ЭТЮДЫ

МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФІИ

XIX-го ВѢКА

ПЕРЕВОДЪ СЪ ФРАНЦУЗСКАГО

подъ редакціей

Н. СОЛОВЬЕВА и І. ЛИНДЕМАНА

К-во ТВОРЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
МОСКВА
1908

2й эк

534

Типо-литогр. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°, Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА — 1908.

ОТЪ РЕДАКЦІИ РУССКАГО ПЕРЕВОДА

Настоящая книжка представляетъ собой переводъ французскаго сборника статей, подъ заглавіемъ: „Études sur la Philosophie Morale au XIX-ème Siècle". Собранныя здѣсь статьи принадлежатъ болѣе или менѣе извѣстнымъ современнымъ французскимъ писателямъ и излагаютъ моральныя воззрѣнія нѣкоторыхъ философовъ, экономистовъ и писателей моралистовъ XIX вѣка.

Здѣсь мы встрѣчаемъ основателя позитивизма Ог. Конта и основателя неокритицизма Ш. Ренувье, которые могутъ быть смѣло названы самыми крупными французскими философами XIX вѣка. Далѣе отводится широкое мѣсто мыслителямъ, подходившимъ къ разрѣшенію вопросовъ, относящихся къ соціальной морали, съ экономической точки зрѣнія: Бастіа, Прудону и Карлу Марксу. Кромѣ того здѣсь выступаютъ и другіе мыслители, оказавшіе вообще сильное вліяніе на умы и нравы людей въ XIX вѣкѣ: мало извѣстный въ русской литературѣ христіанскій мыслитель Винэ; интелектуалистъ Ренанъ съ его отрицаніями и сомнѣніями; враждебно настроенный къ христіанству Нитче съ своимъ культомъ натуральной силы и красоты; Метерлинкъ съ своимъ безрелигіознымъ мистицизмомъ.

Нельзя не упомянуть о томъ, что многія изъ высказанныхъ здѣсь воззрѣній нашли себѣ уже блестящую критику въ русской философской литературѣ. Такъ идеи Ог. Конта встрѣтили въ свое время глубокую и всестороннюю критику со стороны ряда выдающихся нашихъ русскихъ философовъ, среди кото-

рыхъ нельзя не вспомнить о Б. Чичеринѣ и Вл. Соловьевѣ. Послѣдній, будучи великимъ философомъ-моралистомъ, далъ сильный отпоръ между прочимъ въ своей книгѣ „Оправданіе Добра“ и нѣкоторымъ другимъ встрѣчающимся иногда въ этомъ сборникѣ мыслямъ антихристіанскаго направленія.

Однако мы все же нашли небезполезнымъ предложить русской публикѣ настоящій сборникъ, какъ хорошій образчикъ того крайняго разнообразія мнѣній и вѣрованій, которыми можетъ проникаться человѣческій умъ въ своемъ стремленіи къ истинѣ.

ПРИНЦИПЫ ПОЗИТИВИСТСКОЙ МОРАЛИ И СОВРЕМЕННОЕ СОЗНАНІЕ

Моральная и политическая философія Конта гораздо менѣе извѣстна и менѣе внимательно изучена, чѣмъ его научная философія. Послѣдняя сразу получила большую гласность, и хотя эта философія науки кажется намъ очень далекой отъ духа современной науки, однако на нее по преимуществу обращено вниманіе историковъ и теоретиковъ, возобновившихъ съ нѣкотораго времени изученіе позитивизма. Напротивъ того, практическая философія Конта, кажется мнѣ, не вызвала внѣ усердной, но узкой групы вѣрныхъ адептовъ того полнаго интереса, какого она заслуживаетъ. Можно было бы сказать, что она продолжаетъ страдать отъ поистинѣ рѣзкой, а также мало справедливой, и во всякомъ случаѣ очень поверхностной критики, какую дали Литтре и Стюартъ Милль.

По нашему мнѣнію однако, это дискредитированіе находитъ себѣ столь же мало оправданія, какъ и престижъ научной части системы. Безъ сомнѣнія, если послѣдняя не нашла себѣ поддержки въ современной научной эволюціи, то необходимо, какъ мы это увидимъ, чтобы моральныя формулы Конта согласовались съ большинствомъ изъ наиболѣе общепринятыхъ у насъ принциповъ. Можно думать однако, что моралистъ найдетъ въ нихъ матеріалъ болѣе богатый, содержаніе менѣе исчерпанное. Ихъ частичное разногласіе съ нашимъ сознаніемъ само-по-себѣ является плодотворнымъ и способнымъ вызвать насъ на размышленіе. Прежнія научныя концепціи могутъ оказывать обыкновенно только весьма посредственныя услуги. Кажется, что моральныя идеи никогда не умираютъ ни столь быстро, ни столь совершенно. Вслѣдствіе одной уже медленности моральной

наго прогреса изъ нихъ мало такихъ, которыя долгое время не оставались бы годными въ какой-либо области моральной жизни; и даже тогда, когда онѣ болѣе уже не допускаются къ управленію дѣйствіемъ, онѣ еще могутъ съ пользой приходить на помощь сознанію. Взятыя въ самихъ себѣ, моральныя концепціи Конта сохраняютъ, слѣдовательно, по нашему мнѣнію, весьма реальный интересъ.

Кромѣ того, онѣ должны заслуживать нашего вниманія съ строго исторической точки зрѣнія. Ибо не нужно терять изъ вида, что для самого Конта практическая философія была главною частью и raison d'être всей системы. Нельзя слѣдовательно, не нарушая справедливости, пренебрегать ими при оцѣнкѣ цѣлаго, и очень странно, что первые ученики или защитники Конта думали сослужить службу его памяти и упрочить его философію, оставляя въ сторонѣ именно то, чего онъ болѣе всего держался—всю ту практическую философію, которая, какова бы ни была ея внутренняя цѣнность, объясняетъ и даже отчасти извиняетъ пробѣлы и слабости его теоріи науки.

Если наконецъ, оставляя въ сторонѣ организацію системы, мы приступимъ къ разсмотрѣнію самой личности философа, то мы не можемъ противостоять тому впечатлѣнію, что его авторитетъ наилучшимъ образомъ внушается въ моральной области, а не въ научной. Это не унижаетъ Конта, а только констатируетъ то, что самъ онъ не создалъ научнаго произведенія. Я слышалъ, не будучи въ состояніи судить объ этомъ, что даже въ такой наукѣ, какая была ему наиболѣе знакома, въ математикѣ — его концепціи не удовлетворительны; извѣстно впрочемъ, насколько онъ и въ другихъ областяхъ, будучи далекъ отъ содѣйствія научному прогресу, оказался мало доступенъ для идей и даже открытій науки своего времени. Напротивъ того можно сказать, что сама его личность придаетъ реальный авторитетъ его моральнымъ идеямъ (я не имѣю намѣренія изслѣдовать его собственно-политическія теоріи). Онъ представляетъ живое доказательство возможности совершенно позитивной морали безъ теологіи и метафизики. Контъ былъ дѣйствительно большой характеръ, съ исключительнымъ благородствомъ и безкорыстіемъ. Самыя претензіи и гордость, въ которыхъ можно было бы попытаться его упрекнуть, гораздо больше входили въ его функціи, чѣмъ въ его личность. Его воля была необыкновенной по энергіи и постоянству. На его сознаніи

лежала своеобразная печать чистоты и духовности. Оно было абсолютно свободно въ особенности отъ того практическаго матеріализма, отъ того моральнаго прозаизма, о которомъ обычно думаютъ, когда говорятъ о „позитивномъ человѣкѣ". Оно было подчинено столь замѣчательной дисциплинѣ, что не обосновывалось ни на какомъ внѣшнемъ авторитетѣ и проистекало непосредственно изъ его собственной моральной иниціативы. Я не колеблясь скажу, что Контъ, не создавъ, какъ Кантъ, абстрактной теоріи, такъ же живо, какъ и послѣдній, чувствовалъ долгъ, цѣнность *правила,* которое противопоставляется влеченію страсти, автономіи воли, непреклонной въ своихъ собственныхъ рѣшеніяхъ. Никогда не отдѣляя долга отъ соціальнаго поведенія, онъ оцѣнивалъ по справедливости внутреннее велѣніе личности. Его жизнь говоритъ въ пользу его принциповъ.

I

Скажутъ, я это хорошо знаю, „здѣсь только счастливая нелогичность, похвальная непослѣдовательность. Это сознаніе болѣе цѣнно, чѣмъ его принципы. Ибо на чемъ бы оно могло основать свою обязательность?"

Я не хочу касаться здѣсь серьезнаго вопроса объ отношеніяхъ теоріи и практики въ морали. Я хотѣлъ бы только спросить: развѣ та мораль, которая могла существовать такимъ образомъ, не представляетъ тѣмъ самымъ наилучшаго, какое только можно отыскать, оправданія? Въ самомъ дѣлѣ, Контъ, свободный отъ всякаго метафизически-религіознаго догмата, не имѣлъ никакой другой поддержки для своей столь прочной воли, какъ тотъ самый идеалъ, который былъ сформированъ, и чувства, съ которыми онъ былъ соединенъ.

Но я иду дальше. Если меня спросятъ: *на чемъ обоснована эта мораль,* я рѣшусь отвѣтить, что въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно понимаютъ это слово, *она не обоснована,* и что это-то и составляетъ ея превосходство надъ многими другими. Я прибавлю, что Конту оказали здѣсь большую услугу тотъ характеръ и то направленіе мысли, какіе въ области спекулятивной философіи могли бы создать его слабость.

Прежде всего, то самое незнаніе критическихъ проблемъ, которое является самой тяжкой слабостью позитивной философіи науки, по нашему мнѣнію, не только вполнѣ извинительно,

но поистинѣ удачно на моральной почвѣ. Оно отклонило Конта отъ столкновенія съ неразрѣшимыми и даже призрачными проблемами.

Наука порождаетъ критическую проблему и ищетъ обоснованія, потому что она полагаетъ своимъ объектомъ истину, т. е. именно то, что мы не творимъ, но открываемъ, то, содержаніе чего мы не производимъ, но — самое бо̀льшее — только формулируемъ, то, что по опредѣленію есть высшее и внѣшнее не только для индивидуума, но и для самого рода. Ошибка Конта здѣсь въ томъ, что онъ считаетъ справедливымъ разсматривать науку только какъ историческій продуктъ человѣческаго рода.

Но мораль находится въ совершенно другомъ положеніи. По поводу морали является весьма основательнымъ утверждать, что она создана человѣчествомъ и создана имъ для своего собственнаго употребленія. Не видно побудительной причины къ исканію для морали иного основанія, чѣмъ та же самая воля человѣка. Не видно даже средствъ для этого. Ибо искать такое внѣшнее и трансцендентное основаніе для человѣческой воли значитъ искать такой принципъ, который бы приказывалъ этой волѣ безъ нея и вопреки ей, который могъ бы заставить ее желать безъ ея желанія. Я не достигъ пониманія возможности существованія такого принципа. Съ другой стороны, ищутъ такой морали, которая была бы истинна сама по себѣ. Но такая проблема не разрѣшима, потому что она не имѣетъ смысла—и однако всѣ системы сталкиваются съ нею. Категорія истины и категорія конечной цѣли или блага разнородны. Цѣль не навязывается пониманію, а истина—волѣ.

Итакъ, критическая проблема не ставится въ моральномъ порядкѣ, какъ въ порядкѣ умозрительномъ, и слѣдовательно, можно сказать, что здѣсь позитивность ума Конта, далекая отъ слабости, только дала ему возможность избѣжать серьезной метафизической ошибки, въ которую впали всѣ остальные моральные „философы“.

Другая особенность ума Конта, сомнительная по отношенію къ наукѣ, не меньше первой послужила ему на благо въ его морали. Это—его склонность удерживать въ каждомъ порядкѣ вещей ихъ специфическую оригинальность, его отвращеніе ко всякой попыткѣ сводить разнородное къ однородному. Въ научной сферѣ такое положеніе, безъ сомнѣнія, можетъ имѣть также свой интересъ, но оно можетъ быть только предваритель-

нымъ. Наука должна связывать вещи во вселенной и приводить ихъ въ порядокъ. Но взаимная подчиненность и взаимная зависимость различныхъ порядковъ явленій окажутся трудно понятными при предположеніи ихъ абсолютной разнородности. Слѣдовательно стремленіе науки есть всегда стремленіе къ редукціи, и разнородность всегда представляется, какъ граница объясненія.

Но роль морали—не объяснять данное, а организовывать дѣйствіе; существеннымъ въ ней является разсмотрѣніе *качества*, и въ то время какъ научная работа справедливо стремится къ его удаленію, потому что оно субъективно,—оно, по справедливости, имѣетъ свое законное мѣсто въ морали, такъ какъ мораль проистекаетъ не отъ вещей, а отъ человѣка. Ошибка большей части моральныхъ системъ состоитъ въ исканіи моральнаго принципа въ томъ же самомъ направленіи, въ какомъ ищетъ наука наиболѣе глубокіе и достовѣрные принципы объясненія, т. е. въ смыслѣ наибольшей общности, наибольшей *широты*. Добро, долгъ, даже счастье суть только общія идеи, *абстракціи*, пустыя формы, неспособныя опредѣлить конкретное правило дѣйствія. Контъ понималъ, что нельзя надѣяться на какое-либо разрѣшеніе моральной проблемы этимъ путемъ, и онъ съ рѣшительностью искалъ его въ противоположномъ смыслѣ, т. е. не въ смыслѣ максимума *широты*, но въ смыслѣ максимума содержательности, связывая индивидуальное дѣйствіе съ *системой*, которая его заключаетъ и опредѣляетъ, съ системой соціальной.

Но то же самое желаніе сохранить за моралью ея специфическій характеръ и держаться въ ней ея собственныхъ принциповъ избавило его отъ столь обычной ошибки, состоящей въ выхожденіи изъ сферы человѣчества и въ созданіи изъ морали закона, не то космическаго, не то метафизическаго, который бы парилъ надъ человѣческимъ міромъ подобно тому, какъ неизмѣнныя небеса окружаютъ подлунный міръ.

Итакъ я полагаю, что во всѣхъ этихъ пунктахъ позитивность Конта принесла ему много пользы, какъ моралисту, и что самыя границы его спекулятивныхъ способностей дали ему возможность избѣжать ошибокъ, скажемъ, даже заблужденій, въ которыя вовлекло большую часть моральныхъ теоретиковъ злоупотребленіе умозрѣніемъ.

То, что еще пожалуй могло бы вызвать со стороны его философіи жалобу на него даже съ точки зрѣнія морали, такъ

это—та безграничная увѣренность, какую выказываетъ Контъ въ твердости и въ рѣшительномъ характерѣ своихъ произведеній. Насколько модный имморалистъ Нитче имѣлъ отвращеніе ко всякому догматизму, сомнѣніе въ своемъ собственномъ энтузіазмѣ, доходящее до того, что онъ отрекается отъ себя, лишь бы не опредѣлиться, настолько же Контъ, моралистъ слишкомъ пренебрегаемый, спокойно шелъ по абсолютно-прямой линіи своихъ дедукцій и находилъ удовольствіе въ неизмѣнности своихъ непоколебимыхъ опредѣленій. Конечно, Контъ представляетъ собой прекрасный образчикъ „духа тяжести“, несноснаго для смѣлаго поэта *Заратустры*. Однако позволительно замѣтить, что если приписывать себѣ больше достовѣрности, чѣмъ мы ея имѣемъ, является слабостью, потому что мы не творимъ объекта нашей мысли, то хотѣніе имѣетъ совершенно другія права утверждать идеалъ, какъ онъ сформировался, и опредѣлять себя въ своихъ предпочтеніяхъ. Если все хорошо разобрать, то почему та воля, которая стремится всегда итти и всегда обгонять себя самое, оказалась бы болѣе достойной названія воли, чѣмъ та, которая, разъ зрѣло остановившись на своихъ рѣшеніяхъ, преслѣдуетъ развитіе безъ раскаянія и безъ ослабленія?

II

Пріемъ, только что описанный нами, равносиленъ непосредственному положенію въ основаніе морали принципа *Автономіи человѣчества*, который восполняется въ свою очередь ученіемъ объ *Единствѣ человѣчества*. Можно сказать, что, на самомъ дѣлѣ, это суть основные догматы, на которыхъ покоится мораль Конта, хотя онъ и не посвящаетъ имъ какого-либо отдѣльнаго изложенія.

Взятое въ своемъ цѣломъ, Человѣчество зависитъ только отъ себя самого. Оно опредѣляетъ свои цѣли и ставитъ ихъ себѣ. Человѣкъ принадлежитъ самому себѣ. „Никакое существо — говоритъ Контъ—не можетъ достойно работать для себя самого, кромѣ Человѣчества“. Можно было бы сказать, подражая принятому Контомъ обыкновенію ставить Человѣчество на мѣсто Бога въ философскихъ формулахъ или въ народныхъ пословицахъ, что Человѣчество, по Конту, какъ Богъ Спинозы, любитъ себя самого безконечной любовью, и что наша любовь къ нему есть часть той безконечной любви, какую оно имѣетъ

къ себѣ самому. Противникъ догмата верховной власти народа, Контъ провозглашаетъ верховную власть человѣческаго рода. Противникъ революціоннаго принципа внутри общества, онъ безъ колебанія проповѣдуетъ его въ пользу человѣчества противъ всякаго внѣ-человѣческаго авторитета. Это-то и устанавливаетъ существенно моральное, а не научное значеніе за переходомъ отъ объективнаго метода къ субъективному. Онъ состоитъ, въ сущности, въ утвержденіи за Человѣчествомъ права становиться въ практическомъ отношеніи на человѣческую точку зрѣнія.

И нельзя не признать силы позиціи, занятой здѣсь Контомъ. Теологизмъ и натурализмъ для подавленія произвола воли установили моральную гетерономію. Индивидуализмъ Штирнера или Нитче, чтобы избѣжать порабощенія человѣка, приводитъ къ индивидуальной аноміи и соціальной анархіи. Между этими двумя крайними положеніями, особенно трудными для защиты, позитивная мораль занимаетъ такое положеніе, которое соединяетъ свободу и дисциплину и усиливаетъ ихъ одну чрезъ другую. Человѣчество свободно, и даже его колективность есть только „безпрестанный союзъ воли противъ необходимости“. Далекое отъ требованія своего закона отъ вселенной или природы, оно мало-по-малу освобождается отъ принужденія, какому оно подвергалось съ ея стороны, и если оно научается дисциплинѣ въ зрѣлищѣ тѣхъ частей реальности, какія оно безсильно измѣнить, то оно научается также своей силѣ и своему праву, безпрестанно работая, для своего употребленія, надъ усовершенствованіемъ тѣхъ, какія наука отдаетъ въ его власть. Оно является какъ бы Провидѣніемъ того маленькаго уголка міра, въ которомъ оно обитаетъ. Это—та природа, которая проникается человѣчествомъ.

Но эта свобода возможна для человѣка въ томъ только случаѣ, если индивидуумъ принимаетъ правило и подчиняется закону. „Человѣкъ колеблется, а человѣчество управляетъ имъ“, и это новое Провидѣніе не является для него рокомъ, потому что онъ признаетъ въ тѣхъ цѣляхъ, какія оно ему ставитъ, свои собственныя цѣли. Какъ индивидуумъ, онъ приближается къ истинной свободѣ въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ соединяется съ Человѣчествомъ, и—надо было бы прибавить также—въ той мѣрѣ въ какой человѣческое единство благодаря этому самому становится болѣе реальнымъ. Такимъ образомъ онъ есть дѣлатель своей собственной свободы, и въ отношеніи къ Человѣчеству

онъ не является покорнымъ рабомъ подавляющей необходимости и пасивнымъ получателемъ даровой милости.

Доказалъ ли Контъ человѣческую автономію? Собственно говоря, нѣтъ. Но было ли это необходимо или даже возможно? Для его здраваго смысла казалось очевиднымъ, что если есть мораль, то она существуетъ чрезъ Человѣчество и для него, и если бы онъ имѣлъ склонность къ подобнаго рода абстрактнымъ анализамъ, то для него не трудно было бы доказать, что внѣшняя реальность, будь она волею трансцендентной по отношенію къ нашей волѣ, хотя и могла бы насъ стѣснять, но не могла бы насъ обязывать.

Оправдалъ ли онъ постулатъ человѣческаго единства? Также нѣтъ. И нѣтъ никакого основанія требовать, чтобы въ этомъ контизмъ поддержалъ поистинѣ метафизическую идею. Безъ сомнѣнія, болѣе діалектическая философія могла бы выразить сожалѣніе о томъ, что Контъ не разсуждалъ научно о родѣ существованія Великаго Существа. Но зачѣмъ это, въ сущности, нужно? Великое Существо не нуждается въ томъ, чтобы быть *даннымъ;* въ моральномъ отношеніи достаточно, чтобы оно было *желаемымъ.* Самое его *существованіе* несомнѣнно усилило бы превосходство нашего состоянія, но не видно того, чтобы оно увеличило авторитетъ нашего долга. Оно давало бы большую точность и достовѣрность нашимъ отдѣльнымъ обязанностямъ, но оно не измѣняло бы ни природы, ни цѣнности нашего идеала. Пусть эти метафизическія различенія не особенно интересовали Конта, мы этому не можемъ удивляться. Но если посмотрѣть на практическую цѣнность и силу его постулатовъ, то не останется, можетъ быть, также мѣста и для сожалѣнія объ этомъ, и можно въ концѣ концовъ отнестись съ почтеніемъ къ тому, что онъ по крайней мѣрѣ здѣсь больше всего цѣнилъ „развитіе слѣдствій вмѣсто изслѣдованія принциповъ“.

III

Однако, въ такомъ конструктивномъ умѣ, какъ умъ Конта, тѣ принципы, которые мы можемъ принять только за постулаты, сколь бы законны они при этомъ ни были, должны были принять въ нѣкоторомъ родѣ форму *факта.* Это мы докажемъ на самомъ дѣлѣ.

1. Прежде всего, Контъ съ психологической точки зрѣнія

(онъ говорилъ—съ біологической) проповѣдуетъ тезисъ о врожденности въ человѣчествѣ альтруизма. Онъ одобряетъ шотландцевъ за поправку въ этомъ пунктѣ психологіи „французской школы“ и Гельвеція, которая „возводитъ эгоизмъ въ неизбѣжно единственный принципъ всякой моральной природы“, точно такъ же, какъ и психологія „нѣмецкой школы“, которая считала возможнымъ сохранить нравственность только ставя надъ этимъ эгоизмомъ какую-то „неуправляемую“ свободу и абстрактный или мистическій долгъ.

Итакъ „метафизическая“ философія казалась ему неспособною установить альтруизмъ. Что же касается теологіи съ ея песимистической оцѣнкой человѣческой природы, недостаточно исправляемой ученіемъ о благодати, то ему казалось, что она радикально исключаетъ всякій истинный альтруизмъ; она не призываетъ къ нему, такъ какъ ея мораль опирается только на стремленіе къ личному спасенію и замѣняетъ единство и непосредственное сотрудничество людей между собою чрезъ подчиненіе и пожертвованіе всего индивидуальнаго Божеству.

Не мѣшаетъ здѣсь замѣтить, что Контъ не отдѣлялъ утвержденія альтруизма, какъ первоначальнаго *факта*, отъ его принятія, какъ *моральнаго правила*. Для него недостаточно было объяснить его, какъ стараются сдѣлать это современные эмпиристы, при посредствѣ болѣе или менѣе медленной эволюціи и болѣе или менѣе сложной трансформаціи. Прежде всего—потому, что онъ проповѣдуетъ тезисъ неизмѣнности человѣческой природы въ то самое время, какъ и тезисъ единства ея: общество не творитъ никакой способности. Но сверхъ того надо было, чтобы альтруизмъ, какъ и все то, что является добрымъ и истиннымъ, былъ въ его глазахъ примитивнымъ, подобно здравому смыслу, подобно самому позитивному уму. Ему бы казалось, что онъ не доказанъ въ дѣйствительности, если бы онъ не былъ прежде всего *фактомъ* естественнымъ и первичнымъ.

2. Гарантированный такимъ образомъ своимъ происхожденіемъ, альтруизмъ получаетъ потомъ санкцію отъ исторіи, т. е. еще отъ фактовъ. Словомъ, мораль скорѣе является произведеніемъ „продолжительной народной разработки“, чѣмъ происходитъ изъ „наставническаго побужденія“. Но альтруизмъ развивается самопроизвольно въ то самое время, какъ эгоизмъ все болѣе и болѣе сглаживается и дѣлается зависимымъ. Здѣсь дѣйствуютъ три главные фактора. Прежде всего, та причина, которая на-

ходится на границахъ соціальнаго и біологическаго строя—учрежденіе семьи. Альтруизмъ имѣетъ свой корень въ половомъ инстинктѣ, но организація семьи, сдерживая все, что можетъ заключать этотъ инстинктъ эгоистическаго, выдѣляетъ прежде всего симпатическіе инстинкты. Въ особенности материнскій инстинктъ, гораздо болѣе безкорыстный, чѣмъ простой инстинктъ воспроизведенія, вызываетъ истинное самоотреченіе и самопожертвованіе. Вотъ почему въ концѣ концовъ въ глазахъ Конта духовное царство женщины есть формула торжества альтруизма; и ему нравилось символизировать его въ трехъ видахъ: „привязанности“, „почитанія“, „доброты“, чрезъ образы: супруги, матери, дочери.

Съ другой стороны, альтруизмъ развивается подъ дѣйствіемъ экономической причины—раздѣленія труда. Безъ сомнѣнія Контъ очень далекъ былъ отъ смѣшенія простой корыстной кооперації съ истиннымъ альтруизмомъ, и не былъ расположенъ къ сведенію соціальной жизни (какъ онъ упрекаетъ въ этомъ экономистовъ) къ „недостойнымъ коалиціямъ частныхъ интересовъ“. Однако, здѣсь есть на самомъ дѣлѣ нѣкоторый видъ альтруизма, который пробуждаетъ и долженъ развивать то собственно моральное чувство, какое допускаетъ это необходимое сотрудничество.

Наконецъ, интелектуальный прогресъ также по-своему содѣйствуетъ развитію альтруизма. Съ одной стороны, по мѣрѣ того, какъ мысль становится болѣе позитивной, устанавливается умственное сходство между людьми, и эта однородность также благопріятствуетъ симпатіи. Позитивная мысль есть въ глазахъ Конта почти въ силу опредѣленія, единственная почва, на которой могло бы окончательно установиться согласіе всѣхъ умовъ. Теологія могла достичь только *частичнаго* и *временнаго* согласія, а метафизика съ своей стороны, есть область отрицательной критики, мнѣнія индивидуальнаго и разрушительнаго. На разумѣніе Контъ не смотритъ какъ на основаніе нравственности, и даже какъ только оно претендуетъ работать до нѣкоторой степени независимымъ образомъ, оно скорѣе является подверженнымъ антисоціальнымъ заблужденіямъ. Притомъ оно по преимуществу развивается подъ вліяніемъ эгоистическихъ мотивовъ. Оно, однако, можетъ по-своему содѣйствовать прогресу альтруизма, подготовляя болѣе совершенное братство при посредствѣ болѣе полнаго и болѣе прочнаго сходства.

Въ самомъ индивидуумѣ интелектуальный прогресъ равносиленъ развитію благожелательныхъ чувствъ, „то увеличивая господство человѣка надъ его страстями, то дѣлая болѣе яснымъ и болѣе живымъ обычное чувство реакцій, опредѣляемыхъ различными соціальными сношеніями“. И также обратно „если человѣкъ становится болѣе благожелательнымъ, то это въ соціальной практикѣ является равносильнымъ предположенію его большей интелигентности“, потому что альтруизмъ, дисциплинируя его поведеніе, освобождаетъ часть его интелектуальной силы. Итакъ „должно понимать... симпатическій инстинктъ и интелектуальную дѣятельность какъ предназначенные къ взаимному восполненію въ ихъ общей соціальной недостаточности“. Сверхъ того, самъ по себѣ индивидуальный интелектъ испытываетъ постоянную потребность чувствовать себя поддерживаемымъ въ своей работѣ—сотрудничествомъ другихъ умовъ, и въ своихъ убѣжденіяхъ—ихъ согласіемъ.

Наконецъ, прогресъ позитивнаго ума благопріятствуетъ еще наступленію альтруизма, приводя насъ къ представленію универсальнаго порядка, безъ котораго чувство и дѣйствіе не допускали бы никакого единства и никакой опредѣленности, заставляя насъ лучше понимать то при помощи соціологіи—единство и непрерывность человѣчества, то въ космологическомъ порядкѣ—нашу общую зависимость по отношенію къ средѣ.

Таково, можно сказать, „*теоретическое*“ оправданіе, какое находитъ въ философіи Конта правило альтруизма. Итакъ, „жить для другого“—вотъ основная моральная максима, и развивать альтруизмъ—вотъ главная обязанность, какую мораль налагаетъ на педагогику и политику. „Подчинять эгоизмъ альтруизму, вотъ великая человѣческая задача“, „великое дѣло“.

И Контъ не забывалъ о трудности хорошаго исполненія этого дѣла. Ибо если онъ и считаетъ альтруизмъ столь же первоначальнымъ, какъ и эгоизмъ, этимъ онъ не хочетъ сказать, что онъ считаетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ и столь же сильнымъ. Какъ позитивная мысль въ нѣкоторомъ смыслѣ всегда существовала (безъ чего она никогда не могла бы и появиться) но вначалѣ ограничивалась лишь незначительными проявленіями, точно такъ же и альтруизмъ вначалѣ является безконечно слабымъ въ сравненіи съ эгоизмомъ. Слѣдовательно, желать подчинить ему этотъ послѣдній значитъ въ извѣстномъ смыслѣ перевернуть порядокъ природы. Въ самомъ дѣлѣ, въ природѣ „наиболѣе благородныя

явленія всегда зависятъ отъ болѣе грубыхъ", и въ самомъ обществѣ, поскольку оно естественно, существуетъ въ нѣкоторомъ родѣ обратное отношеніе между достоинствомъ и необходимостью функцій. Въ позитивномъ порядкѣ, Контъ отыскиваетъ великую антитезу причинъ конечныхъ и причинъ дѣйствующихъ, реальнаго и идеальнаго, разума умозрительнаго и разума практическаго, природы и милости.

Такимъ образомъ, альтруизмъ есть идеалъ, абсолютно никогда не осуществимый, но сила котораго въ дѣйствительности заключается въ томъ, что онъ способенъ къ безграничному прогресу, какъ и позитивный умъ, съ которымъ мы его сравнивали. Съ одной стороны, для каждаго изъ насъ альтруизмъ, ограниченный сперва узкой сферой семьи, не имѣетъ никакихъ другихъ границъ для своего развитія, какъ только цѣлое человѣчество. Затѣмъ, въ самомъ человѣчествѣ или въ обществѣ, альтруизмъ гармониченъ. Между двумя душами онъ утверждается тамъ, гдѣ эгоизмы ограничиваются и взаимно ослабляются.

Притомъ дѣло идетъ не о непосредственномъ пораженіи эгоизма. Это было, по Конту, ошибкой теологическихъ ученій, пытавшихся это дѣлать. Здѣсь можно было бы повторить максиму, которую онъ самъ любилъ заимствовать у Дантона: „Разрушаютъ только то, что замѣняютъ". И здѣсь идетъ дѣло даже не о разрушеніи, а только о подчиненіи. „Ибо почему и какъ тотъ, кто не любилъ бы себя, могъ бы любить другого?.. Обыкновенно мы умѣемъ желать другимъ только то, чего мы желаемъ себѣ". Слѣдовательно, можно и даже должно овладѣть эгоизмомъ только благодаря самому развитію альтруизма, и атаковать его съ фронта, какъ это пробовалъ дѣлать католицизмъ, значитъ рисковать возбудить его.

Въ этой борьбѣ противъ преобладанія эгоизма, Контъ призываетъ Человѣчество на помощь индивидууму, какъ католикъ призываетъ благодать противъ природы. Можно сказать, что для того, чтобы искусственно помочь торжеству нравственности, чтобы поставить такъ сказать человѣческое провидѣніе на служеніе каждому человѣку, Контъ хочетъ организовать свою религію, или точнѣе, тотъ культъ, котораго обряды, церемоніи и символы суть лишь постоянныя напоминанія объ обязанности „жить для другого", образные стимулы симпатіи. Равнымъ образомъ, таковъ же смыслъ и той регламентаціи этихъ обрядовъ, какая намъ кажется столь узкой, иногда даже ребяческой. Ибо

Контъ былъ глубоко убѣжденъ вмѣстѣ съ Кантомъ въ томъ, что только эгоизмъ дѣлаетъ насъ нетерпимыми ко всякой дисциплинѣ, и что все, согласованное съ правиломъ, отнято у эгоизма [1]). Въ этомъ, безъ сомнѣнія, заключается существенное значеніе того культа, идея котораго насъ изумляетъ, мелочность котораго можетъ заставить насъ смѣяться, и которому однако самъ Контъ приписывалъ значеніе возрастающее до желанія въ концѣ концовъ подчинить ему самый „догматъ".

IV

Что же дѣлается, въ приложеніи, съ основной максимой альтруизма? Не изслѣдуя отдѣльныхъ обязанностей, которыя ее будутъ обнаруживать, спросимъ самихъ себя, каковы будутъ направленія и руководящія правила, которые опредѣлятъ приложеніе принципа и въ нѣкоторомъ родѣ установятъ практическую оріентировку всей морали Конта.

Надо признать, что здѣсь Контъ начинаетъ все болѣе и болѣе удаляться отъ концепцій и „утвержденій современнаго сознанія". Кажется, оно легко могло бы послѣдовать за нимъ на той почвѣ, къ обозрѣнію которой мы приступаемъ. Ни принципъ человѣческой автономіи, ни максима альтруизма не является для него ни чѣмъ нибудь новымъ, ни чѣмъ нибудь минувшимъ или прошедшимъ. Эти принципы еще завоевываютъ много индивидуальныхъ сознаній, и это завоеваніе могло бы продолжаться безъ серьезной задержки. Болѣе трудно было бы для громаднаго большинства нашихъ современниковъ воспринять практическіе взгляды Конта. Чтобы сказать лучше и чтобы принять здѣсь критерій менѣе неопредѣленный, болѣе объективный и болѣе историческій, можно было бы установить, что политическіе и юридическіе институты нашего времени далеки отъ отвѣта на то, о чемъ спрашивалъ Контъ, и что они эволюціо-

---

[1]) Ср. Субъектив. синтезъ, стр. 16 и 41—42. Ср. Позит. полит. IV, 164: «Въ нормальномъ состояніи... мы начинаемъ чрезъ уваженіе и любовь къ этимъ искусственнымъ связямъ, которыя стремятся всегда сдѣлать преобладающими наши лучшіе инстинкты, и мы скоро простираемъ ту же самую оцѣнку на непреодолимыя необходимости». Такимъ образомъ, правила, какія мы на себя налагаемъ, приводятъ насъ къ уваженію и любви къ законамъ, какимъ мы подчиняемся, какъ неизбѣжнымъ. Не есть ли здѣсь какъ бы видъ соединенія Кантизма и стоицизма, автономіи и подчиненія?

нируютъ въ смыслѣ совсѣмъ противоположномъ тому, какого онъ желалъ.

Прежде всего и вообще, Контъ, какъ извѣстно, истолковываетъ торжество въ практическомъ порядкѣ позитивнаго ума надъ умами теологическимъ и метафизическимъ въ авторитарномъ, а не въ либеральномъ смыслѣ. Здѣсь онъ опять ставитъ Великое Существо, Человѣчество на мѣсто Бога и заставляетъ его наслѣдовать трансцендентную верховную власть Бога. Нравственность, какъ онъ ее понималъ, въ ея субъективной формѣ въ сущности состоитъ изъ дисциплины и повиновенія. „Достоинство подчиненія“, вотъ формула, на которой онъ не перестаетъ настаивать. Она показываетъ намъ, что здѣсь для Конта есть нѣчто бо́льшее, чѣмъ практическая необходимость соціальнаго строя или пользы, являющаяся для индивидуума результатомъ научнаго и достовѣрнаго характера правила, съ которымъ онъ сообразовался бы. Это — внутренній характеръ нравственной воли, какую Контъ разсматриваетъ здѣсь и какую онъ заимствуетъ изъ теологическихъ системъ морали.

Это подчиненіе индивидуума Человѣчеству или обществу онъ выражаетъ еще въ формулѣ, эквивалентной въ его глазахъ формулѣ „подчиненія ума сердцу“, какъ будто бы онъ приспособлялся придать мистическій оттѣнокъ своимъ даже наиболѣе позитивнымъ идеямъ. Что ни человѣкъ, ни человѣчество не „предназначены расходовать свою жизнь въ безплодно разсудочной дѣятельности“, что человѣческій родъ въ своемъ цѣломъ призванъ къ дѣйствію, между тѣмъ какъ самое незначительное меньшинство спеціально посвященныхъ людей достаточно для научной работы, что, слѣдовательно, научная цѣль, какъ не единственная, ни тѣмъ болѣе универсальная, должна приспособляться, координироваться, и, можетъ быть, даже въ нѣкоторомъ смыслѣ подчиняться цѣлямъ болѣе общимъ или болѣе настоятельнымъ для человѣчества, и что напрасныя затраты интелектуальныхъ усилій прискорбны и даже морально предосудительны—вотъ тѣ весьма позитивные и вообще очень допустимые тезисы, какіе всегда проповѣдывалъ Контъ. Это — тѣ самые тезисы, какіе онъ къ концу своей жизни резюмировалъ въ формулѣ подчиненія ума сердцу. Идеи менѣе измѣнчивы, чѣмъ слова, но послѣднія открываютъ очевидно новый оттѣнокъ идеи. Они свидѣтельствуютъ также о той потребности, которая всегда возрастала у Конта до того дня, въ который онъ рѣшилъ

организовать религію, взять, приспособляя къ своимъ концепціямъ, все то, чѣмъ онъ могъ воспользоваться изъ идей и традиціонныхъ формулъ религіозной мысли. Поэтому не будемъ черезчуръ удивляться тому, что эти формулы кажутся имѣющими мало позитивнаго, даже тому, что онѣ являются обманчивыми *для насъ*, когда мы разсматриваемъ ихъ слишкомъ внѣшнимъ и слишкомъ мало историческимъ образомъ, соединяя съ ними не мысли автора, но свои собственныя. Ясно, что если подъ умомъ и сердцемъ мы стали бы понимать личныя способности, разсудокъ и чувственность, разумъ и чувство, формула Конта показалась бы намъ очень странною. Но это значило бы понимать ее вопреки ея настоящему смыслу. Ибо, въ противоположность ходячей терминологіи, сердце для Конта въ точности обозначаетъ универсальный и постоянный элементъ человѣческой природы, между тѣмъ какъ умъ—это мысль критическая, индивидуальная, подвижная, испытывающая безпрестанное безпокойство относительно возможной ошибки въ колективной вѣрѣ, безпрестанно ищущая истины болѣе вѣрной, чѣмъ полученная.

Наконецъ—и здѣсь, можетъ быть, заключается самая ясная и самая радикальная формула Контовой морали — право уничтожается въ пользу обязанности. Съ раннихъ поръ Контъ объявилъ теорію верховной власти народа и свободы мысли чисто анархическими принципами, вся цѣнность которыхъ была въ томъ, что они служили боевымъ оружіемъ противъ теологическаго и теократическаго режима. Такимъ же онъ объявилъ у экономистовъ, отнесенныхъ имъ къ критической школѣ, „безплодный афоризмъ абсолютной свободы промышленности“, клонящійся только къ тому, чтобы „возвести въ универсальный догматъ необходимое отсутствіе какого бы то ни было регулирующаго вмѣшательства“, хотя онъ вполнѣ признаетъ заслуги, совершенныя ими противъ стараго экономическаго режима. Мало-по-малу онъ приступаетъ къ нападенію на идею самаго права, какъ на идею метафизическаго порядка и индивидуалистическаго характера; онъ объявляетъ ее родственною идеѣ причины, и провозглашаетъ, что „новая Философія будетъ все болѣе и болѣе стремиться къ добровольному замѣщенію въ настоящихъ дебатахъ неяснаго и туманнаго спора о правахъ спокойнымъ и неоспоримымъ опредѣленіемъ взаимныхъ обязанностей“. Онъ уже не сожалѣетъ только, какъ въ 1826 г., о томъ дискредитированіи, которому подверглось понятіе обязанности;

онъ не надѣется только дать моральнымъ правиламъ „спасительную строгость“, которую они утратили чрезъ соприкосновеніе съ критическимъ и протестантскимъ духомъ, и спасти ихъ отъ разрушенія, къ которому влечетъ ихъ „исключительная связь съ теологическими концепціями, справедливо дискредитируемыми“, связывая ихъ съ соціальными и позитивными принципами. Онъ въ концѣ концовъ считаетъ возможнымъ возстановить такимъ образомъ обязанность, только жертвуя правомъ. Убѣжденный въ томъ, что „порядокъ будетъ оставаться ретроградным до тѣхъ поръ, пока прогресъ останется анархическимъ“, онъ считаетъ необходимымъ замѣнить права „божественныя — отнынѣ ретроградныя—и права человѣческія—всегда пагубныя—всеобщими достаточно цѣнимыми обязанностями“. Итакъ, два понятія: обязанности и права—были для него не только обратными и дополнительными. Кажется, что въ глазахъ его они были если не въ противорѣчіи, то по крайней мѣрѣ въ конфликтѣ одно съ другимъ.

Намъ нужно на минуту остановиться на этой теоріи и на ея главныхъ слѣдствіяхъ: идеѣ цѣнности человѣческой личности, свободѣ мысли и свободѣ политической. Кажется, что на этой самой почвѣ мысль Конта идетъ наиболѣе прямо навстрѣчу современной моральной эволюціи. Слѣдовательно тѣмъ болѣе важно—чтобы остаться въ одно и то же время точнымъ и справедливымъ историкомъ—взвѣсить точное значеніе формулъ Конта. Возможно, что позитивистскій режимъ, если бы онъ былъ введенъ, привелъ бы, какъ думаетъ объ этомъ Милль, къ опаснымъ моральнымъ, политическимъ или экономическимъ стѣсненіямъ. Но въ дѣйствительности такой вопросъ почти не имѣетъ интереса, потому что онъ намѣчаетъ только совершенно безполезную гипотезу. Для историка здѣсь одна только реальность: это—дѣйствительныя намѣренія Конта и то значеніе, какое онъ приписывалъ (маловажно, съ какой степенью илюзіи и довѣрчиваго оптимизма) своимъ собственнымъ доктринамъ. Будучи разсмотрѣны такимъ образомъ, онѣ можетъ быть явились бы—какъ мы сейчасъ это увидимъ—менѣе обидными, чѣмъ онѣ показались на первый взглядъ для современнаго сознанія. Очевидно конечно, что мы не желаемъ утверждать, будто Контъ былъ либераломъ въ обычномъ смыслѣ слова: мы не забываемъ, что онъ удивляется римской организаціи болѣе чѣмъ греческому генію, и что онъ испытываетъ такое отвращеніе къ духу Революціи,

которое имѣетъ равнымъ себѣ только его симпатію къ католической системѣ. Однако, важно не позволять себѣ уклоняться въ сторону отъ истины благодаря впечатлѣнію, какое мы можемъ получить отъ этихъ формулъ.

V

1. Прежде всего, что дѣлается въ этой морали съ цѣнностью личности и какое ей отводится мѣсто? Слѣдуетъ очень остерегаться разсматривать контизмъ на основаніи первыхъ признаковъ, какъ такую доктрину, въ которой индивидуумъ всецѣло приносится въ жертву колективной сущности, соціальной групѣ или человѣчеству. Нѣтъ ничего болѣе противнаго духу системы. Напротивъ, можно сказать, что скорѣе возвышенія индивидуума Контъ требуетъ отъ колективности. Какъ мы уже указали, онъ призываетъ Человѣчество на помощь человѣку. Раціоналистическія морали претендуютъ возвысить индивидуумъ, приводя его къ реализаціи въ немъ *идеи* человѣка, человѣческаго существа, *человѣчества* въ идейномъ смыслѣ слова. Контъ стремится къ тому же самому результату, соединяя индивидуумъ съ человѣческой *системой,* реализируя въ немъ не какую-то абстрактную и безличную сущность, одну и ту же для всѣхъ, но функцію, морально согласованную съ разумной и желательной организаціей. Замѣчается одновременно реальная аналогія намѣренія и глубокое различіе доктринъ. Если въ концепціи Конта область индивидуальной иниціативы можетъ быть слишкомъ ограничена, не пренебрегаются ли зато и въ другой теоріи оригинальность личности и разнообразіе дѣятельности?

Контъ считаетъ человѣка по природѣ недисциплинированнымъ, такъ какъ онъ признаетъ, что эгоистическія чувства по природѣ болѣе живы, чѣмъ симпатическіе инстинкты, и что слѣдовательно „инстинкты, толкающіе насъ къ изоляціи или конфликтамъ, болѣе сильны по природѣ, чѣмъ тѣ, которые располагаютъ насъ къ согласію".

Если для того, чтобы восторжествовать надъ этой *природой,* онъ считаетъ особенно необходимымъ организовать дисциплину, то кто подумалъ бы удивляться этому? Но если онъ, можетъ быть, оказывается слишкомъ исключительно пораженнымъ этой стороной проблемы, такъ же какъ Нитче—стороной противоположною, если онъ не представляется достаточно живо чувствующимъ плодотворность иниціативы и свободы, цѣнность,

даже соціальную, разномыслія и несогласія, полезность и въ то же самое время красоту риска въ дѣйствіи (кромѣ того онъ не признавалъ цѣны за смѣлостью мысли) — то надо ли отсюда заключать, что онъ уничтожаетъ и подавляетъ личность? Это было бы неточно и несправедливо.

Прежде всего, вѣдь для скорѣйшаго усиленія той же личности, онъ хотѣлъ включить ее въ ту систему, которая ее развиваетъ и даетъ ей истинный смыслъ. „Укрѣплять внутреннее, связывая его со внѣшнимъ"—вотъ цѣль, какую онъ постоянно ставитъ своей религіи. Можно было бы сказать, что въ столь частномъ, въ собственномъ смыслѣ человѣческомъ взглядѣ никто лучше не отмѣтилъ, никто сильнѣе не утвердилъ той истины, удивительная интуиція которой преобладаетъ въ лейбниціанствѣ: что истинное существованіе элементовъ состоитъ въ интеграціи въ единомъ связномъ цѣломъ и что существовать для отдѣльнаго существа—значитъ быть частью единаго „міра". Современная психологія, съ своей стороны, подтверждаетъ эту метафизическую интуицію, показывая, что единство и тожество личности, ея внутреннее постоянство устанавливаются и укрѣпляются въ функціи внѣшней среды и въ особенности среды соціальной. Она такимъ образомъ показала то, что является психологически химернымъ и морально ложнымъ въ идеалѣ αὐτάρκεια стоика или въ идеалѣ уединенія анахорета. Итакъ, можно было бы сказать, что если философія естественнаго права отправляется отъ гипотезы реализовавшейся личности, чтобы утвердить ея неприкосновенный и священный характеръ, Контъ прежде всего имѣетъ въ виду укрѣпить учрежденіе и прочность личности. Вмѣсто того, чтобы выводить нравственность изъ идеальной личности, онъ желаетъ, чтобы она состояла въ реализаціи личности.

Во-вторыхъ, какъ онъ понимаетъ ту дисциплину, которой онъ желалъ бы подчинить индивидуумъ? Можно было бы привести много цитатъ, показывающихъ, до какой степени онъ желаетъ, чтобы она была свободной и добровольной, до какой степени онъ противится насилію или принужденію и разсматриваетъ какъ безплодныя и одряхлѣвшія тѣ установленія, которыя не покоятся на реальномъ согласіи. Онъ только и говоритъ о „свободномъ содѣйствіи", о „свободномъ соединеніи", о „добровольномъ согласіи" и до такой степени, что можно безъ преувеличенія сказать, что для этого противника соціальнаго договора—это есть то самое, что поистинѣ содѣйствуетъ установленію обще-

ства. Онъ доходитъ до мечты объ исключеніи принужденія и силы изъ карательныхъ мѣръ, которыя онъ желалъ сдѣлать сколь возможно вполнѣ духовными и принимаемыми виновнымъ, какъ законныя. Такимъ образомъ, не можетъ быть соціальной доктрины, которая давала бы въ меньшей мѣрѣ мѣсто принужденію и употребленію силы. Контъ безъ сомнѣнія былъ безмѣрно влюбленъ въ порядокъ, единство, систематизацію и боялся всякаго принципа, стремящагося къ анархіи; по этому самому онъ отвергаетъ идею права. Но этимъ онъ не желаетъ сказать того, что онъ допускаетъ всѣ средства—даже принудительныя и стѣснительныя—для установленія этого порядка и этого единства.

Наконецъ—и это пунктъ, посредствомъ котораго Контъ оставляетъ личности ея моральную цѣнность: вся система регламентаціи, въ которую онъ повидимому включаетъ ее, совсѣмъ не стремится—по крайней мѣрѣ, въ его намѣреніи—къ отмѣнѣ отвѣтственности. Напротивъ, на основаніи того же самаго отвращенія ко всѣмъ принудительнымъ правительственнымъ дѣйствіямъ онъ всегда дѣлаетъ призывъ къ свободной иниціативѣ личности и довольствуется одной только санкціею отвѣтственности. Идетъ ли дѣло о выборѣ предшественникомъ себѣ преемника, или объ обязанностяхъ писателя и организаціи, по крайней мѣрѣ, переводной прессы, объ организаціи брака и семьи—онъ всегда „предпочитаетъ нравственный законъ закону политическому“, т. е. свободное принятіе принциповъ соціальнаго порядка внѣшней регламентаціи. Можно думать, что здѣсь много утопіи и оптимизма, но по крайней мѣрѣ надо признать, что нѣтъ совершенно ничего подобнаго такой системѣ, которая бы стремилась къ подавленію личности.

Быть можетъ получается противоположное впечатлѣніе отъ нѣкотораго довольно частаго смѣшенія. Если, говоря о развитіи личности, понимаютъ подъ этимъ словомъ то, что отличаетъ умы и характеры—то, что дѣлаетъ насъ непохожими другъ на друга, а иногда почти чуждыми другъ другу—то совершенно ясно, что идеалъ Конта вполнѣ противоположенъ этому. Съ самаго начала своей философской дѣятельности онъ мечталъ о состояніи совершенной и окончательной умственной однородности, и то, что составляетъ въ его глазахъ существенную цѣнность позитивности, это есть гораздо въ меньшей степени ея объективная истинность, чѣмъ ея способность связывать между собою и вну-

тренне организовать всѣ умы. Но именно потому, что Контъ въ своихъ моральныхъ и политическихъ теоріяхъ представляетъ себѣ такое состояніе общества, въ которомъ всѣ человѣческія личности мыслили бы одно и то же, въ которомъ всѣ, сдѣлавшись подобными, находились бы, какъ лейбницевы монады, естественнымъ образомъ въ гармоніи другъ съ другомъ—онъ считалъ возможнымъ, не боясь безпорядка, цѣликомъ довѣриться иниціативѣ индивидуума и создать основаніе на чувствѣ отвѣтственности: власть такъ же свободно и добровольно принималась бы, какъ мудро и однообразно она отправлялась бы.

Такимъ образомъ, можно утверждать, что отрицаніе права у Конта гораздо менѣе касается самой реальности права, чѣмъ той индивидуалистской теоріи, которая дѣлала изъ права оружіе, данное индивидууму противъ соціальнаго порядка, основывая его на индивидуальномъ абсолютномъ характерѣ личности и на индивидуальной волѣ. Но, съ одной стороны, нельзя отрицать того, что такая теорія не является на самомъ дѣлѣ продуктомъ недостаточно основательнаго метафизическаго размышленія; съ другой стороны, можно думать вмѣстѣ съ Контомъ, что если перенести теорію такою, какова она есть, на практику, то она представила бы реальныя опасности, подвергая не только порядокъ и соціальную дисциплину, но также прогресъ и реформы возможности ниспроверженія благодаря противодѣйствію своекорыстныхъ и капризныхъ, возведенныхъ въ неприкосновенныя свободы претензій индивидуумовъ. Не въ наши конечно дни возможно было бы пренебрегать такой опасностью, когда мы видимъ, какъ и на экономической и на моральной или религіозной почвѣ требованія, наименѣе раціональныя, а иногда и наиболѣе ретроградныя, украшенныя именемъ правъ или свободъ—парализуютъ тѣ усилія, которыя стремятся къ лучшему экономическому равновѣсію или къ болѣе реальной автономіи сознаній. Точно также видимъ мы, какъ у соціологовъ или у моралистовъ съ каждымъ днемъ теряетъ почву индивидуалистская теорія права въ пользу совершенно противоположной теоріи. Все лучше и лучше кажется понимаютъ, что право, хотя и индивидуальное въ своемъ приложеніи, является соціальнымъ въ своемъ основаніи и въ своихъ опредѣленіяхъ. Признавалъ ли Контъ въ современномъ понятіи соціальной справедливости ту узкую концепцію, на которую онъ нападалъ?

Напротивъ, не станемъ смѣшивать того права, которое онъ

отвергалъ, съ тѣмъ, какое современное сознаніе усиливается утвердить, развить и организовать.

2. Аналогичнымъ образомъ мы должны исправить то первое впечатлѣніе, какое могло бы произвести въ насъ отвращеніе Конта къ свободѣ мысли. Конечно, онъ критиковалъ ядовито и рѣзко. Она казалась ему выражаемой индивидуумомъ претензіею ставить свои интелектуальныя требованія выше соціальнаго строя и моральныхъ нуждъ. Въ этомъ смыслѣ можно было бы сказать, что Контъ своеобразно провозгласилъ въ нѣкоторомъ родѣ приматъ практическаго разума надъ разумомъ спекулятивнымъ.

Но при этомъ надо избѣгать, если мы желаемъ быть справедливыми историками, прилагать наши категоріи къ мысли Конта. Намъ кажется, что отрицать свободу мысли, проповѣдывать необходимость духовной власти значитъ провозглашать режимъ нетерпимости. На самомъ дѣлѣ можно утверждать, что при наименѣе невѣроятныхъ видоизмѣненіяхъ въ общемъ человѣческомъ мышленіи нетерпимость не замедлила бы поселиться въ нѣдрахъ позитивистской Республики. Но, повторяю, вопросъ поставленный такимъ образомъ не имѣетъ ни цѣнности, ни интереса, и только одинъ вопросъ заслуживаетъ историческаго изслѣдованія, а именно: заключилъ ли Контъ въ самомъ дѣлѣ отъ отрицанія свободы мысли къ системѣ нетерпимости? Но самаго поверхностнаго изслѣдованія достаточно для установленія противоположнаго.

Прежде всего та настойчивость, съ какою онъ утверждаетъ необходимость раздѣленія двухъ властей, духовной и свѣтской, достаточно свидѣтельствуетъ, насколько онъ былъ далекъ отъ желанія поставить силу на служеніе доктринѣ. Онъ столько же боялся лицемѣрія, сколько и притѣсненія.

Болѣе того: онъ признавалъ пользу спора, по крайней мѣрѣ, для настоящаго времени. Неутомимый противникъ всякаго академическаго учрежденія, всякаго Университета, всякой офиціальной науки (онъ полагалъ, что можетъ во многомъ пожаловаться на нихъ), онъ требуетъ, по крайней мѣрѣ для переходнаго періода, полной свободы обученія; его непоколебимая увѣренность въ истинѣ и въ ясности своей доктрины заставляла его разсматривать эту свободу, какъ наилучшую гарантію ея побѣды. Даже и свободу печати, для того же самаго періода, онъ принимаетъ вполнѣ, съ такимъ только коректывомъ: съ обя-

занностью подъ всѣмъ подписываться, которая развиваетъ чувство отвѣтственности и которая всю свою силу даетъ санкціи общественнаго мнѣнія.

Такимъ образомъ уже видно, что Контъ хотѣлъ искать только въ свободѣ изложенія и обученія полнаго торжества позитивизма. Нетерпимый, онъ претендовалъ побѣдить политическую силу затѣмъ, чтобы поставить ее на служеніе своей доктринѣ. Но если для подавленія анархіи онъ стремится къ диктатурѣ и если онъ одно время разсчитывалъ на диктатуру 1852 г., онъ вовсе не требуетъ онъ нея организаціи притѣсненія сознаній. Напротивъ того, этой *чисто свѣтской* диктатурѣ онъ ставитъ мисію и въ то же время коректив—организовать свободу обученія и отвѣтственность печати и, наконецъ, привести новую доктрину въ такое состояніе, чтобы она могла бороться съ равнымъ оружіемъ противъ доктринъ теологическихъ и метафизическихъ, искусственно защищаемыхъ многими привилегіями положенія и традиціи.

Правда, разъ будетъ достигнуто торжество позитивизма, окончательный режимъ, задуманный Контомъ, почти не будетъ похожъ на тотъ, какой мы себѣ представляемъ—и конечно не безъ основанія—какъ режимъ умственной свободы. Стѣсненіе театра, журналистики, сведеніе къ ста или ста пятидесяти книгамъ области общаго чтенія, контроль, совершаемый надъ всякой публикаціей и обязанность обращаться для печатанія къ офиціальнымъ типографіямъ — это, очевидно, режимъ, который скорѣе напоминаетъ управленіе въ Женевѣ Кальвина или іезуитовъ въ Парагваѣ, чѣмъ современное государство, управляемое принципами 89 года.

И однако, даже и тогда Контъ ждетъ только свободнаго согласія умовъ, нѣкотораго одобренія, въ которомъ, думалъ онъ, нельзя будетъ отказать позитивной наукѣ. Увѣренность въ „доказуемой вѣрѣ“ распространилась бы даже на тѣ умы, которыхъ не могло бы убѣдить реальное доказательство. Тогда „изложеніе избавится отъ спора, не возбуждая его“. Нетерпимость не могла бы найти мѣста тамъ, гдѣ царствовало бы полное добровольное единодушіе. Что Контъ здѣсь обольщался невѣроятными илюзіями и что онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ обманутъ своей поспѣшностью приступить къ соціальному возрожденію и недостаточной глубиной своихъ концепцій о природѣ науки и объ условіяхъ достовѣрности—это представляется весьма оче-

виднымъ. Но тѣмъ не менѣе есть разница и въ особенности весьма существенная разница въ моральномъ вдохновеніи между духомъ нетерпимости и этимъ наивнымъ оптимизмомъ.

3. Намъ остается, наконецъ, разсмотрѣть, чѣмъ становится въ доктринѣ Конта политическая свобода. Въ нѣкоторомъ смыслѣ остается вѣрнымъ, что онъ рѣшительно отклонилъ то, что намъ кажется ея существеннымъ условіемъ: систему подачи голосовъ, выбора, универсальный контроль подчиненныхъ надъ правителями. Замѣтимъ сначала, что какова бы ни была практическая цѣнность этихъ политическихъ процесовъ, было бы теоретически ошибкою, къ которой мы можетъ быть слишкомъ склонны, смѣшивать политическую свободу съ этими различными средствами, принятыми въ видахъ ея гарантіи. Точно такъ же, какъ практическая необходимость заставляла народы, желающіе осуществить ее, чувствительно отклоняться отъ тѣхъ условій, которыя опредѣляли ее въ теоріи и, напримѣръ, сразу отказываться отъ непосредственнаго управленія націи націей, такъ же и обратно—опытъ постепенно приносилъ и будетъ приносить еще болѣе поправокъ въ тѣ институты, посредствомъ которыхъ различныя страны рѣшали проблему политической свободы. Слѣдовательно, здѣсь приходится, чтобы оцѣнить моральную мысль Конта, судить о практической цѣнности политической системы позитивизма менѣе, чѣмъ о духѣ, который вдохновляетъ ее. Тогда Контъ покажется гораздо менѣе нелиберальнымъ, чѣмъ его обычно считаютъ.

Прежде всего, онъ явно исповѣдуетъ принципъ, которымъ онъ, можетъ быть, обязанъ Сенъ-Симону: ограниченіе управленія людьми въ пользу управленія вещами. Мы уже указали, до какой степени онъ противится употребленію принужденія, потому что даже когда дѣло идетъ объ общественномъ порядкѣ, онъ доводитъ уваженіе къ человѣческой личности до предпочтенія поощреній репресіи, наградъ наказаніямъ и до установленія принципа о чисто духовныхъ санкціяхъ. Итакъ, какъ же случилось то, что онъ явился теоретикомъ невыносимо мелочной регламентаціи, которая повидимому въ его системѣ и особенно въ его религіи окружаетъ общественную и частную жизнь до самыхъ мельчайшихъ ея деталей? Здѣсь нужно остерегаться ошибки въ истолкованіи. Безъ сомнѣнія, какъ мы сказали, Контъ любитъ правило ради него самого, и всякая неопредѣленность въ дѣйствіи ему кажется открытой дверью къ эго-

изму и къ анархіи. Но необходимо ли однако то, что онъ всѣ излагаемыя имъ правила понимаетъ какъ законодательно налагаемыя? Легко замѣтить, что онъ видитъ въ ихъ изложеніи особенное средство фиксировать идеи, дать нѣкоторый характеръ опредѣленности и, слѣдовательно, видимость реальности той соціальной организаціи, которую онъ описываетъ. Въ то же время онъ старается обосновать соціологическія догадки, въ которыхъ онъ думаетъ оттиснуть ту самую печать истины, приписывая имъ то же самое опредѣленіе. Наконецъ, большая часть этихъ регламентацій остается только на бумагѣ и является скорѣе преждевременнымъ описаніемъ воображаемаго состоянія вещей, чѣмъ законодательной формулой, которую онъ реализировалъ бы искусственно.

Что подтверждаетъ эту первую поправку признаковъ—такъ это то значеніе, какое Контъ приписываетъ общественному мнѣнію въ дѣлѣ управленія. Всякій реальный авторитетъ у него проистекаетъ изъ мнѣнія. Въ этомъ Контъ остается вѣрнымъ первоначальному вдохновенію всего своего произведенія. Онъ понималъ, лучше чѣмъ большая часть современныхъ ему реформаторовъ и утопистовъ, что реформа умовъ должна предшествовать реформѣ институтовъ, и въ этомъ именно заключается одинъ изъ упрековъ, который онъ сдѣлалъ Сенъ-Симону за то, что тотъ приступаетъ къ послѣдней проблемѣ прямо и непосредственно. Слѣдовательно, было естественно, что предполагая основаннымъ, если и не завершеннымъ, дѣло умственнаго возрожденія, къ которому прежде всего стремился позитивизмъ, онъ разсматривалъ политическій „Режимъ“, какъ утверждающійся, прежде всего, на томъ согласіи, на томъ „однородномъ“ мышленіи, которыя реализовалъ „догматъ“. Можно даже находить, что онъ доводилъ до наивности вѣру въ могущество и право мнѣнія, если замѣтить ту чрезвычайную важность, какую онъ придавалъ „салонамъ“ и въ особенности „пролетарскимъ салонамъ“. Кромѣ того, эта концепція выясняется идеями Конта относительно роли женщины въ соціальной жизни и въ особенности относительно ея участія въ духовной власти: салоны находятся подъ „достойнымъ предсѣдательствомъ женщины“.

Но болѣе того, если Контъ кажется антиподомъ той правительственной системы, которая предоставляетъ управляемымъ выборъ правителей и контроль надъ ними, то онъ вовсе не воображаетъ систему авторитета безъ противодѣйствій. Въ его

теоріи инициатива всегда исходитъ сверху, но реакція снизу можетъ законно заставить почувствовать себя. Онъ предвидитъ и допускаетъ возможность „отказа отъ содѣйствія“ Патриціата Духовенству и еще болѣе—Пролетаріата Патриціату. Такъ онъ очень ясно объявляетъ съ 1854 г. о томъ правѣ на стачку, которое было признано французскимъ законодательствомъ только 10 годами позже, а англійскимъ только въ 1859 г.

Такимъ образомъ, далекій отъ признанія регламентарной системы, притѣсненія и принужденія, Контъ ищетъ и весьма искренно думаетъ дать формулу режима, способнаго достичь самаго добровольнаго и самаго единодушнаго согласія. Съ начала и до конца онъ утверждалъ, что моральная и интелектуальная реформы должны предшествовать и обусловливать реформу учрежденій. Все болѣе и болѣе онъ отвергалъ всякое правительственное употребленіе силы, страха, страданія, ударовъ наносимыхъ свободѣ, достоинству и даже собственности личностей. „Человѣческій режимъ—говорилъ онъ—становится все болѣе и болѣе духовнымъ и все менѣе и менѣе свѣтскимъ“. Политика находится въ подчиненіи у морали; это значитъ—употребленіе силы уступаетъ мѣсто универсальной доброй волѣ.

Итакъ, во всемъ этомъ мы могли бы критиковать не намѣренія Конта, но только его илюзіи. Во всей этой доктринѣ меньше тираническаго догматизма, чѣмъ довѣрчиваго оптимизма. Онъ слишкомъ легко вѣрилъ въ очевидность позитивизма, какъ онъ его опредѣлялъ, и въ близость его универсальнаго принятія. Онъ преувеличилъ возможность обращенія политики въ позитивную науку и установленія доказуемой вѣры, годной на практикѣ. Онъ раздѣляетъ съ философами XVIII вѣка, къ которымъ онъ однако не питаетъ большой симпатіи, до очевидности чрезмѣрную увѣренность въ могущество воспитанія, отъ котораго онъ ожидаетъ чудесъ моральной и интелектуальной дисциплины. Онъ допускаетъ безкорыстіе, на которое опытъ почти не дозволяетъ надѣяться—и со стороны управляемыхъ, когда онъ воображаетъ, что масса откажется отъ требованій права, и со стороны правителей, когда онъ требуетъ отъ духовенства отказа отъ богатствъ, или отъ дворянства—употребленія своей силы только для соціальнаго блага и въ особенности въ интересахъ пролетаріата. Онъ вѣритъ, наконецъ, въ 1857 г. въ „ненарушимый міръ“, который долженъ открыть Европѣ новую эру и благопріятствовать наступленію позити-

визма. Вполнѣ естественно для иниціаторовъ, для тѣхъ, которые основываютъ или думаютъ основать философію или новую религію, быть людьми вѣры. Контъ можетъ быть здѣсь превзошелъ обычную мѣру; исторически намъ кажется, что онъ былъ болѣе точнымъ и болѣе увѣреннымъ въ своихъ утвержденіяхъ или своихъ предвидѣніяхъ, чѣмъ онъ имѣлъ къ тому основанія. Но это однако не является причиной ни для игнорированія истиннаго характера его моральныхъ принциповъ и его намѣреній, ни для превращенія, посредствомъ нѣкотораго рода оптической илюзіи нашей критики, этой точности въ тиранію или этой увѣренности въ нетерпимость.

VI

Если политика у Конта подчинена морали, зато вся его мораль по преимуществу и исключительно соціальна. Съ этой точки зрѣнія такая мораль, которую отрицаніе права могло бы представить намъ „ретроградной“, напротивъ того, въ дѣйствительности намъ представляется выше средняго уровня сознаній. Двѣ идеи, однако, находятся въ тѣсной связи одна съ другой. Мы уже видѣли, что̀ Контъ отрицаетъ, когда онъ отвергаетъ идею права: это — право индивидуума противъ колективности, право, которое присвоиваетъ себѣ самому индивидуумъ путемъ своего освобожденія отъ соціальной жизни, отъ своихъ обязанностей, отъ своей дисциплины, противополагая обществу неприкосновенный характеръ своей личности. Если въ этомъ смыслѣ нѣтъ для индивидуума абсолютнаго права, то извѣстная „стѣна частной жизни“ должна пасть. Нѣтъ болѣе радикальнаго раздѣленія между частной моралью и моралью общественной. Различіе существуетъ между домашнею жизнью и жизнью политической, и Контъ далекъ отъ пренебреженія этимъ различіемъ, когда онъ говоритъ, напримѣръ, о роли женщины. Но вся мораль по существу соціальна. Всякій индивидуумъ выполняетъ въ обществѣ нѣкоторую *„функцію“*. Напримѣръ, научная жизнь или жизнь артистическая суть такія соціальныя функціи, которыя не имѣютъ своего правила въ самихъ себѣ, но—въ колективномъ благѣ. Точно такъ же и богатство есть функція соціальная, которая безъ сомнѣнія должна отправляться индивидуально (извѣстна враждебность Конта къ соціализму, въ которомъ онъ видѣлъ только комунизмъ), но основаніе которой исключаетъ

напередъ всякую претензію индивидуума выставить свое право противъ экономическаго интереса колективности. Такимъ образомъ склонность къ скупости или жадности и злоупотребленіе ими—пороки того же вида, которые выставляютъ на видъ эгоизмъ въ глубокомъ смыслѣ слова. *Политически* индивидуумъ остается свободнымъ, и мы видѣли у Конта постоянную заботу объ избѣжаніи его принужденія и стѣсненія. Но въ концѣ концовъ *морально* онъ не принадлежитъ себѣ: онъ обязанъ пожертвовать собой соціальному тѣлу, и его функція въ этомъ тѣлѣ составляетъ его достоинство. Здѣсь есть также счастливыя компенсаціи. Такъ какъ самыя низшія функціи являются въ то же самое время непосредственно самыми необходимыми и обусловливающими отправленіе самыхъ высшихъ, то самый скромный труженикъ получаетъ равное достоинство съ самыми выдающимися. Такимъ образомъ, въ томъ, что все конкретное и все соціальное отправляется отъ колективности, а не отъ индивидуума, Контъ находитъ принципъ, являющійся столь основнымъ въ морали Революціи или кантизма — принципъ равенства моральныхъ личностей, какъ таковыхъ, и уваженія, которое имъ присуще.

Если объективно общество доставляетъ индивидууму свой законъ, то субъективно соціальный или альтруистическій мотивъ долженъ непрестанно быть въ сознаніи и исправлять или освящать импульсы инстинкта или личнаго интереса даже естественные и законные. Отчасти чтобы содѣйствовать этому, Контъ считалъ необходимымъ учрежденіе своей религіи. Точно такъ же, по Конту, „универсальный здравый смыслъ“ отыскивается и очищается черезъ исторію Человѣчества, которая составляетъ, такъ сказать, разумъ, въ которомъ каждый узнаетъ свой собственный разумъ; точно такъ же общество (Человѣчество) становится какъ бы внѣшнимъ сознаніемъ индивидуума. Для этого необходимо, чтобы его контроль отправлялся постоянно. Отсюда та, поистинѣ прекрасная въ своей простотѣ максима, которой Контъ придаетъ такъ много цѣны: „жить открыто“. Она есть какъ бы естественное восполненіе основной максимы: „жить для другого“, такъ какъ кто отказывается жить открыто, будетъ законно заподозрѣнъ въ нежеланіи жить для другого, и одинъ только фактъ скрытія себя отъ общества является свидѣтельствомъ эгоистическихъ или антисоціальныхъ мотивовъ или дѣйствій. Во имя этой максимы онъ такъ энергично объявилъ без-

нравственность закона 1831 г. о дифамаціи, несовмѣстимаго, по его мнѣнію, съ необходимостью составленія общественнаго мнѣнія и единственно предназначеннаго къ тому, чтобы защищать отъ его суда частную жизнь правителей. Какъ будто бы, думалъ онъ, человѣкъ, у котораго частная жизнь лишена достоинства, можетъ заслужить какое-либо довѣріе въ качествѣ общественнаго дѣятеля.

Такимъ образомъ не только принципъ морали не является индивидуальнымъ, но и нѣтъ возможности произвести раздѣленіе между личной нравственностью и нравственностью общественной. Нужно признать, что здѣсь Контъ является антиподомъ большей части современныхъ моральныхъ *системъ*. Но въ этомъ, мы полагаемъ, онъ стоитъ гораздо ближе къ *реальности*, чѣмъ эти послѣдніе, если правда, что съ научной точки зрѣнія соціальный долгъ обосновываетъ долгъ индивидуальный и что на самомъ дѣлѣ онъ все болѣе и болѣе содѣйствуетъ въ современномъ сознаніи его опредѣленію и его развитію.

VII

Наше намѣреніе не состоитъ въ томъ, чтобы пересмотрѣть различные элементы практической морали Конта. Это не значитъ, чтобы здѣсь не было множества привлекательныхъ идей и даже нѣсколькихъ прекрасныхъ, вдохновенныхъ мѣстъ. Мы нашли бы безъ сомнѣнія нѣкоторый интересъ въ изслѣдованіи положеній Конта объ обязанностяхъ мужчины къ женщинѣ (мужъ долженъ кормить жену) и о чисто моральной, а не экономической и не политической функціи женщины въ обществѣ, о ненарушимости брака и даже вдовства; и въ особенности о расширеніи свободы усыновлять и завѣщать. Наше вниманіе могло бы быть остановлено на томъ столь выдающемся принципѣ подъ его парадоксальной и мало современной формой „благодарности за человѣческій трудъ“, по которому вознагражденіе не можетъ оплатить трудъ, но только лишь содержаніе работника и инструментовъ; и мы должны бы снова увидѣть въ этомъ, какую возвышенную идею имѣлъ Контъ о достоинствѣ человѣческой личности.

Но всѣ эти подробности достаточно извѣстны, и простой аналитическій трудъ, сообразный силамъ всякаго читателя, является достаточнымъ, чтобы ихъ собрать. Впрочемъ надо признать,

что во многихъ случаяхъ Контъ приходитъ къ этимъ проблемамъ скорѣе какъ строитель, чѣмъ какъ наблюдатель, оставаясь въ сферѣ совершенныхъ гипотезъ, не заботясь въ достаточной степени ни о реальномъ, ни о возможномъ. Принятіе такой точки зрѣнія, очевидно, отнимаетъ у его заключеній часть цѣнности, какую они могли бы сохранить для насъ.

Есть, однако, нѣкоторый интересъ для изслѣдованія въ указаніи на то, что система въ цѣломъ предлагаетъ намъ нѣчто наиболѣе утопичное и, кажется, наиболѣе удаленное отъ нашего современнаго сознанія; я имѣю въ виду религіозный институтъ, изобрѣтенный Контомъ. Слишкомъ много было насмѣшекъ по поводу этого плагіата католицизма. Лучше попытаться понять одновременно, почему онъ возникъ исторически и почему научно онъ является химеричнымъ.

Прежде всего, не будемъ забывать, что О. Контъ въ этомъ пунктѣ только поддается одной весьма распространенной въ той половинѣ вѣка маніи, которая завершилась въ эпоху *Системы Позитивной Политики*. Много было надумано и испробовано замѣнъ религіозныхъ установленій съ революціи до средины XIX вѣка. Сенъ-Симонъ съ его религіею всемірнаго притяженія и его культомъ Ньютона слишкомъ уклонялся отъ здраваго смысла, чтобы не должно было этого дѣлать, двадцать пять лѣтъ спустя, его эманципированному ученику. Слѣдовательно, здѣсь Контъ не имѣетъ даже оригинальности въ созданіи единственной въ этомъ родѣ утопіи. Однако, такъ какъ онъ и приходитъ здѣсь послѣднимъ и даже съ запозданіемъ, онъ сообщаетъ своимъ идеямъ болѣе основательности, онъ придаетъ своему построенію больше полноты, онъ влагаетъ въ него больше обдуманности, больше опредѣленности, больше убѣжденности, чѣмъ кто-нибудь изъ тѣхъ, которые предшествовали ему на томъ же пути.

Съ другой стороны, если такое примѣненіе существующей религіозной формы къ новому содержанію можетъ показаться смѣшнымъ и даже преступнымъ для вѣрующаго, который допускаетъ сверхъестественное происхожденіе этой религіи, то положеніе свободнаго мыслителя является совершенно отличнымъ. Такъ какъ онъ видитъ во всѣхъ религіяхъ чисто человѣческое произведеніе, то онъ не можетъ находить никакого абсурда, никакого внутренняго несоотвѣтствія въ идеѣ употребленія человѣческаго института сообразно новымъ воззрѣніямъ тоже

человѣческаго происхожденія. Онъ можетъ считать себя въ состояніи продолжать и въ правѣ трансформировать религіозное произведеніе прошлыхъ вѣковъ. Онъ будетъ имѣть возможность усмотрѣть въ этомъ произведеніи добровольную работу человѣческаго сознанія вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ—какъ столь многіе непослѣдовательные свободные мыслители—посягательство на автономію человѣчества; но онъ не будетъ имѣть никакого основанія считать его неизмѣннымъ и неприкосновеннымъ и сможетъ попытаться дать ему новое направленіе и новый смыслъ. И даже почти всегда процесъ религіозной мысли заключается въ томъ, чтобы итти отъ буквы къ духу и поддерживать внѣшнюю сторону традиціи, ища въ ней и стараясь въ ней открыть новое вдохновеніе и новую жизнь, которыя въ дѣйствительности приходятъ со стороны. Такимъ образомъ развивается почти вся христіанская мысль всюду, гдѣ она дѣйствительно является живою, и въ такомъ видѣ она въ особенности представляется еще и понынѣ тамъ, гдѣ она отказывается застыть въ неизмѣнной формѣ—въ протестантизмѣ. Духъ непрерывности, въ нѣкоторомъ родѣ *формальный* традиціонализмъ Конта, привелъ его—и мы думаемъ, вполнѣ сознательно—къ употребленію аналогичнаго процеса. Но у него процесъ, можетъ быть, скорѣе симетриченъ, чѣмъ тожественъ съ тѣмъ, который мы только что описали, хотя ожидаемый результатъ является аналогичнымъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что позднѣе Контъ вводитъ въ свою доктрину много такихъ формулъ, которыя выросли на совершенно другой почвѣ. Несомнѣнно также, что онъ вливаетъ въ нихъ новую силу; но можно сказать и то, что онъ гораздо меньше хочетъ также обогащать формулы, чѣмъ обогащаться ими; я хочу сказать, что онъ искусственно сообщаетъ своей собственной религіи моральный авторитетъ, историческую силу традиціи, которою его нововведенія не могли обладать и которую онъ долженъ былъ заимствовать извнѣ. Это недопустимо; преслѣдуемая цѣль и ожидаемое дѣйствіе всегда остаются соглашеніемъ прогреса и непрерывности; дѣло идетъ всегда объ утвержденіи новой мысли путемъ соединенія ея съ старыми символами и объ оправданіи послѣднихъ путемъ того истолкованія, которое ихъ обновляетъ.

И въ этомъ еще мысль Конта оказывается вполнѣ и, такъ сказать, инстинктивно практической и соціальной. Чисто философская или чисто научная мысль, чистая раціональность не

представитъ удобнаго случая для такого рода приспособленій и примѣненій. Она даже избѣгаетъ ихъ. Она создаетъ себѣ по мѣрѣ своихъ потребностей тѣ знаки, которые оказываются для нея необходимыми; она устраняетъ старыя выраженія, которыя несутъ съ собой всевозможнаго рода неясныя представленія, ей недоступныя, отъ которыхъ она отрекается и которыхъ она страшится. Но фатальная неизбѣжность, которой естественно подчинена практическая жизнь и въ особенности жизнь соціальная, состоитъ въ томъ, что матеріальная оболочка переживаетъ свое моральное содержаніе, культы—боговъ, учрежденія—смыслъ своего бытія, жесты переживаютъ чувства, знаки переживаютъ мысли. Контъ несомнѣнно это чувствовалъ и потому онъ, въ нѣкоторомъ родѣ запутывая проблему, вмѣсто того, чтобы незамѣтно оживлять новымъ духомъ древнія формы и древніе обычаи, старается выдуманную во всѣхъ частяхъ систему подчинить формѣ древнихъ образцовъ.

И несомнѣнно главная ошибка Конта и заключается въ его религіозной попыткѣ—и она является ошибкой соціологическаго порядка. Ибо если и является справедливымъ то, что новыя идеи и новыя чувства въ эволюціонномъ теченіи могутъ оживлять и весьма медленно преобразовывать древнія учрежденія, въ нѣдрахъ которыхъ онѣ и зародились, то исторически совсѣмъ не видно того, чтобъ можно было начинать съ полнаго и внезапнаго разрушенія этихъ самопроизвольныхъ организмовъ во всей ихъ собственной жизни для того, чтобы вдунуть въ нихъ какъ бы новую душу, совершенно готовую и совсѣмъ уже зрѣлую, рожденную въ сферѣ совершенно противоположной интелектуальному и моральному міру. Это было бы абсолютно неслыханнымъ соціологическимъ метемпсихозомъ—и является весьма страннымъ, что иниціаторъ понятія соціальнаго организма могъ считать его возможнымъ.

Ясно видно также, какъ мы это указывали, относительно новыхъ моральныхъ, религіозныхъ и политическихъ принциповъ, что *мало-по-малу* къ ихъ употребленію примѣняются существующія учрежденія, которыя устойчивы по своей массѣ и въ послѣднемъ анализѣ вслѣдствіе своихъ глубокихъ связей въ матеріи. Христіанство входитъ въ храмы боговъ и принимаетъ въ разсчетъ языческіе праздники, Революція подчиняется многимъ традиціямъ стараго порядка. Но въ этомъ заключается скорѣе фатальная необходимость, чѣмъ способность, скорѣй признакъ

нѣкоторой слабости, чѣмъ средство успѣха. И можетъ быть такимъ-то образомъ и могутъ новые принципы распространяться и держаться, но конечно не такъ они рождаются и крѣпнутъ. Разрывъ является тогда явленіемъ первымъ и положительнымъ, непрерывность же — фактомъ вторичнымъ и вполнѣ отрицательнымъ. Христіанство отрицаетъ язычество, протестантизмъ отрицаетъ католицизмъ, Революція отрицаетъ старый порядокъ; но на этомъ они и основываются. Приспособленіе, если оно оказывается необходимымъ, является потомъ, по мѣрѣ того, какъ новое ученіе, торжествуя, оказывается вынужденнымъ въ свою очередь создать свое тѣло, опредѣлить себя, воплощаясь въ соціальную преобразованную матерію. И эта работа совершается самопроизвольно, не по разсчету, постепенно и съ перерывами, не вдругъ и не сразу.

Такимъ образомъ оказывается, что утопія Конта была осуждена соціологіей какъ въ томъ, что она имѣетъ революціоннаго и искусственнаго, такъ и въ томъ, что она содержитъ консервативнаго и традиціоннаго.

Кромѣ того, спрашивается, не впадалъ ли здѣсь въ ошибку Контъ въ психологическомъ смыслѣ такъ же, какъ въ соціологическомъ. Спрашивается, стала ли бы мысль, сдѣлавшись позитивной, приспособляться къ системѣ символовъ, болѣе способныхъ для сокрытія истины, чѣмъ для ея выраженія и утвержденія, и не приняла ли бы мораль, ставшая автономной, систему правилъ и въ особенности мелочныхъ обычаевъ, способныхъ скорѣе стѣснять волю, чѣмъ ее укрѣплять.

Прежде всего понятно, что мысль неадекватная, несовершенная, неосновательная, мало привыкшая отличать истинное отъ ложнаго, находитъ удовольствіе въ символѣ. Кромѣ того она дурно отличаетъ его отъ истины, именно потому, что она плохо различаетъ то, что она утверждаетъ, отъ того, что она неопредѣленно воображаетъ. Народная мысль не является сознательно символической, и историческое наблюденіе показало бы Конту, что народъ съ раннихъ поръ дѣлалъ преобразованія символа въ матеріальную истину и принималъ метафоры буквально. Будучи безполезнымъ и даже отталкивающимъ въ мысли развитой, точной и вполнѣ сознательной, символъ является, слѣдовательно, ускользающимъ и даже обманчивымъ для мысли некультурной и необработанной.

Съ другой стороны, понятно, что воля, привыкшая къ гете-

рономіи и дѣлающая себѣ добродѣтель изъ покорности, безпрестанно подвергается испытаніямъ, не имѣющимъ другой цѣнности, какъ только быть испытаніями, подвергается упражненіямъ безъ прямого отношенія къ реальности; это тѣмъ болѣе понятно, что такое несовершенство воли идетъ очень часто рядомъ съ интелектуальнымъ несовершенствомъ, о которомъ мы только что говорили и которое позволяетъ смѣшивать простыя церемоніи съ дѣйствіями, имѣющими реальную силу. Но чтобы освобожденная воля, почерпающая двойную силу въ просвѣщенномъ умѣ, могла налагать на себя церемоніи чисто символическаго культа—это очень трудно представить. Это не значитъ, что волевая дисциплина и правило, которое на себя налагаютъ, не имѣетъ, какъ мы объ этомъ говорили, практической и вполнѣ достовѣрной моральной цѣнности. Но въ дѣйствительной жизни, въ истинномъ дѣйствіи имѣется достаточно мѣста для этой дисциплины безъ того, чтобы представлялось полезнымъ и даже возможнымъ затруднять себя какимъ-либо культомъ, который будетъ не больше какъ символъ—и какимъ-либо обычаемъ, который нельзя больше употреблять для дѣйствій.

Выясняется теперь, почему въ наши дни религіозная утопія Конта сразу дискредитировала и у вѣрующихъ и у независимыхъ мыслителей мораль, въ которой современное сознаніе нашло бы такъ много полезныхъ элементовъ. Такимъ образомъ онъ самъ—и совсѣмъ напрасно—ослабилъ систему моральныхъ идей, которая казалась вполнѣ жизненной, наложивъ на нее искусственныя рамки, которыя нисколько не были для нея необходимы, и давъ ей видъ абсолютно искусственнаго установленія.

* * *

Эта система представляла даже такую особенность, которая могла бы обезпечить ей вниманіе достаточно общее и достаточно прочное, и позволила бы ей удерживать сознаніе настороже: это—то, что она не подходитъ ни подъ какую изъ всѣхъ придуманныхъ моральныхъ категорій.

Она—позитивна, потому что она устраняетъ всякое абстрактное и абсолютное основаніе, она не признаетъ никакого принципа, преступающаго историческій и соціальный опытъ, какъ и всякую перспективу, которая переходитъ за предѣлы земной жизни; но она идеалистична и протестуетъ крайне энергически

противъ всякаго узкаго утилитаризма, противъ всякаго практическаго матеріализма, который сводилъ бы цѣль дѣятельности и роль цивилизаціи къ прогресу благополучія.

Его мораль является духовной и, благодаря своей строго соціальной точкѣ зрѣнія, вполнѣ предохраняетъ себя отъ опасностей субъективизма.

Конечно, Контъ не является интелектуалистомъ, но онъ еще менѣе является сентиментальнымъ или мистичнымъ.

Онъ—не индивидуалистъ, потому что для него индивидуальное право является анархическимъ принципомъ въ экономическомъ и въ политическомъ строѣ: но онъ и не соціалистъ, потому что въ его глазахъ соціализмъ былъ бы комунизмомъ, поглощеніемъ человѣческой личности, царствомъ принужденія и господствомъ матеріальныхъ интересовъ. У него есть лишь своего рода совершенно моральный соціализмъ, внутренне присущій сознанію каждаго, насколько каждый долженъ разсматривать себя въ качествѣ органа соціальной функціи.

Онъ не либералъ въ обычномъ смыслѣ слова, потому что онъ отрицаетъ верховную власть народа, систему голосованія, политическій авторитетъ индивидуума; но мы видѣли, что онъ не является зато и приверженцемъ режима гнета и принужденія.

Наконецъ, онъ не революціонеръ, потому что онъ желаетъ, чтобы господствовалъ принципъ порядка и чтобы прогресъ былъ „развитіемъ порядка“. Но онъ и не ретроградъ, потому что онъ ни въ какомъ пунктѣ не требуетъ возврата къ прошлому, онъ даже не простой консерваторъ, потому что онъ желаетъ использовать настоящія соціальныя силы только для новыхъ цѣлей и въ виду новаго режима.

Въ его глазахъ только въ человѣчествѣ перерожденномъ, какъ онъ воображаетъ, всѣ эти антитезы, имѣющія силу просто отъ несовершенства человѣческихъ дѣлъ и отъ необходимости установлять равновѣсіе чрезъ противодѣйствіе противоположныхъ силъ, потеряютъ свое значеніе и согласуются въ истинной гармоніи. Такимъ образомъ, слѣдовательно, если эти антитезы стираются у Конта, то это происходитъ не благодаря нѣкоторому лишенному метода синкретизму, который заимствовалъ бы отъ всѣхъ самыя противоположныя идеи, но благодаря положенію поистинѣ оригинальному, которое онъ сумѣлъ занять. Поэтому, хотя конечно ни политико-религіозная система Конта,

ни даже его мораль, какъ таковая, не оказываются въ состояніи заставить современное сознаніе воспринять ихъ, однако, они могутъ еще быть ему весьма полезны. Этотъ систематикъ способенъ открыть нашему уму весьма различныя концепціи, этотъ догматикъ можетъ стать помощникомъ для нашего критическаго ума, этотъ противникъ свободы мысли способствуетъ освобожденію нашего ума отъ его собственныхъ предразсудковъ, этотъ врагъ всякой теологіи научаетъ насъ отнестись справедливо къ религіямъ прошлаго, этотъ утопистъ учитъ насъ принимать въ разсчетъ исторію и солидарность поколѣній и, наконецъ, этотъ основатель позитивизма побуждаетъ насъ не быть слишкомъ узко-позитивными и сохранить лучшую сторону насъ самихъ въ духовной жизни и въ соціальномъ самопожертвованіи.

Густавъ Бело.

МОРАЛЬ РЕНУВЬЕ

La Science de la Morale представляетъ собой произведеніе трудно читающееся, что̀ предохраняетъ его отъ всякаго поверхностнаго любопытства и что́ также несомнѣнно причинило вредъ той популярности, которую оно заслуживало пріобрѣсти въ философскомъ мірѣ. И происходитъ это не отъ неясности идей. Напротивъ, философія Ренувье хорошо отвѣчаетъ потребностямъ и обычнымъ чертамъ французскаго ума. Но изложеніе—утомительно и громоздко. Приходится часто возвращаться назадъ, приходится сближать главы, которыя авторъ раздѣлилъ. Мысль черезчуръ сконцентрирована и безпрестанно переходитъ за предѣлы выраженія, тогда какъ развитіе ея въ то же время часто бываетъ тягучимъ. Я могу повторить одну интимную подробность, которую мнѣ сообщилъ однажды покойный Морьонъ, потому что эта подробность даетъ благопріятное представленіе о скромномъ характерѣ нашего философа. Онъ предложилъ Морьону *переизложить* свою книгу. Это было дѣломъ невозможнымъ: на ней лежитъ печать автора; въ ней нерѣдко встрѣчаются страницы сильныя и массивной красоты; каждая фраза имѣетъ свой вѣсъ; всякое развитіе мысли является звеномъ одной цѣпи... Притомъ въ произведеніи подобнаго рода недостатки въ выраженіи—вещь второстепенная. Можетъ быть даже въ концѣ-концовъ и хорошо то, что доступъ къ этому сочиненію не является слишкомъ легкимъ.

La Science de la morale издана въ 1869 г., тридцать четыре года тому назадъ, послѣ *Essais de critique generale,* которые появились послѣдовательно въ 1854, 1859, 1864 гг. и которые содержали общую философію автора. Произведеніе это устарѣло въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, какъ это и бываетъ неизбѣжно.

Формулы, навѣянныя временемъ, какъ напр. право на трудъ, успѣли уже исчезнуть изъ круга спорныхъ вопросовъ. Великія событія произошли, какъ извѣстно, въ области внѣшней политики и измѣнили обликъ Европы или, вѣрнѣе сказать, даже земли; появились новыя идеи, образовались новые элементы, которые слѣдовало бы ввести въ доктрину и постараться въ ней собрать. И все-таки произведеніе это остается импонирующимъ памятникомъ, который возвышается надъ произведеніями менѣе солидными, появлявшимися съ тѣхъ поръ. Такова, впрочемъ, медленность эволюціи нравовъ, что названное произведеніе сохранило по многимъ вопросамъ характеръ поразительной жизненности. И для разрѣшенія проблемъ отчасти новыхъ этотъ трудъ даетъ намъ руководящую идею, которая представляется мнѣ вполнѣ согласной съ развитіемъ демократическихъ идей во всѣхъ странахъ и съ самой чистой традиціей Франціи.

Вѣдь этотъ трудъ вдохновленъ духомъ французской революціи. Ренувье, какъ Кине, Прудонъ и Мишле, есть сынъ революціи. Онъ ссылается на Канта и скромно представляетъ себя ученикомъ критической философіи. Но Кантъ самъ испыталъ на себѣ глубокое вліяніе революціи, и можно сказать, что его моральная доктрина и въ особенности его ученіе о правѣ носятъ на себѣ ея отраженіе. Впрочемъ, Ренувье заимствуетъ у Канта только самый принципъ морали, а въ остальномъ онъ прилагаетъ этотъ принципъ ко всякому моральному содержанію съ полной независимостью и въ духѣ свѣтскомъ и демократическомъ, который дѣлаетъ его современнымъ мыслителемъ.

Я напомню этотъ принципъ, не останавливаясь на немъ особенно: онъ заключается въ самой идеѣ независимости науки о морали, которая по этому принципу кореннымъ образомъ отличается не только отъ религіи и метафизики, но и отъ всякой естественной и соціальной науки. Она основывается не на знаніи извѣстнаго порядка *вещей*, но она получаетъ свое основаніе въ сознаніи. Ибо она подчиняетъ всѣ частныя цѣли, которыя намъ ставитъ жизнь—въ томъ видѣ, какъ она есть—одной высшей цѣли, которая выражаетъ собой долгъ, именно — „общее установленіе разумнаго и справедливаго въ сознаніи“.

* * *

Понятая какъ наука о сознаніи, моральная доктрина Ренувье является существенно и въ строгомъ смыслѣ индивидуалистич-

ной. Въ общемъ, вся его философская система, взятая въ цѣломъ, могла бы получить названіе персонализма. Идея личности служитъ для него высшей категоріей,—той формой, которой причастны всѣ остальныя формы мысли. И теорія матеріи находится въ согласіи съ теоріей духа: внѣшніе объекты въ самихъ себѣ суть субъекты. Нѣтъ реальнаго или мыслимаго существованія иного, чѣмъ въ формѣ индивидуальнаго сознанія. Даже метафизическія умозрѣнія о предполагаемой основѣ вещей или о будущей судьбѣ и участи душъ должны бываютъ искать въ этомъ основномъ понятіи точку отправленія, какъ условіе своихъ заключеній.

Перенесенная въ область морали, эта идея приводитъ мыслителя къ желанію разсматривать всегда только отношеніе между отдѣльными лицами, — къ тому, чтобы не допускать никакого права и никакой обязанности, которыя не имѣли бы своимъ носителемъ одну или нѣсколько опредѣленныхъ личностей. Даже тогда, когда мораль должна считаться съ „соціальной идеей“, съ интересами общества, слѣдуетъ разумѣть только интересы групы отдѣльныхъ лицъ, права которыхъ не являются въ сущности чѣмъ-нибудь инымъ и слѣдовательно никогда не идутъ далѣе, чѣмъ право каждой отдѣльной личности. Право государства, разумъ государства суть опасныя фикціи. Общій разумъ есть повторенный индивидуальный разумъ, какъ энергично заявляетъ объ этомъ авторъ; общая справедливость есть также повторенная индивидуальная справедливость. Нѣтъ двухъ моралей — морали общественной и частной; нѣтъ общественнаго права отличнаго отъ частнаго права. Нѣтъ и морали государствъ и народовъ, отличной отъ морали индивидуумовъ. Международное право въ послѣднемъ анализѣ должно сводиться къ праву индивидуальному. Если устранить „метафизическую фикцію соціальной личности“, то для установленія идеи государства, правительства—останутся только отдѣльныя отвѣтственныя лица, которыя получили отъ массы лицъ полномочіе вести дѣла съ другими отдѣльными лицами, подобнымъ же образомъ уполномоченными отъ другой массы лицъ. Точно такъ же отношенія государствъ должны быть разсматриваемы передъ судомъ сознанія „какъ строжайше подчиненныя тѣмъ же самымъ законамъ, какъ и самыя простыя отношенія человѣка къ человѣку“.

Можетъ быть уже съ самаго начала чувствуется вся та чистота и сила, которыя доктрина будетъ черпать изъ этого основного принципа. Вообще можно сказать, что онъ позво-

ляетъ моралисту вводить сознаніе въ самые ожесточенные и страстные споры о политикѣ и о политической экономіи, и что онъ надѣляетъ критеріемъ для выбора между предлагаемыми рѣшеніями.

Другая характерная черта морали Ренувье — которая впрочемъ есть только слѣдствіе предыдущаго принципа—это то, что она является доктриной свободы и „автономіи“. Свобода служила вдохновеніемъ въ каждомъ его произведеніи. Онъ разсказалъ намъ объ этомъ: въ его юности у него открылись глаза въ тотъ день, когда онъ понялъ, благодаря наставленіямъ своего друга Лекье, что въ дѣйствительности дѣйствіе свободы проявляется не только въ нашемъ поведеніи, въ нашихъ поступкахъ, но и въ наиболѣе сокровенной сторонѣ разума, въ нашей наиболѣе задушевной вѣрѣ, въ образованіи моральныхъ убѣжденій. А въ наукѣ о морали свобода является сразу и содержаніемъ и объектомъ долга, средствомъ и цѣлью всякаго прогреса, будь то прогресъ индивидуальный или соціальный. Какую болѣе высокую цѣль можно было бы указать для разумнаго существа, какъ жить сообразно своему сознанію, въ согласіи съ самимъ собою и съ другими? И сколько бы ни были законны другія цѣли, развѣ не должно было бы подчинить ихъ одной цѣли: какъ придумать — добиться власти сдѣлать людей свободными? Можно вѣрить въ то, что разумное насиліе сдѣлаетъ ихъ противъ ихъ воли счастливыми на землѣ, или что противъ ихъ воли *спасетъ* ихъ для неба; но не—въ то, что оно воспитаетъ ихъ въ свободѣ мысли и автономіи сознанія. И то же самое для народовъ. Отдаленный идеалъ человѣчества, который отнынѣ надо имѣть предъ глазами, состоитъ въ миролюбивой асоціаціи автономныхъ государствъ, т. е. такихъ, изъ которыхъ каждое было бы добровольной асоціаціей автономныхъ личностей. Если идеалъ заключается въ мирѣ, въ свободномъ согласіи людей, то какъ же оказалось возможнымъ, что насиліе и продукты насилія — война, тиранія и революція—вошли въ міръ? Война порождаетъ войну. *„Соціальный прогресъ долженъ измѣряться только количествомъ индивидуальной свободы, предоставляемой и цѣнимой въ данномъ обществѣ. ...И мѣра утраченной свободы есть критерій упадка“.*

Исторія приводитъ тому много доказательствъ. Можетъ быть съ удовольствіемъ прочтутъ одну страницу философа, который заботился о томъ, чтобы его доктрина шла рядомъ съ исторіей.

„Идеи и чувства, которыми вдохновляются современные народы, формы ихъ чрезвычайно разнообразныхъ учрежденій—исходятъ исключительно изъ трехъ источниковъ: государствъ Греціи и ихъ колоній, Рима и романизованныхъ странъ, Іудеи и ея книгъ. Дѣйствительно, съ именемъ Греціи соединяется понятіе свободы, гражданской общины, философіи, науки и искусства, вмѣстѣ и методы и модели. Говоря о Римѣ, говорятъ о народѣ, который создалъ администрацію и юриспруденцію въ то время, когда управлялъ самъ собою съ несравненными энергіей и духомъ мудрости. Наконецъ, когда вспоминаютъ объ Іудеѣ, должны помнить, что пророчество, т. е. религіозная автономія, нѣчто не только отличное отъ теократіи, но діаметрально противоположное ей,—послужила истинной виновницей монотеистической идеи и чувства народнаго братства, характеристикой Израиля, единственнаго иниціатора своей исторіи и содержанія своихъ Книгъ... Такимъ образомъ одна только свобода положила все основаніе нашего интелектуальнаго и моральнаго достоянія и того, что приводитъ насъ въ состояніе этической расы“.

Нѣтъ сомнѣнія, какъ говоритъ Ренувье, что въ ходѣ человѣческихъ дѣлъ авторитетъ является столь же необходимымъ, какъ и свобода, потому что свобода каждаго не можетъ согласоваться съ свободой другихъ безъ закона, который бы возлагался авторитетомъ на всѣхъ. Предоставленныя самимъ себѣ индивидуальныя свободы неизбѣжно впадаютъ въ наглое насиліе и анархію. Но идеалъ авторитета былъ бы въ томъ, чтобы авторитетъ исходилъ изъ свободы и являлся бы добровольнымъ полномочіемъ. На дѣлѣ же онъ основывается на силѣ, всегда держится обычаемъ и безпрестанно стремится выродиться въ тиранію. Основная антиномія прикладной морали и состоитъ въ томъ, что положить основаніе свободы оказывается возможнымъ только черезъ свободу. Выйдетъ ли человѣчество изъ этого логическаго круга? Да, если оно встрѣтитъ достаточно людей доброй воли, настолько смѣлыхъ, чтобы имѣть довѣріе къ свободѣ, настолько справедливыхъ, чтобы соединяться для свободнаго установленія авторитетовъ, ограниченныхъ узкой сферой. Эти свободныя асоціаціи, школы, церкви, кооперативныя организаціи, образцовыя общества войдутъ въ составъ центральнаго управленія, которое—какую бы форму оно не приняло, ту же ли самую или особенную — по закону большинства, всегда явится

принудительнымъ органомъ, чтобы направлять неподвижныя и *фатализованныя* массы къ идеалу вѣры и жизни. „Единственно возможный великій прогресъ міра заключается въ размноженіи этого рода групъ".

Такимъ образомъ свобода, которая есть первое слово морали, есть также и послѣднее въ ней.

* * *

Вотъ духъ доктрины. Перейдемъ къ самой доктринѣ. Я принужденъ оставить въ тѣни большое число любопытныхъ и глубокихъ теорій, какъ теорія страстей или теорія достоинства и морально прекраснаго; я сейчасъ же выставляю на видъ двѣ идеи наиболѣе характерныя и въ то же время наиболѣе достопримѣчательныя по своимъ всякаго рода слѣдствіямъ.

Первая заключается въ понятіи справедливости, въ которой Ренувье видитъ всякое право и всякую соціальную обязанность. Онъ полагаетъ ее состоящей въ скрытомъ и тайномъ договорѣ, неявно предполагаемомъ всѣми положительными договорами, которые образуются въ ходѣ соціальной жизни и благодаря которому каждая личность воспринимаетъ и сознаетъ равное достоинство и равное право за всѣми другими личностями. Онъ формулируетъ ее какъ строгую взаимность права и обязанности, кредита и дебета. Онъ обосновываетъ ее, въ послѣднемъ анализѣ, на *умѣ* разума, который не является конечно чуждымъ природѣ нашего чувства, нашему сердцу, нашей естественной симпатіи къ себѣ подобнымъ, но который, когда онъ противополагается нашимъ страстямъ и интересамъ, принимаетъ характеръ сознательной обязанности. Это — „высшій практическій принципъ", „категорическая обязанность", превышающая всѣ индивидуальныя цѣли и всѣ другія колективныя цѣли. Справедливость, понимаемая какъ равное достоинство, равная цѣнность правъ личностей, есть основаніе общества.

Очевидно, какъ мы уже объ этомъ вначалѣ говорили, что Ренувье вполнѣ пребываетъ въ традиціи Французской Революціи и находится въ согласіи съ мыслителями, которые были лучшими послѣдователями ея — съ Прудономъ и Мишле. Его доктрина является раціональной моралью, которая противополагается морали чувства и страсти. Она — мораль права, которая противополагается морали чистаго долга, какъ теологической и альтруистической морали позитивизма. Она—мораль спра-

ведливости, которая противополагается морали милости, морали христіанской.

Какъ и Прудонъ, Ренувье думаетъ, что справедливость заполняетъ всю мораль, что для людей нѣтъ иной обязанности въ обществѣ, какъ быть справедливыми. „Если царство справедливости кажется намъ недостаточнымъ для счастья людей— пишетъ онъ на одной страницѣ, которая дышитъ энтузіазмомъ разума — то это происходитъ оттого, что мы къ несчастью лишены того зрѣлища, котораго земля никогда не созерцала. Люди никогда не могли дать себѣ даже отдаленнаго отчета въ томъ, что произошло бы съ міромъ, въ которомъ каждый исполнялъ бы свою обязанность; я говорю только приблизительно и предполагая, что онъ дѣлалъ бы это только по чувству долга, устранивъ всѣ чувства, если это возможно. Но это невозможно; въ дѣйствительности міръ, въ которомъ управлялъ бы *разумъ*, былъ бы міромъ, гдѣ *доброта*, свободная наконецъ отъ цѣпей, несправедливость которыхъ обременяетъ ее со всѣхъ сторонъ, показалась бы намъ воцарившейся безраздѣльно". Если справедливость кажется намъ недостаточной, то это, надо еще прибавить, происходитъ оттого, что мы даже не видимъ вполнѣ хорошо, къ чему ведетъ строгое право, чего оно требуетъ отъ счастливыхъ и сильныхъ въ пользу слабыхъ и бѣдныхъ во имя одной только справедливости, во имя только соединенія въ одно общество разумныхъ существъ.

Несомнѣнно то, что любить справедливость заставляетъ насъ стремленіе къ добру. Но оно не является долгомъ; ибо, будучи по своей природѣ страстью, оно не имѣетъ правила. Подобно Мишле, Ренувье ставитъ любовь ниже справедливости. Любовь даже самая чистая—слѣпа и тиранична, между тѣмъ какъ справедливость—ясна, равна и постоянна какъ разумъ. Любовь есть въ сущности милость, произволъ, несправедливость: человѣкъ любви страшенъ для справедливости. Ренувье, какъ и Мишле, видитъ въ среднихъ вѣкахъ, въ эпохѣ господства любви, христіанской милости — моральный регресъ въ сравненіи съ основанной на принципѣ справедливости гражданской общиной древнихъ. „Несомнѣнно — говоритъ онъ — что ученіе Церкви много потрудилось надъ исправленіемъ человѣческаго сердца, хотя люди, которые передавали и принимали это ученіе, совершали всевозможныя жестокости, и что древніе съ своей стороны кромѣ примѣровъ жестокости своего сердца оставили намъ и

другіе примѣры... Но поскольку идеалъ доброты ставился на мѣсто идеала справедливости, это было существеннымъ регресомъ, въ которомъ заключается весь смыслъ, духъ и практика среднихъ вѣковъ и который былъ бы доведенъ до послѣднихъ мыслимыхъ предѣловъ, подобно тому какъ это замѣчается у буддійскихъ націй, если бы не сохранились въ скрытомъ видѣ принципы достоинства и свободы, на что давно уже надежда была утеряна... Новый міръ вновь овладѣлъ этическими и политическими элементами античной жизни только потому, что средніе вѣка не достигли той цѣли, которую они ставили себѣ и которая заключалась въ разрушеніи этихъ принциповъ".

* * *

Вторая капитальная идея его произведеній заставляетъ насъ выйти изъ теоретической и совершенно абстрактной области принциповъ и вступить въ прерываемую практическими приложеніями область. Это—идея различія между идеальнымъ строемъ, при которомъ личности разсматриваются только какъ разумные и свободные дѣятели подъ одной только идеей справедливости, и реальнымъ строемъ, при которомъ моралистъ бываетъ долженъ въ концѣ концовъ разсматривать ихъ, для установленія частныхъ обязанностей, солидарными другъ съ другомъ и съ предшествовавшими имъ поколѣніями. Онъ долженъ бываетъ ихъ разсматривать солидарными со всей той цѣпью ошибокъ, погрѣшностей и преступленій, хотя и не ими содѣянныхъ, но тягость которыхъ они несутъ, подчиненные привычкамъ и традиціямъ своей страны, связанные всѣми обязательствами положительнаго права, проводя жизнь въ средѣ безпорядка и насилія, вынужденные защищать себя отъ несправедливости то при помощи эгоистическаго благоразумія, предотвращающаго отъ нихъ ея послѣдствія, то даже при помощи силы, которая грубо разбиваетъ ее.

Это различіе составляетъ весь методъ прикладной морали. За неимѣніемъ ея въ готовомъ видѣ моралисты обыкновенно ограничиваются предписаніемъ непримѣнимыхъ правилъ, изображеніемъ неподражаемыхъ моделей; „они пріучаютъ людей соглашаться на предписаніе обязанностей, даже самыхъ строгихъ, но совсѣмъ не считаться съ ними ни въ своемъ поведеніи, ни даже въ своихъ сужденіяхъ". И благодаря жалкой слабости мораль остается безъ воздѣйствія на дѣйствительный ходъ вещей.

Напротивъ того существенная работа морали состоитъ *въ установленномъ и точномъ опредѣленіи тѣхъ превращеній и измѣненій, которымъ подвергаются права и обязанности, примѣняясь къ несправедливому соціальному строю.*

Потому что какъ только мы предположимъ моральнаго дѣятеля лицомъ къ лицу съ несправедливыми личностями, съ тѣми дѣятелями, отъ которыхъ нельзя ожидать взаимности въ дѣлѣ справедливости, то онъ уже не обязанъ по отношенію къ нимъ оставаться въ совершенной справедливости. Онъ тотчасъ же пріобрѣтаетъ право защиты, которую въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ самъ выполняетъ и которую обыкновенно онъ поручаетъ обществу. Съ учиненіемъ первой же несправедливости право силы, т. е. сначала справедливость защитительная, а потомъ справедливость репресивная, вступаетъ въ моральный міръ.

На этомъ-то основаніи системѣ правъ и обязанностей, *измѣненныхъ* такъ, какъ они полагаются въ дѣйствительности, Ренувье далъ названіе *права войны.* Воинственное состояніе—это не есть только дѣло прошлаго, всецѣло прошлаго исторически; это есть и настоящее, дѣйствительное состояніе. Ибо война—повсюду, въ насъ и вокругъ насъ. „Она царитъ во взаимныхъ влеченіяхъ, гдѣ каждый стремится дать поменьше и получить побольше, при всѣхъ видахъ сдѣлки въ страстяхъ. Война царитъ въ семейныхъ отношеніяхъ, гдѣ принужденіе, насколько оно возможно и насколько оно терпимо, заступаетъ мѣсто убѣжденія и разума, гдѣ истинная свобода не существуетъ ни для тѣхъ, кто управляетъ, ни для тѣхъ, кто подчиняется, которые одинаково руководствуются только привычкой да стремленіями для созданія этой привычки и для ея уничтоженія“. Война царитъ точно также и во всякаго рода экономическихъ отношеніяхъ: „въ обмѣнѣ услугъ, привычка къ которымъ вводитъ только измѣнчивыя и спорныя мѣры; въ обмѣнѣ товаровъ, которые каждый оцѣниваетъ и понижаетъ цѣну по своему интересу, желая всегда получить больше, чѣмъ онъ далъ; въ пріобрѣтеніи орудій производства и въ особенности земли, потому что если одни находятъ въ ней для себя средство къ обезпеченности, другіе остаются лишенными подобныхъ гарантій и часто всякихъ гарантій“. Даже вѣрованія не спасаются отъ нея, потому что „духъ войны вошелъ въ такой степени въ человѣческія фибры“, что люди, которые говорятъ о себѣ и считаютъ себя

миролюбивыми, желаютъ путемъ насилія вложить идеалъ своего сознанія въ свободное сознаніе другихъ.

Вотъ универсальный фактъ войны, т. е. несправедливости, въ присутствіи которой надо отыскивать то, что дѣлаетъ справедливость. Это—задача прикладной морали. При свѣтѣ этой идеи Ренувье обсуждаетъ послѣдовательно главные вопросы права семейнаго, права экономическаго, права политическаго и права международнаго. Мы не можемъ слѣдовать за нимъ на этомъ длинномъ поприщѣ. Чтобы дать понятіе объ его тенденціи, будетъ достаточно намѣтить рядъ положеній и результатъ, къ которому они привели его въ концепціи экономическаго права, впрочемъ въ наиболѣе замѣчательной и по моему убѣжденію наиболѣе глубокой части его произведенія.

* * *

Что она должна быть наиболѣе глубокой, это не окажется удивительнымъ, если принять во вниманіе то, что вопросы экономической морали были 30 лѣтъ тому назадъ, такъ же, какъ и теперь, самыми неотложными и самыми трудными изъ всѣхъ. Но надо сказать, что доктрина Ренувье въ особенной степени заставляла его изслѣдовать эти вопросы. Она въ сущности является моралью труда; онъ не понимаетъ человѣческую нравственность, подобно романтикамъ или Гюйо, какъ цвѣтеніе жизни, какъ возвышеніе нашихъ свойствъ; онъ понимаетъ ее какъ дѣло, которое надо совершить, какъ трудную работу, которую надо выполнить. Онъ написалъ нѣсколько очень сильныхъ страницъ о равнозначности идей долга и труда. Онъ охотно опредѣлилъ долгъ посредствомъ обязанности труда и право—при посредствѣ кредита на трудъ другихъ. Онъ говоритъ намъ, что даже колебался относительно подстановки во всей морали слова „трудъ“ вмѣсто слова „долгъ“, и если онъ этого не сдѣлалъ, то только для того, чтобы не порвать „съ той почтенной традиціей, которую въ ея чистомъ видѣ возстановила этика Канта“.

Строгій анализъ экономической проблемы, если обсуждать ее не абстрактно, въ предположеніи идеально справедливаго общества, а ставить ее на фактическую почву въ то воинственное состояніе, которое является дѣйствительнымъ соціальнымъ состояніемъ, приводитъ моралиста къ антиноміи, которая строго говоря является неразрѣшимой.

Съ одной стороны всѣ принципы доктрины обязываютъ насъ

понимать индивидуальную собственность, какъ внѣшнюю и матеріальную форму личности, какъ дѣйствительную гарантію ея свободы и условіе ея отвѣтственности въ преслѣдованіи своихъ цѣлей предъ другими лицами и передъ обществомъ.

Съ другой стороны, принципъ справедливости настойчиво требуетъ этой гарантіи въ равной степени для всѣхъ лицъ. Право защиты, которое освящаетъ собственность имущихъ, оправдываетъ требованія, чтобы не сказать нападенія, со стороны неимущихъ. Я думаю, что здѣсь надо выслушать нашего автора: „собственность исключительно съ точки зрѣнія права защиты есть одно изъ средствъ личной независимости, свобода и общее право противиться требованіямъ, неоснованнымъ на положительныхъ правахъ. Въ этомъ смыслѣ она является урегулированной формой войны, но благодаря согласію и обычаю она въ то же время является и формой мира; въ этомъ-то смѣшеніи войны и мира, которое составляетъ человѣческія отношенія, и заключается нѣкоторая гарантія главнаго изъ благъ, свободы лицъ, и нѣчто еще сверхъ этого—нѣкоторый методъ соціальнаго прогреса, дѣйствительность котораго доказана опытомъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны недостаточность во всякое время общаго богатства или относительный избытокъ народонаселенія дѣлаетъ организацію личной защиты болѣе необходимой въ то самое время какъ послѣдствія, которыя можно предвидѣть отъ равнаго раздѣла благъ, если бы таковой былъ возможенъ, оказываются, слѣдовательно, болѣе сомнительными и менѣе соблазнительными; а съ другой стороны монополія капитала, если это угодно такъ квалифицировать, но скажемъ лучше, прямой интересъ труда и администраціи, созданной собственниками орудій производства самымъ фактомъ присвоенія, ихъ свобода, ихъ обезпеченность въ огромной мѣрѣ способствовали общему обогащенію, и этотъ законъ не представляется возможнымъ замѣстить равнозначнымъ съ нимъ при дѣйствительномъ среднемъ состояніи людской нравственности“. Вотъ то, что относится къ собственности; и нельзя представить для нея правъ съ болѣе глубокими основаніями.

Но съ другой стороны, „общество, какъ оно есть, кажется основаннымъ на отрицаніи равныхъ правъ за нѣкоторой частью составляющихъ его лицъ. Тѣ, которые должны были бы отвѣчать только за свои дѣла, являются, благодаря отсутствію собственности, на которое ихъ обрекаетъ ихъ происхожденіе,

жертвами прошлыхъ несправедливостей. Они являются отвѣтственными за пороки, ошибки и несчастія другихъ, по крайней мѣрѣ въ сферѣ своей семьи и такъ, какъ если бы семья была для нихъ всѣмъ, а общество ничѣмъ, между тѣмъ какъ они необходимо являются его членами, и общество занимаетъ землю, гдѣ они рождаются, и налагаетъ на нихъ всякаго рода обязанности. Скрытая война, которую предполагаетъ такое неровное распредѣленіе и которую смягчаютъ въ дальнѣйшемъ различные принимаемые законы, признанное положительное право, можетъ съ силой проявиться въ тотъ моментъ, когда несправедливость и горести положенія заставятъ умъ обездоленныхъ въ соціальномъ строѣ обратиться къ чистой идеѣ".

И это есть еще только самая общая форма той антиноміи, которая становится наиболѣе острой, если разсматривать частныя отношенія между капиталомъ и трудомъ. Въ самомъ дѣлѣ, принципъ справедливости является ни болѣе ни менѣе какъ осужденіемъ чистаго экономизма, принципа laisser faire, laisser passer. Онъ не позволяетъ допустить, чтобы всякій договоръ, даже добровольно принятый, былъ бы справедливымъ. Чтобы онъ былъ справедливъ, надо еще чтобы онъ сообразовался съ правилами общаго соціальнаго или разумнаго договора.

Слѣдовательно *справедливымъ вознагражденіемъ* является не то, которое получаетъ рабочій въ силу грубой игры закона предложенія и спроса. *Справедливымъ* вознагражденіемъ является то, которое назначаетъ разумъ и справедливость по крайней мѣрѣ въ общемъ видѣ, предоставляя труду свою часть въ совмѣстномъ произведеніи труда и капитала, помимо издержекъ на содержаніе и пропитаніе работника; это, по формулѣ Ренувье, которая не имѣетъ большого употребленія, но которая очень хорошо понимается, есть участіе въ чистомъ доходѣ. Въ дѣйствительномъ же соціальномъ строѣ вознагражденія являются самыми низкими. „Живущіе на жалованіе поставлены въ условіе—не только не имѣть своей собственности, но и не быть въ состояніи пріобрѣсти ее; они вынуждены, стѣсняясь въ средствахъ, проводить жизнь изо-дня въ день, воспрещать себѣ задаваться всякими болѣе отдаленными цѣлями или цѣлями интелектуальной и моральной природы, находиться, слѣдовательно, въ зависимости отъ собственниковъ и кредиторовъ въ матеріальномъ отношеніи, если только не въ моральномъ,—почти такъ же, какъ если бы они составляли часть ихъ капиталовъ, съ однимъ только

условіемъ относительно издержекъ по содержанію, которыя даже не оказываются гарантированными сверхъ того времени, пока работникъ имѣетъ необходимую силу для употребленія предоставленнаго ему орудія, и не разсчитаны на то, чтобы ихъ было достаточно... Несомнѣнно слѣдовало бы принять въ разсчетъ тѣ многочисленныя и возрастающія исключенія, которыя происходятъ по мѣрѣ того, какъ классъ несобственниковъ становится болѣе способнымъ сознать свои права и бороться за свои интересы; способъ, которымъ ведется этотъ прогресъ, интересенъ, но онъ не проникаетъ въ глубь вопроса... Не объемъ зла является важнымъ въ моральномъ отношеніи: если бы было только небольшое количество людей, крайне ограниченный классъ, для котораго режимъ существованія на жалованіе создавалъ бы такое положеніе, то и тогда пользованіе собственностью, которое приводило бы къ этому, по справедливости должно было бы быть осуждено".

Говоря еще болѣе обще, экономическая цѣнность также должна быть понимаема раціонально по закону справедливости, вмѣсто того, чтобы быть эмпирическимъ результатомъ борьбы—борьбы изъ за условія о вознагражденіи, борьбы за цѣну продуктовъ. Цѣнность труда раціонально должна зависѣть только отъ двухъ факторовъ: отъ продолжительности труда и отъ усилія, употребляемаго для его выполненія. Противно нравственному закону—назначать большую цѣну за тотъ трудъ, который не требуетъ ни большаго времени, ни большихъ усилій. Только одно количество труда должно быть предметомъ торговли. Всякая комерческая оцѣнка качества труда есть несправедливый предварительный вычетъ въ трудѣ одного рода передъ трудомъ другого рода, т. е. въ сущности у человѣка передъ человѣкомъ.

Вотъ на какомъ основаніи установилась бы *справедливая цѣна* продуктовъ. Надлежало бы ввести цѣну первоначальныхъ веществъ вычисленной въ итогѣ труда, цѣну трудовъ различныхъ по производству, издержки *амортизаціи*, интересъ капитала. *Справедливая торговля* заставляла бы платить только за свой трудъ, оцѣненный по общей таксѣ за свои издержки и за свои платежи за трудъ. Какъ повидимому мы далеки отъ настоящаго соціальнаго строя! Антиномія обнаруживается во всемъ своемъ величіи между идеаломъ справедливости и фактическимъ состояніемъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ отдаляется и ея рѣшеніе, которое все болѣе и болѣе оказывается неуловимымъ. Потому что, чтобы создать разомъ мирное состояніе сообразное съ идеаломъ, нѣтъ другого средства, какъ замѣнить режимъ фактической свободы, которая является несовершенной, но которой мы обязаны всѣмъ нашимъ соціальнымъ прогресомъ, режимомъ авторитета, который является смертельнымъ.

Одна только соціализація торговли, произведенная государствомъ, страшнымъ образомъ увеличила бы могущество правителей и всѣхъ тѣхъ великихъ курфирстовъ или чиновниковъ, которые принимали бы участіе въ управленіи; тогда какъ на дѣлѣ свободный классъ комерсантовъ всегда состоялъ изъ тѣхъ, которые оказываютъ величайшее сопротивленіе для захватовъ власти.

Также опредѣленіе стоимостей и цѣнъ при посредствѣ общественнаго авторитета требовало бы кропотливой статистики, постоянно освѣдомленной и постижимой только въ воображеніи; исчисленіе чистаго дохода—почти невозможно, потому что пришлось бы предположить извѣстными тѣ цѣны, которыя сами зависятъ отъ чистаго дохода; оно требовало бы или искреннихъ показаній отъ всѣхъ заинтересованныхъ или же невыносимаго сыска... Словомъ, оно или предполагало бы то общее состояніе добродѣтельности и честности, которое поэтому дѣлало бы его безполезнымъ, или же оно воздвигло бы гоненіе на индивидуальную свободу даже въ ея источникѣ.

Кромѣ того, на дѣлѣ только благодаря тому, что приписывались посредствомъ свободныхъ условій неравныя и измѣнчивыя цѣны различнымъ по качеству трудамъ, съ раннихъ поръ уже установился отборный классъ людей, доставившихъ обществу тѣ блага, которыхъ оно непосредственно не добивалось, или которыя оно упускало изъ виду, скопились такія знанія, которыя кажутся совсѣмъ чуждыми корыстныхъ интересовъ и сверхъ всего того тѣ блага интелектуальной или моральной природы, которыя не имѣютъ продажной цѣны. Слѣдуетъ ли, уничтожая свободное время и долговременное, отвлеченное и безъ ощутительной пользы обученіе, развѣнчать человѣчество въ его самыхъ высшихъ атрибутахъ?

Наконецъ, величайшая трудность, съ которой мы всегда сталкиваемся, заключается въ томъ, что мораль не можетъ предписывать одному человѣку или групѣ людей такое поведеніе, ко-

торое они могли бы имѣть исключительно только подъ условіемъ всеобщаго исправленія. Комерсантъ, который желалъ бы отречься съ своей стороны отъ режима конкуренціи, дошелъ бы до разоренія благодаря ряду всякаго рода несправедливостей. Промышленникъ, группа производителей, даже страна, которая пожелала бы установить справедливость въ режимѣ труда, не устояла бы предъ неизбѣжнымъ повышеніемъ цѣны продуктовъ на всемірномъ рынкѣ. Что же касается до надежды на насиліе, на революцію, то соціальная революція явилась бы наихудшимъ изъ средствъ: потому что она роковымъ образомъ разрушила бы то, что закрѣпилъ миръ въ состояніи жизненной войны.

Въ идеѣ соціальной революціи есть внутреннее противорѣчіе, которое ее осуждаетъ. Она предполагаетъ, что общество, т. е. всѣ соединенныя вмѣстѣ личности, при томъ же самомъ наличномъ состояніи своей нравственности, могутъ быть способными сдѣлать то хорошее употребленіе свободы, котораго они не дѣлаютъ въ отдѣльности, и которое, если бы оно было возможнымъ, дѣлало бы революцію безполезной. Вотъ общій грѣхъ утопій: „онѣ ищутъ во внѣшнемъ дѣйствіи, т. е. въ нѣкоторой вещи, отличной отъ добродѣтели, слѣдствій добродѣтели на землѣ“.

Зло, которое причинила свобода, только свобода же и могла бы исправить. Моралистъ долженъ разсчитывать на улучшеніе нравовъ, на добрую волю лучшихъ гражданъ, на старанія самихъ тружениковъ. Промышленнику надо безпрестанно напоминать о той моральной обязанности, которая падаетъ на него, чтобы онъ насколько возможно привлекалъ состоящихъ на жалованіи къ дѣлежу чистаго дохода, напримѣръ черезъ соучастіе въ прибыли (это нисколько не предполагаетъ участіе въ убыткахъ); комерсанту—обязанность, настоятельную хотя и неточную, оцѣнивать, сколь возможно справедливо, право покупателя; всѣмъ и каждому—обязанность воздѣйствовать по мѣрѣ своихъ силъ на ходъ установленій и законовъ въ видахъ проведенія въ сознаніе права, какъ бы ни было ограничено это воздѣйствіе и какъ бы ни было медленно и незначительно это преобразованіе.

Но въ особенной степени ему надлежитъ рекомендовать единственно сильное средство всякой соціальной реформы; это—свободную асоціацію. Потому что мы не можемъ разумно тре-

бовать отъ изолированныхъ личностей полной справедливости, мы не можемъ ждать ее и отъ обыкновеннаго общества, связаннаго своими традиціями и обычаями; такъ какъ ни отдѣльные примѣры не могутъ принять совершенной разумной формы, ни міръ, который получаетъ ихъ, не могъ бы серьезно проникаться ими; остается взять среднее, единственно возможное и единственно законное, это—требовать во имя морали отъ личностей, которые признаютъ право, чтобы они соединялись въ отдѣльныя общества и проводили его въ дѣлахъ, какъ они его понимаютъ и насколько находятъ это возможнымъ, принимая во вниманіе убѣжденія и свойства его членовъ, а также и состояніе обыкновенной среды, съ которой необходимо сохранять связь; съ другой стороны—просить отъ этой среды, отъ большого общества простой уступки, терпимости, чтобы оно пожелало терпѣть отдѣльныя общества и согласилось на всякую необходимую для ихъ существованія свободу, совмѣстимую съ его свободой".

Свободная асоціація, въ которой справедливость одного больше не уничтожается несправедливостью другого, въ которой свободы согласуются съ свободно установленнымъ авторитетомъ, въ которой, наконецъ, автономія разума перестаетъ находиться въ конфликтѣ со страстью, ищущей внѣшнихъ благъ,—свободная асоціація (взаимопомощи и кооперації) разрѣшаетъ, насколько это возможно, экономическую антиномію.

Относительно этихъ взглядовъ, высказанныхъ болѣе 30 лѣтъ тому назадъ, Ренувье заявилъ въ одномъ изъ своихъ послѣднихъ трудовъ, опубликованномъ въ 1897 г., что онъ считалъ ихъ всегда за истинные. Онъ прибавилъ только то, что теперь онъ болѣе встревоженъ „той опасностью, которую навлекаетъ на цивилизацію дурная воля правящихъ классовъ—относительно вступленія на путь серьезныхъ экономическихъ реформъ", сужденіе, которое покажется достопримѣчательнымъ, если тотъ бѣглый очеркъ, который я далъ о его теоріи экономическаго права, заставилъ почувствовать умѣренность его мысли и уравновѣшенность вдохновенія справедливостью и здравымъ смысломъ относительно соціальной дѣйствительности и необходимости, которыя ее характеризуютъ.

* * *

Въ теоріи политическаго права, которая представляется мнѣ наиболѣе слабой частью его труда, слѣдовало бы возстановить

соображенія, имѣющія всегда жизненный интересъ и относящіяся къ идеѣ политическаго представительства, къ принципу большинства и особенно къ уголовному праву. Я укажу также въ теоріи семейнаго права почти великолѣпныя страницы, въ которыхъ тонкое чувство любви и духъ цѣломудренности умѣряютъ обычную суровость философа о правилахъ, которыя мораль налагаетъ на соединеніе половъ безъ всякаго аскетическаго духа, на супружество, на равноправіе женщины въ бракѣ и т. д. Но надо остановиться. Я удовольствуюсь изложеніемъ заключеній по теоріи международнаго права.

Ренувье осуждаетъ, во имя справедливости, войну между народами, по крайней мѣрѣ, всѣ формы войны наступательной,— войны для расширенія своихъ предѣловъ, войны преслѣдующей мнимо-цивилизаціонныя цѣли, войны колоніальной. Онъ осуждаетъ постоянную армію. Онъ осуждаетъ военный духъ. Онъ съ рѣзкостью говоритъ о генералахъ, которые нуждаются „въ оправданіи своихъ плюмажей и эполетъ“. Справедливое государство должно имѣть солдатами только волонтеровъ. Военныя учрежденія и дипломатія суть два средства, которыя въ ихъ совмѣстной связи портятъ общественную мораль: „съ одной стороны— сила, организованная при помощи всецѣло матеріальной дисциплины, доходящей до уничтоженія воли; съ другой стороны—хитрость въ приложеніи къ мирнымъ отношеніямъ, такъ что война остается повсюду, то подъ одной, то подъ другой изъ ея двухъ существенныхъ формъ“. Всѣ эти страницы написаны до войны 1870 года; онѣ отражаютъ идеи республиканской партіи во время Второй Имперіи. Но можетъ быть замѣтятъ, что отъ насъ зависитъ найти въ нихъ отраженіе нашихъ теперешнихъ думъ. И онѣ слѣдовали за другими страницами объ условіяхъ вѣчнаго мира, которыя надолго останутся въ мысли не только у защитниковъ войны, но въ особенности также и у друзей международнаго мира, у тѣхъ, которые рекомендуютъ намъ разоруженіе. Не обращаются ли къ такимъ нашимъ общественнымъ дѣятелямъ, къ краснорѣчивымъ ораторамъ французскихъ соціалистическихъ партій слѣдующія размышленія Ренувье: „Нѣкоторые умы полагаютъ, что естественный прогресъ международныхъ отношеній и права людей, возрастающая связь интересовъ, разумъ правителей болѣе просвѣщенныхъ, чѣмъ въ прошломъ, суть достаточное основаніе для начала европейской федераціи... Одна только такая нація, какъ Франція, могла бы дать великій

примѣръ, ставя себя тотчасъ же въ строго оборонительное положеніе... Потомъ все пошло бы само собой, этому примѣру послѣдовали бы другіе, такъ какъ черезъ нѣкоторое время мира, прежде чѣмъ послѣдовательный опытъ въ этомъ направленіи и дружественное разрѣшеніе спорныхъ вопросовъ должны были бы стать всеобщими, установился бы интернаціональный трибуналъ, не требующій никакой жертвы отъ націй, которыя перестали бы сами бояться и желать заставить другихъ бояться себя и отреклись бы отъ ложной точки зрѣнія на честь, которая въ сердцахъ является только формой войны. Наконецъ, такъ какъ у различныхъ государствъ существуютъ не одни только спорные случаи, но есть и общія дѣла, то открылся бы путь къ федераціи въ собственномъ смыслѣ слова... Эти оптимистическіе взгляды являются совершенно поверхностными; они ставятъ общій миръ въ зависимость отъ воли нѣсколькихъ личностей и предполагаютъ эту волю твердой, непоколебимой при всѣхъ внутреннихъ измѣненіяхъ государства. Но правители не способны вообще на тѣ добродѣтели, основанія которыхъ не имѣются въ глубинѣ у управляемыхъ. Невозможно, чтобы общій миръ осуществился безъ предположенія общаго чувства мира". Иначе говоря, истинно миролюбивымъ государствомъ можетъ быть только то, которое будетъ внутренно умиротвореннымъ. „Идеямъ мира, справедливости и труда, которыя являются по преимуществу соціальными идеями, надлежитъ завоевать міръ. Прогресъ этихъ идей и чувствъ, благородныхъ страстей, которыя съ ними связаны, имѣетъ необходимо цѣлью автономію личности, автономію государства и взаимное уваженіе автономій личностей и государствъ. Только въ этомъ и заключается вопросъ, принципъ и цѣль. И само это завоеваніе должно быть рѣшительно миролюбивымъ, чтобы привести къ миру."

* * *

Эта страница является хорошимъ образчикомъ стиля автора, и въ ней заключается большая часть идей, господствующихъ въ его книгѣ.

Я почти выполнилъ свою задачу, я отмѣтилъ характерныя черты доктрины и указалъ на тотъ методъ въ произведеніи, котораго старался держаться Ренувье, наконецъ на абстракціи, недѣйствительныя для приближенія правилъ справедливости къ смутной, неясной и сложной реальной жизни. Вѣрно то, что

абсолютъ въ морали является только чистой формой—идеей, а всякое моральное содержаніе относительно и измѣнчиво. Безъ сомнѣнія, не прекратится появленіе новыхъ сочиненій по моральной наукѣ съ другими методами. Даже пользуясь дедуктивнымъ методомъ, который является методомъ Ренувье, будетъ умѣстнымъ дать критику его теоріи и даже нѣкоторыхъ изъ его принциповъ, исправить, напримѣръ, то, что является, по моему мнѣнію, крайностью въ его индивидуализмѣ, и придать нѣкоторую реальность колективностямъ, семьѣ, государству; это смягчило бы нѣкоторыя изъ его заключеній. Но я надѣюсь на то, что никто не признаетъ безполезнымъ и несообразнымъ упоминаніе о томъ, что писатель нашей страны создалъ моральную доктрину оригинальную, сильную, твердую—доктрину, которая можетъ быть опредѣлена, какъ доктрина права, справедливости и мира.

А. Дарлю.

МОРАЛЬ БАСТІА

Я долженъ сознаться, что среди всѣхъ именъ, поставленныхъ въ заглавіяхъ настоящихъ сообщеній, имя Бастіа—самое блѣдное, менѣе всѣхъ бросающееся въ глаза. Разсужденія о Нитче, Штирнерѣ, Метерлинкѣ, Толстомъ считаются признакомъ хорошаго тона даже въ салонахъ; но нѣсколько вульгарное имя француза Бастіа ни въ комъ не пробудитъ сочувственнаго эхо.

Фредерикъ Бастіа родился въ 1801 году. Онъ былъ зажиточнымъ собственникомъ изъ департамента Landes, прекраснымъ поселяниномъ, съ успѣхомъ пролагавшимъ себѣ дорогу. Бастіа пришлось занимать должности мирового судьи, генеральнаго совѣтника, быть, наконецъ, выбраннымъ въ депутаты, но онъ никогда не измѣнялъ своей скромности, что шло въ разрѣзъ съ его гасконскимъ происхожденіемъ. Довольно поздно, въ возрастѣ 43-хъ лѣтъ, Бастіа дебютировалъ въ роли экономиста статьею, напечатанной въ „*Journal des Économistes*“. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ до революціи 1848 года Бастіа велъ кампанію противъ двухъ враговъ — протекціонизма и соціализма. Умеръ онъ отъ грудной болѣзни, 49-хъ лѣтъ отъ роду, въ Римѣ, куда пріѣхалъ лѣчиться. Такимъ образомъ, научная дѣятельность Бастіа была очень краткой: она продолжалась всего лишь шесть лѣтъ. Бастіа оставилъ послѣ себя множество мелкихъ сочиненій агитаціоннаго характера и только одну, да и то незаконченную книгу „*Les Harmonies économiques*“; уже самое заглавіе книги съ достаточной ясностью говоритъ о всей доктринѣ Бастіа.

Но зато онъ оставилъ, главнымъ образомъ во Франціи, школу вѣрныхъ учениковъ-энтузіастовъ; въ качествѣ главныхъ, доселѣ здравствующихъ представителей ея я могу назвать вамъ Фре-

дерика Пасси и Ива Гюйо. Вся французская экономическая литература второй половины XIX вѣка испытала на себѣ вліяніе Бастіа.

Однако къ своему удивленію и къ удивленію нѣкоторыхъ слушателей, я долженъ констатировать, что новое поколѣніе забыло имя Бастіа. А между тѣмъ онъ принадлежалъ не только къ моему вѣку. У меня былъ близкій другъ, который каждому изъ своихъ дѣтей, даже дочерямъ подносилъ въ видѣ свадебнаго подарка томъ „*Harmonies*“. Но съ того времени идейныя теченія успѣли значительно измѣниться. Къ тому же славѣ Бастіа повредило его выступленіе въ неблагопріятный моментъ — моментъ, когда вѣтеръ повернулъ и началъ дуть въ направленіи, противномъ его идеямъ. Почти одновременно съ выходомъ въ свѣтъ „*Les Harmonies*“ появился памфлетъ, принадлежавшій двумъ неизвѣстнымъ тогда писателямъ — Карлу Марксу и Энгельсу, подъ заглавіемъ „Комунистическій манифестъ“; онъ развивалъ совершенно обратный „*Les Harmonies*“ тезисъ—тезисъ о классовой борьбѣ. Только послѣдній тезисъ, а не какой-либо другой и могъ увлекать за собой, будучи выставленъ програмой школы. Вѣдь и теперь еще очень часто приходится слышать разговоры о „борьбѣ классовъ“ или, по крайней мѣрѣ, о „борьбѣ за жизнь“. Понятно, что ученіе о гармоническомъ примиреніи индивидуальныхъ интересовъ казалось вышедшимъ изъ моды, устарѣвшимъ—устарѣвшимъ въ большей степени, чѣмъ столь дорогое Бастіа ученіе о гармоніи національныхъ интересовъ. Здѣсь также рѣчь идетъ о борьбѣ интересовъ; она выражается въ формахъ алчнаго протекціонизма и безумнаго имперіализма; эта борьба царитъ повсюду даже въ странахъ, которыя, по мнѣнію Бастіа, должны были бы навсегда быть гарантированы отъ нея. Вотъ цитата, которую стоитъ привести—она одна прольетъ свѣтъ на доктрину Бастіа: „Не пройдетъ семи лѣтъ, какъ Англія сократитъ свои сухопутныя и морскія военныя силы. Меня заклеймятъ кличкой „пророка“, но я уповаю на двѣ силы: силу истины и силу нашихъ насущныхъ интересовъ“. Эти слова были написаны въ 1845 году. Но прошло семь лѣтъ, минуло болѣе полвѣка—гаданіе Бастіа оказалось неудачнымъ. Всѣ начинанія, которыя встрѣчали поддержку со стороны Бастіа, не имѣли успѣха; первые признаки крушенія ихъ совпадали какъ разъ съ моментами дѣятельнаго участія въ нихъ самого Бастіа. На долю Бастіа, такимъ образомъ, выпала судьба тѣхъ несчастныхъ пол-

ководцевъ, которые всегда приходятъ на бранное поле послѣ проигранной битвы. Но незадачи продолжаютъ преслѣдовать Бастіа и въ наши дни: находится професоръ, претендующій на роль исторіографа, который съ давнихъ поръ обнаруживалъ невѣріе въ доктрину Бастіа!

Пусть такъ! Но я буду говорить о Бастіа и его трудахъ съ благоговѣйнымъ чувствомъ: я никогда не забуду, что лишь исключительно благодаря Бастіа я и сталъ экономистомъ. Бастіа, пожалуй, и не сталъ бы гордиться этимъ, но я лично до сихъ поръ питаю благодарность къ нему. Въ моей библіотекѣ и теперь еще хранится томъ „*Harmonies*“, имъ я пользовался и при подготовленіи настоящей бесѣды. Отъ частаго употребленія страницы его помялись. Но на этихъ страницахъ мнѣ, тогда еще юному студенту, въ первый разъ дивнымъ видѣніемъ предсталъ міръ экономической науки. Правда, это прекрасное видѣніе исчезало, какъ миражъ, по мѣрѣ моего сближенія съ дѣйствительностью, но до сихъ поръ оно предносится моему взору, какъ желанный идеалъ и, можетъ быть, какъ дѣйствительность, возможная съ точки зрѣнія экономической эволюціи. Если я принялъ предложеніе побесѣдовать съ вами сегодняшнимъ вечеромъ о Бастіа, безъ всякой задней мысли объ измѣнѣ его памяти, такъ это потому, что, какъ мнѣ кажется, достаточно сдѣлать нѣсколько поправокъ въ доктринѣ Бастіа, и она будетъ согласована съ идеалами современности.

I

Приступимъ къ анализу доктрины Бастіа. Прежде всего вы можете задать мнѣ вопросъ, какимъ образомъ Бастіа, работавшій лишь въ области политической экономіи, могъ получить доступъ въ настоящую серію бесѣдъ о вопросахъ морали? Но уже самое заглавіе его книги, „*Les Harmonies*“, разъяснитъ вамъ ваше недоумѣніе. Самый трудный пунктъ морали касается примиренія нашего личнаго интереса съ интересами другихъ, съ общимъ интересомъ, особенно въ экономической области, когда дѣло идетъ о *моемъ* и *твоемъ*. Если бы, однако, кому-нибудь удалось доказать (это ставитъ своей задачей Бастіа) отсутствіе реальной противоположности между нашими личными интересами и интересами другихъ, обнаружить возможность полной гармоніи ихъ, подчеркнуть, что мое и твое, которыя, кажется,

вѣчно вызываютъ другъ друга на дуэль, въ сущности, жаждутъ объятій, очевидно, всѣ моралисты испустили бы вздохъ облегченія.

Это доказательство и составляетъ наиболѣе интересную часть труда Бастіа, такъ какъ самая идея гармоніи довольно уже общеизвѣстна.

Бастіа послѣдовательно разсматриваетъ различные виды отношеній, которыя естественно складываются между людьми, живущими въ обществѣ. Этимъ отношеніямъ Бастіа даетъ наименованіе естественныхъ экономическихъ законовъ. Затѣмъ Бастіа дѣлаетъ попытку доказать слѣдующій тезисъ: каждый изъ этихъ экономическихъ законовъ воздѣйствуетъ на насъ такимъ образомъ, что, дѣлая и пріобрѣтая благо лично для себя, мы доставляемъ его другимъ. Будемъ разсматривать названные законы по порядку.

Возьмемъ сначала законъ раздѣленія труда и обмѣна. Онъ говоритъ, что производимое однимъ потребляется другими, и что потребляемое однимъ создается другими. Что дѣлаешь, напримѣръ, ты, булочникъ? Я мѣшу муку и пеку хлѣбъ для голодныхъ. Какое твое дѣло, портной? Я крою и шью платье для тѣхъ, кто не имѣетъ его. Въ чемъ состоятъ твои обязанности, кучеръ „Компаніи омнибусовъ“? Я перевожу уставшихъ. Чѣмъ занимаешься ты, зажигатель фонарей? Я освѣщаю дорогу тѣмъ, кто бродитъ въ потемкахъ. А твое дѣло, банкиръ? Я ссужаю деньгами нуждающимся въ нихъ; это—наибольшая услуга, какую только имъ можно оказать. Къ чему предназначаешь себя ты, молодой студентъ нашего университета? Облегчать страданія больныхъ, заступаться за обиженныхъ, учить неграмотныхъ... Переберите всѣ ремесла, всѣ професіи, и въ итогѣ вы не найдете ни одного, которое не ставило бы своей цѣлью сдѣлать что-либо полезное и пріятное другимъ, однимъ словомъ, оказать имъ услугу. Такимъ образомъ, съ экономической точки зрѣнія, общество является ничѣмъ инымъ, какъ *обмѣномъ услугами*.

Бастіа сравниваетъ общество съ грандіознымъ обществомъ взаимопомощи, добровольно основаннымъ всѣми людьми. Самое яркое выраженіе соціальныхъ отношеній Бастіа видитъ въ баснѣ о Слѣпомъ и Параличномъ. „Мы всѣ или слѣпы“—говоритъ онъ—„или же у насъ разбиты параличомъ отдѣльные органы. Мы прекрасно понимаемъ, что при взаимной поддержкѣ намъ

будетъ гораздо легче нести бремя жизненныхъ невзгодъ. Отсюда проистекаетъ обмѣнъ:

У меня есть ноги, а у васъ — глаза;
Я буду ходить за васъ, а вы будете смотрѣть за меня.

Теперь обратимся къ другому важному экономическому закону—закону конкуренціи. Подъ конкурсомъ или конкуренціей (что̀ одно и то же) разумѣется такое взаимное соревнованіе, когда каждый производитель заботится о лучшей обработкѣ и болѣе выгодномъ сравнительно съ своимъ сосѣдомъ сбытѣ своихъ издѣлій, когда производитель стремится удовлетворить потребности, желанія и капризы публики за самую дешевую плату и въ наивозможно быстрый срокъ. При конкуренціи производитель тратитъ дни и даже ночи, спѣша не только выполнить заказы публики, но и предупредить насъ; старается угадать и пробудить тайныя желанія публики, мчится на край свѣта за лишнимъ блюдомъ къ ея столу, пустой бездѣлушкой для ея туалета. Когда въ письмахъ къ кліентамъ съ предложеніемъ услугъ комерсанты именуютъ себя „вашимъ покорнымъ слугой“, они имѣютъ въ виду не одно простое соблюденіе требованій стиля. Нѣтъ, дѣйствительно, комерсанты являются слугами публики, болѣе того—слугами общества, такъ какъ кто̀ лучше общества можетъ представлять публику? Комерсанты вынуждены, не покладая рукъ, работать на своего взыскательнаго барина: онъ досаждаетъ имъ больше, чѣмъ самому внимательному придворному и самому расторопному лакею—ихъ господа. И чѣмъ больше людей, которымъ комерсантъ можетъ безчисленное множество разъ на дню оказать услугу, тѣмъ болѣе счастливымъ онъ себя чувствуетъ. Могъ ли притязать на что-либо большее даже самый требовательный моралистъ? Если признаками душевнаго склада альтруиста считать постоянныя размышленія о другихъ, работу на благо ближнихъ, то можно ли представить себѣ существо болѣе альтруистическое, чѣмъ купецъ или фабрикантъ? У нихъ альтруизмъ служитъ высшимъ благомъ, чѣмъ рѣдкая добродѣтель: у нихъ добродѣтель играетъ роль професіональной необходимости. Подобный тезисъ съ чрезвычайнымъ одушевленіемъ защищаетъ въ небольшой книжкѣ подъ названіемъ „*Мораль конкуренціи*“ ученикъ Бастіа Ивъ Гюйо.

Далѣе слѣдуетъ важный экономическій законъ предложенія и спроса. Онъ обезпечиваетъ максимумъ цѣнности наиболѣе

часто спрашиваемому и наиболѣе нужному продукту, минимумъ цѣнности онъ назначаетъ продукту излишнему и, слѣдовательно, безполезному. Законъ предложенія и спроса обѣщаетъ успѣхъ тѣмъ, кто окажется самымъ проворнымъ въ предупрежденіи потребностей публики, въ умѣньѣ служить ей; тому кто построитъ самый быстрый автомобиль, придумаетъ самый удобный фотографическій апаратъ, сошьетъ самую изящную дамскую шляпку, изготовитъ самыя хорошія запонки для манжетъ, добудетъ бутылку минеральной воды, полезной при многихъ болѣзняхъ, или, по крайней мѣрѣ, подобно сосуду Пандоры, поселяющей надежды на выздоровленіе. Такому производителю законъ предложенія и спроса говоритъ словами Учителя изъ евангельской притчи: „Хорошо, добрый и вѣрный рабъ! въ маломъ ты былъ вѣренъ, надъ многими тебя поставлю“. Но того, кто обнаруживалъ неловкость, не умѣлъ поспѣвать во-время, заполнялъ рынокъ одними ненужными продуктами, кто занимался насажденіемъ винограда при обширныхъ запасахъ вина, фабрикаціей соломенныхъ шляпъ въ годъ, когда совершенно не было лѣта, или коньковъ, когда воды не покрывались льдомъ, того законъ предложенія и спроса караетъ убыточной продажей, крахомъ, банкротствомъ и даже безчестіемъ. Этотъ законъ служитъ высшей санкціей общественнаго блага и зла, при этомъ— блага высшаго, чѣмъ вѣчныя блаженства и муки, дѣйствительныя лишь въ глазахъ вѣрующихъ, или знаменитая мораль „безъ долга и санкціи“ Гюйо, доступная только исключительнымъ натурамъ. Своимъ постояннымъ и неумолимымъ дѣйствіемъ законъ предложенія и спроса призываетъ къ неукоснительному исполненію професіональнаго долга, т. е. къ служенію другимъ.

Но неужели же Бастіа—возразите вы мнѣ—былъ настолько ослѣпленъ оптимизмомъ, что вѣрилъ въ этотъ міръ гармоніи? Неужели же онъ не замѣчалъ или не хотѣлъ замѣчать столь яркаго антагонизма, столь очевидныхъ раздоровъ. Бастіа протестуетъ противъ подобнаго неосновательнаго обвиненія: „Вотъ онъ“—скажете вы—„оптимизмъ экономистовъ!.. Нѣтъ, мы отнюдь, разумѣется, не смѣемъ думать, что все хорошо“. На самомъ дѣлѣ, въ своихъ памфлетахъ Бастіа слишкомъ часто бичевалъ экономическій грабежъ (хотя, говоря откровенно, далеко не тотъ, который возмущаетъ насъ теперь), чтобы можно было упрекать Бастіа въ замалчиваніи его. Правда, каждое мгновеніе во вселенной раздаются дисонирующіе звуки, но, по мнѣнію

Бастіа, зло экономическихъ отношеній кроется не въ естественной соціальной организаціи, а въ самихъ людяхъ. Еще задолго до Бастіа Пиѳагоръ училъ о гармоніи небесныхъ сферъ, которая въ мелодичныхъ акордахъ спускается съ неба, говорилъ о неизмѣнности этой гармоніи, потому что звѣзды слѣпо слѣдуютъ вѣчнымъ законамъ, управляющимъ ихъ движеніемъ и ихъ судьбой. Но вѣдь человѣкъ—нѣчто большее, чѣмъ звѣзда, онъ—свободное существо, онъ часто заблуждается въ своихъ истинныхъ интересахъ, предается страстямъ и порокамъ, склоненъ искать личное благо въ несчастіи ближняго. Нѣкогда люди, испытывая голодъ, прибѣгали къ канибализму; само собою разумѣется, общество антропофаговъ не можетъ быть міромъ гармоніи. Теперь человѣкъ думаетъ, что въ его интересы входитъ употребленіе алкоголя; конечно, Бастіа вовсе не признаетъ господства гармоніи въ обществѣ пьяницъ. Бастіа старается лишь подчеркнуть слѣдующія, по его мнѣнію, причины исчезновенія канибализма: антропофагія выродилась не потому только, что каждый подвергался опасности быть съѣденнымъ при ослабленіи силъ, нѣтъ—человѣкъ пришелъ къ убѣжденію, что людоѣдство расходится съ его личными интересами, что гораздо выгоднѣе питаться всякимъ другимъ мясомъ, но не человѣческимъ. Тотъ же самый личный интересъ подсказалъ людямъ большинства странъ мысль о разрушительномъ вліяніи алкоголя на человѣческій организмъ, побудилъ ихъ къ употребленію такихъ сравнительно безвредныхъ напитковъ, какъ вода, чай, вино.

Но кто посылаетъ человѣку спасительныя испытанія, кто постоянно ударами палки направляетъ человѣка съ ложнаго пути страстей и пороковъ на истинный путь? Это будетъ важный естественный *законъ отвѣтственности*, т. е. обращенія зла на виновника его. „Онъ служитъ для человѣка всѣмъ: онъ его двигатель, его наставникъ, его мздовоздаятель и его мститель!“

Но чѣмъ бы онъ ни былъ, для его дѣйствія необходима свобода. Когда по неразумію начинаютъ мѣшать работѣ регулятора паровой машины, благодаря которому паръ поступаетъ въ цилиндры, рискуютъ испортить машину. Тѣ же непріятныя послѣдствія могутъ возникнуть и въ случаѣ стѣсненій функцій закона отвѣтственности. Нѣчто похожее возможно даже тогда, когда дѣйствуютъ, прикрываясь принципами соціализма, государственнаго вмѣшательства, солидарности. „Неправильное вторженіе общественной силы измѣняетъ взаимное отношеніе труда

и вознагражденія". Такъ, когда государство утверждаетъ въ общественномъ бюджетѣ расходы на содержаніе брошенныхъ дѣтей и неимущихъ старцевъ, оно парализуетъ дѣйствіе отвѣтственности и въ двухъ пунктахъ нарушаетъ законъ: налагая подати, государство отнимаетъ часть накопленныхъ сбереженій у здоровыхъ работниковъ, взявшихъ на себя прокормленіе своихъ дѣтей и своихъ престарѣлыхъ родителей, а съ другой стороны освобождаетъ отъ всякихъ издержекъ и безпокойства тѣхъ, кто бросилъ близкихъ.

Итакъ, законъ отвѣтственности можетъ функціонировать только при свободномъ строѣ, когда на каждаго распространяются и благопріятныя и гибельныя послѣдствія его поступковъ. Отвѣтственность безъ свободы—слово, лишенное всякаго смысла. Дисонансы возникли въ мірѣ благодаря свободѣ—исключительному достоянію человѣка, но она же и поможетъ возстановить нарушенную гармонію. Такимъ образомъ, въ окончательномъ итогѣ свобода является фундаментомъ всего зданія. Поэтому неполное осуществленіе въ мірѣ экономической гармоніи имѣетъ очень простую причину—неполную реализацію свободы.

Такова система Бастіа. Основныя положенія ея гласятъ слѣдующее: естественные законы такъ тѣсно связуютъ нашу судьбу съ судьбою другихъ, что изолированное счастье для насъ совершенно невозможно, и всякое удовольствіе достижимо лишь при условіи доставленія подобнаго же удовольствія и другимъ. Въ случаѣ увлеченія ложно понятымъ интересомъ или страстью естественные законы возвращаютъ насъ на путь истины, если только мы вѣримъ въ нихъ и оказываемъ имъ содѣйствіе. Современное общество очень далеко отъ совершенства, оно никогда и не достигнетъ его, но зато оно одарено стремленіемъ къ безконечному совершенствованію, что́ служитъ живымъ импульсомъ прогреса. Отъ всей доктрины Бастіа вѣетъ ясностью и простотой. Она ничѣмъ не напоминаетъ отвлеченныхъ разсужденій о Нитче и Марксѣ, помѣщенныхъ въ настоящемъ сборникѣ. Но какъ разъ эта простота и повредила престижу Бастіа, особенно за предѣлами Франціи. Оцѣнка Бастіа была бы иной, если бы онъ писалъ въ духѣ Карла Маркса.

II

Я не предполагаю критиковать доктрину Бастіа съ экономической точки зрѣнія. Я отлично помню, что въ настоящей серіи чте-

ній онъ фигурируетъ исключительно въ качествѣ моралиста. Мы занимаемся лишь вопросомъ о моральной цѣнности его доктрины.

Согласно Бастіа, моральная цѣнность его доктрины велика: „политическая экономія (онъ хочетъ сказать—моя политическая экономія) стремится къ согласованію въ примирительномъ акордѣ самыхъ своекорыстныхъ разсчетовъ съ вдохновеніями самой возвышенной морали". Но примѣнительно къ способу изложенія, котораго я придерживаюсь, будетъ, мнѣ думается, точнѣе сказать: политическая экономія дѣлаетъ мораль совершенно излишней, сама съ успѣхомъ заступая ея мѣсто: игры естественныхъ экономическихъ законовъ вполнѣ достаточно для утвержденія высшаго универсальнаго блага и безпредѣльнаго прогреса альтруизма. Личный интересъ, который экономисты называютъ гедонистическимъ принципомъ и формулируютъ, какъ „стремленіе къ максимуму удовольствія при минимумѣ самопожертвованія", равноцѣненъ, по теоріи Бастіа, морали самопожертвованія, потому что приводитъ къ однимъ и тѣмъ же результатамъ. Если бы Бастіа былъ послѣдователенъ, онъ сказалъ бы, обращаясь къ индивидуумамъ: „Вы все помышляете о личныхъ интересахъ, личномъ счастьѣ, вы думаете, что заботы о вашихъ братьяхъ не занимали важнаго мѣста въ вашей жизни, вы, можетъ быть, иногда говорили, что жили эгоистами... Прекрасно! вы ошибаетесь! На самомъ дѣлѣ вы гораздо лучше, чѣмъ вы думаете о себѣ: въ вашей жизни не было ни одного мгновенія, ни одного поступка, хотя въ этомъ вы и сомнѣваетесь, который не былъ бы освященъ служеніемъ на благо другихъ... Продолжайте!"... Въ дѣйствительности Бастіа не говорилъ подобныхъ словъ, потому что онъ былъ очень благороднымъ человѣкомъ, потому что во многихъ мѣстахъ своего сочиненія онъ убѣждаетъ „умѣрять свои апетиты, управлять своими страстями, бороться съ неразумными желаніями своего сердца" и примиреніе интересовъ находитъ возможнымъ лишь при условіи ихъ „законности". Но если Бастіа и избѣгаетъ упрека въ имморализмѣ, то не вступаетъ ли онъ въ противорѣчіе со своей доктриной: вѣдь проповѣдь *обузданія* интересовъ наводитъ на мысль, что надъ ними есть нѣкая высшая сила, что, значитъ, ихъ свободной игры не вполнѣ достаточно для водворенія гармоніи? При сжатомъ выраженіи мыслей Бастіа, мнѣ думается, можно придти къ заключенію о гармоничномъ сочетаніи *интересовъ*, если только они являются *добродѣтелями*. Къ сожалѣнію, этотъ

тезисъ представляетъ слѣдующее затрудненіе для пониманія: намъ остается неяснымъ, играютъ ли добродѣтели роль интересовъ или же интересы получаютъ характеръ добродѣтелей.

Бастіа называетъ свою доктрину не только моральной, но вмѣстѣ и религіозной. Очевидно—и въ этомъ откровенно признается самъ Бастіа—его доктрина покоится на актѣ вѣры: Богъ правитъ вселенной, весь міръ, включая и человѣческія общества, созданъ Имъ въ перспективѣ благой цѣли, къ ней Его отеческая рука направляетъ все, даже зло и эгоизмъ. „Подождите конца, и вы убѣдитесь, что если каждый занятъ исключительно собой, Богъ помышляетъ обо всѣхъ... Но что всего удивительнѣе—Создатель воспользовался лозунгомъ „каждый для себя", чтобы осуществить въ нѣдрахъ соціальнаго строя начало братства „каждый для всѣхъ"; Его искусная десница была орудіемъ обузданія, Имъ общій интересъ былъ отданъ въ руки личнаго интереса". Это близко подходитъ къ старинному изреченію: человѣкъ лишь движется, а ведетъ-то его Богъ. Это напоминаетъ легенду о томъ, какъ Богъ заставляетъ человѣка безъ его вѣдома идти къ поставленной Имъ цѣли, между тѣмъ какъ человѣкъ питаетъ совершенно иныя надежды; при осуществленіи царства Божія, когда будетъ основанъ „Священный Градъ", люди, которые окажутся вмѣстѣ, воскликнутъ: „Постой! какимъ это образомъ я очутился здѣсь? Я разсчитывалъ попасть въ другое мѣсто!" А Богъ посмѣется надъ его простодушіемъ.

Но въ такомъ случаѣ, думается мнѣ, мы заставляемъ Бога играть роль, не подобающую ни Ему, ни человѣку. Можетъ быть, она подходитъ къ Богу людей добрыхъ, но отнюдь не къ Богу христіанъ или іудеевъ. Вѣдь Іегова, прежде чѣмъ привести свой народъ въ обѣтованную землю, обрекаетъ его на сорокалѣтнее странствованіе по пустынѣ подъ руководствомъ Моисея, а Богъ Евангелія устами Христа говоритъ: „Царство небесное силою берется и употребляющіе усиліе восхищаютъ его". Такимъ образомъ, вѣра Бастіа въ естественную и прирожденную доброту человѣка представляетъ полный контрастъ христіанскому ученію. Когда Бастіа утверждаетъ: „Богъ вложилъ въ каждаго человѣка непреодолимое стремленіе къ благу, для распознаванія его надѣлилъ человѣка свѣточемъ, помогающимъ самоисправленію", то церковь, напр. въ литургіи, которая совершается ежедневно въ храмахъ французскихъ реформатовъ, отвѣчаетъ слѣдующимъ моленіемъ: „Мы признаемъ

себя, и мы исповѣдуемъ передъ Твоимъ Священнымъ Всемогуществомъ, что мы—несчастные грѣшники, рожденные въ развратѣ, склонные ко злу, неспособные однѣми своими силами творить добро"... Положимъ, что правъ Бастіа, а церковь ошибается; пусть такъ, во всякомъ случаѣ, необходимо выяснить, во имя какихъ же религіозныхъ вѣрованій, во имя какого Бога учитъ Бастіа. Самъ онъ не говоритъ намъ объ этомъ. Какъ бы то ни было, замѣчательно одно: въ настоящее время наиболѣе далекими отъ оптимизма Бастіа оказываются соціальныя школы, вдохновляющіяся религіей: онѣ съ наибольшей ядовитостью обличаютъ современный экономическій строй и, подобно израильскимъ пророкамъ, призываютъ на него *Dies irae*, который *solvet saeclum in favilla.*

Бастіа прибавляетъ, что его доктрина приноситъ утѣшеніе. Но кому? Конечно, тѣмъ, кто имѣлъ удачи въ этомъ мірѣ, кто устроилъ свое счастье, кого безпокоила мысль объ исключительномъ служеніи личнымъ интересамъ въ ущербъ интересамъ своихъ ближнихъ. Такіе люди, опираясь на ученіе Бастіа, съ спокойной совѣстью могутъ сказать, что ихъ счастье было полезно для всѣхъ, что, реализуя личное благо, они реализовали и благо ближнихъ. Подобная мысль для нихъ, дѣйствительно, должна быть утѣшительной, если только она достаточно интенсивна для этого. Всѣ же прочіе, несчастные, разбитые жизнью могутъ почерпнуть изъ разсужденій Бастіа лишь утѣшительное сознаніе, что и они подчиняются закону отвѣтственности, что ихъ несчастіе послужитъ общему благу и подготовляетъ наступленіе конечной гармоніи. Но боюсь, что это сознаніе скорѣе возмутитъ ихъ.

Но, можетъ быть, самымъ жестокимъ и самымъ тяжелымъ выводомъ изъ доктрины Бастіа является квіетизмъ: онъ грезится намъ на покойномъ изголовьѣ естественнаго прогреса, который совершается помимо нашего участія и даже исправляетъ наши ошибки. Одинъ англійскій фабрикантъ, приверженецъ Манчестерской школы, завелъ у себя на заводѣ машины и поэтому долженъ былъ уволить много рабочихъ; когда объ ихъ судьбѣ спросили фабриканта, то онъ отвѣтилъ дикой, но зато искренней фразой: „я поручаю ихъ дѣйствію естественныхъ законовъ". И какъ разъ замѣчательно, что Бастіа не только не предлагалъ и не одобрялъ какихъ-либо соціальныхъ реформъ—за исключеніемъ сберегательныхъ кассъ и обществъ взаимопо-

мощи—но рѣшительно отвергалъ за безполезностью и опасностью всѣ мѣропріятія, начиная со скромнаго участія въ барышѣ и кончая общественной помощью брошеннымъ дѣтямъ. Стоитъ привести слѣдующую фразу, потому что она характерна для того состоянія души, къ которому можетъ привести эта доктрина человѣка, въ другихъ отношеніяхъ крайне добраго и великодушнаго: „Теперь бюджетъ и администрація (увы! въ ту эпоху, когда Бастіа писалъ эти строчки, не было болѣе важныхъ дѣлъ) располагаютъ средствами дать пріютъ дѣтямъ, брошеннымъ ихъ родителями... Вотъ, напримѣръ, крестьянинъ, который женился поздно изъ опасенія быть обремененнымъ семействомъ—его вполнѣ можно обязать прокормить чужихъ дѣтей... Пусть расплачивается за незаконнорожденныхъ!“...

Рабочее законодательство, блестящій успѣхъ государственнаго вмѣшательства, однимъ словомъ, вся „соціальная экономія“, которая характеризуетъ вторую половину XIX вѣка, не могла бы имѣть мѣста, если бы доктрина Бастіа одержала верхъ. Если наша страна первой завоевала себѣ политическую демократію, но осталась далеко позади своихъ сосѣдокъ въ развитіи соціальной демократіи, то причину этого надо объяснять вліяніемъ идей Бастіа, свившихъ прочное гнѣздо во Франціи.

Бастіа и его школа вычеркиваютъ не только рабочее законодательство, но даже и рабочія асоціаціи, хотя въ этомъ нѣтъ никакой необходимости. Почему же однако? Потому что онѣ—излишни. „Вы, гг. соціалисты, питаете вѣру въ асоціаціи. Я умоляю васъ по прочтеніи моей книги отвѣтить на одинъ вопросъ. Ужели истинное общество, завоевавшее полную свободу и гарантированное отъ всякихъ злоупотребленій и стѣсненій, не лучше, совершеннѣе, прочнѣе, универсальнѣе и справедливѣе всѣхъ асоціацій?“

Въ этихъ словахъ мы уже находимъ критическія замѣчанія—и все же я охотно готовъ признать Бастіа однимъ изъ предшественниковъ солидаризма, однимъ изъ основателей той школы, къ которой мы принадлежимъ. Когда Бастіа опредѣляетъ общество, какъ „совокупность людей, связанныхъ круговою порукою“, когда онъ замѣчаетъ, что общество подъ внѣшней маской „каждый для себя“ реализуетъ принципъ „каждый для всѣхъ“, что поступки каждаго человѣка опредѣляются миліардами чуждыхъ его сознанію мотивовъ, когда, наконецъ, онъ сравниваетъ общество съ обществомъ взаимопомощи, онъ говоритъ, какъ

вѣрный поборникъ солидаризма, или, лучше сказать, другіе защитники солидаризма лишь повторяютъ мысли Бастіа. Въ самомъ дѣлѣ, одинъ изъ руководителей школы солидаризма, Léon Bourgeois, въ заключительныхъ дебатахъ Congrès d'éducation Sociale (1900 г.) совершенно безсознательно, можетъ быть, повторилъ формулировку Бастіа: „Въ итогѣ, господа, всѣхъ нашихъ споровъ"—сказалъ онъ—„мы пришли къ такому выводу: мы свели необходимыя отношенія справедливости къ понятію соглашенія относительно обмѣна услугами между солидарными товарищами".

Но въ какихъ пунктахъ доктрина Бастіа и доктрина современнаго солидаризма разнятся другъ отъ друга? Я усматриваю два отличія.

Во-первыхъ, современная школа лишена оптимизма: она не считаетъ непремѣннымъ благомъ естественную солидарность между людьми. Далѣе, обратите вниманіе на разницу формулировокъ. Согласно Бастіа, интересы всѣхъ людей *согласны* между собой, мы же говоримъ о взаимной *зависимости* ихъ.

Правда, обѣ формулы походятъ другъ на друга, но ихъ отличаетъ замѣтный оттѣнокъ оптимизма, присущій слову „согласіе" и отсутствующій въ словѣ „зависимость". Такъ, взаимная зависимость интересовъ паука и интересовъ мухи—очевидна, такъ какъ первый не можетъ жить безъ послѣдней, но умѣстно ли въ данномъ случаѣ говорить о согласіи? Это можетъ быть прекрасно подтверждено мухой.

Далѣе, лишь извѣстную солидарность можно признать дѣйствительнымъ благомъ. Но это не *естественная*, а *желаемая* солидарность. Въ такомъ случаѣ (въ этомъ заключается наше второе отличіе отъ Бастіа) мы утверждаемъ, что эта солидарность лишь изрѣдка встрѣчается между людьми, однако не въ той формѣ, въ какой онъ ее видитъ: въ продажѣ и покупкѣ.

Когда Бастіа говоритъ намъ объ обмѣнѣ услугами, какъ фактѣ, когда онъ старается вскрыть его во всѣхъ явленіяхъ экономической жизни—въ поступкахъ содержателя ресторана или портного, которые услужливо снабжаютъ своихъ кліентовъ одинъ—пищей, другой—платьемъ, мы имѣемъ передъ собой скорѣе тенденціозное предубѣжденіе, нежели научное изложеніе: Бастіа стремится облагородить самый своекорыстный экономическій актъ, облекая его въ форму альтруизма. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же самымъ объясненіемъ, какое въ болѣе законченномъ

и забавномъ видѣ было дано, за два вѣка до Бастіа, Мольеромъ. Журденъ говоритъ: „Да какъ же находятся дураки, которые утверждаютъ, что мой отецъ былъ купцомъ?“ Ковьель отвѣчаетъ: „Купцомъ? Вашъ отецъ? Что за клевета! Никогда онъ купцомъ не былъ. Онъ просто зналъ толкъ въ сукнахъ и другихъ тканяхъ и, какъ человѣкъ необыкновенно обязательный, услужливый, сначала скупалъ ихъ, а потомъ отдавалъ добрымъ знакомымъ за деньги“.

За деньги! Послѣднимъ словомъ Мольеръ очень искусно подчеркнулъ ироническій смыслъ разговора. Разъ услуга оказана за деньги, разъ имѣютъ цѣлью прибыль, преслѣдуютъ своекорыстные разсчеты, услуга перестаетъ быть услугой; если угодно, ей можно давать прежнее наименованіе, но она, по крайней мѣрѣ, утрачиваетъ альтруистическій характеръ, обычно присущій этому слову. Она перестаетъ быть актомъ солидарности. Само по себѣ слово „услуга“ и отвлеченное представленіе объ ея цѣли ничего не обозначаютъ. Этимъ словомъ можно прикрывать весьма гнусныя вещи. Когда вліятельный политическій дѣятель устроитъ мнѣ великолѣпный пріемъ или выхлопочетъ орденъ, онъ, разумѣется, окажетъ мнѣ услугу; но, если онъ потребуетъ вознагражденія, оказанная услуга получаетъ уже наименованіе „взятки“ и „могарыча“. Когда женщина, даря своимъ расположеніемъ, доставляетъ человѣку счастливыя минуты, она оказываетъ ему услугу; если же эта услуга оплачивается, она носитъ названіе проституціи. Я вовсе не хочу утверждать, что актъ купца или продавца немного похожъ на все это, нѣтъ, онъ—вполнѣ законенъ, я говорю лишь то, что, имѣя единственной цѣлью, уже по самому опредѣленію, полученіе прибыли, онъ не можетъ быть квалифицированъ, какъ услуга. Римскіе юрисконсульты, болѣе точные, чѣмъ Бастіа, дали лапидарную формулу обмѣна въ трехъ односложныхъ словахъ *Do ut des*: я даю, *чтобы* и ты далъ. Но дать, чтобы получить и получить больше, чѣмъ было дано, потому что безъ этого условія и не станутъ давать—отнюдь не значитъ „оказать услугу“.

Однако, можетъ случиться, и со мною это было два раза, когда я очутился въ такихъ условіяхъ, которыя вполнѣ подходили къ опредѣленію Бастіа. Одинъ разъ это было въ Швейцаріи, въ гостиницѣ при монастырѣ св. Бернарда. Здѣсь я былъ накормленъ, провелъ ночь и, разумѣется, найти ужинъ и удобный ночлегъ, когда кругомъ было на много футовъ снѣга,—не

плохая услуга. При оставленіи гостиницы въ особую кружку посѣтители кладутъ свои добровольныя пожертвованія. Многіе изъ тысячъ путниковъ, радушно принятыхъ въ гостиницѣ, не жертвуютъ ничего. Но благородные туристы кладутъ свою лепту: они опускаютъ въ кружку извѣстную сумму, какъ даръ признательности, на который они смотрятъ, какъ на актъ справедливости, какъ на „взаимную услугу", оказываемую не только гостиницѣ, но всѣмъ будущимъ посѣтителямъ, потому что, въ случаѣ прекращенія пожертвованій, гостиница будетъ вынуждена закрыть свои двери. Другой разъ это было въ жалкой арагонской деревушкѣ. За отсутствіемъ постоялаго двора рѣдкіе путешественники останавливаются у мѣстнаго проводника, маркиза *il marchese Vio!* гербъ его вырѣзанъ надъ входной дверью и украшаетъ невзрачный пологъ кровати. При отъѣздѣ, въ отличіе отъ порядковъ гостиницы св. Бернарда, служанка называетъ вамъ довольно высокую цифру взимаемой платы. Но, несмотря на это, вы и здѣсь испытываете чувство обмѣна услугами. Престарѣлый дворянинъ, подобно монахамъ, принимаетъ путешественниковъ безъ всякихъ корыстныхъ разсчетовъ. Когда-то и онъ несомнѣнно оказывалъ безплатный пріютъ странникамъ, но постепенно средства его истощались, между тѣмъ какъ туристы становились все состоятельнѣе, и въ концѣ концовъ онъ долженъ былъ назначить плату, такъ какъ иначе не могъ бы принимать путниковъ.

Пусть! скажете вы: „это все—первобытные нравы, пережитки, къ которымъ намъ нельзя вернуться". Однако обратите вниманіе на то, что подобный же характеръ носитъ обмѣнъ вѣжливыми поступками въ самомъ утонченномъ обществѣ, или просто „обществѣ", по терминологіи свѣтскаго салона. Я приглашаю васъ къ обѣду не съ тѣмъ, чтобы и отъ васъ получать подобное же приглашеніе, я раскланиваюсь съ вами на улицѣ безъ мысли о вашемъ отвѣтѣ на мое привѣтствіе, я дѣлаю подарокъ вашей дочери-невѣстѣ не для того, чтобы то же самое сдѣлали и вы моей дочери. Нѣтъ, всѣ эти поступки я совершаю потому, что нахожу ихъ добрыми, и они доставляютъ мнѣ удовольствіе. Правда, разъ вы съ своей стороны не отвѣтите мнѣ, обмѣнъ учтивыми поступками, весьма вѣроятно, не замедлитъ прекратиться. Но, во всякомъ случаѣ, пока они продолжаются, вызывая взаимный откликъ, мы въ нихъ не заинтересованы.

Абсурдна ли мечта о томъ, что экономическія отношенія когда-нибудь могутъ принять характеръ отношеній въ воспитан-

номъ обществѣ, и, такимъ образомъ, будетъ осуществлена теорія Бастіа?

Она уже реализована въ свободной кооперації. Нѣсколько смѣшная мысль о ресторатерѣ, который обмѣнивается услугами съ своими кліентами, получила практическое осуществленіе въ устройствѣ кооперативнаго ресторана. Здѣсь отнюдь не преслѣдуютъ никакихъ выгодъ. Слѣдовательно, завтракъ для потребителя вполнѣ согласно съ замысломъ основателей ресторана является *оказанной услугой*. Взиманіе платы установлено съ единственной цѣлью сдѣлать возможнымъ продолженіе обмѣна услугами. То же самое имѣетъ мѣсто всюду, гдѣ экономическій актъ теряетъ комерческую окраску и пріобрѣтаетъ кооперативный характеръ. Я вполнѣ искренне вѣрю, что постепенное уничтоженіе прибыли, каковъ бы ни былъ дальнѣйшій путь экономической эволюціи—будетъ ли это путь свободной конкуренціи или полной кооперації, что все болѣе совершенное сведеніе всякаго труда и всякаго предпріятія къ общественной функціи, общественной услугѣ, такъ чтобы всякій человѣкъ независимо отъ рода своихъ занятій и унизительности своей професіи имѣлъ право сказать словами солдата и стражника: „я стою на дежурствѣ“,—что все это подготовляетъ соціальный строй, очень близкій къ идеалу Бастіа.

Между ними будетъ только слѣдующее существенное отличіе: общество, основанное на взаимной поддержкѣ и обмѣнѣ услугами, не будетъ результатомъ какого-то автоматическаго механизма, а будетъ цѣлью сознательныхъ стремленій, цѣлью соревнованія настойчивыхъ и упорныхъ воль. Столь дорогая Бастіа свобода будетъ крѣпнуть, развиваться, плѣнять собой скорѣе въ процесѣ борьбы съ злополучіями природы и нашими инстинктами, нежели въ рабской покорности имъ.

Нужно не только все пересоздать, нужно многое разрушить, нужно уничтожить тѣ учрежденія, которыя были въ глазахъ Бастіа почтенными и благодѣтельными, такъ какъ ихъ выдвинули въ теченіе вѣковъ личные интересы, а фактически они оказываются лишь верхними щитами черепахи и тормозятъ свободное развитіе общества. Та гражданская обіцина гармоніи, провозвѣстникомъ которой былъ Бастіа, будетъ существовать! Но въ данную минуту ея нѣтъ: мы должны ожидать открытія ея привѣтливыхъ дверей не гдѣ-то тамъ; она будетъ существовать, поскольку мы будемъ ее созидать, созидать сотни разъ, разрушая и вновь созидая своими руками!

Шарль Жидъ.

МОРАЛЬ ПРУДОНА

Я долженъ поговорить съ вами о морали Прудона. Не безъ нѣкотораго безпокойства задаю я себѣ вопросъ: смогу ли я въ предѣлахъ этого собесѣдованія дать вамъ хоть сколько-нибудь точное о ней представленіе.

Когда идетъ дѣло о теоретической системѣ, о моральной доктринѣ, построенной на абсолютныхъ принципахъ, развитіе которой есть не болѣе, какъ анализъ этихъ принциповъ и ихъ примѣненіе въ точно опредѣленныхъ случаяхъ, можно дать такое резюме, которое, совершенно опуская детали, въ цѣломъ осталось бы вѣрнымъ выраженіемъ доктрины. Когда же, наоборотъ, надо дать отчетъ о моральномъ произведеніи писателя, не давшаго своей мысли формы систематическаго изложенія, я надѣюсь, можно, выбирая его лучшія страницы, читая ихъ и коментируя, воскресить нѣкоторымъ образомъ эту мысль и такимъ образомъ сообщить ее другимъ, вполнѣ оставаясь ей вѣрнымъ.

Положеніе Прудона не подходитъ ни къ одному изъ только что описанныхъ случаевъ; и въ то же время оно разомъ содержитъ оба. Его моральная мысль исходитъ не изъ системы, построенной на чистомъ разумѣ, но прямо изъ жизни со всей ея сложностью,—жизни, гдѣ всѣ данныя мы имѣемъ одновременно, и жизни, представляющейся намъ въ видѣ цѣлаго, въ которомъ части дѣйствуютъ другъ на друга, и само цѣлое—на каждую изъ своихъ частей. Она никогда не отрѣшается отъ жизни, въ которой научное изслѣдованіе всегда упускаетъ нѣчто существенное, т. е. ея синтетическое единство. И методъ изложенія, подходящій къ произведенію умозрительнаго систематика, не можетъ быть примѣненъ къ морали Прудона.

Между тѣмъ Прудонъ не удовольствовался тѣмъ, что разсуждалъ, какъ подобаетъ моралисту; его мораль не есть только естественное и нѣсколько смутное выраженіе господствующей склонности его духа; вмѣстѣ съ этимъ онъ совершилъ замѣчательное и мощное усиліе съ цѣлью отдать инстинктивную склонность на судъ своего разума, подвергнуть ее контролю и критикѣ этого разума, возвысить ее имъ, откинуть всѣ измѣнчивые и случайные элементы, объяснить и доказать непреложные принципы. Не влагая въ этотъ трудъ той степени точности, которой домогается философъ, онъ старался формулировать въ формѣ, достаточно простой для того, чтобы имѣть всеобщее значеніе, законы достаточно сложные по существу, чтобы соотвѣтствовать богатству и разнообразію жизни и человѣческой дѣятельности. Сильное впечатлѣніе, возбуждаемое въ насъ чтеніемъ его лучшихъ страницъ, все же недостаточно для того, чтобы оцѣнить и постигнуть все значеніе его произведенія.

Полное изложеніе морали Прудона представляетъ много трудностей. Избѣжать ихъ возможно только въ томъ случаѣ, если мы, прежде чѣмъ говорить о Прудонѣ какъ о моралистѣ, скажемъ о немъ нѣсколько словъ какъ о человѣкѣ и философѣ.

I

Человѣкъ

Мораль Прудона, можно сказать, жила вмѣстѣ съ его мыслью, т. е., чтобы говорить о ней, нужно сначала дать характеристику человѣка.

Его частная жизнь была безупречна, какъ это и подобало мыслителю, который, не сводя справедливости къ личному достоинству, полагалъ, что безъ достоинства нѣтъ справедливости и что если недостаточно возвышенія личности для того, чтобы дать обществу твердое основаніе и надлежащую моральную силу, то совершенно не существуетъ общественной связи тамъ, гдѣ индивидуумы не заботятся другъ о другѣ и не имѣютъ законнаго чувства своего права.

Прудонъ, какъ это мы видимъ по его письмамъ и насколько это извѣстно изъ разсказовъ лицъ, окружавшихъ его еще въ юношескіе годы, былъ всегда очень нравственнымъ, даже и

тогда, когда онъ еще нисколько не заботился о поддержкѣ своей репутаціи какъ общественнаго дѣятеля; будучи типографскимъ рабочимъ, онъ пользовался глубокимъ уваженіемъ не только со стороны своихъ товарищей, но и хозяевъ, и велъ весьма скромную жизнь, безъ всякаго пуританскаго притворства. Почти во все время своей жизни онъ былъ въ затруднительномъ матеріальномъ положеніи, потому что всегда былъ готовъ пожертвовать своей выгодой для того, что казалось ему справедливымъ. Но чтобы выйти изъ своихъ денежныхъ затрудненій, онъ никогда, какъ мы видимъ, не совершилъ такого поступка, за который могла бы упрекнуть его даже самая требовательная совѣсть.

Выдержка, чувство собственнаго достоинства въ такой мѣрѣ ему свойственны, что въ этомъ отношеніи его мораль не встрѣчала никакихъ дѣйствительныхъ затрудненій. Возвысить и поддержать индивидуальную нравственность ему казалось дѣломъ очень легкимъ. Но внести ту же нравственную заботу въ отношенія между людьми ему казалось болѣе труднымъ какъ для каждаго такъ и для всѣхъ, т. е. чтобы каждый оказывался истиннымъ человѣкомъ въ интересахъ всѣхъ. Съ самаго ранняго времени вопросъ о соціальной нравственности, который сводится для него къ вопросу о справедливости, встаетъ передъ нимъ не въ отдѣльные промежутки времени, но всегда и повсюду, для всякаго рода поступковъ; и когда онъ написалъ свою книгу *De la justice*, она явилась лишь законченнымъ выраженіемъ тѣхъ идей, которыя руководили имъ въ продолженіе всей его жизни. Только забота о справедливости побуждала этого человѣка, всегда внимательнаго къ свободѣ другихъ и своей собственной, сперва писать и распространять свои идеи, потомъ принимать болѣе непосредственное активное участіе въ общественной жизни страны. Его нравственность, и какъ общественнаго дѣятеля и какъ частнаго человѣка, была безупречна; у него болѣе, чѣмъ у кого-либо другого были развиты и идея, и чувство, и стремленіе къ справедливости. Для него это было дѣломъ сознанія и разума, но не чувства; его понятіе справедливости обдумано и непоколебимо, это понятіе руководитъ имъ. Хорошо знавшій его землякъ Augustin Javel [1]) говоритъ, что онъ никогда не заботился о рекламѣ и писалъ не съ цѣлью нашумѣть и при-

---

[1]) Въ неизданной статьѣ, принадлежащей F. Javel, которую любезно сообщилъ мнѣ г. Monin, профессоръ исторіи въ College Rollin.

влечь къ себѣ вниманіе, хотя это и могли думать тѣ, кто зналъ его только мимоходомъ или кто судилъ о немъ только на основаніи всегда страстныхъ пріемовъ его полемики и блестящей манеры писать, совершенно естественной для самоучки и для человѣка изъ народа, который къ тому же былъ человѣкомъ дѣла. Имъ руководило только убѣжденіе въ величіи идеи.

Однако же въ продолженіе своей жизни онъ подвергался жестокимъ нападкамъ, его противники непрестанно критиковали, клеветали и унижали его даже въ частной жизни. Тѣ похвалы, которыя теперь біографы, даже всего менѣе согласные съ его идеями, единодушно воздаютъ его личности, были ему неизвѣстны; это объясняется не только положеніемъ его какъ общественнаго дѣятеля, новизной его идей и страхомъ, который онѣ внушали большинству, часто даже плохо понимавшему ихъ, но и самой формой изложенія ихъ. Онъ ясно представляетъ и сильно чувствуетъ свои принципы; слѣдовательно онъ видитъ и чувствуетъ разстояніе между своимъ идеаломъ и дѣйствительностью, между своими соціальными воззрѣніями и общепринятыми идеями своего времени. И такъ какъ онъ не заимствовалъ въ утонченномъ, но немного изнѣженномъ обществѣ свѣтскихъ людей привычки облекать свои мысли въ такія формы, которыя наполовину скрывали бы ихъ, и сохранялъ грубую откровенность рабочаго и, кромѣ того, богатое воображеніе и рѣшительность Franc Comtois, онъ прямо нападаетъ на противника и побѣждаетъ его. Конечно, онъ нападаетъ на идею, а не на человѣка; но тѣ, на кого онъ нападаетъ, не дѣлаютъ этого различія; они считаютъ себя затронутыми въ своемъ самолюбіи или въ своихъ сокровенныхъ чувствахъ и отвѣчаютъ, усматривая причину въ личности нападающаго. Съ своей стороны, Прудонъ всегда живо чувствовалъ несправедливость этой критики; но изъ-за нея онъ не измѣнялъ своей манеры, что для него было бы равносильно измѣненію своей природы. Въ сущности онъ также отнюдь не уклонялся въ сторону; онъ продолжалъ бороться за нихъ, заботясь болѣе объ ихъ торжествѣ, чѣмъ о томъ чтобы узнать, кто именно или какой политическій строй можетъ оказать содѣйствіе этому. Ему представлялось, что соціальная справедливость, строго говоря, могла быть совмѣстимой только съ Республикой; но республиканской формы недостаточно для того, чтобы обезпечить ея осуществленіе; къ тому же людьми часто руководятъ совершающіяся на ихъ глазахъ событія. Они могутъ

содѣйствовать успѣху принциповъ, которые противорѣчатъ ихъ собственнымъ теоріямъ или ихъ дѣятельности. [1]) Когда Прудонъ въ одномъ прекрасномъ мѣстѣ защищаетъ Мирабо отъ обвиненія въ подкупѣ, потому что тотъ не продавалъ ни своей мысли, ни своей совѣсти, а предложилъ свои услуги монархіи имѣя въ виду только осуществленіе своихъ идей, идей революціонныхъ; то это сужденіе можно отнести къ самому Прудону и сказать, что онъ не старался продаться Людовику Наполеону, когда въ 1848 г. онъ явился на его призывъ, чтобы изложить свои идеи, помѣчая въ своей записной книжкѣ: „Остерегаться меня, это—привычка всѣхъ желающихъ заискивать у главарей партіи", или же, когда въ 1849 году, изъ своей тюрьмы, онъ писалъ ему по поводу одного извѣстія, побуждая опять вступить на путь либерализма; или еще когда даже послѣ государственнаго переворота, глубоко его потрясшаго, онъ одно время надѣялся на продолженіе революціи при безсознательной поддержкѣ со стороны Наполеона III. Такъ же позднѣе, разочаровавшись въ императорѣ, онъ по поводу вопросовъ финансовой экономіи входитъ въ сношенія съ принцемъ Наполеономъ и затѣмъ, послѣ всемірной выставки 1855 года, онъ не оставляетъ ни одной изъ своихъ идей и старается лишь подготовить ихъ осуществленіе путемъ вполнѣ достойныхъ средствъ. Лучшимъ доказательствомъ моральной крѣпости его духа служитъ то, что онъ былъ не менѣе строгъ къ своимъ друзьямъ и къ своей партіи, чѣмъ къ своимъ противникамъ, всякій разъ какъ думалъ, что они ошибаются. Можно было бы привести много интересныхъ примѣровъ этой откровенности: такъ, его поведеніе въ 1848 г., потомъ во время Имперіи, страстная и непрестанная критика положенія республиканской партіи, касающагося партійныхъ ли выборовъ или вопросовъ внѣшней политики, его отказъ одобрить войну съ Италіей, агитація въ пользу Польши и т. д. Онъ обладалъ этой столь рѣдкой и драгоцѣнной формой гражданскаго мужества,— полной откровенностью передъ своими друзьями и отвращеніемъ къ партійному духу. Сверхъ всего, личная выгода не имѣла въ его глазахъ никакого значенія, разъ былъ замѣшанъ интересъ болѣе общаго характера; онъ никогда не стремился къ какой-либо кандидатурѣ, даже если успѣхъ казался ему обезпеченнымъ, и умѣлъ отказаться отъ нея тогда, когда считалъ ее неудобной.

---

[1]) Justice, vol. III p. 125 (edition des oeuvres complètes. in 18).

Говоря, что забота о справедливости всегда была господствующей чертой его характера, мы не хотимъ этимъ сказать, что его мысль не развивалась, по крайней мѣрѣ, по формѣ. Прежде чѣмъ онъ сталъ принимать участіе въ дѣлахъ, когда еще его дѣятельность не выходила изъ предѣловъ журнальныхъ статей и клубовъ, его идеи всего чаще облекались въ форму критики. Онъ тогда повсюду отмѣчалъ недостатки ученій, пользовавшихся успѣхомъ въ публикѣ, недостатки могучаго фактора прошлаго, Церкви, съ одной стороны и комунистическихъ утопій, которыя ей противопоставлялись, съ другой стороны.

Въ 1833 г. въ своей записной книжкѣ онъ писалъ: „*Авторитетъ. Право на уваженіе? Да, если выбранный, условный, временный. Клерикальное вліяніе. Несовмѣстимо: человѣческое достоинство, гражданская свобода, экономія*“. Въ 1846 г. въ *Contradictions économiques* господствуетъ еще діалектическій методъ. Въ это-то время онъ и пріобрѣтаетъ репутацію разрушителя, которую часто и теперь еще приписываютъ ему, какъ единственное его качество.

Но съ 1846 года, по мѣрѣ того, какъ онъ принимаетъ болѣе прямое участіе въ общественной жизни, его пріемы непримѣтнымъ образомъ измѣняются. По поводу книги *Contradictions économiques* онъ пишетъ, что это—его послѣднее теоретическое произведеніе. Критика отнынѣ будетъ для него только точкой отправленія; и у этого чистосердечнаго человѣка и въ то же время человѣка дѣла укрѣпляется желаніе формулировать практическія рѣшенія. И когда событія заставили его опять обратиться къ теоріи, т. е. заняться журналами, обозрѣніями и книгами, его ученіе приняло весьма положительный характеръ. Въ принципѣ онъ ничуть не соглашается съ идеями прошлаго и нападаетъ на нихъ съ прежней страстностью; но онъ болѣе снисходителенъ къ людямъ, скорѣе готовъ итти на соглашенія, болѣе убѣжденъ въ медленности и постепенности прогреса. Онъ не вѣритъ болѣе въ возможность быстрой революціи и окончательнаго обновленія.

La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise“ (1857—58)—книга, которой въ данной статьѣ я почти исключительно буду придерживаться,—*La Guerre et la Paix*, или *Theorie du droit international* (1860), работа, озаглавленная *Du Principe fédératif* (1863), посмертный трудъ *Capacité politique des classes ouvriéres* (1864)—всѣ они носятъ на себѣ печать этого болѣе широкаго, положи-

тельнаго и прогресивнаго метода, на которомъ остановился Прудонъ. „Теперь нужны—писалъ онъ въ 1848 году—люди, которые соединяли бы самый консервативный духъ съ самымъ радикальнымъ. Изложеніе этихъ принциповъ, т. е. его морали, я надѣюсь, покажетъ вамъ, что онъ сумѣлъ быть тѣмъ, кѣмъ хотѣлъ быть. *Мутуализмъ* въ политической экономіи, *федерализмъ* въ политикѣ очень далеки отъ колективизма и анархіи.

II

Философъ

Трудъ, озаглавленный *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, появился выпусками въ продолженіе 1857—58 года съ приложеніемъ *Nouvelles de la Révolution*, въ которомъ содержалось примѣненіе выставленныхъ принциповъ къ событіямъ дня, и носилъ первоначально заглавіе: *Essais d'une philosophie populaire*. Это заглавіе характерно. Философія Прудона—сама его мораль.

Философія, по мнѣнію Прудона, необходима для человѣка и общества; безъ доктрины, безъ принциповъ все обречено на запустѣніе: господство эклектизма, въ его глазахъ, является одновременно и признакомъ, и причиной моральнаго и соціальнаго упадка настоящаго времени.

Но если доктрина необходима, то умозрительная доктрина, освѣщающая только одну сторону жизни, скорѣе вредна, чѣмъ полезна; таковы—доктрины матеріализма и спиритуализма. *Первое условіе философіи, это—быть широко синтетической.* Она должна синтезировать фактъ и идею. „Фактъ и идея въ дѣйствительности нераздѣлимы: первый познается чувствами, вторая постигается разумомъ... Принципъ, идея, законъ являются одновременно съ самимъ существомъ; духъ—одновременно съ матеріей“ [1]).

Философія объединяетъ человѣка и природу, слѣдовательно, практику и теорію.

То, что исключаетъ этотъ синтезъ, это—догматизмъ: догматизмъ, это—философія абсолютнаго, каково бы это абсолютное ни было. Когда усматриваютъ только одну часть дѣйствитель-

---

[1]) Justice, vol. V p. 160.

ности, ничто не можетъ помѣшать мысли въ ея усиліи фиксировать эту часть; она возвышаетъ ее до абсолютнаго и замыкается отъ всего остального. Наиболѣе стройной и наиболѣе смѣлой формой догматизма служитъ католицизмъ, который въ то же время является формой наиболѣе гибкой и наиболѣе мощной. Но догматизмъ часто находитъ мѣсто среди философовъ и среди политическихъ сектъ. Ничто такъ не противорѣчитъ истинной философіи, какъ это положеніе; философія соглашаетъ и соединяетъ самые различные элементы; она компенсируетъ одни другими и, такимъ образомъ, является *исключеніемъ* абсолютнаго. „Я не догматикъ,—говоритъ Прудонъ;—я наблюдаю, описываю и сравниваю. Я не хочу искать формулы права въ фантастическихъ изслѣдованіяхъ призрачной психологіи. Я ищу ихъ въ положительныхъ проявленіяхъ человѣчества“ [1]).

Слѣдовательно, философія является въ то же время и относительной. Но это не значитъ, что человѣкъ и природа, идеалъ и дѣйствительность для философіи вполнѣ равнозначащи. *Философія является человѣческой:* она разсматриваетъ всю дѣйствительность, но—по отношенію къ человѣку: ни природа ни идея сами по себѣ ее не интересуютъ, а только—идеалъ и осуществленіе идеала.

Философскій синтезъ, прежде всего относящійся къ человѣку и идеѣ, но въ то же время включающій въ себѣ и природу и дѣйствительность, можетъ быть только *прогресивнымъ*. Если справедливость абсолютна, то вся система оказывается неподвижной: справедливость осуществлена въ себѣ. Но жизнь и дѣйствіе существуютъ: это значитъ, что реальность безконечна—какъ наша собственная, такъ и реальность природы. Основной законъ реальнаго, разумъ, прогресируетъ [2]).

Такимъ образомъ видно, что если философія является и теоретической и практической, то практической—прежде всего. Естественныя науки, возникшія первыми, образовали по своему подобію моральную философію; здѣсь коренится причина заблужденія, и надо разрушить эту зависимость; такъ какъ „Міровая жизнь“—только иррадіація сознанія [3]). „Мысль съ ея категоріями возникаетъ изъ дѣйствія и должна вернуться къ нему“ [4]).

[1]) Justice, vol. I p. 100.
[2]) Justice, programme § 11.
[3]) Justice, vol. IV p. 343.
[4]) Justice, vol. II p. 314.
[5]) Justice, vol. I p. 24.

Философія даетъ правило дѣйствія, которое благодаря своей простотѣ становится принципомъ гарантіи идей.

Эта философія есть *этика*; болѣе сложная, чѣмъ всѣ философскія доктрины и религіи прошлаго, она сравнительно не трудна, ибо вмѣсто того, чтобы требовать усилія абстрактной мысли, чтобы разъединить и отдѣлить умъ и силу, духовное и матеріальное,—усилія, возможнаго только для ученаго, она держитъ ихъ въ соединеніи и нерасторжимыми,—такими, какими они являются въ работѣ и для человѣка труда, и для всякаго простолюдина; ея единственная цѣль—успѣшно освѣтить этотъ синтезъ, освобождая его универсальные элементы и законы отъ случайныхъ и частныхъ формъ. Такимъ образомъ эта философія, сложная по своему объекту, въ приложеніи къ жизни оказывается простой для человѣка дѣла: это—*философія народная*; „она—по словамъ Прудона—принадлежитъ къ области первоначальнаго обученія. Въ ней-то мы и нуждаемся теперь; вотъ ее то хотѣла установить Французская Революція, и ее она сжато изложила въ Декларацiи правъ". Разумѣется, книга Прудона не служитъ буквальнымъ коментаріемъ Декларацiи; но все-таки это простой комментарій, объ этомъ онъ и самъ говоритъ; онъ пытается выдѣлить, освѣтить и развить тѣ идеи, которыя тамъ находятся только въ зачаточномъ видѣ.

Такова въ существенныхъ чертахъ философія Прудона. Она все сводитъ къ морали. Что же представляетъ собою эта мораль?

III

Моралистъ

Существуетъ ли какой-нибудь порядокъ въ моральной мысли Прудона? Или же онъ даетъ намъ лишь рядъ сильныхъ впечатлѣній, ярко выраженныхъ, но безъ связи между собой? Историки морали повидимому склонялись къ этому послѣднему мнѣнію: дѣйствительно, одни изъ нихъ совершенно игнорировали имя и произведенія Прудона; другіе же посвящали ему всего лишь нѣсколько строкъ. Даже Фридрихъ Іодль, который отводитъ ему много мѣста и ставитъ его между Кузеномъ и Жуфруа съ одной стороны и Контомъ съ другой, высказывается о немъ такъ: „Трудъ этотъ *(La Justice)* въ деталяхъ изобилуетъ пора-

зительными мѣстами, увлекательными мыслями, сарказмами; въ общемъ же, благодаря отсутствію системы, вслѣдствіе безчисленныхъ отступленій и безконечныхъ повтореній, онъ является почти скучнымъ“ [1]). Дѣйствительно, не слѣдуетъ въ *La Justice* искать порядка и аналитическаго развитія дидактическаго произведенія; но все же разобраться въ планѣ книги легко. Я различаю въ ней слѣдующіе вопросы въ такомъ порядкѣ:

I. Опредѣленіе морали и ея принципа (1-й этюдъ) и общее развитіе этого принципа съ двухъ точекъ зрѣнія: субъективной и объективной—и въ двухъ ея существенныхъ и нераздѣлимыхъ функціяхъ: справедливость въ отношеніяхъ людей, т. е. въ собственно-моральномъ смыслѣ (2-й этюдъ); справедливость въ отношеніяхъ людей къ вещамъ, или въ ея экономическомъ значеніи (3-й этюдъ).

Выяснивъ содержаніе идеи справедливости, Прудонъ изслѣдуетъ ея главныя приложенія. Онъ показываетъ, какимъ образомъ эта идея должна вдохновлять и обновлять политическую власть, воспитаніе дѣтей, условія труда и, наконецъ, самую науку (4-й, 5-й, 6-й, 7-й этюды).

II. Здѣсь кончается первая, болѣе общая и теоретическая часть работы; остальное посвящено доказательству того, что здѣсь дѣло идетъ не объ оправданіи практическаго значенія концепціи автора. Доказательство ведется сначала психологически, путемъ выясненія реальности справедливости въ сознаніи, какъ существенной способности нашей души (8-й этюдъ), и путемъ сближенія ея съ свободой,—чтобы, на ряду съ ея относительностью, обнаружить ея идеальный характеръ и ея прогресивную форму (9-й этюдъ). Въ 10 и 11 этюдахъ устанавливается ея объективная реальность, т. е. существованіе естественнаго и біологическаго факта, основаннаго на любви; именно, правильно понимаемая человѣческая чета, руководимая въ бракѣ разумомъ, становится проводникомъ и орудіемъ справедливости въ мірѣ, источникомъ дѣйствительныхъ обществъ, семьи, общины, въ которыхъ призвана осуществиться справедливость.

III. Опредѣливъ, такимъ образомъ, понятіе справедливости и доказавъ ея реальность, онъ заключаетъ и удостовѣряетъ этотъ синтезъ идеальнаго и реальнаго, отмѣчая то, что гаран-

---

[1]) F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, vol. II p. 322.

тируетъ и санкціонируетъ или, какъ онъ говоритъ, „накладываетъ печать“ (scelle) закона на различныя области человѣческой дѣятельности; вотъ содержаніе 12-го и послѣдняго этюда. Этотъ планъ простъ и очень хорошо построенъ. Прудонъ идетъ отъ простого къ сложному, но онъ не дѣлаетъ ошибки, опасной въ практическихъ вопросахъ, которая состоитъ въ осуществленіи простого и общаго выраженія,—того, что полагается сначала умомъ для удовлетворенія потребностей пониманія, и которая состоитъ въ разсматриваніи сложнаго, какъ являющагося въ дѣйствительности до извѣстной степени логическимъ продуктомъ простого; онъ не смѣшиваетъ порядокъ мысли съ закономъ реальнаго, и въ его глазахъ понятіе справедливости можетъ быть окончательно установлено лишь во второй части его труда.

Отмѣтить это очень важно: если кто захочетъ понять Прудона, онъ не долженъ забывать, что это былъ умъ синтетическій, и прежде чѣмъ пытаться возстановить его мысль, его надо прочитать всего сполна, отъ доски до доски; въ особенности умъ аналитическій съ трудомъ можетъ слѣдить за нимъ и при истолкованіи его легко впадаетъ въ ошибку; примѣръ этого мы сейчасъ увидимъ. Хотя здѣсь я могу дать только краткій очеркъ морали Прудона, но я не могу ограничиться однимъ изложеніемъ его опредѣленія принциповъ морали, и долженъ буду коснуться также тѣхъ примѣненій, въ которыхъ эти принципы получаютъ точное опредѣленіе и реализацію.

а) Идея справедливости: принципы морали.

I. Этика есть „наука о нравахъ, т. е. о формальныхъ условіяхъ жизни и счастья человѣка какъ въ частномъ, такъ и въ общественномъ состояніи“ [1]). Такъ какъ нравы представляютъ собою формы или явленія, черезъ которыя во-внѣ выражается невидимая и неизмѣнная сущность субъекта, то отсюда слѣдуетъ прежде всего, что мораль представляетъ собой—точно такъ же, какъ чувство, умъ, любовь и всѣ аффекты, нѣчто положительное, реальное, не фантастическое и что, слѣдовательно, она подчинена законамъ и можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдованія.

Нравы, по этому опредѣленію, зависятъ отъ двоякаго рода

[1]) Justice, vol. I p. 115.

причинъ,—*постоянной*, происходящей изъ самой природы существа, и *перемѣнныхъ*, являющихся извнѣ.

2. Методъ нашего изслѣдованія морали будетъ состоять „сначала въ класификаціи фактовъ соотвѣтственно съ тѣми свойствами, изъ которыхъ они происходятъ, и въ сравненіи между собой дѣйствій одной и той же категоріи, съ цѣлью выдѣлить изъ ихъ разнообразія характеръ или общую тенденцію, которая и будетъ закономъ".

Обратимъ вниманіе въ этихъ идеяхъ на естественный синтезъ двухъ часто противополагаемыхъ пониманій морали, которымъ Стюартъ Милль даетъ названіе морали интуитивной и морали индуктивной; одна сразу, или очень быстро, какъ у Канта, подходитъ къ главнымъ принципамъ, относящимся къ моральной волѣ; другая, опираясь на объективное изученіе нравовъ, путемъ эмпирическаго обобщенія выдѣляетъ изъ нихъ постоянное. Прудонъ избираетъ и слѣдуетъ методу индукціи: всѣ его изслѣдованія облечены въ историческую форму; не будучи спеціалистомъ, а только самоучкой, онъ выказываетъ замѣчательную освѣдомленность. Но, исходя изъ исторіи и изъ объективной моральной реальности, онъ не ограничиваетъ себя только этой областью; онъ пользуется ею, чтобы помочь сознанію выдѣлить изъ самого себя путемъ интуиціи и опредѣлить путемъ разсужденія понятіе своихъ моральныхъ цѣлей. Методъ интересенъ, и хотя иногда слишкомъ живое воображеніе Прудона перетолковываетъ и выбираетъ очень поспѣшно, онъ, въ общемъ, примѣнимъ вполнѣ основательно.

3. Наука о нравахъ, согласно вышеприведенному опредѣленію, состоитъ изъ двухъ частей: морали индивидуальной и морали соціальной. Но въ первой „человѣкъ является лишь своимъ собственнымъ слугой" и она лишена затрудненій второй. Принципъ индивидуальной морали, глубоко прочувствованный еще древними, это—принципъ личнаго достоинства, уваженія къ самому себѣ. „Согласіе индивидуума съ самимъ собою, такова субъективная постоянная нравовъ. Добродѣтель—это энергія, съ которой субъектъ стремится къ торжеству своего достоинства; руководящее правило достоинства есть счастье". Съ точки зрѣнія морали индивидуальной, индивидуумъ просто старается подчинить себѣ природу. „Его достоинство первенствуетъ, съ этой точки зрѣнія, во всемъ его существованіи, и его счастье служитъ его единственнымъ закономъ".

Прудонъ не считаетъ необходимымъ слишкомъ долго задерживаться на этомъ вопросѣ. Истинная трудность лежитъ въ соціальной морали; вѣдь обосновывая ее, нельзя отправляться отъ морали индивидуальной, какъ отъ чего-то абсолютнаго, и затѣмъ подгонять принципъ къ уровню соціальной жизни. Напротивъ: проблема соціальной морали есть проблема морали въ полномъ ея объемѣ; соціальный принципъ является болѣе полнымъ и болѣе моральнымъ, чѣмъ принципъ индивидуальный; и если аналитическая мысль двигается отъ послѣдняго къ первому, то не для того, чтобы обосновать мораль соціальную на морали индивидуальной. Напротивъ, личное достоинство можетъ быть понято въ истинномъ смыслѣ и дѣйствительномъ значеніи только благодаря соціальному принципу.

Здѣсь-то и представляется большое затрудненіе; оспаривается самое существованіе проблемы, потому что представляется сомнительнымъ существованіе соціальной постоянной, какъ общаго правила счастья. Соціальная жизнь, вообще, признается областью неограниченныхъ измѣненій, мѣняющихся привычекъ, неопредѣленныхъ мнѣній и впечатлѣній, такъ что здѣсь и не усматривается матеріала для научнаго изслѣдованія. Существуетъ разность интересовъ, и противопоставленіе одной личности другой.

Такъ теоретически противополагаются въ соціальномъ строѣ крайнія рѣшенія: комунизмъ и неограниченная свобода. Комунизмъ, это—доктрина власти, провозглашающая лишеніе правъ индивидуума во имя общества и уничтожающая это общество, „которое становится стадомъ“.

Сторонники либерализма отвергаютъ противоположность интересовъ и отожествляютъ справедливое съ полезнымъ. Но вѣдь это—только воображаемое уничтоженіе одной изъ двухъ сторонъ вопроса: это не разрѣшеніе его; и доктрина либерализма не можетъ осуществиться.

4. На дѣлѣ рѣшеніе, пригодное для всего общества, заключается въ соглашеніи личностей, соглашеніи субъективномъ—въ равномъ и взаимномъ уваженіи личностей, соглашеніи объективномъ—въ равномъ и взаимномъ уваженіи имущества и выгоды, въ предѣлахъ, установленныхъ закономъ. Такова проблема *справедливости* съ моральной и экономической точекъ зрѣнія. Концепція власти и концепція пользы въ примѣненіи къ соціальной жизни одинаково ложны.

Соціальная проблема есть прежде всего проблема права и

обязанности, проблема моральная. Только одна справедливость можетъ создать и обезпечить свободу.

Но что же такое справедливость? Прежде всего надо разсмотрѣть ея содержаніе.

Прудонъ подходитъ къ этому вопросу черезъ противопоставленіе. Проблема существовала всегда; но разрѣшалась она не всегда одинаково, и въ прошломъ въ организованныхъ обществахъ преобладало два ея рѣшенія: одно было дано древними обществами Греціи и Рима, другое христіанствомъ и Церковью. Древніе утверждаютъ достоинство человѣка и къ нему относятъ справедливость: „Эта послѣдняя—говоритъ Цицеронъ—есть такое расположеніе души по отношенію къ общему интересу, когда за каждымъ признается достоинство (animi habitus communi utilitate comparata, suamque cuique tribuens dignitatem). Но при наличности противоположныхъ стремленій, справедливость можетъ быть утверждена только внѣшнимъ принципомъ, страхомъ передъ богами. „Личное достоинство отдано подъ защиту религіи". Для древнихъ принципъ личнаго достоинства исчерпываетъ природу человѣка [1]); существо справедливости есть Богъ; это—миѳологія справедливости.

„Мораль древнихъ съ ея четырьмя главными подраздѣленіями: благоразуміемъ, справедливостью, силой и умѣренностью—является моралью индивидуализма, неспособной оживить націю" [2]).

Антагонизмъ между людьми все же существуетъ; изыскивая средства прекратить его, создаютъ другой антагонизмъ—между человѣкомъ и Богомъ. „Древняя религія—только подпорка для морали". Когда эта подпорка износится, сгніетъ, все зданіе общества обрушится, несмотря ни на какія попытки философовъ возобновить религію ея очищеніемъ (стоицизмъ). Во время такого упадка появилось христіанство, которое разрѣшило затрудненіе уничтоженіемъ человѣка: достоинство человѣка исчезло вслѣдствіе грѣхопаденія; но существуетъ Богъ чис-

[1]) Это толкованіе морали древнихъ мнѣ кажется вѣрнымъ только частично и не въ прямомъ смыслѣ. Мораль греческихъ философовъ скорѣе—мораль безличнаго разума, чѣмъ мораль индивидуальная; понятіе достоинства появляется только у стоиковъ, и для нихъ оно не имѣетъ того субъективнаго значенія, какое имѣетъ для насъ. Но такъ какъ соціальная среда мало удобна для усилій чистаго разума, мудрецъ предпочтетъ отойти въ сторону, или, по крайней мѣрѣ, создать себѣ ограниченную среду, годную для осуществленія совершенства; такимъ образомъ, его положеніе, въ принципѣ безличное, приводитъ на практикѣ къ индивидуализму.

[2]) Justice, vol. I p. 173.

тый, абсолютно справедливый, который благодаря своей милости поднимаетъ человѣка, сообщая ему свою справедливость. Искупленіе, о которомъ заботится Церковь, возвышаетъ человѣка, но въ иной жизни. Человѣкъ дѣйствительности, это—эгоистъ, котораго надо унизить, твердя ему о добротѣ его Творца. Этой твердой системѣ слабость рѣшенія вопроса древними обезпечила долгую жизнь; но это—система лишенія личнаго права или даже *безправія*. Милость, мягкая и произвольная любовь заступаютъ мѣсто справедливости, человѣческое общество не можетъ имѣть основъ. Какъ только человѣкъ начинаетъ сознавать свое „я“, какъ только у него появляется желаніе что-либо обосновать, благодаря одному этому усилію онъ избавляется отъ христіанской системы, и тогда создается революціонная доктрина. Революція не обрѣла справедливости; но она имѣла ясное сознаніе о ней. Надо развить ея принципъ и показать человѣку, что справедливость заключается въ немъ и въ немъ же имѣетъ свое основаніе.

Справедливость служитъ выраженіемъ особаго положенія человѣка передъ человѣкомъ, отличное отъ его положенія по отношенію къ природѣ, которой онъ пользуется. Право человѣка по отношенію къ человѣку, это—*уваженіе*.

„Чувствовать и утверждать человѣческое достоинство сначала во всемъ, что составляетъ наше достояніе, потомъ въ личности ближняго, не впадая въ эгоизмъ, какъ и не обращая вниманіе ни на божество, ни на общество—вотъ право. Быть готовымъ при всякомъ обстоятельствѣ—а при нуждѣ и противъ самого себя—энергично взяться за защиту этого достоинства; вотъ—справедливость. Говоря другими словами, благодаря этой справедливости, каждый изъ насъ чувствуетъ себя одновременно личностью и обществомъ индивидуумомъ и семьей, гражданиномъ и народомъ, человѣкомъ и человѣчествомъ“ [1]).

Справедливость понятая такимъ образомъ, дѣлая всѣ положенія одинаковыми и солидарными, отожествляя человѣка и человѣчество, является, скрытымъ образомъ, адэкватной блаженству,—принципомъ и цѣлью жизни человѣка. Право для каждаго есть возможность требовать отъ другихъ уваженія человѣческаго достоинства въ своей личности; долгъ, обязанность для каждаго—уважать это достоинство въ другихъ. Въ сущности,

---

[1]) Justice vol. I, p. 216.

право и обязанность суть тожественныя выраженія, потому что они всегда указываютъ на требованіе уваженія или на долгъ,—требованіе, потому что это долгъ,—долгъ, потому что это требованіе; они различаются только по субъекту,—„я“ или „ты“,—смотря по тому, чье достоинство затронуто.

Справедливость есть взаимоотношеніе личностей или достоинствъ. Взятая какъ идея, она есть уравненіе двухъ существъ. Она (замѣтимъ эти выраженія)—„абсолютна, непреложна, неспособна измѣняться; это—ненарушимая мѣра всѣхъ человѣческихъ дѣяній“.

Такимъ образомъ, заразъ и вопреки христіанству и вопреки древнимъ, Прудонъ утверждаетъ раціональность справедливости. Она по преимуществу является раціональной идеей, универсальнымъ основаніемъ вещей. Въ наиболѣе возвышенной области, въ нашемъ сознаніи она является *справедливостью* въ собственномъ смыслѣ слова,—правиломъ нашихъ правъ и нашихъ обязанностей; въ области ума, логики, математики и т. д. она есть *равенство* или *уравненіе*; въ сферѣ воображенія имя ея—*идеалъ*; въ природѣ это—*равновѣсіе* [1]).

На ней, слѣдовательно, дѣйствительно можетъ покоиться наука; гдѣ бы ее ни примѣняли, она всюду несетъ свой характеръ понятности; она не является чѣмъ-то эмпирическимъ, случайнымъ, какъ симпатія, какъ альтруизмъ, на которомъ Огюстъ Контъ хотѣлъ построить свою мораль; не является она и чѣмъ-то произвольнымъ, какъ христіанская любовь, какъ сообщеніе человѣку божеской милости.

Ни инстинктъ общежительности, ни милость—недостаточны для обоснованія права и не требуютъ уваженія.

„Милосердіе—писалъ Прудонъ уже въ *Contradictions économiques*—указано намъ какъ средство къ исправленію недуговъ, которые, случается, заставляютъ страдать нашихъ ближнихъ, но милосердіе, взятое какъ орудіе равенства и какъ законъ равновѣсія, послужило бы къ распаденію общества“.

Справедливость, одновременно гуманная и раціональная, является непоколебимымъ основаніемъ для общества людей.

Но здѣсь заключается еще только опредѣленіе; и это опредѣленіе наименѣе оригинально въ ученіи Прудона; прежде чѣмъ изучать то, что даетъ оно въ дѣйствительности, важно

---

[1]) Justice, vol. I, p. 35.

дополнить его, разсматривая справедливость съ объективной точки зрѣнія; потому что въ этомъ понятіи, какъ мы видѣли, объектъ и субъектъ связаны неразрывно; идея справедливости, хотя и основанная на субъектѣ, была бы мало понятна, если бы она была опредѣлена только въ отношеніи къ субъекту.

Съ субъективной точки зрѣнія справедливость была опредѣлена, какъ взаимоотношеніе людей или достоинствъ; но люди живутъ не только субъективной и духовной жизнью: ихъ отношенія не являются исключительно возвышенными отношеніями чувства или разума. Они живутъ въ природѣ и здѣсь оказываются въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ вещамъ. Если трудно обосновать справедливость субъективную, то еще болѣе трудно обосновать справедливость объективную или экономическую. Здѣсь необходимо дѣйствительно раціональное правило. Соціальная проблема для Прудона является проблемой моральной. Но это не значитъ для него, какъ для нѣкоторыхъ современныхъ мыслителей, что вещи и блага имѣютъ мало значенія и что достаточно одной возвышенности чувства, чтобы вознаградить за несчастіе или заставить позабыть о немъ; эти добрыя христіанскія намѣренія въ результатѣ лишь извращаютъ соціальный вопросъ. Соціальный вопросъ, это—вопросъ моральный; это значитъ, что разумъ и его законъ—справедливость—еще должны дать идеальное мѣрило, которое человѣкъ могъ бы прилагать къ вещамъ.

Вотъ вкратцѣ принципы рѣшенія, предложеннаго Прудономъ. Онъ очень ясно указываетъ на трудность проблемы. Справедливость субъективна какъ въ своемъ принципѣ — въ сознаніи, такъ и въ своей цѣли—человѣкѣ. „Какъ въ силу этого закона субъективности будемъ мы разграничивать чужія отношенія, объектъ которыхъ—не мы; какъ будемъ мы приказывать, установлять, составлять законы о владѣніи, о продажѣ и куплѣ, о ссудѣ, о наймѣ, о налогѣ, о срокѣ давности, о закладѣ, о повинности и пр.? Какъ отъ субъективнаго перейти къ объективному и, въ силу права на уваженіе, опредѣлить право на трудъ или право собственности?

Трудность еще увеличивается, потому что экономическія силы имѣютъ свои естественные законы; напримѣръ, законъ предложенія и спроса. Какъ ограничить этотъ фатализмъ?

Разрѣшеніе возможно на двухъ основаніяхъ. Одно рѣшеніе—общее и вполнѣ философское; именно: видимое противополо-

женіе природы и человѣка не неизбѣжно, и законъ сознанія, справедливость, есть также законъ природы, равновѣсіе. Но возможно разрѣшеніе на другомъ болѣе частномъ основаніи; его надо искать въ правильной постановкѣ экономической проблемы. Эта проблема не является, какъ хотятъ представить это многіе экономисты, проблемой производства. Когда въ основу политической экономіи ставятъ вопросъ производства, значитъ о ней разсуждаютъ для нея самой, а не для человѣка, а это—абсурдъ. Человѣкъ производитъ не для того, чтобы производить; онъ производитъ для своего пользованія: главнымъ вопросомъ экономіи является распредѣленіе благъ.

Владѣніе предполагаетъ присвоеніе: присвоеніе предполагаетъ общность положительную или отрицательную, которую оно нарушаетъ, но которая даетъ право и на это присвоеніе и гарантируетъ его. Вотъ какимъ образомъ всякій вопросъ, относящійся къ благамъ, становится вопросомъ права. Дѣло идетъ не объ отношеніяхъ вещей между собой, но объ отношеніяхъ юридическихъ, установившихся между людьми относительно владѣнія вещами. Отношеніе вещей между собой оказываетъ сильное вліяніе на пользованіе, которое могутъ дѣлать изъ нихъ люди; но высшее правило можетъ касаться здѣсь только человѣка и права. Законъ справедливости, въ принципѣ, есть высшій законъ въ области экономіи.

Въ данномъ случаѣ формула справедливости соотвѣтствуетъ формулѣ морали, которую она дополняетъ. Если существуетъ экономическая фатальность и, слѣдовательно, опасность понести ущербъ во владѣніи, справедливость требуетъ равнаго распредѣленія этой опасности и этой фатальности. Это—система „взаимности услугъ". Эта система сходна съ основными законами природы. „Было бы заблужденіемъ—говоритъ Прудонъ—думать, что законъ природы—измѣняемость и неравенство: это только кажется, въ глубинѣ же природы происходитъ уменьшеніе измѣненій, и замѣчается стремленіе къ всеобщему равновѣсію [1]).

Въ принципѣ человѣкъ равенъ человѣку какъ по отношенію къ вещамъ, такъ и самъ по себѣ; неравенства являются только на второмъ мѣстѣ, и происходятъ они или отъ дурной воли, или

---

[1]) Обратимъ вниманіе на отношеніе этихъ взглядовъ къ опредѣлившимся теперь въ наукѣ.

отъ невѣжества. Исключить ихъ особенно трудно; разрѣшеніе проблемы откладывается на долгій срокъ, потому что вопросъ касается не вещей, а людей, и потому что надо „соблюдая равенство, не повредить свободѣ или, по крайней мѣрѣ, не налагать на свободу иныхъ узъ, кромѣ права [1]).

Такимъ образомъ, никакая общая система не можетъ дать практическихъ рѣшеній. Эти рѣшенія частичны и прогресивны. Напримѣръ, надо найти способы уравнять интересы рабочаго и хозяина относительно заработной платы; въ отношеніяхъ между продавцомъ и покупателемъ достигнуть уравненія продажной цѣны съ расходами по производству путемъ уничтоженія посредниковъ; учредить даровой кредитъ, узаконить собственность, распредѣлить ренту между выработчикомъ и обществомъ; проблему народонаселенія разрѣшить путемъ цѣломудрія въ бракѣ; однимъ словомъ, въ каждомъ случаѣ придется изучать различныя рѣшенія различныхъ вопросовъ и во всѣхъ случаяхъ вдохновляться только справедливостью, какъ общей направляющей идеей, не ссылаясь на нее, какъ на общій, достаточный для всего принципъ, подобный тѣмъ, на которыхъ утописты и теоретики расчитываютъ перестроить цѣликомъ все общество.

5. Прудонъ очень подробно объясняетъ это двойное опредѣленіе объективной и субъективной справедливости многочисленными ея примѣненіями; и каждое изъ его изслѣдованій бросаетъ новый свѣтъ на его мораль и увеличиваетъ ея важность. Къ сожалѣнію, я могу только отмѣтить мѣсто и указать главную идею этихъ разнообразныхъ изслѣдованій.

Во имя справедливости онъ реорганизуетъ государство, осуждая всѣ системы, опирающіяся на власть, отъ божественнаго права до суверенитета народа, и превозноситъ то, что онъ называетъ федеративной системой, т. е. ограниченіе власти черезъ ея раздѣленіе, а не уничтоженіе политической власти и правительства, какъ этого требуетъ абсолютный и матеріалистическій анархизмъ Бакунина: внутри націи—федерація групъ и обязанностей, и внѣ ея—федерація національностей. Воспитаніе, образованіе людей, способныхъ къ справедливости, потому что они должны быть проникнуты чувствомъ справедливости, такъ же близко касается морали, какъ и политики. Педагогическія воззрѣнія Прудона въ высшей степени интересны. Въ основу

[1]) Justice vol. I, p. 300.

высшаго образованія онъ ставитъ гуманитарныя науки и науки гуманитарныя по преимуществу, потому что онъ видитъ грубую и частую ошибку въ томъ, что ребенка смѣшиваютъ съ человѣкомъ и забываютъ о томъ, что образованіе должно соотвѣтствовать каждому возрасту. Я хочу отмѣтить здѣсь тѣ прекрасныя страницы, гдѣ Прудонъ показываетъ, что справедливость опредѣляетъ необходимую границу для индивидуальности; что участь индивидуума завершена, когда онъ становится причастнымъ къ любви, къ отцовскому состоянію, къ семьѣ, потомъ къ труду или промышленности, наконецъ, къ общественному сознанію или справедливости, заполняющей все его существо; что безсмертіе безполезно и что надо любить смерть и готовить себя къ прекрасной кончинѣ, спокойной и ясной, которая будетъ завершеніемъ нашей индивидуальности.

Проблема труда вводитъ насъ въ область справедливости, потому что мы разсматриваемъ работника въ его воздѣйствіи на вещи, слѣдовательно, въ его полной реальности, одновременно субъективной и объективной. Работникъ, по истинѣ, является дѣйствующимъ лицомъ справедливости: цѣну имѣетъ только то, что сведено къ дѣйствію. „Мысль съ ея категоріями исходитъ изъ дѣйствія и должна обратиться въ дѣйствіе". Это значитъ, что все теоретическое познаніе исходитъ изъ труда и должно служить ему орудіемъ. Трудъ тягостенъ и непріятенъ только тогда, когда онъ неизбѣженъ; разъ только онъ свободенъ и желателенъ, разъ возможно организовать его на справедливыхъ началахъ—онъ становится радостнымъ. Прежде всего надо стараться поднять моральное и интелектуальное значеніе работника; главными средствами, которыя придется пустить въ ходъ, будутъ свободное образованіе и обученіе ремеслу; интелигентный, просвѣщенный и свободный работникъ будетъ болѣе совершеннымъ человѣкомъ, чѣмъ ученый и теоретикъ, которому недостаетъ практики.

Наконецъ, справедливость должна обновить самую науку, давъ ей сознаніе ея всеобщей относительности и зависимости естественныхъ наукъ отъ наукъ моральныхъ. Абсолютное—это фикція, которую употребляетъ мысль для постановки вопросовъ, и безъ которой не могъ бы явиться ни одинъ вопросъ; это—средство опредѣлить передъ умомъ то, что измѣняется. При размышленіи, при постановкѣ какого-нибудь вопроса мы создаемъ принципъ, который надо реализовать въ воображеніи,

чтобы мы могли ему слѣдовать. Но это вѣдь только фикція; прогресъ мысли во всѣхъ ея областяхъ приводитъ къ отверженію, къ исключенію абсолютнаго изъ изслѣдованія, послѣ того какъ оно сослужило службу, сдѣлавъ возможнымъ самое изслѣдованіе. Многочисленность различныхъ элементовъ, разнорѣчивыхъ терминовъ, предлагаемыхъ въ рѣшеніяхъ, влечетъ компенсацію однихъ другими, что является возможнымъ только благодаря приведенію общаго къ относительному.

Самая идея справедливости является первымъ примѣромъ этого приведенія абсолютнаго къ относительному, какъ только мы переходимъ отъ общаго и абстрактнаго положенія проблемы къ ея примѣненію, отъ понятія справедливости къ ея реальности. Этотъ пунктъ повидимому ускользнулъ отъ Іодля; этотъ авторъ думаетъ, что онъ можетъ вскрыть у Прудона противорѣчіе между утвержденіемъ неизмѣнности и абсолютнаго характера понятія справедливости и утвержденіемъ относительности и постоянной эволюціи права. Противорѣчія здѣсь нѣтъ, потому что съ одной стороны дѣло идетъ только о теоретическомъ принципѣ, а съ другой—объ идеѣ взятой въ дѣйствіи и въ реальности. Это намъ только доказываетъ, что понятіе справедливости у Прудона становится вполнѣ понятнымъ лишь тогда, когда, опредѣливъ его въ себѣ, изучаютъ его еще и въ его реальности.

б) Реальность справедливости.

Если бы справедливость была только понятіемъ, если бы всѣ слѣдствія, заключающіяся въ ней, не имѣли реальности, пришлось бы признать, что у человѣка нѣтъ морали и что онъ не можетъ основать общества. Это—то, что говоритъ Церковь: до грѣхопаденія природа человѣка соотвѣтствовала справедливости; теперь этого нѣтъ, и человѣкъ существуетъ только по милости Бога.

Остается, слѣдовательно, доказать реальность справедливости, ея реальность въ душѣ, какъ способность, и также ея объективную матеріальную реальность, необходимую для ея поддержанія, потому что она равно касается и жизни матеріальной, и жизни духовной.

I. „Справедливость, чтобы стать дѣйствительной, должна быть болѣе, чѣмъ идеей; она въ то же время должна быть реальностью. Надо, чтобы она дѣйствовала не только, какъ понятіе

разума, экономическаго отношенія, формулы порядка, но еще какъ понятіе душевной силы, формы воли, внутренней энергіи, соціальнаго инстинкта. Надо, чтобы эту справедливость мы чувствовали въ себѣ сознаніемъ, какъ любовь, удовольствіе, радость, гнѣвъ. Въ двухъ словахъ, *сила* справедливости, а не просто *понятіе* справеливости" [1]).

Такъ какъ существуетъ общество, и только одна справедливость можетъ его поддерживать, значитъ—она реальна. Какъ? Какъ способность души. Сознаніе добра и зла, наиболѣе полнымъ выраженіемъ котораго она и является, доказана внутреннимъ чувствомъ и соціальными фактами. У насъ есть юридическая способность, а не одинъ только соціальный инстинктъ, который дѣлалъ бы наши общества похожими на рой пчелъ, на групы не имѣющихъ свободы. Человѣкъ принимаетъ общество только со свободой, а свобода ничего не основываетъ безъ идеала справедливости. Если справедливость есть способность, и между тѣмъ она не осуществляется сразу, какъ инстинктъ, если зло существуетъ, а наступленіе справедливости—медленно и трудно даже въ насъ, то это значитъ, что мы имѣемъ свободу. Свобода въ человѣкѣ—то же, что самопроизвольность у животнаго; это своеобразный синтезъ всѣхъ нашихъ силъ, сущность нашей души; это—результирующая противоположныхъ элементовъ, которые насъ составляютъ. Это значитъ, что мы не представляемъ собой существа вполнѣ опредѣленнаго, что анализъ не исчерпываетъ и не можетъ исчерпать нашей природы. Слѣдовательно, психологически, помимо всякой метафизики, мы должны утверждать свободу, какъ дополненіе къ необходимости въ нашей природѣ. Свобода есть сама наша душа.

Въ данномъ случаѣ Прудонъ мыслитъ, какъ психологъ; свободу онъ чувствуетъ, какъ субъективное данное, какъ фактъ въ дѣйствіи; онъ не понимаетъ свободы полагаемой анализомъ, какъ недоказуемой, но въ то же время проявляющейся въ фактахъ, абсолютныхъ исключеніяхъ въ строѣ природы, въ первыхъ началахъ. Ученіе Ренувье о свободѣ ему казалось несовмѣстимымъ съ аналитическимъ методомъ этого философа [2]). Полемика между двумя мыслителями по этому вопросу доказываетъ намъ,

---

[1]) Justice, vol. I, p. 132.

[2]) Justice, см. т. III, стр. 199 и т. VI, стр. 70 и слѣд.

что аналитическій умъ затрудняется при распознаваніи положительныхъ реальностей, которыя не опредѣлены или не поддаются опредѣленію. Не желая принимать здѣсь участіе въ этомъ спорѣ, я отмѣчу только, что Прудонъ повидимому лучше понялъ положеніе своего противника.

Если свобода составляетъ нѣчто существенное въ нашей душѣ, какова же будетъ ея обязанность? Обязанность свободы, это—идеалъ. Свобода не вещь, а способъ бытія; она ничего не творитъ, но видоизмѣняетъ то, къ чему она примѣняется; это есть воображеніе, присоединяющееся къ ощущенію, къ пониманію. Благодаря ей справедливость не является для насъ только высшимъ и слишкомъ совершеннымъ объектомъ, поставленнымъ, но не рѣшеннымъ вопросомъ, простымъ понятіемъ—а становится осуществляемымъ идеаломъ; свобода, идеализируя ее, даетъ ему свое величіе и свою форму. Такъ свобода, единство нашей души, не существуетъ сама по себѣ; возвышенная до абсолютнаго, она исчезаетъ; она существуетъ только въ связи съ необходимостью, которая является для нея и матеріаломъ и противоположностью; она только и существуетъ, сама себя ограничивая и критикуя, сама по себѣ дѣлаясь относительной и слѣдовательно соціальной, и такимъ-то образомъ она имѣетъ свою цѣль въ справедливости.

Идеализируя наши поступки, она позволяетъ намъ также видоизмѣнять дѣйствія наши, употребляя наши различныя функціи для подготовленія нашего освобожденія.

Изъ всего этого вытекаетъ прогресивный характеръ справедливости: способность души является функціей, природа которой заключается въ возможности реализоваться только со временемъ, потому что она не представляетъ собою фатальность, но свободу; и потому что она можетъ реализоваться только чрезъ положеніе идеала и черезъ стремленіе къ этому идеалу. „Если вѣрно то, что справедливость прирождена человѣческому сердцу, то отсюда еще не слѣдуетъ, что этотъ законъ съ самаго начала съ полною ясностью и для всякихъ категорій примѣненія опредѣленъ въ умѣ человѣка; только мало-по-малу мы пріобрѣтаемъ пониманіе его, и формула его является вознагражденіемъ за долгую работу“.

Силы, движущія прогресъ справедливости,—двухъ родовъ: естественныя и раціональныя: изысканіе общаго интереса, общежительность, какъ основаніе, т. е. естественный психологическій

фактъ; идеалъ справедливости, достигаемый чрезъ свободу, какъ цѣль. Но нельзя смѣшивать одно съ другимъ, равно какъ и нельзя удовлетвориться первымъ фактомъ безъ моральнаго значенія, безъ важности, и которымъ человѣкъ овладѣваетъ чтобы преобразовать его, осмысливая его благодаря своей свободной волѣ [1]).

Если обратить вниманіе на то, что въ идеалѣ и чрезъ свободу прогресъ занимаетъ мѣсто совершенства, то можно тогда сказать, что „теорія практическаго разума существуетъ сама по себѣ; она не требуетъ ни бытія Бога, ни безсмертія души; она была бы ложной, если бы имѣла нужду въ подобныхъ опорахъ“ [2]).

Это—человѣческая реальность; но въ силу этого реализація въ ней безгранична. „Мы никогда не узнаемъ конца права, потому что мы никогда не перестанемъ создавать между собой новыя отношенія; мы рождены способными совершенствоваться, но мы никогда не будемъ совершенными; совершенство и неподвижность были бы смертью [3]).

Здѣсь мы ясно видимъ, какъ это абсолютное, но еще пустое понятіе измѣняется въ относительную и прогресивную реальность, поскольку оно является способностью свободной души. Дѣло идетъ не о томъ, чтобы, отказываясь отъ непостижимаго Бога христіанъ, возвышать новый идолъ, новое абсолютное, обоготворенное „я“, человѣчество. Взаимное уваженіе индивидуумовъ становится невозможнымъ, разъ индивидуумъ есть нѣчто абсолютное; для каждаго, внѣ его, не существуетъ ничего кромѣ вещей, простыхъ орудій его власти. Эгоизмъ и свобода, право, которое я уважаю въ другихъ, ограничиваетъ мое я, мою личную свободу, мое личное право.

Справедливость не только связана съ достоинствомъ; она не является логическимъ расширеніемъ его за предѣлы моего „я“; она предполагаетъ его, но она и осуществляетъ его и содержитъ нѣчто большее, чѣмъ это послѣднее. Благодаря справедливости человѣкъ углубляетъ самъ себя. У насъ есть не только соціальный инстинктъ, но и колективный разумъ, который ограничиваетъ нашу личность другими и который не можетъ быть построенъ и объясненъ при посредствѣ чувства изолированной личности и ея достоинства. Это такая способность, которая

[1]) Justice, т. III, стр. 283.

[2]) Justice, т. I, стр. 142.

[3]) Justice, т. I, стр. 146.

выражаетъ наше понятіе справедливости. Вотъ что Прудонъ разсматриваетъ, какъ существенный и новѣйшій пунктъ своей моральной концепціи. Здѣсь онъ одновременно возражаетъ индивидуалистамъ, либераламъ, вѣрящимъ въ возможность аналитически перейти отъ достоинства къ справедливости, и коммунистамъ, приверженцамъ власти, которые, признавая невозможность такого перехода, жертвуютъ индивидуумомъ и его достоинствомъ въ пользу объективнаго, воображаемаго существа — общества.

Примиреніе, по мнѣнію Прудона, имѣетъ мѣсто въ самомъ субъектѣ; если въ наукѣ оно обнаруживается медленно, то въ области чувствъ, т. е. въ самой реальности субъекта, оно является первичнымъ и основнымъ. Отношеніе, выраженное въ формулѣ справедливости—равное и взаимное уваженіе личностей,—вполнѣ современно по своимъ терминамъ; въ дѣйствительности ни личность не имѣетъ преимущества передъ обществомъ, что сдѣлало бы непостижимыми справедливость и общество, ни общество не имѣетъ преимущества передъ личностью, что подавило бы нравственность и справедливость. Существенной является идея взаимности и замѣнимости.

Съ этой точки зрѣнія Прудонъ опредѣляетъ и доказываетъ несостоятельность уподобленія общества организму, а также несостоятельность всѣхъ ученій, приверженныхъ власти, кладущихъ въ основу власть и опирающихся на это уподобленіе; основой для справедливости и общества служитъ свободная личность, взятая въ групѣ, а не изолированная. Это и есть реальность, потому что „дѣйствительное могущество групы превосходитъ сумму индивидуальныхъ силъ, ее составляющихъ“ [1]). Душа человѣка есть уже сила колективности; индивидуумы имѣютъ отношенія, образуютъ групу, которая есть нѣчто иное, чѣмъ они и что больше ихъ. Колективный разумъ исключаетъ абсолютное изъ своего „я“, противопоставляя его другому „я“ и такимъ образомъ исправляя крайность индивидуализма: абсолютную собственность онъ замѣняетъ простой собственностью по порученію; узаконенный процентъ—взаимнымъ, безплатнымъ кредитомъ; абсолютизмъ государства—правительствомъ, представляющимъ равновѣсіе силъ; милость—правомъ; конкуренцію—солидарностью. Но это обращеніе не влечетъ осужденія инди-

[1]) Justice, т. III, стр. 114, т. II, стр. 99 и слѣд.

видуальности; оно предполагаетъ ее не какъ антецедентъ, но какъ элементъ [1]).

„Свобода, дисциплинированная сама собой—вотъ первооснова нашей революціонной философіи“ [2]).

„Наиболѣе высокимъ дѣломъ государства должна быть забота о томъ, чтобы каждый уважалъ личность, собственность и интересы каждаго; однимъ словомъ, чтобы всѣ были вѣрны общественному договору; далекое отъ управленія интересами, оно существуетъ только для служенія имъ“ [3]).

Есть ли мистицизмъ въ этой концепціи? Да,—отвѣтятъ логики, люди съ умомъ аналитическимъ. Нѣтъ,—отвѣтитъ Прудонъ во имя психологіи и фактовъ. „Разсмотрите то, что происходитъ въ вашей душѣ: противоположность способностей, ихъ взаимодѣйствіе являются принципомъ ея равновѣсія; скажемъ болѣе—причиною чувства своего собственнаго существованія. Эгоизмъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, есть результирующая, имѣющая для насъ большую реальность, чѣмъ каждая изъ ея составляющихъ. То же происходитъ въ обществѣ: противоположность силъ, изъ которыхъ слагаются общественныя групы, общины, корпораціи, компаніи, семейства, личности—есть первое условіе его устойчивости: кто говоритъ о гармоніи, или согласіи, въ дѣйствительности предполагаетъ элементы въ противоположеніи. Попробуйте ввести іерархію, высшую власть: вы думаете водворить порядокъ, а создадите только абсолютизмъ“ [4]).

Слѣдовательно, индивидуализмъ ложенъ, если понимать его такъ, что изолированный индивидуумъ есть общественный элементъ. Общественный элементъ—это група, но при условіи сохраненія индивидуума—внѣ чего есть только тиранія. Это значитъ, что група не вотируетъ какъ одинъ человѣкъ, что слышенъ голосъ каждаго, что мысль групы свидѣтельствуетъ о достигнутомъ послѣ спора согласіи, о приведеніи къ относительному абсолютныхъ идей каждаго изъ ея членовъ, что происходитъ внутреннее преобразованіе индивидуумовъ.

Однако, если этотъ прогресъ возможенъ благодаря свободѣ и въ зависимости отъ нея, онъ не является необходимымъ; онъ встрѣчаетъ препятствіе въ самомъ блескѣ той идеи, которая

---

[1]) Justice, т. III, стр. 100.

[2]) Justice, т. III, стр. 102.

[3]) Justice, т. I, стр. 123.

[4]) Justice, т. III, стр. 105.

его направляетъ. „Первые люди, сорганизовавшіеся въ общества подъ вліяніемъ лучей этого свѣта моральнаго чувства, были въ такомъ восхищеніи, что приняли побужденія своего сердца за сверхъестественное вдохновеніе, за проявленіе божественной воли, передъ которой они могли только пасть ницъ и ударять себя въ грудь“ [1]).

Теорія иманентной человѣческой справедливости вполнѣ достаточна для выясненія фикцій мнимаго откровенія; и, наоборотъ, она составляетъ первую миѳологію справедливости, которую должно уважать. „Богъ—это тѣнь сознанія, проектируемая на поле воображенія“ [2]).

Упадокъ и прогресъ всегда близки; упадокъ—это оборотная сторона свободы. Первый образъ справедливости ложенъ: человѣкъ, замѣчающій ошибку въ своихъ дѣйствіяхъ, отрекается отъ самой идеи; онъ перестаетъ идеализировать справедливость, плохо имъ понятую, и такимъ образомъ возникаетъ упадокъ. Отрекаясь отъ идеи, онъ не можетъ отречься отъ свободы, т. е. отъ идеализма; тогда онъ устремляется къ идеалу, для него самого ничего не значащему, создаетъ изъ него вещь, существо и поклоняется ему. Итакъ можно сказать, что „благодаря идеализованнымъ труду, разуму и праву, все общество прогресируетъ; когда же преобладаетъ идеалъ — оно идетъ назадъ“ [3]).

Воображеніе, культивирующее свою собственную силу и фиктивные объекты, имъ же созданные—вотъ признакъ всякаго упадка; это—отреченіе человѣка отъ своей реальности. Идея для идеи, искусство для искусства, форма, цѣнимая ради нея самой, и исчезновеніе реальной силы—вотъ что мы замѣчаемъ въ любую эпоху упадка. Слабость воль, [4]) это—еще грозный признакъ того же самаго факта. Въ настоящее время мы видимъ всѣ эти признаки заразъ.

2. Теперь необходимо отыскать въ природѣ реальность, которая могла бы служить защитой справедливости, которая была бы для колективнаго разума тѣмъ, чѣмъ является тѣло для разума индивидуальнаго; необходимо рѣшить вопросъ, какой соціальной формѣ надо покровительствовать и какую установить;

---

[1]) Justice, т. I, стр. 146.
[2]) Justice, т. III, стр. 317.
[3]) Justice, т. III, стр. 307.
[4]) Justice, т. IV, стр. 265 и слѣд.

потому что на сознаніе нельзя воздѣйствовать по произволу, между тѣмъ какъ дѣйствіе на учрежденія—возможно.

Этотъ послѣдній вопросъ составляетъ столь же необходимый элементъ въ морали Прудона, какъ и предшествующіе, и показываетъ намъ ея отличіе—можетъ быть наиболѣе справедливымъ образомъ—отъ большинства современныхъ ученій, провозглашающихъ себя индивидуалистическими или соціалистическими.

Любовь соединяетъ естественнымъ союзомъ мужчину и женщину, но въ то же время унижаетъ достоинство и женщины, и мужчины; возвысимъ любовь, сдѣлаемъ ее идеальной, утвердимъ ее въ бракѣ, и обновленная такимъ образомъ человѣческая чета будетъ служить намъ орудіемъ справедливости.

Въ сущности, вопреки современнымъ предразсудкамъ, мужчина и женщина—два существа совершенно непохожія и дополняющія другъ друга, два индивидуума, не достигающіе одинъ безъ другого своего полнаго значенія. Это—одна душа въ двухъ тѣлахъ. Мужчина—иниціаторъ и творецъ въ физической, интелектуальной и моральной областяхъ; въ немъ заключена сила и геній. Со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія, женщина ниже мужчины; но въ ней заключены грація и красота. Она одна можетъ развить, смягчить, сдѣлать достояніемъ общества то, что получаетъ отъ мужчины, и придать цѣнность его творческой силѣ и генію. Союзъ между мужчиной и женщиной—естественный; наоборотъ, между равными, тожественными личностями не можетъ быть основаннаго на справедливости, истиннаго союза, т. е. ограниченія однихъ другими; скорѣе возможно отношеніе подчиненности—искусственная и бездушная асоціація.

Такимъ образомъ союзъ между мужчиной и женщиной долженъ быть освященъ прежде всѣхъ другихъ, а не уничтоженъ. Для общества, для справедливости не можетъ быть болѣе вѣрной базы. Супружескій союзъ создаетъ другіе, которые его дополняютъ и должны его обезпечивать. „Этика является продолженіемъ естественной исторіи“.

Любовь составляетъ естественное начало этого союза, но она не есть цѣль его. Любовь—это способъ существованія, идеалъ и, слѣдовательно, не цѣль. Какъ всякій идеалъ, она разрушается сама собой; какъ всякое чувство—она длится только нѣкоторое время. Нерасторжимый бракъ ставитъ для нея предѣлъ—справедливость, которая ее переживаетъ и создаетъ семью,

гдѣ дѣло справедливости будетъ продолжаться въ образованіи ребенка. Въ семьѣ, въ свою очередь, связь чувства ослабѣваетъ; она возобновляется только при скрещиваніи, и такимъ путемъ изъ семьи образуются болѣе обширныя групы, зачатки общины.

„Супружеская чета, семья, община образуютъ такимъ образомъ три правовыя степени: первая служитъ принципомъ и поддержкой двухъ другихъ; третья, свободная по своему общему основанію отъ всякаго индивидуализма и по своей силѣ колективности, высшей по сравненію съ совокупностью индивидуальныхъ дѣйствій, даетъ браку и семьѣ гарантіи уваженія, работы и существованіе, которыхъ они требуютъ“ [1]).

IV

Заключеніе

Такова въ основныхъ чертахъ мораль Прудона. Ея содержаніе составляетъ реальная нравственность людей и обществъ, а не выработка искусной системы, предназначенной лишь для мышленія философа или ученаго.

Въ основу этой морали положена страстная и энергичная критика идей, руководившихъ цивилизованнымъ человѣчествомъ— по крайней мѣрѣ, тѣмъ, наслѣдниками котораго являются наши европейскія общества. Здѣсь мы не найдемъ разбора тѣхъ весьма многочисленныхъ философскихъ доктринъ, которыя, значительно расходясь въ теоріи, съ практической точки зрѣнія часто очень близки. Неполный человѣкъ, котораго опредѣляетъ греко-римская мысль, подготовляетъ, по мнѣнію Прудона, человѣка, окончательно пришедшаго въ упадокъ подъ вліяніемъ христіанства: въ христіанствѣ вмѣстѣ съ человѣкомъ и разумомъ исчезла и мораль; не дѣйствія, а нравственный характеръ дѣйствій, правило этого нравственнаго характера одно только можетъ упрочить ихъ въ человѣчествѣ. Догма сама по себѣ не интересуетъ Прудона; но онъ нападаетъ на понятіе о безсмертіи, которое скрыто подъ этой догмой и произведено ею. Послѣ христіанства все должно подвергнуться передѣлкѣ, вся мораль и самъ человѣкъ, которому надо вернуть сознаніе

---

[1]) Justice, т. VI, стр. 236.

своего „я“. Эту работу Прудонъ называетъ революціей, потому что Французская Революція имѣла ясное представленіе о ней. Совершая ее, она повсюду сталкивается съ Церковью, такъ какъ Церковь воспитывала умы и создавала учрежденія. Вліяніе Церкви настолько значительно, и печать этого вліянія настолько прочна, что послѣ нея наиболѣе страшными врагами революціи являются тѣ, кто, борясь съ революціей, подражаютъ Церкви, т. е. всѣ утописты, догматики, приверженцы власти и якобинизмъ — „этотъ болѣзненный афектъ, эта особаго рода моральная зараза, свойственная въ особенности французскому темпераменту“; вся идея послѣдняго „заключается въ пользованіи властью, оставленной прежнимъ режимомъ—не въ измѣненіи понятія о ней, а въ пользованіи ею съ другими намѣреніями и для другой цѣли“ [1]).

Работа революціи носитъ совершенно иной характеръ; дѣло идетъ о томъ, чтобы создавать вновь. Надо возвратить человѣка самому себѣ, открывая въ немъ самомъ, въ идеѣ справедливости, истинный универсальный принципъ морали, т. е. принципъ дѣйствія человѣка по отношенію къ человѣку и дѣйствія человѣка по отношенію къ природѣ, потомъ показывая, что эта идея не есть только абстрактное понятіе, построеніе ума, вопросъ безъ разрѣшенія, но и ясное выраженіе чувства, способности, при томъ чувства—самаго глубокаго, и способности души—наиболѣе существенной, сознанія, что слѣдовательно эта идея—цѣль, высшая цѣль его свободы, и что прогресивное осуществленіе ея зависитъ отъ него самого; наконецъ, научить его признавать въ человѣческой четѣ естественную групу, единственно возможное орудіе справедливости, которая должна быть упрочена прежде всего, чтобы утвердить прогресъ общественной нравственности.

„Будучи основана на справедливости и состоя исключительно въ выраженіи справедливости, философія революціи a priori неопровержима. Я могу предложить самому искусному діалектику найти въ этой неопровержимой системѣ малѣйшую ошибку и, дожидаясь, когда онъ тщетно будетъ искать ее, я укажу на то обстоятельство, благодаря которому его критика, какова бы она ни была, будетъ опровергнута.

„Никто не можетъ отрицать справедливости. Пусть кто-ни-

[1]) Justice, т. VI, стр. 164.

будь попробуетъ! Сколько протестующихъ возгласовъ тотчасъ же раздастся изъ груди всѣхъ окружающихъ его людей. Или справедливость—ничто, или же она непремѣнно такова, какъ я о ней говорилъ: она—болѣе, чѣмъ понятіе, отношеніе, экономическій расчетъ, утилитарный поступокъ; это—властное чувство души, дѣятельная сила, которая утверждаетъ себя желаетъ себя, предписываетъ себѣ, которая не терпитъ ни возраженія, ни насмѣшки; это—самая главная изъ всѣхъ способностей живого существа, самая необходимая, которой природа въ качествѣ орудія дала не особый апаратъ, какъ—мысли, даже не индивидуумъ, какъ—свободѣ, но чету, двойную душу, существованіе въ двухъ воляхъ и двухъ личностяхъ.

„Признать справедливость основнымъ закономъ человѣчества—значитъ признать ея реальность силой, значитъ признать всю философію революціи. Наоборотъ, нападать въ чемъ-нибудь на эту философію—значитъ нападать на справедливость не только въ ея реальности, но въ ея идеѣ, что невозможно“ [1]).

Такимъ образомъ, Прудонъ не только разрушалъ; вѣрный своему девизу: „*Destruam et aedificabo*“,—онъ въ то же время и перестраивалъ. Но это построеніе не есть новая догма; взятая въ реальности, справедливость—прогресивна, медленна въ своемъ наступленіи, и практика является областью соглашеній. Увѣренный въ своей руководящей идеѣ, твердый въ своей практической вѣрѣ, Прудонъ знаетъ, что въ одинъ день нельзя достигнуть цѣли, что даже никогда она не будетъ достигнута въ полной мѣрѣ. Онъ знаетъ также, что для большаго значенія и вѣрности прогреса необходимы общее содѣйствіе, соціальный миръ. „Революціи не совершаются вдругъ: теперь мы это слишкомъ хорошо знаемъ; для того, чтобы измѣнить общество, чтобы изъ давно порабощеннаго народа сдѣлать интелигентную, свободную и справедливую націю, для этого мало однѣхъ политическихъ перемѣнъ. Недостаточно даже воспитанія, необходимо перерожденіе плоти и крови. Тѣмъ не менѣе я согласенъ со всѣми перемѣнами, которыхъ добываютъ“ [2]).

„Какъ ни расширяетъ человѣкъ предѣлы своихъ идей, его свѣтъ все же—лишь искра, блуждающая въ окутывающей его неизмѣримой тьмѣ“ [3]).

---

[1]) Justice, т. IV, стр. 348.

[2]) Justice, т. II, стр. 339.

[3]) Justice, т. IV, стр. 232.

Такимъ образомъ, мистицизмъ составляетъ неразрушаемый элементъ души. Нужно только, насколько это возможно, наблюдать за нимъ и опредѣлять для него надлежащее мѣсто; подавить же его совсѣмъ—нельзя, и книга Прудона заканчивается проектомъ новаго соглашенія, договора между Революціей и Церковью, объединившимися для тріумфа справедливости. Я не скажу, что эта философія и эта мораль лишены недостатковъ, что въ деталяхъ онѣ достаточны точны, и что психологическая часть ихъ достаточно прочна и основательна. Но я думаю, что можно признать набросокъ философіи дѣйствій замѣчательнымъ и восхищаться имъ.

Часто приходится слышать жалобы на то, что наши моралисты слишкомъ чужды жизни, слишкомъ поглощены созданіемъ своихъ системъ, что слѣдовательно правила ихъ не имѣютъ силы или же могутъ имѣть ее только въ ограниченномъ кругу посвященныхъ. Для многихъ изъ моралистовъ это—вполнѣ справедливо. Но есть, по крайней мѣрѣ, одно исключеніе изъ этого правила: это—Прудонъ. Онъ не былъ только ученымъ или только литераторомъ; онъ прежде всего былъ человѣкомъ изъ народа. Я думаю, что мы могли бы извлечь нѣкоторую пользу изъ изученія его, по крайней мѣрѣ, какъ иниціатора, и могли бы претворить значительное вліяніе, которое онъ оказывалъ и еще продолжаетъ оказывать теперь, во вліяніе болѣе могучее и болѣе непосредственное.

М. Берне.

КАРЛЪ МАРКСЪ

Обсужденіе моральныхъ идей К. Маркса—задача далеко не легкая въ силу того, что ни въ одномъ изъ его трудовъ онѣ не получили систематическаго изложенія. Главный трудъ Маркса—„*Капиталъ*", какъ уже показываетъ самое заглавіе, представляетъ критику политической экономіи. Другія произведенія Маркса, за исключеніемъ его мелкихъ работъ, носятъ полемическій или агитаціонный характеръ, какъ напримѣръ, „*Нищета философіи*", и „*Коммунистическій манифестъ*". Далѣе, въ цѣломъ рядѣ сочиненій Марксъ занимался примѣненіемъ къ событіямъ новаго времени его излюбленнаго историческаго метода: къ числу ихъ принадлежатъ—„*Борьба классовъ во Франціи*", „*18 брюмера Людовика Бонапарта*", „*Революція и контръ-революція*", „*Восточный вопросъ*" и „*Гражданская война во Франціи*"; въ нихъ моральныя воззрѣнія Маркса выступаютъ лишь подъ оболочкой бутадъ и сарказмовъ, направленныхъ по адресу прошлаго.

Правда, при усвоеніи взглядовъ Маркса можно имѣть въ виду работы его вѣрнаго друга и сотрудника Энгельса. Я, лично, часто прибѣгалъ къ ихъ содѣйствію: оказывается, что въ обширной и грандіозной доктринѣ Маркса и Энгельса перу ея главнаго творца—Маркса принадлежитъ преимущественно развитіе экономическихъ и соціально-политическихъ пунктовъ, тогда какъ на долю Энгельса выпала обработка философской аргументаціи. Тѣмъ не менѣе, при наличности даже самыхъ интимныхъ отношеній между двумя друзьями, нѣсколько рискованно искать выраженія идей одного мыслителя въ томъ, что подъ своимъ собственнымъ именемъ написалъ другой. Вѣдь и самъ Энгельсъ какъ своимъ личнымъ взглядамъ на мораль, такъ и этическимъ воззрѣніямъ своего друга никогда не давалъ вполнѣ яснаго, законченнаго и связнаго изложенія.

Такимъ образомъ, при опредѣленіи моральныхъ идей Маркса необходимо обращаться къ помощи интерпретаціи и конструированія.

I

Но законна ли, строго говоря, самая рѣчь о марксистской этикѣ? Исповѣдывалъ ли Марксъ вообще моральныя идеи,—я разумѣю идеи позитивныя? Позволительно скептическое отношеніе къ поставленному вопросу, и нѣкоторые, дѣйствительно, отвѣчаютъ на него отрицательно. Вѣдь нападки Маркса на системы морали носили такой страстный характеръ, что часто—и не безъ основанія—почитали его затаеннымъ желаніемъ искорененіе всякой морали. При томъ же въ своей доктринѣ, всецѣло обращенной къ сферѣ практики, Марксъ совсѣмъ не отвелъ мѣста собственно моральнымъ разсужденіямъ.

Даже при самомъ поверхностномъ знакомствѣ съ Марксомъ бросаются въ глаза его глубокое отвращеніе, его презрѣніе ко всякой „идеологіи“. Согласно Марксу, всѣ философы грѣшны въ одной общей ошибкѣ: они разсчитывали на возможность постиженія истины путемъ раціональныхъ понятій. Такъ, Гегель[1]) утверждалъ, что дѣйствительность только развертываетъ логическій процесъ идеи, и настаивалъ на независимомъ характерѣ эволюціи этой идеи: по мнѣнію Маркса, это значило учинить „идеологическій безпорядокъ“.

Марксъ осуждаетъ идеологическій методъ главнымъ образомъ потому, что онъ угрожалъ бы опасными послѣдствіями, если бы построенныя при его посредствѣ доктрины могли имѣть нѣкоторое вліятельное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ эпоху рабства, крѣпостничества мораль располагала властной силой побудить людей къ отмѣнѣ этихъ учрежденій, человѣчеству былъ бы нанесенъ значительный вредъ, такъ какъ существованіе такихъ институтовъ въ извѣстную эпоху исторіи было необходимо.

Но „идеологіи“ почти лишены силы, и ихъ роль почти ничтожна, поскольку онѣ вступаютъ въ борьбу съ основными инстинктами человѣка, ополчаются противъ учрежденій, которыя, создавая условія, благопріятныя для развитія активности человѣка, соотвѣтствуютъ этимъ инстинктамъ. Въ большинствѣ случаевъ

[1]) Марксъ воспитался на его ученіи и въ значительной степени пользовался его діалектическимъ оружіемъ—формулами.

„идеологіи“—почти безсильны, ибо служатъ выраженіемъ лишь временныхъ соціальныхъ потребностей и возникаютъ изъ этихъ смутно ощущаемыхъ потребностей. Къ области чисто-идеологическихъ илюзій относится вѣра въ то, что сознаніе регулируетъ дѣйствіе. Наоборотъ, Марксъ провозглашаетъ своеобразный приматъ воли, что почти въ то же самое время—конечно, въ нѣсколько иномъ смыслѣ—утверждали знаменитые представители философской мысли. Марксъ учитъ, что сознаніе, идеи, постигаемыя умомъ, являются нѣкоторымъ отраженіемъ реальностей дѣйствія, или что „не сознаніе человѣка опредѣляетъ его бытіе, но его соціальное бытіе опредѣляетъ его сознаніе“.

Мы имѣемъ передъ собой такимъ образомъ теорію марксистскаго „матеріализма“. Это уже не механическій матеріализмъ, въ духѣ философіи XVIII вѣка, а историческій: согласно Марксу, изученіе историческихъ условій, налагающихъ свою печать на міросозерцаніе и жизнь человѣка въ каждомъ изъ моментовъ соціальной эволюціи, должно освѣтить происхожденіе и объясненіе вѣрованій, идей и учрежденій.

По Марксу, наши мысли опредѣляются условіями нашего существованія въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, но изъ всѣхъ факторовъ исторической эволюціи первое мѣсто принадлежитъ экономическому. Экономическія условія образуютъ самый важный двигатель въ каждомъ данномъ обществѣ. Въ самомъ дѣлѣ, не стремится ли человѣкъ прежде всего къ обезпеченію пропитанія, пріобрѣтенію богатства, посильному удовлетворенію своихъ желаній? Поэтому нововведенія въ сферѣ техническаго производства, улучшенія путей сообщенія, всевозможныя мѣропріятія, связанныя съ видоизмѣненіемъ экономической структуры общества и экономическихъ отношеній, служатъ главными фактами исторіи человѣчества: отъ нихъ въ послѣдней своей основѣ зависятъ всѣ другіе факты, всѣ другія преобразованія.

Я не буду останавливаться на всѣхъ выводахъ, которые Марксъ и Энгельсъ дѣлаютъ изъ этой теоріи: первое, что опредѣляетъ экономическая структура общества, это—политическія учрежденія, но нѣтъ даже такихъ религіозныхъ вѣрованій, которыя не были бы притянуты къ этой структурѣ. Я не буду касаться вопроса о томъ, какъ нужно понимать опредѣленіе учрежденій и вѣрованій экономическими отношеніями. Я не буду указывать на то, что здѣсь дѣло идетъ не о простомъ и прямомъ опредѣленіи, что Марксъ никогда не хотѣлъ сводить истори-

ческія проблемы къ уравненіямъ первой степени. Я не буду выяснять, что обусловленныя экономическими фактами учрежденія и вѣрованія, будучи разъ созданы, пользовались извѣстной независимостью, реагировали на порождавшія ихъ причины и стремились пережить ихъ. Но необходимо подчеркнуть, что наряду съ соціальными явленіями, опредѣляемыми экономической структурой общества, занимаютъ мѣсто и системы морали. Подъ ними разумѣются не только нравы, тѣсно связанные съ экономической структурой, но и теоріи морали: такъ, когда французскіе революціонеры установили во Франціи чисто-формальное и обманчивое равенство, равенство правъ, когда они предоставили французамъ не менѣе формальную и ложную свободу, мечтая утвердиться на вѣчномъ разумѣ, они въ дѣйствительности просто-напросто оказали поддержку „тріумфу буржуазной идеологіи", ниспровергнувъ преграды, грозившія росту капиталистическаго строя.

Поэтому идеологическій методъ долженъ быть отвергнутъ. Слишкомъ уже много властолюбивыхъ системъ, претендующихъ на выраженіе вѣчной истины: сфера практики не знаетъ ея. Но въ такомъ случаѣ не ощущаемъ ли мы нужды въ извѣстныхъ практическихъ правилахъ или, по крайней мѣрѣ, въ методѣ дѣйствія? Какой же методъ предложитъ намъ Марксъ?

Марксистскій методъ дѣйствія вытекаетъ изъ той же самой концепціи историческаго матеріализма, во имя которой Марксъ такъ сурово осудилъ идеологіи. Мы должны отказаться отъ стремленія подчинить дѣйствительность идеямъ. Всѣ наши усилія, напротивъ того, должны быть сосредоточены на познаніи дѣйствительности, такъ какъ наши дѣйствія намъ подсказываютъ потребности момента. Философы всегда любили придумывать теоріи; на нихъ должна была опираться и практика. Напротивъ, нужно такъ интимно сочетать теорію съ практикой, чтобы послѣдняя управляла первой. Вѣдь для успѣшнаго выполненія всякой работы, какъ бы, такъ сказать, безсознательно мы ни относились къ ней, необходимо отчетливое распознаваніе ея сущности, необходимо ясное различеніе поставленной цѣли: дѣло идетъ не о началѣ новой работы, а объ умѣломъ продолженіи уже начатаго труда.

Теперь посмотримъ, какъ примѣнитъ Марксъ анализируемый мною методъ дѣйствія къ центральной проблемѣ всей своей жизни и всѣхъ своихъ ученыхъ изысканій—проблемѣ собственности.

Это дастъ намъ возможность лучше уяснить себѣ сущность метода Маркса.

Въ глазахъ Маркса главной отличительной чертой текущаго момента являются прогресъ и всеобщее распространеніе капиталистическаго строя, начальныя стадіи котораго довольно близки къ намъ. Этотъ строй дѣлитъ человѣчество на два класса: классъ капиталистовъ и классъ бѣдняковъ. Тогда какъ первые владѣютъ всѣми средствами производства, но не умѣютъ приспособить ихъ къ работѣ, вторые въ цѣляхъ поддержанія жизни вынуждены—лишь номинально свободно—продавать свою рабочую силу капиталистамъ. Капиталистическій строй уничтожаетъ всякіе слѣды предшествующаго строя: съ каждымъ днемъ онъ захватываетъ все новыя отрасли производства, каждый день онъ празднуетъ побѣду все въ новыхъ и новыхъ владѣніяхъ.

Но побѣдоносный завоеватель-капитализмъ въ самомъ себѣ таитъ зародыши смерти. Уже столь быстрый и поразительный прогресъ обрекаетъ его на скорое исчезновеніе: ему грозитъ опасность уступить мѣсто новому строю, гдѣ не будетъ раздѣленія человѣчества на два класса эксплоататоровъ и эксплоатируемыхъ, гдѣ свобода и равенство перестанутъ быть пустыми словами. Капитализмъ революціоненъ—утверждаетъ Марксъ: онъ работаетъ надъ собственнымъ разрушеніемъ, и работаетъ двоякимъ образомъ. Съ одной стороны, одинъ изъ главныхъ, по мнѣнію Маркса, законовъ капиталистической экономіи—законъ пониженія прибыли побуждаетъ капиталистовъ къ непрерывному расширенію производства, къ расширенію его за предѣлы требуемаго наличнымъ состояніемъ рынка. Образуется постоянное перепроизводство, вслѣдствіе чего возникаютъ кризисы; они слѣдуютъ другъ за другомъ въ извѣстномъ стройномъ порядкѣ, постепенно возрастая и вызывая въ обществѣ все болѣе и болѣе глубокія потрясенія. Съ другой стороны, расширеніе площади капиталистическаго хозяйства, прогресивная концентрація капитала бросаютъ въ классъ пролетаріевъ постоянно растущую массу рабочихъ; обостряется противорѣчіе между соціальнымъ характеромъ производства и частной формой собственности. Соціализація производства черезъ посредство экспропріаціи капиталистовъ—соціализація, отвѣчающая интересамъ возрастающаго большинства, со дня на день становится все болѣе достижимой.

Итакъ, развитіе человѣчества неизбѣжно приведетъ къ замѣ-

нѣ капиталистическаго строя комунистическимъ. Въ такомъ случаѣ для всякаго, кто одушевленъ желаніемъ дѣйствовать, можетъ быть только одна задача: надо работать надъ просвѣщеніемъ пролетаріата, надо довести пролетаріатъ до яснаго пониманія его интересовъ, его силы, его будущаго. Пролетаріату принадлежитъ великая историческая мисія: къ нему перейдетъ изъ рукъ капиталистовъ руководящая роль въ производствѣ; имѣя предъ глазами эту перспективу, нужно наставлять и дисциплинировать пролетаріатъ.

Самъ Марксъ въ теченіе всей своей жизни служилъ тому дѣлу, къ которому онъ призываетъ насъ. Онъ остался вѣренъ своей доктринѣ до конца жизни. Начиная съ момента формулировки своей системы (она уже намѣчена въ Письмахъ къ Руге[1]), датированныхъ 1844 г.), Марксъ не переставалъ расточать свои совѣты пролетаріату, не переставалъ воодушевлять его. Во всѣхъ мѣстахъ своего пребыванія—Парижѣ, Брюселѣ, Кельнѣ, Лондонѣ—Марксъ являлся агитаторомъ и неутомимымъ организаторомъ рабочаго класса. Марксъ дивнымъ и совершеннымъ образомъ согласовалъ свою жизнь съ своими идеалами.

II

Я сжато изложилъ тѣ концепціи Маркса, которыя имѣютъ отношеніе къ сферѣ практики. Я изложилъ ихъ въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ рисуются при чтеніи соотвѣтствующихъ трудовъ Маркса и Энгельса. Но для усвоенія мыслей автора объ извѣстномъ предметѣ не всегда бываетъ достаточно подставить—разумѣется, въ логическомъ порядкѣ—тексты автора относительно даннаго предмета. Въ частности, при изученіи Маркса нельзя ограничиться только послѣднимъ. Послѣ болѣе или менѣе литературнаго изложенія концепціи Маркса я попытаюсь охарактеризовать ее и проникнуть глубже въ мысли автора.

Доктрину Маркса часто называютъ абсолютнымъ „аморализмомъ". Правда, нѣкоторые изъ учениковъ Маркса—поборники ортодоксіи марксизма—представляютъ ученіе наставника какъ разъ именно въ этомъ видѣ. Они основываются на выходкахъ Маркса и Энгельса по адресу идеологіи и морально-философскихъ воззрѣній, они подчеркиваютъ свое твердое отреченіе

[1]) Deutsch-französische Jahrbücher.

отъ всего, чему, по ихъ словамъ, грозитъ неизбѣжной гибелью развитіе капиталистическаго строя; они, кромѣ того, ссылаются на тѣ мѣста, гдѣ главное положеніе Маркса и Энгельса—капиталистъ эксплоатируетъ рабочаго—высказывается въ качествѣ простого констатированія факта, и безъ всякой оцѣнки.

Такой способъ пониманія марксизма мнѣ представляется совершенно неточнымъ. Если Марксъ предлагаетъ намъ упомянутый методъ дѣйствія, если въ то же самое время онъ призываетъ насъ примѣнять его въ разсмотрѣнномъ смыслѣ, если, наконецъ, онъ самъ отдаетъ себя всецѣло дѣлу пролетаріата, отстаивая его интересы, то имъ, несомнѣнно, руководятъ мотивы собственно этическаго порядка. Вопреки очевидности, Марксъ исповѣдуетъ мораль, правда, отличную отъ морали другихъ, но все же мораль въ обычномъ значеніи этого слова.

Обратимъ вниманіе на то, что вѣдь Марксъ—вовсе не фаталистъ, и его доктрина—отнюдь не доктрина квіетиста. Конечно, если утвержденіе Маркса—наше сознаніе отражаетъ наши произвольныя и до нѣкоторой степени инстинктивныя дѣйствія—имѣетъ тотъ смыслъ, что сознаніе и рефлексія не обладаютъ никакимъ вліяніемъ, что дѣйствія, именуемыя свободными, ничѣмъ не отличаются отъ другихъ, и, слѣдовательно, усиліе человѣческой мысли не вноситъ измѣненія въ развитіе событій, тогда все въ мірѣ подчинено слѣпой необходимости, тогда совершенно безполезно имѣть какіе-либо моральные принципы для урегулированія своихъ дѣйствій: выборъ принциповъ и примѣненіе ихъ ничего и ни въ чемъ не измѣнятъ.

Но Марксъ признаетъ, разумѣется, ограниченное вліяніе рефлективнаго дѣйствія. „Философы — говоритъ онъ — истолковывали міръ различными способами, — значитъ, онъ подлежитъ измѣненію“. Можно ли сказать болѣе выразительно о томъ, что существуетъ средство измѣнить міръ? Исчезновеніе капиталистическаго строя и установленіе комунистическаго—неизбѣжны, но, если настоящее общество въ нѣкоторомъ родѣ беременно совершенно инымъ будущимъ обществомъ, то, конечно, попытки просвѣщенія и организаціи рабочаго класса будутъ имѣть своимъ результатомъ „сокращеніе періода беременности и смягченіе мукъ родовъ“. Приведенныя цитаты даютъ возможность прочитать скрытыя мысли Маркса, когда онъ говорилъ о наукѣ, которая, возникнувъ подъ вліяніемъ историческаго процеса и сочетаясь съ полнымъ знаніемъ дѣла, утра-

тила доктринерскій характеръ, ставъ революціонной. Марксъ высказываетъ пожеланіе, чтобы люди отказались отъ преслѣдованія невозможнаго; онъ думаетъ, что нравственный характеръ нашихъ сознательныхъ поступковъ заключенъ въ тѣсныя рамки, и что поэтому при оцѣнкѣ сознательнаго поступка мы должны принимать во вниманіе дѣйствительное состояніе и неизбѣжную эволюцію общества. Между тѣмъ Марксъ допускаетъ и провозглашаетъ, что рефлексія не безполезна.

Но нужно ли далѣе развивать этотъ пунктъ? Любая страница „*Капитала*“ покажется, безъ сомнѣнія, еще болѣе опредѣленной, чѣмъ мои цитаты. Это зависитъ не отъ неясности послѣднихъ, а отъ абстрактной формы выраженія мыслей у Маркса, притомъ онѣ относятся къ такому вопросу, какъ установленіе комунистическаго строя. При условіи немедленной реализаціи онъ не можетъ сложиться завтра, хотя для насъ и было бы очень желательно наивозможно скорое осуществленіе его. Если же онъ долженъ возникнуть въ преемственномъ ряду частичныхъ измѣненій (къ этой точкѣ зрѣнія Марксъ, повидимому, примкнулъ подъ конецъ своей жизни), то онъ не представляетъ чего-либо достаточно опредѣленнаго и точнаго, какъ, напримѣръ, вопросъ о законодательной охранѣ труда, вопросъ практики, полный дѣйствительнаго значенія. Это законодательство Марксъ считаетъ за „естественный“ продуктъ грандіозной индустріи. Но какъ онъ понимаетъ его? Въ глазахъ Маркса рабочее законодательство служитъ „первой сознательной и методической реакціей общества противъ своего собственнаго организма, какимъ его сдѣлало свободное развитіе капиталистическаго производства“. И Марксъ ратуетъ за обширные размѣры этого законодательства въ цѣляхъ лучшей „физической и моральной“ защиты рабочаго класса. Установленіе рабочаго законодательства явилось первымъ плодомъ „соглашенія тѣхъ, кто мыслилъ, съ тѣми, кто страдалъ“. Безъ послѣдняго не могло послѣдовать и первое, или, по крайней мѣрѣ, такъ быстро. Отъ того же самаго соглашенія, т. е. вмѣшательства сознательнаго дѣйствія въ игру произвольныхъ и инстинктивныхъ соціальныхъ силъ Марксъ ожидаетъ и скораго расширенія рабочаго законодательства.

Если Марксъ не фаталистъ, если, по его мнѣнію, дѣйствіе человѣка, управляемое мыслью, можетъ ускорить или замедлить ходъ событій, и безъ сомнѣнія слегка измѣнить самое развитіе

ихъ, то вполнѣ умѣстно задать вопросъ, почему же въ борьбѣ классовъ Марксъ сталъ въ ряды пролетаріата и стремился къ приближенію его тріумфа? Вѣдь съ полнымъ правомъ онъ могъ бы примкнуть къ противоположной сторонѣ, могъ бы бороться за продленіе господства капиталистовъ (такъ поступила большая часть сородичей Маркса, находившихся въ одинаковомъ съ нимъ соціальномъ положеніи). Разъ событія неизбѣжны, очевидно, напрасны всѣ наши попытки: одинаково будетъ смѣшно какъ наше содѣйствіе, такъ и наше сопротивленіе имъ. Но очевидно и то, что если событія зависятъ отъ насъ, мы можемъ измѣнять ихъ съ одинаковымъ успѣхомъ въ любомъ направленіи.

Но почему же Марксъ занялъ извѣстную намъ позицію? Искать причину этого факта въ теоріи цѣнности, къ которой Маркса привело изученіе экономическихъ явленій,—теоріи, разсматриваемой, какъ выраженіе опытныхъ данныхъ, было бы равносильно нарушенію естественнаго порядка вещей. Я не вхожу здѣсь въ обсужденіе собственнаго значенія марксистской теоріи цѣнности: по ней, трудъ одновременно служитъ источникомъ и мѣриломъ цѣнности, такъ что рабочій, не имѣя въ рукахъ всѣхъ выработанныхъ имъ благъ или эквивалента этихъ благъ, не получаетъ полнаго продукта своего труда. Можно ли назвать теорію цѣнности Маркса научно-достовѣрнымъ объясненіемъ фактовъ или же Марксъ разсчитывалъ формулировать въ ней принципъ, хотя и выражавшій дѣйствительность очень приблизительно, но зато вполнѣ пригодный для освѣщенія извѣстныхъ важныхъ законовъ экономики—мы не рѣшаемъ этого вопроса. Мнѣ хотѣлось бы отмѣтить только одно: если можно говорить, что рабочій принятымъ соглашеніемъ относительно труда лишенъ части созданной имъ цѣнности, то нельзя въ то же самое время упоминать объ *эксплоатаціи*, т. е. помимо простого констатированія факта, еще сожалѣть о немъ безъ достаточныхъ на то основаній. Вѣдь Марксъ симпатизируетъ и оказываетъ поддержку рабочему классу не только потому, что онъ видитъ, какъ у него отнимаютъ часть созданной имъ цѣнности, но еще и потому, что у него есть основаніе не желать подобнаго хищенія.

Но въ такомъ случаѣ не становится ли Марксъ на чисто-буржуазную точку зрѣнія? Марксъ, очень вѣроятно, выступилъ на защиту пролетаріата подъ вліяніемъ зрѣлища фарисейства и глупости своихъ злѣйшихъ враговъ. Фарисействующая буржуазія старалась прикрыть пышными фразами свой эгоизмъ,

исключительное преслѣдованіе частныхъ интересовъ стремилась оправдать принципами, въ которые сама вѣрила лишь наполовину. Глупость же отличала тѣхъ, кто признавалъ силу подобнаго оправданія, кто воображалъ, будто столь благодѣтельный для нихъ строй будетъ существовать вѣчно.

Итакъ, какъ я только что сказалъ, этическія настроенія не чужды работамъ Маркса: забота о справедливости, объ общемъ интересѣ была верховнымъ мотивомъ, вдохновлявшимъ и практическую и литературную дѣятельность Маркса. Нужно ли въ доказательство этого обращаться къ цитатамъ? Ихъ можно привести такъ много, что рѣчи объ „абсолютномъ аморализмѣ“ Маркса покажутся сплошнымъ недоразумѣніемъ. Въ „*Письмахъ къ Руге*“ это будутъ страницы, гдѣ Марксъ, желая склонить читателей на свою сторону, апелируетъ къ чувству стыда,— страницы, гдѣ онъ ратуетъ за „соглашеніе тѣхъ, кто мыслитъ, съ тѣми, кто страдаетъ“. Въ „*Капиталѣ*“ подобный характеръ носятъ мѣста, гдѣ Марксъ изображаетъ капиталъ, выпускающій черезъ всѣ свои поры кроваво-грязный потъ, гдѣ онъ уподобляетъ капиталъ вампиру, который не покидаетъ своей жертвы до тѣхъ поръ, „пока остается хотя одинъ мускулъ, нервъ или капля крови“, гдѣ Марксъ заставляетъ насъ быть зрителями того „ужаснаго и отвратительнаго разложенія старинныхъ семейныхъ узъ“, той „гнили“, которую несетъ съ собой капитализмъ. Совсѣмъ иныя перспективы рисуются Марксу съ наступленіемъ дня побѣды комунизма надъ капитализмомъ: въ новомъ обществѣ наряду съ увеличеніемъ числа классовъ растетъ ихъ взаимный антагонизмъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ умножаются „асоціаціи, гдѣ свободное развитіе каждаго будетъ условіемъ свободнаго развитія всѣхъ“; человѣкъ избавленъ отъ необходимости „быть господиномъ своей судьбы“, производство организовано „на болѣе удобныхъ для него условіяхъ“; возстановлены, конечно, въ болѣе высокой формѣ первобытная свобода, равенство и братство. Кто осмѣлится отрицать, что ненависть Маркса къ капиталистическому строю даже въ его сарказмахъ была проникнута мужествомъ, кто дерзнетъ отрицать, что Марксъ испытывалъ своеобразный энтузіазмъ, чуткій къ истинѣ и сдержанный, мечтая о будущемъ обществѣ, надъ приближеніемъ котораго онъ трудился со всею своею горячностью? Въ виду обилія подобныхъ текстовъ можно ли говорить о полномъ игнорированіи Марксомъ этическихъ проблемъ?

Дѣйствительно, у Маркса была своя этика. Но въ такомъ случаѣ не подлежитъ ли онъ суду критиковъ-идеологовъ, которыхъ онъ обличалъ съ такой рѣзкостью? Чѣмъ же марксистская мораль отличается отъ другихъ моральныхъ системъ?

Этическимъ концепціямъ философовъ присуща одна характерная черта. Онѣ не ограничиваются провозглашеніемъ общаго принципа, который долженъ регулировать поведеніе людей. Онѣ не останавливаются на признаніи, что практическое примѣненіе общаго принципа можетъ безконечно варьироваться, аналогично съ чрезвычайнымъ разнообразіемъ самихъ обстоятельствъ, въ которыхъ оно имѣетъ мѣсто. Между избраннымъ высшимъ принципомъ и безконечнымъ разнообразіемъ случаевъ, обнаруживающихся въ послѣдовательные моменты нашей жизни, названныя моральныя ученія помѣщаютъ рядъ правилъ, рядъ промежуточныхъ принциповъ. Имъ они придаютъ или, по крайней мѣрѣ, стараются придать абсолютную цѣнность, не замѣчая ихъ относительнаго характера. Это составляетъ недостатокъ философской морали, но марксистская этика свободна отъ него.

Я хочу облечь свои мысли въ болѣе ясную форму. Прежде всего едва ли мнѣ нужно подчеркивать тотъ пунктъ, что мораль будетъ удовлетворять насъ лишь при условіи подчиненія всей практики высшему принципу. Вѣдь мораль ставитъ своей задачей опредѣлить: какъ мы должны поступать, чтобы всѣ наши дѣйствія могли быть оправданы предъ нашими глазами; какимъ образомъ наши сознательныя дѣйствія, составляющія наше поведеніе, опредѣляются цѣлями, познаваемыми нашимъ умомъ; какимъ образомъ эти цѣли могутъ быть расположены въ своеобразномъ іерархическомъ порядкѣ, при чемъ частныя цѣли входятъ въ болѣе общія? Такимъ образомъ, въ морали дѣло идетъ о пріисканіи такой цѣли, выше которой нашему уму нѣтъ нужды подниматься,—того ἱκανόν, которымъ мы могли бы руководиться въ жизни безъ опасенія сдѣлать что-либо неодобрительное съ точки зрѣнія разума.

Положимъ, мы отыскали высшій принципъ морали: онъ повелѣваетъ намъ желать наибольшей суммы счастья для существъ, способныхъ быть счастливыми и несчастными; наше индивидуальное счастье онъ отнюдь не расцѣниваетъ выше счастья другихъ. Въ такомъ случаѣ будетъ полезно опредѣлить и выяснить менѣе высокіе принципы, болѣе частныя правила: сюда принад-

лежитъ, напримѣръ, предписаніе о максимальномъ развитіи моральной энергіи или запрещеніе лжи; если мы хотимъ держаться въ рамкахъ, въ которыя заключился Марксъ, будетъ удобно говорить о „правахъ человѣка", провозглашать свободу, равенство и такъ далѣе. Каково же дѣйствительное значеніе и какова цѣнность этихъ правилъ? Они будутъ обозначать, что, напримѣръ, въ большинствѣ случаевъ благомъ является свобода людей. Они будутъ полезны въ качествѣ резюме наблюденій надъ индивидуумами, взятыми порознь и въ совокупности, относительно условій счастья, повышаемаго до максимума. Однако они не даютъ законченнаго резюме этихъ наблюденій. Вотъ почему нужно примѣнять правила съ осторожностью: примѣняя ихъ, приходится становиться въ противорѣчіе съ высшимъ принципомъ, который одинъ только и можетъ ихъ оправдать. Вотъ почему нужно остерегаться приписывать абсолютную цѣнность этимъ промежуточнымъ правиламъ. Если они и оказываютъ намъ нѣкоторое содѣйствіе, то исключительно благодаря прямому приложенію высшаго принципа къ сложной, постоянно измѣнчивой реальности, которую мы должны опредѣлить въ нашемъ поведеніи.

Изложенныя соображенія не нашли себѣ точной формулировки подъ перомъ Маркса. Они, можетъ быть, и не были ясно подмѣчены имъ. Тѣмъ не менѣе они проливаютъ свѣтъ на его критику идеологіи и даютъ возможность уловить взаимныя отношенія этики Маркса и этики идеологовъ. Идеологическая этика возводитъ въ вѣчныя и безусловныя нормы чисто второстепенныя правила и игнорируетъ изученіе эмпирической дѣйствительности. Поэтому идеологическая этика можетъ внушить такое дѣйствіе, которое не будетъ соотвѣтствовать требованіямъ момента; подобное дѣйствіе рискуетъ оказаться вреднымъ, безсильнымъ и напраснымъ. Напротивъ, Марксъ отвергаетъ идеалистическія фантазіи, какъ несогласныя съ фактами, познаваемыми въ ихъ связи. Марксъ откажется отъ участія въ предпріятіи, неуспѣхъ котораго онъ предвидитъ заранѣе. Марксъ хочетъ, чтобы мораль осуждала только то, что осуждено уже исторіей. Но когда изученіе состоянія и законовъ эволюціи общества приводитъ Маркса къ выводу о возможности и необходимости извѣстныхъ улучшеній, онъ напрягаетъ всѣ усилія ради скорѣйшаго осуществленія ихъ, ради реализаціи ихъ въ наилучшей обстановкѣ. Однимъ словомъ,—это слово изумитъ тѣхъ, кто припом-

нитъ исторію соціалистическихъ ученій и обычные термины направленія, которому слѣдуетъ Марксъ—но я не нахожу болѣе подходящаго,—однимъ словомъ, этика Маркса—это этика *поссибилистская*.

III

Мнѣ остается произвести оцѣнку моральной системы Маркса, которую я старался изложить и выяснить, какъ умѣлъ.

Моральная система Маркса недостаточно разработана, и въ то же время не закончена: она отнюдь не удовлетворитъ тѣхъ, кого тревожатъ вопросы нравственности въ ихъ цѣломъ. Никогда не нужно упускать изъ вида, что Марксъ былъ человѣкомъ практики. Въ силу этого онъ долженъ былъ отлично понимать, что все тяготѣетъ къ сферѣ практики, что важно и истинно только то, истинность чего подтверждена практикой. Но Марксъ былъ человѣкомъ практики и по другой причинѣ: при своей крайней озабоченности реальнымъ онъ находилъ возможнымъ браться только за осуществимое. Будучи всецѣло преданъ практикѣ, Марксъ не далъ такого изложенія своихъ моральныхъ идей, которое могло бы удовлетворить спекулятивный умъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ опустилъ всѣ второстепенные, по его мнѣнію, вопросы морали.

Марксъ нигдѣ не формулировалъ высшаго принципа своей этики. На многихъ страницахъ своихъ трудовъ Марксъ высказываетъ надежду, что въ дѣлѣ, которому онъ посвятилъ себя, ему окажутъ содѣйствіе всѣ, кто не служитъ частнымъ интересамъ. Отсюда можно заключать, что высшій принципъ марксистской этики—принципъ всеобщаго блага. Но это будетъ только заключеніемъ.

Не формулировавъ основного принципа своей этики, Марксъ не предпринялъ и оправданія своего выбора.

Наконецъ, въ своихъ трудахъ Марксъ занимался только однимъ практическимъ вопросомъ—вопросомъ о собственности. Тѣмъ самымъ Марксъ показалъ, что другіе вопросы имѣли меньшее значеніе въ его глазахъ, что разрѣшеніе ихъ извѣстнымъ образомъ и въ извѣстной степени связано съ разрѣшеніемъ кардинальнаго вопроса, хотя бы они и были внѣ всякой зависимости отъ вопроса о собственности. Однако ошибочно поступаютъ тѣ, кто не ищетъ въ трудахъ Маркса извѣстнаго освѣщенія и этихъ послѣднихъ вопросовъ.

До сихъ поръ я говорилъ о недостаткахъ этики Маркса. Теперь я укажу на ея выдающіяся положительныя достоинства.

Прежде всего мы должны быть благодарны Марксу за то, что онъ подчеркнулъ преимущественную важность проблемы собственности въ ряду всѣхъ прочихъ проблемъ практики, что на этой проблемѣ онъ старался остановить общее вниманіе, что ту же проблему онъ выдвинулъ на первый планъ среди важныхъ вопросовъ современности. Античныя моральныя системы были проникнуты индивидуалистическимъ характеромъ: онѣ имѣли дѣло съ изолированнымъ индивидуумомъ и старались опредѣлить высшее благо этого индивидуума, лишь побочно внося разсмотрѣніе соціальныхъ отношеній. Христіанская мораль—также индивидуалистична; къ тому же земныя блага въ ея глазахъ не имѣютъ никакой цѣны. Но новѣйшія моральныя системы непремѣнно помѣщаютъ человѣка въ общество: онѣ прежде всего носятъ соціальную окраску. Съ этихъ поръ позорнымъ фактомъ служитъ та неопредѣленность, которую онѣ часто обнаруживали по отношенію къ вопросу о собственности. Позорнымъ фактомъ является также и то, что современныя моральныя ученія никогда не налагали на насъ тяжелой обязанности стремиться къ лучшему распредѣленію собственности. Уже самый гнетъ фактовъ, игра свободныхъ соціальныхъ силъ пытаются положить конецъ этому позору, сдѣлать его, по крайней мѣрѣ, болѣе рѣдкимъ явленіемъ: торжество этихъ силъ было ускорено распространеніемъ идей Маркса.

Однако не въ томъ, о чемъ я говорю, заключается оригинальность и наибольшій интересъ трудовъ Маркса, какъ моралиста. Своеобразность моральнаго ученія Маркса я усматриваю въ реализмѣ, въ томъ, что я назвалъ „поссибилизмомъ“ Маркса. Въ этомъ состоитъ дѣйствительная новизна марксистской этики. На этомъ пути удобнѣе проникнуть въ смыслъ концепціи Маркса: онъ до такой степени затруднялъ изложеніе своихъ задушевныхъ мыслей, что въ иныхъ мѣстахъ, казалось, проповѣдывалъ фатализмъ, а въ другихъ—отдавалъ предпочтеніе столь чуждому для него аморализму.

Нужно воздать хвалу Марксу, нужно питать добрыя чувства къ нему за его борьбу противъ идеологіи, сентиментальности и оптимизма философовъ. Послѣдніе, благодаря некультурности ихъ времени, благодаря своей вѣрѣ въ силу формулъ не вмѣшивались въ ходъ прогреса, хотя и не ставили преградъ

ему. По прочтеніи книги Энгельса о Фейербахѣ невольно приходитъ въ голову мысль о другомъ писателѣ—почти современникѣ Маркса—я разумѣю Конта. Подобно Фейербаху, Контъ совершенно пренебрегалъ изученіемъ структуры общества, въ которомъ жилъ и которое надѣялся улучшить; онъ почти не замѣчалъ этой структуры, не замѣчалъ эволюціи, въ которую вовлечено человѣчество. Вмѣстѣ съ Фейербахомъ Контъ думалъ, что для улучшенія общества достаточно проповѣдывать альтруизмъ и любовь: Контъ, не зналъ реальнаго человѣка, не зналъ, что онъ обычно дѣйствуетъ подъ вліяніемъ чисто-эгоистическихъ, дурныхъ мотивовъ, жадности, властолюбія. Если теперь мы сопоставимъ Конта и Маркса, то кому изъ нихъ этика обязана своими улучшеніями, кто изъ нихъ оказалъ большую услугу человѣчеству, кто имѣетъ болѣе правъ на почетное имя позитивиста, укрѣпившееся за Контомъ? Марксъ—послѣдуетъ единодушный отвѣтъ.

Адольфъ Ландри.

МОРАЛЬНЫЯ ИДЕИ ВИНЭ

Не о религіи Винэ, не о его литературныхъ мнѣніяхъ предстоитъ мнѣ повести съ Вами бесѣду; нѣтъ, не о нихъ, но о его моральныхъ идеяхъ. Однакожъ, прежде чѣмъ вамъ ихъ изложить, мнѣ настоятельно необходимо дать вамъ нѣкоторыя указанія, которыя помогутъ вамъ пріурочить этого ваадтландскаго [1]) писателя къ его средѣ, его эпохѣ и дадутъ вамъ возможность представить себѣ съ нѣкоторою точностью его личность и его вліяніе. Какъ и все, что выходитъ о протестантизмѣ на французскомъ языкѣ, во Франціи внѣ протестантскихъ группъ и нѣкоторыхъ писателей, спеціально интересующихся исторіею идей, Винэ почти неизвѣстенъ. Исключительно этическій характеръ его мышленія всегда заставляетъ его казаться нѣсколько чуждымъ такому уму, какъ нашъ, который находится въ бо̀льшей зависимости отъ порядка сентиментальнаго, интелектуальнаго или эстетическаго, чѣмъ отъ специфически-этическаго. Такова, сдается мнѣ, если не настаивать на этомъ съ большею силою, одна изъ причинъ нѣкотораго тумана, который еще окутываетъ у насъ этого великаго христіанскаго мыслителя.

Говоря о немъ, намъ предстоитъ произносить слова, которыя обычно слышатся только въ кругу посвященныхъ, пускаться въ область самаго интимнаго благочестія; но только давая терминамъ, какіе я буду употреблять, смыслъ самый широкій, наиболѣе далекій отъ всякой авторитетной концепціи религіи и Церкви, вы будете имѣть всего болѣе шансовъ понимать ихъ въ томъ смыслѣ, какой придавалъ имъ самъ Винэ.

---

[1]) Ваадтъ—швейцарскій кантонъ.

Происходя отъ французской фамиліи, поселившейся съ предпослѣдняго поколѣнія въ Швейцаріи, протестантскій богословъ и литераторъ Александръ Винэ [1]) родился въ Уши близъ Лозанны въ 1797 году. Онъ умеръ въ Лозаннѣ въ 1847 году. Послѣ очень посредственныхъ, по собственному его признанію, занятій богословіемъ, онъ посвятилъ себя пасторскому служенію, никогда однакожъ не отправляя его правильнымъ и офиціальнымъ образомъ. Жизнь его была всецѣло посвящена преподаванію закона Божія и литературы сначала въ Базелѣ, а затѣмъ въ Лозаннѣ, и защита свободы мысли и христіанскаго индивидуализма во всѣхъ областяхъ человѣческой дѣятельности составляла великую страсть его сердца.

Изъ всѣхъ критиковъ Сентъ-Бевъ всего настоятельнѣе представлялъ Винэ французской публикѣ въ качествѣ литературнаго критика, хотя порою считалъ необходимымъ въ этомъ извиняться.

„Винэ, говоритъ онъ, присуща та особенность, на которой онъ удачно воспроизводитъ и совмѣщаетъ въ себѣ достоинства французской Швейцаріи, и въ то же время у него, въ общемъ, отличный языкъ, класическій по его пріемамъ, напоминающій самый цвѣтъ нашихъ стилистовъ.—Послѣ гг. Дону и Вилльмена онъ, по моему мнѣнію, изъ всѣхъ французскихъ писателей всего болѣе анализировалъ образцы, разобралъ языкъ, ознакомился съ его составомъ, отыскалъ его границы и его центръ, отмѣтилъ его измѣнчивыя и дѣйствительныя значенія“...

„Когда Винэ, продолжаетъ Сентъ-Бевъ, говоритъ о вѣкѣ Людовика XIV „*наша* литература“, то съ перваго раза это нѣсколько поражаетъ; но вскорѣ болѣе поражаешься тому, что французская литература, въ свою очередь, еще не отплатила ему и не сказала о немъ „нашъ“. Сентъ-Бевъ писалъ эти строки въ 1837 году [2]).

По поводу лекціи Винэ о Бурдалу, которую авторъ труда Port-Royal слышалъ проѣздомъ въ Лозаннѣ, возвращаясь изъ Рима, онъ говоритъ: „я слышалъ убѣдительную, превосходную лекцію, краснорѣчіе, опирающееся на глубокое мышленіе и сознаніе. Въ изящномъ и сжатомъ, серіозномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ

---

[1]) Объ Александрѣ Винэ см. предисловіе къ l'Esprit de Vinet, par J. F. Astié, chez Bridel, Lausanne; статья о Винэ въ Encyclopédie de Sc. religieuses, откуда мы дѣлали многочисленныя заимствованія.

[2]) При ссылкахъ на Сентъ-Бева см. Portraits contemporains. Derniers portraits littéraires, p. 487, 492.

трогательномъ языкѣ высоконравственная душа раскрывала свои сокровища. Какое глубокое, внутреннее, вполнѣ христіанское впечатлѣніе отъ совершенно реальнаго и духовнаго христіанства! Никогда я въ такой мѣрѣ не вкушалъ скромнаго и чистаго наслажденія отъ ума и болѣе живого моральнаго чувства отъ мысли".

„Это настоящій алмазъ, говорилъ Мишлэ объ одномъ изъ литературныхъ этюдовъ Винэ; чище ничего и быть не можетъ!"

Посылая лозаннскому профессору свой „Этюдъ о метафизикѣ Аристотеля" г. Равессонъ писалъ ему слѣдующія слова, въ которыхъ, быть можетъ, не комплиментъ, а нѣчто иное: „Нѣтъ критики, которой я долженъ былъ бы уступить больше, чѣмъ вашей, и нѣтъ одобренія, которое больше укрѣпило бы меня въ чувствахъ, которыя казались бы мнѣ истинными."

Понятно, что писатель, который сумѣлъ снискать себѣ уваженіе и удивленіе столь различныхъ умовъ, не говоря о Беранже и Ламартинѣ, заслужилъ того, что Сентъ-Бевъ поставилъ его въ ряды „тѣхъ, которые живутъ полною внутреннею духовною жизнью и которые, ничего не допуская до огласки, приходятъ экспериментальнымъ путемъ къ познанію всего того, что дано человѣку чувствовать".

Дозвольте мнѣ еще прочесть вамъ слѣдующія строки г. Брюнетьера, написанныя въ 1890 году, задолго до того, какъ онъ уклонился въ сторону католицизма; онѣ, по меньшей мѣрѣ, имѣютъ значеніе документа: „Когда я собираю свои наиболѣе давнія воспоминанія и подвергаю испытанію свое сознаніе, я не нахожу историка литературы, которому я былъ бы обязанъ болѣе, ни такого, у котораго бы я научился болѣе...; я счастливъ, что мнѣ представляется случай это высказать. Но, съ другой стороны, такъ какъ вотъ уже 15—20 лѣтъ, какъ я его болѣе не читаю, какъ я даже тщательно остерегаюсь его читать, потому что нѣкогда замѣтилъ, что, если у меня случайно являлась идея, у Винэ она всегда была до меня, — то я опасаюсь, что не могу говорить о немъ съ такою точностью, съ какою желалъ бы.

„Это—психологъ задолго до того, какъ это слово стало обычнымъ, и остроумный, проницательный, глубокій моралистъ; никто еще лучше его не говорилъ о комъ-либо изъ нашихъ великихъ писателей и, въ частности, о Паскалѣ. Это ужъ составляетъ нѣчто—и даже многое, если наши сужденія судятъ насъ самихъ

и если хорошо говорить о нѣкоторыхъ изъ ряду вонъ выходящихъ людяхъ не значитъ, такъ сказать, включать себя въ ихъ среду."

Наконецъ, милостивые государи, я приведу слѣдующее почти религіозное свидѣтельство о Винэ, данное Шереромъ, который, хоть и протестантъ по воспитанію, принадлежалъ къ совершенно иной категоріи умовъ, чѣмъ нашъ лозаннскій мыслитель: „Личность Винэ—одна изъ тѣхъ, которыя остаются въ памяти людей, какъ личность особымъ образомъ отразившая священный образъ Господа; дѣло его состояло не столько въ томъ, что онъ сказалъ и сдѣлалъ, сколько въ томъ, кѣмъ онъ былъ. Видѣть его—одно это уже было свѣтъ и призывъ; воспоминаніе о томъ, что былъ съ нимъ знакомъ—это благодать, за которую надо благодарить Господа."

Вы поймете, милостивые государи, что я привелъ вамъ эти цитаты вовсе не ради пустого удовольствія бросить нѣсколько цвѣтовъ на память о немъ, но просто-на-просто чтобы напомнить, что на Винэ смотрѣли, какъ на одну изъ выдающихся личностей его времени даже въ групахъ, не бывшихъ для него своими.

Что касается его вліянія въ области религіозной мысли, я долженъ кратко отмѣтить тотъ фактъ, что дѣйствительно оно сказалось только послѣ его смерти. Французскій протестантизмъ за періодъ времени съ 1830 по 1850 годъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ рѣдкихъ умовъ, каковъ Эдмонъ де Пресансе, который былъ однимъ изъ наиболѣе ревностныхъ учениковъ Винэ,—этотъ французскій протестантизмъ оставилъ его въ нѣкотораго рода изолированности. Винэ писалъ въ 1846 году, за годъ до своей смерти: „Всѣ боятся, никто мнѣ не помогаетъ, лишь нѣкоторые меня понимаютъ." Вотъ почему по прошествіи десяти лѣтъ та исключительно моральная сторона, съ которой онъ представлялъ христіанство, привела его къ тому, что онъ подчеркнулъ свою интелектуальную независимость по отношенію къ господствующему церковному преданію. Евангеліе было для него прежде всего религіей *совѣсти* въ томъ моральномъ и религіозномъ смыслѣ, который всегда принимаетъ это слово въ обычной протестантской терминологіи, и всякое учительское утвержденіе, которое, на его взглядъ, компрометировало чувство добра и зла, справедливости и несправедливости, и необходимость повиноваться закону нравственности, было ему подозрительнымъ, каковъ бы ни былъ авторитетъ, его провозгла-

шавшій. Другіе провозгласили новую спасительную эволюцію христіанской мысли, ставши на путь научнаго изученія библейскихъ документовъ и исторіи догмъ; Винэ, мало освѣдомленный въ научномъ богословіи, которое едва-едва зарождалось, ни на минуту не сходитъ съ моральной почвы. Если онъ утверждаетъ, что Евангеліе есть „совѣсть совѣсти“ — и вы сейчасъ увидите, какъ надо понимать это выраженіе — то, съ другой стороны, онъ безпрестанно возвращается къ слѣдующимъ мыслямъ: „Евангельскія истины — истины не потому, что изрекъ ихъ Богъ, но Богъ изрекъ ихъ потому, что онѣ—истины. Если онѣ вѣрны, то онѣ приложимы къ человѣку. Онѣ должны находить себѣ подтвержденіе во всѣхъ существенныхъ элементахъ нашей природы и во всѣхъ частяхъ нашего опыта. Для многихъ это подтвержденіе составляетъ единственное доказательство истинности Евангелія; а что касается до другихъ, то пусть ихъ вѣрованіе будетъ точное и полное, все же ихъ вѣра не будетъ ни личною, ни живою, она не способна будетъ стать принципомъ ихъ внутренней жизни, пока она не получитъ этого подтвержденія совѣсти.“ Къ прежнимъ идеямъ Винэ никогда не подходилъ со стороны ихъ поверхности, но отправляясь снизу, чтобы проникнуть въ самый центръ христіанской жизни, онъ, благодаря своей проницательной и надежной психологіи, благодаря анализу моральныхъ фактовъ спасенія, оказывался стоящимъ выше юридическихъ построеній традиціонной догматики. „Я не могу вѣрить, писалъ онъ въ 1844 году, въ догматъ субституціи. Перенесеніе вины рѣшительно противорѣчитъ нашимъ нравственнымъ понятіямъ“.

Кромѣ того, онъ былъ, по истинѣ, однимъ изъ самыхъ крайнихъ свободомыслителей XIX вѣка и самымъ антисектантскимъ христіаниномъ, какой когда-либо существовалъ. По моему, двѣ слѣдующія выдержки доказываютъ это достаточнымъ образомъ: „Реформація, какъ принципъ, подобно христіанству, постоянно пребываетъ въ Церкви. Это—христіанство, исправляющееся добровольно и при помощи собственныхъ силъ. Такъ что и понынѣ, какъ бы ни былъ важенъ XVI вѣкъ, реформація все еще есть дѣло, подлежащее совершенію, дѣло, которое будетъ вѣчно передѣлываться и для котораго Лютеръ и Кальвинъ только приготовили ровную дорогу и болѣе широкую дверь. Они не преобразовали церкви разъ навсегда, но утвердили великій принципъ и установили условія всѣхъ будущихъ реформъ.“

„Протестантизмъ, говоритъ онъ наконецъ, для меня—лишь точка отправленія: вѣра моя превосходитъ его. Какъ протестантъ, я могъ бы имѣть католическія мнѣнія и, кто знаетъ, не имѣю ли я ихъ и на самомъ дѣлѣ; что я рѣшительно отвергаю,— такъ это *авторитетъ*."

Итакъ, ни въ умѣ, ни въ сердцѣ Винэ нѣтъ ничего такого, что напоминало бы христіанина-обскуранта. Въ теченіе всей своей жизни онъ не переставалъ учиться и развиваться, никогда не покидая почвы моральнаго долга, на которой все глубже и глубже укоренялось его Евангеліе.

Теперь, милостивые государи, послѣ этого слишкомъ длиннаго, но, по моему, необходимаго введенія, я приступаю къ моральнымъ идеямъ Винэ.

Однакожъ я долженъ напомнить — потому что едва ли кто, говоря о немъ, могъ бы принять достаточно предосторожностей, чтобы не исказить его—я долженъ напомнить, что въ лицѣ его мы не имѣемъ дѣло съ професіональнымъ философомъ или умомъ склоннымъ къ построеніямъ и систематическимъ. Для этого онъ слишкомъ близко стоитъ къ жизни. Его больше заботитъ достовѣрность дѣйствія, чѣмъ достовѣрность познанія. Будучи анти-интелектуалистомъ, онъ не избавленъ отъ недостатковъ, которые влечетъ за собою это направленіе: напримѣръ, слишкомъ быстро переходить съ субъекта къ объекту или сразу уходить въ абсолютное. Съ великимъ смиреніемъ онъ признавался, что ему недостаетъ критики съ ея строгимъ методомъ, исторіи, философіи, словомъ, строгаго научнаго образованія.

Отсутствіе этихъ спутниковъ мысли чувствуется въ нѣкоторомъ недостаткѣ увѣренности въ ходѣ и зрѣлости въ концепціи, въ отсутствіи строгости при примѣненіи самыхъ дорогихъ его принциповъ. Винэ былъ прежде всего христіанскій психологъ, для котораго не оставался чуждымъ ни одинъ изъ самыхъ глубокихъ и трагическихъ экспериментовъ жизни, который онъ къ тому же часто умѣлъ выразить удивительнымъ по силѣ и точности языкомъ.

Онъ является руководителемъ практической дѣятельности человѣка и гражданина.

Каковы же черты его моральнаго опыта, какъ этотъ опытъ, обогащенный и преобразованный его христіанскимъ опытомъ, доставилъ ему непоколебимую основу двухъ принциповъ, поборникомъ которыхъ онъ сталъ въ своей странѣ: принципа

абсолютной цѣнности индивидуальности и принципа свободы мысли—вотъ что надо теперь попробовать изложить.

Винэ находитъ въ себѣ самомъ, или точнѣе, въ человѣческой природѣ чувство моральнаго долга, категорическій императивъ Канта; зло или грѣхъ не разрушили этой составной формы личности; но личность не можетъ быть обязываема по отношенію къ себѣ самой; она можетъ быть обязываема по отношенію къ чему-нибудь иному, а не себѣ самой; это иное—абсолютный моральный законъ или Богъ. Но Богъ, понимаемый лишь какъ абсолютный моральный законъ, совсѣмъ не имѣетъ силы воздѣйствія на волю и не можетъ заставить ее переходить къ дѣйствію; или иначе, чувство долга, данное эгоистической природѣ человѣка, не достаточно живо, чтобы побудить человѣка къ повиновенію Богу. „Люди, говоритъ Винэ, порицаютъ человѣка, поведеніе котораго не сообразуется съ принципами, и, безъ сомнѣнія, они правы; но для измѣненія самой основы жизни, что значатъ принципы которые не были бы въ то же время мотивами и побужденіями.“ Итакъ, необходимо, чтобы моральный законъ или Богъ получилъ характеръ высшей прелести, дабы позволить чувству долга перейти въ послушаніе; надо чтобы Богъ явился намъ съ характеромъ человѣческимъ, въ которомъ святость и любовь были бы невыразимо соединены и чтобы индивидуумъ чувствовалъ побужденіе къ повиновенію столько же по привлекательности закона, сколько по чувству долга. При этомъ условіи, повиновеніе не является уже актомъ раба, но актомъ свободнаго человѣка. А. Винэ,— который является ученикомъ Христа, моральныя идеи котораго не могутъ быть отдѣлены отъ идей христіанскихъ, видитъ въ исторической личности Христа абсолютную мораль или Бога, облеченнаго необходимою привлекательностью для исполненія закона. Христіанство, взятое не въ заповѣдяхъ Церкви или велѣніяхъ Писанія, но въ личности или внутренней жизни Христа, разрѣшило бы антиномію между чувствомъ долга и безсиліемъ человѣка его осуществить.

Но возстановимъ нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ, прислушиваясь къ самому Винэ. Всего яснѣе высказывается онъ о принципѣ и природѣ морали въ своемъ этюдѣ о Монтанѣ и своемъ опытѣ, озаглавленномъ: *Un critérium du bon moral* [1]).

---

[1]) Essais de philosophie morale et de morale religieuse, par A. Vinet.—Paris, chez L. Hachette, 1837.

Я долженъ вамъ сообщить, что въ этомъ сочиненіи Винэ совершенно пренебрегаетъ соціальною точкою зрѣнія, но мы встрѣтимся съ нею дальше, когда поведемъ рѣчь объ индивидуальности.

„Монтань, говоритъ Винэ, довольно часто говоритъ о Богѣ, но нигдѣ не говоритъ онъ о Немъ, какъ о той границѣ, на которой должно кончаться наше повиновеніе моральному закону. Вслѣдствіе этого-то у него совершенно нѣтъ морали. Гдѣ, кромѣ Бога, взяли бы мы мѣрку морали? Ужъ не въ самомъ ли познаніи морали? Правда, смутно мы чувствуемъ, что мораль есть законъ совершенства; правда, что отъ одной невозможности положить ей предѣлъ мы заключаемъ, что она безпредѣльна; правда, что намъ кажется легче ее ограничить, чѣмъ отрицать, и что серіозно никто не могъ бы себѣ предложить стать не совершеннымъ. Но одно изъ двухъ; или — предвзятая идея Бога заставила насъ измѣрять размѣры моральнаго закона и соразмѣрять съ нимъ наши чувства и наше желаніе—и тогда я имѣю доказательство, котораго искалъ; или моральный законъ, если строго его держаться, долженъ съ вершины на вершину заставить довести насъ до Бога, Который съ того времени станетъ нашей неизмѣнной точкой зрѣнія. Въ обоихъ случаяхъ идея совершенства оказывается неотдѣлимой отъ идеи Бога—и можно утверждать, что тотъ, чьи моральныя опредѣленія не отправляются отъ Бога и не возвращаются къ Богу, не можетъ имѣть совершенства, какъ мѣры своей морали. Онъ можетъ только имѣть мѣрой человѣка вообще, или какой-нибудь индивидуумъ въ частности, или самого себя“.

„А эти различныя ступени представляютъ лишь призрачныя дистанціи. Разъ человѣкъ отдѣлится отъ высшей ступени, которая есть Богъ, то ему съ одного склона на другой придется докатиться до низшей ступени, представляющей его индивидуальность“.

„Человѣкъ вообще? Но гдѣ же этотъ человѣкъ вообще? Да и по какому праву этотъ неизвѣстный и неопредѣленный типъ представлялъ бы мѣру обязанностей? И подъ какимъ именемъ отдѣльный индивидуумъ осмѣлился бы ее представить? Напрасно человѣкъ, сорвавшійся съ вершины, борется, цѣпляется на этой крутой покатости и удерживается на ней въ теченіе нѣсколькихъ мгновеній; законъ тяготѣнія увлекаетъ его на послѣднюю ступень, представляющую собою, по крайней мѣрѣ, остановку,

хоть какую-нибудь базу, я разумѣю—индивидуальность; но индивидуальность безъ высшаго закона, взятую безотносительно, которая, если все хорошо разобрать, подъ различными названіями—характера, темперамента, нрава—составляетъ истинную мораль тѣхъ, кто не признаетъ Бога. И потому мораль не есть отпечатокъ какого-нибудь общаго типа, но простой портретъ индивидуума; и вовсе не законъ служитъ мѣрою индивидууму, нѣтъ, индивидуумъ служитъ мѣрою закону. Монтань вывелъ всѣ слѣдствія изъ отказа отъ великой идеи. Онъ въ себѣ самомъ взялъ мѣру закона, которымъ онъ хотѣлъ быть управляемымъ. Итакъ его мораль, въ самомъ тѣсномъ смыслѣ выраженія, не представляетъ ли собой мораль Монтаня, мораль его характера, его воспитанія, словомъ—не болѣе, не менѣе, какъ самого Монтаня. Впрочемъ, онъ отнюдь того отъ себя и не скрываетъ, онъ находитъ, „что человѣкъ вовсе не такъ искусенъ, чтобы создать свою обязанность по отношенію къ разуму иного существа, чѣмъ свое собственное.“ Слѣдовательно, должно быть готовымъ найти въ его морали и хорошее и дурное, и строгое и снисходительное, смотря по тому, какъ его природа отдается той или другой изъ этихъ наклонностей. И въ этомъ ожиданіи мы не обманываемся; потому что Монтань именно таковъ: его моральныя идеи не имѣютъ иного средоточія, кромѣ его индивидуальности, правда, счастливой, я это признаю, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ“.

„Перемѣнимъ теперь точку зрѣнія и разсмотримъ мораль со стороны ея природы. Мораль есть повиновеніе закону долга. Идея долга, по необходимости, влечетъ за собою идею обязанности по отношенію къ авторитету, который внѣ и выше насъ. Теперь, какому авторитету мы подчиняемся, если не подчиняемся Богу? Интересу, инстинкту, привычкѣ, традиціи, т. е. себѣ, другими словами—мы не повинуемся“.

Винэ не допускаетъ обязанностей по отношенію къ себѣ самому. Повиноваться самому себѣ, говоритъ онъ, есть противорѣчіе. А вѣдь интересъ, инстинктъ, привычка, традиція—это *я*, разсматриваемое съ различныхъ сторонъ, или, если угодно,—силы, которымъ уступаешь, а не авторитеты, которымъ чувствуешь себя обязаннымъ повиноваться, и это въ такой степени вѣрно, что въ большинствѣ случаевъ долгъ именно и состоитъ въ оказаніи сопротивленія интересу, инстинкту, привычкѣ, закону большинства.

„Было бы противорѣчиво ставить идею долга въ подчиненіе

такимъ наклонностямъ, подавленіе которыхъ и составляетъ самый долгъ".

„Въ конечномъ итогѣ это значитъ, что мы не повинуемся".

„На это скажутъ: но вѣдь существуетъ совѣсть. Признавая совѣсть, вы признаете, что обязаны, но по отношенію къ кому? А голосъ совѣсти, есть ли онъ мы или нѣчто такое, что выше насъ? Есть ли то, что связываетъ насъ и господствуетъ надъ нами вопреки нашимъ желаніямъ, вкусамъ, самымъ жгучимъ интересамъ, есть ли это я или это не я? Если это не я, какъ и невозможно въ этомъ сомнѣваться, то не Богъ ли это не я?"

Но люди протестуютъ, противятся: нѣтъ, говорятъ они, объектомъ нашего повиновенія являемся ни мы, ни Богъ, это— благо. Къ чему дѣлать замѣну Бога благомъ? Винэ даетъ отвѣтъ, исключая изъ этой части своего изслѣдованія аргументы практическаго характера: „Мы замѣняемъ Бога благомъ, чтобы поставить какую-нибудь реальность на мѣсто идеи, потому что не въ порядкѣ вещей быть обязаннымъ по отношенію къ какой-нибудь идеѣ; потому что, разъ исчезаетъ живая субстанція идеи, существо, которое является носителемъ идеи, какъ качества, въ то же время исчезаетъ всякая санкція, всякая гарантія этой идеи, потому что, если субстанція этой идеи не внѣ нашего „я", она представляетъ само наше „я", и такъ какъ источникъ блага достоинъ обожанія въ полномъ смыслѣ этого слова, то отсюда ясно слѣдуетъ, что середины между нашимъ обожаніемъ себя самихъ и обожаніемъ Бога не существуетъ!"

Дойдя до этого пункта изложенія мысли Винэ, мы, разсматривая только психологическія побужденія моральнаго сознанія, получаемъ мораль довольно похожую на мораль стоиковъ. Это— мораль долга въ томъ, что въ ней наиболѣе суроваго, чуть не страшнаго.

„Если бы не существовало христіанства, говоритъ Винэ, стоики представили бы нѣсколько прекрасныхъ образцовъ людского рода, но насколько ихъ ученіе увеличило бы число несчастныхъ! Вмѣсто всякой помощи въ ихъ слабостяхъ, эти несчастные слышали бы неумолимый голосъ, непрестанно имъ кричащій: Впередъ, впередъ!—Но я слабъ, раненъ, разбитъ параличемъ.—Нужды нѣтъ, подвигайся впередъ—ты это долженъ. Это единственная побудительная причина, выдвигаемая стоицизмомъ. Христіанство тоже велитъ намъ итти впередъ, но оно протягиваетъ руку тому, кто еле тащится, поднимаетъ того,

кто не можетъ шествовать; только оно одно заканчиваетъ и соединяетъ тотъ всегда полуоткрытый кругъ, котораго не способна обнять ни одна философія".

Итакъ, въ цѣляхъ устраненія этихъ недочетовъ морали долга Винэ, можно сказать, принимается вливать все содержаніе Евангелія въ форму категорическаго императива. И тотчасъ, думается ему, форма одушевляется, становится живою, воля приходитъ въ движеніе и устремляется навстрѣчу закону, человѣкъ уже не стоитъ предъ недоступнымъ Богомъ, предъ чѣмъ-то абсолютнымъ, не имѣющимъ съ нимъ связи, но предъ моральнымъ закономъ, ставшимъ любовью, не утратившимъ однакожъ святости, и вошедшимъ, такъ сказать, составною частью въ индивидуальное сознаніе.

Правда, предъ характеромъ Христа сознаніе человѣка можетъ съ самаго начала почувствовать страхъ, не потому, чтобы оно его не признавало, но напротивъ, потому, что оно его признаетъ, что признаетъ въ немъ себя со всѣми своими потребностями. Въ этомъ именно смыслѣ Винэ называетъ Евангеліе совѣстью совѣсти. И доколѣ человѣкъ положительно не любитъ этого характера Христа, онъ склоненъ его ненавидѣть по причинѣ этого самаго его совершенства, даже чѣмъ больше онъ его поймётъ, тѣмъ меньше онъ его будетъ любить до тѣхъ поръ, пока наконецъ, не увидитъ въ Немъ нѣчто другое, чѣмъ раздражающій образецъ и живую сентенцію осужденія. Тогда онъ полюбитъ совершенство, говоритъ Винэ, когда совершенство явится ему облеченнымъ и украшеннымъ снисходительностью, когда онъ будетъ имѣть возможность удивляться ему, не испытывая ужаса, когда тотъ, кто представляетъ для него образъ совершенства, будетъ имѣть другія названія для своей любви, чѣмъ совершенство, которое его унижаетъ и устрашаетъ, когда въ этомъ урокѣ онъ обрѣтетъ благодать, въ этой сентенціи—прощеніе, въ этомъ выговорѣ—призывъ, въ этомъ судьѣ — друга; тогда онъ въ состояніи будетъ любить, такъ какъ радость освобожденія раскроетъ его сердце для любви; любовь, пустивши корни въ его душѣ, тѣмъ самымъ убавитъ область эгоизма; великій врагъ моральной жизни отступитъ до границъ души и на почвѣ, которую онъ оставитъ свободной, Богъ перестроитъ это зданіе, котораго какая-нибудь часть стѣны, какой-нибудь остатокъ руины время отъ времени заставляетъ насъ провидѣть первоначальный планъ и первоначальное намѣреніе."

Чтобы описать ту реставраціонную силу, которую развиваетъ Христосъ въ сознаніи того, чья любовь къ Нему непоколебима, Винэ пользуется образомъ, приводящимъ на мысль геній Паскаля. Напомнивъ, что Христосъ есть путь въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ пути, о которыхъ Паскаль сказалъ: „Рѣки—пути, которые шествуютъ и несутъ туда, куда хочешь итти“ онъ добавляетъ: „Христосъ—путь, который шествуетъ и переноситъ туда, куда хочешь итти, даже туда, куда не желалъ бы итти. Онъ не довольствуется тѣмъ, что словомъ Своимъ начертываетъ неподвижный путь черезъ жизнь, путь, какъ бы прямъ и надеженъ онъ ни былъ, совершенно безполезенъ для слабаго дитяти;—Онъ одушевляетъ этотъ путь, онъ приводитъ его въ движеніе, онъ заставляетъ волноваться быстрыми волнами эти камни и эту мертвую землю; на этомъ пути, ставшемъ рѣкою, онъ поддерживаетъ счастливую колыбель новорожденнаго, для этого безсильнаго существа Онъ самъ становится движеніемъ, жизнью и силою. И вотъ этой совершенной системой благодатей, изъ которыхъ ни одна не была бы достаточна безъ другой, онъ открываетъ въ нашей душѣ источникъ новой моральной жизни и сокровище совершеннаго свѣта, замѣнить который никакой ложный свѣтъ никогда не будетъ въ состояніи.“

Таковы, милостивые государи, основныя черты морали Винэ. Здѣсь имѣются и перерывы и даже паралогизмы; если бы Винэ жилъ въ наше время, онъ, безъ сомнѣнія, представилъ бы ихъ въ болѣе категоричной формѣ и, быть можетъ, смягчилъ свое мнѣніе о нѣкоторыхъ второстепенныхъ пунктахъ; однакожъ и въ настоящемъ своемъ видѣ онѣ очень близко примыкаютъ къ опыту, общему тѣмъ, которые допускаютъ абсолютный характеръ долга, святость моральнаго закона, тѣмъ, которые подошли къ изученію первичнаго христіанства еще и съ другой, а не съ одной только чисто-догматической и церковной точки зрѣнія.

Посмотримъ теперь, какъ и почему Винэ могъ быть названъ апостоломъ индивидуализма и свободы. Мнѣ не приходится излагать исторію борьбы, которую онъ вынесъ въ своей странѣ для доставленія торжества своимъ принципамъ. Мы здѣсь даемъ знакомство только съ его идеями.

Сдѣлаемъ предварительное замѣчаніе. Винэ иногда проводитъ различіе между индивидуализмомъ и индивидуальностью. Индивидуальность онъ восхваляетъ; индивидуализмъ онъ осуждаетъ.

Часто слову „индивидуализмъ“ онъ придаетъ смыслъ эгоизма, господства личности. Въ иныхъ случахъ онъ толкуетъ его въ хорошую сторону, разумѣя подъ нимъ уваженіе къ личности. Это—то же значеніе, какое придаемъ ему мы.

Согласно Винэ, абсолютная цѣнность личности покоится на томъ фактѣ, чтоодинъ только индивидуумъ бываетъ вмѣстилищемъ нравственнаго долга, что одинъ только онъ находится въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ. Индивидуумъ—вотъ кто желаетъ, надѣется, вѣритъ, безсмертенъ, а не общество, представляющее собою лишь всегда измѣнчивое расположеніе индивидуумовъ. „Общество — говоритъ Винэ — не существуетъ внѣ индивидуума, оно заключается въ немъ самомъ, какъ наклонность, потребность, атрибутъ; общество—это человѣкъ, ищущій себѣ подобнаго; я хочу, чтобы человѣкъ былъ цѣльнымъ, дѣйствующимъ по собственнымъ побужденіямъ, индивидуальнымъ, дабы онъ, какъ человѣкъ, подчинялся общему интересу. Я хочу, чтобы онъ былъ самъ себѣ господиномъ, дабы онъ былъ слугою всѣмъ. Чтобы извлечь пользу изъ человѣка, какъ растенія, надо предоставить ему, насколько только это возможно, расти въ избираемомъ имъ собственномъ своемъ направленіи; человѣку необходимо чувство своей дѣйствительной цѣнности; отнюдь не слѣдуетъ начинать съ уничтоженія его въ его собственныхъ глазахъ; не слѣдуетъ ему говорить, что онъ не что иное, какъ средство и препятствіе; каждая индивидуальность — талантъ, а каждый талантъ — богатство; вкладывать въ общую сокровищницу души, лишенныя той сущности, которая составляла ихъ истинное богатство, — это значитъ безъ причины приводить ее въ состояніе бѣдности. Сколько бы ни повторяли, никогда не было бы излишка въ повтореніи, что живой человѣкъ—это человѣкъ конкретный, это индивидуумъ .

Говорили, что Винэ не признавалъ традиціоннаго и историческаго элемента, содѣйствующаго образованію индивидуума. Это не точно. „Невозможно—говоритъ онъ—не быть пораженну тѣмъ тѣснымъ способомъ, какимъ каждое человѣческое существованіе связано съ тысячею другихъ существованій. Въ морали, какъ и въ физикѣ, мы имѣемъ предковъ, генеалогію. Каждый изъ насъ въ личномъ своемъ характерѣ и въ формѣ своего существованія есть источникъ и выраженіе безчисленныхъ элементовъ, среди которыхъ наряду съ самыми непримѣтными домашними или индивидуальными фактами фигурируютъ самыя круп-

ныя событія, какъ напр. паденіе имперій и великія революціи ума человѣческаго. Настоящее такъ же измѣняетъ насъ, какъ и прошедшее. Мы живемъ заимствованіями".

Господа, сознайтесь, что нельзя предоставить болѣе широкаго участія колективности. Отсюда слѣдуетъ самая тѣсная солидарность между индивидуумами, которые какъ бы сплочены одни съ другими какимъ-то неисповѣдимымъ предопредѣленіемъ, какимъ-то сплетеніемъ всѣхъ существованій.

Какъ найти разрѣшеніе этой, повидимому, неустранимой антиноміи? Прежде чѣмъ высказаться и чтобы лучше показать трудность со всѣхъ ея сторонъ, Винэ прибѣгаетъ къ различнымъ образамъ. То личность представлена утвержденною въ человѣчествѣ, какъ растеніе въ почвѣ; въ другомъ мѣстѣ индивидуумъ становится ладьей, носимой по океану общества и не могущей безъ него пристать къ берегу. Вотъ сторона общаго и родового элемента. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ забывать, что личность содѣйствуетъ образованію самой почвы, изъ которой она извлекаетъ все въ изобиліи.

„Индивидуальность воспринимаетъ, но воспринимаетъ посредствомъ силы, которая—въ ней самой, которая она сама же и есть, которая претворяетъ въ свою собственную субстанцію все, что она воспринимаетъ. Она колеблется, но она принимаетъ. Она воспроизводитъ, она и сама даетъ въ свою очередь, она пріобщаетъ къ тому общему фонду, который въ концѣ концовъ образовался отъ содѣйствія личностей и ничего не почерпнулъ извнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, уничтожимъ мысленно ея передовое значеніе, индивидуальную самопроизвольность;—что же останется въ общемъ сокровищѣ? Рѣшительно ничего".

Если въ настоящее время стремятся злоупотреблять всѣми неоспоримыми фактами для утвержденія, что все прошедшее непреодолимо побуждаетъ насъ думать о томъ, о чемъ мы думаемъ, быть тѣмъ, что мы представляемъ собою въ дѣйствительности, и что индивидуумъ для традицій—лишь то, что вѣтвь для ствола, которая не болѣе какъ продолженный стволъ, то Винэ протестуетъ противъ этого детерминизма, который содержалъ бы другой еще болѣе абсолютный. „Вы будете имѣть возможность утверждать все это, говоритъ онъ, тогда, когда вы осмѣлитесь сказать, что наша физическая организація рѣшительно располагаетъ нашими убѣжденіями; скажу болѣе (потому что надо дойти до этого предѣла): даетъ убѣжденія и принципы.

Одна изъ доктринъ стоитъ другой. Въ той и другой есть только одинъ человѣкъ, а различные индивидуумы—не болѣе какъ различныя его явленія или преходящіе моменты. Въ одной изъ системъ мозгъ выдѣляетъ мысль, въ другой — человѣчество выдѣляетъ личности; индивидуумъ, если это слово можетъ еще его обозначать, имѣетъ отношеніе только къ роду, къ человѣчеству, взятому въ своемъ цѣломъ, и кто знаетъ, не является ли само оно индивидуумомъ въ отношеніи къ большему цѣлому и безъ непосредственнаго отношенія къ Творцу? Кто знаетъ это на самомъ дѣлѣ? Вѣдь подобныя вещи не познаются; но, не предаваясь цѣлому ряду этихъ пустыхъ дедукцій, человѣческое „я“ чувствуетъ себя, полагаетъ, различаетъ себя отъ всего, что не есть оно, утверждаетъ себя противъ міра и Творца и, чтобы быть, хочетъ быть собою; это его первый атрибутъ“.

„Уничтожить индивидуальность—говоритъ онъ еще—это значитъ уничтожить человѣчество, человѣческую реальность. Дать обществу индивидуумовъ это значитъ дать ему людей. Все, что развиваетъ въ душахъ принципъ долга, мысли, свободы, индивидуальныя вещи, увеличиваетъ силы общества“.

Вотъ гдѣ умѣстно возвратиться къ сравненію съ ладьей и океаномъ для того, чтобы его пополнить. „Океанъ—говоритъ Винэ—созданъ для ладьи, а не ладья для океана. Существенное, цѣль состоитъ въ томъ, что ладья причаливаетъ, что индивидуальный человѣкъ, единый въ непосредственномъ отношеніи къ Богу, прямой объектъ Бога въ Его творческомъ дѣлѣ, выполняетъ свое назначеніе. Нося его, общество платитъ свою дань, но онъ отличенъ отъ общества, онъ не можетъ смѣшаться съ нимъ, и столь же велико несчастье для самого общества, какъ и для человѣка, если оно его поглотитъ“.

На основаніи всего того, что мы знаемъ теперь о Винэ, мы не будемъ изумлены тѣмъ, что онъ заставляетъ религію содѣйствовать развитію личности.

Столь часто слышишь противное этому, и исторія заноситъ столько фактовъ въ подтвержденіе этихъ заявленій, что многіе изъ нашихъ согражданъ вообразили бы, что имъ грезится, слушая рѣчи, подобныя слѣдующимъ: „Можетъ быть индивидуальность и безъ религіи, понимаемой въ собственномъ смыслѣ, но отнюдь не можетъ быть религіи безъ индивидуальности. Евангеліе, которое задается цѣлью возстановить индивидуальность, даже оно начинаетъ съ уваженія ея въ естественномъ человѣкѣ.

Чтобы сдѣлать христіанами, Богу прежде всего угодно найти людей. Весьма далекая отъ того, чтобы страшиться личности, эта религія, напротивъ того, принимаетъ ее, ищетъ ее, подкрѣпляетъ и сохраняетъ ее. Если человѣкъ, какъ это было высказываемо, существо религіозное, онъ является таковымъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, что онъ индивидуаленъ, такъ какъ религія—не что иное, какъ отношеніе между высшимъ „я“ и тѣмъ „я“, которое принадлежитъ каждому изъ насъ. Вотъ по этому самому всякая система поглощенія есть система нерелигіозная. Все посредствующее между Богомъ и индивидуумомъ, разсматриваемое какъ нѣчто обязательное, есть узурпація, есть настоящая безсмыслица“.

Но что долженъ дѣлать индивидуумъ въ случаѣ столкновеній между нимъ и обществомъ? Винэ прежде всего не колеблется объявить эти столкновенія менѣе пагубными, чѣмъ равнодушіе къ истинѣ и общее оцѣпенѣніе сознаній. „Предположите, говоритъ онъ, общество, которое, какое бы обязательство оно ни налагало, не встрѣчаетъ ни малѣйшаго сопротивленія своимъ желаніямъ, и скажите мнѣ, не есть ли это повиновеніе большее зло,—нѣтъ ли въ этомъ совершенно внѣшнемъ единствѣ несравненно болѣе дѣятельнаго начала разрушенія, чѣмъ то, какое вы предполагали усмотрѣть въ индивидуальныхъ противодѣйствіяхъ, и эти благородныя противодѣйствія, которыя, какъ намъ кажется, съ каждымъ разомъ ослабляютъ соціальныя узы,—напротивъ, не сохраняютъ ли они ихъ и не даютъ ли они обществу его наивысшую степень прочности; сила общества заключается, главнымъ образомъ, въ твердости его морали, и чѣмъ болѣе оно насчитываетъ въ своемъ лонѣ совѣстливыхъ людей, готовыхъ противиться человѣческому закону, когда онъ повелѣваетъ то, что запрещаетъ законъ Божескій или когда онъ запрещаетъ то, что повелѣваетъ законъ Божескій—вѣдь вы знаете, что разумѣетъ Винэ подъ закономъ Божескимъ—тѣмъ болѣе оно насчитаетъ вѣрныхъ, покорныхъ и всецѣло преданныхъ гражданъ. Впрочемъ,—говоритъ онъ дальше, словно онъ убоялся, что сказалъ лишнее—и тутъ онъ себѣ противорѣчитъ,—рѣчь идетъ не о томъ, чтобы требовать отъ общества отступленія при каждомъ сопротивленіи каждаго индивидуума, ссылающагося на побужденіе совѣсти. Въ ста случаяхъ противъ одного оно должно будетъ пройти по тѣламъ упрямцевъ“. (Ясное различеніе между интелектуальною или моральною областью

и областью экономическою было бы здѣсь необходимо. Сейчасъ мы увидимъ, что здѣсь—важный пробѣлъ въ моральныхъ идеяхъ Винэ.) „Отъ него, отъ этого общества—отвѣчаетъ Винэ—надлежитъ требовать только, насколько оно это можетъ, уваженія даже плохо обоснованныхъ недоумѣній. Эти претензіи индивидуализма не заключаютъ въ себѣ ничего чрезмѣрнаго: онѣ освящены исторіей. Рано или поздно (и это дѣйствительно такъ) общество приходитъ къ признанію, что тѣ, въ лицѣ которыхъ оно въ извѣстныхъ случаяхъ видѣло враговъ, были, напротивъ того, его истинными, его единственными друзьями; досада, которая является въ немъ отъ ихъ опозиціи, въ концѣ концовъ измѣняется въ благодарность; она наступаетъ въ тотъ моментъ, когда оно ихъ благодаритъ за то, что они ему не поддались. Не включаютъ ли нынѣ всѣ народы въ рядъ своихъ великихъ людей, не привѣтствуютъ ли въ своемъ прошломъ какъ благодѣтелей тѣхъ, которые, согласно велѣнію своей совѣсти, дерзнули переломить копье о забрало общества,—безразлично, самого ли общества, или общества въ лицѣ его вождей".

Винэ долженъ былъ бы добавить, что смерть великихъ служителей идеала облегчаетъ обществу принесеніе благодарности, потому что при жизни ихъ и церкви, и народы, когда они ихъ терпятъ, то терпятъ неохотно. Однако замѣчается прогресъ. Начинаютъ понимать, что индивидуализмъ, какъ его понималъ Винэ, который не слѣдуетъ смѣшивать съ индивидуализмомъ страсти, наихудшимъ изъ всѣхъ видовъ рабства (если бы я писалъ исторію литературы, я позволилъ бы себѣ, напримѣръ, сказать, что цѣлая пропасть отдѣляетъ индивидуализмъ Ибсена отъ индивидуализма Жоржъ Зандъ; оба они, правда, могутъ повести къ актамъ, повидимому, аналогичнымъ, но ихъ внутренніе принципы рѣшительно противоположны)—итакъ, начинаютъ понимать, что индивидуализмъ моральнаго сознанія можетъ стать наиболѣе тѣсною соціальною связью, и что наиболѣе индивидуалистичные народы, если они и не всегда общежительны въ свѣтломъ смыслѣ этого слова,—самые соціальные, всего болѣе продвинулись въ смыслѣ практики асоціаціи. Въ дѣйствительности, образуя характеры, личности, индивидуализмъ доставляетъ тѣ гранитные, подчасъ угловатые, но всегда прочные камни, безъ которыхъ невозможно было бы воздвигнуть сколько-нибудь прочное соціальное зданіе. „Если истинное соціальное единство есть согласіе мыслей и совпаденіе желаній, то общество будетъ тѣмъ

сильнѣе и дѣйствительнѣе, чѣмъ больше въ каждомъ изъ его членовъ будетъ мысли и желанія. Чѣмъ болѣе мы индивидуальны, тѣмъ въ большей степени мы—люди и способны соединяться съ другими людьми".

Вотъ на подобныхъ принципахъ покоится философія кооперації съ экономическимъ содержаніемъ. Вотъ поэтому-то Винэ, опровергавшій современный ему соціализмъ и отвергавшій вмѣшательство государства, вотъ поэтому-то онъ и могъ утверждать, что индивидуализмъ есть истинный соціализмъ, и истинные враги общества—тѣ, которые, ни въ чемъ ему не отказывая, своимъ молчаніемъ соглашаются на договоръ ложнаго единства.

Что особенно портило дѣло индивидуализма и заставляло большинство принимать это слово съ недовѣріемъ,—такъ это то несчастное употребленіе, которое дѣлали изъ него экономисты. Вотъ одно изъ явленій, которыя быть можетъ съ наибольшею увѣренностью замедляли въ послѣднемъ вѣкѣ движеніе впередъ человѣчества. То, что само по себѣ было лишь средствомъ, становится цѣлью; движеніе свободной торговли, какъ весьма справедливо замѣчаетъ М. Абель Шевалле,—практическая, положительная, ограниченная реформа была поглощена въ универсальной философіи laissez-faire. Изъ орудія свободной торговли сдѣлали какой-то фетишъ. Общее предписаніе laissez-faire, проникая все,—не только область обмѣна, но физическія и моральныя условія труда, становится для большинства настоящимъ Евангеліемъ. Превосходная реформа растворилась въ доктрину, которая уже не была ею. Тогда подъ именемъ индивидуализма получился тотъ жестокій, гнетущій догматъ, который въ глазахъ рабочаго класса сталъ закономъ не необходимо лучшаго, но самаго богатаго, самаго умнаго, самаго сильнаго. И надо признать, что основатели свободной торговли въ Англіи, Кобденъ и его друзья, вопреки ихъ высокому моральному значенію, но какъ опьяненные своимъ открытіемъ, и теряя смыслъ невидимыхъ реальностей, возстали противъ всѣхъ мѣръ, имѣвшихъ предметомъ лучшую организацію труда, и стали открытыми врагами рабочихъ союзовъ. Вотъ украшенный подобными-то и другими болѣе свѣжими воспоминаніями, индивидуализмъ и является нынѣ міру труженіковъ—и становится вполнѣ понятнымъ, что слова этого они не приняли благосклонно.

Но вернемся къ Винэ. Винэ, какъ и весь современный ему протестантизмъ, вплоть до времени около 15 лѣтъ тому назадъ,

пренебрегалъ изученіемъ экономическихъ проблемъ. Подъ тѣмъ предлогомъ, что мораль есть все, о матеріальныхъ условіяхъ жизни, среды и не безпокоились; полагали, что моральная и христіанская личность должна была всегда быть достаточно сильной, чтобы противодѣйствовать наиболѣе гнетущимъ и пагубнымъ вліяніямъ. Только и разсчитывали, что на героевъ. Не отдавали себѣ отчета въ томъ, что, разъ будутъ даны извѣстныя условія труда, извѣстныя жалованья, извѣстныя жилища,— личность, если только не будетъ чуда, остановится въ своемъ нормальномъ развитіи, и душа человѣка не можетъ болѣе сушествовать. Отъ этого несовершеннаго взгляда на задачу жизни происходитъ также это недовѣріе къ асоціаціи, каково бы ни было усвояемое ему имя—лишь бы оно было сильно,— которая одна только, въ экономическомъ строѣ, и можетъ водворить справедливость и тѣмъ самымъ лучше содѣйствовать созданію личности. Въ экономическомъ строѣ, и это не стоитъ въ противорѣчіи съ идеями Винэ—это лишь новѣйшее ихъ продолженіе—роль государства имѣетъ своимъ предметомъ *проявленіе индивидуальности*. Отсюда слѣдуетъ, что государственность, когда она ограничивается областью экономическою, совмѣстима съ самымъ яркимъ индивидуализмомъ въ смыслѣ Винэ, и что, при всѣхъ оговоркахъ, какія были дѣлаемы въ отношеніи средствъ, методовъ его реализаціи, соціализмъ, исправленный Жоресомъ во Франціи, Бернштейномъ въ Германіи, Грейлихомъ въ Швейцаріи, можетъ быть разсматриваемъ развивающимся и приближающимся къ собственному своему идеалу благодаря идеализму.

Такъ пусть же перестанутъ смотрѣть на индивидуализмъ и какъ на разрушителя общества и какъ на синонимъ эгоизма, тираніи и несправедливости. Онъ становится имъ только тогда, когда онъ не соединяется тѣсно съ закономъ высшимъ по отношенію ко всѣмъ законамъ писаннымъ (хотя у насъ и въ мысляхъ нѣтъ дурно отзываться о послѣднихъ, когда они не претендуютъ регулировать отношенія между Богомъ и человѣкомъ), когда онъ отступаетъ отъ мысли Винэ.

Наконецъ, съ судьбами индивидуальности тѣсно связаны судьбы свободы мысли или, вѣрнѣе сказать, обѣ онѣ составляютъ лишь одно. Свобода мысли является средствомъ индивидуальности, это ея необходимая среда. Одинъ изъ современныхъ философовъ, идеи котораго въ нѣсколькихъ пунктахъ подходятъ къ идеямъ Винэ, г. Дарлю, въ своемъ отвѣтѣ М. Брюнетьеру по предмету

индивидуализма, очень ясно показалъ эту тѣсную связь между индивидуализмомъ и свободой, когда онъ говоритъ, что индивидуализмъ стремится избавить индивидуумъ отъ всякаго внѣшняго авторитета.

Не только другомъ свободы былъ Винэ, онъ былъ ея вдохновеннымъ пѣвцомъ, солдатомъ, смиреннымъ и страстнымъ служителемъ. Въ области религіозной, церковной (онъ былъ сторонникъ отдѣленія церкви отъ государства), въ области философской, гражданской онъ ее прославлялъ. Но основывалъ ее всегда на подчиненіи долгу. „Отдѣлите—говоритъ онъ—идею свободы отъ идеи ея цѣли, которая состоитъ въ нашемъ личномъ совершенствованіи, благѣ общества и славѣ Бога, что останется у насъ подъ этимъ именемъ? Ничего, кромѣ дикаго инстинкта!“ И не то, чтобы Винэ былъ когда-либо сторонникомъ теоріи свободы добра и одной лишь истины: напротивъ, онъ призывалъ къ открытому выраженію всѣхъ убѣжденій, онъ защищалъ свободу ошибки, онъ любилъ свободу, какъ принципъ, какъ истину, а не только какъ интересъ.

„Почтительное отношеніе какого-нибудь человѣка или какого-нибудь народа—говоритъ онъ—къ религіозной свободѣ служитъ точной мѣркой ихъ любви къ свободѣ вообще; кто не любитъ религіозной свободы, тотъ въ дѣйствительности не любитъ никакой, потому что, если онъ не любитъ той свободы, которая представляетъ благо для ума, а не для тѣла, то это знакъ того, что во всѣхъ другихъ видахъ свободы онъ любитъ тѣло или матерію, а вовсе не духъ; защищаетъ онъ вовсе не право, истину, принципъ, но только интересъ и притомъ только свой личный интересъ; словомъ, его либерализмъ—эгоистическаго характера“.

Въ его глазахъ порядокъ и свобода не имѣли противоположныхъ интересовъ. Такъ какъ свобода есть удовлетвореніе всѣхъ правъ, то свобода производитъ порядокъ, а порядокъ порождаетъ миръ. „Безъ сомнѣнія, слѣдуя времени и его характеру (насколько основательно это замѣчаніе!), можно настаивать болѣе на томъ, что управляетъ движеніемъ, или на самомъ движеніи; но кто любитъ порядокъ, не любя свободы, тотъ не любитъ порядка, а кто любитъ свободу, не любя порядка, тотъ не любитъ свободы“.

Посмотримъ теперь, какъ онъ объединяетъ свободу съ религіозной идеей. „Свобода—родина серьезныхъ, сильныхъ и по-

слѣдовательныхъ вѣрованій. Здѣсь религія есть дѣло каждаго; здѣсь, я это признаю, чудеснымъ образомъ не прекращается привлекательность формъ и престижъ авторитета, но человѣкъ здѣсь какимъ-то чудомъ освѣдомленъ о неудовлетворительности авторитета и формъ, онѣ отказываютъ ему въ убѣжищѣ, котораго онъ у нихъ просилъ и, если можно такъ выразиться, непрестанно отталкиваютъ его, направляя къ его совѣсти и Евангелію. Тысячи вопросовъ возникаютъ и ставятся въ церквахъ, вышедшихъ изъ Реформаціи; правовѣрный не можетъ ни игнорировать ихъ, ни отнести рѣшеніе ихъ къ авторитету, котораго не существуетъ или котораго никто не обязанъ признавать. Свобода для протестанта—въ значительно меньшей степени право, чѣмъ обязанность. Удивительное ниспроверженіе вульгарныхъ идей! Идея, которая непрестанно будитъ сознаніе, которая ведетъ борьбу съ тяжестью плоти, которая не допускаетъ въ Церкви ни продолжительнаго оцѣпенѣнія, ни непоправимаго паденія".

Итакъ, милостивые государи, теперь всякому видно, насколько Винэ самыми неожиданными уклоненіями въ сторону, которыя для него однакожъ—лишь прямыя линіи, сводитъ всѣ вопросы къ чувству обязанности, долгу и къ Евангелію. Если онъ требуетъ свободы для всякой мысли и для всѣхъ, то это не изъ равнодушія, не изъ скептицизма; основать свободу на скептицизмѣ—это значитъ подготовить появленіе цѣлой арміи фанатиковъ, какимъ бы религіознымъ или политическимъ именемъ ихъ ни окрестили. Если онъ требуетъ свободы, то онъ требуетъ ея во имя долга, во имя религіи. „Мы обязаны—говоритъ онъ—предоставить ее даже одержимымъ духомъ нетерпимости". И въ сознаніяхъ подобныхъ сознаніямъ Винэ, свобода, представляющая первое изъ благъ, оказывается надежнѣе сохраненной и обезпеченной, чѣмъ въ сознаніяхъ, которыя примѣнились бы къ ней лишь по какому-то счастливому инстинкту. Къ тому же, ничто не могло заставить Винэ измѣнить дѣлу свободы мысли. Онъ служилъ ей не только по долгу,—онъ любилъ ее. Опасность и преступленія свободы не могли оторвать отъ нея его души. „Всѣ виды свободы—говоритъ онъ—свобода религіозная, свобода печати, свобода обученія прилетаютъ на крыльяхъ бурнаго вѣтра! Преходящіе кризисы составляютъ почти неизбѣжное условіе всякаго соціальнаго совершенствованія; есть жертвы,—таково еще несчастное условіе нашей природы,—но безъ

этой свободы, грубыхъ проявленій которой мы боимся, мы опять пали бы до уровня народовъ, наслѣдственный абсолютизмъ которыхъ возбуждаетъ въ насъ сожалѣніе. Единственное средство предупрежденія революцій—это совершеніе ихъ. Никогда народъ, въ его цѣломъ, не потребовалъ свыше своихъ истинныхъ потребностей, но необходимо, чтобы тѣмъ ли, другимъ ли способомъ, рано или поздно, право было удовлетворено; не то наступаетъ время печальной борьбы, виновницей которой считаютъ свободу, тогда какъ винить въ ней слѣдовало бы деспотизмъ".

Милостивые государи, мы только что бѣгло ознакомились съ нравственнымъ міросозерцаніемъ Винэ, пользуясь собственнымъ его руководствомъ: мнѣ хотѣлось скорѣе дать вамъ общую, цѣльную картину его моральныхъ идей, чѣмъ разсуждать о томъ или другомъ пунктѣ въ частности.

Въ этомъ разсужденіи я счелъ себя обязаннымъ хранить спокойный тонъ, потому что, лишь только станешь опредѣлять, останавливаться, скажу—немного опираться на почву, на которой держится Винэ, наталкиваешься на огонь и, быть можетъ, при иномъ тонѣ, ни вы, ни я не вышли бы безъ значительнаго ожога. Чтобы резюмировать его моральныя идеи въ четырехъ словахъ, мы скажемъ: обязанность, Евангеліе, индивидуальность, свобода; мы приведемъ еще слѣдующія слова, которыя даютъ всему его произведенію высшую окраску:

„Если бы даже всѣ опасности были сосредоточены въ свободѣ, а все спокойствіе заключалось въ рабствѣ, все же я предпочелъ бы свободу, потому что свобода—жизнь, а рабство—смерть".

Ж.-Э. Роберти.

НРАВСТВЕННЫЯ И ПОЛИТИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ РЕНАНА

6-го октября 1845 г. молодой человѣкъ, облеченный въ сутану, спускался съ лѣстницы сенъ-сюльписской семинаріи. Онъ пересѣкъ напрямикъ площадь и быстро направился къ гостиницѣ, занимавшей тогда сѣверо-западный ея уголъ, „l'hôtel de mademoiselle Céleste". Это былъ Эрнестъ Ренанъ. Онъ только что рѣшительно отказался отъ священства и очутился безъ всякихъ матеріальныхъ средствъ. Спустя нѣсколько дней черезъ абата Гратри — директора колежа Станислава онъ получилъ мѣсто надзирателя въ старшемъ отдѣленіи. Однако Ренанъ скоро обратилъ вниманіе на совмѣщеніе въ его новомъ положеніи „свѣтской должности и духовнаго званія", чему онъ такъ хотѣлъ положить конецъ, покидая семинарію. 2-го или 3-го ноября Ренанъ оставилъ колежъ и опредѣлился на должность репетитора одного учебнаго заведенія въ кварталѣ св. Іакова, которое составляло отдѣленіе лицея Генриха IV. Въ скромной комнатѣ этого пансіона на улицѣ des Deux-Eglises (теперь—de l'Abbé de l'Epée) совершился окончательный переходъ Ренана отъ духовнаго званія къ свѣтскому. „Это было—говоритъ Ренанъ—нѣчто въ родѣ превращенія куколки".

Мы переходимъ къ бѣглому изученію политическихъ и нравственныхъ воззрѣній Ренана. Но прежде всего мы должны постараться разгадать мотивы упомянутаго переворота. Вѣдь въ подобномъ внутреннемъ переломѣ сказывается все существо человѣка. Онъ служитъ не только актомъ, связаннымъ съ опредѣленной датой, но самымъ главнымъ моментомъ всей жизни, потому что онъ запечатлѣлся въ такомъ рѣшеніи, отголоски котораго продолжаютъ звучать вплоть до самой смерти. И такъ какъ философія является отраженіемъ внутренней жизни чело-

вѣка, то мы должны быть готовы къ тому, что найдемъ въ ученіи Ренана только переводъ на точныя формулы фактовъ его нравственнаго опыта, отвлеченное выраженіе охватившаго его трепета, усиліе оправдать разумомъ свой рѣшительный шагъ.

I

Почему Ренанъ бѣжалъ изъ Сенъ-Сюльписа? Мотивы этого поступка онъ самъ резюмировалъ въ слѣдующемъ очень простомъ предложеніи: „Потому что ему стало казаться, что часть преподанныхъ ему его наставниками свѣдѣній не обладала полной достовѣрностью".

Только это и было причиной пережитаго имъ кризиса, но этого было вполнѣ достаточно для обнаруженія послѣдняго. Ренанъ не испыталъ того отвращенія къ уставу, которое обычно увлекаетъ въ мірскія бури многихъ семинаристовъ и даже священниковъ. Въ своей комнаткѣ уединеннаго мыслителя онъ продолжалъ жить, какъ и въ Сенъ-Сюльписѣ. „Свѣтскіе люди—говоритъ Ренанъ,—въ ихъ невѣдѣніи душевной жизни думаютъ обыкновенно, что духовное званіе покидаютъ только для избавленія отъ слишкомъ тяжелыхъ обязанностей. Я никогда не простилъ бы себѣ, если бы своими поступками оправдалъ такіе поверхностные взгляды".

Къ тому же Ренану никогда не приходила въ голову мысль о возстаніи противъ авторитета, который грозилъ подавить его. Онъ никогда не подвергалъ критикѣ притязаній авторитета, какъ такового. Онъ только упрекалъ его за его заблужденія. Если бы авторитетъ явился ему во всеоружіи истины, онъ никогда не отказался бы признать справедливость его притязаній на верховенство. „Если бы я могъ вѣрить, что Библія и теологія суть истины, то ни одна изъ доктринъ, позже сгруппированныхъ въ *Силлабусѣ* и съ тѣхъ поръ пользовавшихся всеобщимъ распространеніемъ, не вызвала бы во мнѣ ни малѣйшаго смущенія... Я не люблю ни Филиппа II, ни Пія V, но если бы у меня не было твердыхъ основаній не вѣрить въ католицизмъ, то ни жестокости Филиппа II, ни костры Пія V не могли бы остановить меня".

Могутъ возразить, что Ренанъ написалъ это въ 1883 г., что онъ вообще любилъ вводить въ свои воспоминанія нѣкоторыя парадоксальныя сужденія о пережитомъ. Но достаточно

открыть „*L'Avenir de la Science*“—эту книгу, куда Ренанъ лихорадочно заносилъ всѣ кипѣвшія въ немъ мысли. Здѣсь мы читаемъ, напримѣръ, слѣдующее: „Было бы ужасно, если бы въ эпохи спектицизма, когда желанія направлены къ новой еще не раскрывшейся формѣ, когда никто не знаетъ подходящаго къ обстоятельствамъ слова, не обладаетъ истинной религіей, кто-нибудь сталъ навязывать другимъ свои вѣрованія, опираясь на свой личный авторитетъ... Не такъ обстоитъ дѣло въ странахъ преданныхъ догмѣ, гдѣ для этого есть живое и дѣйствительное основаніе, есть доктрина, внѣ которой нѣтъ спасенія. Почерпая силу изъ жизни націи, догма является ея первою потребностью и первымъ правомъ... Все склоняется передъ ней, и ея представительница, духовная власть, настолько превышаетъ власть свѣтскую, насколько высшіе запросы человѣка важнѣе его матеріальныхъ интересовъ или насколько, какъ говорили нѣкогда, духъ выше плоти. Это абсолютное царство не есть тиранія. Тиранія обнаруживается лишь съ того дня, когда начинаютъ ощущать гнетъ цѣпей, когда древній догматъ устарѣлъ и въ цѣляхъ самозащиты прибѣгаетъ къ однимъ и тѣмъ же средствамъ“.

Такимъ образомъ, внѣшній авторитетъ не является въ глазахъ Ренана незаконнымъ только потому, что онъ притязаетъ быть авторитетомъ. Но онъ утрачиваетъ свои права съ той самой минуты, какъ начинаетъ дѣлать ошибки и позволяетъ замѣчать ихъ. Нельзя говорить, будто тогда у него отнимаютъ его права. Нѣтъ, но съ того момента, какъ онъ не кажется болѣе непогрѣшимымъ, онъ дѣйствительно теряетъ всякую власть. Никто не объявляетъ его притязаній безнравственными, онъ самъ медленно разрушается подъ разлагающимъ вліяніемъ сомнѣнія. Разъ пробуждается размышленіе, никто не въ силахъ усыпить его. Тогда одни вопросы всецѣло занимаютъ умъ. Напрасно бѣгутъ отъ нихъ, они появляются безпрестанно, они каждую минуту налицо. Вотъ письмо, которое Ренанъ писалъ своему директору 6-го сентября 1845 г., какъ разъ за мѣсяцъ до своего выхода изъ семинаріи: „Я вижу вокругъ себя людей чистыхъ и простыхъ, которымъ достаточно христіанства, чтобы быть добродѣтельными и счастливыми. Да избавитъ ихъ Богъ навсегда отъ пробужденія въ нихъ несчастной способности, той роковой способности къ критикѣ, которая такъ повелительно требуетъ удовлетворенія и послѣ этого удовлетворенія

оставляетъ въ душѣ такъ мало радости! О, если бы Богу было угодно, чтобы отъ меня зависѣло подавить ее!.. Но развѣ не было бы странно навязывать убѣжденія той способности, которая сама создаетъ убѣжденія?"

Почти то же самое Ренанъ пишетъ въ эту минуту и своему близкому другу—будущему абату Конья: „Да, если бы Богъ потребовалъ отъ меня, чтобы я угасилъ мысль и обрекъ себя на простую, обыденную жизнь, я согласился бы на это. Сколько разъ я старался солгать самому себѣ? Но развѣ отъ самого человѣка зависитъ его вѣра или невѣріе? Я хотѣлъ бы имѣть силу подавить въ себѣ ту способность, которая побуждаетъ меня къ изслѣдованію".

Ренанъ прекрасно видитъ, что было бы дурно уступить искушенію, но особенно ему бросается въ глаза вся безполезность этого. „О! какъ я былъ золъ на мой разумъ за то, что онъ похитилъ у меня мои грезы! Я проводилъ часть своихъ вечеровъ въ церкви св. Сульпиція и тамъ жаждалъ увѣровать, но не могъ... Сколько разъ у меня являлось искушеніе избрать простую и обыкновенную жизнь, которую я сумѣлъ бы облагородить внутреннимъ созерцаніемъ. Я утрачивалъ потребность знать, изслѣдовать, критиковать; мнѣ казалось, что для меня было бы достаточно любить и чувствовать, но я хорошо понималъ, что въ первый же день, какъ мое сердце перестанетъ такъ сильно биться, моя голова опять заявитъ о своемъ голодѣ".

Духовный переворотъ, испытанный Ренаномъ, носитъ ярко выраженный интелектуальный характеръ. Быть можетъ, мы лучше поймемъ его, когда постараемся вскрыть обусловившія его причины.

Если для разрѣшенія этого вопроса мы обратимся къ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, то прочтемъ здѣсь слѣдующій отвѣтъ на него: „Моя вѣра была разрушена исторической критикой, а не схоластикой и не философіей... Во время напряженной борьбы между моимъ разумомъ и моими вѣрованіями я тщательно избѣгалъ хотя бы одного отвлеченнаго философскаго размышленія... Все, что въ прошломъ и настоящемъ политики и духа церкви заслуживало критики,—все это не принесло мнѣ ни малѣйшаго смущенія... Всѣ мои доводы были филологическаго и критическаго характера; они отнюдь не лежали въ области метафизики, политики или нравственности". Однако, личному свидѣтельству Ренана противорѣчитъ показаніе его са-

маго интимнаго друга изъ Сенъ-Сюльписа. По словамъ абата Конья, Ренанъ въ данномъ случаѣ сдѣлался жертвой илюзіи. Онъ бѣжалъ изъ семинаріи подъ вліяніемъ философскихъ раздумій: „Обязательное безбрачіе не пугало его, но лишеніе свободы мысли показалось ему непосильной жертвой". „Еврейскій языкъ—какъ утверждаетъ то же самое близкое къ Ренану лицо—еще менѣе, чѣмъ женщина, виновенъ въ его интелектуальной эмансипаціи".

Если бы мы располагали только *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, мы были бы не въ силахъ разрѣшить этотъ спорный вопросъ. Мы могли бы ограничиться лишь двумя замѣчаніями. Во-первыхъ, трудно допустить, чтобы Ренанъ не сохранилъ точнаго воспоминанія о послѣднихъ преградахъ, съ которыми боролась его вѣра. Во-вторыхъ, философскія занятія Ренана въ Исси носили, повидимому, довольно поверхностный и недостаточно глубокій характеръ. Но, къ счастью, теперь мы можемъ читать переписку Ренана съ его сестрой (1842—1845) и изъ нея можемъ заключить, что какъ Ренанъ, такъ и Конья—оба были правы.

Дѣйствительно, убѣжденія молодого человѣка сильно поколеблены. Причиной общаго потрясенія является, повидимому, философія. Однако во всѣхъ этихъ интимныхъ письмахъ нѣтъ ни одного возраженія противъ христіанства, которое было бы заимствовано изъ области философіи. Въ нихъ нельзя усмотрѣть ни одного спеціальнаго аргумента противъ того или другого положенія католической догматики. Ренанъ сохранилъ изъ этого періода воспоминаніе о какомъ-то полускептицизмѣ, направленномъ столько же на философскія системы, сколько и противъ христіанскихъ вѣрованій. Слѣды такого настроенія ясно замѣтны на многихъ страницахъ этой переписки. Вотъ примѣръ: „Всѣ смотрятъ на вещи столь различно, обнаруживаютъ столько предразсудковъ и заблужденій тамъ, гдѣ расчитывали видѣть одну лишь истину, что является искушеніе предаться полному скептицизму. Таково первое впечатлѣніе отъ изученія философіи. Поражаешься недостовѣрностью человѣческихъ знаній, недостаточной обоснованностью всѣхъ воззрѣній, опирающихся только на разумъ. Является склонность сомнѣваться во всемъ, если бы только это позволила природа, и если бы отказъ отъ попытки найти истину не былъ еще безсмысленнѣе, чѣмъ увлеченіе всѣми заблужденіями".

Когда Ренанъ утверждаетъ, что аргументы противъ католицизма, казавшіеся ему безспорными, были заимствованы имъ не изъ философіи, а изъ другихъ наукъ, онъ не ошибается—и было бы слишкомъ странно, если бы онъ въ этомъ случаѣ допустилъ ошибку. Но, съ другой стороны, Конья вполнѣ справедливо считалъ философію отвѣтственной за то, что онъ охотно назвалъ бы антихристіанскимъ искушеніемъ. Вѣдь, переходя отъ „пустыхъ занятій риторикой“ къ философскимъ размышленіямъ, Ренанъ чувствуетъ себя какъ бы посвященнымъ въ новый міръ. Что особенно плѣняетъ его при встрѣчѣ съ дотолѣ неизвѣстной ему наукой, такъ это—соприкосновеніе съ невѣдомымъ ему до сихъ поръ рѣшеніемъ вопросовъ, возможность самому находить такіе вопросы и испытывать радость свободнаго изслѣдованія. Это внезапно испытанное наслажденіе столь глубоко, что Ренанъ сейчасъ же дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній. Во-первыхъ, ему бросается въ глаза, что свободная дѣятельность мысли не всегда приходится по вкусу пугливому авторитету. Далѣе Ренанъ приходитъ къ выводу, что у него нѣтъ „стремленія къ духовному благочестію“, что вообще онъ опасается „жизни безъ мыслей и думъ“. Наконецъ, не высказываясь окончательно ни за, ни противъ священства, Ренанъ считаетъ закрытой для себя „всякую дѣятельность, которая не связана съ научной работой и размышленіями“.

Въ области философіи Ренанъ такъ мало интересуется рѣшеніями проблемъ, что даже не старается заполучить для себя какого-нибудь знаменитаго професора. У него нѣтъ ни малѣйшей охоты найти себѣ учителя и стать его ученикомъ: „Я каждый день все болѣе и болѣе убѣждаюсь, что при изученіи философіи посредственность професора составляетъ очень незначительное затрудненіе“.

Въ то же самое время Ренанъ задаетъ себѣ вопросъ, не заставитъ ли его „стремленіе сохранить эту сладостную свободу, столь необходимую для полнаго развитія интелектуальныхъ и моральныхъ способностей“ отказаться отъ священства. Онъ выспрашиваетъ самого себя и заявляетъ, что вовсе не хочетъ такой независимости духа, которая была бы „дерзкой, надменной, хулящей все достойное уваженія; при этомъ онъ добавляетъ: „Возможна иная болѣе разумная независимость, которая уважаетъ достойное уваженія, не презираетъ ни вѣрованій, ни людей, изслѣдуетъ спокойно и правдиво, пользуется своимъ разу-

момъ, ибо ей далъ его Богъ, никогда не отвергаетъ и не принимаетъ ни одного мнѣнія только на томъ простомъ основаніи, что оно является авторитетнымъ для людей. Такая независимость дозволена всѣмъ; почему же она не подобаетъ священнику? Правда, что на священника въ этомъ отношеніи возложена лишняя обязанность сравнительно съ другими,—обязанность сумѣть при случаѣ промолчать и утаить свои мысли, такъ какъ безконечно число тѣхъ, которыхъ отпугиваетъ все непонятное. Но развѣ такъ уже трудно думать про себя, развѣ не тайная пружина тщеславія побуждаетъ человѣка сообщать свои мысли другимъ? И развѣ каждый, кто хочетъ жить въ мирѣ, не долженъ наложить на себя законъ молчанія, о которомъ я говорю?"

Эти строки написаны Ренаномъ въ Исси (16 іюня 1843 г.). Онъ пріѣзжаетъ въ Парижъ въ семинарію св. Сульпиція. Его мысль продолжаетъ пролагать себѣ свободный путь. Проходятъ мѣсяцы. Почти два года спустя Ренанъ рѣшаетъ не принимать священства и 11 апрѣля 1845 г. повѣряетъ свои соображенія своей сестрѣ: „Пока католицизмъ оставался для меня абсолютной истиной, священство рисовалось мнѣ въ блестящемъ ореолѣ величія и красоты; если бы Богъ даровалъ мнѣ тогда то внутреннее просвѣтлѣніе, которое дѣлаетъ все очевиднымъ и устраняетъ всякія сомнѣнія, то я съ того же момента посвятилъ бы себя католицизму... Но все должно было отступить передъ постиженіемъ истины. Да сохранитъ меня Богъ сказать, что христіанство ложно; такія слова указывали бы на слабое развитіе ума; ложь не производитъ столь прекрасныхъ плодовъ. Но сказать, что христіанство не ложно, и сказать, что христіанство—абсолютная истина, это—двѣ совершенно различныя вещи"..

Послѣдняя фраза поучительна. Чтобы понять все ея значеніе, ее нужно сопоставить съ тѣмъ, что Ренанъ чрезъ нѣсколько дней напишетъ своему обычному повѣренному—Конья: „Какъ бы то ни было, но ново-католики—глупѣе всѣхъ". Что значатъ подобныя слова, это объясняютъ намъ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.* Для молодого семинариста сущность религіи заключается въ теологіи, а теологія въ его глазахъ является зданіемъ, нагроможденіемъ неподлежащихъ изслѣдованію истинъ, это—сборникъ декретовъ, обнародованныхъ непогрѣшимымъ авторитетомъ. Если въ этихъ декретахъ усмотрятъ хоть одну ошибку, она послужитъ въ ущербъ непогрѣшимости авторитета.

Прежде принимали все; послѣ этого открытія уже не смогутъ что-либо принять. Отъ своихъ учителей Ренанъ усвоилъ чисто интеллектуалистическую концепцію религіи. Обращаясь съ вопросомъ къ авторитету, онъ чувствуетъ, что не вѣритъ въ него, и что каждый новый вопросъ будетъ показателемъ все растущаго невѣрія. „Я совершенно ясно предвижу необходимость окончательнаго выбора"—пишетъ Ренанъ г. Конья: „я могу вернуться къ католицизму только въ томъ случаѣ, если ампутирую у себя цѣлую способность, окончательно помрачу свой разумъ, разъ навсегда предпишу ему почтительное и даже болѣе того—абсолютное молчаніе". Но послѣднее—свыше силъ Ренана: „Эта способность устраняетъ негодное, во всемъ разбирается, все очищаетъ и подавить ее невозможно".

Конечно, какъ только минуетъ тягостный моментъ окончательнаго выбора, жизнь будетъ имѣть для Ренана только одну цѣль: беречь и развивать ту способность, которая окончательно возобладала въ его душѣ, и требовать отъ нея самыхъ утонченныхъ наслажденій. Эти наслажденія придутъ къ нему: онъ обрѣтетъ ихъ и въ самомъ напряженіи мысли, и въ ревниво оберегаемой независимости, и, наконецъ, въ свободѣ, которую онъ будетъ отстаивать не только противъ пугливыхъ авторитетовъ, но даже и противъ внушительной силы собственныхъ убѣжденій. По выходѣ изъ семинаріи Ренанъ занимаетъ мѣсто, которое обезпечиваетъ его матеріальную жизнь. Тотчасъ же его поглощаютъ заботы о будущности его мысли. „Теперь я опять являюсь жертвой новыхъ и сильнѣйшихъ интеллектуальныхъ мученій, ибо спеціализація составляетъ для меня пытку и, кромѣ того, ни одна спеціальность не соотвѣтствуетъ вполнѣ отдѣльнымъ способностямъ моего духа. И все-таки она необходима. О мой другъ, какъ ужасно въ своемъ интелектуальномъ развитіи быть стѣсненнымъ внѣшними обстоятельствами. Посуди теперь, какъ я страдаю, я, который предоставилъ своему духу полную свободу для соотвѣтствующаго ему развитія". Ренанъ боится всецѣло отдаться какой-нибудь одной изъ наукъ и, такимъ образомъ, лишиться массы наслажденій, которыя доставили бы ему другія, оставленныя ради этой одной. Иногда онъ даже боится слишкомъ привязаться къ положительнымъ выводамъ, добытымъ раціональнымъ путемъ. По той же причинѣ Ренанъ съ этого времени опасается и практической дѣятельности, ибо она создаетъ обязанности и связи: „Я не вступлю ни въ какую партію.

Если я случайно и попаду въ какую-нибуль, то это будетъ случайностью, не болѣе. Если я встрѣчу людей съ такими же взглядами, какъ у меня, мы будемъ сочувствовать другъ другу; если нѣтъ—я останусь одинъ. Я—большой эгоистъ: сосредоточившись въ самомъ себѣ, я презираю все... Чтобы имѣть вліяніе, надо выставить какое-нибудь знамя и быть приверженцемъ извѣстной догмы. Тѣмъ лучше для тѣхъ, у кого лежитъ къ этому сердце. Что же касается меня, то я предпочитаю лелѣять свои маленькія мысли и не лгать... Мыслитель—это Зевсъ Олимпійскій, мудрый человѣкъ, который судитъ всѣхъ и не бываетъ судимъ никѣмъ... Нужно по возможности держаться такого положенія, чтобы всегда быть готовымъ повернуть свой корабль, когда вѣрованія, подобно вѣтру, измѣнятъ свое направленіе. А сколько разъ они должны мѣнять его въ теченіе жизни человѣка? Это зависитъ отъ ихъ устойчивости".

Послѣднія строки относятся къ ноябрю 1846 г. Не говорятъ ли онѣ намъ о томъ Ренанѣ, котораго мы знали годами сорока позднѣе? Но не будемъ заглядывать впередъ. При свѣтѣ того, что намъ предстоитъ изучить, не поймемъ ли мы нѣсколько лучше моральныя и политическія воззрѣнія Ренана и даже самую исторію ихъ?

II

Вырвавшись изъ Сенъ-Сюльписа, Ренанъ весь былъ охваченъ энтузіазмомъ. Онъ окончательно отвоевалъ себѣ независимость мысли. Трепеща отъ радости, онъ чувствуетъ, что въ немъ освободилась не одна какая-либо функція духа, но весь духъ. Онъ ощущаетъ въ себѣ присутствіе бьющей черезъ край духовной жизни. Тогда онъ по-своему истолковываетъ изреченіе Христа: „Единое есть на потребу". Первый шагъ того, кто хочетъ посвятить себя мудрости, какъ говорили древніе, заключается въ раздѣленіи жизни на двѣ стороны: одну—обыденную, не имѣющую въ себѣ ничего святого, исчерпывающуюся потребностями низшаго порядка, и другую, которую можно назвать идеальной, небесной, божественной, лишенной всего своекорыстнаго. Послѣдняя является единственно необходимой и облекается въ самыя различныя формы: „Прекрасное чувство стоитъ прекрасной мысли; прекрасная мысль стоитъ прекраснаго поступка. Философская система стоитъ поэмы, поэма стоитъ

научнаго открытія, жизнь, посвященная наукѣ, стоитъ жизни, посвященной добродѣтели."

На первый взглядъ кажется, что три категоріи идеальной жизни вполнѣ равноцѣнны для Ренана. Въ дѣйствительности же одной изъ нихъ онъ отдаетъ предпочтеніе передъ остальными:—именно жизни, отданной на служеніе истинѣ. Ни искусство, ни любовь не освобождаютъ человѣка, ибо они могутъ быть связаны съ химерами. Знаніе же по самому своему существу является освобождающей силой. Если индивидуальную душу вмѣстѣ съ Лейбницомъ представлять, какъ зеркало, въ которомъ отражается вселенная, то надо допустить, что только благодаря наукѣ душа можетъ отражать болѣе или менѣе значительную часть существующаго и приближаться къ своей цѣли — полной гармоніи съ вещами". И это усиліе постигнуть реальность составляетъ въ то же время самый безкорыстный актъ, который только можетъ совершить человѣкъ: это—актъ, всего болѣе независимый отъ наслажденія.

Если существуетъ правило жизни, правило, достойное этого наименованія, оно должно опираться на реальность вещей. Пока послѣдняя остается неизвѣстной, въ практической жизни будетъ царить только непостоянство, что можетъ длиться долгое время. „Цѣлые вѣка могутъ быть обречены на скептицизмъ и безнравственность ради будущаго блага человѣчества". Впрочемъ, здѣсь дѣло идетъ только объ отвлеченной безнравственности, такъ какъ люди въ силу счастливой непослѣдовательности умѣютъ придать самый почтенный характеръ самымъ соблазнительнымъ доктринамъ. Гибкое и удобное правило жизни доставляетъ людямъ эстетика. Мы долгое время не будемъ знать, дѣйствительно ли хорошъ или дуренъ извѣстный поступокъ, но мы уже теперь знаемъ, прекрасенъ ли онъ или безобразенъ. И это соображеніе, начиная со страницъ *Avenir de la science*, опредѣляетъ ренановскій принципъ морали.

Послѣдній представляетъ полную противоположность аскетизму, который заключается въ умерщвленіи жизни, но онъ не доходитъ до похвалъ „наукѣ добродушнаго Ричарда", резюмирующаго цѣль всей своей жизни въ словахъ—достигнуть честнымъ путемъ благополучія. Такая исключительная забота о матеріальныхъ благахъ зависитъ отъ узкаго и ограниченнаго пониманія сущности бытія. „Развѣ въ концѣ этой короткой жизни имѣетъ какое-нибудь значеніе, осуществили ли мы болѣе или

менѣе совершенный типъ внѣшняго благополучія? Важно то, много ли мы думали и любили, возвысились ли мы до твердаго взгляда на все; важно — умирая, сумѣть критиковать самую смерть".

Если исходить изъ такой точки зрѣнія, то придется преклониться передъ самими аскетами. Ихъ можно порицать, но нельзя въ то же самое время не удивляться имъ. „Герои безкорыстной жизни, святые апостолы, монахи, киновиты, аскеты всѣхъ вѣковъ, поэты и возвышенные философы, которые предпочли не имѣть наслѣдія на этой землѣ... насколько болѣе сверхчувственныхъ потребностей и инстинктовъ человѣчества нахожу я въ вашихъ безумныхъ мечтахъ, чѣмъ въ этихъ блѣдныхъ жизняхъ, никогда не пронизанныхъ ни однимъ лучомъ идеала, которыя изо дня въ день съ перваго до послѣдняго момента тянулись исправно и размѣренно, точно листы конторской книги."

Заботы о матеріальномъ благосостояніи имѣютъ меньшее значеніе, чѣмъ жертвы, принесенныя постиженію безконечнаго. Однако не нужно быть несправедливымъ и къ нимъ. Онѣ могутъ быть важнымъ условіемъ интелектуальнаго и моральнаго прогреса. „Человѣческій духъ только тогда будетъ дѣйствительно независимымъ, когда онъ будетъ вполнѣ свободнымъ отъ тѣхъ матеріальныхъ нуждъ, которыя унижаютъ его и тормозятъ его развитіе". Вотъ почему все, что служитъ прогресу человѣчества, достойно уваженія и должно быть священнымъ, сколь бы низкимъ и грубымъ оно ни казалось.

Эта мораль, оцѣнивающая все съ точки зрѣнія духа и его свободы, служитъ моралью *Avenir de la science*. Она вообще образуетъ лучшій элементъ въ работахъ Ренана. На основаніи многихъ страницъ изъ большинства его произведеній—при условіи пропуска извѣстнаго числа ихъ, гдѣ можно встрѣтить только нѣкотораго рода интелектуальный эпикуреизмъ,—было бы легко составить краснорѣчивое руководство по стоицизму, одновременно снисходительному и надменному, презирающему все низкое, стоящему выше всякой суеты, но смѣющемуся надъ всѣми слабостями. Откроемъ, напримѣръ, *Essais de morale et de critique*. Эти „опыты" — весьма разнообразны; они по самому существу трактуемаго предмета не находятся въ необходимой связи другъ съ другомъ, но они всѣ продиктованы одной вдохновляющей идеей. „Всѣ" — говоритъ Ренанъ: „сходятся въ одной мысли, которую я ставлю гораздо выше мнѣній и гипотезъ,—именно въ

мысли, что мораль образуетъ самое серьезное и самое важное въ человѣческой жизни, что ея достаточно для того, чтобы придать жизни смыслъ и цѣль". Себя самого Ренанъ всецѣло посвятилъ наукѣ и критикѣ. Но—заявляетъ онъ: „Я не ушелъ бы удовлетвореннымъ жизнью, если бы моя дѣятельность ограничилась заслугами по отношенію къ какому-нибудь отдѣлу науки или защитой частной системы; теперь я болѣе, чѣмъ когда-либо убѣжденъ, что нравственная жизнь имѣетъ высшую цѣль, что она соотвѣтствуетъ *объекту*. Если бы цѣлью жизни было только счастье, то не было бы никакого повода отличать судьбу человѣка отъ судьбы низшихъ существъ".

Это нравственное чувство представляется Ренану какъ бы откровеніемъ, которое смутно слышится въ глубинѣ человѣческаго существа. Оно не такъ безспорно и логично, какъ аргументація Декарта. Но философъ охотно сказалъ бы, что несмотря на всю свою неопредѣленность оно должно потрясать и покорять благородную душу. „Мораль не является синонимомъ *искусства быть счастливымъ*. Но когда самопожертвованіе становится для человѣка долгомъ и потребностью, я уже не вижу болѣе предѣла открывающемуся передо мной горизонту. Подобно благоуханіямъ острововъ эритрейскаго моря, которыя вѣяли надъ поверхностью водъ и неслись навстрѣчу кораблямъ, этотъ божественный инстинктъ служитъ для меня предвѣстникомъ невѣдомой земли и посломъ изъ области безконечнаго".

Ничего не понимаютъ въ этомъ откровеніи тогда, когда „прогресъ индустріи предпочитаютъ химерическому величію прошлаго, купленному часто цѣною самоотрицанія, самопожертвованія и самоуничтоженія". Въ такомъ случаѣ дѣлаютъ ту „ошибку, что вещамъ, имѣющимъ только относительное значеніе, придаютъ абсолютную цѣнность, которая дѣлаетъ ихъ желательными самихъ по себѣ". Нашъ вѣкъ даже воздвигаетъ алтари и учреждаетъ культы для освященія столь грубаго заблужденія. Въ это время Ренану пришлось осмотрѣть двѣ всемірныхъ выставки, и это зрѣлище навѣяло на него мысли, которыя смущаютъ людей практическаго дѣла. „Мѣсто античныхъ игръ, путешествій къ святымъ мѣстамъ, турнировъ, юбилеевъ заняли индустріальные съѣзды. Два раза Европа выходила изъ своей обычной колеи, чтобы посмотрѣть на разложенные товары, сравнить матеріальные продукты, а по возвращеніи изъ этихъ паломничествъ новаго типа никто не пожаловался на то, что ему чего-то не-

доставало... Пророкъ нашего вѣка, Фурье, предсказалъ, что когда-нибудь соперничающія партіи человѣчества вмѣсто того, чтобы биться другъ съ другомъ или сходиться на вселенскіе соборы, будутъ оспаривать другъ у друга честь лучшаго изготовленія пирожковъ. Несомнѣнно, этотъ грандіозный прогресъ еще не завершился вполнѣ, но въ этомъ направленіи было уже сдѣлано много шаговъ: нѣсколько дней тому назадъ самыя сильныя головы Европы были заняты рѣшеніемъ вопроса о томъ, какая нація фабрикуетъ лучше шелкъ и бумагу".

Какое же утѣшеніе обѣщаютъ намъ—спрашиваетъ Ренанъ: за потерю того прекраснаго, лишить чего человѣчество индустрія считаетъ сѣбя въ правѣ? Одно: благосостояніе. Послѣднее не надо презирать, ибо оно можетъ поднять уровень низшихъ классовъ. Кромѣ того, всѣ эти матеріальныя улучшенія способствуютъ сближенію народовъ. Такимъ образомъ, они служатъ религіозной и нравственной цѣлямъ. Но было бы нелѣпо придавать имъ чрезмѣрное значеніе. „Если цѣлью человѣческой жизни служитъ счастье, то прошлое, свободное отъ всѣхъ этихъ излишествъ, вполнѣ уже осуществило ее. Но если, какъ съ полнымъ правомъ думаютъ мыслители, единственно необходимымъ для человѣка является моральное и интелектуальное благородство, то въ такомъ случаѣ все постороннее имѣетъ мало значенія". Съ другой стороны, „просто полезное никогда не облагородитъ". Не нужно пренебрегать благодѣяніями индустріи, но за нихъ платятъ деньгами тѣмъ, кто ихъ оказываетъ. „Каждому—своя награда: полезнымъ людямъ — награда земная, богатство, счастье въ земномъ смыслѣ, вообще всѣ дары земли; генію и добродѣтели—слава, благородство, бѣдность".

Вопреки матеріалистическому идолопоклонству, которое грозитъ стать компасомъ человѣчества, Ренанъ хочетъ доказать, что „человѣчество пребываетъ здѣсь на землѣ ради идеальной, трансцендентной цѣли, возвышающейся надъ наслажденіемъ и интересами". „Прекрасная мысль"—повторяетъ онъ: „благородное чувство, добродѣтельный поступокъ гораздо скорѣе дѣлаютъ человѣка царемъ созданія, чѣмъ умѣнье передать на другой конецъ свѣта свои приказанія и свои желанія. Это царство—въ нашей душѣ: аскетъ ѳиваидскихъ пустынь, созерцатель вершинъ Гималая, во многихъ отношеніяхъ рабы природы, скорѣе были ея истинными владыками и истолкователями, нежели матеріалисты, потрясающіе поверхность земного шара, не понимая божествен-

наго смысла жизни.“ Но надъ всѣми этими истолкователями возвышается одинъ, что слѣдуетъ уже изъ самого его опредѣленія. Это—тотъ, кто понялъ, что „самая благородная задача человѣческой жизни состоитъ въ постиженіи загадки вселенной.“ Чуждый страстямъ секты или партіи, воспріимчивый къ истинѣ, откуда бы она ни явилась, онъ взираетъ на все съ высоты своего трибунала, но самъ не зависитъ ни отъ кого. Добро, зло, красота, безобразіе, даже посредственность—все интересуетъ его, ибо каждая вещь имѣетъ свою цѣну, если въ ней видѣть составную часть вселенной. Такимъ образомъ, философская пытливость становится самымъ вѣрнымъ упражненіемъ мысли. „Если бы даже все остальное было суетой, то пытливость, повидимому, не была бы ею; если бы даже она оказалась безплодной, то такой образъ жизни всегда будетъ самой пріятной формой бытія“.

III

Отъ этой морали Ренанъ формально не отказывался никогда. Ея гармоническій и звучный отголосокъ замѣтно слышится во всѣхъ его произведеніяхъ, не исключая и послѣднихъ. И она всегда будетъ отдавать преимущество интелектуальной жизни. Разумѣется, нравственность заслуживаетъ уваженія, поскольку она обнаруживаетъ эстетическое безкорыстіе. Главное же ея значеніе состоитъ въ томъ, что она по большей части служитъ условіемъ дѣйственной мысли. „Мы любимъ человѣчество, ибо оно создаетъ науку, мы стоимъ такъ за нравственность, ибо только нравственныя расы могутъ быть способны къ наукѣ“. Просперо, окончивъ свой путь черезъ всѣ міровыя системы, шепчетъ: „кто знаетъ, не будетъ ли послѣднимъ результатомъ грандіозныхъ усилій, совершаемыхъ теперь съ цѣлью проникнуть въ безконечность, тотъ выводъ, что въ дѣйствительности все пусто, и послѣднее слово мудрости заключается въ самообманѣ?“ Затѣмъ онъ прибавляетъ: „Для насъ время ушло; мы слишкомъ стары... Но если бы въ мірѣ не было ничего серьезнаго, то наука все-таки могла бы быть еще серьезной.“

Ренанъ никогда не переставалъ памятовать о своемъ старомъ идеалѣ. Но въ послѣдніе годы своей жизни онъ иногда то начиналъ говорить о немъ тономъ неожиданной иронiи, то упорно намекалъ на то, что есть нѣкоторые шансы истины на сто-

ронѣ утвержденій, противоположныхъ его словамъ. Перемѣна въ положеніи и языкѣ Ренана къ концу его жизни такова, что кажется, будто онъ вспоминаетъ рѣчи, которыя онъ когда-то держалъ, и въ то же время съ хитрой улыбкой отрекается отъ нихъ.

Въ 1849 г. ему попадается собраніе пѣсенъ Беранже, составленное кѣмъ-то для семейнаго чтенія. Онъ въ буквальномъ смыслѣ оскорбленъ имъ, онъ, который по своимъ философскимъ взглядамъ не способенъ былъ ничему удивляться. Соединеніе деизма съ застольной пѣсней возмущаетъ его и приводитъ въ негодованіе. „Этотъ богъ гризетокъ и пьяницъ, въ котораго можно вѣрить, не имѣя нравственной чистоты, не возвышаясь духовно, представляется мнѣ какимъ-то миѳомъ, измышленнымъ самой глупостью и поставленнымъ на мѣсто древняго миѳа, созданнаго чувствомъ. Мы подвергаемся искушенію превратиться въ атеистовъ, чтобы избѣжать деизма, и стать святошами, чтобы не быть соучастниками въ пошлостяхъ". Въ 1888 г. онъ извиняется передъ пѣвцомъ Лизеты. Это происходитъ на банкетѣ „Alliance française". Ренанъ заявляетъ, что послѣдній имѣетъ свою мисію въ мірѣ; вмѣстѣ съ французскимъ языкомъ онъ распространяетъ по свѣту французскія вина и такимъ образомъ способствуетъ воцаренію радости на землѣ. „Французъ веселится; его любимые обороты рѣчи говорятъ о радостномъ чувствѣ жизни, объ идеѣ, что въ сущности нѣтъ ничего серьезнаго, что въ предначертанія Вѣчнаго можно проникнуть при помощи нѣкоторой ироніи... Французскія пѣсни—также хороши. Когда-то я хулилъ Бога добрыхъ людей. Боже мой! какъ я былъ неправъ! Хулилъ этого Бога, который никогда не былъ злымъ и никогда не причинялъ никому зла. Кто же сказалъ, что Богу больше нравится божба французскаго солдата, чѣмъ молитва священнослужителя той или другой пуританской секты?"

Въ 1854 г. Génin опубликовываетъ оргинальный текстъ *Farce de Patelin*. Изъ чтенія этой пьесы, являющейся родоначальницей нашей комедіи, Ренанъ выноситъ глубоко грустное чувство. То, что именуютъ „галльскимъ духомъ", представляется ему симптомомъ нравственной посредственности, которая граничитъ съ тупостью. „О духѣ вѣка"—говоритъ онъ: „можно заключать по тѣмъ зрѣлищамъ, которыя интересовали его. Впечатлѣніе, оставляемое *Patelin'ом*ъ,—очень печально: нельзя не пожалѣть время, когда ничѣмъ не искупаемое униженіе человѣческой при-

роды вызвало еще нѣчто, помимо отвращенія". Въ 1886 г. на одномъ студенческомъ банкетѣ Ренанъ старается загладить суровыя слова, которыми онъ порицаетъ нашихъ предковъ, слишкомъ мало разборчивыхъ въ удовольствіяхъ. „Старая галльская веселость является, можетъ быть, самой глубокой философіей. Не старайтесь совершенно покончить съ тѣмъ, что обычно называютъ французскими недостатками."

Можно было бы умножить число антитезъ подобнаго рода. Но вотъ послѣдній примѣръ. Въ *Fragment philosophique* (1860) Ренанъ говоритъ о томъ нравственномъ откровеніи, которое произвольно сообщается человѣку. „Довѣрьтесь тому, для кого оно служитъ потребностью самой природы, ибо даже тогда, когда низкій уровень современной ему нравственности заставитъ его усомниться въ его высокомъ мнѣніи о человѣчествѣ, его личной чистой совѣсти будетъ достаточно для того, чтобы внушить ему уваженіе къ самому себѣ и заставить его не вѣрить улыбкѣ тѣхъ, кто всегда видитъ въ добродѣтели лишь хвастовство и обманъ". А *лейтмотивъ* Ренана въ его болѣе пожиломъ возрастѣ очень хорошо извѣстенъ: „Возможно, что эти внутренніе голоса — лишь порожденіе благородныхъ илюзій, поддерживаемыхъ привычкой, что міръ — только занимательная феерія, о которой не печется никакое божество. Поэтому намъ нужно устроиться такъ, чтобы мы оказались правыми, принимая и ту и другую гипотезу. Нужно внимать вышнимъ голосамъ, но такъ, чтобы не остаться очень обманутыми, если окажется вѣрной вторая гипотеза".

Гдѣ искать объясненіе столь очевидной перемѣнѣ во взглядахъ моралиста?

Нашлись люди, которые утверждали: „Это — наказаніе за разрывъ съ Церковью. Ренанъ былъ осужденъ на постепенное паденіе въ самую глубину спектицизма, весь ужасъ котораго плохо прикрываетъ его улыбка". Но такое объясненіе — недопустимо съ психологической точки зрѣнія. Правда, бываютъ случаи, когда уклоненіе отъ духовнаго сана можетъ повлечь за собой тѣ послѣдствія, которыя хотѣли бы видѣть и здѣсь. Это возможно тогда, когда отреченіе вызвано неблагородными мотивами, когда оно служитъ не способомъ удовлетворенія своей совѣсти, а средствомъ подчиненія низшимъ инстинктамъ, когда оно является паденіемъ и побѣдой плоти, а не сознательнымъ стремленіемъ къ свободѣ духа. Отожествлять обѣ ка-

тегоріи случаевъ—несправедливо. Всякій актъ, продиктованный совѣстью, неизбѣжно ведетъ къ укрѣпленію и развитію послѣдней. Если дѣйствительно, чего нельзя отрицать, въ нравственныхъ идеяхъ Ренана есть что-то непріятное, то причину этого не слѣдуетъ искать въ его честномъ рѣшеніи.

На мыслителя могли дѣйствовать другія обстоятельства. Во-первыхъ, прошло много времени—времени, которое успокоиваетъ волненія и охлаждаетъ трепетъ. Энтузіазмомъ и пылкостью былъ охваченъ молодой человѣкъ, когда бѣжалъ изъ Сенъ-Сюльписа, чтобы посвятить себя всецѣло личному исканію истины. Онъ утверждалъ тогда, что во всѣ свои интелектуальныя попытки онъ влагалъ какое-то религіозное чувство, и это—правда. Но внутреннее напряженіе убываетъ по мѣрѣ того, какъ проходитъ кризисъ.

Пока время идетъ, происходятъ различныя событія. Умираетъ Генріета, любимая сестра Ренана. Чѣмъ она была для него, это онъ самъ разсказалъ намъ въ одномъ небольшомъ отрывкѣ, исполненномъ поразительной прелести. Послѣдній могъ бы составить весьма полезный предметъ изученія для опытнаго психолога. Я укажу здѣсь только на одну подробность. „Я привыкъ сочинять"—говоритъ Ренанъ: „заранѣе разсчитывая на ея замѣчанія, пробуя различные оттѣнки, чтобы видѣть, какое впечатлѣніе производили они на нее, и заранѣе рѣшивъ пожертвовать ими, если только она попроситъ меня объ этомъ... Оттѣнокъ, оскорблявшій ее въ моихъ работахъ,—это то ироническое настроеніе, которымъ я былъ одержимъ, и которое я примѣшивалъ къ лучшимъ своимъ вещамъ... Эта привычка заставляла ее страдать, и я мало-по-малу пожертвовалъ ею". Не явилась ли смерть этого добраго генія причиной возврата привычки, которая иногда принимала характеръ литературной болѣзни?

Одно вліяніе смѣнилось другимъ—вліяніемъ почитательницы толпы. Ренанъ, говорившій о себѣ съ очевидной откровенностью, не скрываетъ послѣдней подробности: „Публика въ этомъ случаѣ служитъ большимъ совратителемъ. Она поощряетъ къ дурному. Она вводитъ писателя въ такія ошибки, къ которымъ онъ потомъ относится сурово... Когда я доволенъ собой, меня признаютъ человѣкъ десять. Когда же я впадаю въ гибельныя заблужденія, когда моя литературная совѣсть колеблется, и моя рука дрожитъ, тысячи просятъ меня продолжать".

Прискорбнаго вліянія внѣшнихъ обстоятельствъ нельзя ни

отрицать, ни преувеличивать. Важно приписать еще большее дѣйствіе работѣ мысли. Та частная наука, которой посвятилъ себя Ренанъ, обязываетъ его къ постояннымъ усиліямъ съ цѣлью проникнуть въ самыя различныя состоянія души. Для воскрешенія прошлаго нужно оживить въ себѣ тѣ чувства и мысли, которыя его составляли, нужно почти внѣдрить ихъ въ сознаніе. При объясненіи ихъ легко притти къ ихъ оправданію. Послѣднее искушеніе почти что непреодолимо для того, у кого есть тайная склонность къ дилетантизму. Вступая на научное поприще, Ренанъ думалъ найти въ исторіи непреложное откровеніе о человѣчествѣ и о томъ, кто имъ руководитъ. Онъ кончилъ признаніемъ, что исторія будитъ любопытство. Онъ помѣстился передъ всѣмъ міромъ въ позѣ простого зрителя и безконечно наслаждался созерцаніемъ.

Точно также было бы извращеніемъ правды, если бы кто-нибудь заявилъ о формальномъ противорѣчіи между первой и послѣдней системами Ренана. Въ *Avenir de la science* мораль, какъ мы видѣли, является формой эстетики. Здѣсь дѣло идетъ не о повиновеніи закону, а о томъ, чтобы, слѣдуя внутреннему побужденію, осуществить девизъ, выставленный бл. Августиномъ и Телемскимъ аббатствомъ: „Дѣлай то, что тебѣ хочется.“ Если удовольствіе—нѣчто грубое, то пусть его считаютъ личнымъ наслажденіемъ, лишеннымъ всякаго значенія. Но почему же не возвысить его до положенія чего-то священнаго, если видѣть въ немъ средство почти мистическаго единенія съ природой? „Конечно, нѣтъ ничего ужаснѣе, какъ находить удовольствіе въ опьяненіи. Но если при помощи хотя и матеріальнаго, но вполнѣ благороднаго элемента, пробудившаго столько величавыхъ пѣсенъ, стремятся къ достиженію экстаза, то это уже нѣчто совсѣмъ другое“. Не предвѣщаютъ ли послѣднія слова диѳирамбъ французскимъ винамъ, которыя „исполнили въ мірѣ свою мисію распространеніемъ хорошаго настроенія и человѣчности?“

Нужно отвѣтить: и да, и нѣтъ. Съ одной стороны—да: въ этихъ словахъ, повидимому, заключается та идея, которую Ренанъ потомъ повторитъ почти въ аналогичныхъ выраженіяхъ. Съ другой стороны—нѣтъ: онъ не повторится вполнѣ и просто. Во-первыхъ, наивно-энтузіастическій тонъ станетъ скептическимъ и развязнымъ. Затѣмъ измѣнится глубокое значеніе идеи: слова останутся тѣ же, но они будутъ имѣть уже иной смыслъ.

Когда Ренанъ пишетъ *Avenir de la Science*, онъ мечтаетъ о прогресивной идеализаціи природы, которая явится плодомъ науки, онъ питаетъ надежду, что благодаря распространенію общей культуры всѣ люди станутъ способными къ тѣмъ утонченнымъ и почти нематеріальнымъ наслажденіямъ, которыя послужатъ формой общенія съ безконечнымъ. Въ послѣдній періодъ своей жизни Ренанъ болѣе уже не вѣритъ въ это. Онъ болѣе уже не ожидаетъ разрѣшенія великой загадки, къ нему закрадывается мысль, что его никогда и не узнаютъ. Одно время онъ думалъ, что если тайна міра скрыта отъ насъ, то по крайней мѣрѣ исторія открываетъ намъ въ человѣкѣ „трансцендентный инстинктъ, который направляетъ его къ высшей цѣли". Потомъ онъ задалъ себѣ вопросъ, есть ли у человѣчества основаніе довѣрять тѣмъ внутреннимъ голосамъ, которые возвѣщаютъ ему о таинственномъ вышнемъ мірѣ, и отвѣтилъ, что въ концѣ концовъ онъ не знаетъ ничего ни о чемъ.

Съ этихъ поръ Ренанъ не находитъ болѣе основы для своей морали. Онъ развиваетъ безконечныя варіаціи на тему, изложенную Просперо передъ своими учениками. „При той неизвѣстности относительно человѣческой судьбы, въ какой мы находимся, самое разумное, что намъ остается,—это устроиться такъ, чтобы, принявъ любую гипотезу, не оказаться въ слишкомъ глупомъ положеніи. Такимъ образомъ мы не будемъ святыми, но и не окажемся обманутыми..." Смущенная публика предлагаетъ ему вполнѣ естественные вопросы Гиларія, и Ренанъ во всѣхъ своихъ предисловіяхъ воспроизводитъ отзывы Просперо: „Если бы можно было начать жизнь снова съ тѣмъ просвѣтленнымъ взглядомъ на многое, который вы теперь пріобрѣли, вы, конечно, начали бы ее на совершенно иныхъ основаніяхъ?—„Нѣтъ, я находилъ бы справедливымъ то, что я дѣлалъ".—„Я васъ не понимаю. Одной изъ вашихъ слабостей служитъ нежеланіе казаться способнымъ уплачивать въ серьезъ по ложнымъ векселямъ, выданнымъ на царство проблематическаго Бога. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же вы говорите о немъ? А если васъ поймаютъ на словѣ?"—„Это не страшно. Когда я говорю такія вещи, я очень хорошо чувствую, что никто изъ моихъ слушателей не будетъ такъ пораженъ моими доказательствами, что изъ-за нихъ лишитъ себя какого-нибудь пріятнаго ощущенія. Въ противномъ случаѣ, я не рѣшился бы стать причиной того, чтобы для какого-нибудь хорошаго че-

ловѣка, слишкомъ серьезно воспринявшаго мои разсужденія, уменьшилось количество наслажденій, которое онъ могъ бы испытать". — „Наука не можетъ быть серьезной, если міръ, служащій предметомъ ея изученія, лишенъ смысла. А вы относитесь къ наукѣ серьезно. Вы пожертвовали ей самыми законными радостями".—„Вотъ поэтому-то я тщательно и воздерживаюсь отъ предложенія другимъ того пути, по которому шелъ самъ. Изъ-за добродѣтели можно биться объ закладъ; она доставляетъ личное удовольствіе, къ ней можно стремиться, какъ къ благородной цѣли, но совѣтовать это другому! кто рѣшился бы на это?.." Съ этого момента — съ этого діалектическаго момента—больше уже нельзя говорить о морали Ренана.

IV

Изученное нами до сихъ поръ можно было бы опредѣлить, какъ продолжительныя размышленія Ренана о той позиціи, которую ему слѣдуетъ занять передъ лицомъ жизни. Но, размышляя объ этомъ, Ренанъ представлялъ себѣ человѣка совершенно одинокимъ, вопрошающимъ себя о своихъ личныхъ обязанностяхъ, развивающимъ благородство своей души, совершенно игнорирующимъ существованіе окружающихъ людей и ихъ поступки. Между тѣмъ совершенно искусственно—размышлять о нравственой жизни, не думая о томъ, что она постоянно въ каждый данный моментъ переходитъ въ соціальную жизнь, что она даже неизбѣжно предполагаетъ извѣстную концепцію отношеній, которыя должны быть между людьми. Ренанъ не забылъ этой проблемы.

Что же служитъ для него цѣлью общества? Онъ отвѣчаетъ: „Въ глазахъ просвѣщенной философіи общество—провиденціальный фактъ: оно установлено не человѣкомъ, а самой природой для того, чтобы на поверхности нашей планеты возникла интелектуальная и нравственная жизнь. Въ изолированномъ состояніи человѣкъ не существовалъ никогда. Человѣческое общество, мать всякаго идеала, является непосредственнымъ созданіемъ высшей воли, которая хочетъ, чтобы добро, истина и простота имѣли созерцателей въ мірѣ". Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ, что „человѣкъ созданъ не для того только, чтобы носить человѣческій образъ и подобно другимъ разсуждать о самыхъ грубыхъ предметахъ. Человѣкъ возможенъ лишь при

условіи интелектуальной и нравственной культуры". Отсюда—заключеніе, что большинство существъ, которымъ даютъ это имя, не являются людьми. Въ дни своей юности Ренанъ находитъ такое утвержденіе способнымъ вызвать въ душѣ философа глубокую скорбь: „Конечно, печальное зрѣлище представляютъ физическія страданія бѣдняка. Однако, я признаюсь, что они трогаютъ меня гораздо менѣе, чѣмъ то, что огромное большинство человѣчества обречено на интелектуальное рабство".

Въ это время Ренанъ—демократъ въ слѣдующемъ смыслѣ. Высшая культура человѣчества можетъ быть прочной, поскольку она реализуется индивидуумами. Слѣдовательно, цѣль не будетъ достигнута, если цивилизація, какъ бы возвышена она ни была,—доступна лишь небольшому числу людей. „Цѣль будетъ достигнута только тогда, когда люди будутъ имѣть доступъ къ этой истинной религіи, и все человѣчество будетъ культурнымъ". Мыслитель желаетъ не всеобщаго освобожденія, а главнымъ образомъ всеобщаго воспитанія. Вѣдь здѣсь дѣло идетъ не объ индивидуумахъ самихъ по себѣ, а о развитіи духа, который дремлетъ въ человѣчествѣ, и которому нужны индивидуумы, чтобы въ нихъ онъ могъ пробудиться.

Съ этой точки зрѣнія нечего говорить о правахъ личности: есть только право общества, на которомъ лежитъ долгъ обнаруженія разума. „Право—это прогресъ человѣчества; не можетъ быть права, идущаго противъ прогреса; съ другой стороны, прогреса достаточно для узаконенія всего. Все, что способствуетъ приближенію Бога, все это дозволено... Я скажу даже, что если когда-нибудь для существованія общества было необходимо рабство, оно было законно, ибо рабы были тогда рабами человѣчества, рабами творенія Бога".

Но развѣ философія, отрицающая права, не противорѣчитъ демократическимъ мечтамъ, съ которыми она связана? Въ ту эпоху Ренанъ еще не думаетъ объ этомъ. Во-первыхъ, онъ поглощенъ грандіознымъ событіемъ конца XVIII вѣка и повторяетъ, что послѣднее служитъ критеріемъ права. Французская революція не совершилась бы, если бы она не была законной. Она отмѣчаетъ существенный моментъ въ развитіи вселенной. „Этотъ моментъ соотвѣтствуетъ тому, когда ребенокъ, до сихъ поръ руководимый собственными врожденными инстинктами, капризомъ и волей другихъ, вдругъ становится личностью, свободной, нравственной и отвѣтственной за свои поступки...

Истинная исторія Франціи начинается только съ 89-го года; весь предшествующій періодъ служитъ лишь медленнымъ подготовленіемъ 89-го года и только съ этой стороны имѣетъ значеніе". Но это еще не все. Революціонное движеніе сообщило страшное потрясеніе душамъ. Аристократическимъ теоріямъ болѣе не вѣрятъ, а съ этого момента онѣ болѣе уже не имѣютъ живой силы. Наконецъ, выступаютъ протестующія массы. Человѣчество надо спасать отъ вторженія животныхъ. Что же дѣлать? „Строго стеречь животныхъ и убивать ихъ, когда они начнутъ кидаться?—Нѣтъ! Нужно сдѣлать ихъ людьми, нужно дать имъ возможность пріобщиться къ очарованію идеала, нужно ихъ *воспитать*, облагородить, сдѣлать достойными свободы."

Такимъ образомъ, въ этотъ моментъ демократія является политическимъ и соціальнымъ идеаломъ Ренана. Но надо замѣтить, что она для него только—идеалъ. Она получитъ осуществленіе только тогда, когда культура станетъ всеобщей. „До тѣхъ поръ проповѣдывать свободу будетъ такъ же безплодно и опасно, какъ отпирать засовъ звѣринца изъ уваженія къ правамъ медвѣдей и львовъ". Всеобщее голосованіе станетъ законнымъ, когда у всѣхъ будетъ та доля интелигентности, безъ которой человѣкъ не заслуживаетъ этого наименованія. Если оно должно быть сохранено и до этого времени, то единственно потому, что можетъ служить могущественнымъ орудіемъ прогреса. „Глупость не имѣетъ права управлять міромъ... Когда полицейскій комисаръ входитъ въ залу, гдѣ нѣсколько слабыхъ и пустыхъ головъ воспламеняютъ взаимно свои инстинктивныя страсти, мы громко кричимъ о поруганіи свободы. Вы думаете что эти жалкіе люди разрѣшаютъ задачу? Мы тратимъ силы, желая сохранить за всѣми право болтать всякій вздоръ въ свое полное удовольствіе". По мнѣнію юнаго философа, было бы лучше, если бы мы ждали того часа, когда всѣ будутъ имѣть доступъ къ просвѣщенію.

Сохранитъ ли Ренанъ этотъ идеалъ? Онъ пишетъ *Avenir de la Science* въ теченіе двухъ послѣднихъ мѣсяцевъ 1848 г. и четырехъ—пяти первыхъ мѣсяцевъ 1849-го. Почти тотчасъ же же послѣ этого Victor de-Clerc поручилъ ему произвести различныя изысканія въ итальянскихъ библіотекахъ. „Это путешествіе, длившееся семь мѣсяцевъ"—говоритъ Ренанъ: „оказало большое вліяніе на мою душу. Страна искусства, до сихъ поръ почти закрытая для меня, предстала предо мной лучезарной и

утѣшительной... Какой-то теплый вѣтеръ смягчилъ мою суровость; почти всѣ мои илюзіи 1848 г. разсѣялись, какъ неосуществимыя. Я понялъ фатальные законы человѣческаго общества, я покорился тому строю міросданія, когда неуловимое количество аромата выдѣляется изъ огромной *caput mortuum* нечистой матеріи. Я въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ примирился съ дѣйствительностью".

Въ 1849 г. демократическія чувства Ренана очень пострадали. Однако, они еще не умерли. Въ началѣ 1851 г. въ своей статьѣ о Луиджи Тости Ренанъ прославляетъ то, что „получило свою окончательную формулировку въ 1789 г." „Въ этомъ году"—поясняетъ онъ: „было заявлено, что человѣческая совѣсть достигла своего полнаго развитія, что человѣческій духъ вступилъ въ совершеннолѣтіе и стяжалъ себѣ верховенство". Нѣсколько мѣсяцевъ спустя этому энтузіазму была нанесена жестокая рана. 2 декабря Ренанъ увидѣлъ, что народъ съ лукавымъ видомъ встрѣчаетъ знаки траура по добрымъ гражданамъ. Тогда исчезъ его оптимизмъ, заставлявшій его вѣрить, что массамъ доступны разумъ и совѣсть. Мало-по-малу критикъ сталъ замѣчать то, что онъ долженъ былъ назвать „ядомъ, скрытымъ въ соціальной системѣ, созданной французскимъ духомъ".

Этимъ ядомъ для Ренана является Декларація Правъ: она сдѣлала изъ отдѣльной личности центръ всего и, уничтожая естественное подчиненіе, низвело личность до степени „преходящаго существа, лишеннаго всякихъ моральныхъ узъ". Благодаря ей идеальный гражданинъ рождается подкинутымъ ребенкомъ и умираетъ холостякомъ, „эгоистомъ, который устраивается такъ, чтобы имѣть какъ можно меньше обязанностей". Какъ можно при такомъ матеріализмѣ говорить о возвышеніи и облагораживаніи человѣческой совѣсти? „Дѣло идетъ только объ удовлетвореніи большаго числа людей, объ обезпеченіи всѣмъ извѣстнаго рода пошлаго и, конечно, очень относительнаго счастья, ибо благородная душа возымѣла бы отвращеніе къ подобному счастью и возмутилась бы противъ того общества, которое старалось бы доставить ей его". Такимъ образомъ, демократія не случайно, но въ силу своего принципа пришла къ „отрицанію правъ идеи, отрицанію примата духа". „Упраздняютъ человѣчество, если допускаютъ, что цѣлые классы должны жить славой и благополучіемъ другихъ".

Страницы, содержаніе которыхъ я резюмирую, помѣщены въ *Réforme intellectuelle et morale* (1872). Отправляясь отъ этого утвержденія, приписываютъ вліянію войны и комуны тотъ надменный аристократизмъ, то грустный, то презрительно веселый, который Ренанъ развиваетъ съ этихъ поръ въ своихъ *Dialogues* и *Drames philosophiques*. Но въ дѣйствительности эти страницы появлялись съ 1869 г. въ *Revue des Deux Mondes* подъ заглавіемъ *La Monarchie constitutionnelle en France*. Онѣ предшествовали событіямъ, моральнымъ слѣдствіемъ которыхъ ихъ хотѣли считать. Поэтому источникъ ихъ вдохновенія и причину ихъ происхожденія мы должны искать въ другомъ мѣстѣ. Указанныя теоріи своимъ происхожденіемъ обязаны не внѣшнимъ обстоятельствамъ, а эволюціи собственной мысли Ренана.

V

Интелектуальный аристократизмъ Ренана получилъ формулировку уже въ предисловіи къ *Études d'histoire religieuse* (1857). „Для огромнаго большинства людей установленная религія занимаетъ всю ту часть ихъ жизни, которую они посвящаютъ культу идеала... Интелектуальная высота всегда будетъ удѣломъ лишь немногихъ; разъ это небольшое число людей получитъ возможность свободно развиваться, оно будетъ обращать мало вниманія на то, насколько представленіе другихъ о Богѣ соотвѣтствуетъ Его величію... Наука не создана для всѣхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ никто не лишенъ стремленія къ идеалу... Каждый человѣкъ имѣетъ доступъ къ нему, но утверждать, что всѣ могутъ принимать равное участіе въ культѣ совершенныхъ,—значило бы лгать вопреки очевидности".

Не слѣдуетъ думать, будто Ренанъ хотѣлъ обречь народъ на невѣжество. Напротивъ, онъ высказывался за необходимость распространенія просвѣщенія во всѣхъ слояхъ общества. „Нація, которая пренебрегла бы этой частью своей работы",—говорилъ онъ на конференціи 19 апр. 1869 г.—„не только не исполнила бы своего долга по отношенію къ своимъ членамъ, но осудила бы себя на неизбѣжное паденіе и полное униженіе передъ другими народами". Но, твердо держась за введеніе начальнаго обученія, Ренанъ дѣлаетъ потомъ одно различіе, которое въ 1848 году еще ускользало отъ него. Существуетъ культура интенсивная, которая постоянно обогащаетъ сумму человѣческихъ

познаній, и культура экстенсивная, которая все въ большей и большей мѣрѣ распространяетъ эти познанія на благо безчисленнаго множества человѣческихъ личностей. Обѣ культуры— различны по самому своему существу, а вторая никогда не могла бы занять мѣсто первой. Вѣдь можно представить себѣ очень высокій уровень начальнаго образованія, между тѣмъ какъ истинная наука не сдѣлала ни одного серьезнаго пріобрѣтенія. Но если „цѣль человѣчества состоитъ въ реализаціи наивысшаго созерцанія вселенной", если вселенная дѣйствительно сознаетъ себя только въ разумѣ мудреца, то въ такомъ случаѣ работа ученаго является самой важной. Геніальный ученый въ своемъ уединеніи имѣетъ большее значеніе для духовнаго развитія, чѣмъ тысячи людей, посвященныхъ въ элементарныя знанія. Начальное образованіе—это только лепетъ истины; лепетъ, повторенный многими, всегда останется только лепетомъ. Развѣ это образованіе будетъ способно „сдѣлать такъ, чтобы каждый предпочелъ остаться на своемъ мѣстѣ по самоотреченію, гордости, любви къ честности?" Развѣ оно будетъ способно сказать бѣдняку не „обогащайся", но: „утѣшься, ты работаешь для человѣчества и родины?" Развѣ оно будетъ способно внушить человѣку изъ народа, „что интереснымъ его дѣлаетъ уваженіе ко всему нравственному, на пользу чего трудится и онъ самъ, хотя и не всегда понимаетъ его?"

Такимъ образомъ, было бы грубой ошибкой говорить о нарушеніи послѣдовательности въ политическихъ чувствахъ Ренана. Аристократизмъ, который онъ защищалъ въ своихъ *Dialogues* и *Drames philosophiques*, существовалъ еще до событій 1870—71 гг. Зрѣлище комуны сообщило ему только нѣсколько болѣе горечи и силы. Но мотивы его всегда остаются одни и тѣ же: они вызваны заботой о высшей культурѣ. „Грозитъ опасность, что вселенная впадетъ въ такое состояніе, когда сдѣлается невозможнымъ появленіе безкорыстной мысли, такъ какъ всѣ пріобрѣтутъ ясное сознаніе своихъ правъ". Ренанъ приходитъ въ ужасъ при мысли, что земля когда-нибудь будетъ населена людьми, которые „ограничатся личными наслажденіями въ лонѣ всеобщей посредственности, жажду и желаніе благополучія поставятъ на мѣсто благородныхъ порывовъ къ идеалу". Зачѣмъ въ дѣлѣ цивилизаціи и разума разсчитывать на массу индивидуумовъ? „Нуженъ дренажъ изъ тридцати или сорока милліоновъ людей, чтобы произвести великаго поэта, первокласнаго генія... Геній появ-

ляется, если смѣшать часть человѣчества, помѣстить ее подъ прессъ, очистить, дестилировать и сдѣлать изъ нея экстрактъ". Воспитаніе всѣхъ людей лежитъ на обязанности общества, но поднятіе ихъ всѣхъ до одного уровня—невозможно. „Нельзя даже сказать, чтобы это было очень полезно, разъ міръ созданъ такимъ, какимъ онъ есть. Вѣдь человѣкъ, прошедшій школу, не становится отъ этого ни счастливѣе, ни лучше... Надо признать, что мы никакъ не можемъ представить себѣ высшей культуры, царящей среди извѣстной части человѣчества, безъ того, чтобы другая его часть не служила и не принимала второстепеннаго участія. Важно, чтобы высшая культура утвердилась и стала владычицей міра, заставляя чувствовать свое благодѣтельное вліяніе менѣе культурные слои".

Извѣстно, что въ это время Ренанъ не прочь былъ помечтать и о деспотическихъ мѣрахъ, съ благой цѣлью примѣняемыхъ учеными къ толпѣ невѣждъ. Эти олигархи будутъ имѣть въ своемъ распоряженіи такія неизвѣстныя машины, благодаря которымъ они сумѣютъ создать для цѣлей цивилизаціи „адъ, не тотъ химерическій адъ, доказательствъ существованія котораго мы не имѣемъ, но адъ реальный". Разумѣется, это — игра воображенія, но не только она одна. Это—навязчивая мысль идеалистически настроеннаго аристократа, который серьезно боится народа и презираетъ его. Она замѣтна въ наиболѣе важныхъ трудахъ Ренана. Разсказавъ о побѣдѣ Тита надъ Іерусалимомъ, историкъ прибавляетъ, что Іерусалимъ отомститъ за свое пораженіе. Онъ побѣдитъ Римъ при посредствѣ христіанства. „Въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ личность, находящаяся подъ цензурой и надзоромъ общины, будетъ бояться порицанія, будетъ трепетать передъ отлученіемъ, что будетъ справедливымъ возмездіемъ за неспособность римскихъ учрежденій улучшить людей". Здѣсь Ренанъ не дѣлаетъ намека на то, что Іерусалимъ могъ бы дополнить Римъ созданіемъ церкви, которая была бы свободнымъ соединеніемъ вѣрующихъ. Нѣтъ, Іерусалимъ старался помочь недостатку Рима созданіемъ церкви, какъ принудительнаго учрежденія. „Вопросъ объ управленіи человѣчествомъ—очень труденъ; идеалъ—чрезвычайно высокъ, а земля—слишкомъ низка; если не посѣщать пустыни философа, то на каждомъ шагу встрѣчаешься съ безуміемъ, глупостью и страстью. Древніе мудрецы сумѣли завоевать себѣ нѣкоторый авторитетъ только благодаря вымысламъ, которые за неимѣніемъ

въ ихъ рукахъ матеріальной силы, давали имъ власть надъ воображеніемъ. Гдѣ была бы теперь цивилизація, если бы въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ не вѣрили, что браминъ можетъ сразить однимъ своимъ взглядомъ, если бы варвары не были убѣждены въ возможности страшной мести со стороны св. Мартина Турскаго? Человѣкъ нуждается въ нравственной педагогіи, для которой недостаточно заботъ семьи и государства". Какая разница въ нравственномъ отношеніи между этими теоріями—теоріями самого Ренана и мечтаніями Ѳеоктиста?

Эта нота постоянно слышится въ произведеніяхъ Ренана. Въ *Réforme intellectuelle et morale* онъ доходитъ до вѣры въ возможность одного изъ самыхъ странныхъ соглашеній. „Не вмѣшивайтесь въ то, чему мы учимъ, что мы пишемъ"—говорилъ онъ церкви: „и мы не станемъ отнимать у васъ вашего вліянія на народъ; не оспаривайте у насъ нашего мѣста въ Университетѣ, Академіи, и мы предоставимъ въ ваше полное распоряженіе сельскую школу".

Разъ сознанное антидемократическое чувство не можетъ уже не итти далѣе. О нравственномъ перевоспитаніи массъ слѣдуетъ заботиться не болѣе, чѣмъ и объ ихъ утопическомъ образованіи. „Строго исправная добродѣтель — удѣлъ аристократіи: не всѣ способны къ ней въ одинаковой степени. Нужно, чтобы массы развлекались". Это какъ разъ говорилъ Просперо въ *L'Eau de Jouvence*: „нравственность должна быть сохранена для тѣхъ, кто, подобно намъ, имѣетъ какую-нибудь мисію. Тотъ, кто занимаетъ особенное положеніе въ человѣчествѣ, долженъ вмѣсто своихъ привилегій наложить на себя суровыя обязанности, образъ жизни, согласованной съ трудными правилами. Но люди бѣдные, люди обыкновенные! Они—бѣдны, а вы хотите, чтобы они были еще добродѣтельны... То, что народъ отдаетъ веселости, онъ беретъ на злобу". Таковъ тезисъ Меція въ *le Prêtre de Némi*: „На каждаго возложены обязанности соразмѣрно съ той долей просвѣщенія, какая ему дана... Народъ имѣетъ право быть безнравственнымъ. Я скажу даже болѣе: гарантія нашей свободы заключается въ веселящейся безнравственности народа. Нужно, чтобы народъ развлекался, пѣлъ, пилъ, плясалъ: все это время мы—свободны", Послѣднюю мысль Ренанъ считаетъ возможнымъ повторить и отъ себя лично: „лучше" — пишетъ онъ въ предисловіи къ *L'Avenir de la science*: лучше народъ безнравственный, чѣмъ народъ фанатическій, ибо безнравственныя

массы не стѣсняютъ, тогда какъ фанатическія — дѣлаютъ міръ глупымъ, а міръ, обреченный на глупость, утрачиваетъ для меня всякій интересъ; тогда я уже предпочитаю видѣть его мертвымъ".

Такимъ образомъ, послѣднимъ словомъ ренановскаго аристократизма является отрицаніе всякой соціальной морали.

VI

Мы подходимъ къ концу нашего этюда. Теперь мы можемъ видѣть, какому закону слѣдовала мысль Ренана въ разрѣшеніи проблемъ морали и политики. Онъ покинулъ семинарію, потому что не могъ безъ опасенія за свое интелектуальное развитіе допустить такую систему идей, которую ему навязывали, какъ абсолютно истинную. Но его преслѣдовала тоска по внѣшнему и непогрѣшимому откровенію. Необходимо, чтобы утраченное имъ было замѣнено какимъ-либо другимъ; это будетъ абсолютное и окончательное откровеніе науки. Не человѣческой личности, какъ таковой, присуща безконечная цѣнность; такое значеніе принадлежитъ наукѣ, отдѣльные элементы которой могутъ стать достояніемъ человѣческой личности. Обратимъ вниманіе на выводъ отсюда. Если исходить изъ личности и ея священнаго значенія, то вмѣстѣ съ этимъ придется требовать и полной свободы науки. Вѣдь ставить ей преграды, даже самыя незначительныя, — это значитъ не только посягать на нѣчто еще не существующее, но и нарушать дѣйствительное и живое право нравственнаго существа, работающаго на научномъ поприщѣ. Если же исходить изъ науки, какъ какой-то таинственной сущности, имѣющей свои права, то личность пріобрѣтаетъ уже значеніе лишь постольку, поскольку она воспринимаетъ лучи науки, нѣкотораго рода инвеституру духа. Въ первомъ случаѣ, развитіе интелектуальной жизни служитъ одной изъ первостепенныхъ обязанностей индивидуума, какъ и общества, но тогда оно является какъ бы слѣдствіемъ изъ правъ и долга личности. Во второмъ случаѣ, развитіе интелектуальной жизни составляетъ самоцѣль. Только бы оно было глубокимъ и величественнымъ, а тамъ не важно число пріобщенныхъ къ нему индивидуумовъ. Что же дѣлать, если для полнаго его блеска окажется болѣе подходящимъ небольшое число избранныхъ, чѣмъ призваніе всего человѣчества!

Крайніе полюсы этой антитезы соотвѣтствуютъ двумъ именамъ: Кинэ и Ренанъ. Прославляя память Кинэ, демократія

тѣмъ самымъ чтитъ свой принципъ, который состоитъ въ провозглашеніи равнаго права для всѣхъ. „Ренанизировать“ въ области морали и политики значило бы для нея съ улыбкой совершить надъ собой самоубійство. Но вмѣстѣ съ тѣмъ должна ли демократія относиться съ безпощадной суровостью къ Ренану за его аристократизмъ?

При разрѣшеніи подобнаго вопроса крайне опасно пользоваться принципомъ—„все или ничего“. Возможно,—и тотъ, кто это говоритъ, не ошибается,—что многое въ произведеніяхъ Ренана заслуживаетъ порицанія, что относительно его философскаго метода необходимо сдѣлать очень важныя оговорки, что нельзя согласиться со всѣми результатами его историческаго изслѣдованія, что многіе изъ его метафизическихъ и религіозныхъ выводовъ лишены надлежащей глубины. Возможно также, что нѣкоторые оттѣнки его ироніи часто носятъ слишкомъ легкій, а иногда даже и мало приличный характеръ, что вообще „ренановскій“ дилетантизмъ долженъ быть рѣшительно отвергнутъ, ибо онъ грозитъ смертельной опасностью какъ нравственной жизни отдѣльныхъ личностей, такъ и соціальному прогресу цѣлаго народа. Но хотя все это и такъ, однако не правда, будто наша демократія не обязана памяти Ренана никакой благодарностью.

Прежде всего Ренанъ, несмотря на многія непріятныя причуды, далъ прекрасный примѣръ вѣрности своему ясно сознанному идеалу. 5 сент. 1846 г. онъ писалъ своему интимному другу: „Въ тотъ моментъ, когда я шелъ къ алтарю, чтобы принять тонзуру, во мнѣ уже кипѣли ужасныя сомнѣнія. Я призываю Бога въ свидѣтели тѣхъ задушевныхъ мыслей, которыя тогда охватили меня, и того обѣта, какой я далъ въ глубинѣ своего сердца. Я выбралъ себѣ въ удѣлъ истину, которая является скрытымъ Богомъ; я посвятилъ себя ея исканію, отказывался ради нея отъ всего низкаго, отъ всего, что можетъ удалить человѣка отъ святой и божественной цѣли, къ которой призываетъ его природа“. Ренанъ прибавилъ кстати и самыя слова того обѣта: „только тогда они послужатъ упрекомъ мнѣ, когда, унижая свою мысль до обыденныхъ заботъ, я отдамъ свою жизнь грубымъ побужденіямъ, удовлетворяющимъ непросвѣщенныхъ людей, а низменныя наслажденія предпочту святому стремленію къ красотѣ и истинѣ... Человѣкъ никогда не можетъ быть настолько увѣренъ въ своей мысли, чтобы клясться въ вѣрности той или другой системѣ, которая въ данную минуту

представляется ему истинной. Все, что онъ можетъ,—это посвятить себя истинѣ, какова бы она ни была, и повелѣть своему сердцу слѣдовать за ней всюду, гдѣ онъ думаетъ найти ее, хотя бы это стоило ему самыхъ тягостныхъ жертвъ". Только ослѣпленные предвзятой идеей могутъ оспаривать, что Ренанъ съ достоинствомъ сдержалъ свое обязательство. Подобные примѣры—всегда благотворны, и какъ разъ настало время, чтобы люди самыхъ противоположныхъ мнѣній согласились отдавать въ этомъ отношеніи другъ другу должное. Вѣдь изъ всѣхъ добродѣтелей, нужныхъ демократіи, одной изъ самыхъ драгоцѣнныхъ—и вмѣстѣ одной изъ наиболѣе рѣдкихъ въ силу любви къ популярности—является абсолютная искренность.

Къ тому же Ренанъ оказывалъ прямую услугу демократіи даже въ то самое время, когда боролся противъ нея и поддерживалъ непріемлемыя ею мнѣнія. Онъ дѣлалъ упрекъ принципамъ 89-го года за то, что они заключаютъ въ себѣ „какъ слѣдствіе—упадокъ проявленій духа и свободной культуры", что они „ведутъ за собой деспотизмъ матеріальныхъ интересовъ и униженіе всѣхъ подъ предлогомъ равенства". Ясно, что нашъ народъ изъ-за боязни банкротства не откажется отъ этихъ принциповъ. Но полезно постоянно напоминать ему, что послѣдніе могутъ оказаться гибельными, разъ будутъ плохо поняты и дурно осуществлены. Хорошо, что мыслитель чарующимъ голосомъ и на всѣ лады повторялъ народу, что индустріальный прогресъ не составляетъ всего, что онъ не есть нѣчто существенное, что дѣло идетъ не объ организаціи доступа всѣхъ къ пользованію физическими благами, но объ освобожденіи людей отъ матеріальнаго рабства съ цѣлью сдѣлать ихъ способными къ высшей жизни, что развитіе духа—выше всѣхъ пріобрѣтеній комфорта, что великій долгъ свободной націи состоитъ въ содѣйствіи безкорыстнымъ усиліямъ высшей культуры. Эту идею Ренанъ отстаивалъ съ неустанной энергіей. Онъ думалъ, что демократія, по всей вѣроятности, никогда не пойметъ ничего въ защищаемыхъ имъ истинахъ. Въ этомъ отношеніи, какъ и въ другихъ, онъ ошибся. Вотъ почему у подножія статуи Трегье среди всѣхъ, произносящихъ привѣтствія, часто наивныя, изъ которыхъ одни направлены не по адресу лучшаго въ Ренанѣ, а другія вызвали бы у философа тихую улыбку, можно замѣтить и Калибана, выражающаго свои благоговѣйныя чувства, Калибана не признаннаго, но благодарнаго.

Р. Аллье.

НИТЧЕ

Въ этомъ сообщеніи я предполагаю набросать крупными штрихами общую концепцію жизни, систематическое изложеніе которой Нитче намѣревался дать въ своемъ обширномъ трудѣ „Воля къ могуществу. Опытъ переоцѣнки цѣнностей". Надъ нимъ онъ работалъ между 1886—1888 годами; разрозненныя части его собраны и опубликованы стараніями издателей Нитчевскаго архива. Сегодня я не буду ни заниматься разборомъ философіи Нитче, ни входить въ ея оцѣнку; я хочу только выдѣлить основныя тенденціи ея и посмотрѣть, какимъ стремленіямъ современнаго человѣка она отвѣчаетъ. Я отнюдь не отрицаю, что успѣху Нитче могли содѣйствовать многіе мотивы далеко не возвышеннаго порядка. Грубое преслѣдованіе успѣха при помощи всевозможныхъ средствъ, эстетическій дилетантизмъ, готовый, согласно извѣстной формулѣ, пожертвовать ради изящнаго тѣлодвиженія несмѣтными богатствами культуры, аристократически-кастовая гордость, съ надменностью отрицающая за толпою право на образованность и счастье, литературный анархизмъ и современное „декадентство" могли подъ различными предлогами ссылаться на Нитче, и я вовсе не считаю теперешнее благоволеніе къ идеямъ Нитче за вполнѣ благопріятный симптомъ, за показатель стремленій нашего поколѣнія къ высшимъ идеаламъ. Напротивъ, возможны благія послѣдствія отъ критики, съ которой обрушиваются на Нитче какъ тѣ, кто думаетъ явить человѣчеству новаго Бога, такъ равно и тѣ, кто выдвигаетъ противъ возраженій Нитче поборниковъ старинной догмы. Однако, съ другой стороны, успѣхъ Нитче, по моему мнѣнію, коренится не въ однѣхъ только нездоровыхъ тенденціяхъ современной эпохи, а главнымъ образомъ въ опре-

дѣленныхъ, глубокихъ, искреннихъ и великодушныхъ исканіяхъ нашего времени. Если въ извѣстныхъ отношеніяхъ необходима борьба съ идеями Нитче, то на ряду съ этимъ, въ его философіи, правильно понятой, мы находимъ, какъ мнѣ кажется, выраженіе истинно благородной личности, которая съ рѣдкой силой воплощаетъ и сочетаетъ въ себѣ нѣкоторыя наиболѣе значительныя черты психики современнаго человѣка. Съ этой точки зрѣнія я и буду сегодня разсматривать Нитче.

Основной принципъ, на которомъ Нитче думаетъ построить свою окончательную философскую систему, это, какъ извѣстно,— воля къ могуществу. Постараемся прежде всего выяснить, какое опредѣленіе „воли къ могуществу“ даетъ Ницше въ наброскахъ „Переоцѣнки“.

Когда подъ воздѣйствіемъ все болѣе требовательнаго интелектуальнаго сознанія современный человѣкъ стремится сорвать покрывало илюзій, окутывающее дѣйствительность, вселенная рисуется ему, какъ абсолютное „становленіе“, гдѣ нѣтъ ни неизмѣнной субстанціи, которая „становится“, ни конечной цѣли, къ которой направляется эволюція, какъ хаосъ—безъ бытія, единства, порядка, логики, конечной цѣли. Это—неопредѣленно развертывающійся послѣдовательный рядъ комбинацій; онъ ничего не обозначаетъ, нигдѣ не оканчивается, вытекаетъ изъ математической и непонятной игры силъ, которыя, воздѣйствуя одна на другую, случайно осуществляютъ извѣстное число возможныхъ групировокъ. Становленіе лишено всякаго смысла: его нельзя назвать ни „раціональнымъ“, ни „ирраціональнымъ“, ни „доброжелательнымъ“, ни „безжалостнымъ“; оно—совершенно индиферентно, аморально; оно не преслѣдуетъ никакой цѣли, и Нитче славословитъ его „невинность“ [1]). Становленіе не подлежитъ ни „необходимости“, ни „детерминизму“: всякая вещь, безъ сомнѣнія, необходима въ томъ смыслѣ, что она есть то, что она есть, а не что-либо другое, но она не подчиняется никакому „закону“, не слѣдуетъ никакому „правилу“ [2]). Становленіе поистинѣ ирраціонально, такъ какъ „не укладывается въ формулу; оно—ложно и противорѣчиво“; оно ускользаетъ отъ поползновеній нашей мысли, такъ какъ „становленіе и познаніе исключаютъ другъ друга“ [3]).

---

[1]) Werke, V, 147.
[2]) XV, 285, 289, 315.
[3]) XV, 279.

О становленіи мы можемъ утверждать только то, что въ послѣднемъ счетѣ оно является результатомъ „борьбы“ энергій, борьбы соперничающихъ воль, которыя постоянно вступаютъ въ поединокъ одна съ другой изъ-за первенства [1]). Волю къ могуществу можно подмѣтить во всѣхъ явленіяхъ жизни; она присуща всякому роду становленія, она служитъ даже началомъ универсальной эволюціи. Воля къ могуществу—самый элементарный фактъ, который только поддается нашему констатированію; но онъ ускользаетъ отъ всякаго объясненія, и генезисъ его не подлежитъ обнаруженію. Воля къ могуществу—не *едина*, какъ то думалъ Шопенгауеръ. Она не дробится на низшія недѣлимыя и неизмѣнныя единицы, на монады или атомы силъ, хотя наше слово безсильно формулировать, а наша мысль—понять міръ становленія, позади котораго нашими могучими инстинктами мы вынуждены непремѣнно мыслить міръ пребывающихъ сущностей. Мы можемъ сказать только одно: даже самые незначительные центры силъ являются въ то же время самыми прочными; поэтому въ извѣстномъ смыслѣ можно говорить объ атомахъ силъ при условіи никогда не терять изъ виду, что эти атомы лишены характера неподвижныхъ и неизмѣнныхъ сущностей. Эти атомы силы, эти простые центры воли (*Willenspunctationen*), могущество которыхъ въ каждое мгновеніе—на пути къ возрастанію или ослабленію [2]), составляютъ „динамическія величины“. Послѣднія „находятся въ извѣстномъ отношеніи напряженія къ другимъ динамическимъ величинамъ“ [3]); каждая изъ нихъ безпрестанно обнаруживаетъ всю свою наличную энергію и опредѣляется, какъ присущимъ ей дѣйствіемъ, такъ равно и дѣйствіемъ, которому она въ силахъ противодѣйствовать. Высшій управляющій ими принципъ—не „личное сохраненіе“ Спинозы, не „постоянство энергіи“ по ученію современной физики; сила стремится не къ постоянству, а къ возрастанію; каждый атомъ силы пытается распространить свое господство на все пространство. „Согласно моей гипотезѣ, всякое отдѣльное тѣло стремится къ захвату всего пространства и къ неопредѣленному расширенію сферы дѣйствія (своей воли къ могуществу) своей силы. Но тѣло постоянно наталкивается на тождественное усиліе другихъ тѣлъ и кончаетъ примире-

[1]) XV, 288.
[2]) XV, 323.
[3]) XV, 317.

ніемъ („единеніемъ“) съ тѣми изъ нихъ, которыя обнаруживаютъ достаточно сходствъ съ нимъ; опираясь на согласныя усилія, они направляются къ могуществу. Такимъ путемъ процесъ идетъ безъ конца“ [1]). Подобнымъ образомъ возникаютъ „системы силъ“, „руководящіе центры“; они обладаютъ болѣе или менѣе долговременной прочностью [2]). Человѣческое тѣло представляетъ „одну изъ такихъ сложныхъ групировокъ системъ силъ, которая борется за непрерывное повышеніе чувства своего могущества“ [3]). Человѣчество служитъ еще болѣе обширной и болѣе прочной системой. Наконецъ, вселенная—это совокупность дѣйствій, производимыхъ каждой изъ силъ на всю сумму другихъ силъ и другихъ системъ силъ.

Итакъ, каждый индивидуумъ, разсматриваемый отдѣльно, какъ человѣческій родъ, взятый въ его цѣломъ, воплощаетъ волю къ могуществу; она постоянно стремится къ распространенію своего господства, къ реализаціи максимума силъ. Но какимъ образомъ, по какому пути индивидуальная и колективная воля идетъ къ мѣсту своего назначенія, достигаетъ кульминаціоннаго пункта своего расцвѣта? Такъ для Нитче возникаютъ моральная и соціальная проблемы. Лучшая этика, въ его глазахъ,—та, осуществленіе которой дастъ человѣчеству возможность раздвинуть предѣлы своего владычества на наивозможно широкомъ пространствѣ.

Если окинуть взоромъ современную Европу, то наблюдателю тотчасъ же бросается въ глаза одинъ крупный фактъ, съ перваго взгляда парадоксальный въ мірѣ побѣдоноснаго тріумфа воли къ могуществу: всюду въ средѣ современнаго общества очень замѣтно преобладаніе типа средняго человѣка. Человѣкъ толпы теперь пылаетъ яростью противъ всякаго могучаго и одинокаго. Двѣ разновидности слабыхъ — выродившійся и посредственный—силятся навязать свои скрижали цѣнностей современному человѣчеству.

Но упадокъ въ пониманіи Нитче вовсе не представляетъ ненормальнаго и патологическаго явленія,—зла, съ которымъ нужно бороться и которое нужно препобѣдить, нѣтъ, онъ служитъ необходимымъ и естественнымъ послѣдствіемъ жизни, неизбѣжнымъ отзвукомъ роста. Всякая система силъ, всякій

[1]) XV, 321.
[2]) XV, 322.
[3]) XV, 327.

организмъ даже при нормальномъ функціонированіи въ данный моментъ долженъ погибнуть, долженъ породить дефекты, подлежащіе уничтоженію. Самое цвѣтущее общество таитъ въ себѣ несмѣтное множество „декадентовъ“: паралельно быстротѣ прогреса идетъ увеличеніе продуктовъ разрушенія. Всѣ люди, даже самые здоровые, въ извѣстные періоды жизни бываютъ „больны“; всѣ великія страсти, честолюбіе, любовь, злоба сопровождаются глубокими потрясеніями; всякій человѣкъ, который только не умираетъ преждевременно, испытываетъ на себѣ вліяніе упадка, по личному опыту знакомясь съ инстинктами декадента. Такимъ образомъ, почти половина всей человѣческой жизни принадлежитъ разрушенію. При этомъ нужно замѣтить, что половина человѣческаго рода—женщины,—„слабовольная, безсильная, болѣзненная, измѣнчивая, непостоянная“ [1]); ей необходимы религія слабости, славословіе безсилію, любви, смиренію; она утверждаетъ свое господство хитрымъ порабощеніемъ сильныхъ; она всегда идетъ рука объ руку съ служителями церкви въ своихъ заговорахъ противъ могучаго, противъ человѣка. Далѣе, быстрое развитіе современной цивилизаціи ведетъ къ умноженію массы болѣзненныхъ элементовъ: замѣтно увеличеніе сумасшедшихъ и преступныхъ, а также промежуточнаго вида, „артистовъ“—нервозныхъ, еще не готовыхъ къ убѣжищу одинокихъ, анархистовъ, лишь по слабости воли и соціальному малодушію отличныхъ отъ злодѣевъ. Наконецъ, упадокъ усиленъ и ускоренъ общимъ потрясеніемъ условій и расъ—результатомъ революціи и всеуравнивающаго суевѣрія: низшія касты—носительницы инстинктовъ упадка, подавленныя и отягченныя злобой и завистью, трусливые и коварные рабы, анархисты и нигилисты всякаго рода—смѣшиваются съ высшими кастами; въ концѣ двухъ или трехъ поколѣній чистота породы болѣе уже не имѣетъ мѣста. Истинная аристократія, аристократія инстинктовъ и крови, исчезла; Европа окончательно наводнена ничтожествомъ. Даже геніи—Викторъ Гюго или Рихардъ Вагнеръ—не избѣгаютъ заразительнаго вліянія среды и подчиняются демократическимъ предразсудкамъ: добиваясь могущества, услуживаютъ и льстятъ черни, являются проводниками настроеній, которыми можно вдохновлять массы, проповѣдуютъ жалость, религію человѣческаго страданія, превозносятъ смиренныхъ и угнетенныхъ. Однимъ словомъ, въ современномъ обществѣ замѣтно умноже-

[1]) XV, 416.

ніе всѣхъ разновидностей декадентовъ, начиная съ грубыхъ алкоголиковъ и истеричныхъ, кончая высшими дегенератами, романтическими натурами, „высшими людьми“, разъѣдаемыми пессимизмомъ и нервностью.

Въ противовѣсъ массѣ декадентовъ, перемѣшанныхъ съ исключительными личностями, бросается въ глаза утвержденіе другого типа слабыхъ—посредственности, людей толпы. Тогда какъ декадентъ—человѣкъ больной, и умноженіе представителей этого типа служитъ показателемъ быстрой эволюціи и соціальнаго разложенія, въ посредственности нѣтъ ничего заразнаго. Она утверждаетъ типъ относительно здоровый и уже во всякомъ случаѣ гораздо болѣе устойчивый, болѣе приспособленный къ прочному существованію, чѣмъ предыдущій. На фонѣ грандіознаго соціальнаго переворота она представляетъ консервативный элементъ, который умѣряетъ движеніе эволюціи, упрочиваетъ будущее рода. Поэтому значеніе посредственности непрерывно возрастаетъ. Идеалъ ея—идеалъ стаднаго животнаго: на первомъ мѣстѣ въ ея скрижали цѣнностей значится „общество“: за нимъ она признаетъ „космическую цѣнность“, въ немъ она видитъ даже „метафизическую“ величину[1]). Средній человѣкъ всегда живетъ лишь въ толпѣ: ему незнакомо самостоятельное существованіе, чуждо начало личности: зачѣмъ ему имѣть собственную индивидуальность, которая отличала бы его отъ сосѣдей? Это было бы роскошью, расточеніемъ совершенно безполезной силы. Посредственность стремится быть ничѣмъ инымъ, какъ равнодушнымъ и пошлымъ повтореніемъ средняго типа, воспроизводимаго въ безчисленномъ множествѣ экземпляровъ. Въ силу этого ей свойственны эгалитарные взгляды: она крѣпко вѣритъ въ „равенство людей передъ Богомъ“; она желаетъ равноправія всѣхъ, хочетъ, чтобы у всѣхъ были одинаковыя обязанности, одни и тѣ же принципы поведенія, одни и тѣ же идеалы. Всякаго, кто стремится къ возвышенію надъ толпой, она ненавидитъ всѣми силами своей души; она объявляетъ безпощадную борьбу какъ аристократіи, такъ и всѣмъ вообще исключительнымъ личностямъ. Сильные рисуются ей въ образѣ опасныхъ взрывчатыхъ веществъ, угрожающихъ гибелью соціальному зданію: слѣдовательно, надо принимать мѣры къ обезвреживанію взрывовъ или, лучше, къ предупрежденію ихъ. Посредственный съ недовѣріемъ смотритъ

---

[1]) XV, 427.

на сильныхъ, старается склонить ихъ на сторону своихъ идеаловъ, убѣдить, что высшая ихъ обязанность—служить на благо стада и пастырями его; онъ подвергаетъ сильныхъ унизительному режиму аскетическаго воздержанія, моральныхъ обязанностей, всепоглощающей работы, что̀ атрофируетъ у нихъ всякое личное самосознаніе. Каждый долженъ ограничивать свое честолюбіе, быть полезнымъ колесомъ грандіознаго соціальнаго механизма, успѣшно выполнять своѐ спеціальное назначеніе, приладиться къ опредѣленной функціи, примириться съ ролью „отрывка и части человѣчества“. Посредственный человѣкъ интелигентенъ, трудолюбивъ и питаетъ суевѣрную нѣжность къ наукѣ. Но ему недостаетъ прежде всего воли и чувства личной отвѣтственности. Не будучи господиномъ самого себя, онъ крайне впечатлителенъ, склоненъ къ внезапнымъ рѣшеніямъ, не обладаетъ упорной и выдержанной волей. Ему, наконецъ, присущъ умѣренный темпераментъ, мало пригодный для сильныхъ страстей. Миролюбивый и добродушный, неискусный въ нападеніи, какъ и въ защитѣ, несмѣлый даже въ сферѣ духа, онъ хвалитъ тѣ качества другихъ, которыя дѣлаютъ человѣка „добрымъ“, т. е. безвреднымъ и полезнымъ въ соціальномъ отношеніи,—такимъ, „котораго не нужно опасаться, но къ которому не нужно и питать презрѣнія“ [1]). Вообще эволюція современной культуры все еще движется въ направленіи къ нивелировкѣ и содѣйствуетъ тріумфу посредственности. Европеецъ будущаго представляется нашему воображенію, какъ „домашнее животное, весьма разумное, очень трудолюбивое, чрезвычайно скромное, крайне любопытное, сложное, изнѣженное, слабовольное—космополитическій хаосъ афектовъ и смышлености“ [2]).

Но нужно ли непремѣнно истолковывать этотъ тріумфъ слабыхъ и посредственныхъ, какъ симптомъ непоправимаго упадка человѣческаго рода? Никоимъ образомъ — отвѣчаетъ Нитче. Наступленіе царства посредственности служитъ неизбѣжнымъ фактомъ въ развитіи самаго нашего рода.

Человѣкъ стремится къ могуществу одновременно въ качествѣ индивидуума и въ качествѣ рода; человѣчество въ его цѣломъ домогается реализаціи максимума силъ, добивается наивозможнаго расширенія сферъ своего господства. Оно, вѣроятно, не

---

[1]) XV, 480.
[2]) XV, 422.

достигнетъ своей цѣли, если будетъ порождать индивидуальности и сильныя расы. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ передъ собой опытный фактъ: высшія національности существуютъ недолго; воинственный пылъ, честолюбіе, жажда приключеній толкаютъ ихъ на борьбу; въ ней онѣ производятъ лишь взаимныя опустошенія; помимо того, онѣ гибнутъ жертвой рискованныхъ предпріятій. Могучіе расточаютъ свои силы безъ оглядки; ихъ не привлекаетъ продолжительное существованіе, ихъ манитъ интенсивная и славная жизнь. Вслѣдъ за періодомъ блестящаго расцвѣта они погружаются въ эпохи полнаго упадка силъ и совершеннаго изнуренія; истощивъ запасъ энергіи, они порою чувствуютъ себя болѣе усталыми, болѣе неуравновѣшенными, чѣмъ самые слабые. Эра величія — роскошь; за нее человѣчество расплачивается дорогой цѣной. Но все же человѣческій родъ въ цѣляхъ достиженія максимальнаго развитія порождаетъ не однѣ только сильныя расы и аристократію; онъ, повидимому, заинтересованъ и въ производствѣ болѣе мирнаго и болѣе послушнаго средняго типа, такъ какъ послѣдній обѣщаетъ ему прочное существованіе. Такимъ образомъ, тріумфъ посредственности вполнѣ оправдывается и съ біологической точки зрѣнія. Мы близки къ такому состоянію цивилизаціи, когда колосальный соціальный механизмъ используетъ всѣ даже самыя ничтожныя крупицы человѣческой энергіи, когда искусная эксплоатація охватитъ всю землю. Человѣчество готово превратиться въ грандіозную систему зубчатыхъ колесъ; она будетъ состоять изъ заботливо прилаженныхъ колесъ; самостоятельные, руководящіе элементы станутъ въ ней рѣдкими и излишними. Человѣчество станетъ внушительной суммой воли организованнаго могущества, причемъ составныя части, взятыя порознь, будутъ имѣть минимальную степень силы и значенія. Эта планомѣрная эксплоатація человѣческой энергіи, эта раціональная утилизація самыхъ микроскопическихъ силъ, это уничтоженіе всякаго безполезнаго расточенія приведутъ въ результатѣ къ усиленію колективной мощи человѣчества, хотя и повлекутъ за собой кратковременное вырожденіе индивидуума. Задача разумной экономіи состоитъ въ сохраненіи жизни слабыхъ: вѣдь они лишь одни способны на выполненіе цѣлаго ряда унизительныхъ работъ. Необходимо также поддерживать тѣ склонности слабыхъ, которыя обусловливаютъ самое ихъ существованіе: необходимо культивировать въ нихъ инстинктъ солидарности вмѣсто боязни и сервилизма, нужно вдалбливать имъ

въ голову религію и мораль, которыя превозносятъ и идеализируютъ необходимыя добродѣтели человѣка-машины—отреченіе, терпѣніе, дисциплину. Лишь при этомъ условіи слабые будутъ въ силахъ безъ унынія переносить тягостную скуку—послѣдствіе однообразной и пасивной дѣятельности. Такимъ образомъ, посредственность составляетъ необходимый элементъ универсальной экономіи. Только одинъ невыносимый и ложный идеализмъ не хочетъ примириться съ тѣмъ, что посредственные люди—дѣйствительно посредственны. Только онъ негодуетъ на ихъ недостатки: ихъ робость, лживость, мелочность и скупость. Лишь „потому, что философъ образуетъ исключеніе, онъ почитаетъ своей обязанностью брать подъ защиту правило и поддерживать у среднихъ людей вѣру въ себя и въ свою судьбу“ [1]).

Если существованіе посредственныхъ и соціальной машины—необходимо для развитія человѣчества, все же мы не должны видѣть въ нихъ raison d'être человѣческаго рода. Организація соціальной машины съ ея безчисленными и взаимносолидарными частями требуетъ громадной затраты силъ и представляетъ maximum эксплоатаціи человѣка. Нитче яростно вооружается противъ „экономическаго оптимизма“, который считаетъ эту организацію за абсолютное благо. „Можемъ ли мы думать, что возрастаніе издержекъ со стороны индивидуума приведетъ въ результатѣ къ увеличенію прибыли? Истиннымъ оказывается противное: индивидуальныя затраты въ заключительномъ итогѣ показываютъ общій дефицитъ — человѣкъ сознаетъ себя униженнымъ и болѣе уже не вѣдаетъ, къ чему вообще — этотъ безконечный процесъ. Къ чему?.. Вотъ что нужно человѣчеству“... [2]) Разъ эта эксплоатація человѣка не идетъ на чью-либо пользу, она просто на просто знаменуетъ „пониженіе цѣнности человѣческаго типа — гигантскій феноменъ регреса“ [3]). Эксплоатація находитъ свое оправданіе только тогда, когда она благотворно воздѣйствуетъ на развитіе исключительнаго человѣчества, на развитіе высшаго типа, который въ самомъ себѣ несетъ свой raison d'être. Государство и общество не служатъ цѣлями въ себѣ: они составляютъ подземный фундаментъ, предназначенный поддерживать

---

[1]) XV, 428, cf. 431.
[2]) XV, 422.
[3]) XV, 421.

зданіе высшаго человѣчества. „Средняя раса“—говоритъ Нитче—„очень замѣтно нуждается въ оправданіи. Ея raison d'être—въ служеніи высшей расѣ, верховному владыкѣ: она является его пьедесталомъ, и не возвышаясь на этомъ основаніи, онъ не въ силахъ выполнить своей мисіи. Къ высшей расѣ будетъ принадлежать не только раса господъ—главныхъ вождей толпы, но и раса съ своей сферой личной жизни, съ чрезмѣрными силами для реализаціи красоты, мужества, культуры, утонченности, направленной въ сторону крайней духовности. Эта раса говоритъ „да“ и отдается всякой роскоши; она достаточно сильна для низверженія тираніи императива долга, достаточно богата, чтобы остерегаться скупости и педантизма, живетъ надъ добромъ и зломъ, она—это оранжерея причудливыхъ и изысканныхъ растеній“ [1]). Эту высшую расу Нитче обозначилъ въ своемъ „*Заратустрѣ*“ символическимъ терминомъ „сверхчеловѣка“. Великая мисія „свободныхъ душъ“ заключается въ предуготовленіи пришествія „новой знати“, грядущей аристократіи; она только одна сообщитъ смыслъ жизни. До настоящаго времени появленіе могучихъ и сильныхъ расъ зависѣло отъ случая или необходимости; теперь же люди — на порогѣ такого состоянія, когда они начнутъ вполнѣ сознательно работать надъ созданіемъ условій, необходимыхъ для улучшенія человѣческаго типа.

Каковы же будутъ характерныя особенности этого высшаго типа? Онъ въ высокой степени будетъ обладать качествами, чуждыми низшему типу: силой воли, самозаконностью, увѣренностью въ себѣ. Тогда какъ посредственный является „стаднымъ животнымъ“, имѣетъ значеніе лишь колеса соціальной машины, могущественный—одинокъ, представляетъ изъ себя оригинальную, „единственную“ личность, имѣетъ самостоятельную цѣнность независимо отъ своей соціальной полезности. По достиженіи внутренняго развитія могущественный становится гармоничнымъ и законченнымъ созданіемъ, „синтетическимъ человѣкомъ“, который показывается то здѣсь, то тамъ въ потокѣ времени, величественный и изолированный, воплощая въ себѣ совершенный прогрессъ, будучи Meilensteinmensch'емъ и знаменуя новый этапъ на пути нашей расы [2]). По сравненію съ нивелированной посредственностью, онъ—аристократъ: вѣритъ въ природ-

---

[1]) XV, 414.
[2]) XV, 482.

ное неравенство индивидуумовъ, ратуетъ за обостреніе этого неравенства, за расширеніе разстоянія между избранными и массой. Подъ гнетущимъ игомъ равенства, рука объ руку съ небольшой кучкой „равныхъ ему“ пролагаетъ онъ дорогу. Онъ отвергаетъ взаимность правъ и обязанностей его и низшихъ, оспариваетъ равноцѣнность его поступковъ поступкамъ другихъ, ибо его поступки, какъ выраженіе „исключительной“ личности [1]—„единственны въ своемъ родѣ“. Онъ не принадлежитъ къ числу идеалистовъ—„проповѣдниковъ своихъ идеаловъ“ [2]: свою „добродѣтель“ онъ считаетъ своей личной привилегіей и не думаетъ выставлять ее въ качествѣ образца для всѣхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ избѣгаетъ „добиваться добродѣтелей другихъ“ [3]: добродѣтель, пріобрѣтшая характеръ общей добродѣтели, теряетъ въ его глазахъ всякую привлекательность. Его добродѣтель—это „virtù“ Возрожденія; она не домогается признанія, не составляетъ общеобязательнаго закона; она—нѣчто индивидуальное, „благородное безуміе“, „прекрасное исключеніе“ [4]. Противъ нея ополчаются всѣ инстинкты массы за то, что „она невыгодна, нелѣпа, изолирована, родственна страсти, недоступна разсудку, искажаетъ характеръ, смущаетъ разумъ и здравый смыслъ...; вѣдь она посягаетъ на порядокъ, на ложь, которая таится въ глубинѣ всякаго порядка вещей, всякаго учрежденія, всей реальности; однимъ словомъ, она—вреднѣйшій изъ всѣхъ пороковъ, если оцѣнивать ее по степени вреда отъ ея воздѣйствія на другихъ [5]. Подобная добродѣтель—не „моральна“; она—гибельное сумасбродство, которому предаются, какъ страсти или пороку,— „исключительная роскошь, наиболѣе аристократическая форма порока, самая дорогая и самая рѣдкая. Мы лишили ее морщинъ, сняли съ нея монашеское платье, избавили ее отъ назойливыхъ взоровъ толпы, похитили у ней ея тупую суровость, ея тусклые глаза, ея грубый головной уборъ, ея жреческій обликъ [6]. Отнынѣ добродѣтель пріобрѣтаетъ нечестивый соблазнъ запрещеннаго плода. Имморалисты такъ же мало угрожаютъ добродѣтели, какъ анар-

[1]) XV, 458.
[2]) XV, 451, 452.
[3]) XV, 462.
[4]) XV, 451.
[5]) XV, 450.
[6]) XV, 453.

хисты — царственнымъ владыкамъ, ибо послѣдніе „послѣ попытокъ низверженія еще прочнѣе, чѣмъ прежде, возсѣдаютъ на своихъ тронахъ“ [1]).

Въ противоположность смиренной и слабосильной посредственности высшій типъ воплощаетъ чрезвычайную степень воли къ могуществу. Ему чуждо энтузіастическое почитаніе истины посредственностью: онъ видитъ въ сознаніи лишь служебное орудіе воли и обращается къ содѣйствію знанія, но не раболѣпствуетъ передъ нимъ. Высшій типъ — уже болѣе не чувственникъ, терзаемый своими инстинктами и наклонностями, слѣпая жертва минутныхъ впечатлѣній; внѣшнія возбужденія не вызываютъ въ немъ непосредственныхъ рефлексовъ: вмѣсто немедленной реакціи на раздраженіе онъ можетъ отсрочить свое рѣшеніе и замедлить свой окончательный приговоръ. Зато онъ страстно и долго лелѣетъ свою мечту. Высшій типъ не знаетъ сложной и многогранной организаціи слабаго; напротивъ, ему свойственъ вкусъ къ класическому, любовь къ простотѣ. Всюду онъ проявляетъ свою силу; ему присущъ могучій темпераментъ, чуткій къ самымъ сильнымъ страстямъ, но вмѣстѣ способный въ каждое мгновеніе обуздать и использовать ихъ, какъ орудіе воли къ могуществу, такъ что онъ никогда не склоняетъ выю подъ иго страстей. Высшій типъ—въ полномъ смыслѣ слова „воитель“ и нельзя видѣть въ немъ „бѣлокурую бестію“, хищнаго звѣря, преданнаго инстинкту разрушенія; онъ весь горитъ воинственнымъ пыломъ; онъ одинаково хорошо вооруженъ доспѣхами какъ для нападенія, такъ и для обороны. Ему далекъ взглядъ на войну, какъ на зло, подлежащее непремѣнному искорененію. Напротивъ, онъ любитъ борьбу, всегда инстинктивно ищетъ достойнаго врага, съ которымъ онъ могъ бы помѣряться. Но если онъ грозенъ, онъ въ то же время — добръ: онъ владѣетъ величіемъ духа, необычайной щедростью; всѣ эти качества коренятся въ преизобильномъ богатствѣ личности, гдѣ жизнь бьетъ ключемъ.

Но какимъ образомъ высшая раса возникнетъ и будетъ развиваться? Путемъ долгаго стѣсненія самой себя, путемъ испытанія, вдохновляясь надеждами, рискуя гибелью. Съ юныхъ лѣтъ аристократъ долженъ привыкать къ господству надъ самимъ собою. „Во всякомъ случаѣ нѣтъ ничего желательнѣе, какъ под-

---

[1]) XV, 453.

чиненіе строгой дисциплинѣ въ теченіе желаемаго времени, т. е. въ періодъ, когда можно положиться на крайнюю требовательность къ вамъ учителей. Тотъ, кто проходитъ хорошую школу строгаго режима, предпочитаетъ ее всѣмъ другимъ, такъ какъ къ нему были крайне взыскательны, взыскательны до строгости. Школа нормальной требовательности составляетъ незамѣнимое благо; пусть похвалы—рѣдки, зато снисходительность дѣлаетъ ошибки; порицаніе носитъ строго-объективный характеръ, безъ малѣйшаго пристрастія къ талантамъ или происхожденію. Подобная школа необходима во всѣхъ отношеніяхъ какъ для тѣла, такъ и для души; различныя мнѣнія по этому поводу—опасны!. Одна и та же дисциплина дѣлаетъ солдата доблестнымъ, а ученаго—солиднымъ—и замѣчательно: хорошимъ ученымъ бываетъ какъ разъ тотъ, кто имѣетъ въ себѣ задатки смѣлаго солдата... Умѣть распоряжаться, но и, не унижая себя, повиноваться, держаться съ достоинствомъ, но въ извѣстный моментъ принять на себя командованіе, предпочитать гибель благополучію, не взвѣшивать на вѣсахъ купца дозволенное и запрещенное, быть большимъ врагомъ скупости, мелочности, паразитизма, чѣмъ зла... Итакъ, чему же учатся въ школѣ суровости? Повиновенію и начальствованію“ [1]). Подобно тому какъ христіанинъ, проникаясь раскаяніемъ, лишаетъ себя естественныхъ удовольствій, высшій человѣкъ, несомнѣнно, слѣдуетъ „отреченію“; онъ каждую минуту готовъ принести свое счастье и свое удобство въ жертву воли къ могуществу; онъ является своеобразнымъ аскетомъ, потому что вполнѣ свободно налагаетъ на себя „гимнастику воли“, посты, физическія и духовныя воздержанія; съ исключительной цѣлью испытать и повысить силу терпѣнія берется за рискованныя предпріятія, не страшится опасностей и пренебрегаетъ веселостью сердца“ [2]). Среди ужасныхъ опасностей, подъ угрозой неизбѣжнаго разрушенія развивается лучшій высшій человѣкъ. „Наивысшая форма индивидуальной свободы и владычества, вѣроятно, лишь въ пяти шагахъ вспоминаетъ о своемъ противникѣ; она расцвѣтаетъ тамъ, гдѣ надъ человѣчествомъ нависла угроза порабощенія, какъ сто мечей Дамокла. Пробѣжимъ исторію эпохи, когда „индивидуумъ“ достигаетъ своей полной зрѣлости и становится свободнымъ, когда реализуется класи-

---

[1]) XV, 460.

[2]) XV, 459.

ческій типъ человѣка-властелина; эти эпохи никогда не бываютъ „гуманными“, о нѣтъ! [1]) Раса, которая жаждетъ возвышенія, должна „создать такія условія, чтобы ей было запрещено не быть варварской“ [2]); она должна видѣть передъ собой альтернативу тріумфа или гибели, выбирать только между господствомъ и порабощеніемъ. Цѣнность человѣка и расы измѣряется суммой сопротивленія, которое они въ состояніи преодолѣть, суммой несчастій, которыя они сумѣютъ обратить въ свою пользу. Не будемъ бросать жизни упрековъ въ томъ, что она печальна и дурна, будемъ ждать, что она станетъ худшей и болѣе скорбной. „Тѣмъ, кто возбуждаетъ во мнѣ хотя сколько-нибудь участія къ себѣ, я желаю терпѣнія, уединенія, болѣзней, дурного обхожденія, безславія; я желаю, чтобы они путемъ личнаго опыта извѣдали глубокое презрѣніе къ себѣ, муки отчаянія, бѣды пораженія; я не питаю ни малѣйшей жалости къ нимъ, потому что я желаю имъ одного, что можетъ показать, имѣютъ ли они цѣнность или нѣтъ; я желаю, чтобы они достигли добра“ [3]).

Но замѣтны ли въ настоящую минуту — задаетъ вопросъ Нитче—симптомы выступленія на сцену высшей расы? Эволюція современной Европы, по мнѣнію Нитче, все еще склоняется къ нивелировкѣ, и Нитче предвидитъ, что это движеніе займетъ много времени. Несомнѣнно, осуществится политическое и экономическое единство континента. Ближайшее будущее Европы ознаменуется, какъ можно предвидѣть, успѣхомъ „партіи мира“ [4]); сначала она будетъ гонима, но съ теченіемъ времени захватитъ въ свои руки сильную власть: будетъ воспрещать своимъ сторонникамъ веденіе войны и пользованіе судебными учрежденіями, будетъ стремиться къ систематическому искорененію чувствъ злобы и мести, волнующихъ людей. Гдѣ въ этой все болѣе умиряемой Европѣ могутъ появиться „варвары двадцатаго вѣка“ [5])— еще не видно. Нитче предполагаетъ необходимость „грозныхъ соціалистическихъ кризисовъ“, потому что только они подготовятъ почву для появленія „варваровъ“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ

---

[1]) XV, 358.
[2]) XV, 461.
[3]) XV, 461, cf. 440.
[4]) XV, 424.
[5]) XV, 423.

уже теперь можно отмѣтить кое-какія явленія, которыя указываютъ на процесъ коренного перелома въ душѣ европейца. Главное изъ нихъ Нитче именуетъ „натурализаціей“ современнаго человѣка [1]). Европеецъ нашихъ дней становится близкимъ къ природѣ. Но это — отнюдь не „возвратъ къ природѣ“, о которомъ мечталъ Руссо. Нѣтъ, мы мало-по-малу становимся „имморальными“, подобно природѣ. Натурализмъ обнаруживается въ нравахъ высшаго общества, въ бытѣ праздныхъ и богатыхъ людей. Они живутъ ради удовольствій, смотрятъ на любовь, какъ на спортъ, для котораго бракъ—препона, и въ то же время приманка; они ставятъ на первомъ планѣ физическія наслажденія, обладаютъ любознательностью и смѣлостью. Тотъ же натурализмъ сказывается и въ нашемъ отношеніи къ наукѣ: восторженный культъ истины мы подмѣнили безстыднымъ и гибельнымъ интелектуальнымъ дилетантизмомъ;—въ нашемъ отношеніи къ морали: мы болѣе не можемъ говорить безъ ироніи о „долгѣ“;—въ нашемъ отношеніи къ проблемамъ политики: всюду мы видимъ конфликты силъ, вѣримъ лишь въ право силы; всѣ права съ нашей точки зрѣнія—продуктъ завоеваній;—въ нашей оцѣнкѣ людей и событій: страсть мы почитаемъ привилегіей, признаемъ лишь величіе, свободное отъ власти морали;—въ нашемъ отношеніи къ природѣ: мы не поемъ гимновъ ни ея „невинности“, ни ея „гармоніи“; мы знаемъ, что она безразсудна и коварна, что она не стремится къ добру, но наша оцѣнка природы стала выше. Короче: современный европеецъ перестаетъ стыдиться своихъ естественныхъ инстинктовъ, дерзаетъ безъ всякой горечи провозглашать свое безсмертіе на землѣ. Это движеніе все болѣе и болѣе удаляетъ современное человѣчество отъ идеаловъ христіанства и морали, оно свидѣтельствуетъ о грандіозной переоцѣнкѣ цѣнностей, которая приведетъ людей къ выздоровленію, приблизитъ ихъ къ аристократическому идеалу.

Теперь намъ ясно, въ какомъ смыслѣ и въ какой мѣрѣ этику Нитче нужно считать проникнутой аристократическими, индивидуалистическими и эгоистическими тенденціями.

Нитче—аристократъ прежде всего потому, что онъ крайне энергично оспариваетъ возможность усвоенія его морали всѣмъ человѣчествомъ. Нитче говоритъ о возрастающей диферен-

---

[1]) XV, 446.

ціаціи человѣчества, но эта диференціація для него не только фактъ, но и благой законъ. Желаніе сблизить два основныхъ человѣческихъ типа такъ же тщетно, какъ напрасны попытки сгладить отличія половъ: въ обоихъ случаяхъ гермафродитизмъ и противоестественъ, и лишенъ всякаго значенія. Напротивъ, нужно „развивать характерныя свойства извѣстнаго типа и съ большей силой подчеркивать отличія типовъ другъ отъ друга“ [1]). „При сближеніи же типовъ толпа начинаетъ стремиться къ усвоенію свойствъ одинокихъ, а одинокіе—качествъ толпы, и упадокъ наступаетъ съ фатальной необходимостью.

Такимъ образомъ, у Нитче мы находимъ двѣ этики, конечно, неравнаго достоинства: этику посредственности и этику избранныхъ; обѣ этики вполнѣ законны—каждая, разумѣется, въ своей сферѣ. Въ силу этого надо остерегаться примѣнять къ одинокимъ масштабъ моральныхъ принциповъ посредственности и обратно—нельзя оцѣнивать посредственность, пользуясь масштабомъ могучихъ. Сужденіе о каждомъ человѣкѣ должно сообразоваться съ нормами его спеціальной этики; каждый долженъ жить по созданнымъ для него законамъ. Разсматриваемая въ своей цѣлостности, мораль Нитче — ни „аристократична“, ни „демократична“, ни „индивидуалистична“, ни „соціалистична“, ни „эгоистична“, ни „альтруистична“: она разомъ является и той, и другой, смотря по избираемой нами точкѣ зрѣнія. Нитче съ отчаянной силой борется противъ этики толпы единственно по причинѣ ея нетерпимости и присвоенія ею роли универсальнаго закона. Нитче ни на минуту не оставляетъ надежды на исчезновеніе ея: „Я объявляю войну“—говоритъ онъ—„анемичному идеалу христіанства и всему тому, что ему сродни, не съ намѣреніемъ разрушить его, а просто изъ желанія положить конецъ его тираническому господству, очистить мѣсто для новыхъ идеаловъ, идеаловъ болѣе совершенныхъ... Устойчивость христіанскаго идеала—очень желательна, желательна съ точки зрѣнія идеаловъ, стремящихся къ утвержденію рядомъ съ нимъ и, можетъ быть, выше его: имъ — нужны противники, противники сильные, чтобы и самимъ стать сильными. — Такимъ образомъ, намъ—имморалистамъ нужна сила морали: наше стремленіе къ самосохраненію требуетъ, чтобы противники остались при своихъ силахъ; оно только хочетъ—господствовать надъ ними“ [2]). Однако

[1]) XV, 425.
[2]) XV, 434.

Нитче—очень далекъ отъ мысли считать прогресъ человѣчества за результатъ исключительнаго развитія аристократическихъ и индивидуалистическихъ тенденцій. Симпатіи Нитче потому лежатъ на сторонѣ могущественныхъ, что онъ высоко цѣнитъ угнетеніе избранныхъ, жизни которыхъ постоянно грозитъ завистливая тиранія посредственности. Нитче прекрасно знаетъ, что аристократическій идеалъ дѣйствителенъ лишь въ извѣстныхъ границахъ. Онъ знаетъ, что развитіе эготизма у подчиненныхъ низшихъ будетъ несчастіемъ, точно такъ же приведетъ къ анархіи, какъ развитіе альтруизма у высшихъ натуръ будетъ безошибочнымъ симптомомъ вырожденія, лишитъ человѣчество естественныхъ вождей и другимъ путемъ вовлечетъ его въ ту же самую анархію.

Аристократія и толпа находятся въ естественномъ и неизбѣжномъ антагонизмѣ между собою, но эта же рознь связуетъ противниковъ узами солидарности. Исключительный тріумфъ одного будетъ несчастіемъ для человѣческаго рода. Безъ аристократіи могущественныхъ, созидателей цѣнностей, жизнь потеряетъ всякій смыслъ; безъ массы прочно организованной посредственности человѣчество обречено на быстрое исчезновеніе. Индивидуализмъ сильнаго находитъ дополненіе въ альтруизмѣ слабыхъ. Для счастья и величія человѣчества одинаково важно, чтобы одинъ былъ мощнымъ, автономнымъ, сознающимъ свое господство и владычество, а другіе групировались около него, находили въ асоціаціи, въ общемъ повиновеніи единой волѣ смыслъ жизни, такъ какъ, предоставленные самимъ себѣ, они не обрѣтутъ его. Въ нѣдрахъ человѣчества, какъ и въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ, должно установиться желанное равновѣсіе эгоизма и альтруизма. Надо стремиться къ учрежденію іерархіи, основанной на естественномъ неравенствѣ людей, гдѣ каждый будетъ эгоистомъ или альтруистомъ въ зависимости отъ осуществленія своей реальной цѣнности, своей психологической природы. Чѣмъ ближе будетъ человѣчество къ этой идеальной іерархіи, тѣмъ ближе будетъ оно къ высшей точкѣ совершенства; наоборотъ, по мѣрѣ удаленія отъ нея подъ вліяніемъ нивелировки и анархіи люди будутъ склоняться къ упадку. Для полнаго расцвѣта человѣчества необходимо вѣчное продолженіе плодотворнаго антагонизма двухъ основныхъ типовъ: одинокаго и толпы, могучихъ и посредственныхъ, индивидуума и общества.

Физіологическія отличія и соціальный антагонизмъ, существующіе между могущественными и посредственностью, естественно приводятъ къ противоположности этическихъ построеній тѣхъ и другихъ. Эготическій имморализмъ однихъ, конечно, радикальнымъ образомъ противорѣчитъ эгалитарной и альтруистической морали другихъ. Нитче, по крайней мѣрѣ, не видитъ никакихъ точекъ взаимнаго соприкосновенія обѣихъ доктринъ. Часто одну изъ характерныхъ чертъ интелектуальной физіономіи Нитче усматривали въ его постоянномъ стремленіи къ „самопреодолѣнію"; это стремленіе пріобрѣтало въ глазахъ Нитче характеръ идеи, вѣрованія, становилось утвержденіемъ и, наконецъ, разрѣшалось „самоуничтоженіемъ" (*selbstaufbebung*). Мы знаемъ, что имморализмъ Нитче коренится не въ реакціи противъ христіанской морали, а наоборотъ, въ его крайней интелектуальной и нравственной честности, въ необыкновенной утонченности его альтруизма. Христіанская мораль уничтожается процесомъ „самопреодолѣнія" въ душахъ избранныхъ, которые поднимаются до высшаго типа человѣчества. Но въ дѣйствительности мы не наблюдаемъ сверхчеловѣковъ: люди не слѣдуютъ добровольно морали могучихъ. Да и самъ Нитче при настоящемъ положеніи нашей цивилизаціи не допускаетъ возможности непосредственнаго перехода отъ природнаго эгоизма первобытнаго звѣря къ высшему эготизму могучаго. Первая книга „*Заратустры*" открывается знаменитой притчей о „трехъ превращеніяхъ духа". Въ начальной стадіи духъ является „сильнымъ и выносливымъ, выдержаннымъ и послушнымъ животнымъ",—верблюдомъ, который даетъ добровольно нагрузить себя самыми крупными тяжестями и бредетъ въ пустыню. И человѣкъ сначала долженъ быть „хорошимъ рабомъ", кроткимъ, послушнымъ и покорнымъ, долженъ находить удовольствіе въ исполненіи самыхъ утомительныхъ, грубыхъ и отвратительныхъ обязанностей, однимъ словомъ, долженъ быть „альтруистомъ"; имъ онъ останется на протяженіи всей своей жизни, если принадлежитъ къ посредственности. Но если онъ—изъ избранныхъ, онъ пойдетъ по скорбному пути, который приводитъ человѣка къ нему самому. Онъ убѣдится въ полной нелѣпости альтруизма при отсутствіи нѣкоторой доли высшаго эгоизма, который служитъ его raison d'etre. Обладая отъ природы достаточной волей къ могуществу, онъ постепенно отречется отъ своихъ вѣрованій, заставитъ умолкнуть голосъ смиренія; медленно, путемъ продолжительныхъ и тягостныхъ

усилій, въ смертельномъ томленіи сердца возвысится онъ до имморализма эготиста-сверхчеловѣка. И верблюдъ притчи превратится въ хищнаго льва, а потомъ станетъ веселымъ и радостнымъ дитятей. Какъ стадо посредственныхъ служитъ помостомъ и на немъ возсѣдаетъ аристократія могучихъ, такъ христіанская мораль играетъ роль основанія; на него постепенно вскарабкивается имморализмъ, снимающій границы добра и зла.

Этика Нитче увѣнчивается религіей Діониса. Послѣдняя провозглашаетъ „совершенство“ вселенной, говоритъ „да“ всему бытію, его радостямъ и его страданіямъ, его прелести и его несчастіямъ.

То, что человѣкъ называетъ „зломъ“, чему онъ говоритъ „нѣтъ“, представляется ему „страшной“ опасностью, угрозой его внѣшнему и внутреннему бытію. Господство зла создается страхомъ. Первобытный человѣкъ чувствуетъ себя безсильнымъ и безоружнымъ передъ лицомъ загадочныхъ тайнъ природы и внезапныхъ ударовъ судьбы, онъ страшится неизвѣстныхъ и нечаянныхъ случайностей и все болѣе расширяетъ сферу злого. Но по мѣрѣ прогреса человѣчество захватываетъ въ свои руки господство и власть надъ когда-то грозными силами, ибо культура есть не что иное, какъ „искусство дѣлать полезнымъ страшное“ [1]), другими словами—претворять въ „добро“ прежнее „зло“. „Всякое добро“, говоритъ Нитче, „это—старинное зло, которое люди сумѣли обуздать и поработить“ [2]).

Такимъ образомъ, между „зломъ“ и „добромъ“ въ дѣйствительности нѣтъ реальной противоположности. Сила, „злая“ въ глазахъ первобытнаго дикаря, становится „добромъ“ съ точки зрѣнія цивилизованнаго человѣка, такъ какъ онъ умѣетъ пользоваться ею. Слабый предаетъ проклятію и почитаетъ „зломъ“ нѣкоторые инстинкты и страсти, какъ опасныя для его внутренняго равновѣсія и способныя побудить его къ вреднымъ дѣйствіямъ. Но сильный въ тѣхъ же самыхъ страстяхъ и инстинктахъ видитъ „добро“, потому что умѣетъ извлекать изъ нихъ выгоду и достигъ господства надъ самимъ собой. Нитче высказывается за принципъ „однородности становящагося“: реальность представляетъ синтезъ противоположностей, тождество добра и зла, ибо нѣтъ „добра“, которое въ то же время

---

[1]) XV. 479,
[2]) XV, 479.

не было бы „зломъ“, и обратно. Но это какъ разъ ускользаетъ отъ вниманія посредственнаго, приверженца старой морали: онъ не понимаетъ, что всякая вещь непремѣнно имѣетъ свою „оборотную сторону“, и одна изъ сторонъ немыслима безъ другой. Посредственный хотѣлъ бы уничтоженія „типическаго характера“ [1]) вещи, эпохи, индивидуума, именуя „добромъ“ одну часть ихъ качествъ, а „зломъ“—другую; и призывая къ искорененію „зла“, онъ ратовалъ бы за реализацію „идеальнаго міра“, гдѣ не было бы ничего вреднаго, дурного, опаснаго, проблематическаго и разрушительнаго. Но это — неосуществимо. Имморалистъ прекрасно знаетъ, что человѣкъ для своего расцвѣта долженъ непремѣнно преуспѣвать одновременно и въ добрѣ и во злѣ, стать, по формулѣ Нитче, „лучшимъ и худшимъ“ (*besser und böser*). Онъ подобенъ дереву: чѣмъ глубже погружаетъ оно корни въ землю, тѣмъ величественнѣе возносится вершиной къ небу. „Человѣкъ,—по словамъ Нитче,—чудовище и сверхживотное“ (*unthier und überthier*); высшій человѣкъ—„не человѣкъ и сверхчеловѣкъ“ (*unmensch und übermensch*): то и другое одинаково. Когда человѣкъ развивается въ высь, по направленію къ величію, онъ развивается вмѣстѣ съ тѣмъ и по направленію къ низу, по направленію ко злу: одного безъ другого не надо желать, лучше желать одного и въ то же время стремиться къ другому“ [2]). Поэтому наивысшій экземпляръ человѣчества отнюдь не окажется „добрымъ“ съ точки зрѣнія традиціонной морали. Напротивъ, онъ наиболѣе полно воплотитъ тождество противоположностей—этотъ законъ бытія; онъ явится мощнымъ, отличаясь высшей добротой и будучи въ то же время грознымъ, будетъ вредить и разрушать, однимъ словомъ, окажется „злымъ“. Посредственный служитъ лишь жалкимъ отрывкомъ реальности, онъ слабъ въ добрѣ и во злѣ; рискуя жизнью, выноситъ онъ „напряженіе противоборствующихъ элементовъ“ [3]), которое растетъ во всемъ человѣческомъ существѣ по мѣрѣ повышенія его цѣнности. Наоборотъ, могущественный въ своей гармоничной и сложной личности воплощаетъ два противоположныхъ аспекта жизни: творческую плодовитость и мощь разрушенія.

---

[1]) XV, 481.
[2]) XV, 479.
[3]) XV, 481.

Лишь только могучій сознаетъ послѣднее тождество добра и зла, онъ уже возвышается до *amor fati*, до радостнаго принятія жизни во всей ея полнотѣ. Говорить „нѣтъ“ служитъ всегдашнимъ симптомомъ безсилія. „Царство зла“ [1]) не знаетъ границъ въ глазахъ посредственнаго, слабаго, зависимаго и трусливаго. Но по мѣрѣ роста культуры и утвержденія воли къ могуществу предѣлы его суживаются, и оно сводится къ нулю у діонисовскаго человѣка. Слабый мечетъ проклятія на страданіе и зло: онъ не можетъ безъ погруженія въ нигилизмъ выносить грозный видъ реальности, идею равнодушнаго и таинственнаго „становленія“, которое уходитъ въ безконечность, безпрестанно исчерпывая рядъ возможныхъ групировокъ, вѣчно начиная безконечный циклъ бытія, не направляясь ни къ какой цѣли и никогда не достигая конца. Слабый особенно не въ состояніи принять безъ поглощенія бездной отчаянія великую идею вѣчнаго возвращенія и непрерывности становленія, мысль, что ненавистная и горестная безсмыслица ненужнаго и безцѣннаго бытія вѣчно начинается, всегда оставаясь одной и той же, что никакая катастрофа, никакой прыжокъ въ ничто не положатъ конца этому кошмару. Только одинъ могучій, кипя отвагой творческихъ силъ, съ волей, способной продиктовать законы вселенной и дать смыслъ жизни, сумѣетъ мало-по-малу возвыситься до „песимизма силы“, допустить мысль о ненужности оправданія страданія и зла. Только онъ одинъ сумѣетъ найти, что „зло, лишенное смысла,—также очень интересно“ [2]); только онъ одинъ, наконецъ, въ началѣ безтрепетно, а потомъ съ безконечной восторженностью постигнетъ идею вѣчнаго возвращенія. Такимъ путемъ, согласно Нитче, могущественный поднимается неизмѣримо выше христіанскаго идеала. Въ самомъ дѣлѣ, ученикъ Христа говоритъ „нѣтъ“ злу, обращается къ жизни со словами осужденія, какъ къ испорченной грѣхомъ. Но это, по мнѣнію Нитче, клевета на жизнь или, если угодно, недостаточная степень покорности. Христіанинъ все еще—мятежникъ. Для достиженія высшей мудрости недостаточно принять страданіе, нужно принять еще зло, нужно понять, что зло—лишь неизбѣжная „оборотная сторона“ добра; нужно проникнуться нигилистической гипотезой объ абсолют-

[1]) XV, 412.
[2]) XV, 471.

номъ становленіи, лишенномъ единства и цѣли. Но вмѣсто проклятій песимиста-нигилиста надо отречься отъ всякаго песимизма, окинуть вселенную взглядомъ, исполненнымъ любви, благоволенія, признательности, сказать „да“ реальности въ цѣломъ, радостно согласиться съ начинаніемъ вновь каждой вещи, оправдать и освятить вѣчный и непрерывно возникающій циклъ жизни, который обѣщаетъ „хотѣть самого себя всегда и хотѣть еще разъ всего, что было, хотѣть прежде всего того, что будетъ“! [1]) Этотъ культъ жизни, эту религію Діониса знали и исполняли греки—подлинно геніальный народъ, такъ какъ онъ почти за двѣ тысячи лѣтъ сумѣлъ разрѣшить загадку бытія. Эту вѣру Нитче противопоставляетъ религіи Христа. „Діонисъ и Распятый—вотъ наивысшій контрастъ. Ихъ отдѣляетъ другъ отъ друга не фактъ мученичества, а то, что ихъ мученичество имѣетъ различный смыслъ. Съ одной стороны, сама жизнь въ своей творческой мощи, своемъ вѣчномъ возникновеніи, что влечетъ за собой мученіе, разрушеніе, волю къ уничтоженію... Въ другомъ случаѣ, страданіе—„Праведникъ распятъ на крестѣ“—является протестомъ противъ жизни, формулой осужденія ея. Очевидно, ставится проблема о смыслѣ страданія: имѣетъ ли оно христіанскій смыслъ или же трагическій? Въ первомъ случаѣ, страданіе—путь къ святой жизни, во второмъ—жизнь достаточно свята сама по себѣ, чтобы оправдать безконечную сумму скорби. Трагическій человѣкъ говоритъ „да“ даже самому горькому страданію: онъ можетъ это—настолько велики его силы, его избытокъ, мощь его энтузіазма. Христіанинъ говоритъ „нѣтъ“ самой счастливой земной жизни: его слабость, несчастье и лишенія настолько громадны, что жизнь во всѣхъ своихъ формахъ для него—одно лишь страданіе... Распятый Богъ—это проклятіе жизни, предостереженіе, которое отрываетъ насъ отъ нея. Раздробленный же на части Діонисъ обѣщаетъ жизнь, жизнь неизсякаемую, вѣчно рождающуюся“ [2])...

Если теперь мы возвратимся къ поставленному выше вопросу и въ заключеніе попытаемся уловить основную причину успѣха Нитче, мы можемъ сказать слѣдующее. Современная мысль привѣтствовала въ лицѣ Нитче краснорѣчиваго и вдохновеннаго

---

[1]) XV, 412.
[2]) XV, 490.

истолкователя самыхъ мучительныхъ сомнѣній теперешняго человѣчества, а также его стойкаго утвержденія красоты и святости жизни.

Когда теперь, по прошествіи почти двадцати лѣтъ, снова перечитываешь статью Эдмонда Шерера, въ которой онъ задолго до проникновенія во Францію идей Нитче анализировалъ симптомы и причины „кризиса морали“ [1]), о чемъ тогда всюду заявляли, невольно изумляешься подготовленности читателей къ пониманію и усвоенію Нитче. Уже тогда всюду возвѣстили объ интелектуальномъ, религіозномъ и моральномъ нигилизмѣ—отрицательной сторонѣ его работы. Еще до знакомства съ философомъ „воли къ могуществу“ у насъ привыкли къ гипотезѣ универсальнаго илюзіонизма. Вмѣстѣ съ Нитче тогда провозглашали „банкротство абсолютнаго“, тщетность всякой метафизики, считали илюзорнымъ различеніе субъекта и объекта, противоположеніе „міра истиннаго“ и „міра феноменальнаго“. Согласно съ Нитче заявляли, что „человѣкъ уже давно сталъ любопытнымъ, который хочетъ проникнуть взоромъ черезъ стѣну, не освѣдомляясь о существованіи какихъ-либо предметовъ за ней“; замѣчали, что „говорить о природѣ, какъ о занавѣсѣ, за которымъ что-то происходитъ, равносильно нелѣпому предположенію, будто можно сѣсть у окна и смотрѣть на себя, идущаго по улицѣ“. Подобно Нитче, наши агностики обнаружили илюзію, благодаря которой люди, въ силу миража, созданнаго абстракціями языка, придумываютъ мнимыя сущности въ родѣ „я“ или „души“. Вмѣстѣ съ Нитче, наши агностики лишали нравственный законъ всякаго абсолютнаго характера, приписывали понятіямъ о добрѣ и злѣ лишь относительное значеніе, признавали, что природѣ чуждо различеніе добра и зла, незнакомы правда и жалость, что она—имморальна высшимъ имморализмомъ, что она индиферентна. Нигилизмъ Нитче, такимъ образомъ, вовсе не былъ для насъ открытіемъ неожиданной пропасти. Но послѣ перваго же ознакомленія съ Нитче мы привѣтствовали въ немъ геніальнаго мыслителя, который съ краснорѣчіемъ и дивнымъ лирическимъ талантомъ подвелъ итогъ нашимъ сомнѣніямъ и нашимъ стремленіямъ, съ глубокой искренностью убѣждалъ насъ не страшиться крайнихъ выводовъ нашей мысли, не искушаться робкими попытками

---

[1]) Scherer. *Études sur la littérature contemporaine*, VIII, p. 155 ss.

примирить непримиримое, реставрировать поверженныхъ кумировъ, замаскировать дѣйствительность удобнымъ покровомъ утѣшительныхъ и хрупкихъ гипотезъ. Нитче очень быстро сталъ для насъ типичнымъ представителемъ скептическаго и песимистическаго радикализма, который пустилъ уже глубокіе корни среди насъ еще до распространенія во Франціи его сочиненій, но несомнѣнно развился, окрѣпъ и опредѣлился лишь благодаря соприкосновенію съ его идеями.

Однако на чистомъ и простомъ отрицаніи нельзя было остановиться. Взамѣнъ разрушенныхъ и устарѣвшихъ цѣнностей надо было создать новыя. Надо было выработать общую концепцію жизни, которая опиралась бы на совершенное отрицаніе абсолютнаго и метафизики. Надо было отыскать для свободнаго ума новые мотивы дѣйствія и новыя надежды. Въ рѣшеніи всѣхъ этихъ вопросовъ французскіе мыслители шли вполнѣ самостоятельными путями. У однихъ агностицизмъ завершился интелектуальнымъ эпикуреизмомъ. Послѣднему міръ представлялся грандіознымъ зрѣлищемъ, которое достойно интереса, но не серьезнаго участія. Въ жизни интелектуальный эпикуреизмъ видѣлъ не заданный урокъ, а скорѣе искусство, или еще лучше естественный фактъ, подлежащій изученію подъ многоразличными формами; у другихъ агностицизмъ завершался своеобразнымъ созерцательнымъ аскетизмомъ, властной волей къ познанію, которая стремится къ истинѣ, но не отдаетъ отчета въ мотивахъ своихъ исканій и, всецѣло работая для себя, лелѣетъ иногда странную надежду трудиться надъ дѣломъ колективнымъ, не индивидуальнымъ и для неизвѣстной цѣли. Наконецъ, третьи призывали къ дѣйствію, являлись глашатаями энергичной работы, высказывались за необходимый приматъ инстинкта жизни надъ инстинктомъ познанія. Въ реакціи противъ грозившаго роста нигилистическаго песимизма Нитче сыгралъ значительную роль. Онъ показалъ, что нигилизмъ не можетъ быть концомъ, а лишь началомъ. Нитче смѣло сочеталъ отвлеченный и моральный нигилизмъ съ культомъ жизни, съ религіей Діониса. Нитче не зналъ ни тоски по потерянному раю, ни сожалѣнія объ исчезнувшемъ абсолютѣ, ни утомленія разочароваго искателя. Въ волѣ, въ непрестанномъ стремленіи къ могуществу или, пользуясь его знаменитой метафорой, въ неутомимомъ порываніи къ сверхчеловѣку—этому никогда недостижимому идеалу,—въ волѣ къ могуществу,—скажу я,—видѣлъ Нитче

принципъ, который позволяетъ намъ сообщить жизни чуждый ей смыслъ. Не позицію дилетанта или созерцателя занималъ Нитче, а постъ смѣлаго экспериментатора. Личное существованіе и существованіе человѣчества не было для него бережно хранимой священной сокровищницей; наоборотъ, въ немъ Нитче усматривалъ матеріалъ для опытовъ, ставку, которую нужно дѣлать отъ всей души въ перспективѣ высшихъ удачъ. Нитче, подобно безстрашному игроку, смѣло ставилъ на „избранную" карту все свое прошлое и настоящее достояніе, храбро „держа пари" за свои скрижали цѣнностей, при помощи которыхъ онъ на свой рискъ и страхъ производилъ опыты надъ цѣнностью біологической.

За это мужественное принятіе судьбы, за это восторженное преклоненіе передъ вѣчнымъ становленіемъ и его грозными потенціями, словомъ за *amor fati* Нитче, по моему мнѣнію, заслуживаетъ нашей полной симпатіи. Въ наше время сказывается прогресивное крушеніе вѣрованій, которыми до сихъ поръ жило человѣчество. Въ сознаніи людей встаютъ грозныя проблемы и ждутъ разрѣшенія. Мы не знаемъ, принадлежитъ ли будущее рѣшеніямъ, предложеннымъ Нитче. Намъ неизвѣстно, что будетъ гласить вердиктъ исторіи объективному значенію дѣятельности Нитче. Но мы благоговѣйно склоняемъ головы передъ этимъ героемъ мысли. Вѣдь въ эпоху разложенія старинныхъ догматовъ и вѣрованій Нитче провозгласилъ, что человѣчество не обрѣтетъ спасенія ни въ искусственномъ оживленіи мертваго прошлаго, ни въ отреченіи отъ своихъ высшихъ стремленій, ни въ погонѣ за мѣщанскимъ благополучіемъ, ни въ грубомъ преслѣдованіи чисто матеріальныхъ наслажденій. Нитче провозгласилъ, что нужно вѣрить въ творческую и созидательную мощь воли, безстрашно, не баюкая себя илюзіями, идти впередъ, все впередъ, черезъ мракъ и неизвѣстность настоящаго навстрѣчу будущему, которое мы, быть можетъ, прославимъ,—навстрѣчу неясному блеску „зорь, которыя еще—не оно".

Анри Лиштанберже.

МОРИСЪ МЕТЕРЛИНКЪ

Школа Высшихъ Соціальныхъ Наукъ взяла на себя иниціативу ввести въ число авторитетныхъ представителей моральныхъ идей нынѣшняго времени человѣка новаго поколѣнія, который, несмотря на значительные уже результаты плодовитаго творчества, находится еще на зарѣ своего пути: это—Морисъ Метерлинкъ. Для меня большая честь отозваться на эту иниціативу. Мнѣ хотѣлось бы, чтобы было достаточно полнаго удивленія писателю, глубокой симпатіи къ его идеямъ, наконецъ—признательности за часы, проведенные въ интимности съ его мыслью. Но я спрошу себя, не служитъ ли тотъ же самый видъ интимности препятствіемъ къ тому, чтобы говорить о Метерлинкѣ. Нужно ли пробовать иначе, чѣмъ въ сосредоточенномъ уединеніи, разбираться въ произведеніи, которое стремится заставить видѣть невидимое, слышать молчаніе, пробуждать въ новомъ ритмѣ глубокую жизнь души? Не разрушимъ ли мы всю прелесть его, если станемъ примѣнять къ нему наши пріемы анализа и попытки толкованія? Не рискуемъ ли мы уничтожить то, что служитъ его источникомъ вдохновенія,—чувство таинственнаго и неизвѣстнаго?

Не одинъ только намекъ автора побуждаетъ насъ къ этому изслѣдованію: „Посмотримъ,—пишетъ онъ въ своемъ болѣе новомъ произведеніи,—не настало ли время для серьезнаго пересмотра красотъ, образовъ, символовъ, чувствованій, которыми мы пользуемся еще, чтобы пополнить у себя зрѣлище вселенной“. Что же касается насъ, то мы ясно видимъ, какого благодѣянія можно ждать отъ такого изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, когда хотятъ описать произведеніе, отрѣшаясь отъ него, ограничиваясь хожденіемъ вокругъ да около, изъ боязни нанести

ущербъ его цѣлости, случается, что наталкиваются на какой-нибудь ярлыкъ и довольствуются этимъ; говорятъ, что Метерлинкъ—мистикъ; слово избавляетъ отъ всякаго объясненія, потому что мистицизмъ есть утвержденіе неуловимаго, любовь къ непонятному. Но совершенно вѣрно, что произведеніе Метерлинка—мистическое: оно вмѣщаетъ въ себѣ всѣ историческіе мистицизмы; будучи интереснымъ и неутомительно ученымъ, оно переходитъ отъ невозмутимаго спокойствія Марка Аврелія къ трагическому кровосмѣшенію Анабеллы; поднимается на вершины, гдѣ Плотинъ закрываетъ тѣлесныя очи въ ослѣпленіи чистымъ духовнымъ свѣтомъ и спускается въ салоны, даже въ конуры нашихъ гадалокъ и хиромантовъ — этого остатка священнаго племени прорицательницъ и вѣдьмъ; вырывается изъ безднъ Рюисбрёка Удивительнаго и изъ священнаго энтузіазма Новалиса съ тѣмъ, чтобы восхвалять головокружительность автомобиля или видѣть Судъ Божій въ слишкомъ практическихъ методахъ нашихъ фехтмейстеровъ.

Тѣмъ не менѣе такой взглядъ былъ бы очень поверхностнымъ. Въ однообразіи слова онъ терялъ бы изъ виду все различіе тѣхъ видовъ, которые принимаетъ произведеніе Мориса Метерлинка—отъ *Принцессы Маленъ* до *Сокровеннаго Храма;* онъ не признавалъ бы присущаго ему свойства обновляться, удерживаясь на собственной своей высотѣ; въ особенности онъ упустилъ бы изъ виду внутреннюю жизнь самого произведенія и писателя—ту силу, которая влечетъ ихъ къ болѣе чистому свѣту, къ болѣе дѣйствительной добродѣтели.

По нашему мнѣнію общая идея мистицизма должна была бы быть только исходнымъ пунктомъ. Намъ надо изслѣдовать, какъ преобразовывалась мысль Метерлинка въ самомъ мистицизмѣ, начертить кривую, по которой она шла. И такъ какъ во-время выдвигать полную всеобщаго интереса проблему не значитъ, конечно, уменьшать оригинальность ея, то мы спросимъ себя, не можетъ ли зрѣлище этой эволюціи пролить свѣтъ на такой вопросъ: какую форму при настоящемъ состояніи нашего сознанія и нашихъ стремленій можетъ принять идея мистицизма у честнаго ума, для котораго воображеніе чего-нибудь чуднаго и прелесть чего-нибудь таинственнаго не могли бы имѣть преимущества предъ добросовѣстнымъ исканіемъ истины?

Что же такое мистицизмъ? Это—склонность истолковывать жизнь въ серьезномъ и глубокомъ смыслѣ, улавливать въ на-

шихъ мельчайшихъ поступкахъ звуки изъ глубины души, искать для самыхъ обыкновенныхъ событій полнаго величія и красоты продолженія въ неизвѣстномъ. Это—жажда высшаго. Свѣтская жизнь съ ея пошлымъ горизонтомъ не удовлетворяетъ насъ; она кажется не соотвѣтствующей намъ самимъ; въ насъ есть стремленіе, предсуществующее своему объекту, которое для того, чтобы найти этотъ объектъ, готово обойти всю вселенную и, если нужно, расширить предѣлы ея. Таково дѣятельное состояніе мистической души; превосходно, можетъ быть не безъ ироніи, изображаетъ его одно дѣйствующее лицо изъ *Аглавены и Селизеты*: „нѣтъ ничего прекраснѣе ключа, пока не знаешь, что онъ отпираетъ".

Итакъ мы перепробуемъ всѣ замки. Передъ нами Природа, и мы говоримъ вмѣстѣ съ Бодлэромъ:

Природа—дивный храмъ, и въ ней столпы живые
Съ невнятнымъ ропотомъ сдержали сводъ небесъ;
Природа—символовъ давно извѣстный лѣсъ,
Они киваютъ намъ задумчиво-нѣмые.

Среди этого-то лѣса символовъ и проходитъ театръ Метерлинка; только взоры Природы на человѣка полны смутныхъ угрозъ и невыразимыхъ ужасовъ. Прочитайте *Принцессу Маленъ:* съ плакучей ивы свѣтятся неподвижные глаза совы, всплескиваетъ и внезапно замираетъ фонтанъ, на полянѣ мелькаютъ блуждающіе огни,—до той послѣдней ночи, когда гроза всѣми своими ужасами разражается надъ покинутой принцессой: собака воетъ изъ запертой двери, сумасшедшій скалитъ зубы и указываетъ пальцемъ на приближающееся что-то черное, монахини ткутъ саванъ, лебедь падаетъ съ зловѣщимъ крикомъ. Все направлено къ тому, чтобы усилить смертельную тоску созданія, которое въ концѣ концовъ душатъ; вотъ почему Гіальмаръ восклицаетъ: „я предпочитаю быть среди людей".

Однако встрѣча человѣка съ природой неизбѣжна: это—смерть. Фатальности смерти достаточно, чтобы ввести безконечное въ самое ограниченное и самое жалкое существованіе. Она озаряетъ свѣтомъ чело тѣхъ, кто предчувствуетъ близость своего конца,—тѣхъ *предупрежденныхъ*, которые „почти уже тамъ, по ту сторону жизни". Она даетъ зрѣніе угасшимъ взорамъ слѣпыхъ: послѣдніе заставляютъ другихъ трепетать, потому что своими слѣпыми глазами проникаютъ въ невидимую тайну су-

дебъ. Можетъ ли быть эмоція острѣе той, которая возникаетъ и разрастается въ драмѣ *Тамъ внутри* при зрѣлищѣ семьи, мирно собравшейся вечеромъ при свѣтѣ лампы. Надъ ней рѣетъ печаль, о которой мы знаемъ, но она еще не знаетъ, и никто не осмѣливается быть вѣстникомъ ея: „Двери заперты, у оконъ желѣзные засовы... Они предусмотрѣли все, что только возможно... Они думаютъ, что ничего не случится, потому что они заперли двери, и не знаютъ, что душа живетъ особой жизнью, и что міръ не кончается за дверями дома".

Но тягчайшая тайна—это та, которая ставитъ одного человѣка лицомъ къ лицу съ другимъ. Между двумя душами—цѣлая безконечность; есть несчастные, участь которыхъ такова, что они отдаляютъ отъ себя истину и не слушаютъ ея голоса. „Я никогда не лгу,—говоритъ Мелизанда Пелеасу,—я лгу только твоему брату". Величіе той жертвы, которая соединяетъ Принцивалле съ Монной Ванной, не находитъ доступа къ сознанію и пониманію ея у Гвидо Колонны. Сверхъ словъ одно только можетъ соединять души, это—молчаніе: „души взвѣшиваются въ молчаніи, какъ золото и серебро—въ чистой водѣ, и слова, произносимыя нами, имѣютъ смыслъ только благодаря молчанію, въ которое они погружаются". Есть еще пасивное молчаніе, когда гаснетъ всякая духовная жизнь,—молчаніе Зигфрида во второмъ актѣ *Сумерекъ Боговъ*, когда онъ, выпивъ кубокъ забвенія, останавливается передъ Брунхильдой и уже больше не узнаетъ той, черезъ которую совершается его судьба. Но есть также молчаніе Тристана въ концѣ перваго акта, когда кубокъ любви сообщаетъ ему даръ видѣть Изольду, смотря на нее, и читать въ глазахъ ея откровеніе любви, являющейся съ этихъ поръ ихъ общимъ удѣломъ.

Наконецъ въ молчаніи можетъ быть намъ слышится другой голосъ, голосъ нашего Бога, слышать котораго у насъ нѣтъ силы. „Есть нѣчто непроницаемое между нами и нашей душой... Есть—пишетъ онъ еще въ сборникѣ *Сокровище смиренныхъ*—часть жизни, и самая лучшая, самая чистая и великая, которая не смѣшивается съ обыкновенной жизнью". Мы живемъ нашей обычной жизнью, мы отдаемъ ей все наше время и всѣ наши силы только для того, чтобы не быть вынужденными замѣтить то безконечное, которое царитъ надъ нами, то чуждое, которое внушаетъ намъ страхъ и которое есть мы сами: „Откуда же,—спрашиваетъ Метерлинкъ,—происходитъ боязнь божественнаго

въ нашихъ душахъ?" Осмѣлимся уйти въ самихъ себя, осмѣлимся сосредоточиться; если мы не можемъ понять, то возьмемъ на себя смѣлость по крайней мѣрѣ почувствовать присутствіе той таинственной силы, въ которой пребываетъ все грозное величіе божественнаго. Тамъ, по ту сторону словъ, жестовъ и поступковъ, тамъ—наша настоящая реальность. Черезъ нее мы сообщаемся съ природой; для нея умножаются символы печали и радости, грустно-зловѣщій полетъ ночныхъ птицъ или сверкающая на солнцѣ бѣлизна голубей, трескъ распадающихся камней въ глубинѣ старой башни или веселый блескъ воды. Черезъ нее наконецъ люди способны соединяться въ самой сущности любви: „мы любимъ другъ друга больше себя самихъ", говоритъ Мелеандръ Аглавенѣ. Отъ нея исходитъ мистическая сила, которая не имѣетъ отношенія ни къ нашимъ повседневнымъ поступкамъ, ни къ той маскѣ и роли, которыми надѣлило насъ общество, но которая имѣетъ корни въ самой глубинѣ нашего существа: „Человѣкъ совершаетъ всѣ самыя низшія преступленія, и самое большее изъ этихъ преступленій даже на мгновеніе не уничтожитъ аромата свѣжести и духовной красоты, окружающей его; тогда какъ приближеніе мученика или мудреца можетъ погрузить нашу душу въ глубокій, невыносимый мракъ".

Итакъ, истолковавъ въ смыслѣ нашей глубокой склонности природу, человѣка и нашу душу, мы поднялись до мистической морали,—такъ, какъ излагалъ ее Метерлинкъ въ *Сокровищѣ смиренныхъ*. Однако если бы это было послѣднимъ словомъ его мысли, и если бы мистицизмъ ограничивался тѣмъ, что мы склоняли бы голову и мысли предъ той сверхъестественной силой, которая одному приноситъ счастье, а другому смерть, можно было бы еще спросить себя, будетъ ли справедливымъ причислять Метерлинка къ моралистамъ нашего времени. Что касается насъ, такъ если мы говоримъ о немъ какъ о таковомъ, то это потому, что за опытомъ *Мистической Морали* послѣдовалъ удивительный сборникъ *Мудрость и Судьба*. Что же произошло въ періодѣ между ними? А то, что человѣкъ наединѣ съ собой не можетъ оставаться тѣмъ, чѣмъ онъ былъ наединѣ съ природой. Природа, чуждая намъ, можетъ быть враждебной къ намъ; ничто не можетъ смягчить той строгости, слѣпой выразительницей которой она является; она давитъ насъ, потому что дѣлаетъ изъ насъ вещь, какъ сама она есть вещь; она порабо-

щаетъ насъ себѣ. Отсюда тотъ почти физическій ужасъ, который виситъ надъ всѣмъ театромъ Метерлинка и который характеризуетъ его трагизмъ. Но сила, присутствующая въ насъ, не можетъ не быть соизмѣримой съ нами; отсюда мы квалифицируемъ ее въ тѣсной связи съ собственными нашими качествами: „Жанна д'Аркъ слышитъ голоса святыхъ, Макбетъ слышитъ вѣдьмъ, и все это—одинъ и тотъ же голосъ". Слѣдовательно мы уже не имѣемъ права полагаться на судьбу, какъ если бы неизмѣнная цѣпь нашихъ пораженій или побѣдъ, нашихъ печалей или радостей не имѣла недостатка ни въ одномъ звенѣ. Мы можемъ воспользоваться той самой силой, которая царитъ надъ нами и управляетъ нами: „мы никогда не выходимъ за предѣлы безсознательнаго, но безпрестанно можемъ улучшать свойства этого безсознательнаго, которое насъ проникаетъ". Должно ли еще говорить? Если однажды, слѣдуя еще окольными и туманными путями, намъ собственными своими силами и при свѣтѣ своего разума удалось смягчить законъ, предъ которымъ мы считали себя вынужденными преклоняться, какъ предъ фатальностью вещей, то значитъ ли это, что источникъ окончательнаго могущества—въ сознательной волѣ человѣка? „Будьте увѣрены,—говоритъ въ данномъ случаѣ Метерлинкъ,—что пріобрѣтеніе одной частицы вашего сознанія въ концѣ концовъ важнѣе въ тысячу разъ, чѣмъ даръ всей вашей безсознательности". Первая побѣда открываетъ предъ нами безпредѣльный горизонтъ; отнынѣ мы уже не хотимъ, чтобы между нами и лучшей частью насъ самихъ висѣла завѣса; у насъ есть возможность вполнѣ отстоять себя, свѣтомъ своего разума мы освѣщаемъ глубокую область, гдѣ кроется корень нашего внутренняго бытія, и тамъ мы узнаемъ святое святыхъ истинной морали: „самый падшій изъ людей всегда имѣетъ нѣчто въ родѣ святилища или убѣжища въ своей душѣ, гдѣ онъ найдетъ хоть немного чистой воды, и откуда черпаетъ силы, необходимыя ему, чтобы продолжать жизнь".

Итакъ намъ надлежитъ взбираться по тому пути, который ведетъ въ Акрополь мудреца. Съ этой высоты теченіе вещей покажется намъ въ своемъ настоящемъ видѣ: „событіе само по себѣ, это — чистая вода, которую льетъ намъ судьба; обыкновенно оно само по себѣ не обладаетъ ни вкусомъ, ни цвѣтомъ, ни запахомъ. Оно становится прекраснымъ или печальнымъ, сладкимъ или горькимъ, смертоноснымъ или животворящимъ,

сообразно качеству души, которая его воспринимаетъ. Среди окружающихъ насъ людей тысячу тысячъ разъ происходятъ событія, какъ будто отягченныя зародышами героизма, но событія проносятся, не оставляя ничего героическаго, а между тѣмъ стоило Христу встрѣтить на своемъ пути толпу дѣтей, женщину-блудницу или самарянку, и человѣчество трижды поднялось на высоту, равную Богу". Намъ болѣе уже не придется тоскливо отыскивать въ событіи какую-то скрытую таинственную волю, которая произнесла надъ нами неизмѣнный приговоръ, внезапно схватила насъ и давитъ. Мы—выше событій не потому, что мы заставляемъ ихъ глубже проникать въ насъ, чтобы намъ сдѣлаться лучше: „если вамъ измѣнили, то важна не самая измѣна, но то прощеніе, которое она родила въ вашей душѣ, и тѣ общія свойства этого глубокаго и продуманнаго прощенія, которыя заставятъ васъ обратиться къ умиротворяющему и болѣе ясному въ предопредѣленіи; тогда вы будете чувствовать себя даже лучше, чѣмъ если бы вамъ остались вѣрны. Но если измѣна не увеличила въ васъ чувства сердечности, высшаго довѣрія и искры любви,—вамъ измѣнили безполезно и вы можете говорить, что ничего не произошло". Мы уже не склоняемся пасивно предъ жизнью для того, чтобы выжидать исхода той драмы, въ которую она втянула насъ; для насъ важна только одна развязка, и она зависитъ отъ насъ: „мудръ тотъ, въ чью душу измѣна или обманъ сходятъ только для того, чтобы еще болѣе очистить мудрость. Мудръ тотъ, въ комъ самое зло принуждено питать огонь любви".

Жестокость людей и вещей легче переносить, чѣмъ ихъ безразличіе. Иногда кажется, что жизнь ускользаетъ отъ насъ, какъ море ушло отъ Равены или отъ Мертвыхъ-Водъ, уступивъ мертвому однообразію равнины то мѣсто, гдѣ раньше шумно играли волны. И тогда-то пламя внутренняго очага пріобрѣтаетъ неожиданный блескъ и необыкновенную силу лучеиспусканія. Бетховенъ дѣлается глухимъ къ голосу живыхъ людей, къ звукамъ природы, но въ душѣ его не умолкаетъ полная богатства, разнообразія, неисчерпаемаго и ошеломляющаго паѳоса музыка. Равнымъ образомъ среди ограниченнаго, жалкаго и морально одинокаго существованія Эмиліи Бронтё—которой Марія Дюкло и послѣ нея Метерлинкъ посвятили столь проникновенныя строки—раздается гимнъ бурной страсти: та, которая никого не любила и которую никто не любилъ, пони-

маетъ такъ, какъ никто никогда не понималъ, полное забвеніе себя въ другихъ, замѣну радостей, скорбей, самыхъ существъ любовью.

Послѣднее испытаніе нашей мудрости, это — само счастіе. Сумѣемъ ли мы быть выше тѣхъ успѣховъ и радостей, которыя даются намъ и могутъ отниматься у насъ окружающими людьми и обстоятельствами? „Среди тихаго счастія то, что прочно и постоянно въ немъ, заключается единственно въ силѣ, которая лежитъ въ глубинѣ нашего сознанія и которая способна сдѣлать насъ счастливыми даже среди самаго несчастія. Вы можете назвать себя счастливыми только тогда, когда счастье помогло вамъ подняться на высоты, гдѣ вы можете потерять его изъ виду, не теряя въ то же время жажды жизни". А отсюда эти полныя глубины положенія, въ которыхъ выражается вся побѣда мудрости надъ судьбой: „Быть счастливымъ—значитъ миновать безпокойство счастья... Надо собрать въ себѣ самыя простыя причины счастья... Мудрецъ научается оживлять и любить молчаливую сущность жизни".

Вотъ мы и на вершинѣ. Мы откликнулись на призывъ, который раздается съ высотъ горняго свѣта, и получили награду за свое мужество не только въ разнообразіи открывшихся предъ нами горизонтовъ, но въ томъ новомъ смыслѣ, который получаетъ отнынѣ самая сила нашего стремленія въ высь. То, что притягивало насъ къ себѣ, это—таинственность облаковъ, попеременно то позлащенныхъ какъ надежда, то черныхъ какъ отчаяніе. А достигнуть самыхъ облаковъ, это значитъ увидѣть, что они освѣщаются только отраженнымъ свѣтомъ, и потому, что они ставятъ препятствія солнцу; это значитъ желать чистаго свѣта, который уже не знаетъ непрозрачной матеріи и который ничѣмъ не можетъ быть затемненъ. То великое въ области фантазіи, что подавляетъ наше хрупкое существо громадою горы или моря, завершаетъ нашу любовь и наши радости ужасомъ смерти, какъ рокъ, угрожающе виситъ надъ нами, теперь обращается въ ничто предъ великимъ въ области разума. Въ самомъ дѣлѣ, для разума не можетъ быть двойственности между нашей обыкновенной душой и душой глубокой, которая есть наша безсознательная истина; непроницаемость имѣетъ мѣсто только въ матеріальномъ мірѣ, живое же единство есть признакъ духа. Разумъ срываетъ то покрывало, которое мистицизмъ, будучи еще матеріалистическимъ, набросилъ на нашу

дѣйствительную судьбу. Мы уже—не индивидуумъ, озабоченный единственно исходомъ, интересующимъ только его, и съ мучительнымъ безпокойствомъ вопрошающій вещи, на которыхъ онъ проектируетъ въ увеличенномъ видѣ свои одинаково ребяческіе надежды и страхи. Мы—мысль, способная вмѣстить въ своихъ непреложныхъ законахъ ходъ вселенной, способная господствовать надъ нимъ своею волею любви и справедливости; мы—безконечное могущество духовной свободы: „мы отдаемся во власть судьбы, лишь творя зло,—пишетъ авторъ *Принцессы Маленъ* и *Пелеаса и Мелизанды*...—Могущество судьбы ограничивается во всѣхъ тѣхъ, кто становится лучше самой судьбы". Вотъ надъ ними уже не имѣютъ власти ни холодная безучастность природы, ни людская злоба: своимъ благополучіемъ они обязаны самимъ себѣ, въ поучительномъ примѣрѣ своей жизни они осуществляютъ судьбу, которую человѣкъ долженъ создавать себѣ, независимо отъ всякихъ условностей, являющихся внѣшними и чуждыми по отношенію къ внутреннему качеству ихъ души. „Большинство нашихъ жизней проходитъ вдали отъ крови, криковъ и мечей, а слезы людей стали молчаливыми, невидимыми, почти духовными"... Но отъ судьбы не зависитъ, что мы не можемъ понимать красоты слезъ, что мы не пріобрѣтаемъ увѣренности счастія, которая есть самый разумъ мудрости: „Неужели насъ всегда надо предупреждать, и мы падаемъ на колѣна только тогда, когда кто-нибудь намъ скажетъ, что проходитъ Богъ? Если вы глубоко любили кого-нибудь, никому не приходилось обращать вашего вниманія на то, что ваша душа была такъ же велика, какъ міръ, что свѣтила, цвѣты, волны ночи и моря не пустынны, что ничто не оканчивается, и все только начинается на порогѣ видимаго; что самыя уста, которыя вы цѣловали, принадлежатъ существу несравненно болѣе высокому, болѣе прекрасному и чистому, чѣмъ то, которое обнимали ваши руки. Мы видѣли тогда то, чего не видишь въ жизни внѣ экстаза. Но развѣ нельзя жить, какъ бы любя всегда? Герои и святые жили такой жизнью... Мы всѣ живемъ въ высшемъ. Такъ въ чемъ же, вы хотите, чтобы мы жили? Другого мѣста нѣтъ для жизни. Чего не достаетъ намъ, такъ это не случаевъ жить на небѣ, а вниманія и сосредоточенности и нѣкотораго опьянѣнія души. Если у васъ есть только одна маленькая комната, то неужели вы думаете, что въ ней нѣтъ Бога, и что тамъ нельзя вести возвышенной жизни? Если вы

жалуетесь, что вы одиноки, что ничего съ вами не случается, что никто васъ не любитъ и вы никого не любите, думаете ли вы, что слова не обманываютъ? Что возможно быть одинокимъ, что любовь есть нѣчто познаваемое и видимое, и что событія взвѣшиваются, какъ покупное золото и серебро? Развѣ живая мысль,—все равно, будетъ ли она возвышенна или ничтожна, такъ какъ съ той минуты, какъ она вышла изъ вашей души, она велика для васъ;—развѣ высокое желаніе или просто минута торжественнаго вниманія къ жизни не могутъ войти въ маленькую комнату? И если вы не любите или васъ не любятъ, вы все же до нѣкоторой степени можете видѣть, что тысячи вещей прекрасны, что душа велика и жизнь почти несказанно важна; развѣ это не такъ же прекрасно, какъ если бы васъ или вы кого любили?"

Не устанешь приводить тѣ страницы, въ которыхъ сосредоточивается и говоритъ о себѣ все творчество Метерлинка. Если мысль философа, повидимому даже въ самыхъ послѣднихъ ея проявленіяхъ, не ищетъ себѣ убѣжища въ двойственности, то по крайней мѣрѣ мы имѣемъ въ ней опредѣленную ясность, ясность, которая, какъ самъ онъ говоритъ объ одной изъ своихъ героинь, гаситъ вокругъ себя все, что не есть истина. Еще я могъ бы только указать мимоходомъ на его послѣдній опытъ о *Сокровенномъ Храмѣ*: Метерлинкъ, говоря тамъ о *Будущемъ*, считаетъ совершенно непостижимымъ то, что мы не знаемъ его, и сожалѣетъ о „странномъ недостаткѣ, любопытномъ ограниченіи нашего ума". Но если бы отчетливое провидѣніе будущаго даже и было безспорно доступнымъ, если бы цѣпь будущихъ временъ могла развернуться предъ нашими взорами, какъ въ томъ случаѣ, когда мы смотримъ съ высоты на весь городъ, то не слѣдовало ли бы сказать тогда, что нѣтъ духовной судьбы у человѣчества, что мы живемъ всецѣло въ *царствѣ матеріи*, страшное вторженіе котораго хочетъ предотвратить отъ себя тотъ же самый *Сокровенный Храмъ*. Хотя мнѣ не приходится настаивать на этомъ, этотъ вопросъ предложилъ самъ Метерлинкъ: кто—мудръ? „Терезій ли? Ему извѣстно будущее,—но онъ не знаетъ, что добро и прощеніе господствуютъ надъ будущимъ?" Это опять-таки Метерлинкъ, въ статьѣ 19-го іюля 1902 г., когда Англія не питала надежды сохранить своего короля, утверждалъ, что дѣятельный и всепобѣждающій разумъ человѣка можетъ измѣнять путь судьбы, принуждая

его къ обходу для того, чтобы избѣгнуть невидимой, но непроходимой разсѣлины, на днѣ которой въ этотъ моментъ зорко мерцаетъ пламя".

Итакъ, было бы несправедливо на основаніи нѣсколькихъ выхваченныхъ заявленій смѣшивать мистицизмъ Метерлинка съ тѣмъ пасивнымъ мистицизмомъ, который склоняется и безсильно складываетъ руки предъ тайной темныхъ и слѣпыхъ силъ. Это мистицизмъ всецѣло духовный, опирающійся на дѣйствіе и на свободу; и тѣмъ самымъ,—чтобы охарактеризовать его сочетаніемъ словъ, которое какъ бы предназначено для него,—это мистицизмъ демократическій. Поймемъ же наконецъ, что клевещутъ на нашъ вѣкъ, когда религіозный упадокъ приписываютъ узкимъ предубѣжденіямъ и утилитарнымъ предразсудкамъ. То, что дѣлаетъ неизбѣжнымъ паденіе матеріальныхъ догматовъ и матеріально установленныхъ Церквей, это прогресъ, это выясненіе нашей человѣческой идеи справедливости. „Мы становимся дѣйствительно справедливыми только съ того дня, когда оказываемся вынужденными искать образцы справедливости въ себѣ". *Сумерки Боговъ*, какъ пришествіе моральнаго человѣчества, получаетъ свое собственное имя—*Сумерки Кумировъ*, и мудрый видитъ, какъ исчезаютъ, не вызывая къ себѣ сожалѣнія, нѣкогда грозные идолы, съ ритуалами и волшебствомъ, съ ихъ заклинаніями, съ ихъ сектантскими войнами и кровавыми жертвами. Изъ лучшей справедливости, которая осудила ихъ, возникаетъ царство духа: „изъ самой внѣморальности случая должна родиться болѣе чистая мораль. Здѣсь, какъ и вездѣ, чѣмъ больше человѣкъ чувствуетъ себя покинутымъ, тѣмъ больше онъ ощущаетъ силу, присущую человѣку".

Какая же это сила, присущая человѣку, какъ не преданность истинѣ ради истины, желаніе любви ради любви, Богъ, живущій въ душѣ каждаго духовнаго существа, Богъ, котораго невозможно прельстить ни золотомъ коронъ, ни жертвоприношеніями, ни чарами колдуновъ и астрологовъ? „Вы не мудры и не справедливы, если ищете въ мудрости и въ справедливости чего то другого, чѣмъ самой мудрости и самой справедливости". Но если демократія есть цивилизація человѣчества, ставшая доступной для всѣхъ людей, поднимая ихъ общимъ усиліемъ на общую высоту, то мы не имѣемъ права ограничивать ее удовлетвореніемъ самыхъ неотложныхъ нуждъ, исправленіемъ вопіющихъ несправедливостей; мы должны основать

ее на мудрости и на справедливости въ ихъ самомъ глубокомъ человѣческомъ смыслѣ. „Поспѣшить—еще не значитъ поступить мудро; часто гораздо важнѣе устремиться въ высь“.

Вотъ почему „несчастнымъ полезно говорить о счастьѣ. Они охотно воображаютъ, что счастье—что-то необыкновенное“. Но „обыкновенно намъ не достаетъ не счастья, а умѣнья быть счастливыми... Необходимо, чтобы каждый человѣкъ нашелъ лично для самого себя возможность жить высшей жизнью среди скромной и неизбѣжной повседневной дѣйствительности. Для нашей жизни нѣтъ цѣли болѣе благородной“. Вотъ почему, кто, силою мысли и поэзіи, можетъ убѣдить толпу людей, что они хранятъ въ себѣ это знаніе, что въ ихъ собственной природѣ пребываютъ и красота мірового пониманія, и радость безкорыстнаго дѣйствія, тотъ приноситъ намъ свѣтъ, нужный для насъ въ настоящее время для водворенія демократіи, глубокую солидарность такихъ двухъ вещей, которыя по легкомыслію обыкновенно считаютъ противоположными, какъ возвышенность духовной мысли и успѣхъ соціальнаго дѣла. „Добрая воля, направляемая разумомъ, даже лишившись своихъ илюзій, замѣчаетъ много такихъ обязанностей, которыя менѣе соблазнительны и которыя остаются невидимыми для инстинкта; но не опредѣляется ли моральная цѣнность человѣка по числу обязанностей, которыя онъ видитъ и хочетъ исполнить?“. Вотъ почему наконецъ мы съ такимъ довѣріемъ привѣтствуемъ заранѣе и будущія произведенія молодого учителя, напоминая ему, что его мудрость отнынѣ принимаетъ участіе въ нашей судьбѣ.

Л. Бренсвикъ.

СОДЕРЖАНІЕ

Стр.

I

Принципы позитивистской морали и современное сознаніе. Г. Бело. 5

II

Мораль Ренувье. А. Дарлю 40

III

Мораль Бастіа. Ш. Жидъ 59
Переводъ *С. Розанова.*

IV

Мораль Прудона. М. Берне 75

V

Карлъ Марксъ. А. Ландри 107
Переводъ *С. Розанова.*

VI

Моральныя идеи Винэ. Ж. Роберти 122

VII

Мораль и политика Ренана. Р. Аллье 144

VIII

Фридрихъ Нитше. А. Лиштанберже 174
Переводъ *С. Розанова.*

IX

Морисъ Метерлинкъ. Л. Бренсвикъ 199
Переводъ *С. Соловьева.*

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

„ТВОРЧЕСКАЯ МЫСЛЬ“

А. Пуанкаре, членъ Академіи Наукъ, проф. Парижскаго Университета.—**Наука и гипотеза.** Перев. А. Бачинскаго, Н. Соловьева и Р. Соловьева. Съ портр. автора и предисл. проф. Н. Умова. Цѣна 1 р. 50 к.

М. Склодовская-Кюри.—Радій и радіоактивность. Перев. А. Бачинскаго. Цѣна 1 р.

Гаральдъ Гёфдингъ.—Философскія проблемы. Перев. Р. Соловьева. Цѣна 60 к.

А. Лиштанберже, проф. Университета въ Нанси.—**Рихардъ Вагнеръ, какъ поэтъ и мыслитель.** Перев. С. Соловьева. Цѣна 2 р.

Л. Олстонъ, проф. исторіи въ Бомбеѣ.—**Общій очеркъ современныхъ конституцій.** Перев. подъ ред. Н. Шамонина. Цѣна 30 к.

Сборникъ по философіи естествознанія. Статьи А. Бачинскаго, проф. В. Вернадскаго, проф. И. Огнева, Н. Соловьева, проф. Н. Умова, А. Щукарева. Цѣна 1 р. 25 к.

Р. Соловьевъ.—Философія смерти. Съ портр. автора. Цѣна 75 к.

Проф. Н. А. Умовъ.—Эволюція живого и задача пролетаріата мысли и воли. Цѣна 30 к.

А. Пуанкаре.—Цѣнность науки. Перев. подъ редакціей А. Бачинскаго и Н. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Г. Гёфдингъ.—Понятіе воли. Перев. подъ ред. Н. Соловьева. Цѣна 30 к.

Н. Соловьевъ. — Религіозный элементъ мысли. Цѣна 20 к.

Оливеръ Лоджъ.—Жизнь и Матерія. Перев. С. Розанова подъ ред. и съ предисл. Н. Соловьева.

ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ

Т-во И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°, Москва, Пименовская, с. д.

