихъ членовъ.

Выучиваясь лучше понимать самого себя, соціальный организмъ выучивается и лучше владѣть собою. Онъ постепенно проникается сознаніемъ нежелательности того антагонизма, который возникаетъ между нимъ и сознающей свою индивидуальность, стремящейся къ свободѣ личностью. Въ результатѣ онъ сознательно начинаетъ принимать мѣры къ уменьшенію этого антагонизма. Мѣры эти состоятъ въ томъ, что онъ реформируетъ свою собственную структуру въ духѣ возможно большей личной свободы. Сверхъ того, онъ заботится и объ облегченіи для отдѣльной личности возможно большаго приспособленія къ требованіямъ соціальнаго цѣлаго. Для этого приходится вести борьбу съ антисоціальными свойствами личности. *Наказаніе* не является главнымъ средствомъ этой борьбы. Задача наказанія, по преимуществу,—карательная, и оно примѣняется къ уже происшедшимъ конфликтамъ личности и общества. Что же касается предупредительнаго средства противъ такихъ конфликтовъ, то таковымъ является, главнымъ образомъ, *воспитаніе и образованіе*, которое должно привести каждую личность къ ясному пониманію выгодъ общежитія и интересовъ соціальнаго организма. Въ томъ-же направленіи дѣйствуетъ и та положительная поддержка, которую общество оказываетъ личности для обезпеченія каждому индивиду условій существованія, соотвѣтствующихъ человѣческому достоинству.

Конечною цѣлью развитія соціальнаго организма въ этомъ направленіи является достиженіе такого состоянія общества, когда установится *полная гармонія между*

личностью и соціальнымъ цѣлымъ, и когда сдѣлается осуществимымъ такой строй, который предоставлялъ бы полную свободу каждой личности, не подвергая при этомъ риску цѣлость и прочность соціальнаго организма. Достигнувъ такого состоянія, общество будетъ представлять собою массу людей, въ высокой степени диференцированныхъ, но однако тѣсно сплоченныхъ взаимнымъ уваженіемъ и сознаніемъ своей общественной солидарности. Такіе индивиды будутъ съ полнымъ уваженіемъ и терпимостью относиться къ особенностямъ другъ друга; антисоціальныхъ наклонностей они не будутъ обнаруживать, такъ какъ всѣ будутъ проникнуты сознаніемъ своей связи съ общественнымъ единствомъ и одинаковымъ пониманіемъ общихъ имъ всѣмъ соціальныхъ нуждъ и интересовъ, интересовъ того цѣлаго, членами котораго всѣ они являются. Если общее благо будетъ требовать отъ нихъ извѣстныхъ жертвъ, то такія жертвы будутъ приноситься вполнѣ добровольно, безъ всякаго принужденія. Совершенно сознательная «*солидарность*» сдѣлаетъ излишней принудительную общественную власть и всякія принудительныя организаціи. Индивиды будутъ объединяться въ свободные общественные союзы, побуждаемые къ этому общностью интересовъ: такіе союзы будутъ образовывать между собою не менѣе свободныя федераціи. Можетъ быть, все *человѣчество* вступитъ въ тѣсную органическую связь между собою, связь, несомнѣнно отсутствующую въ наше время. Въ этой федераціи человѣчества не исчезнутъ индивидуальности исторически сложившихся народовъ, но эти индивидуальности на почвѣ общаго культурнаго сотрудничества будутъ относиться другъ къ другу съ полной терпимостью и уваженіемъ.

Конечно, такой строй человѣчества и отдѣльныхъ народовъ не будетъ отвѣчать понятію *государства* въ современномъ смыслѣ слова, такъ какъ неизбѣжную характеристику современнаго государства составляетъ при-

сущая ему принудительность. Государство эволюціонируетъ въ свободный союзъ, который окажется качественно отличнымъ отъ породившаго его въ своемъ развитіи государства.

Принимая во вниманіе эту способность соціальнаго организма вырабатывать своей эволюціей сознающую себя и отстаивающую свою свободу личность, а затѣмъ и самому эволюціонировать въ духѣ свободнаго строя, Фуллье называетъ общество «*договорнымъ организмомъ*» (l'organisme contractuel) и признаетъ теорію общественнаго договора правильной въ томъ смыслѣ, что она оттѣняетъ именно эту сторону дѣла*). Я считалъ бы такое названіе для общества опаснымъ, такъ какъ оно способно породить представленіе, будто бы развитіе общества, вошедшаго въ эту стадію сознательнаго стремленія къ свободному строю, становится искусственнымъ или механическимъ процессомъ. Такое представленіе было бы весьма ошибочнымъ. Процессъ развитія общества никогда не перестаетъ быть органическимъ. Общество, перешедшее въ фазисъ сознательнаго развитія, не превращается въ искусственно-сооружаемую людьми машину. Свободный строй общества является, какъ мы убѣдились, результатомъ вполнѣ закономѣрной и въ этомъ смыслѣ органической эволюціи самого общества. Если въ этомъ процессѣ участвуютъ *идеи* людей, то ничего страннаго тутъ нѣтъ: мы не переставали подчеркивать, что общество есть организмъ психическій, а не біологическій. Въ его развитіи дѣйствуетъ психическая причинность со своимъ основнымъ закономъ творческаго синтеза**). Общество само вынашиваетъ въ своихъ нѣдрахъ сознательно мыслящую личность и такимъ образомъ проясняетъ и содержаніе общественнаго сознанія. Общество создаетъ своей закономѣрной эволю-

*) См. *Фуллье*. Современная наука объ обществѣ (1895 г.).

**) См. выше очеркъ „Психическая причинность и свобода воли“.

ціей и личность, и ея стремленіе къ свободѣ, а для самого себя порождаетъ стремленіе къ освобожденію отъ принудительности въ своемъ строѣ. Однимъ словомъ, развитіе общества на почвѣ стремленія къ свободѣ личности и къ гармоническому примиренію личности и общества не перестаетъ быть тѣмъ закономѣрнымъ процессомъ, какимъ оно бываетъ всегда и вездѣ. Этотъ процессъ не перестаетъ быть процессомъ *органическимъ*, ибо въ немъ проявляется присущая обществу самостоятельная жизнь, выражающаяся въ способности организоваться и развиваться безъ участія внѣшняго строителя, независимаго и отдѣльнаго отъ самаго общества. Принудительность вовсе не является необходимымъ условіемъ органическаго единства. Общество, въ которомъ отдѣльные члены свободно развиваются, и въ которомъ солидарность устанавливается безъ принужденія, не перестаетъ быть органическимъ единствомъ. Органическая связь его только укрѣпляется такой эволюціей въ направленіи къ свободному строю.

VII.

Историческое міровоззрѣніе В. О. Ключевскаго.

I.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что быть историкомъ или быть философомъ исторіи—это двѣ совершенно различныя вещи. Исторія есть наука по самому существу своему конкретная, и даже болѣе того—индивидуализирующая. Ея предметомъ является изученіе отдѣльныхъ, неповторяющихся событій, взятыхъ во всей ихъ единичности. Для историка не такъ важно то, что въ различныхъ историческихъ событіяхъ оказывается сходнымъ или общимъ, какъ то именно, что отличаетъ ихъ другъ отъ друга. Вотъ почему въ исторіи, въ отличіе отъ наукъ обобщающихъ, требуется отъ ученаго одно особенное свойство: онъ долженъ быть немного и художникомъ. Иначе ему не удастся наглядное изображеніе минувшей жизни въ такомъ видѣ, чтобы его читатели дѣйствительно могли проникнуться ея настоящимъ характеромъ. Въ наукахъ обобщающихъ, имѣющихъ дѣло не съ жизнью, какъ она есть, но съ жизнью, поскольку она укладывается въ общія схемы, и потому говорящихъ не образами, взятыми прямо изъ жизни,

а символами, такая художественность изображенія и невозможна и неумѣстна*).

Напротивъ, философія исторіи или теорія историческаго процесса и познанія есть дисциплина по существу абстрактная и систематизирующая. Она не имѣетъ дѣла съ единичными историческими процессами, которые представляютъ для нея только матеріалъ. Ея непосредственной задачей является сооруженіе на основаніи этихъ матеріаловъ общихъ схемъ, которыя бы намъ разъяснили, что представляетъ изъ себя историческій процессъ вообще, гдѣ бы и при какихъ бы условіяхъ онъ ни разыгрывался, какія въ немъ дѣйствуютъ силы, въ какія сочетанія вступаютъ между собой эти силы, какъ познается историческая дѣйствительность и съ какими специфическими затрудненіями приходится считаться при ея познаваніи.

В. О. Ключевскій въ своемъ «Курсѣ русской исторіи» (II, 319) слѣдующимъ образомъ характеризуетъ эти два типа изученія дѣйствительности. «Въ каждомъ изъ насъ есть болѣе или менѣе напряженная потребность духовнаго творчества, выражающаяся въ наклонности обобщать наблюдаемыя явленія. Человѣческій духъ тяготится хаотическимъ разнообразіемъ воспринимаемыхъ имъ впечатлѣній, скучаетъ непрерывно льющимся ихъ потокомъ; они кажутся намъ навязчивыми случайностями и намъ хочется уложить ихъ въ какое-либо русло, нами самими очерченное, дать имъ направленіе, нами указанное. Этого мы достигаемъ посредствомъ обобщенія конкретныхъ явленій. Обобщеніе бываетъ двоякое. Кто эти мелочныя, разбитыя и разрозненныя явленія объединяетъ отвлеченной мыслью, сводя ихъ въ цѣльное міросозерцаніе, про того мы говоримъ, что онъ философствуетъ. У кого житейскія

*) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910), §§ 10 и 12, III.

впечатлѣнія охватываются воображеніемъ или чувствомъ, складываясь въ стройное зданіе образовъ или въ цѣльное жизненное настроеніе, того мы называемъ поэтомъ». Конечно, историкъ—не поэтъ. Но въ его работѣ въ значительной степени участвуютъ какъ разъ тѣ элементы, изъ которыхъ строится поэзія. Мы требуемъ поэтому отъ историка, чтобы онъ былъ, если не поэтомъ, то художникомъ. Отличіе историка отъ поэта состоитъ лишь въ томъ, что историкъ болѣе связанъ въ своемъ творчествѣ. Поэтъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова вполнѣ свободенъ въ полетѣ своей фантазіи. Онъ можетъ сооружать какіе угодно образы. Образы, создаваемые историкомъ, не должны отступать отъ исторической дѣйдѣйствительности. Ихъ назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы дать намъ наглядное представленіе объ этой дѣйствительности, какъ она была на самомъ дѣлѣ, заставить насъ самихъ, до нѣкоторой степени, пережить ее.

Часто спорятъ о томъ, необходимо ли для историка имѣть совершенно опредѣленныя соображенія по вопросамъ теоріи историческаго процесса и познанія. Одни утверждаютъ, что такія соображенія необходимы, такъ какъ безъ всякой теоріи историческаго процесса ни одинъ мыслящій историкъ все равно не обойдется, и если у него не будетъ теоріи, критически провѣренной, то все равно будетъ какая-нибудь теорія доморощенная и непровѣренная. Другіе указываютъ на то, что теорія историческаго процесса не располагаетъ пока положеніями общепризнанными и не подлежащими сомнѣнію. Поэтому ея построенія у разныхъ мыслителей отличаются субъективностью и могутъ внушить историку предвзятыя идеи, которыя вредно отразятся на его работѣ. Если же историкъ самъ примется за разработку этихъ вопросовъ, то онъ вынужденъ будетъ оставить историческія занятія, такъ какъ эти занятія и изслѣдованія въ области теоріи историческаго процесса и познанія, какъ мы сейчасъ констатировали, лежитъ совершенно въ разныхъ плоскостяхъ мысли.

Оставляя пока этотъ споръ въ сторонѣ, мы можемъ сказать лишь одно. Вѣрно, во всякомъ случаѣ, что если историкъ и не занимается спеціально и систематически изслѣдованіями въ области философіи исторіи, то разъ онъ человѣкъ, глубоко вдумывающійся въ свой историческій матеріалъ, безъ какой-либо философіи исторіи онъ въ концѣ-концовъ не обойдется. Эта философія исторіи сама собою у него сложится подъ вліяніемъ размышленій надъ тѣми историческими матеріалами, которые онъ будетъ обрабатывать. Очень возможно, что, не имѣя привычки къ философскому абстрактно-систематизирующему мышленію, историкъ самъ не сумѣетъ, а можетъ-быть и не почувствуетъ потребности въ стройной и законченной формѣ изложить намъ свое историко-философское credo. Въ подобныхъ случаяхъ необходимо считаться съ тѣмъ, что способности отдѣльнаго человѣка всегда односторонни. Одному данъ даръ ясно и систематически разбираться въ отвлеченныхъ теоріяхъ и положеніяхъ, другой не имѣетъ этой способности въ такой мѣрѣ, но зато обладаетъ художественной жилкой, помогающей ему наглядно изобразить сложныя индивидуальныя содержанія жизни. Въ такомъ случаѣ ученый и возьметъ своей спеціальностью изслѣдованіе индивидуальныхъ историческихъ событій, а свою философію исторіи, которой руководится въ историческихъ изысканіяхъ, изложитъ не какъ систематическое ученіе, а какъ рядъ попутныхъ размышленій надъ фактами исторической дѣйствительности. Это не значитъ, однако, чтобы подобная философія исторіи не поддавалась систематизаціи. Если у самого ея творца нѣтъ охоты заниматься ея систематизированіемъ, то такая работа можетъ быть выполнена другимъ лицомъ.

Я думаю, что полученная такимъ путемъ теорія историческаго процесса можетъ представить большой интересъ. Послѣ всего сказаннаго не приходится удивляться, почему въ области философіи исторіи обыкновенно ра-

ботаютъ не историки по спеціальности, а представители другихъ дисциплинъ, болѣе питающіе склонность къ отвлеченной мысли. Но на ихъ работахъ, въ силу этой же причины, можетъ вредно отражаться присущій имъ схематизмъ мысли. Занимаясь переработкой дѣйствительности въ отвлеченно-логическія схемы, мы невольно поддаемся стремленію упрощать дѣйстительность во имя ея логической стройности. Поэтому системы, построенныя отвлеченными мыслителями и представителми обобщающихъ наукъ, нерѣдко страдаютъ излишнимъ схематизмомъ и не даютъ намъ представленія о жизни во всей ея сложности. Хорошимъ противовѣсомъ имъ можетъ послужить философія исторіи, извлеченная изъ трудовъ настоящаго историка, накопившаяся безъ заранѣе составленнаго плана при постоянномъ размышленіи надъ вѣчно смѣняющимися и глубоко разнообразными явленіями живой исторической дѣйствительности. Конечно, и этимъ путемъ нельзя окончательно разрѣшить трудныхъ и сложныхъ вопросовъ философіи исторіи. Но добытый этимъ путемъ матеріалъ можетъ представлять большую цѣнность при разработкѣ этой дисциплины.

На той же точкѣ зрѣнія стоитъ одинъ изъ самыхъ крупныхъ современныхъ авторитетовъ въ области философіи исторіи—Генрихъ Риккертъ. «Сами историки,—говоритъ онъ,—далеко не всегда сознаютъ, на какихъ основаніяхъ они это дѣлаютъ (т.-е. производятъ выборъ и оцѣнку историческаго матеріала). Да и не могутъ этого сознавать, ибо часто они совершенно не знакомы съ логической структурой своей науки, сплошь и рядомъ будучи увѣрены въ томъ, что они далеки отъ всякаго отнесенія къ цѣнности. Тѣмъ болѣе важнымъ представляется вскрыть и самымъ яснымъ образомъ показать, какими именно предпосылками руководились они при обработкѣ своего матеріала. Мы увидимъ при этомъ, что у всякаго историка, въ особенности если онъ не

ограничивается уже очень спеціальными изслѣдованіями, имѣется своего рода философія исторіи, на основаніи которой онъ одни явленія считаетъ важными, другія—нѣтъ. Вскрыть подобныя философіи исторіи отдѣльныхъ великихъ историковъ представляется, конечно, весьма благодарной задачей» (Риккертъ, Философія исторіи, пер. Гессена, стр. 191—2).

Съ такими мыслями принялся я за изученіе съ указанной спеціальной точки зрѣнія курса русской исторіи нашего маститаго историка В. О. Ключевскаго. Я старался извлечь изъ этого произведенія историческое міровоззрѣніе автора, пользуясь для этой цѣли не только тѣмъ общимъ очеркомъ этого міровоззрѣнія, который самимъ Ключевскимъ предпосланъ его курсу, но и всѣмъ остальнымъ изложеніемъ курса. Просмотрѣвши затѣмъ тѣ замѣтки, которыя у меня получились при этомъ чтеніи, я убѣдился въ томъ, что ихъ можно свести въ довольно полную и, на мой взглядъ, представляющую большой интересъ систему историческаго міровоззрѣнія. Я сознаю, конечно, что не исчерпалъ того богатаго матеріала, который даютъ для этого труды Ключевскаго. Я имѣю въ виду, дѣлая эту оговорку, не только то обстоятельство, что для даннаго очерка я ограничился только курсомъ русской исторіи и почти не привлекалъ другихъ произведеній; но и самый курсъ я, конечно, использовалъ не вполнѣ, такъ какъ не могъ этой работѣ посвятить слишкомъ много времени. Тѣмъ не менѣе я считаю не безполезной и ту работу, которую я совершилъ. Мы не знаемъ, сколько времени придется намъ ждать, пока труды В. О. Ключевскаго будутъ обработаны въ указанномъ направленіи достойнымъ ихъ образомъ и съ надлежащей полнотою. Пока же такая работа никѣмъ не сдѣлана, интересъ могутъ представить и тѣ неполныя наблюденія, которыя сдѣланы мною и излагаются ниже, по возможности, всюду словами самого автора. Мнѣ въ нижеслѣдующемъ очеркѣ принадлежитъ система

расположенія матеріала и немногочисленныя критическія замѣчанія. Эти замѣчанія могли бы, конечно, быть гораздо полнѣе. Но въ такомъ случаѣ они разрослись бы въ цѣлую систему философіи исторіи, изложеніе которой въ настоящемъ очеркѣ не входитъ въ мои задачи. Во всякомъ случаѣ, мнѣ кажется, что нижеслѣдующій очеркъ даетъ не лишенный интереса матеріалъ къ построенію таковой системы каждымъ, кто интересуется относящимися сюда вопросами. Отдѣльныя замѣчанія нашего первокласснаго историка, разбросанныя по всему его обширному курсу, при такомъ систематическимъ ихъ сопоставленіи между собою, какъ мнѣ кажется, очень выигрываютъ въ яркости и поучительности*).

Въ дальнѣйшемъ я изложу историческое міровоззрѣніе В. О. Ключевскаго, поскольку оно можетъ быть выяснено на основаніи указаннаго ограниченнаго матеріала, по слѣдующимъ тремъ рубрикамъ: 1) исторія и ея задачи, 2) существо историческаго процесса, 3) отдѣльные факторы историческаго процесса. Какъ я уже сказалъ, я старался излагать повсюду, по возможности, подлинными словами самого историка. Ссылки на «Курсъ русской исторіи» сдѣланы путемъ указанія на томъ—римской цифрой—и страницу—арабской. «Курсъ русской исторіи» цитируется по первому изданію, за исключеніемъ перваго тома, который я взялъ въ третьемъ изданіи, привлекая для сравненія и первое. «Боярская дума» цитирована по четвертому изданію.

II.

1. *Исторія и ея задачи.* «Содержаніемъ исторіи, какъ отдѣльной науки, спеціальной отрасли научнаго знанія,

*) Существуетъ подобная же выборка—болѣе обстоятельно сдѣланная, чѣмъ предлагаемая ниже—изъ сочиненій Л. ф.-Ранке: *A. Winckler.* Leopold von Ranke Lichtstrahlen aus seinen Werken. 1885

служитъ историческій процессъ, т.-е. ходъ, условія и успѣхи человѣческаго общежитія или жизнь человѣчества въ ея развитіи и результатахъ. Человѣческое общежитіе—такой же фактъ мірового бытія, какъ и жизнь окружающей насъ природы, и научное познаніе этого факта—такая же неустранимая потребность человѣческаго ума, какъ и изученіе жизни этой природы» (I, 2). «По условіямъ своего земного бытія человѣческая природа какъ въ отдѣльныхъ лицахъ, такъ и въ цѣлыхъ народахъ, раскрывается не вся вдругъ, цѣликомъ, а частично и прерывисто, подчиняясь обстоятельствамъ мѣста и времени». «Мы хотимъ знать по этимъ сочетаніямъ и положеніямъ, какъ раскрывалась внутренняя природа человѣка въ общеніи съ людьми и въ борьбѣ съ окружающей природой; хотимъ видѣть, какъ въ явленіяхъ, составляющихъ содержаніе историческаго процесса, человѣчество развертывало свои скрытыя силы... познать самихъ себя, свои внутреннія свойства и силы, чтобы по нимъ устроить свою земную жизнь» (I, 7). По условіямъ мѣста и времени «отдѣльные народы, принимавшіе наиболѣе видное участіе въ историческомъ процессѣ, особенно ярко проявляли ту или другую силу человѣческой природы» (I, 7).

Но на этотъ процессъ можно смотрѣть съ двоякой точки зрѣнія. Можно интересоваться, во-первыхъ, опредѣленіемъ степени выработки человѣка и человѣческаго общежитія; это—предметъ *исторіи культуры* или *цивилизаціи*. Можно, напротивъ, обращать вниманіе на природу и дѣйствіе историческихъ силъ, строящихъ человѣческія общества; это—задача *исторической соціологіи*. (I, 3—4). «Изъ науки о томъ, какъ строилось человѣческое общежитіе, можетъ со временемъ—и это будетъ торжествомъ исторической науки—выработаться и общая соціологическая часть ея,—наука объ общихъ законахъ строенія человѣческихъ обществъ, приложимыхъ независимо отъ преходящихъ мѣстныхъ условій» (I, 9; ср. по

1-му изд. I, 17). Исторія отдѣльнаго народа, взятая, какъ самостоятельный предметъ изученія, открываетъ больше приложенія второй точкѣ зрѣнія, чѣмъ первой, ибо на отдѣльномъ народѣ легко прослѣживать силы, строящія его исторію; что же касается культурныхъ завоеваній, то они составляютъ дѣло совмѣстной работы многихъ народовъ и ихъ легче прослѣдить при изученіи всеобщей исторіи (I, 4—6).

Въ этомъ различіи исторіи, какъ науки, которая даетъ матеріалъ для построенія общей соціологіи, и исторіи, какъ дисциплины, знакомящей насъ съ процессомъ выработки человѣка, созданія культуры, я не могу не отмѣтить мыслей, родственныхъ тѣмъ, которые въ послѣднее время защищаетъ Риккертъ. Исторія, съ одной стороны, интересна для насъ, какъ средство для цѣлей другой науки—соціологіи, принадлежащей къ типу наукъ обобщающихъ; съ другой стороны, та же исторія важна и сама по себѣ, какъ наука о единичномъ, индивидуальномъ процессѣ выработки культурныхъ цѣнностей. Мѣстную исторію В. О. Ключевскій считаетъ наиболѣе пригодной для изученія съ первой изъ указанныхъ точекъ зрѣнія. Но слѣдуетъ отмѣтить, что исторія русскаго народа не утратила въ его изложеніи и того значенія, которое она должна имѣть сама по себѣ, независимо отъ ея значенія для соціологіи. Курсъ русской исторіи нашего автора является крупнымъ вкладомъ въ исторію культурныхъ цѣнностей, поскольку въ процессѣ ихъ выработки и усвоенія участвовалъ русскій народъ.

2. *Существо историческаго процесса. Идеи* имѣютъ первостепенное значеніе въ историческомъ процессѣ. «Я не знаю общества, свободнаго отъ идей, какъ бы мало оно ни было развито. Само общество это уже идея, потому что общество начинаетъ существовать съ той минуты, какъ люди, его составляющіе, начинаютъ сознавать, что они—общество» (I, 29). Соотвѣтственно съ этимъ, *начало исторіи народа* слѣдуетъ искать въ памяти самого на-

рода. Первое, что о себѣ запомнилъ народъ, и должно указать путь къ началу его исторіи... Въ народной памяти обыкновенно надолго удерживаются событія, которыя впервые коснулись всего народа, въ которыхъ весь онъ принялъ участіе и черезъ это совокупное участіе впервые почувствовалъ себя единымъ цѣлымъ (I, 190—121). Военный союзъ восточныхъ славянъ на Карпатахъ въ V в. подъ предводительствомъ князя дулѣбовъ и есть фактъ, который можно поставить въ самомъ началѣ русской исторіи (I, 126).

Но *не всѣ идеи составляютъ достояніе исторіи*. Есть идеи, которыя удержали характеръ личнаго достоянія, не получили общественнаго характера; эти идеи проявляются въ памятникахъ науки и литературы, въ произведеніяхъ уединенной мастерской художника или въ подвигахъ личной самоотверженной дѣятельности въ пользу ближняго (I, 29). Напротивъ, другія идеи стали общественнымъ достояніемъ. Чтобы личная идея получила значеніе общепризнаннаго правила или убѣжденія, нуженъ цѣлый приборъ средствъ, поддерживающихъ ея обязательное дѣйствіе,—общественное мнѣніе, требованіе закона или приличія, гнетъ полицейской силы. Только такія идеи становятся историческимъ фактомъ, такъ какъ исторія имѣетъ дѣло не съ человѣкомъ, а съ людьми, вѣдаетъ людскія отношенія, предоставляя одиночную дѣятельность человѣка другимъ наукамъ (I, 30). Не всякая идея попадаетъ въ историческій процессъ, а попадая, не всегда сохраняетъ свой чистый первоначальный видъ (I, 32). Такимъ образомъ слѣдуетъ различать: 1) идеи необработанныя, сырыя идеи, не ставшія историческими фактами (I, 31, 33); 2) идеи историческія, среди которыхъ различаются идеи реализовавшіяся, счастливыя или дѣловыя, отобранныя жизнью (I, 31—2), и идеи, родившіяся, какъ выраженіе протеста противъ существующаго порядка, и затѣмъ усвоенныя обществомъ (I, 33—4).

Идея, добившаяся общественнаго признанія, становится руководительницей политики, законодательства хозяйственнаго оборота (I, 31). Поэтому главнѣйшимъ предметомъ исторіи являются *факты экономическіе и политическіе* (I, 29). Изученію этихъ фактовъ почти цѣликомъ посвященъ и курсъ и другіе труды В. О. Ключевскаго (ср. оговорки въ т. I, 36—38).

Обыкновенно въ исторіи политическіе факты вытекаютъ изъ экономическихъ, какъ ихъ послѣдствія: господствующій капиталъ становится источникомъ власти, его операціи соединяются съ привилегіями, его владѣльцы образуютъ правительство, экономическіе классы превращаются въ политическія сословія. Но бываетъ и обратное явленіе. Напримѣръ, завоеваніе можетъ привести къ такому положенію, когда политическая сила измѣняетъ ходъ экономической жизни и развитія страны (см. «Боярская Дума», стр. 7—9). «Политическій порядокъ въ своемъ окончательномъ видѣ всегда отражаетъ въ себѣ совокупность и общій характеръ частныхъ людскихъ интересовъ и отношеній, которыя онъ поддерживаетъ и на которыхъ самъ держится» (I, 432).

Изъ изложеннаго не слѣдуетъ, однако, что весь ходъ исторіи опредѣляется людскими планами. Въ исторіи имѣютъ мѣста условія, «дѣйствующія помимо сознанія людей, захваченныхъ ихъ дѣйствіемъ» (I, 45). «Въ людскихъ дѣлахъ есть своя внутренняя закономѣрность, не поддающаяся усмотрѣнію людей, которые ихъ дѣлаютъ, и обыкновенно называемая силою вещей» (III, 164). Существуетъ особая *историческая логика*, физіологія народной жизни (IV, 60). Поэтому самыя идеи часто возникаютъ у людей подъ гнетомъ независящихъ отъ нихъ условій. Это обнаруживается на рядѣ историческихъ примѣровъ. Такъ, «въ удѣльное время центральное управленіе было собственно дворцовымъ, ограждало и проводило личные и хозяйственные интересы удѣльнаго князя. Съ половины XV в. въ Московскомъ государствѣ оно посте-

пенно выходитъ изъ тѣсной сферы княжескаго дворцоваго хозяйства и приноровливается къ потребностямъ общегосударственнымъ, усвояетъ задачи общенароднаго блага. Разумѣется, эта перемѣна не была слѣдствіемъ какого-либо перелома въ политическихъ понятіяхъ московскаго государя и московскаго правительственнаго класса. Наоборотъ, самыя эти понятія измѣнились подъ вліяніемъ перестройки управленія, вынуждавшейся ходомъ дѣлъ, какъ говорится, *силою вещей*. Этотъ процессъ, какъ бы сказать, *историческаго вымоганія новыхъ понятій**) особенно наглядно отразился на перемѣнахъ, происшедшихъ въ областномъ управленіи Московскаго государства съ половины XV в. Здѣсь сквозь новыя государственныя нужды въ усложнявшихся правительственныхъ учрежденіяхъ и отношеніяхъ пробиваются непривычныя для тогдашнихъ умовъ идеи о различіи общихъ и мѣстныхъ интересовъ, центра и областей, о необходимости надзора за мѣстными властями и о способахъ регулированія ихъ дѣятельности. Эти идеи носятъ еще первичный, элементарный характеръ, представляются частичными попытками, однако, онѣ постепенно складываются въ цѣлый планъ, направленный къ стѣсненію, а потомъ и къ отмѣнѣ кормленій. Такъ должности по областному управленію, бывшія удѣльными средствами содержанія служилыхъ людей, преобразовались въ мѣстные органы центральнаго управленія» (II, 445—446). Такими же красками изображена и преобразовательная дѣятельность Петра I. «Мы склонны думать, что Петръ I и родился съ мыслью о реформѣ, считалъ ее своимъ провиденціальнымъ призваніемъ, своимъ историческимъ назначеніемъ. Между тѣмъ у самого Петра незамѣтно долго такого взгляда на себя. Его не воспитали въ мысли, что ему предстоитъ править государствомъ никуда негоднымъ, подлежащимъ полному преобразованію... Онъ

---

*) Курсивъ вездѣ принадлежитъ мнѣ. В. Х.

просто дѣлалъ то, что подсказывала ему минута, не затрудняя себя предварительными соображеніями и отдаленными планами, и все, что онъ дѣлалъ, онъ какъ-будто считалъ своимъ текущимъ очереднымъ дѣломъ, а не реформой; онъ и самъ не замѣчалъ, какъ этими текущими дѣлами онъ все измѣнялъ вокругъ себя, и людей и порядки... Только развѣ въ послѣднее десятилѣтіе своей 53-лѣтней жизни, когда дѣятельность его уже достаточно себя показала, у него начинаетъ высказываться сознаніе, что онъ сдѣлалъ кое-что новое и даже очень не мало новаго. Но такой взглядъ является у него, такъ сказать, заднимъ числомъ, какъ итогъ сдѣланнаго, а не какъ цѣль дѣятельности. Петръ сталъ преобразователемъ какъ-то невзначай, какъ-будто нехотя, поневолѣ. Война привела его и до конца жизни толкала къ реформамъ» (IV, 272—273).

Такъ получаются историческія положенія, характеризующіяся тѣмъ, что *внѣшнія учрежденія и реформы опережаютъ появленіе соотвѣтствующихъ понятій*, оказываются еще не наполненными содержаніемъ. «Учрежденія сами по себѣ только формы; для успѣшнаго ихъ дѣйствія необходимо еще содержаніе, необходимы понятія, помогающія ихъ дѣятелямъ уяснять себѣ ихъ смыслъ и назначеніе, необходимы, наконецъ, нормы и нравы, направляющіе ихъ дѣятельность. Все это не дается сразу въ готовомъ видѣ, а вырабатывается напряженной мыслью, труднымъ, подчасъ болѣзненнымъ опытомъ. Московскія государственныя учрежденія были готовы, когда угасала старая династія; но готовы ли были московскіе государственные умы къ тому, чтобы вести въ нихъ дѣла согласно съ задачами государства, въ цѣляхъ народнаго блага?.. Въ будничномъ обиходѣ, въ ежедневномъ оборотѣ понятій и отношеній господствовала еще старая удѣльная норма, служившая реальной, исторически сложившейся основой этой власти и состоявшая въ томъ, что государство московскаго государя счи-

талось его вотчиной, наслѣдственной собственностью. Новыя политическія понятія, навязавшіяся ходомъ событій, неподатливое мышленіе перегибало въ сторону этои привычной нормы... Такъ основные элементы государственнаго порядка еще не поддерживались соотвѣтственными ихъ природѣ понятіями. Формы государственнаго строя, складывавшіяся исторически, силой стихійной закономѣрности народной жизни, не успѣли наполниться надлежащимъ содержаніемъ, оказались выше наличнаго политическаго сознанія людей, въ нихъ дѣйствовавшихъ» (III, 15—17). Въ ту же эпоху «наблюденія надъ торгово-промышленной оборотливостью и мастеровымъ умѣніемъ иноземцевъ и настойчивыя указанія своихъ торговыхъ людей, внушенныя такими наблюденіями, постепенно вовлекали московскихъ финансистовъ въ кругъ незнакомыхъ имъ народно-хозяйственныхъ понятій и отношеній и противъ ихъ воли расширяли ихъ правительственный кругозоръ, навязывали имъ трудныя для ихъ умовъ мысли, что возвышенію налоговъ долженъ предшествовать подъемъ производительности народнаго труда, а для того онъ долженъ быть направленъ на новыя доходныя производства, на открытіе и разработку втунѣ лежащихъ богатствъ страны, для чего нужны мастера, знанія, навыки, организація дѣла» (III, 345). Люди XVII-го вѣка вообще «подготовляли не столько самую реформу, сколько себя самихъ, свои умы и совѣсти къ этой реформѣ, а это менѣе видная, но не менѣе трудная и необходимая работа» (III, 465). По поводу договора, на которомъ 17 августа 1610 г. Москва присягнула Владиславу, дѣлается слѣдующее замѣчаніе. «Первостепенные бояре вычеркнули статью о возвышеніи незнатныхъ людей по заслугамъ, замѣнивъ ее новымъ условіемъ, чтобы «московскихъ княжескихъ и боярскихъ родовъ пріѣзжими иноземцами въ отечествѣ и въ чести не тѣснить и не понижать». Высшее боярство зачеркнуло и статью о правѣ московскихъ людей выѣзжать въ чужія христіан-

скія государства для науки: московская знать считала это право слишкомъ опаснымъ для завѣтныхъ домашнихъ порядковъ. Правящая знать оказалась на низшемъ уровнѣ понятій сравнительно съ средними служилыми классами, своими ближайшими исполнительными органами—участь, обычно постигающая общественныя сферы, высоко поднимающіяся надъ низменной дѣйствительностью» (III, 52—3).

Разсуждая о территоріальныхъ пріобрѣтеніяхъ московскихъ князей въ XV и началѣ XVI вв., Ключевскій изображаетъ процессъ труднаго и медленнаго развитія въ сознаніи тогдашнихъ дѣятелей соотвѣтственныхъ политическихъ идей. «Указанный фактъ замѣтно отразился на политическомъ самосознаніи московскаго государя и великорусскаго общества. Мы не можемъ, конечно, ожидать, чтобы новое положеніе, въ какомъ очутился московскій государь, какъ бы сильно оно ни почувствовалось, тотчасъ вызвало въ московскихъ правительственныхъ умахъ соотвѣтственный рядъ новыхъ и отчетливыхъ понятій. Ни въ одномъ тогдашнемъ памятникѣ мы не найдемъ прямого и цѣльнаго выраженія понятій, отлагавшихся въ умахъ подъ вліяніемъ измѣнившагося положенія. Тогдашніе политическіе дѣльцы не привыкли въ своей дѣятельности ни исходить изъ отвлеченныхъ теорій, ни быстро переходить отъ новыхъ фактовъ къ новымъ идеямъ. Новыя идеи развивались туго, долго оставаясь въ фазѣ смутнаго помысла или шаткаго настроенія. Чтобы понять людей въ этомъ состояніи, надобно искать болѣе простыхъ первичныхъ проявленій человѣческой души, смотрѣть на внѣшнія подробности ихъ жизни, на костюмъ, по которому они строятъ свою походку, на окружающую ихъ обстановку, по которой они подбираютъ себѣ осанку: эти признаки выдаютъ ихъ помыслы и ощущенія, еще неясныя для нихъ самихъ, не созрѣвшія для болѣе понятнаго выраженія. Почувствовавъ себя въ новомъ положеніи, но еще не отдавая

себѣ яснаго отчета въ своемъ новомъ значеніи, московская государственная власть ощупью искала дома и на-сторонѣ формъ, которыя бы соотвѣтствовали этому положенію, и, *уже облекшись въ эти формы, старалась съ помощью ихъ уяснить себѣ свое новое значеніе.* Съ этой стороны получаютъ немаловажный интересъ нѣкоторыя дипломатическія формальности и новыя придворныя церемоніи, появляющіяся въ княженіе Ивана III» (II, 147—8).

При такихъ условіяхъ часто дѣйствія историческихъ лицъ вызываютъ *послѣдствія, непредвидѣнныя для нихъ самихъ.* Непредвидѣннымъ слѣдствіемъ помѣстной системы, увлекшей изъ города въ деревню массу служилыхъ людей и лишившей городскихъ ремесленниковъ цѣлаго класса заказчиковъ и потребителей, явился медленный, зяблый ростъ нашихъ городовъ и городской промышленности въ XVI и XVII вв. (II, 303). Успѣхи Богдана Хмельницкаго «превзошли его помышленія: онъ вовсе не думалъ разрывать съ Рѣчью-Посполитой, хотѣлъ только припугнуть зазнавшихся пановъ, а тутъ послѣ трехъ побѣдъ почти вся Малороссія очутилась въ его рукахъ. Онъ самъ признавался, что ему удалось сдѣлать то, о чемъ онъ и не помышлялъ» (III, 148). Въ XVII вѣкѣ «московское правительство и общество почувствовали настоятельную нужду въ военной и промышленной техникѣ западной Европы, даже рѣшимость поучиться той и другой. Можетъ быть въ первое время ничего, кромѣ этой техники, и не требовалось насущными потребностями государства; но общественное движеніе, разъ возбужденное извѣстнымъ толчкомъ, обыкновенно на самомъ ходу осложняется новыми мотивами, влекущими его дальше намѣченнаго предѣла» (III, 346—7). О реформѣ Петра говорится: «не достигнувъ всего, къ чему направлялась реформа, она принесла или подготовила много такого, чего не предвидѣлъ преобразователь и чему, можетъ быть, онъ не былъ бы радъ, если бы предвидѣлъ» (IV, 294).

Иногда въ этомъ сложномъ процессѣ *жизнь «цѣлесообразно перерабатываетъ самыя рискованныя мѣропріятія законодателей»* (IV, 139). Такъ введенная Петромъ I подушная подать привела къ расширенію площади крестьянской запашки. Такъ народная жизнь вложила со временемъ смыслъ въ ту законодательную фикцію, которой представляется ревизская душа (IV, 182). Но тотъ же процессъ приводитъ и къ тому, что извѣстная мѣра порождаетъ послѣдствія, прямо ей самой противоположныя, и такимъ образомъ возникаютъ *историческія антиноміи*. Такъ условія, разстраивающія очередной порядокъ владѣнія кіевскихъ князей, вытекали изъ его же основаній и были средствами, къ которымъ прибѣгали князья для его поддержанія. «Въ томъ и состояло внутреннее противорѣчіе этого порядка, что слѣдствія, вытекавшія изъ его же основаній и служившія средствами его поддержанія, вмѣстѣ съ тѣмъ разрушали самыя эти основанія» (I, 226). Такъ впослѣдствіи «Орда стала слѣпымъ орудіемъ, помощью котораго создавалось политическая и народная сила, направившаяся противъ нея же» (II, 24). Такъ Петръ, создавая регулярную армію и особенно гвардію, не подозрѣвалъ, какое употребленіе сдѣлаютъ изъ нихъ его преемники и преемницы, и какое употребленіе онѣ сдѣлаютъ изъ его преемниковъ и преемницъ (IV, 111).

Въ результатѣ въ исторіи получаются сложныя и запутанныя положенія, исполненныя внутренними противорѣчіями. Характеризуя правительственныя и общественныя отношенія, сложившіяся въ началѣ нашей новой исторіи, авторъ замѣчаетъ: «Изложенные три процесса, полные такихъ противорѣчій и захватывающіе всѣ главныя явленія періода, не были аномаліями, отрицаніемъ исторической закономѣрности: назовемъ ихъ лучше историческими антиноміями, исключеніями изъ правилъ исторической жизни, произведеніями своеобразнаго мѣстнаго склада условій, который, однако, разъ образовав-

шись, въ дальнѣйшемъ своемъ дѣйствіи повинуется уже общимъ законамъ человѣческой жизни, какъ организмъ съ разстроенной нервной системой функціонируетъ по общимъ нормамъ органической жизни, только производитъ соотвѣтствующія своему разстройству ненормальныя явленія» (III, 7—8). Такимъ образомъ, историческія противорѣчія не нарушаютъ общей картины закономѣрности историческаго процесса. «Человѣческое общежитіе выражается въ разнообразныхъ людскихъ союзахъ, которые могутъ быть названы историческими тѣлами и которые возникаютъ, растутъ и размножаются, переходятъ одинъ въ другой и, наконецъ, разрушаются,—словомъ, рождаются, живутъ и умираютъ подобно органическимъ тѣламъ природы. Возникновеніе, ростъ и смѣна этихъ союзовъ со всѣми условіями и послѣдствіями ихъ жизни и есть то, что мы называемъ историческимъ процессомъ» (I, 2).

Всѣ эти разсужденія нашего автора представляютъ собою интересную и подчасъ блестяще выраженную формулировку того основного закона исторической жизни, который Вундтъ предлагаетъ называть «*закономъ гетерогоніи цѣлей*». Вообще весь курсъ В. О. Ключевскаго очень полезенъ для тѣхъ лицъ, которыя не вполнѣ уяснили себѣ мысль объ органическомъ характерѣ общественныхъ процессовъ и склонны къ излишнему ихъ раціонализированію.

Закономѣрность историческаго процесса проявляется въ томъ *историческомъ преемствѣ*, которое постоянно можетъ быть обнаружено и которое имѣетъ свою почву въ историческомъ преданіи, властно господствующемъ надъ людскимъ сознаніемъ. Историческое преемство «состоитъ въ томъ, что достояніе одного поколѣнія, матеріальное и духовное, передается другому. Средствами передачи служатъ наслѣдованіе и воспитаніе. Время закрѣпляетъ усвояемое наслѣдіе новой нравственной связью, историческимъ преданіемъ, которое, дѣйствуя

изъ поколѣнія въ поколѣніе, претворяетъ наслѣдуемые отъ отцовъ и дѣдовъ завѣты и блага въ наслѣдственныя свойства и склонности потомковъ» (I, 13). «Отступая отъ привычнаго, затверженнаго правила подъ гнетомъ обстоятельствъ, люди еще долго донашиваютъ его въ своемъ сознаніи, которое вообще консервативнѣе, неповоротливѣе жизни, ибо есть дѣло одиночное, индивидуальное, а жизнь измѣняется коллективными усилями и ошибками дѣлыхъ массъ» (I, 205). Поэтому часто въ общественной жизни *учрежденія и обряды держатся долго послѣ того, какъ миновала реальная въ нихъ потребность* и они утратили жизненную основу подъ собою. Старыя формы жизни накладываютъ свой отпечатокъ на новыя учрежденія. Такой процессъ обнаруживается въ сложеніи нашихъ земскихъ соборовъ (II, 499 сл.). Въ силу той же причины для народной массы XVII вѣка «выборный царь былъ такой же несообразностью, какъ выборный отецъ, выборная мать» (III, 65). Яркіе примѣры переживаній такого рода вскрываетъ намъ исторія языка (I, 138, 141), обряды (I, 140). «Историческое преданіе дѣйствуетъ, какъ инстинктъ, безсознательно, и Петръ испыталъ на себѣ его силу» (IV, 278). Несмотря на сознаніе политическаго характера своей власти, Петръ возстановилъ завѣщательное распоряженіе престоломъ, т.-е. воскресилъ отжившую вотчинную основу власти государя.

«Когда люди перестаютъ дѣйствовать по привычкѣ, выпускаютъ изъ рукъ нить преданія, они начинаютъ усиленно и суетливо размышлять, а размышленіе дѣлаетъ ихъ мнительными и колеблющимися, заставляетъ ихъ пугливо пробовать различные образы дѣйствій» (III, 163). Этимъ объясняются характерныя особенности *эпохъ переходныхъ* и *эпохъ смутныхъ, революціонныхъ*. Переходныя времена нерѣдко ложаться широкими и темными полосами между двумя періодами. «Такія эпохи перерабатываютъ развалины погибшаго порядка въ эле-

менты порядка, послѣ нихъ возникающаго. Къ такимъ переходнымъ временамъ, передаточнымъ историческимъ стадіямъ, принадлежатъ и наши удѣльные вѣка: ихъ значеніе не въ нихъ самихъ, а въ ихъ послѣдствіяхъ, въ томъ, что изъ нихъ вышло» (I, 439). Смутныя времена имѣютъ большое значеніе, какъ это ясно изъ соотвѣтствующей эпохи въ русской исторіи XVII вѣка. «Прежде всего изъ потрясенія, пережитаго въ Смутное время, люди московскаго государства вынесли обильный запасъ новыхъ политическихъ понятій, съ которыми не были знакомы ихъ отцы, люди XVI-го вѣка. Это печальная выгода тревожныхъ временъ: они отнимаютъ у людей спокойствіе и довольство и взамѣнъ того даютъ опытъ и идеи. Какъ въ бурю листья на деревьяхъ повертываются изнанкой, такъ смутныя времена въ народной жизни, ломая фасады, обнаруживаютъ задворки, и при видѣ ихъ люди, привыкшіе замѣчать лицевую сторону жизни, невольно задумываются и начинаютъ думать, что они доселѣ видѣли далеко не все. Это и есть начало политическаго размышленія. Его лучшая, хотя и тяжелая школа—народные перевороты. Этимъ объясняется обычное явленіе—усиленная работа политической мысли во время и тотчасъ послѣ общественныхъ потрясеній. Понятія, которыми обогатились московскіе умы въ продолженіе смуты, глубоко измѣнили старый привычный взглядъ на государя и государство» (III, 83). «Недовольство становится и до конца вѣка остается господствующей нотой въ настроеніи народныхъ массъ. Изъ бурь Смутнаго времени народъ вышелъ гораздо впечатлительнѣе и раздражительнѣе, чѣмъ былъ прежде, утратилъ ту политическую выносливость, какой удивлялись въ немъ иноземные наблюдатели XVII-го вѣка, былъ уже далеко не прежнимъ безропотнымъ и послушнымъ орудіемъ въ рукахъ правительства. Эта перемѣна выразилась въ явленіи, какого мы не замѣчали прежде въ жизни московскаго государства: XVII

вѣкъ былъ въ нашей исторіи временемъ народныхъ мятежей. Это явленіе тѣмъ неожиданнѣе, что обнаруживается при царяхъ, которые своими личными качествами и образомъ дѣйствій, повидимому, всего менѣе его оправдывали» (III, 112; ср. 170, 309, 337). «Но крутые переломы въ умахъ и порядкахъ всегда несутъ съ собой одну опасность: сумѣютъ ли люди воспользоваться ими какъ слѣдуетъ, не создадутъ ли изъ новыхъ средствъ новыхъ для себя затрудненій? Слѣдствія смуты обнаруживали произведенный насильственный перерывъ стараго политическаго преданія, разрушеніе государственнаго обычая, а люди, даже овладѣвшіе значительнымъ запасомъ соотвѣтствующихъ перелому понятій, ступаютъ шатко, пока эти понятія, оторвавшія ихъ отъ стараго обычая, сами не переработаются въ твердые навыки» (III, 108).

3. *Отдѣльные факторы историческаго процесса. «Человѣческая личность, людское общество* и *природа страны*—вотъ тѣ три основныя историческія силы, которыя строятъ людское общежитіе. Каждая изъ этихъ силъ вноситъ въ составъ общежитія свой запасъ элементовъ или связей, въ которыхъ проявляется ея дѣятельность и которыми завязываются и держатся людскіе союзы. Элементы общежитія—это либо свойства и потребности нашей природы, физической и духовной, либо стремленія и цѣли, какія рождаются изъ этихъ свойствъ и потребностей при участіи внѣшней природы и другихъ людей, т.-е. общества, либо, наконецъ, отношенія, какія возникаютъ между людьми изъ ихъ цѣлей и стремленій. Сообразно съ такимъ или инымъ происхожденіемъ одни изъ этихъ элементовъ могутъ быть названы простыми или первичными, другіе—производными, вторичнаго и дальнѣйшихъ образованій изъ совмѣстнаго дѣйствія простыхъ. По основнымъ свойствамъ и потребностямъ человѣка эти элементы можно раздѣлить на физіологическіе—полъ, возрастъ, кровное родство; экономическіе

—трудъ, капиталъ, кредитъ; юридическіе и политическіе—власть, законъ, право, обязанности; духовные—религія, наука, искусство, нравственное чувство» (I, 11—2).

Значеніе *внѣшней природы* въ исторіи очень велико, въ особенности на раннихъ ступеняхъ развитія. «Внѣшняя природа нигдѣ и никогда не дѣйствуетъ на человѣчество одинаково, всей совокупностью своихъ средствъ и вліяній. Ея дѣйствіе подчинено многообразнымъ географическимъ измѣненіямъ: разнымъ частямъ человѣчества по его размѣщенію на земномъ шарѣ она отпускаетъ неодинаковое количество свѣта, тепла, воды, міазмовъ, болѣзней,—даровъ и бѣдствій, а отъ этой неравномѣрности зависятъ мѣстныя особенности людей. Я говорю не объ извѣстныхъ антропологическихъ расахъ, бѣлой, темно-желтой, коричневой и проч., происхожденіе которыхъ во всякомъ случаѣ нельзя объяснить только мѣстными физическими вліяніями; я разумѣю тѣ преимущественно бытовыя условія и духовныя особенности, какія вырабатываются въ людскихъ массахъ подъ очевиднымъ вліяніемъ окружающей природы и совокупность которыхъ составляетъ то, что мы называемъ народнымъ темпераментомъ. Такъ и внѣшняя природа наблюдается въ исторической жизни, какъ природа страны, гдѣ живетъ извѣстное людское общество, и наблюдается какъ сила, поскольку она вліяетъ на бытъ и духовный складъ людей» (I, 11).

Природа страны есть та сила, «которая держитъ въ своихъ рукахъ колыбель каждаго народа» (I, 43). Самымъ кореннымъ фактомъ кіевской эпохи В. О. Ключевскій считаетъ пробужденіе во всемъ обществѣ мысли о *Русской землѣ*, какъ о чемъ-то цѣльномъ, объ общемъ земскомъ дѣлѣ (I, 248). По этому поводу однако отмѣчается слѣдующее. «Вездѣ Русская земля, и нигдѣ, ни въ одномъ памятникѣ не встрѣтимъ выраженія: русскій народъ. Пробуждающееся чувство народнаго единства

цѣплялось еще за территоріальные предѣлы земли, а не за національныя особенности народа. Народъ—понятіе слишкомъ сложное, заключающее въ себѣ духовно-нравственные признаки, еще не дававшіеся тогдашнему сознанію или даже не успѣвшіе достаточно обнаружиться въ самомъ русскомъ населеніи. Притомъ не успѣли еще сгладиться остатки стариннаго племенного дѣленія, и въ предѣлахъ Русской земли было много нетронутыхъ ассимиляціей иноплеменниковъ, которыхъ еще нельзя было ввести въ понятіе русскаго общества. Изъ всѣхъ элементовъ, входящихъ въ составъ государства, территорія наиболѣе доступна пониманію; она и служила опредѣленіемъ народности. Потому чувство народнаго единства пока выражалось еще только въ идеѣ общаго отечества, а не въ сознаніи національнаго характера и историческаго назначенія и не въ мысли о долгѣ служенія народному благу, хотя и пробуждалось уже помышленіе о нравственной отвѣтственности передъ отечествомъ наравнѣ со святыней. На Любецкомъ съѣздѣ князья, поцѣловавъ крестъ на томъ, чтобы всѣмъ дружно вставать на нарушителя договора, скрѣпили свое рѣшеніе заклятіемъ противъ зачинщика: «да будетъ на него крестъ честной и вся земля Русская» (I, 250).

Во вступительныхъ лекціяхъ авторъ подробно останавливается на особенностяхъ русской территоріи и природы и подвергаетъ анализу вліяніе равниннаго характера, климата, лѣса, степи на ходъ русской исторіи. Въ особенности большое значеніе онъ придаетъ рѣкамъ. «Государственная сила, основавшись въ области истоковъ главныхъ рѣкъ равнины, естественно стремилась расширить сферу своего владычества до ихъ устьевъ, по направленію главныхъ рѣчныхъ бассейновъ двигая и населеніе, необходимое для ихъ защиты. Такъ центръ государственной территоріи опредѣлился верховьями рѣкъ, окружность—ихъ устьями, дальнѣйшее разселеніе—направленіемъ рѣчныхъ бассейновъ. На этотъ разъ

наша исторія пошла въ достаточномъ согласіи съ естественными условіями: рѣки во многомъ начертали ея программу» (I, 70). «Исторія Россіи есть исторія страны, которая колонизуется» (I, 24). Между тѣмъ, именно «рѣчными бассейнами направлялось географическое размѣщеніе населенія, а этимъ размѣщеніемъ опредѣлялось политическое значеніе страны. Служа готовыми первобытными дорогами, рѣчные бассейны своими разносторонними направленіями разсѣивали населеніе по своимъ вѣтвямъ» (I, 67—8).

Въ заключеніе очерка внѣшней природы Россіи Ключевскій обращаетъ вниманіе еще на одно ея свойство. «Природа нашей страны при видимой простотѣ и однообразіи отличается недостаткомъ устойчивости: ее сравнительно легко вывести изъ равновѣсія. Человѣку трудно уничтожить источники питанія горныхъ рѣкъ въ Западной Европѣ; но въ Россіи стоитъ только оголить или осушить верховья рѣки и ея верхнихъ притоковъ, и рѣка обмелѣетъ» (I, 78). Такое же значеніе имѣютъ характерные для Россіи летучіе пески и овраги.

Что касается *личности*, то, прежде всего, Ключевскій не знаетъ личности изолированной. Для него существуетъ только личность, находящаяся въ общеніи. «Общество составляется изъ лицъ; но лица, составляющія общество, сами по себѣ каждое—далеко не то, что всѣ они вмѣстѣ, въ составѣ общества: здѣсь одни усиленно проявляютъ одни свойства и скрываютъ другія, развиваютъ стремленія, которымъ нѣтъ мѣста въ одинокой жизни, посредствомъ сложенія личныхъ силъ производятъ дѣйствія, непосильныя для каждаго сотрудника въ отдѣльности. Извѣстно, какую важную роль играютъ въ людскихъ отношеніяхъ примѣръ, подражаніе, зависть, соперничество, а вѣдь эти могущественныя пружины общежитія вызываются къ дѣйствію только при нашей встрѣчѣ съ ближними, т.-е. навязываются намъ обществомъ» (I, 19). «Между этими обѣими силами, ли-

цомъ и обществомъ, между индивидуальнымъ умомъ и коллективнымъ сознаніемъ происходитъ постоянный обмѣнъ услугъ и вліяній. Общественный порядокъ питаетъ уединенное размышленіе и воспитываетъ характеры, служитъ предметомъ личныхъ убѣжденій, источникомъ нравственныхъ правилъ и чувствъ, эстетическихъ возбужденій; у каждаго порядка есть свой культъ, свое credo, своя поэзія. Зато и личныя убѣжденія, становясь господствующими въ обществѣ, входятъ въ общее сознаніе, въ нравы, въ право, становятся правилами, обязательными и для тѣхъ, кто ихъ не раздѣляетъ, т.-е. дѣлаются общественными фактами» (I, 30)

Историкъ, который сдѣлалъ главнымъ предметомъ своего изученія факты политическіе и экономическіе, а такимъ и является Ключевскій, тѣмъ самымъ неизбѣжно попадаетъ въ разрядъ *историковъ-коллективистовъ*: у него личность въ концѣ-концовъ должна оказаться на заднемъ планѣ. Такъ это и случилось. На всемъ протяженіи курса мы встрѣчаемся съ отдѣльной личностью сравнительно очень рѣдко, а когда встрѣчаемся, то, въ общемъ, оцѣнка историка сводится къ тому, что личность оказала сравнительно второстепенное вліяніе на ходъ событій. Физіономія эпохи и событій опредѣляется силами, независящими отъ личности; эти силы въ конечномъ счетѣ создаютъ и самую личность. И только детали событій опредѣляются свойствами той личности, которая оказалась въ руководящемъ положеніи.

Уже по поводу одной изъ первыхъ историческихъ личностей, которыя намъ встрѣчаются на протяженіи курса—Андрея Боголюбскаго—мы читаемъ: «Не все въ образѣ дѣйствій Андрея было случайнымъ явленіемъ; дѣломъ его личнаго характера, исключительнаго темперамента. Можно думать, что его политическія понятія и правительственныя привычки въ значительной степени были воспитаны общественной средой, въ которой онъ

выросъ и дѣйствовалъ. Этой средой былъ пригородъ Владимiръ, гдѣ Андрей провелъ бо̀льшую половину своей жизни. Суздальскіе пригороды составляли тогда особый мiръ, созданный русской колонизацiей, съ отношенiями и понятiями, какихъ не знали въ старыхъ областяхъ Россіи» (I, 403). Московскіе князья въ роли собирателей Руси вызываютъ такое замѣчаніе: «Я хочу сказать, что фамильный характеръ московскихъ князей не принадлежалъ къ числу коренныхъ условій ихъ успѣховъ, а самъ былъ произведенiемъ тѣхъ же условій: ихъ фамильныя свойства не создали политическаго и нацiональнаго могущества Москвы, а сами были дѣломъ историческихъ силъ и условій, создавшихъ это могущество, были такой же второстепенной, производной причиной возвышенія Московскаго княжества, какою, напримѣръ, было содѣйствіе плотнаго московскаго боярства, привлеченнаго въ Москву удобнымъ ея положенiемъ,—боярства, которое не разъ и выручало своихъ князей въ трудныя минуты. Условія жизни нерѣдко складываются такъ своенравно, что крупные люди размѣниваются на мелкія дѣла подобно князю Андрею Боголюбскому, а людямъ некрупнымъ приходится дѣлать большія дѣла подобно князьямъ московскимъ» (II, 63). О царяхъ новой династіи историкъ замѣчаетъ: «у новаго царя являлось правительственное окруженіе прежде, чѣмъ онъ пріобрѣталъ умѣнье и охоту распознавать окружающихъ, и первые сотрудники давали окраску и направленіе всему царствованію» (III, 307). Наконецъ и о Петрѣ говорится слѣдующее: «Такъ Петръ вышелъ непохожъ на своихъ предшественниковъ, хотя между ними и можно замѣтить нѣкоторую генетическую связь, историческую преемственность ролей и типовъ. Петръ былъ великій хозяинъ, всего лучше понимавшій экономическіе интересы, всего болѣе чуткій къ источникамъ государственнаго богатства. Подобными хозяевами были и его предшественники, цари старой и новой династіи;

но тѣ были хозяева-сидни, бѣлоручки, привыкшіе хозяйничать чужими руками, а изъ Петра вышелъ подвижный хозяинъ-чернорабочій, самоучка, царь-мастеровой» (IV, 61). Во всѣхъ этихъ цитатахъ сквозитъ одна и та же идея: стремленіе показать, что каждая историческая личность есть прежде всего продуктъ историческаго преемства, тѣхъ общественныхъ условій, въ которыхъ она появилась.

Поэтому нельзя преувеличивать историческаго значенія личности. «Часто даютъ преобладающее значеніе въ ходѣ возвышенія московскаго княжества личнымъ качествамъ его князей. Окончивъ обзоръ политическаго роста Москвы, мы можемъ оцѣнить и значеніе этихъ качествъ въ ея исторіи. Нѣтъ надобности преувеличивать это значеніе, считать политическое и національное могущество московскаго княжества исключительно дѣломъ его князей, созданіемъ ихъ личнаго творчества, ихъ талантовъ... Всматриваясь въ нихъ, легко замѣтить, что передъ нами проходятъ не своеобразныя личности, а однообразныя повторенія одного и того же фамильнаго типа. Всѣ московскіе князья до Ивана III, какъ двѣ капли воды, похожи другъ на друга, такъ что наблюдатель иногда затрудняется рѣшить, кто изъ нихъ Иванъ и кто Василій. Въ ихъ дѣятельности замѣтны нѣкоторыя индивидуальныя особенности; но онѣ объясняются различіемъ возраста князей или исключительными внѣшними обстоятельствами, въ которыя попадали нѣкоторые изъ нихъ; эти особенности не идутъ далѣе того, насколько измѣняется дѣятельность одного и того же лица отъ такихъ же условій» (II, 58).

Тѣмъ не менѣе извѣстное вліяніе личность со своими особенностями оказываетъ на ходъ историческихъ событій. Относительно Софьи Палеологъ, которую баронъ Герберштейнъ характеризуетъ, какъ женщину необыкновенно хитрую, имѣвшую большое вліяніе на великаго князя, отмѣчается, что ея вліянію приписывали даже

рѣшимость Ивана III сбросить съ себя татарское иго и что «особенно понятливо воспринята была мысль, что она, царевна, своимъ московскимъ замужествомъ дѣлаетъ московскихъ государей преемниками византійскихъ императоровъ со всѣми интересами православнаго востока, какіе держались за этихъ императоровъ» (II, 149—150). О реформѣ Петра I говорится вообще, что она «сама собою вышла изъ насущныхъ нуждъ государства и народа, инстинктивно почувствованныхъ властнымъ человѣкомъ съ чуткимъ умомъ и сильнымъ характеромъ, талантами, дружно совмѣстившимися въ одной изъ тѣхъ исключительно счастливо сложенныхъ натуръ, какія по неизвѣданнымъ еще причинамъ отъ времени до времени появляются въ человѣчествѣ» (IV,291). Но въ то же время величіе Петра признается «заслуженнымъ» (IV, 340) и реформа, какъ она была имъ исполнена, хотя дѣломъ непроизвольнымъ и необходимымъ, но его «личнымъ дѣломъ, дѣломъ безпримѣрно насильственнымъ» (IV, 275). Въ предыдущей исторіи «подготовлялось преобразованіе вообще, а не реформа Петра. Это преобразованіе могло пойти такъ и этакъ, при мирномъ ходѣ дѣлъ могло разсрочиться на цѣлый рядъ поколѣній» (IV, 275). Въ особенности внѣшніе пріемы реформы «вырабатывались при участіи личнаго характера Петра», а именно эти пріемы и сообщили революціонный характеръ реформѣ. «Реформа если не обновила, то взбудоражила, взволновала русскую жизнь до дна не столько своими нововведеніями, сколько нѣкоторыми пріемами, не характеромъ своимъ, а темпераментомъ, если можно такъ выразиться» (IV, 285—286). Во всякомъ случаѣ «дѣло сильнаго человѣка обыкновенно его переживаетъ, имѣетъ посмертное продолженіе» (IV, 277).

Только тѣ люди имѣютъ историческое вліяніе, которые подходятъ къ своей эпохѣ, могутъ быть ею поняты и усвоены. «У каждаго времени свои герои, ему под-

ходящіе, а XIII и XIV вѣка были порой всеобщаго упадка на Руси, временами узкихъ чувствъ и мелкихъ интересовъ, мелкихъ ничтожныхъ характеровъ. Среди внѣшнихъ и внутреннихъ бѣдствій люди становились робки и малодушны, впадали въ уныніе, покидали высокіе помыслы и стремленія; въ лѣтописи XIII—XIV в. не услышимъ прежнихъ рѣчей о Русской землѣ, о необходимости оберегать ее отъ поганыхъ, о томъ, что не сходило съ языка южно-русскихъ князей и лѣтописцевъ XI—XII в. Люди замыкались въ кругу своихъ частныхъ интересовъ и выходили оттуда только для того, чтобы попользоваться на счетъ другихъ. Когда въ обществѣ падаютъ общіе интересы и помыслы его руководителей замыкаются въ сердоликовую коробку, положеніемъ дѣлъ обыкновенно овладѣваютъ тѣ, которые энергичнѣе другихъ дѣйствуютъ во имя интересовъ личныхъ, а такими чаще всего бываютъ не наиболѣе даровитые, а наиболѣе угрожаемые, тѣ, кому наиболѣе грозитъ это паденіе общихъ интересовъ. Московскіе князья были именно въ такомъ положеніи: по своему генеалогическому значенію это были болѣе безправные, приниженные князья, а условія ихъ экономическаго положенія давали имъ обильныя средства дѣйствовать во имя личной выгоды. Потому они лучше другихъ умѣли приноровиться къ характеру и условіямъ своего времени и рѣшительнѣе стали дѣйствовать ради личнаго интереса» (II, 62). Этотъ примѣръ показываетъ, что иногда въ силу историческихъ условій именно небольшимъ людямъ приходится играть весьма видную историческую роль, если такова эпоха, въ которой они дѣйствуютъ. Вообще историческое положеніе лица иногда придаетъ большое значеніе даже его слабостямъ. По поводу Ивана Грознаго историкъ говоритъ: «Описанныя свойства царя Ивана сами по себѣ могли бы послужить только любопытнымъ матеріаломъ для психолога—скорѣе для психіатра, скажутъ иные: вѣдь такъ легко нравственную распущен-

ность, особенно на историческомъ разстояніи принять за душевную болѣзнь и подъ этимъ предлогомъ освободить память мнимо-больныхъ отъ исторической отвѣтственности. Къ сожалѣнію, одно обстоятельство сообщило описаннымъ свойствамъ значеніе гораздо болѣе важное, чѣмъ какое обыкновенно имѣютъ психологическіе курьезы, появляющіеся въ людской жизни, особенно такой обильной всякими душевными курьезами, какъ русская: Иванъ былъ царь. Черты его личнаго характера дали особое направленіе его политическому образу мыслей, а политическій его образъ мыслей оказалъ сильное, притомъ вредное вліяніе на его политическій образъ дѣйствій, испортилъ его» (II, 240).

Но не однѣ слабости людскія имѣютъ историческое значеніе. Выше уже отмѣчено, что величіе Петра признается заслуженнымъ. А по поводу московскихъ западниковъ до-петровской эпохи дѣлается замѣчаніе: «во всякомъ обществѣ всегда найдутся чуткіе люди, которые раньше другихъ начинаютъ думать и дѣлать то, что потомъ будутъ думать и дѣлать всѣ, не сознавая, почему они начинаютъ такъ думать и дѣлать, какъ есть болѣзненно-чуткіе люди, которые предчувствуютъ перемѣну погоды раньше, чѣмъ здоровые замѣтятъ ея наступленіе» (III, 338).

Нѣсколько разъ подчеркивается необходимость гражданскаго чувства, гражданской этики для историческаго дѣятеля. По поводу представителей первыхъ трехъ царствованій новой династіи говорится: «При трехъ-четырехъ исключеніяхъ все это были люди съ очень возбужденнымъ честолюбіемъ, но безъ оправдывающихъ его талантовъ, даже безъ правительственныхъ навыковъ, замѣняющихъ таланты, и—что еще хуже всего этого—совсѣмъ лишенныхъ гражданскаго чувства» (III, 306). И Петру I дѣлается одинъ основной упрекъ: «необходимая для каждаго мыслящаго человѣка область понятій объ обществѣ и общественныхъ обязанностяхъ,

гражданская этика, долго, очень долго оставалась заброшеннымъ угломъ въ духовномъ хозяйствѣ Петра. Онъ пересталъ думать объ обществѣ раньше, нежели успѣлъ сообразить, чѣмъ могъ быть для него» (IV, 17).

Но наиболѣе важнымъ факторомъ исторіи для Ключевскаго является, конечно, *общество*. Мы видѣли, что главнымъ предметомъ изученія онъ дѣлаетъ факты общественные, экономическіе и политическіе. «Чего я желалъ бы больше всего,—говоритъ онъ въ началѣ курса,—это чтобы изъ моего курса вы вынесли ясное представленіе о двухъ процессахъ, коими полагались основы нашего политическаго и общественнаго быта и въ которыхъ, кажется мнѣ, всего явственнѣе обнаруживались сочетанія и положенія, составляющія особенности нашей исторіи. Изучая одинъ изъ этихъ процессовъ, мы будемъ слѣдить, какъ вырабатывалось въ практикѣ жизни и выяснялось въ сознаніи народа понятіе о *государствѣ* и какъ это понятіе выражалось въ идеѣ и дѣятельности верховной власти; другой процессъ покажетъ, какъ въ связи съ ростомъ государства завязывались и сплетались основныя нити, образовавшія своей сложной тканью нашу *народность*» (I, 37). Но эти два процесса *не всегда находятся между собою въ согласіи*. Общество повинуется естественнымъ законамъ своего развитія; государство, какъ принудительная организація, не всегда удачно вторгается въ этотъ процессъ развитія. Естественный ростъ народной жизни оказывается въ антагонизмѣ съ насильственной соціальной работой государства (IV, 443). Такое именно положеніе создалось въ русской исторіи новаго времени. «Объясненія... антиномій нашей новой исторіи надобно искать въ томъ отношеніи, какое установилось у насъ между государственными потребностями и народными средствами для ихъ удовлетворенія. Когда передъ европейскимъ государствомъ становятся новыя и трудныя задачи, оно ищетъ новыхъ средствъ въ своемъ народѣ и обыкновенно ихъ находитъ, потому что евро-

пейскій народъ, живя нормальной послѣдовательной жизнью, свободно работая и размышляя, безъ особенной натуги удѣляетъ на помощь своему государству заранѣе заготовленный избытокъ своего труда и мысли,—избытокъ труда въ видѣ усиленныхъ налоговъ, избытокъ мысли въ лицѣ подготовленныхъ умѣлыхъ и добросовѣстныхъ государственныхъ дѣльцовъ. Все дѣло въ томъ, что въ такомъ народѣ культурная работа ведется незримыми и неуловимыми, но дружными усиліями отдѣльныхъ лицъ и частныхъ союзовъ независимо отъ государства и обыкновенно предупреждаетъ его нужды. У насъ дѣло шло въ обратномъ порядкѣ... Государство запутывалось въ нарождавшихся затрудненіяхъ; правительство, обыкновенно ихъ не предусматривавшее и не предупреждавшее, начинало искать въ обществѣ идей и людей, которые выручили бы его; и, не находя ни тѣхъ ни другихъ, скрѣпя сердце, обращалось къ Западу, гдѣ видѣло старый и сложный культурный приборъ, изготовлявшій и людей и идеи, спѣшно вызывало оттуда мастеровъ и ученыхъ, которые завели бы нѣчто подобное и у насъ, наскоро строило фабрики и учреждало школы, куда загоняло учениковъ. Но государственная нужда не терпѣла отсрочки, не ждала, пока загнанные школьники доучатъ свои буквари, и удовлетворить ее приходилось, такъ-сказать, сырьемъ, принудительными жертвами, подрывающими народное благосостояніе и стѣснявшими общественную свободу. Государственныя требованія, донельзя напрягая народныя силы, не поднимали ихъ, а только истощали: просвѣщеніе по казенной надобности, а не по внутренней потребности, давало тощіе, мерзлые плоды, и эти припадочные порывы къ образованію порождали въ подроставшихъ поколѣніяхъ только скуку и отвращеніе къ наукѣ, какъ рекрутской повинности. Народное образованіе получило характеръ правительственнаго заказа или казенной поставки подростковъ для выучки по опредѣленной программѣ... Такъ

случилось, что расширеніе государственной территоріи, напрягая не въ мѣру и истощая народныя средства, только усиливало государственную власть, не поднимая народнаго самосознанія, вталкивало въ составъ управленія новые болѣе демократическіе элементы и при этомъ обостряло неравенство и рознь общественнаго состава, осложняло народно-хозяйственный трудъ новыми производствами, обогащая не народъ, а казну и отдѣльныхъ предпринимателей, и вмѣстѣ съ тѣмъ принижало политически трудящіеся классы. Всѣ эти неправильности имѣли одинъ общій источникъ—неестественное отношеніе внѣшней политики государства къ внутреннему росту народа: народныя силы въ своемъ развитіи отставали отъ задачъ, становившихся передъ государствомъ вслѣдствіе его ускореннаго внѣшняго роста, духовная работа народа не поспѣвала за матеріальной дѣятельностью государства. Государство пухло, а народъ хирѣлъ» (III, 8—11).

Но что такое *народъ, какъ историческая единица?* Ключевскій не смотритъ на народъ и его темпераментъ, какъ на нѣчто разъ навсегда данное. Напротивъ, онъ утверждаетъ, что «тайна историческаго процесса собственно не въ странахъ и народахъ, по крайней мѣрѣ не исключительно въ нихъ самихъ, въ ихъ внутреннихъ особенностяхъ, постоянныхъ, данныхъ разъ навсегда особенностяхъ, а въ тѣхъ разнообразныхъ и измѣнчивыхъ, счастливыхъ или неудачныхъ сочетаніяхъ внѣшнихъ условій развитія, какія складываются въ извѣстныхъ странахъ для того или другого народа на болѣе или менѣе продолжительное время. Эти сочетанія—основной предметъ исторической соціологіи. Хотя они запечатлѣны мѣстнымъ характеромъ и внѣ даннаго мѣста неповторимы, но это не лишаетъ ихъ научнаго интереса. Черезъ общества, подпадавшія подъ ихъ дѣйствіе, они вызывали наружу тѣ или другія свойства человѣчества, раскрывали его природу съ разныхъ сторонъ.

Всѣ исторически слагавшіяся общества—все различныя мѣстныя сочетанія разныхъ условій развитія» (I, 8—9). «Судьба народа слагается изъ совокупности внѣшнихъ условій, среди которыхъ ему приходится жить и дѣйствовать Назначеніе народа выражается въ томъ употребленіи, какое народъ дѣлаетъ изъ этихъ условій, какое онъ вырабатываетъ изъ нихъ для своей жизни и дѣятельности» (II, 50—507). Уже въ этихъ телеологически звучащихъ словахъ о назначеніи народа видно, что не все заключается въ однихъ только внѣшнихъ условіяхъ, что кое-что зависитъ и отъ свойствъ самаго народу. И дѣйствительно, въ другомъ мѣстѣ мы находимъ слѣдующее разсужденіе. «Должно быть, каждому народу отъ природы положено воспринимать изъ окружающаго міра, какъ и изъ переживаемыхъ судебъ, и претворять въ свой характеръ не всякія, а только извѣстныя впечатлѣнія, и отсюда происходитъ разнообразіе національныхъ складовъ и типовъ, подобно тому какъ неодинаковая свѣтовая воспріимчивость производитъ разнообразіе цвѣтовъ. Сообразно съ этимъ и народъ смотритъ на окружающее и переживаемое подъ извѣстнымъ угломъ, отражаетъ то и другое въ своемъ сознаніи съ извѣстнымъ преломленіемъ. Природа страны, навѣрное, не безъ участія въ степени и направленіи этого преломленія. Невозможность разсчитать напередъ, заранѣе сообразить планъ дѣйствій и прямо итти къ намѣченной цѣли замѣтно отразилась на складѣ ума великоросса, на манерѣ его мышленія. Житейскія неровности и случайности пріучили его болѣе обсуждать пройденный путь, чѣмъ соображать дальнѣйшій, больше оглядываться назадъ, чѣмъ заглядывать впередъ. Въ борьбѣ съ нежданными мятелями и оттепелями, съ непредвидѣнными августовскими морозами и январской слякостью, онъ сталъ больше осмотрителенъ, чѣмъ предусмотрителенъ, выучился больше замѣчать слѣдствія, чѣмъ ставить цѣли, воспиталъ въ себѣ умѣніе подво-

дить итоги насчетъ искусства составлять смѣты. Это умѣніе и есть то, что мы называемъ заднимъ умомъ. Поговорка: «русскій человѣкъ заднимъ умомъ крѣпокъ»—вполнѣ принадлежитъ великороссу» (I, 390—391). Ключевскій поэтому не боится говорить и объ исторической личности народа, какъ объ основномъ предметѣ изученія его исторіи. «Значеніе народа, какъ исторической личности, заключается въ его *историческомъ призваніи*, а это призваніе народа выражается въ томъ міровомъ положеніи, какое онъ создаетъ себѣ своими усиліями, и въ той идеѣ, какую онъ стремится осуществить своею дѣятельностью въ этомъ положеніи. Свою роль на міровой сценѣ онъ выполняетъ тѣми силами, какія успѣлъ развить въ себѣ своимъ историческимъ воспитаніемъ. Идеалъ историческаго воспитанія народа состоитъ въ полномъ и стройномъ развитіи всѣхъ элементовъ общежитія и въ такомъ ихъ соотношеніи, при которомъ каждый элементъ развивается и дѣйствуетъ въ мѣру своего нормальнаго значенія въ общественномъ составѣ, не принижая себя и не угнетая другихъ. Только историческимъ изученіемъ провѣряется ходъ этого воспитанія. Исторія народа, научно воспроизведенная, становится приходо-расходной его книгой, по которой подсчитываются недочеты и передержки его прошлаго. Прямое дѣло ближайшаго будущаго—сократить передержки и пополнить недоимки, возстановить равновѣсіе народныхъ задачъ и средствъ. Здѣсь историческое изученіе своими конечными выводами подходитъ вплоть къ практическимъ потребностямъ текущей минуты» (I, 38—39).

Ни одинъ народъ не стоитъ и не развивается изолированно. На его судьбахъ отражается *общеніе его съ другими народами*. «Я съ большой оговоркой принимаю мысль,—говоритъ нашъ авторъ,—будто древняя Русь жила полнымъ особнякомъ отъ западной Европы, игнорируя ее и игнорируемая ею, не оказывала на нее и не

воспринимала отъ нея никакого вліянія. Западная Европа знала древнюю Россію не лучше, чѣмъ новую. Но какъ и теперь, три-четыре вѣка назадъ Россія, если и не понимала хода дѣлъ на Западѣ, какъ должно, то его слѣдствія испытывала на себѣ иногда сильнѣе, чѣмъ было нужно» (III, 124). «Обращаясь къ началу западнаго вліянія въ Россіи, необходимо напередъ точнѣе опредѣлить самое понятіе вліянія. И прежде, въ XV—XVI вв., Россія была знакома съ западной Европой, вела съ ней кое-какія дѣла, дипломатическія и торговыя, заимствовала ея художниковъ, врачей, военныхъ людей. Это было *общеніе, а не вліяніе*. Вліяніе наступаетъ, когда общество, его воспринимающее, начинаетъ сознавать превосходство среды или культуры вліяющей и необходимость у нея учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нея не одни только житейскія удобства, но и самыя основы житейскаго порядка, взгляды, понятія, обычаи, общественныя отношенія. Такіе признаки появляются у насъ въ отношеніи къ западной Европѣ только съ XVII вѣка Вотъ въ какомъ смыслѣ говорю я о началѣ западнаго вліянія съ этого времени» (III, 330). Такъ какъ «заимствовать чужое учрежденіе нѣсколько легче, чѣмъ усвоить идею, положенную въ его основаніе» (IV, 246), то неудивительно, что у насъ долго старались заимствовать у Европы только внѣшнія удобства жизни и техническія приспособленія, не думая разстаться съ обычнымъ укладомъ мысли и уступить хоть одну пядь иноземному вліянію въ завѣтной области чувствъ, понятій, вѣрованій, гдѣ господствуютъ высшіе, руководящіе интересы жизни (III, 339, 353).

Но важно не только прямое вліяніе одного народа на другой. Огромное значеніе имѣетъ просто историческое положеніе народа среди другихъ народовъ, въ значительной мѣрѣ опредѣляемое его *географическимъ положеніемъ*. «Едва ли въ исторіи какой-либо другой страны

вліяніе международнаго положенія государства на его внутренній строй было болѣе могущественно и ни въ какой періодъ нашей исторіи оно не обнаруживалось такъ явственно, какъ въ періодъ съ начала XVII вѣка. Въ это время «произошелъ переломъ и во внѣшней политикѣ государства. Доселѣ его войны на Западѣ были по существу оборонительныя, имѣли цѣлью возвратить земли, недавно отъ него отторгнутыя или считавшіяся его исконнымъ достояніемъ. Съ Полтавы онѣ получаютъ наступательный характеръ, направляются къ укрѣпленію завоеваннаго Петромъ преобладанія Россіи въ восточной Европѣ или къ поддержанію европейскаго равновѣсія, какъ элегантно выражались русскіе дипломаты. Съ поворота на этотъ притязательный путь государство стало обходиться народу въ нѣсколько разъ дороже прежняго, и безъ могучаго подъема производительныхъ силъ Россіи, совершеннаго Петромъ, народъ не оплатилъ бы роли, которую ему пришлось играть въ Европѣ» (III, 11—13).

Оцѣнивая природу русской равнины, В. О. Ключевскій замѣчаетъ: «Исторически Россія, конечно, не Азія; но географически она не совсѣмъ и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мірами. Культура неразрывно связала ее съ Европой; но природа положила на нее особенности и вліянія, которыя всегда влекли ее къ Азіи или въ нее влекли Азію» (I, 46). «Сама Азія, настоящая кочевая Азія, испоконъ вѣковъ наводняя своими кибитками и стадами нынѣшнюю южную Россію, повидимому, слабо чувствовала, что она попадала въ Европу. Переваливъ за Карпаты, въ нынѣшнюю Венгрію, ея орды становились въ невозможность продолжать прежній азіатскій образъ жизни и скоро дѣлались осѣдлыми. На широкихъ поляхъ между Волгой и Днѣстромъ, по обѣ стороны Дона, онѣ не чувствовали этой необходимости и цѣлые вѣка проживали здѣсь, какъ жили въ степяхъ средней Азіи» (I, 44).

Это географическое положеніе создало историческую заслугу Россіи, оно же является главной причиной ея теперешнихъ недостатковъ.

«Нашъ народъ поставленъ судьбой у восточныхъ воротъ Европы, на стражѣ ломившейся въ нихъ кочевой хищной Азіи. Цѣлые вѣка истощалъ онъ свои силы, сдерживая этотъ напоръ азіатовъ, однихъ отбивалъ, удобряя широкія донскія и волжскія степи своими и ихними костями, другихъ черезъ двери христіанской церкви мирно вводилъ въ европейское общество. Между тѣмъ западная Европа, освободившись отъ магометанскаго напора, обратилась за океанъ, въ Новый Совѣтъ, гдѣ нашла широкое и благородное поприще для своего труда и ума, эксплуатируя его нетронутыя богатства. Повернувшись лицомъ на Западъ къ своимъ колоніальнымъ богатствамъ, къ своей корицѣ и гвоздикѣ, эта Европа чувствовала, что сзади, со стороны урало-алтайскаго востока ей ничто не угрожаетъ, и плохо замѣчала, что тамъ идетъ упорная борьба, что, перемѣнивъ двѣ главныя боевыя квартиры на Днѣпрѣ и Клязьмѣ, штабъ этой борьбы перемѣстился на берега Москвы и что здѣсь въ XVI вѣкѣ образовался центръ государства, которое наконецъ перешло отъ обороны въ наступленіе на азіатскія гнѣзда, спасая европейскую культуру отъ татарскихъ ударовъ. Такъ мы очутились въ арьергардѣ Европы, оберегали тылъ европейской цивилизаціи. Но сторожевая служба вездѣ неблагодарна и скоро забывается, особенно, когда она исправна: чѣмъ бдительнѣе охрана, тѣмъ спокойнѣе спится охраняемымъ и тѣмъ менѣе расположены они цѣнить жертвы своего покоя» (II, 507—508).

4. *Итогъ русской исторіи* характеризуется слѣдующими словами: «Вѣковыми усиліями и жертвами Россія образовала государство, подобнаго которому по составу, размѣрамъ и міровому положенію не видимъ со времени паденія Римской имперіи. Но народъ, создавшій это го-

сударство, по своимъ духовнымъ и матеріальнымъ средствамъ еще не стоитъ въ первомъ ряду среди другихъ европейскихъ государствъ. По неблагопріятнымъ историческимъ условіямъ его внутренній ростъ не шелъ въ уровень съ его международнымъ положеніемъ, даже по временамъ задерживался этимъ положеніемъ. Мы еще не начинали жить въ полную мѣру своихъ народныхъ силъ, чувствуемыхъ, но еще не вполнѣ развернувшихся, не можемъ соперничать съ другими ни въ научной, ни въ общественно-политической, ни во многихъ другихъ областяхъ. Достигнутый уровень народныхъ силъ, накопленный запасъ народныхъ средствъ —это плоды многовѣкового труда нашихъ предковъ, результаты того, что они успѣли сдѣлать. Намъ нужно знать, чего они не успѣли сдѣлать; ихъ недоимки— наши задачи» (1, 39—40).

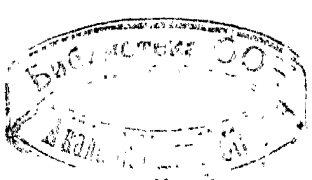
Нѣкоторые скажутъ, что въ этихъ разсужденіяхъ объ историческомъ назначеніи или призваніи народовъ, о возлагаемой на нихъ исторической миссіи, В. О. Ключевскій весьма приближается уже къ исторической метафизикѣ. Не знаю, насколько это замѣчаніе было бы основательно. Возможно, что, дѣйствительно, въ такихъ разсужденіяхъ нашего автора сквозитъ скрытая метафизика. Слѣдуетъ отмѣтить, что Ключевскій сознательно и открыто вообще старается избѣгать метафизическихъ элементовъ въ своихъ разсужденіяхъ и нигдѣ прямо не сходитъ съ точки зрѣнія изученія эмпирической дѣйствительности. Это не мѣшаетъ ему, однако, придавать большое значеніе *религіозному чувству* и совершенно опредѣленно указывать на необходимость вѣры на ряду съ научнымъ знаніемъ. «Религіозное мышленіе, —говоритъ онъ,—или познаніе есть такой же способъ человѣческаго разумѣнія, отличный отъ логическаго или разсудочнаго, какъ и пониманіе художественное; оно только обращено на другіе болѣе возвышенные предметы. Человѣкъ далеко не все постигаетъ логиче-

скимъ мышленіемъ, и, можетъ-быть, даже постигаетъ имъ наименьшую долю постижимаго» (III, 371). Онъ настаиваетъ также и на необходимости догматической и обрядовой стороны религіи. «Религіозное міросозерцаніе и настроеніе каждаго общества неразрывно связано съ текстами и обрядами, ихъ воспитавшими.—Но, можетъ-быть, такая тѣсная связь религіозныхъ обрядовъ и вообще формъ съ сущностью вѣрученія сама по себѣ есть только недостатокъ религіознаго воспитанія, и вѣрующій духъ можетъ обойтись безъ этихъ тяжелыхъ обрядовыхъ накладокъ, а потому надобно помогать ему безъ нихъ обходиться? Да, можетъ-быть, со временемъ, когда-нибудь эти накладки и станутъ излишними, когда человѣческій духъ путемъ дальнѣйшаго совершенствованія освободитъ свое религіозное чувство отъ вліянія внѣшнихъ впечатлѣній и отъ самой потребности въ нихъ, будетъ молиться «духомъ и истиною». Тогда и религіозная психологія будетъ другая, непохожая на ту, какую воспитывала практика всѣхъ доселѣ извѣстныхъ религій. Но съ тѣхъ поръ какъ люди стали себя помнить, въ продолженіе тысячелѣтій и до нашихъ дней они не умѣли обойтись безъ обряда ни въ религіи, ни въ другихъ житейскихъ отношеніяхъ нравственнаго характера. Надобно строго различать способъ усвоенія истины сознаніемъ и волей. Для сознанія достаточно извѣстнаго усилія мысли и памяти, чтобы понять и запомнить истину. Но этого очень мало, чтобы сдѣлать истину руководительницей воли, направительницей жизни цѣлыхъ обществъ. Для этого нужно облечь истину въ формы, въ обряды, въ цѣлое устройство, которое непрерывнымъ потокомъ надлежащихъ впечатлѣній приводило бы наши мысли въ извѣстный порядокъ, наши чувства въ извѣстное настроеніе, долбило бы и размягчало нашу грубую волю и, такимъ образомъ, посредствомъ непрерывнаго упражненія и навыка, превращало бы требованія истины въ привычную нравственную по-

требность, въ непроизвольное влеченіе воли. Сколько прекрасныхъ истинъ, озарявшихъ духъ человѣческій и способныхъ освѣтить и согрѣть людское общежитіе, погибло безслѣдно для него только потому, что онѣ не успѣли во-время облечься въ такое устройство и помощью его не были достаточно разучены людьми. Такъ не въ одной религіи, такъ и во всемъ. Какой угодно великолѣпный музыкальный мотивъ не произведетъ на насъ должнаго художественнаго впечатлѣнія въ томъ простомъ схематическомъ видѣ, въ какомъ онъ родится въ художественномъ воображеніи композитора; его надобно разработать, положить на инструментъ или на цѣлый оркестръ, повторить въ десяткѣ ладовъ и варіацій и разыграть передъ цѣлымъ сообраніемъ, гдѣ маленькій восторгъ каждаго слушателя заразитъ его сосѣдей справа и слѣва, и изъ этихъ миніатюрныхъ личныхъ восторговъ составится громадное общее впечатлѣніе, которое каждый слушатель унесетъ къ себѣ домой и много дней будетъ имъ обороняться отъ невзгодъ и пошлостей ежедневной жизни. Люди, слышавшіе проповѣдь Христа на горѣ, давно умерли и унесли съ собою пережитое ими впечатлѣніе; но и мы переживаемъ долю этого впечатлѣнія, потому что текстъ этой проповѣди вставленъ въ рамки нашего богослуженія. Обрядъ или текстъ— это своего рода фонографъ, въ которомъ застылъ нравственный мотивъ, когда-то вызвавшій въ людяхъ добрыя дѣла и чувства. Этихъ людей давно нѣтъ, и моментъ съ тѣхъ поръ не повторился; но помощью обряда или текста, въ который онъ скрылся отъ людского забвенія, мы по мѣрѣ желанія воспроизводимъ его и по степени своей нравственной воспріимчивости переживаемъ его дѣйствіе. Изъ такихъ обрядовъ, обычаевъ, условныхъ отношеній и приличій, въ которые отлились мысли и чувства, исправлявшія жизнь людей и служившія для нихъ идеалами, постепенно путемъ колебаній, споровъ, борьбы и крови складывалось людское обще-

житіе. Я не знаю, каковъ будетъ человѣкъ черезъ тысячу лѣтъ, но отнимите у современнаго человѣка этотъ нажитой и доставшійся ему по наслѣдству скарбъ обрядовъ, обычаевъ и всякихъ условностей—и онъ все забудетъ, всему разучится и долженъ будетъ все начинать сызнова» (III, 373—4).

Я позволилъ себѣ привести цѣликомъ эту длинную выдержку, такъ какъ она содержитъ въ себѣ цѣлое разсужденіе объ очень важномъ вопросѣ человѣческаго общежитія и служитъ прекраснымъ образцомъ того, какъ тонокъ и глубокъ бываетъ анализъ этихъ вопросовъ у нашего маститаго ученаго, который въ одно и то же время проявляетъ себя и какъ великаго художника исторической дѣйствительности и какъ глубокаго мыслителя, умѣющаго въ немногихъ строкахъ сказать иногда больше, чѣмъ сколько содержится въ толстыхъ философскихъ трактатахъ.



Того же автора:

Опытъ характеристики понятій aequitas и aequum jus въ римской классической юриспруденціи М. 1895 г. Ц. 2 р.

Натуральныя обязательства по римскому праву. М. 1898 г. Ц. 2 р. 50 к.

Новый трудъ по критикѣ римской традиціи. М. 1902 г. (Учен. Зап. Моск. Унив. Отд. Юрид., вып. 20).

Система римскаго права. I. Общая часть. Изд. 4-е М. 1908 г. Ц. 1 р. 50 к.

Система римскаго права. II. Вещное право. Изданіе 3-е 1908 г. Ц. 1 р.

Система римскаго права. IV. Семейное право. V. Наслѣдственное право. Изд. 3-е. М. Ц. 1 р.

Исторія римскаго права. Пособіе къ лекціямъ. 5-е изд. М. 1910 г. Ц. 2 р. 50 к.

Женщина наканунѣ новой эпохи. Два этюда по женскому вопросу. М. 1905 г. Ц. 30 к.

Общественное мнѣніе и политическія партіи. М. 1906 г. Ц. 15 к.

Значеніе и права народнаго представительства. М. 1905 г. Ц. 8 коп.

Избирательное право. М. 1906 г. Ц. 8 коп.

Этюды по современной этикѣ. М. 1908 г. Ц. 1 р.

Общая теорія права. 5-е изданіе М. 1911 г. Ц. 1 р.

Теорія историческаго процесса. Курсъ лекцій. М. 1911 г. Ц. 2 р. (складъ въ кн. маг. Н. П. Карбасникова).

Изданія Н. Н. Клочкова.

Имѣются во всѣхъ книжныхъ магазинахъ слѣдующія книги:

А. Бебель. „Изъ моей жизни“. (Мемуары). Ц. 1 р.

Э. Бернгеймъ. Философія исторіи. Переводъ съ нѣмецкаго прив.-доц. А. А. Рождественскаго. Ц. 40 к.

Л. Дюги. Соціальное право, индивидуальное право и преобразованіе государства. Перев. съ французск. прив.-доц. А. С. Ященко, съ предисловіемъ проф. **А. С. Алексѣева.** Ц. 50 к.

Г. Еллинекъ. Соціально-этическое значеніе права, неправды и наказанія, предисл. проф. **П. И. Новгородцева.** Ц. 1 р.

Г. Еллинекъ. Парламентъ и правительство въ Германіи. Цѣна 35 к.

Г. Еллинекъ. Адамъ въ ученіи о государствѣ. Ц. 20 к.

Н. Макіавелли. Князь. Переводъ съ итальянскаго С. М. Роговина. Ц. 60 к.

Э. Меніаль. Мопассанъ. Его жизнь и творчество. Цѣна 1 р. 25 к.

П. Наторпъ. Философія, какъ основа педагогики. Съ предисл. **Г. Г. Шпетта.** Ц. 80 к.

П. Наторпъ. Философская пропедевтика. Переводъ Б. А. Фохтъ. Ц. 55 к.

Ж. Палантъ. Очеркъ соціологіи. Пер. съ франц. подъ ред. и съ предисл. проф. **А. С. Ященко.** Ц. 85 к.

Памяти В. А. Гольцева. Сборникъ подъ редакціей А. А. Кизеветтера. Ц. 1 р. 75 к.

Сборникъ „Воля“. Предисл. **П. С. Когана.** Ц. 1 р. 35 к.

Б. Спиноза. Политическій трактатъ. Предисл. проф. **С. А. Котляревскаго.** Ц. 1 р.

Р. Шельвинъ. Максъ Штирнеръ и Фридрихъ Ницше. Перев. съ нѣм. Н. Н. Вокачъ и И. А. Ильина. Ц. 50 к.

Ю. Энгель. Очерки по исторіи музыки Ц. 1 р. 25 к.

Складъ изданій для Москвы: книжный магазинъ Бр. Башмаковыхъ, Мясницкая, 24.

Складъ изданій для С.-П.-Б.: кн. маг. „Право“, Владимірскій, 19.