Основныя проблемы теоріи прогресса.

Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt'es:
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Gross beginnet, ihr Titanen! Aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk: die lasst gewähren.

Göthe.

I.

О. Контъ установилъ т. наз. законъ трехъ состояній (loi des trois états), согласно которому человѣчество переходитъ въ своемъ развитіи отъ теологическаго пониманія міра къ метафизическому, а отъ метафизическаго къ позитивному или научному. Философія Конта нынѣ уже потеряла кредитъ, но этотъ мнимый законъ все еще, повидимому, является основнымъ философскимъ убѣжденіемъ широкихъ круговъ нашего общества. Между тѣмъ онъ представляетъ собой грубое заблужденіе, потому что ни религіозная потребность духа и соотвѣтствующая ей область идей и чувствъ, ни метафизическіе запросы нашего разума и отвѣчающее на нихъ умозрѣніе нисколько не уничтожаются даже ничего не теряютъ отъ пышно развивающейся на ряду съ ними положительной науки. И религія, и метафизическое мышленіе, и положительное знаніе отвѣчаютъ основнымъ духовнымъ потребностямъ человѣка, и ихъ развитіе можетъ вести только къ ихъ взаимному проясненію, отнюдь не уничтоженію. Потребности эти являются всеобщими для всѣхъ людей и во всѣ времена ихъ существованія и составляютъ духовное начало въ человѣкѣ въ противоположность животному. Измѣнчивы, такимъ образомъ, только способы удовлетворенія этихъ потребностей, которые и развиваются въ исторіи, но не самыя потребности.

Наиболѣе понятна и безспорна всеобщность потребности въ положительномъ научномъ знаніи законовъ внѣшняго міра. Имѣя первоначальнымъ источникомъ матеріальныя потребности человѣка, борьбу за существованіе, положительная наука въ дальнѣйшемъ развитіи ставитъ себѣ и чисто теоретическія цѣли установленія закономѣрности въ мірѣ явленій. Мы наблюдаемъ въ настоящее время безпримѣрное развитіе точныхъ знаній, которому, къ тому же, не видится конца. Однако, какъ бы ни развивалось положительное знаніе, оно всегда останется ограниченнымъ по своему объекту,—оно изучаетъ только обрывки дѣйствительности, которая постоянно расширяется предъ глазами ученаго. Задача полнаго и законченнаго знанія въ мірѣ опыта есть вообще неразрѣшимая и невѣрно поставленная задача. Она такъ же обманчива и лжива, какъ задача придти къ горизонту, постоянно удаляющемуся въ безконечное пространство. Развитіе положительной науки безконечно, но эта безконечность является и силой и слабостью положительнаго знанія: силой въ томъ смыслѣ, что нѣтъ и не можетъ быть указано границъ наукѣ въ ея поступательномъ движеніи, слабостью же въ томъ смыслѣ, что эта безконечность движенія обусловливается именно неспособностью разума окончательно разрѣшить свою задачу, — дать цѣлостное знаніе. Мы имѣемъ здѣсь примѣръ того, что Гегель называлъ плохой, несовершенной безконечностью (schlechte Unendlichkeit, собственно Endlosigkeit), въ отличіе отъ безконечности, являющейся синонимомъ совершенства. Геометрически первая можетъ быть иллюстрирована неопредѣленно продолжающейся въ пространство линіей, вторая же—кругомъ. Такъ какъ, разсуждая чисто математически, въ сравненіи съ безконечностью теряютъ значеніе всякія конечныя величины, какъ бы ни различались при этомъ ихъ абсолютные размѣры, то можно поэтому сказать, что въ настоящее время положительная наука нисколько не ближе къ задачѣ дать цѣлостное знаніе, какъ была нѣсколько вѣковъ тому назадъ или будетъ черезъ нѣсколько вѣковъ впередъ.

Но человѣку необходимо имѣть цѣлостное представленіе о мірѣ, онъ не можетъ согласиться ждать съ удовлетвореніемъ этой потребности до тѣхъ поръ, пока будущая наука дастъ достаточный матеріалъ для этой цѣли, ему необходимо также получить отвѣты и на нѣкоторые вопросы, которые ужъ совершенно

выходятъ за поле зрѣнія положительной науки и не могутъ быть ею даже и сознаны. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ не способенъ заглушить въ себѣ эти вопросы, сдѣлать видъ, что они не существуютъ, практически ихъ игнорировать, какъ это въ сущности предлагаетъ сдѣлать позитивизмъ и разныхъ оттѣнковъ агностицизмъ, въ томъ числѣ и неокантіанство, особенно позитивнаго толка. Для человѣка, какъ разумнаго существа, безконечно важнѣе любой спеціальной научной теоріи представляется рѣшеніе вопросовъ о томъ, что же представляетъ собою нашъ міръ въ цѣломъ, какова его субстанція, имѣетъ ли онъ какой-либо смыслъ и разумную цѣль, имѣетъ ли какую-либо цѣну наша жизнь и наши дѣянія, какова природа добра и зла и т. д. и т. д. Словомъ, человѣкъ спрашиваетъ и не можетъ не спрашивать не только *какъ*, но *что*, *почему и зачѣмъ*. На эти вопросы нѣтъ отвѣта у положительной науки, точнѣе, она ихъ и не ставитъ и не можетъ разрѣшить. Разрѣшеніе ихъ лежитъ въ области метафизическаго мышленія, отстаивающаго такимъ образомъ свои права на ряду съ положительной наукой. Компетенція метафизики больше, чѣмъ положительной науки, какъ потому, что метафизика рѣшаетъ вопросы, болѣе важные, нежели вопросы опытнаго знанія, такъ и потому, что, пользуясь умозрѣніемъ, она даетъ отвѣтъ на вопросы, которые не подъ силу опытной наукѣ. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью; выводы положительнаго знанія даютъ матеріалъ, надъ которымъ работаетъ метафизическая мысль, которая поэтому подлежитъ также закону развитія. Но здѣсь не мѣсто анализировать эти сложныя соотношенія.

Однако существуетъ цѣлый рядъ философскихъ школъ, отрицающихъ права метафизики на существованіе, какъ-то: позитивизмъ, матеріализмъ, неокантіанство и нѣк. др. Не противорѣчитъ ли это высказанному утвержденію о всеобщности и необходимости метафизическаго мышленія? Нисколько не противорѣчитъ, ибо всѣ эти школы въ сущности отрицаютъ не метафизику, а лишь извѣстные выводы и извѣстные методы метафизическаго мышленія. Но онѣ не могутъ тѣмъ самымъ упразднить метафизическихъ вопросовъ, какъ упразднены съ развитіемъ науки вопросъ о лѣшихъ и домовыхъ, или вопросъ о жизненномъ элексирѣ или алхимическомъ изготовленіи золота и т. д.

Напротивъ, всѣ эти школы, даже отрицающія метафизику, имѣютъ свои собственные отвѣты на ея вопросы. Въ самомъ дѣлѣ, если я ставлю вопросъ о бытіи Божіемъ или о сущности вещей (Ding an sich) или о свободѣ воли, и затѣмъ отрицательно отвѣчаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротивъ, я тѣмъ самымъ признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этихъ вопросовъ, не вмѣщающихся въ рамки положительнаго знанія. Различіе отвѣтовъ на метафизическіе вопросы раздѣляетъ между собою представителей разныхъ философскихъ школъ, но это не уничтожаетъ того общаго факта, что всѣ философы суть метафизики по самой природѣ человѣческой мысли.

Въ нашъ атеистическій вѣкъ наибольшія недоразумѣнія можетъ возбудить утвержденіе о томъ, что религія отвѣчаетъ столь же основной потребности человѣческаго духа, какъ наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную опредѣленную форму религіозныхъ вѣрованій, люди часто думаютъ, что они разрушили или упразднили и самую религію. Къ чести человѣчества, это мнѣніе совершенно несправедливо. Религіозное чувство остается въ человѣкѣ, несмотря на перемѣну религіи. Въ самомъ дѣлѣ, было бы наивною близорукостью думать, что человѣкъ, теряя въ 20-лѣтнемъ возрастѣ вѣру въ Бога, слѣдовательно измѣняя свои философскія воззрѣнія, вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и религіозное чувство, а, возвращаясь къ этой вѣрѣ, вновь его возстановляетъ. Нерелигіозныхъ людей нѣтъ, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грѣшники. Религію имѣютъ и атеисты, хотя, конечно, вѣроисповѣданіе ихъ другое, чѣмъ у теистовъ. Примѣромъ можетъ служить ученіе О. Конта, который, вслѣдъ за упраздненіемъ христіанства и метафизики, считаетъ необходимымъ установить религію человѣчества, причемъ объектомъ ея явилось бы «la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu» (Syst. de polit. posit. I, 106). Развѣ въ наши дни не говорятъ о религіи человѣчества, религіи соціализма? Развѣ не развиваетъ на нашихъ глазахъ Эд. ф. Гартманъ свою собственную религію безсознательнаго, которая находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи ко всѣмъ деистическимъ религіямъ и въ особенности къ христіанству, и не является ли тоже своего рода религіоз-

нымъ культъ сверхчеловѣка у Ницше? Въ этомъ словоупотребленіи вовсе не пустая игра словъ, а глубокій смыслъ, показывающій, что религіозное чувство, религіозное отношеніе, какъ формальное начало, можетъ соединяться съ различнымъ содержаніемъ, и что справедлива въ извѣстномъ смыслѣ старинная мудрость Бенъ-Акибы: «не то, *во что*, а *какъ* мы вѣримъ, краситъ человѣка».

То, что въ метафизикѣ мы познаемъ какъ высшій смыслъ и высшее начало міра, какъ предметъ религіознаго обожанія становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать здѣсь опредѣленіе религіи, которое охватило бы всѣ стороны религіозной жизни во всей ея конкретной сложности. Для насъ имѣетъ значеніе здѣсь лишь разграничить ее отъ смежныхъ областей дѣятельности духа. Религія есть активный выходъ за предѣлы своего *я*, живое чувство связи этого конечнаго и ограниченнаго *я* съ безконечнымъ и высшимъ, расширеніе нашего чувства въ безконечность въ стремленіи къ недосягаемому совершенству. Только религія установляетъ поэтому связь между умомъ и сердцемъ человѣка, между его мнѣніями и его поступками. Человѣкъ, который жилъ бы безъ всякой религіи за личный страхъ и счетъ своего маленькаго *я*, былъ бы отвратительнымъ уродомъ. И напротивъ, для человѣка истинно религіознаго вся его жизнь, отъ крупнаго до мелкаго, опредѣляется его религіей, и нѣтъ такимъ образомъ ничего, что являлось бы въ религіозномъ отношеніи индифферентнымъ.

Основныя положенія религіи являются вмѣстѣ съ тѣмъ и конечными выводами метафизики, получившими, слѣдовательно, свое оправданіе предъ разумомъ. Но религія, какъ таковая, не удовлетворяется этими продуктами рефлексіи дискурсивнаго мышленія. Она имѣетъ свой собственный способъ непосредственно, интуитивно получать нужныя для нея истины. И этотъ способъ интуитивнаго знанія (если только здѣсь примѣнимо слово «знаніе», неразрывно связанное съ дискурсивнымъ мышленіемъ и, слѣдовательно, съ доказательствами и доказуемостью) называется *вѣрою*. Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ, по превосходной характеристикѣ ея у ап. Павла. Безспорность, несомнѣнность тѣхъ положеній, которыя, какъ предметъ доказательства, обладаютъ всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему зна-

нію, составляетъ отличительныя черты всѣхъ религіозныхъ истинъ (независимо отъ того, съ теистической или атеистической религіей мы имѣемъ дѣло), и именно эта непосредственная ихъ очевидность и обусловливаетъ ту живую связь, какая здѣсь существуетъ между мыслью и волей человѣка [1]).

Благодаря указаннымъ особенностямъ, кругъ доступнаго вѣрѣ шире, чѣмъ кругъ доступнаго дискурсивному мышленію; вѣрить можно даже въ то, что не только недоказуемо, но и не можетъ быть сдѣлано вполнѣ понятнымъ разуму, и эта область собственно и составляетъ спеціальное достояніе вѣры. Разсматривая дѣло исключительно съ формальной стороны, мы должны, слѣдовательно, сказать, что тѣ знанія (какъ ни мало, повторяю, подходитъ здѣсь это слово), которыя даетъ вѣра, богаче и шире тѣхъ, которыя даетъ опытная наука и метафизика: если метафизика разрываетъ границы опытнаго знанія, то вѣра уничтожаетъ границы умопостигаемаго. (Вопросъ о взаимномъ отношеніи вѣры и умозрѣнія принадлежитъ къ числу наиболѣе важныхъ и интересныхъ вопросовъ метафизики. Вспомнимъ здѣсь ученіе Якоби, Фихте второго періода и др., въ особенности же глубокомысленную теорію познанія В. С. Соловьева).

Итакъ, человѣкъ не можетъ удовлетвориться одной точной наукой, какой думалъ ограничить его позитивизмъ; потребности метафизики и религіи неустранимы и никогда не устранялись изъ жизни человѣка. Точное знаніе, метафизика и религія должны находиться въ нѣкоторомъ гармоническомъ отношеніи между собою, установленіе такой гармоніи и составляетъ задачу философіи каждаго времени. Интересно теперь посмотрѣть, какъ обстоитъ это дѣло у позитивистовъ (понимая этотъ терминъ въ широкомъ смыслѣ, т.-е. группируя здѣсь всѣ теченія мысли, отрицающія метафизику и самостоятельныя права религіозной вѣры).

---

[1]) Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между вѣрою и знаніемъ составляетъ такъ называемое *убѣжденіе*. Убѣжденіе есть субъективно наиболѣе цѣнная для насъ часть нашихъ мнѣній, но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденнымъ можно быть лишь въ томъ, что не имѣетъ характера логической безспорности, а въ большей или меньшей степени поддерживается вѣрой. Нельзя быть убѣжденнымъ, напр., въ томъ, что $2 \times 2 = 4$, или въ томъ, что сегодня такое то число.

II.

Считается наиболѣе соотвѣтствующимъ состоянію современной мысли и знаній механическое міропониманіе. Въ мірѣ царитъ, по этому воззрѣнію, механическая причинность. Начавшись невѣдомо когда и какъ, а, можетъ быть, существуя извѣчно, міръ нашъ развивается по закону причинности, охватывающему какъ мертвую, такъ и живую матерію, какъ физическую, такъ и психическую жизнь. Въ этомъ мертвомъ, лишенномъ всякой творческой мысли и разумнаго смысла движеніи нѣтъ живого начала, а есть лишь извѣстное состояніе матеріи; нѣтъ истины и заблужденія,—и та и другая суть равно необходимыя слѣдствія равно необходимыхъ причинъ, нѣтъ добра и зла, а есть только соотвѣтственныя имъ состоянія матеріи. Одинъ изъ наиболѣе смѣлыхъ и послѣдовательныхъ представителей этого воззрѣнія баронъ Гольбахъ такъ говоритъ о фатальной необходимости (fatalité), которая царитъ въ мірѣ: «фатальная необходимость есть вѣчный, неизмѣнный, необходимый порядокъ, установленный въ природѣ, или необходимая связь причинъ, производящихъ такія слѣдствія, которыя имъ свойственны. Согласно этому порядку тяжелыя тѣла падаютъ, легкія тѣла поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются въ общество, вліяютъ другъ на друга, становятся добрыми или злыми, дѣлаютъ другъ друга счастливыми или несчастными, съ необходимостью любятъ или ненавидятъ другъ друга, соотвѣтственно тому дѣйствію, какое они оказываютъ другъ на друга. Отсюда слѣдуетъ, что необходимость, управляющая движеніемъ физическаго міра, управляетъ также и движеніями нравственнаго міра, другими словами, все подчинено фатальной необходимости». (Système de la nature, I, 221).

Это воззрѣніе, всю разгадку тайны бытія видящее въ механической причинности и возводящее ее такимъ образомъ на степень абсолютнаго мірового начала (въ противоположность воззрѣнію Канта, видящаго въ ней простое условіе опытнаго знанія), является всецѣло метафизическимъ, хотя оно и свойственно тѣмъ философскимъ школамъ, которыя метафизику въ принципѣ отрицаютъ (агностики, позитивисты, матеріалисты). Въ самомъ дѣлѣ, универсальное значеніе закона причинности, какое приписывается

ему этимъ воззрѣніемъ, не только не было, но и не можетъ быть доказано изъ о ыта, имѣющаго дѣло всегда съ обрывками бытія и по самому своему понятію незаконченнаго и не могущаго быть законченнымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, механическое міропониманіе есть одна изъ наиболѣе противорѣчивыхъ и неудовлетворительныхъ метафизическихъ системъ, ибо оставляетъ безъ объясненія цѣлый рядъ фактовъ нашего сознанія и безъ отвѣта цѣлый рядъ неотвязчивыхъ вопросовъ. При этомъ нѣтъ болѣе безотраднаго и мертвящаго воззрѣнія, какъ то, по которому міръ и наша жизнь представляются слѣдствіемъ абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякаго внутренняго смысла. Предъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія системы, потому что онѣ все-таки освобождаютъ міръ отъ абсолютной случайности, хотя и отдаютъ его въ руки злой, а не доброй силы.

Неудивительно, что основныя усилія сознавшей себя философской мысли, начиная съ Сократа, направляются къ тому, чтобы найти высшее начало и смыслъ бытія помимо закона причинности и его преходящаго господства. Всѣ великія философскія системы XIX вѣка, вышедшія отъ Канта, сходятся въ признаніи телеологіи наряду съ причинностью. Фихте разсматриваетъ міръ какъ царство нравственныхъ цѣлей, образующихъ въ совокупности нравственный міропорядокъ, Шеллингъ считаетъ его, сверхъ того, произведеніемъ искусства (Kunstwerk), Гегель—видитъ въ немъ развитіе абсолютнаго разума. Признаніемъ верховнаго принципа телеологіи характеризуются метафизическія воззрѣнія Лотце. Въ этомъ сходятся, наконецъ, Вундтъ и Эд. ф. Гартманнъ. Не говорю уже о нашемъ русскомъ философѣ Вл. Соловьевѣ, полагавшемъ абсолютнымъ началомъ міра любовь и благость Бога.

Но любопытно, что и механическая философія оказывается не въ состояніи выдержать до конца послѣдовательное развитіе своихъ принциповъ, а кончаетъ тѣмъ, что тоже старается вмѣстить въ свои рамки телеологію, признать конечное торжество разума надъ неразумной причинностью, подобно тому, какъ это дѣлается и въ философскихъ системахъ, исходящихъ изъ совершенно противоположнаго принципа. Это бѣгство отъ своихъ собственныхъ философскихъ началъ выражается въ молчали-

вомъ или открытомъ признаніи того факта, что на извѣстной стадіи мірового развитія эта же самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который затѣмъ и начинаетъ устроять міръ, сообразуясь съ своими собственными разумными цѣлями. Эта побѣда разума надъ неразумнымъ началомъ совершается не сразу, а постепенно, при чемъ коллективный разумъ объединенныхъ въ общество людей побѣждаетъ все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своихъ цѣлей; такимъ образомъ мертвый механизмъ постепенно уступаетъ мѣсто разумной цѣлесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю *о теоріи прогресса*, составляющей необходимую часть всѣхъ ученій современнаго механическаго міропониманія.

Если условиться, вслѣдъ за Лейбницемъ, называть раскрытіе высшаго разума, высшей цѣлесообразности въ мірѣ *теодицеей*, то можно сказать, что теорія прогресса является для механическаго міропониманія теодицеей, безъ которой не можетъ, очевидно, человѣкъ обойтись. Рядомъ съ понятіемъ эволюціи, безцѣльнаго и безсмысленнаго развитія, создается понятіе прогресса, эволюціи телеологической, въ которой причинность и постепенное раскрытіе цѣли этой эволюціи совпадаютъ до полнаго отожествленія, совсѣмъ какъ въ упомянутыхъ метафизическихъ системахъ. Итакъ, оба ученія,—о механической эволюціи и о прогрессѣ,—какъ бы они ни разнились по своимъ выводамъ, соединены между собою необходимой внутренней, если не логической, то психологической связью.

Такимъ образомъ, теорія прогресса для современнаго человѣчества есть нѣчто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теорія, сколь бы важную роль эта послѣдняя ни играла въ наукѣ. Значеніе теоріи прогресса состоитъ въ томъ, что она призвана замѣнить для современнаго человѣка утерянную метафизику и религію, точнѣе, она является для него и тѣмъ и другимъ. Мы имѣемъ въ ней, можетъ быть, единственный примѣръ въ исторіи, чтобы научная (или мнящая себя научной) теорія играла такую роль. Грядущія судьбы человѣчества обсуждаются и взвѣшиваются нами съ такимъ жаромъ не изъ платоническаго интереса къ судьбамъ этого будущаго человѣчества, но изъ-за насъ же самихъ, настоящихъ людей, ибо въ зависимости отъ

этихъ судебъ рѣшается роковой, единственный по своему значенію вопросъ о смыслѣ нашей собственной жизни, о цѣли бытія. Въ Аѳинахъ времени ап. Павла, среди храмовъ многихъ боговъ, въ которыхъ уже давно не вѣрили, высился алтарь, посвященный «невѣдомому богу». Въ этомъ выразилось неумолкающее исканіе Бога со стороны утратившаго старую вѣру человѣчества. И наша теорія прогресса, наша религія человѣчности есть алтарь «невѣдомому Богу»...

Что придаетъ теоріи прогресса своеобразный философскій интересъ и что отличаетъ ее отъ другихъ религіозно-философскихъ ученій—это то, что по основной мысли того метафизическаго ученія, которое создало теорію прогресса, эта философія, вмѣстѣ съ тѣмъ являющаяся и религіей, строится исключительно средствами позитивнаго знанія, не только не переступая въ область сверхопытнаго, трансцендентнаго, но принципіально осуждая и отрицая такой переходъ, не только не прибѣгая къ обычному способу религіознаго познанія, къ вѣрѣ, но опять-таки сознательно отрицая всякія ея права и всякое ея значеніе. Въ теоріи прогресса позитивная наука хочетъ поглотить и метафизику и религіозную вѣру, точнѣе, она хочетъ быть тріединствомъ науки, метафизики и религіознаго ученія. Смѣлая мысль, заслуживающая во всякомъ случаѣ внимательнаго философскаго разсмотрѣнія! Вмѣстѣ съ тѣмъ, для современнаго философствующаго разума не можетъ быть предмета, болѣе достойнаго размышленія, по той важности, какую имѣетъ это ученіе для теперешняго человѣчества.

Итакъ, попытаемся отдать себѣ отчетъ, въ какой мѣрѣ позитивная наука оказывается способна сдѣлать ненужными метафизику и вѣру и дать дѣйствительно *научную*, т.-е. опытную метафизику и религію (такое соединеніе понятій является contradictio in adjecto, но оно принадлежитъ не намъ, а разбираемой философской доктринѣ).

III.

Всякая религія имѣетъ свое Jenseits,—вѣрованіе въ то, что нѣкогда исполнятся ея чаянія, утолится религіозная жажда, осуществится религіозный идеалъ. Такое Jenseits имѣетъ и теорія прогресса въ представленіяхъ о будущихъ судьбахъ человѣче-

ства, свободнаго, гордаго и счастливаго. Но, отрицая вѣру и сверхопытное знаніе, она хочетъ вселить убѣжденіе въ несомнѣнномъ наступленіи этого будущаго царства научнымъ путемъ, хочетъ его научно предусмотрѣть и предсказать, подобно тому, какъ астрономъ предсказываетъ лунное затменіе или какія-либо другія астрономическія явленія, которыя онъ можетъ съ точностію вычислить за нѣсколько вѣковъ впередъ. Такое прозрѣніе въ будущее приписывается и наукѣ объ общественномъ развитіи, соціологіи, которая получаетъ поэтому совершенно исключительное значеніе въ ряду другихъ наукъ, становится какъ бы богословіемъ новой религіи. Отсюда понятно необыкновенное развитіе общественной науки въ XIX вѣкѣ, и необыкновенный, совершенно исключительный интересъ къ этой наукѣ, играющей въ наше время столь же суверенную роль въ общественномъ мнѣніи, какъ богословіе въ средніе вѣка и классическая литература въ эпоху гуманизма. Наибольшую вѣру въ свои силы проявило одно соціологическое ученіе, вызвавшее къ себѣ наибольшій энтузіазмъ и по сіе время составляющее вѣроисповѣданіе многихъ милліоновъ людей,—ученіе Маркса и Энгельса, теорія научнаго соціализма. Это ученіе хотѣло доказать данными научнаго опыта неизбѣжность наступленія соціалистическаго способа производства, составляющаго вмѣстѣ съ тѣмъ и идеалъ современнаго человѣчества; насколько оно касается будущаго, это ученіе представляетъ очень типичный и наиболѣе яркій примѣръ научной теодицеи (въ выше охарактеризованномъ смыслѣ).

Вѣра въ достовѣрность соціальныхъ предсказаній такъ сильно подорвана за послѣднее время, что съ чрезмѣрной горячностью нападать на предсказанія значило бы уже до извѣстной степени ломиться въ открытую дверь; вмѣстѣ съ тѣмъ надлежащее доказательство положенія, что соціальная наука по самой своей познавательной природѣ неспособна къ предсказаніямъ, потребовало бы цѣлаго гносеологическаго изслѣдованія. Здѣсь намъ придется ограничиться лишь немногими основными пунктами [1]).

[1]) Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное изслѣдованіе *Heinrich Rickert* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite Hälfte. Tübingen und Leipzig. 1902. Тезисъ о невозможности установленія

Прежде всего, что значитъ предсказывать будущее? Это значитъ *точно* опредѣлять наступленіе будущихъ событій, въ опредѣленномъ пунктѣ пространства и времени (какъ и предсказываетъ астрономія). Всякія иныя предсказанія суть просто общія мѣста, изъ приличія называемыя иногда въ общественной наукѣ латинскимъ словомъ «тенденція» развитія [1]). Такъ, если кто-нибудь сообщитъ мнѣ, что тенденція моего развитія состоитъ въ томъ, чтобы нѣкогда умереть, я едва ли сочту это предсказаніемъ, въ которомъ я ожидалъ бы найти обозначеніе времени и мѣста моей смерти. Предсказаніе въ этомъ смыслѣ вполнѣ совпадаетъ съ пророчествомъ, какъ оно понималось въ ветхозавѣтной исторіи, или волхвованіемъ и гаданіемъ. Способна ли соціальная наука къ пророчеству или, что то же, къ предсказанію?

Есть два способа изученія дѣйствительности: въ одномъ случаѣ вниманіе устремляется на *общее*, въ другомъ на *особенное*. Согласно Риккерту (развивающему здѣсь идеи Виндельбанда) въ одномъ случаѣ мы имѣемъ естествознаніе, науку, оперирующую съ общими понятіями, въ другомъ — исторію, имѣющую задачей возможно точное установленіе дѣйствительности съ ея индивидуальными особенностями. Въ примѣненіи къ соціальной наукѣ мы различаемъ исторію въ собственномъ смыслѣ и соціологію, науку о законахъ сосуществованія и развитія соціаль-

---

историческихъ законовъ и предсказаній доказанъ здѣсь совершенно неопровержимо, такъ что всякія дальнѣйшія доказательства по существу дѣла являются совершенно излишними. Отсылая читателя къ книгѣ Риккерта (общихъ гносеологическихъ воззрѣній котораго я, впрочемъ, совершенно не раздѣляю), я оставляю безъ измѣненія настоящій параграфъ, хотя и вполнѣ сознаю его недостаточность и неполноту.

[1]) Слово «тенденція», хотя и принадлежитъ къ часто употребляемымъ (и злоупотребляемымъ) выраженіямъ, вовсе не представляетъ собой сколько-нибудь опредѣленнаго термина. Чаще всего оно употребляется по отношенію не къ будущему, а къ настоящему, при чемъ имъ обозначается просто обобщающій итогъ изученія отдѣльныхъ фактовъ. Напр., если на основаніи анализа статистическихъ данныхъ мы приходимъ къ выводу, что тенденція современнаго развитія состоитъ въ концентраціи производства, въ такомъ случаѣ это есть просто наиболѣе общая формула, выражающая смыслъ до сихъ поръ протекшаго развитія и его резюмирующая. Но лишенная такого фактическаго содержанія, а лишь мысленно продолжаемая отъ настоящаго въ будущее, эта тенденція превращается тотчасъ же въ общее мѣсто, въ игру ума, лишенную всякаго серьезнаго значенія.

ныхъ явленій. Относительно способности исторіи какъ таковой дѣлать предсказанія не можетъ быть, да и не было рѣчи. Всѣ упованія въ этомъ отношеніи возлагались на соціологію. Въ соціологіи мы имѣемъ систему понятій, абстрагированныхъ отъ опредѣленной исторической дѣйствительности и имѣющихъ цѣлью сдѣлать ее *понятной*, т.-е. выразимой въ связной сѣти логическихъ понятій, различныя соотношенія которыхъ являются соціологическими законами. Такимъ образомъ всѣ индивидуальныя событія, т.-е. событія въ пространствѣ и времени, погашаются въ абстрактныхъ понятіяхъ; соціологія въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не имѣетъ дѣла съ событіями, относительно которыхъ можно дѣлать предсказанія. При этомъ нужно еще замѣтить слѣдующую особенность образованія понятій въ соціологіи, въ отличіе отъ нѣкоторыхъ отдѣловъ естествознанія. Общія понятія естествознанія получаются выдѣленіемъ извѣстной суммы свойствъ предмета путемъ абстракціи; но эти свойства сами по себѣ представляютъ самостоятельную реальность; наука можетъ пользоваться поэтому своими выводами для практическихъ цѣлей, подвергая эти выводы, конечно, нѣкоторому практическому учету; въ этихъ предѣлахъ естествознаніе становится способно и къ предсказанію. Соціологическія понятія, напротивъ, не представляютъ такого выдѣленія общаго и повторяющагося во всѣхъ индивидуальныхъ случаяхъ, получаются путемъ сліянія цѣлаго ряда различныхъ, но между собой связанныхъ событій въ понятіе, которое и получаетъ до извѣстной степени значеніе символа, условнаго обозначенія этого ряда явленій (напр. феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т. д.). Первый способъ образованія понятій можетъ быть уподобленъ механическому выдѣленію, второй—химическому соединенію, ибо въ послѣднемъ случаѣ элементы-событія теряютъ свое самостоятельное бытіе и соединяются въ новомъ, отличномъ отъ каждаго изъ нихъ синтезѣ.

Изъ такого характера соціологическихъ понятій слѣдуетъ, по моему мнѣнію, что они всецѣло зависятъ отъ того конкретнаго историческаго матеріала, отъ котораго они абстрагированы. Измѣняется этотъ матеріалъ, измѣняются и понятія. Ихъ можетъ быть безчисленное количество, вслѣдствіе разнообразія матеріала, создаваемаго неисчерпаемымъ творчествомъ исторіи, а также и

вслѣдствіе различныхъ спеціальныхъ цѣлей, которыя въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ преслѣдуются изслѣдователемъ. Соціологическія понятія отличаются поэтому, такъ сказать, пассивнымъ, производнымъ характеромъ, они являются лишь болѣе или менѣе точнымъ логическимъ зеркаломъ дѣйствительности. Ихъ цѣнность какъ инструмента познанія никоимъ образомъ не можетъ поэтому сравняться съ естественно-научными понятіями. Историческія понятія ничѣмъ не увеличиваютъ нашихъ знаній, а лишь наше *пониманіе* связи событій. Изъ этого видно, что соціологія вовсе не способна расширить нашъ историческій кругозоръ и раскрыть для насъ будущее, разъ къ этому неспособна исторія, въ прямой зависимости отъ которой она находится.

Какъ бы то ни было, способность соціальной науки къ предсказаніямъ никогда не была достаточно доказана, ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всѣми правами юридической презумпціи, такъ что во всякомъ случаѣ onus probandi лежитъ на сторонникахъ этого воззрѣнія. Я думаю вообще, что вѣдѣніе будущаго принесло бы не счастіе, а несчастіе для человѣка, ибо сдѣлало бы для него неинтересной, обезвкушенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно можетъ заполнять фантазія. Едва ли каждый изъ насъ почувствовалъ бы себя осчастливленнымъ, если бы ему была во всѣхъ подробностяхъ раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротивъ, я думаю, большее несчастіе трудно себѣ представить. Всевѣдѣніе не подъ силу человѣку.

Однако, во избѣжаніе недоразумѣній, добавлю здѣсь, что человѣчество никогда не перестанетъ думать о завтрашнемъ днѣ и въ свои представленія о немъ вводить то пониманіе дѣйствительности нынѣшняго и вчерашняго дня, которое даетъ соціальная наука. Такъ же точно никто не можетъ обойтись безъ того, чтобы на основаніи здраваго смысла и научнаго опыта не составить себѣ извѣстнаго сужденія не только о настоящемъ, но и о ближайшемъ будущемъ, для котораго каждый изъ насъ работаетъ. Если называть и это предсказаніемъ, то дѣлать предсказанія о будущемъ въ этомъ смыслѣ есть право и обязанность каждаго сознательнаго человѣка. Но при этомъ надлежитъ не забывать, что это предсказаніе ничего общаго не имѣетъ съ точнымъ научнымъ прогнозомъ, а сводится къ своего рода импрессіонизму,

не столько научному, сколько художественному синтезу, имѣющему субъективную убѣдительность, но съ полной наглядностью объективно недоказуемому [1]). Дѣйствительность, конечно, даетъ здѣсь рядъ переходовъ отъ болѣе или менѣе трезвыхъ научныхъ заключеній до вполнѣ необузданной фантазіи.

Большую роль при этомъ играютъ обыкновенно сужденія *по аналогіи*, логическая цѣнность которыхъ должна быть совершенно ясна напередъ изъ логики (примѣръ сужденія по аналогіи составляетъ одно изъ популярнѣйшихъ положеній марксизма, именно, что болѣе развитая экономически страна показываетъ другой, болѣе отсталой, картину ея будущаго развитія).

Но признаемъ въ полной силѣ справедливость научной теоріи прогресса. Признаемъ, что научное предсказаніе вообще возможно и тѣ научныя предсказанія, которыя уже дѣлались до сихъ поръ, въ частности, предсказанія о закономѣрно необходимомъ наступленіи будущаго соціалистическаго строя, научно неоспоримы. Уступимъ такимъ образомъ теоріи прогресса всю наукообразность, на какую она претендуетъ. Все же способна ли удовлетворить эта теорія тѣхъ, кто ищетъ въ ней твердаго убѣжища, основу и вѣры, и надежды, и любви?

Самыя смѣлыя теоріи прогресса не идутъ въ своихъ предсказаніяхъ дальше обозримаго историческаго будущаго, а историческій глазъ видитъ недалеко. Пусть намъ извѣстны судьбы человѣчества, положимъ, въ XX вѣкѣ, но мы уже ровно ничего не знаемъ о томъ, что его ждетъ въ XXI, XXII, XXIII.., и т. д. вѣкѣ. Научная теорія прогресса подобна тусклой свѣчѣ, которую кто-нибудь зажегъ въ самомъ началѣ темнаго безконечнаго коридора. Свѣча скудно освѣщаетъ уголокъ въ нѣсколько футовъ вокругъ себя, но все остальное пространство объято

[1]) Въ заключительной главѣ своей книги «Капитализмъ и земледѣліе» я высказался въ смыслѣ соціальнаго агностицизма, въ различныхъ же мѣстахъ ея я не отказывался судить и о ближайшемъ будущемъ развитія (по преимуществу же о задачахъ соціальной политики), насколько объ этомъ я умѣлъ составить себѣ сужденіе. При этомъ я не счелъ нужнымъ разъяснять и оговаривать различіе этихъ сужденій, имѣющихъ характеръ личнаго убѣжденія, отъ точнаго прогноза относительно всего общественнаго развитія, возможность котораго я принципіально отрицаю. Къ моему удивленію, и мнимое противорѣчіе сдѣлалось какъ бы locus minoris resistentiae для возраженій на мою книгу.

глубокой тьмой. Позитивная наука не въ силахъ раскрыть будущихъ судебъ человѣчества, она оставляетъ насъ относительно ихъ въ *абсолютной неизвѣстности*. Отрадная увѣренность, что все доброе и разумное въ концѣ концовъ восторжествуетъ и непобѣдимо, не имѣетъ никакой почвы въ механическомъ міропониманіи: вѣдь здѣсь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разумъ, завтра его не потопитъ, и которая нынѣче дѣлаетъ цѣлесообразными знаніе и истину, завтра не сдѣлаетъ столь же цѣлесообразными невѣжество и заблужденіе? Или исторія не знаетъ крушенія и гибели цѣлыхъ цивилизацій? или она свидѣтельствуетъ о правильномъ и непрерывномъ прогрессѣ? Забудемъ о міровомъ катаклизмѣ или застываніи земли и всеобщей смерти, какъ окончательномъ финалѣ въ исторіи человѣчества, но уже сама по себѣ перспектива абсолютной случайности, полная непрогляднаго мрака и неизвѣстности, способна оледенить кровь. И нельзя на это возражать обычнымъ указаніемъ, что будущее человѣчество лучше насъ справится съ своими нуждами, ибо вѣдь рѣчь идетъ не о будущемъ человѣчествѣ, а о насъ самихъ, о нашихъ представленіяхъ о судьбахъ его. Едва ли кого-либо дѣйствительно удовлетворитъ такой отвѣтъ. Нѣтъ, все что имѣетъ сказать здѣсь честная позитивная наука, это одно: ignoramus и ignorabimus. Разгадать сокровенный смыслъ исторіи и ея конечную цѣль ей не подъ силу.

Но, конечно, на этомъ отвѣтѣ никогда не можетъ успокоиться человѣческій духъ. Остановиться на этомъ отвѣтѣ это значитъ стать спиной къ самымъ основнымъ вопросамъ сознательной жизни, послѣ которыхъ уже не о чемъ спрашивать [1]). И человѣчество въ лучшихъ своихъ представителяхъ никогда не становилось спиной къ вопросу о конечномъ назначеніи и судьбахъ человѣческаго рода и всегда такъ или иначе отвѣчало на него;

---

[1]) Заключая свою книгу «Капитализмъ и земледѣліе» выраженіемъ убѣжденія *ignorabimus* въ области позитивной науки, я, конечно, никоимъ образомъ не допускалъ, что позитивной наукой и этимъ ignorabimus все дѣло и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрѣнія въ качествѣ исчерпывающаго ученія ясна была для меня и тогда, но я не счелъ возможнымъ касаться съ неизбѣжной бѣглостью необходимыхъ основъ нашего міросозерцанія помимо позитивной науки.

отвѣчаютъ и позитивисты. И не только отвѣчаютъ, но они основали на представленіи о судьбахъ будущаго человѣчества религію, зажигающую въ людяхъ самыя святыя чувства, призывающую на подвигъ и борьбу, воспламеняющую современныя сердца.

Откуда же взялось это убѣжденіе и это какъ бы твердое знаніе будущихъ судебъ человѣчества, разъ его не въ силахъ дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходятъ всѣ религіозныя истины, т.-е. то, что религіозно принимается за истину. Источникомъ его является *религіозная вѣра*, но вѣра, прокравшаяся тихомолкомъ, контрабандой, безъ царственнаго своего величія, но тѣмъ не менѣе утвердившая царственное свое господство тамъ, гдѣ считается призванной царить только наука.

Такимъ образомъ, попытка построить научную религію не удалась: вѣра властно заявила свои права тамъ, гдѣ хотѣла владычествовать наука, и наука обманула возлагавшіяся на нее ожиданія. Но развѣ не ошибочна, не утопична была и самая мечта основать религію, имѣющую дѣло съ безконечнымъ и вѣчнымъ, на томъ конкретномъ и всегда ограниченномъ фундаментѣ, который только и дается положительной наукой! Возможно одно изъ двухъ: или наука сохранитъ лишь свое названіе, но фактически перестанетъ быть наукой, или же она не сможетъ стать религіей. Случилось первое.

Теперь обратимся къ дальнѣйшему разсмотрѣнію религіи прогресса.

IV.

Субъектомъ безконечнаго прогресса является человѣчество. Человѣчество вполнѣ играетъ роль божества въ религіи прогресса,— таковымъ оно является не только по идеѣ основателей этой религіи Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имѣетъ для насъ особенное значеніе по своему непосредственному вліянію на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дѣла. Почему же обожествляется именно человѣчество, почему этотъ безличный субъектъ надѣляется свойствами божества, прежде всего вѣчностью или, по крайней мѣрѣ, безсмертіемъ, совершенствомъ, абсолютностью (ибо лишь при наличности этихъ свойствъ и возможно религіозное отношеніе)?

Человѣкомъ руководитъ при этомъ нормальная и незаглуши-

мая религіозная потребность. Видѣть высшую и послѣднюю цѣль бытія въ этомъ преходящемъ и случайномъ существованіи невыносимо для человѣка. Но, согласно философіи позитивизма, высшаго и абсолютнаго смысла жизни, отрицающаго ея ограниченность и ея условность, нельзя искать въ области трансцендентнаго или въ области религіозной вѣры. Его нужно найти въ мірѣ опытнаго, чувственно-осязательнаго бытія. Человѣческой мысли снова ставится неразрѣшимая задача, мнимое разрѣшеніе которой можетъ быть получено только цѣною внутреннихъ противорѣчій и самообмана.

Человѣкъ смертенъ, человѣчество безсмертно; человѣкъ ограниченъ, человѣчество обладаетъ способностью къ безконечному развитію. Живя для другихъ, человѣкъ побѣждаетъ жало смерти и сливается съ вѣчностью. Яркое выраженіе этой мысли даетъ *Гюйо* въ своемъ дивно возвышенномъ разсужденіи о безсмертіи (въ Irréligion de l'avenir): «стоицизмъ былъ правъ, когда, говоря намъ о смерти, онъ убѣждалъ человѣка стать выше нея. Утѣшеніе мы найдемъ въ той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долгъ, что жизнь будетъ безостановочно продолжаться и послѣ насъ, и, можетъ быть, немножко и благодаря намъ; что все, нами любимое, будетъ жить, что всѣ наши лучшія мысли, безъ сомнѣнія, осуществятся хотя бы отчасти, что все, что́ только было неличнаго (impersonnel) въ нашемъ сознаніи, то, чего мы являлись лишь какъ бы носителемъ (tout ce qui n'a fait que passer à travers vous), все это безсмертное наслѣдіе человѣчества и природы, нами полученное и составлявшее въ насъ лучшую часть, все оно будетъ жить, продолжаться, безпрестанно увеличиваться, передаваться другимъ не пропадая; что́ міръ вовсе не представляетъ собой какъ бы разбитаго зеркала; что́ вѣчная непрерывная связь вещей сохраняетъ свое значеніе, что́ вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полнаго сознанія этой непрерывности жизни означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣлить дѣйствительное значеніе этого кажущагося перерыва, смерти личности, которая является, быть можетъ, лишь исчезновеніемъ своего рода живой иллюзіи. И однако,—второй разъ повторяетъ философъ,—во имя разума, который понимаетъ смерть и долженъ встрѣтить ее какъ и все понятное, не надо быть трусомъ (pas être lâche).

Я затруднился бы подыскать для разбираемаго воззрѣнія болѣе удачное и возвышенное выраженіе, нежели то, которое даетъ французскій философъ. И все же съ чарующей искренностью у него звучитъ печальный рефренъ: pas être lâche, не быть трусомъ предъ этимъ ужасомъ исчезновенія.

Чтобы еще яснѣе путемъ контраста охарактеризовать разсматриваемое ученіе, я приведу здѣсь воззрѣніе Фихте,—плодъ высокой мысли и не менѣе возвышеннаго настроенія, питаемаго однако другими гораздо болѣе отрадными мыслями (см. Bestimmung der Gelehrten). Фихте говоритъ о безконечныхъ задачахъ нравственной жизни: «О, это есть самая возвышенная мысль изъ всѣхъ: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду въ состояніи никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятіе этой задачи составляетъ дѣйствительно мое назначеніе, я не могу никогда перестать дѣйствовать и, слѣдовательно, никогда перестать существовать. То, что называютъ смертью, не можетъ внести перерывъ въ мое дѣло; ибо мое дѣло должно быть совершено, а потому и не опредѣлено время моего существованія, и потому я вѣченъ. Принявъ на себя эту задачу, я вмѣстѣ съ тѣмъ пріобщился вѣчности. Смѣло поднимаю я свою голову къ грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или къ гремящимъ, въ морѣ огня плавающимъ облакамъ, и говорю: я—вѣченъ и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы всѣ на меня, ты, небо, и ты, земля, смѣшайтесь въ дикомъ хаосѣ, и вы, всѣ элементы, свирѣпствуйте и бушуйте, и сотрите въ дикой борьбѣ послѣднюю лишь въ лучѣ солнца замѣтную пылинку того тѣла, которое я называю своимъ,—моя воля съ своимъ твердымъ планомъ отважно и спокойно будетъ витать надъ развалинами вселенной, ибо я принялъ на себя опредѣленное мнѣ назначеніе, и оно продолжительнѣе чѣмъ вы; оно вѣчно, потому и я вѣченъ, какъ и оно».

Вотъ двѣ вѣры, изъ которыхъ одна можетъ быть названа вѣрой въ мертвое, другая—въ живое безсмертіе. Но кто же безсмертенъ и кто абсолютенъ въ первой изъ этихъ вѣръ, если смертенъ и относителенъ человѣкъ? Мы уже знаемъ отвѣтъ: человѣчество съ его способностью къ безконечному развитію. Но что же такое это *человѣчество* и отличается ли оно своими свойствами отъ *человѣка*? Нѣтъ, оно ничѣмъ отъ него не отличается, оно предста-

вляетъ просто большое, неопредѣленное количество людей, со всѣми людскими свойствами и такъ же мало получаетъ новыхъ качествъ въ своей природѣ, какъ куча камней или зерна по сравненію съ каждымъ отдѣльнымъ камнемъ и зерномъ. То, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ, — есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленное количество разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь абсолютный смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является безсмыслицей, абсолютной случайностью, то также безсмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганные дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту, приписываетъ черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятію человѣчества придаетъ утверждаемая за нимъ способность безконечнаго развитія. Но эта безконечность есть только мнимая или кажущаяся,—плохая безконечность, по извѣстной уже намъ терминологіи Гегеля. Она основывается просто на томъ, что развитію человѣчества во времени, при данномъ, по крайней мѣрѣ, состояніи знаній, не можетъ быть указано конца, а вовсе не на томъ, что его и не можетъ быть по самому понятію. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую безконечность, или, лучше сказать, неопредѣленность, неопредѣленную продолжительность, съ идеей безконечности у Фихте, гдѣ она вытекаетъ изъ абсолютнаго характера той цѣли, которой служитъ безконечное движеніе [1]).

---

[1]) Въ этомъ случаѣ идея безконечности развитія человѣчества соотвѣтствуетъ идеѣ безконечности существованія міра (физическія антиноміи). Разсматриваемая формально-логически, идея эта, какъ показалъ въ своемъ ученіи Кантъ, разрѣшается въ антиномію, т.-е. здѣсь оказываются одинаково доказуемы какъ тезисъ, такъ и антитезисъ. Такимъ образомъ вѣчность, которую можетъ приписать человѣчеству и его развитію позитивизмъ, является немыслимой, и проблема средствами одной формальной логики неразрѣшимой. Безконечность или вѣчность можетъ мыслиться не какъ безконечное существованіе во времени, а лишь какъ уничтоженіе времени, побѣда надъ нимъ.

Но у человѣчества, согласно воззрѣнію позитивизма, нѣтъ абсолютной цѣли развитія, которая могла бы санкціонировать эту безконечность и превратить ее, такъ сказать, изъ пасссивной въ активную, изъ случайности и неопредѣленности въ разумную необходимость.

Прогрессъ не является безконечнымъ и съ качественной стороны. Завоеваніямъ человѣческаго ума и совѣсти, поскольку они выражаются въ объективныхъ установленіяхъ, вообще всякаго рода культурныхъ благахъ, конечно, нѣтъ границъ. Но эти объективныя завоеванія всего человѣчества въ цѣломъ для каждаго даннаго момента или для каждаго поколѣнія составляютъ лишь отправной пунктъ, отъ котораго нужно двигаться впередъ, ибо данный уровень культуры достается ему не какъ завоеваніе, плодъ борьбы и стремленій, а какъ готовый результатъ. Самый прогрессъ состоитъ не въ этихъ объективныхъ результатахъ,—стоитъ только предположить, что человѣчество сдѣлалось довольно достигнутымъ и остановилось въ своемъ развитіи, чтобы понять, что это можетъ значить только смерть и полное разложеніе,—прогрессъ состоитъ въ неустанномъ движеніи впередъ. А единственными реальными носителями этого движенія являются люди (а не «человѣчество»), которые также неспособны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существованіе, какъ и мы теперь. Представленіе о человѣчествѣ, какъ абсолютѣ, и съ этой стороны оказывается иллюзіей.

Итакъ, попытка представить человѣчество въ качествѣ абсолюта приводитъ къ порочному кругу: мы стремимся придать смыслъ своему существованію черезъ другихъ, а другіе черезъ насъ; вся аргументація держится въ воздухѣ.

Религіозная вѣра въ человѣчество есть, такимъ образомъ, неразумная, слѣпая вѣра; по сравненію съ вѣрой, въ основѣ которой лежатъ оправданныя предъ разумомъ метафизическія истины, эта вѣра, не имѣющая такого разумнаго фундамента, является своего рода суевѣріемъ. Такимъ образомъ, позитивизмъ, стремившійся только къ положительному знанію и потому принципіально отрицавшій и метафизику и религіозную вѣру, кончаетъ суевѣріемъ. Вѣра въ человѣчество,—эта святая и завѣтная вѣра,—унижается позитивной философіей на степень простого каприза и суевѣрія.

V.

Въ чемъ же именно выражается безконечный прогрессъ человѣчества? На этотъ вопросъ давались и даются различные отвѣты. Самымъ простымъ и распространеннымъ отвѣтомъ является тотъ, что цѣлью прогресса является возможно большій ростъ счастія возможно большаго числа лицъ. Точка зрѣнія какъ соціальнаго, такъ и индивидуальнаго эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна отвѣтить запросамъ мало-мальски развитого сознанія. Она основывается, между прочимъ, на предположеніи, что можетъ быть найденъ эвдемонистическій масштабъ и что общее количество удовольствія и неудовольствія въ мірѣ можетъ быть точно опредѣлено, при чемъ нужно стремиться къ тому, чтобы въ окончательномъ итогѣ плюсъ превышалъ минусъ и все увеличивался на счетъ минуса до полнаго исчезновенія этого послѣдняго. Соціальный эвдемонизмъ сближается въ этомъ случаѣ съ ученіемъ Гартмана, который также считаетъ возможнымъ усчитывать окончательный балансъ міровой радости и горя, но приходитъ къ совершенно противоположнымъ выводамъ, при чемъ его эвдемонистическій пессимизмъ, своеобразно сочетающійся съ эволюціоннымъ оптимизмомъ, находитъ окончательное утвержденіе въ его метафизикѣ, въ ученіи о безсознательномъ, какъ абсолютной субстанціи міра, и абсолютно-случайномъ происхожденіи міра какъ бы вслѣдствіе ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что въ своей этикѣ онъ является ожесточеннымъ врагомъ всякихъ эвдемонистическихъ тенденцій.) Уже то одно, что въ различныхъ случаяхъ этотъ міровой балансъ подводится различно, то съ плюсомъ, то съ минусомъ, свидѣтельствуетъ о сомнительности подобной ариѳметики. Затруднительность подвести точный балансъ объясняется невозможностью найти единицу для измѣренія радости и горя, ибо мы въ каждомъ изъ этихъ состояній имѣемъ нѣчто индивидуальное, опредѣленное не количественно, а качественно, такъ что масштабъ измѣренія временемъ или числомъ здѣсь непримѣнимъ. Сумѣемъ ли даже мы сами сказать о себѣ, какихъ ощущеній, пріятныхъ или непріятныхъ, больше мы получили въ теченіе не только жизни, но дня или года? Кромѣ того, по мѣткому замѣчанію Соловьева (въ Оправданіи Добра) балансъ этотъ не

представляетъ собою предмета непосредственнаго воспріятія, каждое удовольствіе или неудовольствіе воспринимается отдѣльно, а ихъ алгебраическая сумма есть лишь теоретическій итогъ. Итакъ, невозможно рѣшить съ опредѣленностью, существуетъ или не существуетъ какой-либо эвдемонистическій прогрессъ въ исторіи, тѣмъ болѣе, что рядомъ съ новыми источниками наслажденій человѣчество получаетъ и новые источники страданій, новыя болѣзни и заботы. Погоня за всеобщимъ счастіемъ какъ цѣлью исторіи—есть невозможное предпріятіе, ибо цѣль эта совершенно неуловима и неопредѣлима.

Соціальный эвдемонизмъ, въ сущности тотъ же эпикуреизмъ, осуждается развитымъ нравственнымъ сознаніемъ и благодаря низменности его основного принципа. Счастіе—есть естественное стремленіе человѣка, но нравственнымъ является лишь то счастіе, которое является попутнымъ и не преднамѣреннымъ спутникомъ нравственной дѣятельности, служенія добру. Очевидно, такое счастіе не можетъ быть поставлено само себѣ цѣлью уже по тому одному, что оно не представляетъ собою чего-либо самостоятельнаго. Но если поставить знакъ равенства между добромъ и удовольствіемъ, то нѣтъ того паденія, чудовищнаго порока, животнаго эгоизма, потопленія всѣхъ духовныхъ потребностей въ чувственности, которое бы не освящалось этимъ принципомъ. Идеаломъ съ этой точки зрѣнія было бы обращеніе человѣчества въ животное состояніе. Это ученіе совершенно неспособно оцѣнить всю необходимость, все возвышающее значеніе страданія, истолкователемъ котораго явился въ нашей литературѣ Достоевскій. Предикатъ всеблаженности мыслимъ лишь въ отношеніи къ Богу, какъ существу всесовершеннѣйшему; для человѣка же нравственная жизнь безъ борьбы и страданій невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляетъ истинное призваніе человѣка на землѣ, страданіе всегда останется неустранимымъ. Страданіе нравственно необходимо для человѣка. «Крестъ» — есть символъ страданія и освященія. Стремленіе облегчить или устранить страданіе другихъ людей составляетъ одну изъ основныхъ формъ нравственной жизни и дѣятельной любви, а состраданіе одну изъ основныхъ добродѣтелей (Шопенгауэръ хотѣлъ видѣть въ немъ даже единственную). Поэтому можетъ показаться, что устраненіе страданій, какъ таковыхъ, и есть настоящая, главная цѣль

нравственной дѣятельности. Но невѣрность этого сужденія станетъ ясна для насъ, какъ только мы обратимъ вниманіе на то, что не всякое страданіе заслуживаетъ нашего сочувствія, не то, которое имѣетъ корнемъ безнравственныя стремленія даннаго лица, и не то, которое не калѣчитъ, а нравственно возвышаетъ человѣка. Мы не захотимъ облегчать страданія ростовщика, который лишился возможности брать ростовщическій процентъ и сочтемъ безуміемъ желаніе облегчить страданія Фауста такъ, какъ Мефистофель, который увезъ его отъ нихъ на Вальпургіеву ночь. Отсюда выясняется, что состраданіе само стоитъ подъ контролемъ высшаго нравственнаго начала, и то, что является добромъ въ нравственномъ смыслѣ, должно цѣниться нами выше страданій какъ нашихъ, такъ и чужихъ. Борьба съ человѣческимъ страданіемъ теряетъ характеръ основной нравственной цѣли, а получаетъ значеніе подчиненной.

Своеобразнымъ эвдемонизмомъ проникнуто основное воззрѣніе современной политической экономіи, по которому ростъ потребностей и, слѣдовательно, удовольствій отъ ихъ удовлетворенія является основнымъ принципомъ экономическаго развитія. Культурой и культурностью въ глазахъ экономической науки является именно ростъ чувственныхъ потребностей и ихъ удовлетворенія. Одинъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ въ этомъ смыслѣ экономистовъ Зомбартъ однажды прямо назвалъ этотъ ростъ потребностей «Menschenwerden». Это вполнѣ языческая и вмѣстѣ противонравственная точка зрѣнія, которая, не различая потребностей духа и тѣла, обожествляетъ ростъ потребностей, какъ таковой. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежатъ нравственной оцѣнкѣ, и лишь эта послѣдняя можетъ предохранить отъ впаденія въ грубое язычество. Ростъ матеріальныхъ потребностей и ихъ удовлетворенія не является противонравственнымъ лишь постольку, поскольку онъ освобождаетъ духъ, одухотворяетъ человѣка, а не поскольку онъ, усиливая область чувственности, содѣйствуетъ паденію духа и побѣдѣ плоти. Въ извѣстной мѣрѣ этотъ ростъ потребностей и экономическій прогрессъ составляетъ необходимое предшествующее и духовнаго развитія, иногда пробужденія личности (этимъ, по моему пониманію, характеризуется теперешній моментъ экономическаго развитія Россіи). Но ростъ нравственныхъ

и чувственныхъ потребностей можетъ отставать другъ отъ друга и другъ отъ друга отдѣляться. Въ такомъ случаѣ раффинированіе чувственности, не возбуждающее, а подавляющее дѣятельность духа, является своеобразной нравственной болѣзнью, нравственнымъ убожествомъ, проистекающимъ уже отъ богатства, а не отъ бѣдности. Эту двусторонность экономическаго прогресса забываютъ экономисты, когда, увлекаясь своей спеціальной точкой зрѣнія, отождествляютъ ее съ общечеловѣческой и общекультурной. Культурное варварство, которое вырабатывается современной экономической жизнью, не лучше, а хуже первобытнаго варварства именно благодаря утонченности потребностей новаго человѣка. Этическій матеріализмъ или духовная буржуазность составляетъ несомнѣнную и, повидимому, усиливающуюся болѣзнь современнаго европейскаго общества; та же буржуазность нѣкогда погубила римскую цивилизацію. Эту буржуазность этически санкціонируетъ языческая наука, объявляя удовольствія тѣла самостоятельнымъ и безспорнымъ благомъ. Не отрицая того, вполнѣ безспорнаго факта, что ростъ личности, а также ея нравственное развитіе до извѣстной степени неразрывно связаны съ матеріальнымъ прогрессомъ, мы не можемъ не признать здороваго аскетическаго зерна въ ученіи Л. Н. Толстого, несмотря на его крайности и очевидныя односторонности. Во всякомъ случаѣ оно гораздо нравственнѣй и выше тѣхъ ученій вѣка, которыя культуру видятъ во фракахъ и цилиндрахъ.

Вполнѣ буржуазнымъ и потому гедонистическимъ характеромъ отличается одно современное ученіе, исходящее изъ лагеря тѣхъ, кто считаетъ себя наибольшими и притомъ принципіальными врагами буржуазіи. Мы разумѣемъ знаменитое ученіе о классовыхъ интересахъ и о классовой борьбѣ, классовомъ эгоизмѣ и классовой солидарности, если разсматривать классовую борьбу не какъ случайное историческое средство для достиженія высшей этической цѣли, а какъ вполнѣ самостоятельный этическій принципъ. Классовая борьба является формой отстаиванія своихъ правъ на участіе въ благахъ жизни. При распредѣленіи этихъ благъ есть обдѣленные и обдѣлившіе (буржуа имущіе и неимущіе, какъ выражался нашъ Герценъ), но съ этической точки зрѣнія обѣ борющіяся партіи равны между собою, поскольку ими руководитъ не этическій и религіозный энтузіазмъ, а чисто

эгоистическія цѣли. Очевидно, что на голомъ классовомъ интересѣ можно воспитать новую буржуазію, но нельзя основать великаго историческаго движенія. Конечно, величайшее движеніе современности никогда всецѣло не основывалось и не могло быть основано на этомъ принципѣ классовой борьбы, а всегда было выше этого принципа. Во всякомъ случаѣ, можно сказать, что степень торжества этого принципа обратно пропорціональна этической высотѣ движенія, и полное его торжество способно было бы уронить его до полной буржуазности.

Эвдемонистическій идеалъ прогресса, какъ масштабъ при оцѣнкѣ историческаго развитія, приводитъ къ прямо противонравственнымъ выводамъ. Ибо, съ этой точки зрѣнія, страданія однихъ поколѣній являются мостомъ къ счастію для другихъ; одни поколѣнія должны почему-то страдать, чтобы другія были счастливы, должны своими страданіями «унавозить будущую гармонію», по выраженію Ивана Карамазова. Но почему же Иванъ долженъ жертвовать собою будущему счастію Петра и не имѣетъ ли Иванъ, какъ человѣческій индивидъ, съ этой точки зрѣнія, такихъ же правъ на счастіе, какъ будущій Петръ? Не является ли поэтому вполнѣ логичнымъ и согласнымъ эвдемонистической теоріи желаніе Ивана помѣняться ролями съ будущимъ Петромъ и сдѣлать своимъ удѣломъ счастіе, а его—страданіе? Не представляется ли доказуемой изъ принциповъ эвдемонизма, наряду съ теоріей прогресса и теорія *après nous le déluge*, т.-е. полнаго эгоизма?!

Съ другой стороны, какую этическую цѣнность представляетъ это будущее счастіе, купленное чужимъ по́томъ и кровью, можетъ ли быть чѣмъ-нибудь оправдана такая цѣна прогресса и этого счастія? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастіе на несчастіи другихъ во всякомъ случаѣ безнравственно, и воззрѣніе, оправдывающее такой образъ дѣйствій, хотя бы и касательно будущаго поколѣнія, тоже безнравственно. Наличность страданія съ эвдемонистической точки зрѣнія есть абсолютное зло, и этимъ абсолютнымъ зломъ не можетъ и не дожно быть куплено будущее счастье. Міръ, который былъ бы устроенъ подобнымъ образомъ и на подобныхъ началахъ, не сто́илъ бы того, чтобы въ немъ жить уважающему себя человѣку. Ему остается «почтительнѣйше возвратить билетъ». Именно противъ такого міра «бунтуетъ» Иванъ Карамазовъ,

VI.

Справедливость требуетъ признать, что, хотя нѣкоторую окраску эвдемонизма имѣютъ всѣ версіи теоріи прогресса, но ни въ одной изъ нихъ онъ не проводится послѣдовательно въ качествѣ исчерпывающаго принципа. Такъ, рядомъ съ счастіемъ цѣлью прогресса ставится и усовершенствованіе человѣчества. «Позитивизмъ считаетъ,—говоритъ Контъ,—постоянной цѣлью нашего существованія личнаго и общественнаго всеобщее усовершенствованіе (perfectionnement), сначала нашего внѣшняго положенія, а затѣмъ и нашей внутренней природы». (Syst. de pol. pos., I, 106). Безграничное усовершенствованіе является содержаніемъ прогресса и для Кондорсе, въ его юношески восторженномъ Progrés de l'esprit humain.

Нѣтъ спора, что этотъ идеалъ является гораздо возвышеннѣе предыдущаго, но попытка его обоснованія съ точки зрѣнія позитивизма ведетъ къ еще большимъ трудностямъ. Для того, чтобы говорить объ усовершенствованіи, какъ приближеніи или стремленіи къ нѣкоторому идеалу совершенства, нужно напередъ имѣть этотъ идеалъ. И это вдвойнѣ вѣрно потому, что это усовершенствованіе мыслится какъ безконечное, слѣдовательно, ни одна изъ данныхъ ступеней развитія этимъ совершенствомъ не обладаетъ, поэтому понятіе совершенства не можетъ быть получено индуктивно изъ опыта. Этотъ идеалъ, такимъ образомъ, съ одной стороны не вмѣщается въ рамки относительнаго опыта, другими словами, онъ абсолютенъ, съ другой стороны этотъ абсолютный идеалъ, развитіе и осуществленіе котораго не вмѣщается въ опытѣ, очевидно, можетъ быть только внѣопытнаго или сверхопытнаго происхожденія. Истоптанная тропинка опыта и здѣсь съ необходимостью приводитъ насъ къ трудному и скалистому пути умозрѣнія. Позитивизмъ еще разъ дѣлаетъ сверхсметное позаимствованіе у метафизики, что опять доказываетъ невозможность разрѣшенія самыхъ основныхъ вопросовъ жизни и духа въ границахъ опытнаго знанія.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся къ послѣдней и самой возвышенной формулѣ прогресса, согласно которой онъ состоитъ въ созданіи условій для свободнаго развитія личности. Эта формула, наряду съ ученіемъ классовой

борьбы и вообще болѣе или менѣе эвдемонистическимъ пониманіемъ прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой онъ обязанъ своимъ знакомствомъ съ философіей Гегеля. Эта формула представляетъ такимъ образомъ прямое позаимствованіе у метафизики, но оно сдѣлано такимъ же внѣшнимъ, механическимъ образомъ, какимъ и вообще совершена «перестановка вверхъ ногами» философіи Гегеля у Маркса. Изъ живой формулы, стоявшей въ связи съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ и органически изъ него проистекавшей, получилась мертвая схема, въ которой былъ умерщвленъ ея философскій смыслъ, именно ученіе о развитіи духа къ свободѣ, т.-е. самосознанію. Трудно быть высокаго мнѣнія о всей этой философской операціи (для надлежащаго выясненія которой понадобился бы обширный экскурсъ въ философію Гегеля), но лишь въ результатѣ такой операціи получилось ученіе о прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы, о «Vorgeschichte», вслѣдъ за которой лишь начнется Geschichte [1]).

Свободное развитіе личности какъ идеалъ общественнаго развитія есть основная и общая тема всей классической нѣмецкой философіи; съ наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаемъ, что идеалъ этотъ въ настоящее время долженъ имѣть значеніе нравственной аксіомы. Онъ есть лишь выраженіе другими словами основной мысли этики Канта объ автономности нравственной жизни, о самозаконности воли въ выборѣ добра или зла. Воля не является теперь самозаконной въ томъ смыслѣ, что всякій гнетъ, политическій, экономическій, соціальный, оказывая вліяніе на личность, стремится примѣшать свое преходящее и мертвящее вліяніе, поставить чужую и властную волю туда, гдѣ должна царить и свободно выбирать между добромъ и зломъ одна самозаконная воля. Освобожденіе личности есть поэтому созданіе условій автономной нравственной жизни.

[1]) Позитивисты наши ставятъ Марксу въ упрекъ, что онъ сохранилъ нѣкоторые слѣды Гегелевской метафизики, Энгельсъ и ортодоксальные марксисты видятъ въ этомъ, напротивъ, достоинство; по ихъ мнѣнію, Марксомъ удержаны всѣ преимущества Гегелевской философіи, напр. діалектическій методъ. Мы же не можемъ не выразить сожалѣнія, что связь Гегелевской философіи и ученія Маркса отличается внѣшнимъ, механическимъ характеромъ (вплоть до ненужной имитаціи Гегелевской терминологіи), а не является плодомъ органической переработки и дальнѣйшаго развитія этой философіи.

Эта этическая аксіома придаетъ аксіоматическую непреложность, ставитъ выше всякаго сомнѣнія законность и обязательность современныхъ стремленій къ политической и экономической демократіи, даетъ имъ этическую санкцію, поднимаетъ, поэтому, отъ простой борьбы за существованіе на степень исполненія нравственнаго закона.

Читатель понимаетъ, что это идея сверхопытнаго, метафизическаго характера (потому высшую санкцію современному соціальному движенію даетъ метафизика). Нужно имѣть незыблемое убѣжденіе относительно того, что̀ Фихте называлъ «призваніемъ человѣка», опредѣленное представленіе объ его нравственной природѣ, чтобы выставить такое, само по себѣ чисто отрицательное требованіе, какъ свободное развитіе личности. Положительный характеръ этому отрицательному требованію придается, такимъ образомъ, его метафизическмъ содержаніемъ. Лишенное этого содержанія, оно, какъ и всѣ отрицательно опредѣляемыя понятія, пусто и безсознательно.

Марксизмъ беретъ разсматриваемую формулу, конечно, безъ всякаго метафизическаго содержанія. Личность здѣсь является не носительницей абсолютныхъ задачъ, надѣленною опредѣленной нравственной природой и способностями, а всецѣло продуктомъ историческаго развитія, измѣняющимся съ послѣднимъ. Понятіе личности, строго говоря, здѣсь совершенно отсутствуетъ, сводится лишь къ чисто формальному единству *я*. Но въ такомъ случаѣ что же можетъ значить формула: свободное развитіе личности? И снова позитивная наука стучится въ дверь метафизики...

Остается, наконецъ, еще область, гдѣ всего сильнѣе сказывается безсиліе или недостаточность позитивной теоріи прогресса, ея неспособность разрѣшить самыя основныя проблемы міросозерцанія. Согласно основной идеѣ теоріи прогресса, въ чемъ бы ни состояло содержаніе этого послѣдняго, будущее, наступающее съ естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вмѣстѣ съ тѣмъ и идеаломъ дѣятельности, т.-е. долженствованіемъ, нравственнымъ приказомъ, обращеннымъ къ волѣ. Мы наталкиваемся здѣсь на основную антитезу сознанія, на противоположность между бытіемъ и долженствованіемъ, и требуется не много словъ, чтобы показать, что опытная наука не въ силахъ справиться съ этой антитезой.

Прежде всего, очевидно, что изъ бытія никоимъ образомъ нельзя обосновать долженствованія. Какимъ образомъ изъ того, что данное событіе фактически наступитъ, можетъ слѣдовать, чтобы я долженъ былъ стремиться къ нему какъ должному? Почему изъ ряда своихъ прошлыхъ поступковъ имѣющихъ совершенно равное значеніе съ точки зрѣнія общаго для нихъ господства закона причинности, одни я квалифицирую какъ нравственные, согласные съ закономъ долженствованія, другіе какъ безнравственные, съ нимъ не согласные, при чемъ за нихъ мучитъ меня совѣсть, хотя я не могу ихъ измѣнить и уничтожить? Всѣ изощренія позитивистовъ представить мораль какъ фактъ естественнаго развитія (и тѣмъ подорвать ея святость, приравнявъ ее всѣмъ другимъ естественнымъ потребностямъ, какъ-то голода, полового размноженія и т. д.) касаются только отдѣльныхъ формъ, особенныхъ выраженій нравственности, но они предполагаютъ самый фактъ существованія нравственности, безъ чего были бы невозможны и самыя эти изслѣдованія. (Такъ атеисты, съ чѣмъ большимъ пыломъ доказываютъ небытіе Бога, тѣмъ нагляднѣй обнаруживаютъ, какую роль въ ихъ сознаніи играетъ эта проблема и насколько въ немъ присутствуетъ Богъ, хотя бы какъ предметъ отрицанія.) Долженствованіе—сверхопытнаго происхожденія, а такъ какъ долженствованіемъ проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоитъ изъ постояннаго сочетанія опытнаго и сверхопытнаго, матеріальнаго и духовнаго начала.

Проблема долженствованія есть лишь общее обозначеніе цѣлаго ряда проблемъ и передъ всѣми ими безмолствуетъ позитивная теорія прогресса.

Долженствованіе обращается къ волѣ, оно необходимо предполагаетъ возможность нравственнаго хотѣнія, возможность выбора, слѣдовательно, немыслимо безъ свободы воли. Въ то же время всѣ поступки мотивированы, т.-е. подчинены закону причинности. Философіи предстоитъ сочетать эту возможность соединенія свободы воли и детерминизма. Детерминизмъ долженъ почтительно посторониться, чтобы дать мѣсто нравственному дѣянію, но онъ долженъ держать постоянно сомкнутымъ рядъ причинной связи, ибо всякій перерывъ ея уничтожаетъ опытъ. Обращенная къ будущему, свобода воли видитъ лишь должен-

ствованіе, но опытъ видитъ въ этомъ будущемъ только причины и слѣдствія [1]). Есть ли какая-нибудь связь между причинностью и долженствованіемъ и соотвѣтствующими имъ принципами необходимости и свободы и какой изъ нихъ является первоначальнымъ? Вотъ вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могутъ быть разрѣшимы только путемъ метафизическаго синтеза. И, дѣйствительно, всѣ эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всѣхъ временъ; въ частности вопросъ о свободѣ и необходимости есть основная проблема философіи Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Съ полной ясностью проблема эта поставлена лишь тѣмъ, кто разъ навсегда показалъ относительность опытнаго знанія и условныя права науки и наряду съ необходимостью, царящей въ мірѣ опыта, показалъ возможность трансцендентной, интеллигибельной свободы. Это различеніе Шопенгауэръ справедливо считаетъ однимъ изъ величайшихъ завоеваній человѣческаго ума и безсмертной заслугой Канта въ философіи. Но Кантъ дуалистически противопоставилъ опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому всѣ усилія послѣкантовской философіи направились къ тому, чтобы преодолѣть этотъ дуализмъ и показать конечное торжество свободы. Такова тема и основное содержаніе философіи Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Такимъ образомъ, мы пересмотрѣли всѣ основныя проблемы теоріи прогресса и пришли къ тому общему выводу, что всѣ эти

---

[1]) Вопросъ этотъ,—о свободѣ и необходимости человѣческихъ дѣйствій, нѣсколько лѣтъ тому назадъ былъ предметомъ полемики (на страницахъ Вопр. Ф. и Пс. и Нов. Сл.) между мною и П. Б. Струве, въ связи съ извѣстной конструкціей Штаммлера. Тогда споръ этотъ не былъ законченъ, да едва ли и могъ закончиться, потому что мы оба, вмѣстѣ съ Штаммлеромъ, стояли на неокантіанской точкѣ зрѣнія, между тѣмъ какъ вопросъ этотъ разрѣшимъ лишь въ области метафизики. Относительную справедливость своей тогдашней точки зрѣнія я и теперь вижу въ томъ, что я отстаивалъ господство причинности въ мірѣ опыта, между тѣмъ какъ конструкціи и Струве и Штаммлера стремились сочетать свободу и необходимость въ области науки, т.-е. опытнаго знанія. Моя точка зрѣнія поэтому, если не разрѣшала, то и не искажала проблемы невѣрной ея постановкой, попыткой ввести съ тѣми или иными урѣзками метафизическій принцинъ свободы въ область опыта. Такъ какъ философскія воззрѣнія Струве съ тѣхъ поръ существенно измѣнились, я не думаю, чтобы онъ сталъ теперь поддерживать свою гносеологическую конструкцію.

проблемы превышаютъ силы позитивной науки и или совсѣмъ не разрѣшаются ею, или ведутъ къ внутреннимъ неустранимымъ противорѣчіямъ, или же разрѣшаются помощью контрабанды, т.-е. внесеніемъ подъ флагомъ позитивной науки элементовъ, ей чуждыхъ. Благодаря такому смѣшенію ставится въ двусмысленное положеніе позитивная наука и вмѣстѣ съ тѣмъ грубо попираются права метафизики и религіозной вѣры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграниченіе различныхъ элементовъ и проблемъ, которыя смѣшаны въ теоріи прогресса. Необходимо кесарю возвратить кесарево, а Богу—Божье. Правильная постановка теоріи прогресса должна показать, какими средствами разрѣшимы ставимыя ею проблемы, къ какимъ болѣе общимъ проблемамъ необходимо ведутъ эти рѣшенія, она должна, слѣдовательно, разграничить и въ данной области возстановить въ своихъ правахъ науку, метафизику и религію.

Попыткѣ сдѣлать это разграниченіе и дать надлежащую постановку проблемамъ теоріи прогресса и будетъ посвящено дальнѣйшее изложеніе.

VII.

Первая и основная задача, которую ставитъ себѣ теорія прогресса, состоитъ въ томъ, чтобы показать, что исторія имѣетъ смыслъ, и историческій процессъ есть не только эволюція, но и прогрессъ. Она доказываетъ, слѣдовательно, конечное тожество причинной закономѣрности и разумной цѣлесообразности, является въ этомъ смыслѣ, какъ мы уже сказали, теодицеей. Она ставитъ себѣ, такимъ образомъ, цѣлью раскрытіе высшаго разума, который является одновременно и трансцендентенъ и имманентенъ исторіи, раскрытіе плана исторіи, ея цѣли, движенія къ этой цѣли и формъ движенія [1]).

Мы видѣли уже, что задача эта оказывается непосильна пози-

---

[1]) „Богъ не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики, Ему необходимо быть также Богомъ исторіи". (*В. Соловьевъ.* Понятіе о Богѣ. В. Фил. и Пс., кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многихъ кантіанцевъ совмѣщеніе трансцендентности и имманентности покажется гносеологическимъ противорѣчіемъ (ср. напр. разсужденіе Риккерта о философіи исторіи въ цитир. соч.). Вмѣстѣ съ Гегелемъ, Шеллингомъ, Соловьевымъ и др., я здѣсь противорѣчія не вижу.

тивной наукѣ и вообще неразрѣшима средствами опыта. Но самая задача поставлена совершенно правильно, и она неизбѣжно является философствующему уму, ищущему постояннаго, неизмѣннаго бытія въ потокѣ преходящихъ событій и несогласному видѣть въ исторіи лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и отвѣтъ на нее можетъ дать спекулятивная дисциплина, которая носила до сихъ поръ названіе философіи исторіи, но которую, можетъ быть, правильнѣе и точнѣе было бы называть *метафизикой исторіи*.

Метафизика исторіи, конечно, не имѣетъ самостоятельнаго, независимаго характера, она есть лишь часть или отдѣлъ общей метафизической системы, частное приложеніе общихъ метафизическихъ началъ къ исторической жизни человѣчества. Поэтому и по содержанію своему метафизика исторіи опредѣляется общими метафизическими воззрѣніями того или другого философа, и она будетъ одна у Гегеля, иная у Шопенгауера, иная у бл. Августина, иная, наконецъ, у В. С. Соловьева. Классическимъ и вмѣстѣ ослѣпительнымъ примѣромъ метафизики исторіи является историческая философія Гегеля (конечно, этимъ вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современнаго научнаго сознанія).

Метафизика исторіи является раскрытіемъ абсолютнаго въ относительномъ; она стремится увидать, какъ вѣчное сіяніе абсолюта отражается въ ограниченной рамкѣ пространства и времени. Для ея содержанія является поэтому существеннымъ не только то, какъ понимается абсолютъ, но и то, насколько широки эти рамки, т.-е. какъ обширно историческое изученіе въ пространствѣ и во времени, а также насколько оно глубоко. Этимъ утверждается неразрывная связь между метафизикой исторіи и положительнымъ содержаніемъ послѣдней; метафизика не должна не только игнорировать положительнаго прогресса исторической науки, но постоянно считаться съ нимъ, расширяя такимъ образомъ свои задачи истолкованія смысла этого историческаго матеріала. Естественно при этомъ, что плоха та метафизика исторіи, которая игнорируетъ или стоитъ въ противорѣчіи съ данными исторической науки изучаемаго момента. Тотъ, кто хочетъ создать метафизику исторіи, долженъ быть въ такой же мѣрѣ философомъ какъ и историкомъ.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики исторіи неустранимы изъ нашего сознанія, и не нужно думать, чтобы онѣ когда-нибудь устранялись вполнѣ; измѣнялось только содержаніе отвѣтовъ, даваемыхъ на основные вопросы метафизики исторіи, при чемъ однѣ школы (какъ позитивизмъ и матеріализмъ) отрицали смыслъ исторіи, считая абсолютнымъ началомъ механическую причинность, другія же искали абсолютнаго разума въ исторіи.

Что же значитъ найти смыслъ исторіи? Это значитъ, прежде всего, показать, что исторія есть раскрытіе и выполненіе одного творческаго и разумнаго плана, что въ историческомъ процессѣ выражена міровая, провиденціальная мысль. Поэтому все, что только было и будетъ въ исторіи, все это необходимо для раскрытія этого плана, для цѣлей разума. Въ этомъ смыслѣ получаетъ свое полное значеніе вѣщее слово Гегеля: «все, что дѣйствительно, то разумно, а что разумно, то дѣйствительно». Но это положеніе, у Гегеля являющееся послѣднимъ выводомъ его геніальной системы и окончательнымъ продуктомъ гигантскаго труда, въ ней заключеннаго, составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и основную тему метафизики исторіи, основную проблему, которую она должна разрѣшить. Это есть проблема теодицеи въ собственномъ смыслѣ слова, и метафизика исторіи необходимо является теодицеей, какъ и понималъ ее Гегель.

Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики исторіи, но и всей нравственной философіи. Здѣсь должно быть дано «оправданіе добра» (какъ покойный Соловьевъ формулировалъ эту же самую проблему), которое должно вмѣстѣ съ тѣмъ явиться оправданіемъ зла, зла въ природѣ, въ человѣкѣ, въ исторіи. Философія должна показать внутреннее безсиліе зла, его призрачность, его—страшно сказать—конечную разумность.

Философія должна честно посчитаться съ этимъ вопросомъ во всемъ его объемѣ, малодушно не уклоняясь и не умаляя его трудности, безтрепетно глядя въ глаза надеждѣ и отчаянію, и та философія, которая вынесетъ эту борьбу побѣдоносно и пройдетъ этотъ тернистый и мучительный путь сомнѣній, ничего не потерявъ изъ своего прежняго убѣжденія въ разумности существующаго и торжествѣ правды, достойна своего имени и можетъ быть учительницей людей. Но сколько тѣхъ, кто малодушно склоняясь предъ этой загадкой, трусливо спѣшатъ дешевымъ

оптимизмомъ замазать щели своего міровоззрѣнія и отъ нея какъ-нибудь уклониться! Къ нимъ относится извѣстная эпиграмма Гейне относительно профессора, штопающаго лохмотьями шлафрока и колпакомъ дыры мірозданія. Но счастливъ, о, трижды счастливъ тотъ, кому честно и свято удалось дострадаться до этого отраднаго убѣжденія, ибо радостнѣй этого убѣжденія не можетъ быть ничего на свѣтѣ.

Если мы признаемъ, что исторія есть раскрытіе абсолюта, то тѣмъ самымъ мы уже признаемъ, что въ исторіи не царитъ случайность или мертвая закономѣрность причинной связи, здѣсь есть лишь закономѣрность развитія абсолюта. Причинная закономѣрность исторіи получаетъ значеніе только служебнаго средства для цѣлей абсолюта. И если абсолютъ есть синонимъ свободы, то метафизика исторіи есть раскрытіе принципа свободы въ исторіи, его побѣды надъ механической причинностью.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы признаемъ, что есть въ исторіи живая и разумная сила, идущая дальше нашихъ намѣреній и ихъ направляющая. И наши намѣренія и поступки оказываются средствомъ для цѣлей абсолюта. Гегель на своемъ своеобразномъ языкѣ называлъ это лукавствомъ разума (List der Vernunft). «Разумъ настолько же лукавъ, какъ и могучъ. Лукавство состоитъ вообще въ посредствующей дѣятельности, которая, заставляя объекты дѣйствовать соотвѣтственно своей собственной натурѣ другъ на друга и не вмѣшиваясь непосредственно въ этотъ процессъ, приводитъ въ выполненіе лишь собственныя цѣли разума. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Божіе провидѣніе относится къ міровому процессу и міру какъ абсолютное лукавство (als die absolute List). Богъ дозволяетъ людямъ дѣйствовать на основаніи ихъ собственныхъ интересовъ и страстей, но то, что оказывается въ результатѣ этого, представляетъ выполненіе Его намѣреній, которыя отличаются отъ непосредственныхъ намѣреній тѣхъ лицъ, которыми Онъ при этомъ пользуется».

Позитивная наука тоже знаетъ лукавство исторіи. Нельзя судить объ индивидѣ по тому, что онъ самъ о себѣ думаетъ,— говоритъ Марксъ (въ извѣстномъ предисловіи къ «Zur Kritik der pol. Oekon.»); нужно спросить объ этомъ экономическій базисъ. Это представленіе о лукавствѣ экономическаго базиса или вообще мертвой исторической закономѣрности способно убить всякую

энергію и всякій нравственный энтузіазмъ, ибо оставляетъ въ полной неизвѣстности, отдаетъ на волю абсолютной случайности конечный исходъ нашихъ личныхъ намѣреній. Правда, съ этимъ предлагаютъ бороться, постигая эту закономѣрность и ею управляя, но до сихъ поръ эта закономѣрность не была (да и не будетъ) такъ постигнута, чтобы дать вполнѣ благонадежное указаніе индивидуальной дѣятельности. При этомъ дѣятельность превращается въ нравственную лотерею: я, будучи воодушевленъ добрыми намѣреніями, рискую послужить въ концѣ-концовъ злу, а служители зла окажутся благодѣтелями человѣчества.

Мы уже знаемъ, что теорія прогресса пытается заштопать эту прорѣху, введя позитивную теодицею. Но, во-первыхъ, гдѣ гарантія того, что переживаемая нами теперь эпоха прогресса вслѣдствіе непостижимаго для насъ лукавства исторіи не ведетъ насъ какъ разъ къ совершенно противоположному; а, во-вторыхъ, прогрессъ ограниченъ и во времени и въ пространствѣ; только нѣкоторыя явленія признаемъ мы прогрессивными, только нѣкоторыя эпохи прогрессирующими. Изъ всей исторической дѣйствительности мы отбираемъ немногое, отметая все остальное. Формула теоріи прогресса, вопреки Гегелевской, есть поэтому: не все дѣйствительное разумно, т.-е. неразумны многія историческія эпохи, многія историческія событія и т. д. Подобное воззрѣніе, носящее слѣды случайности и произвола, составляетъ полную противоположность разсматриваемому нами. Предъ лицомъ абсолюта нѣтъ прошлаго, настоящаго и будущаго, нѣтъ избранныхъ эпохъ, раскрытію абсолюта служитъ вся исторія. Какъ говоритъ Гегель, «всякое развитіе имѣетъ содержаніе и представляетъ интересъ... Все, что взятое само по себѣ, является ограниченнымъ, получаетъ свою цѣнность, потому что принадлежитъ цѣлому и есть моментъ развитія идеи» (Moment der Idee).

Такимъ образомъ, вся исторія есть проявленіе абсолюта, вся она является живою ризою Божества, про которую говоритъ духъ земли въ Фаустѣ:

So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Однако, какъ бы ни были мы убѣждены въ томъ, что исторія представляетъ раскрытіе абсолютнаго разума, и какъ бы добросовѣстно ни стремились понять этотъ разумъ, наши исканія

всегда останутся несовершенными, и этотъ разумъ болѣе или менѣе сокрытымъ отъ нашихъ слабыхъ глазъ. Знать разумъ всего сущаго, понимать одинаково «и въ полѣ каждую былинку и въ небѣ каждую звѣзду» доступно лишь всевѣдѣнію Божію. Для насъ же отдѣльныя событія какъ нашей собственной жизни, такъ и исторіи навсегда останутся ирраціональны, и съ этой ирраціональностью дѣйствительности, представляющей борьбу добра и зла, намъ и приходится считаться въ своей дѣятельности. Такимъ образомъ, если мы не можемъ цѣли абсолюта дѣлать прямо своими собственными цѣлями, то чѣмъ же можемъ мы руководиться въ своей дѣятельности? Но абсолютное постоянно руководитъ насъ въ жизни, постоянно даетъ намъ указанія, караетъ за непослушаніе себѣ и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышимъ его властный голосъ, категорическій, суровый и неумолимый. Это совѣсть, нравственный законъ, категорическій императивъ, абсолютный характеръ котораго внѣ всякаго сомнѣнія поставленъ Кантомъ. Нравственный законъ велитъ намъ хотѣть добра, всегда и вездѣ, ради самого добра. Абсолютный законъ добра долженъ быть и закономъ нашей жизни.

Этотъ законъ, въ примѣненіи къ историческому развитію, велитъ намъ хотѣть добра въ исторіи и своими силами содѣйствовать осуществленію добра, велитъ, другими словами, хотѣть *прогресса*. Прогрессъ является съ этой точки зрѣнія не закономъ историческаго развитія, а нравственной задачей (какъ это справедливо указываетъ проф. Siebeck въ своей превосходной рѣчи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit), не бытіемъ, а абсолютнымъ долженствованіемъ; конечное и относительное не можетъ вмѣстить абсолютнаго, потому прогрессъ безконеченъ.

Нужна ли для признанія обязательности нравственной задачи прогресса увѣренность въ томъ, что этотъ прогрессъ осуществляется съ механической необходимостью? Нужно-ли, другими словами, приподнимать завѣсу будущаго, прибѣгать къ научнымъ прорицаніямъ? Нѣтъ, никакіе костыли не нужны для нравственнаго закона. Абсолютный характеръ его велѣній, хотѣть добра ради добра, не стоитъ въ связи ни съ какими случайными условіями осуществленія добра въ исторіи. Съ эвдемонистической точки зрѣнія представляетъ, конечно, большую разницу, тяжела или

легка эта борьба, ведетъ она къ побѣдѣ или къ пораженію, требуетъ героическаго напряженія силъ и отваги или же довольствуется скромной повседневной работой, но это ничего не измѣняетъ въ абсолютномъ характерѣ нравственнаго велѣнія, разъ оно сознано какъ таковое предъ лицомъ собственной совѣсти,—его можно нарушить, но не измѣнить. Предположимъ на минуту, что мы имѣемъ самый точнѣйшій прогнозъ относительно ближайшаго 10-лѣтія, и на основаніи этого прогноза всѣ наши лучшія стремленія обречены на неудачу. Слѣдуетъ ли отсюда, что они перестали быть обязательными? Никоимъ образомъ. Ты можешь, ибо ты долженъ, таковъ нравственный законъ. Страшна эта формула, и мало героевъ, которые ни предъ чѣмъ не отступятъ и пойдутъ на смерть за то, что они считаютъ своимъ долгомъ. Но у тѣхъ, кто не въ силахъ слѣдовать нравственному велѣнію, боль совѣсти свидѣтельствуетъ о томъ, что здѣсь нарушено это велѣніе, совершенъ грѣхъ.

Позитивная теорія прогресса льститъ нашей слабости, это есть эвдемонистическое измышленіе, которое обѣщаетъ внѣшнюю поддержку естественнаго хода вещей тому, что не находитъ достаточной поддержки внутри. При этомъ она является и своего рода эсхатологіей, призванной воодушевить борцовъ и поддержать религіозную вѣру въ конечное торжество добра. Но иного рода эсхатологія нужна для того, чтобы человѣкъ могъ найти въ ней дѣйствительную опору для своей нравственной дѣятельности. Для этого нужно убѣжденіе, что наши нравственныя дѣянія и помыслы имѣютъ не преходящее значеніе, что они усчитаны абсолютомъ и нужны для его лукавства. Нужно убѣжденіе въ существованіи объективнаго нравственнаго міропорядка, царства нравственныхъ цѣлей, въ которомъ найдетъ свое мѣсто и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этическаго пантеизма, по мѣткому выраженію Виндельбанда) наиболѣе полное развитіе нашла въ ученіи І. Г. Фихте. Для Фихте является «самымъ вѣрнымъ, даже основаніемъ всякой вѣрности, то, что существуетъ нравственный міропорядокъ, что каждому разумному существу отведено опредѣленное мѣсто и имѣется въ виду его работа, что все въ его судьбѣ является результатомъ этого плана, что помимо его ни одинъ волосъ не упадетъ съ его головы... что каждое доброе дѣяніе удается, дурное терпитъ неу-

дачу» и т. д. Въ извѣстномъ смыслѣ въ системѣ Фихте и бытіе другихъ людей, а затѣмъ и внѣшняго міра, даже и бытіе Бога, все доказывается изъ необходимости этой идеи нравственнаго міропорядка; міръ существуетъ лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной дѣятельности. (Нетрудно узнать въ этомъ ученіи Фихте дальнѣйшее развитіе ученія Канта о приматѣ практическаго разума и о нравственномъ доказательствѣ бытія Божія).

Вотъ истинная теорія прогресса, нужна ли еще другая! Но очевидно, что доказательство этого рода ученія не можетъ быть сдѣлано опытнымъ путемъ, оно всецѣло лежитъ въ метафизикѣ.

Нравственный законъ, несмотря на абсолютный характеръ велѣній, осуществляется только въ конкретныхъ цѣляхъ, въ конкретной жизни. Этимъ ставится новая задача нравственной жизни—наполнить пустую форму абсолютнаго долженствованія конкретнымъ относительнымъ содержаніемъ, найти мостъ отъ абсолютнаго къ относительному. Здѣсь вступаетъ въ свои права положительная наука. Она является тѣмъ арсеналомъ, въ которомъ избираетъ свое оружіе нравственная воля. Наука должна служить цѣлямъ нравственной воли (это, конечно, не исключаетъ того, что и самое познаніе, какъ таковое, можетъ являться нравственной цѣлью). Въ частности, что касается общественныхъ наукъ, изучающихъ различныя формы соціальнаго бытія въ прошломъ и настоящемъ, то онѣ въ наше время являются какъ бы спеціально призванными къ тому, чтобы оріентировать въ дѣйствительности и освѣщать добро и зло въ соціальной жизни. Какъ и во всемъ относительномъ, разумъ идетъ здѣсь шатким путемъ: понятія добра и зла въ конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь самое понятіе добра и зла, объединяющее всѣхъ людей. Человѣкъ, въ мѣру того пониманія дѣйствительности, котораго ему удалось достигнуть и въ которомъ не послѣднюю роль играетъ наука, изъ безбрежнаго моря зла выбираетъ именно то, что можетъ и должно быть устранено теперь же и его именно силами, на чемъ ему въ данный моментъ слѣдуетъ сосредоточить борьбу. При этомъ человѣкъ не можетъ, конечно, обойтись и безъ того, чтобы не опредѣлять вѣроятіе того или иного хода вещей, не загля-

дывать въ будущее, не предсказывать. Изъ совокупности всѣхъ этихъ данныхъ и мнѣній проистекаетъ сознаніе того, что называется историческою задачей. Каждый вѣкъ, каждая эпоха имѣетъ какую-нибудь свою историческую задачу, опредѣляемую объективнымъ ходомъ вещей. Такимъ образомъ, хотя нравственный законъ абсолютенъ, его велѣнія имѣютъ значеніе и sub specie aeterni, но его содержаніе всегда дано исторіей. Быть сыномъ своего времени, отзываться на всѣ его призывы, понимать всѣ его задачи и бороться за ихъ разрѣшеніе въ первыхъ рядахъ, таковы обязанности, которыя налагаетъ нравственный законъ. Внѣ такого содержанія законъ этотъ есть кимвалъ звенящій, онъ подвинетъ не на подвигъ, а лишь на фарисейство и лицемѣріе. Жалокъ, поэтому, тотъ, кто въ наше время неспособенъ видѣть сіяніе абсолютнаго нравственнаго идеала въ сердцахъ людей, отдающихъ себя на помощь пролетаріату въ его борьбѣ за свое человѣческое достоинство, умѣющихъ жить и умирать за дѣло свободы, кто не усмотритъ его въ скучныхъ и прозаическихъ параграфахъ фабричнаго закона или въ уставѣ рабочаго союза и т. д. Ригористическая этика Фихте хочетъ всю жизнь до малѣйшихъ мелочей подчинить контролю нравственнаго закона. Можетъ быть, такое возвышенное пониманіе этики не подъ силу провести въ жизнь среднему человѣку, но безспорно, что не существуетъ ничего нравственно безразличнаго тамъ, гдѣ только дѣйствуетъ человѣческая воля, и это относится не только къ поступкамъ, но и къ человѣческимъ установленіямъ (прежде всего праву), которыя вѣдь представляютъ собой только вошедшее въ правило повтореніе извѣстнаго ряда поступковъ. Поэтому подлежитъ нравственной оцѣнкѣ и освобожденіе крестьянъ, и институтъ земскихъ начальниковъ, и фиксація земскаго обложенія, и городовая реформа, и цензурный и университетскій уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и соціологія (понимая первую какъ конкретную исторію, вторую, какъ систему абстрактныхъ понятій) имѣютъ, конечно, дѣло съ установленіемъ и причиннымъ объясненіемъ дѣйствительности. Но если отдѣльныя явленія жизни подлежатъ нашей оцѣнкѣ, то и историческія явленія мы также можемъ оцѣнивать и избирать предметомъ изученія спеціально насъ интересующее и нами извѣст-

нымъ образомъ оцѣниваемое явленіе. Конечно, расположеніе научнаго матеріала будетъ при этомъ вполнѣ условнымъ и опредѣлится спеціальными цѣлями изученія, а равно и число такихъ дисциплинъ можетъ быть безгранично. Но во всякомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь соединеніе категорій долженствованія или оцѣнки и историческаго бытія и въ исторической наукѣ. Обобщая такія историческія цѣнности въ понятіе культуры, Рикертъ предлагаетъ различать науки, имѣющія цѣлью изученіе развитія культуры, науки о культурѣ, и не задающіяся такими цѣлями, или естествознаніе (*H. Rickert.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft). Группа наукъ о культурѣ имѣетъ огромное практическое значеніе, такъ какъ эти науки болѣе всего помогаютъ распознанію добра и зла въ сложной дѣйствительности и указываютъ наиболѣе плодотворные способы борьбы съ зломъ; онѣ развиваются вмѣстѣ съ растущимъ усложненіемъ общественной жизни. Такимъ образомъ позитивная наука имѣетъ совершенно опредѣленное и при томъ огромное значеніе, она есть въ настоящее время, можно сказать, sine qua нравственнаго дѣянія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ей совсѣмъ не принадлежитъ того опредѣляющаго и руководящаго значенія, какое отводитъ ей позитивная теорія прогресса, наоборотъ, она является лишь средствомъ, орудіемъ для высшей нравственной, внѣ ея стоящей и отъ нея независимой цѣли.

Мы уже знаемъ, что наряду съ знаніемъ самостоятельныя права имѣетъ вѣра. Только она дѣлаетъ несомнѣннымъ то, что является сомнительнымъ какъ и всякій предметъ человѣческаго знанія, только она холодное теоретическое знаніе согрѣваетъ жаромъ сердца и дѣлаетъ основой поведенія, не только внѣшняго, но и внутренняго, не только поступковъ, но и чувствъ. Вѣра установляетъ религіозное отношеніе къ тѣмъ истинамъ, которыя являются продуктомъ опытнаго или сверхопытнаго знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ распространяетъ область несомнѣннаго и туда, куда не хватаетъ наука. Въ этомъ смыслѣ можно вѣрить напр. въ свое призваніе, въ свою идею, въ свою задачу; можно вѣрить въ близкое осуществленіе извѣстныхъ цѣлей, хотя бы относительно этого молчала наука. Безъ вѣры невозможно религіозное отношеніе къ ученію, какъ бы возвышенно оно ни было.

Религія—какова бы она ни была—по самой идеѣ своей про-

никаетъ всю дѣятельную жизнь сознательнаго человѣка. Всѣ нравственныя цѣли, которыя онъ себѣ ставитъ, должны являться вмѣстѣ съ тѣмъ и предписаніями его религіи. Эту мысль выражаетъ Кантъ, когда даетъ такое опредѣленіе религіи: «религія (въ субъективномъ смыслѣ) есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей велѣніями Бога» (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Каждый человѣкъ поэтому долженъ въ своей жизни разрѣшить тяжелую задачу: сочетать абсолютное съ относительнымъ, опредѣлить свою дѣятельность такимъ образомъ, чтобы она отвѣчала требованіямъ его религіи, проникнуться сознаніемъ, что эти именно дѣла и эти именно обязанности есть то, чего хочетъ отъ насъ нашъ Богъ. Рѣшеніе этого вопроса практической религіи, знаменитаго вопроса «что дѣлать», необыкновенно трудно и открываетъ полный просторъ безграничнымъ и безконечнымъ сомнѣніямъ. Положить имъ конецъ, нравственно поставить на ноги и утвердить человѣка и здѣсь можетъ только вѣра. Безъ нея не можетъ, такимъ образомъ, шагу ступить человѣкъ въ самыхъ основныхъ вопросахъ жизни.

Вѣра есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не въ одинаковой степени распредѣлена между людьми. Есть талантъ и геній вѣры, подобно тому какъ есть философскій или научный геній. Если справедливы слова Гегеля о томъ, что ничто въ исторіи не совершалось безъ великой страсти, то справедливы они въ томъ именно смыслѣ, что ничто великое не совершается безъ страстной вѣры въ себя и въ свой подвигъ, это она вела мучениковъ идеи и на костеръ, и на пытку, и въ темницу, и въ изгнаніе, и на смерть. Но какъ знаніе постоянно предполагаетъ незнаніе и есть въ сущности переходъ отъ незнанія къ знанію, такъ и вѣра предполагаетъ сомнѣнія и борьбу съ невѣріемъ, и въ этомъ заключается жизнь вѣры. Классической формулой психологіи вѣры въ этомъ смыслѣ являются слова евангельскаго разсказа: вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію! Нельзя вѣрить во что-нибудь очевидное, напр., что дважды два четыре,—здѣсь нѣтъ мѣста вѣрѣ, которая всегда имѣетъ дѣло съ тѣмъ, что допускаетъ сомнѣніе. Намъ отказано поэтому въ твердой поддержкѣ извнѣ, силу вѣры нужно находить въ себѣ, самая вѣра есть нравственная задача. Вѣра въ добро никогда не оскудѣвала въ человѣчествѣ, какую бы форму она ни

принимала, но есть эпохи исторіи, отмѣченныя упадкомъ вѣры или ея подъемомъ. Никакое развитіе знаній и блескъ матеріальной культуры не можетъ возмѣстить упадка вѣры; можно допустить, что человѣчество лишится своей науки, своей цивилизаціи, какъ оно и жило безъ нихъ въ теченіе вѣковъ. Но полная потеря вѣры въ добро означала бы нравственную смерть, отъ которой не спасли бы никакія силы науки, никакія ухищренія цивилизаціи.

VIII.

Я позволю себѣ въ заключеніе высказать нѣсколько замѣчаній относительно задачъ современной философіи. Гегель справедливо указалъ, что «какъ каждый индивидуумъ является сыномъ своего времени, такъ и философія выражаетъ въ мысли данную эпоху (ist ihre Zeit in Gedanken erfasst)», и что «задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы понять существующее». Каковы же особенности нашего времени, съ которыми должна считаться его философія?

Всѣмъ извѣстны основныя черты исторіи философской мысли въ XIX вѣкѣ. Въ началѣ вѣка философія пережила почти небывалый расцвѣтъ, когда на протяженіи менѣе чѣмъ полувѣка Германія выставила четырехъ философскихъ геніевъ: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Въ Гегелѣ достигнута была вершина философской спекуляціи, и его философія царила, хотя и кратковременно, во всѣхъ важнѣйшихъ отрасляхъ мысли. Затѣмъ послѣдовало крушеніе метафизики. Оправдались пророческія слова Гегеля, въ предисловіи къ логикѣ писавшаго: «Если наука соединится съ здравымъ смысломъ (къ которому Гегель всегда относился съ презрительной иронією), для того, чтобы вызвать погибель метафизики, повидимому, могло бы получиться странное зрѣлище: можно было бы видѣть образованный народъ безъ метафизики, подобный разнообразно разукрашенному нѣкогда храму безъ самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)». То, что Гегель считалъ маловѣроятной возможностью, стало дѣйствительностью вскорѣ послѣ его смерти, и болѣе полувѣка можно было видѣть это «странное зрѣлище». Сила научной мысли въ это время ушла въ положительную науку, человѣчество опьянено было успѣхами естествознанія и основанной на

немъ техники. Высшія потребности духа удовлетворялись, какъ мы уже знаемъ, позитивной теоріей прогресса и религіей человѣчества. Но, конечно, такое состояніе не могло продолжаться вѣчно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенціи естествознанія и вообще позитивной науки, которая уже утеряла смѣлость отрицанія метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцвѣтомъ позитивныхъ наукъ и до такой степени утратила живую философскую традицію, что пошла въ своемъ развитіи кружнымъ путемъ, взявъ исходнымъ его пунктомъ не Гегеля, а Канта, и потомъ не подлиннаго, историческаго Канта, а Канта лишь Критики Чистаго Разума, играющей въ общей системѣ философскихъ воззрѣній Канта не первостепенную роль, но имѣющую лишь, такъ сказать, пропедевтическое значеніе. Центральной проблемой философіи новаго времени сдѣлалась поэтому гносеологическая; разработка теоріи познанія составляетъ спеціальную заслугу новѣйшей философской мысли. Но на теоріи познанія не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно обратиться и къ самому познанію; другими словами, признавъ подлиннаго Канта, идти и къ его преемникамъ. Такимъ путемъ возстановлена будетъ философская традиція; современная философія, вопреки мнѣнію неокантіанцевъ, не должна быть лишь развитіемъ «критической» философіи, но она должна дать творческій синтезъ всѣхъ новѣйшихъ философскихъ системъ или, по крайней мѣрѣ, посчитаться съ ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наслѣдство, но она должна считаться и съ пріобрѣтеніями того времени, когда это наслѣдство было на положеніи hereditas jacens, безъ наслѣдника. Она должна ввести и переработать всѣ конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философіи такой трудной задачи, какъ сейчасъ, но наше время полно философскихъ предчувствій и, вѣрю, нашъ молодой вѣкъ обнаружитъ небывалый расцвѣтъ метафизики. Формально указаннымъ требованіямъ изъ новѣйшихъ философскихъ системъ наиболѣе удовлетворяютъ системы Эд. ф. Гартмана и В. С. Соловьева; философія Соловьева есть, въ моихъ глазахъ, пока послѣднее слово міровой философской мысли, ея высшій синтезъ.

Но философія должна стоять на высотѣ своего времени и въ другомъ смыслѣ, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и такъ или иначе отвѣчать на нихъ. Ни одинъ великій философъ не становился спиной къ дѣйствительности и ея задачамъ; классическая нѣмецкая философія дала идеалъ философа-гражданина въ лицѣ Фихте. Пульсъ могучей мысли Гегеля и до сихъ поръ бьется въ марксизмѣ. И современная философія должна стать лицомъ къ великой соціальной борьбѣ нашихъ дней, быть ея выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться отъ жизни въ кабинетѣ, чѣмъ грѣшитъ современная нѣмецкая философія,— буржуазныя симпатіи представителей которыхъ, къ сожалѣнію, не остаются безъ вліянія на ихъ соціальныя воззрѣнія. Благодаря этому, между философіей и жизнью образовалось, странное недоразумѣніе, въ которомъ утратилось сознаніе, насколько жизнь необходима для философіи и философія необходима для жизни. А философія необходима для жизни теперь болѣе чѣмъ когда-либо, благодаря нѣкоторымъ особенностямъ переживаемаго нами историческаго момента. Всѣмъ извѣстно, какой кризисъ переживаетъ теперь рабочее движеніе, своимъ вѣроисповѣданіемъ считающее ученіе Маркса. Кризисъ этотъ не экономическаго и политическаго характера, напротивъ, самая его возможность обусловлена растущею мощью движенія, но моральнаго, скажу даже— религіознаго характера. Мы уже знаемъ, что марксизмъ представляетъ собой самую яркую версію теоріи или религіи прогресса; онъ воодушевлялъ своихъ сторонниковъ вѣрой въ близкій и закономѣрный приходъ иного, совершеннаго общественнаго строя, конца Vorgeschichte и начала Geschichte. Онъ силенъ былъ, такимъ образомъ, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей вѣрой. Но вѣра эта, неправильно направленная, должна была разсѣяться или, по крайней мѣрѣ, ослабнуть вмѣстѣ съ ростомъ движенія. На очередь становилось все больше практическихъ задачъ, заслонявшихъ конечныя цѣли. На смѣну прежнему соціально-политическому утопизму явился соціально-политическій реализмъ, связанный совершенно случайно съ именемъ Бернштейна. Современное развитіе отличается, такимъ образомъ, двустороннимъ характеромъ: съ одной стороны усиливаются практическія завоеванія рабочаго сословія, съ другой, это же

усиленіе убиваетъ прежнія религіозно восторженныя вѣрованія; въ полумракъ святилища оно вноситъ дневной прозаическій свѣтъ. Упадокъ идеализма (въ данномъ случаѣ выражавшагося въ соціальномъ утопизмѣ) грозитъ понизить движеніе до полной духовной буржуазности, лишить его души, несмотря на всѣ практическія побѣды. Я вполнѣ понимаю поэтому негодованіе тѣхъ, кого возмущаетъ эта филистерски-святотатственная работа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я считаю ее неизбѣжной и исторически необходимой, и напрасно хотятъ бороться съ ней сектантски фанатическіе сторонники стараго воззрѣнія. Нельзя возродить разъ подорванную вѣру. Но можно и должно создать новую вѣру, найти новый источникъ нравственнаго энтузіазма. И этотъ источникъ слѣдуетъ видѣть въ возвышающей философіи идеализма, вѣчномъ сіяніи абсолюта, религіозномъ проникновеніи его велѣніями. Лишь эта философія возвратитъ человѣчеству утраченнаго имъ живого Бога, о которомъ тоскуетъ и мятется современная душа, и лишь она поможетъ ему излѣчиться отъ практическаго безбожія, служенія плоти, а не правдѣ Божіей, которое подобно раку все болѣе поражаетъ и омертвляетъ современное европейское общество. Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы уступить или понизить хотя одно изъ практическихъ требованій современнаго соціальнаго движенія, а о томъ, чтобы возвратить ему нравственную силу и религіозный энтузіазмъ, поднять его—aufheben въ гегелевскомъ смыслѣ—на высоту нравственной задачи[1]).

Современная соціальная борьба представится намъ не однимъ столкновеніемъ враждебныхъ интересовъ, а осуществленіемъ и развитіемъ нравственной идеи. И наше участіе въ ней будетъ мотивироваться не классовымъ эгоистическимъ интересомъ, а явится религіозной обязанностью, абсолютнымъ приказомъ нравственнаго закона, велѣніемъ Бога.

---

[1]) Отмѣчу здѣсь въ качествѣ интереснаго симптома нравственнаго перелома, совершающагося въ настоящее время и въ западноевропейскомъ обществѣ, книгу *Carring*. Das Gewissen im Lichte der Geschichte socialistischer und christlicher Weltanschauung. 1901. Въ этой небольшой книжкѣ, характеризующейся большимъ подъемомъ нравственнаго и религіознаго чувства, выставлено положеніе: „Socialistische Weltanschauung und christliche Weltanschaung sind nicht Gegensätze. Ein und derselbe Mensch kann zugleich beides vertreten, in beidem leben, kann Christ und Socialist sein".

Человѣчество возвратитъ тогда утерянную гармонію различныхъ сферъ дѣятельности духа, и религія займетъ подобающее ей центральное мѣсто, станетъ основой мысли и дѣятельности людей. Когда Учителя любви спросили, въ чемъ состоитъ главное содержаніе закона, Онъ выразилъ его въ двухъ заповѣдяхъ, при чемъ первая заповѣдь была о любви къ Богу, а вторая, производная, о любви къ ближнему. Онъ указалъ этимъ правильное нормальное соотношеніе между религіознымъ и общественнымъ интересомъ и, не умаляя въ его значеніи послѣдняго, отвелъ ему однако второе мѣсто. Въ теперешнемъ человѣчествѣ утрачено это правильное соотношеніе, и современная доктрина признаетъ только вторую заповѣдь, подчинивъ или замѣнивъ ею первую. Мы видѣли, какими логическими противорѣчіями страдаетъ эта доктрина и какъ мало можетъ она удовлетворить вдумчиваго адепта. На долю этой доктрины выпало, такимъ образомъ, отрицательно подтвердить истину, показавши всю невозможность ея отрицанія. И въ этомъ состоитъ положительное значеніе теоріи прогресса, ибо для полнаго раскрытія истины необходимо не только ея утвержденіе и положительное развитіе, но и послѣдовательное ея отрицаніе.

С. Булгаковъ.