К. К. Алекѣевъ.

НАУКИ ОБЩЕСТВЕННЫЯ И ЕСТЕСТВЕННЫЯ

ВЪ ИСТОРИЧЕСКОМЪ ВЗАИМООТНОШЕНІИ ИХЪ МЕТОДОВЪ.

Очерки по исторіи и методологіи общественныхъ наукъ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Механическая теорія общества. Историческій матеріализмъ.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

Посвящается моему отцу

«Ex natura jus, ordo et leges
Ex homine arbitrium, regimen ēt coertio».

Изъ книги **Du Pont,** Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernemen

Denn unfühlbar
Ist die Natur.
Es leuchtet die Sonne
Ueber Böse und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sonne.
.....
Nur der Mensch
Vermag das Unmögliche
Er unterscheidet
Wählet und richtet
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen
.....

Goethe.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе ..... I—VII

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Механическая теорія общества

Гл. I.—**Идея универсальной математики и ея приложеніе къ области соціальныхъ явленій**..... 1

Гл. II.—**Теоретическія предпосылки механической теоріи общества.** 25

Гл. III.—**Механическій взглядъ на общество, государство и право.** 33

Гл. IV.—**Культурно-историческая идеологія стараго натурализма**... 6[illegible]

Гл. V.—**Границы механической соціальной теоріи**..... 68

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Реакція противъ механическаго и математическаго познавательнаго идеала.

Гл. I.—**Историческая реакція.** a) Англійскій эмпиризмъ. b) Монтескье. c) Исходъ исторической реакціи..... 83

Гл. II.—**Философская реакція.** a) Им. Кантъ. b) Гегель..... 104

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Теорія историческаго или экономическаго матеріализма.

A. Генезисъ теоріи историческаго матеріализма.

Гл. I.—**Разложеніе философіи Гегеля.** a) Первые шаги. b) Развитіе кризиса. Д. Штраусъ и его историзмъ. c) Оффиціальное образованіе „гегельянской лѣвой". „Галльскіе и Нѣмецкіе Ежегодники"..... 139

Стр

Гл. II.—**Различныя направленія въ средѣ лѣвыхъ гегельянцевъ.** a) Антропологизмъ Фейербаха. b) „Критическая критика“ и Макъ Штирнеръ. c) Карлъ Маркъ въ средѣ „гегельянской лѣвой“. 161

B. Логическій составъ теоріи историческаго матеріализма и ея историческое мѣсто въ развитіи соціально-философскихъ проблемъ.

Гл. I.—Историческій матеріализмъ и механическая теорія общества..... 214

Гл. II.—Историческій матеріализмъ и нѣмецкій идеализмъ..... 259

Заключеніе..... 269

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Съ самыхъ первыхъ и раннихъ шаговъ соціально-политической мысли врачи, естествоиспытатели и даже математики претендовали на преимущественное право быть учителями человѣчества въ рѣшеніи соціальнаго вопроса. Въ этомъ фактѣ отражается понятное превосходство точности естественно-научныхъ методовъ передъ познавательными пріемами другихъ областей знанія, откуда и вытекаетъ стремленіе сблизить соціальную науку съ наукой естественной. Особенно новое время—эта эпоха непрерывнаго тріумфа естествознанія — породило безчисленное количество подобнаго рода попытокъ, которыя можно подвести подъ общее понятіе *соціально-философскаго натурализма.* Идея натурализма въ соціально-политическихъ теоріяхъ новаго времени—такова тема настоящаго изслѣдованія, первая часть котораго предлагается вниманію публики.

Изъ многочисленныхъ проявленій этой идеи въ эпоху новой философіи авторъ останавливается здѣсь только на тѣхъ, которыя создались подъ вліяніемъ аналогій, заимствованныхъ изъ гипотезъ *механическаго* естествознанія. Аналогіи эти въ исторіи новой политической мысли выступаютъ два раза: во-первыхъ, въ XVII вѣкѣ, подъ вліяніемъ расцвѣта новаго математическаго и механическаго естествознанія и, во-вторыхъ, въ XIX вѣкѣ на почвѣ разложенія нѣмецкаго идеализма. Въ первомъ случаѣ онѣ породили такъ называемую *механическую соціальную теорію,* во-второмъ—теорію *историческаго или экономическаго матеріализма.* Существуетъ обыкновеніе противопоставлять матеріалистическую соціальную теорію механической, какъ нѣкоторый самостоятельный принципъ объясненія соціальныхъ явленій. Однако, основаніе такого противопоставленія далеко не ясно. Несомнѣнно, что въ лицѣ соціальнаго матеріализма,—какъ на это не одинъ разъ указывали его сторонники, — мы присутствуемъ при возрожденіи натуралистическихъ и даже,—какъ

свидѣтельствуетъ само его названіе, — механическихъ аналогій въ соціальныхъ наукахъ. Каковъ же смыслъ этого возрожденія? Есть ли это возвращеніе къ старымъ научнымъ идеаламъ, или въ новомъ историческомъ контекстѣ идея натурализма получаетъ новый смыслъ?

Вопросъ, такъ формулированный и такъ поставленный, имѣетъ общее значеніе для пониманія развитія новой западной философіи. Въ отвѣтъ на него въ наукѣ преобладаютъ два взгляда, внѣшне совершенно противоположныхъ, но внутренне близкихъ и родственныхъ. Сторонники новѣйшаго натурализма полагаютъ, что процессъ развитія новой философіи оборвался въ концѣ XVIII вѣка съ выступленіемъ на историческую сцену нѣмецкой идеалистической философіи. Въ возникновеніи этой послѣдней они не видятъ никакой логической и разумной необходимости. Только тогда, когда прошло затемнѣніе умовъ, вызванныхъ расцвѣтомъ идеализма, человѣческая мысль постепенно пришла въ себя и въ позитивизмѣ 50—60-хъ годовъ прошлаго столѣтія снова стала на ноги. Напротивъ того, для сторонниковъ идеализма историческій процессъ развитія западной философіи кончается системой Гегеля. Послѣ Гегеля произошла «безпримѣрная философская катастрофа», «вершины нѣмецкаго идеализма закончились отвѣснымъ обрывомъ», «произошелъ полный разрывъ философскихъ традицій, какъ будто бы мы возвращаемся къ вѣку просвѣщенія и къ французскому матеріализму XVIII вѣка». Какъ ни противоположны философскія симпатіи, изъ которыхъ исходятъ оба эти воззрѣнія,—и то другое сходны въ одномъ: во взглядѣ на процессъ философской мысли, какъ на процессъ чисто-ирраціональный. Исторія новѣйшей философіи представляется не непрерывнымъ движеніемъ, въ которомъ ставились, рѣшались, отвергались и опять ставились проблемы, — она представляется движеніемъ, прерываемымъ нѣкоторыми мертвыми точками. Такими точками былъ нѣмецкій идеализмъ для однихъ, новѣйшій натурализмъ—для другихъ.

Принципіально въ такомъ воззрѣніи нѣтъ ничего невозможнаго. Въ историческомъ процессѣ можно мыслить перерывы, уклоны назадъ, остановки и возвращенія. Вопросъ только въ томъ, справедливо ли это для изучаемой нами эпохи. Вопросъ этотъ — чисто эмпирическій, и правильное рѣшеніе его зависитъ отъ правильной постановки проблемъ, на которыхъ долженъ быть ориентированъ весь процессъ. Мы полагаемъ, что ориентировка на проблемахъ куль-

турной и соціальной философіи обнаруживаетъ значительную односторонность обоихъ вышеприведенныхъ взглядовъ и позволяетъ усмотрѣть за уклонами новѣйшей мысли нѣкоторый подъемъ, за перерывами — развитіе, за остановками — движеніе впередъ и за кажущимся возвращеніемъ—нѣкоторый прогрессивный процессъ.

При такой постановкѣ вопроса изложеніе наше будетъ имѣть дѣло не съ отдѣльными, вырванными изъ исторіи фрагментами мысли, но съ цѣльнымъ философскимъ процессомъ. Механическая теорія и теорія историческаго матеріализма представятся, какъ звенья одной исторической цѣпи. Этимъ оправдывается введеніе главъ, посвященныхъ характеристикѣ «реакціи противъ раціональнаго натурализма XVII вѣка». Въ главахъ этихъ изучаются тѣ новые агенты, въ силу вліянія которыхъ выступленіе натуралистическихъ аналогій въ XIX вѣкѣ имѣетъ существенно иной смыслъ, чѣмъ въ XVII. Здѣсь обнаруживается та внутренняя діалектика, слѣдуя которой идея соціальнаго натурализма постепенно вскрываетъ свои собственныя противорѣчія, сама, такъ сказать, опровергаетъ себя.

Особой трудностью отличается отдѣлъ, посвященный изложенію кризиса философіи Гегеля. Кризисъ этотъ имѣетъ непосредственное отношеніе къ развитію новѣйшихъ натуралистическихъ аналогій, но въ то же время, въ начальныхъ своихъ стадіяхъ, проходитъ внѣ области соціально-философскихъ проблемъ. Такимъ образомъ, отправные пункты новѣйшаго соціально-философскаго натурализма приходится искать въ сферахъ, очень далеко отстоящихъ отъ вопросовъ соціальной философіи. Далѣе, необыкновенно осложняется самый процессъ философскаго развитія мысли. Гегельянскій кризисъ одной своей стороной соприкасается съ нѣмецкимъ идеализмомъ; съ другой стороны, онъ связанъ съ историческими идеями XVIII вѣка; наконецъ, въ немъ намѣчается отношеніе къ механическому познавательному идеалу XVII столѣтія. Всѣ эти разнообразныя тенденціи должны быть приняты во вниманіе, отчего изложеніе принимаетъ характеръ значительной сложности и только въ концѣ приводитъ къ совершенно яснымъ выводамъ.

При изученіи теоріи историческаго матеріализма я встрѣтился съ разросшейся до необычайныхъ размѣровъ марксистской литературой, выросшей на почвѣ современнаго соціальнаго и политическаго движенія различныхъ странъ стараго и новаго свѣта. При

встрѣчѣ съ этой литературой для изслѣдователя есть два послѣдовательныхъ выхода: или попытаться овладѣть ею въ возможно полномъ объемѣ, или же, наоборотъ, тщательно изолировать себя отъ нея, сдѣлавъ центромъ вниманія «первоисточники»—сочиненія самихъ творцовъ теоріи историческаго матеріализма. Для того, кто хотѣлъ бы изучить марксизмъ съ соціально-политической точки зрѣнія, второй путь представляется совершенно непріемлемымъ. Тѣмъ предпочтительнѣе онъ для философа и методолога, который стремится ухватить наиболѣе общій и подлинный смыслъ теоріи, а не ея частныя уклоненія. Исходя изъ этого соображенія, я и поставилъ своей цѣлью не характеризовать и опровергать то, что говорятъ Каутскій, Лабріола, Лафаргъ и ихъ безчисленные сторонники и противники, но формулировать наиболѣе общіе принципы теоріи самого Маркса, по возможности, отличая ее даже отъ взглядовъ Энгельса. По моему это единственно правильный и научный путь. Какъ о Кантѣ нельзя получить представленіе по тому, что говорятъ про него современные нео-кантіанцы, такъ еще болѣе нельзя понять Маркса по воззрѣніямъ современныхъ марксистовъ. Я поступилъ въ этомъ случаѣ радикально—ни одинъ изъ современныхъ корифеевъ марксизма ни разу не названъ въ послѣдующемъ текстѣ.

Работа моя имѣетъ существенно методологическій характеръ. Моя цѣль—это критика существующаго соціально-научнаго сознанія, поскольку проявилось оно въ фактическомъ составѣ натуралистическихъ соціальныхъ теорій. Одна изъ главныхъ моихъ задачъ, показать, примѣнимы ли, и въ какомъ смыслѣ примѣнимы методы естествознанія къ изученію общественныхъ явленій,—другими словами, возможна ли и какъ возможна соціологія, какъ естественная наука. Вопросъ этотъ за послѣдніе двадцать лѣтъ пріобрѣлъ особенно существенное значеніе и даже сталъ модными. Разница моей точки зрѣнія отъ другихъ заключается въ томъ, что я вездѣ имѣю дѣло съ дѣйствительными соціальными системами, какъ проявлялись онѣ въ исторіи соціально-политической мысли новаго времени. Я полагаю, что такой путь не только болѣе соотвѣтствуетъ смыслу кантовскаго критицизма, но и идетъ въ согласіи съ историческими тенденціями новѣйшей философіи.

Однако было бы неправильнымъ думать, что методологическія проблемы не находятся ни въ какой связи съ *существенными*, такъ

сказать, *субстанціальными* вопросами соціально-политической философіи. Такой отвлеченный методологизмъ лучше всего свидѣтельствовалъ бы о своей собственной бѣдности. Истинно понятое методологическое изслѣдованіе должно служить введеніемъ въ изученіе проблемъ по ихъ существу, должно давать матеріалъ и указывать путь для ихъ рѣшенія. Мы надѣемся,—что и наши методологичекіе очерки не оторваны отъ живой жизни самой соціально-политической науки. Въ этомъ отношеніи мнѣ чрезвычайно пріятно отмѣтить, что мои воззрѣнія въ конечныхъ выводахъ своихъ согласуются съ идеями двухъ современныхъ русскихъ ученыхъ, съ однимъ изъ которыхъ я связанъ ближайшими отношеніями ученичества, съ другимъ же, въ качествѣ младшаго поколѣнія, переживалъ такъ называемый переходъ «отъ марксизма къ идеализму». Оба они,—каждый въ своей области и каждый по своему,—высказали идею невозможности полнѣйшей раціонализаціи общественныхъ отношеній—той раціонализаціи, вѣра въ которую, съ одной стороны, воплощалась въ мечтахъ о близкомъ земномъ раѣ, съ другой—связывалась съ убѣжденіемъ, что общественную науку можно вылить въ математическираціональныя формулы [1]). «Отставка разума»—въ такихъ словахъ характеризуетъ П. Б. Струве эту мысль. Мои методологическія изысканія стремятся изслѣдовать тѣ формальныя познавательныя предпосылки, изъ которыхъ исходилъ соціально-политическій раціонализмъ, и я стараюсь показать, что познавательные идеалы раціональныхъ наукъ какъ разъ и служили такими предпосылками. Отвергаемая мною идея соціальной физики была главной философской и логической базой для соціально-политическаго раціонализма. Поэтому я тоже принимаю эту «отставку разума»,—подчеркивая то, что здѣсь дѣло идетъ *преимущественно о разумѣ «эвклидовскомъ»*.

Съ философской стороны нѣкоторыя мѣста этой книги могутъ возбудить мысль, что авторъ склоняется къ ирраціоналистическимъ

---

[1]) *П. Новгородцевъ*, Кризисъ современнаго правосознанія, Москва, 1909. Также статья „Объ общественномъ идеалѣ" въ 109 кн. „Вопр. Фил. и Псих.—*П. Б. Струве* О нѣкоторыхъ основныхъ философскихъ мотивахъ въ развитіи экономическаго мышленія. „Извѣстія Спб. Политехническаго Института", т. X, 1908, отдѣлъ экономическій.—„Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона". „Вопр Фил. и Псих., кн. 104.—„Современный кризисъ въ политической экономіи", Логосъ", 1911 г., кн. I.

тенденціямъ новѣйшей философіи, какъ выразились онѣ въ ученіяхъ прагматизма и интуитивизма. По существу я не видѣлъ бы въ этомъ ничего плохого, если бы только въ самой слабой степени раздѣлялъ плодотворность этихъ новыхъ идей въ двухъ основныхъ философскихъ дисциплинахъ—въ логикѣ и теоріи знанія. Между тѣмъ логическій и гносеологическій релятивизмъ мнѣ болѣе всего чуждъ. Въ этомъ отношеніи симпатіи автора всецѣло лежатъ на сторонѣ «чистой логики». Однако я расхожусь съ современной чистой логикой тотчасъ же, какъ она переходитъ въ онтологію и метафизику. Дѣйствительность, во всемъ богатствѣ ея конкретнаго содержанія, не можетъ быть вполнѣ вылита въ раціонально-логическія схемы. Нѣкоторое ирраціональное начало является ея конститутивнымъ признакомъ.

То обстоятельство, что я подчеркиваю роль ирраціональнаго момента въ этикѣ, не должно быть истолковано въ смыслѣ принципіальнаго отпаденія отъ этики нѣмецкаго идеализма. Моей основной идеей является тщательная дифференціація методовъ, и потому, не отрицая «морали долга», поскольку она идетъ навстрѣчу этой тенденціи, я съ особой осторожностью отношусь къ тѣмъ ея формамъ, которыя создались подъ вліяніемъ идеала раціональныхъ наукъ. Авторъ—не этическій индивидуалистъ въ томъ смыслѣ, что онъ отрицаетъ особую безусловность моральныхъ велѣній; однако *особый* характеръ этой безусловности и особое отношеніе этики къ проблемѣ «индивидуальнаго» слѣдуетъ, по моему мнѣнію, настоятельно подчеркивать. Впрочемъ моя книга не затрагиваетъ этихъ вопросовъ по существу, она только намѣчаетъ нѣкоторые, главнымъ образомъ, въ соціальной философіи встрѣчающіеся пункты изъ которыхъ съ необходимостью открывается выходъ въ индивидуализмъ.

Отмѣчая близость нѣкоторыхъ идей книги съ новѣйшими философскими исканіями, несправедливо было бы не упомянуть и о другихъ философскихъ симпатіяхъ автора. Съ первыхъ ея страницъ читатель замѣтитъ склонность подчеркивать положительный характеръ аристотелизма и связанной съ нимъ схоластической традиціи въ исторіи новой философіи. По мнѣнію автора, эта линія философскаго развитія болѣе всего питала проблему «конкретнаго»,—проблему, существеннѣйшее значеніе которой для этики и фило-

софіи права выяснится изъ всего послѣдующаго изложенія. Лейбницъ, Гегель, съ его темнымъ и еще до сихъ поръ невыясненнымъ отношеніемъ къ Аристотелю—вотъ тѣ пункты, гдѣ отмѣченная мною связь всплываетъ на поверхность исторіи. Если говорить о новѣйшей философской мысли, придется указать на нѣкоторыя формы французскаго критицизма. Чѣмъ обусловливаются эти не слишкомъ обычныя въ новѣйшей философіи симпатіи автора? Въ связи съ проблемой чистаго естествознанія современная философія нерѣдко указываетъ на Платона; связь съ культурно-историческими науками не должна ли повести къ рецепціи Аристотеля?

Таковы основныя философскія настроенія, къ которымъ примыкаетъ эта часть задуманнаго нами труда. Вторая часть его будетъ посвящена изученію той вѣтви соціальнаго натурализма, которая создалась подъ вліяніемъ «описательнаго», въ широкомъ смыслѣ этого слова, естествознанія. Насколько категоріи, которыя конституируютъ эту область науки, ближе къ обществовѣдѣнію, настолько и предполагаемая вторая часть будетъ носить болѣе конструктивный, чѣмъ необходимо присущій этому первому тому, критически-деструктивный характеръ.

Москва, 18 ноября 1911 г.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Механическая теорія общества.

ГЛАВА I.

Идея универсальной математики и ея приложеніе къ области соціальныхъ явленій.

Эпоха новой философіи, какъ это отмѣчается большинствомъ ея историковъ, открывается рядомъ *великихъ натуралистическихъ системъ* [1]). Философскія системы Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница именуются *натуралистическими* не только потому, что природа была любимымъ предметомъ ихъ философствованія, но также и потому, что онѣ придавали универсальное значеніе методамъ естественныхъ наукъ и стремились построить посредствомъ нихъ всю область человѣческаго знанія. Это были системы своеобразнаго философскаго монизма, для котораго познавательные пріемы впервые обоснованнаго тогда точнаго естествознанія имѣли непререкаемую цѣнность и абсолютное значеніе. «Жажда истины» той эпохи «стучалась о скалы природы» и «какъ будто всѣ развитіе человѣчества въ Европѣ привело» къ тому, чтобы породить цѣлый рядъ «тѣхъ спеціально для математики, такъ-сказать, организованныхъ головъ, которыхъ такое удивительное множество явилось въ XVII столѣтіи» [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ идея универсальной математики и универсальной механики вдохновляла философскую мысль XVII вѣка. Приложеніе названной идеи къ разнымъ областямъ человѣческаго знанія накладываетъ рѣзкій отпечатокъ на все міросозерцаніе изучаемаго нами философскаго періода.

Идея универсальной математической методы въ приложеніи къ явленіямъ соціально-политическимъ порождаетъ въ XVII столѣтіи

---

[1]) Ср. *Windelband*, Die Geschichte der n. Philosophie. 4-te Aufl., 1907, Bd. I, Ss. 128 ff.— *Windelband*, Die neuere Philosophie въ „Die Kultur der Gegenwart" I⁵ въ особ. стр. 399 ff.—*Falkenberg*, Geschichte d. n. Philosophie. 6-te Aufl., S. 6.

[2]) Ср. *Виндельбандъ*, Прелюдіи, пер. Франка, стр. 74. *Lange*, Geschichte d. Materialiemus. Lpz., 1896, s, 260.

цѣлый рядъ совершенно специфическихъ теорій *соціальнаго натурализма*, образующаго грандіозное зданіе новой естественно-правовой доктрины. Естественно-правовыя ученія XVII вѣка хорошо изучены съ ихъ политической и юридической стороны [3]), но связь ихъ съ естественно-научными познавательными идеалами новой философіи, ихъ *натуралистическій* характеръ, обыкновенно игнорируется изслѣдователями [4]). По общераспространенному мнѣнію, возникновеніе идеи соціальной механики и соціальной физики тѣсно связано съ именемъ *Ог. Конта* и нѣкоторыхъ его ближайшихъ предшественниковъ. Естественная наука объ обществѣ, согласно этому взгляду, зародившись въ предѣлахъ англо-французскаго позитивизма, нашла свое наиболѣе яркое выраженіе въ идеѣ *положительной соціологіи*, развившейся богато уже въ XIX в. Это столѣтіе и есть эпоха соціальной физики по преимуществу. При этомъ, если оставить безъ вниманія голоса немногочисленныхъ скептиковъ, высказывающихся рѣшительно противъ естественно-научной соціологіи, натуралистическій уклонъ философскаго міросозерцанія XIX вѣка сравнительно единогласно привѣтствуетъ ея распространеніе и развитіе, какъ смѣлое завоеваніе новой области, доселѣ недоступной пріемамъ и методамъ точныхъ наукъ.—Этотъ взглядъ, хотя онъ и соотвѣтствуетъ до извѣстной степени фактамъ, страдаетъ, по нашему мнѣнію, нѣкоторой исторической неточностью. Не умаляя новѣйшаго прогресса какъ въ методахъ естествознанія, такъ и въ приложеніи ихъ къ явленіямъ общественнымъ и культурно-историческимъ, мы все же должны сказать, что первыя попытки перенесенія естественно-научныхъ методовъ на изученіе культурно-истори-

---

[3]) Укажу на классическій трудъ *Гирке*, Iohannes Althusius, 2-te Aufl., 1902, такъ же какъ и на „Исторію политич. ученій“ *Чичерина*.

[4]) Строки эти, такъ же какъ и нѣкоторыя послѣдующія характеристики, были уже написаны, когда появилось интересное изслѣдованіе *Е. Спекторскаго*, Идеи соціальной физика въ XVII столѣтіи, Варшава, 1910. Мнѣ чрезвычайно пріятно отмѣтить, что мои взгляды, которые могли показаться новшествомъ, совершенно совпадаютъ съ нѣкоторыми воззрѣніями вышеназванной книги. И въ данномъ случаѣ это тѣмъ болѣе цѣнно, что я расхожусь съ г. Спекторскимъ не только въ цѣломъ рядѣ деталей, но и въ общефилософскомъ міросозерцаніи. Сомнѣваюсь также, что онъ сойдется со мной въ характеристикѣ *механической теоріи государства и общества*, которая будетъ, повидимому, предметомъ второго тома его работы. О книгѣ г. Спекторскаго см. рецензію *А. С. Ященко* въ шестой книги „Вопросовъ Права“ за 1911 годъ.

ческихъ проблемъ относится къ эпохѣ гораздо болѣе ранней, чѣмъ утверждаетъ эта теорія. Только нѣкоторымъ пренебреженіемъ, съ которымъ современные юристы и философы по большей части трактуютъ старую естественно-правовую доктрину, можно объяснить тотъ фактъ, что въ ней не ищутъ аналогій новѣйшимъ идеямъ. Насколько новая философія въ періодъ образованія ея великихъ системъ имѣла общій натуралистическій уклонъ, настолько исходящія изъ нея этическія и соціально-политическія теоріи имѣли прямое отношеніе къ естествознанію и его методамъ. Идея натурализма въ философіи права и въ соціальной философіи создалась еще въ XVII столѣтіи, и наиболѣе значительные философы этой эпохи были первыми ея основателями и предвозвѣстниками. Мы не имѣемъ на малѣйшаго намѣренія затушевывать всѣхъ величайшихъ различій этого стараго натурализма отъ новѣйшей соціологіи и родственныхъ ей теченій въ обществовѣдѣніи и исторіи. Скорѣе дѣло идетъ именно о томъ, чтобы, путемъ сближенія стараго натурализма съ новымъ, выяснить существенныя ихъ отличія и, такимъ образомъ, познакомиться съ эволюціей одной и той же идеи, начиная съ первыхъ шаговъ ея возникновенія въ новой философіи и кончая нѣкоторыми послѣдними ея проявленіями [5]).

Взглядъ, относящій идею соціальной физики къ духовнымъ продуктамъ XIX столѣтія, обычно связанъ съ однимъ философскимъ заблужденіемъ, раскрытіе которое чрезвычайно важно для общаго пониманія развитія новой философіи. По общераспространенному воззрѣнію, зарожденіе естественной науки объ обществѣ находится въ нераздѣльной связи съ примѣненіемъ принципа причинности къ изученію соціальныхъ явленій. Разсматривая съ этой точки зрѣнія соціальныя системы XVII столѣтія, мы не найдемъ въ нихъ того отношенія къ принципу причинности, которое свойственно новѣйшимъ англо-французскимъ теоріямъ положительной соціологіи. Старый натурализмъ въ соціальной философіи выступалъ не подъ девизомъ каузальнаго объясненія соціальныхъ явленій; его основными принципами была математическая конструкція и демонстрація. Понятіе при-

[5]) Современное сознаніе ставило эту проблему, хотя, сколько мы знаемъ, не дѣлало ее предметомъ отдѣльнаго изслѣдованія. Ср. *Worm*, Spinoza's Naturrecht въ „Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. XVII, 1904 s. 514: „Spinoza und Marx wäre vielleicht ein lockendes Thema".

чинности если въ немъ и присутствуетъ, то не занимаетъ преобладающаго положенія. Впрочемъ, все это можно отнести болѣе или менѣе и ко всей натуралистической философіи XVII столѣтія, создавшейся подъ вліяніемъ идеи универсальной математики и механики. Понятіе причинности отнюдь не является центральнымъ ея пунктомъ. Его одного совершенно недостаточно, чтобы охарактеризовать движущійся принципъ механическаго и математическаго натурализма, составляющаго душу новой философіи. Вѣдь съ извѣстнымъ правомъ можно утверждать, что и средневѣковое міросозерцаніе, на развалинахъ котораго возникла новая философія, не чуждалось понятія причинности: Птоломеева система міра являлась попыткой своеобразнаго *каузальнаго* объясненія, такъ же какъ и пресловутыя qualitates occultae схоластической физики. Новое механическое міропониманіе возникаетъ впервые тогда, когда широкій «принципъ причинности» ограничивается и обставляется нѣкоторыми условіями [6]). Формально и методологически это выражается въ постулатѣ математическаго способа изложенія. По отношенію же къ существу проблемы каузальности этотъ постулатъ означаетъ, что научное объясненіе имѣетъ дѣло не просто съ причинами, но съ причинами *измѣримыми*, выражаемыми въ количественныхъ формулахъ. Такъ постепенно создается строгое понятіе причинности, выражаемое въ формулѣ: «causa aequat effectum», которая и составляетъ логическую базу теоретическихъ истинъ чистаго естествознанія [7]).

Эти-то методологическія опредѣленія, формулируемыя въ принципахъ математизма и механизма, составляютъ главную движущую пружину науки и философіи XVII столѣтія. Натурализмъ ея носитъ строго математическій и механическій характеръ, отличаясь тѣмъ отъ цѣлаго ряда позднѣйшихъ философскихъ попытокъ, въ которыхъ натуралистическія вліянія выступали въ иныхъ методологическихъ формахъ и съ иными методологическими предпосылками. Въ

---

[6]) Ср. Edm. *König*, Die Entwickelung des Causalproblems. Bd. I, Lpz. 1888 ss. 16 ff. Также *Спекторскій*, l. c. o. стр. 289 и сл.

[7]) Слѣдуетъ упомянуть, что въ натурализмѣ XVII вѣка это понятіе строгой причинности только еще начинало формулироваться. Окончательной ясности оно достигло много позднѣе,—въ XIX вѣкѣ. Ср. въ особенности *R. Mayer*, Mechanik der Wärme Stuttgart, 1874. Также его Kleinere Schriften und Briefe, Stuttgart, 1893. О Р. Майерѣ ср. *Hicksон*, Der Kausalbegriff in d. n. Phil. „Viertel. f. w. Ph.“, Bd. 25, s. 265 ff.

соотвѣтствіи съ этимъ и соціальныя системы XVII столѣтія своимъ центромъ тяжести имѣли не широкое понятіе причинности, но математическій способъ изложенія и механическую точку зрѣнія въ области изученія явленій общества, государства и права,—обстоятельство, которое не только позволяетъ намъ подводить ихъ подъ понятіе соціальнаго натурализма и соціальной физики, но еще можетъ внушить мысль объ особо строгомъ характерѣ этого натурализма, создавшагося подъ вліяніемъ научныхъ образцовъ, отличающихся наибольшей точностью и достовѣрностью.

Для изслѣдователя, разъ установившаго это тѣсное отношеніе между философскимъ міросозерцаніемъ XVII в. и его соціально-политической идеологіей, *центральной проблемой должно быть изученіе характера и сущности намѣченной связи*. Было ли это только простой модой, облекать всякое наукообразное построеніе въ математическую форму? Или, напротивъ, между содержаніемъ естественно-правовыхъ ученій и содержаніемъ познавательныхъ идеаловъ новой философіи имѣлась нѣкоторая глубокая внутренняя близость? Была ли связь между естественно-правовой доктриной и новой натуралистической философіей связью случайно-психологической или же, хоть до нѣкоторой степени, логически-раціональной? Цѣлый рядъ соображеній говоритъ намъ въ пользу перваго рѣшенія вопроса. Прежде всего попытки математическаго построенія естественнаго права отнюдь не всегда были результатомъ хоть сколько-нибудь глубокой выясненности и глубокаго пониманія сущности математическаго познанія и его методовъ. Исторически онѣ встрѣчаются еще на очень раннихъ ступеняхъ развитія новой философіи,—и притомъ у авторовъ, философское міросозерцаніе которыхъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, насколько далеко еще они стояли отъ идей, формулированныхъ въ великихъ системахъ Декарта, Гоббса, Спинозы и Лейбница. Уже въ 1562 году *Николай Гемминг* жаловался, что хотя «многіе поэты и философы» писали о нравахъ и морали, однако никто изъ нихъ до сихъ поръ не примѣнилъ сюда демонстративнаго метода [8]). «Мы видимъ»—говоритъ

[8]) Ср. De lege naturae apodictica methodus concinnata per Nicolaum *Hemmingium*, Vvitebergae, 1562, p. 12—14. Страница этого перваго изданія ненумерованы; я нумерую ихъ самъ, начиная съ первой страницы печатнаго текста и исключая заглавіе.

онъ—«что всѣ науки подчинены своимъ методамъ, какъ грамматика, діалектика, геометрія, ариѳметика, музыка, физика и другія; и чѣмъ болѣе яснымъ методомъ изложена любая наука, тѣмъ болѣе она внушаетъ удивленія». «И наука о гражданскихъ законахъ»—заключаетъ онъ—«имѣетъ свой методъ, аксіомы которому доставляются моральной философіей» [9]). Геммингъ высказываетъ увѣренность, что когда новый демонстративный методъ будетъ примѣненъ къ юриспруденціи, «этики и юристы не будутъ болѣе терпѣть оскорбленія отъ тѣхъ, которые отрицаютъ возможность демонстрацій въ нравственной и правовоовой доктринѣ, ибо они яснѣйшимъ образомъ увидятъ, что порядокъ вывода естественнаго закона подлежитъ не менѣе эвидентнымъ демонстраціямъ, чѣмъ эвклидова наука, ошибочно считаемая единственно доступной демонстраціямъ» [10]).—Можемъ ли мы однако *методологически* высоко цѣнить эту раннюю попытку, какъ бы предвосхищающую позднѣйшія идеи Гоббса и Спиноэы? Содержаніе книги Гемминга показываетъ, что въ своей логикѣ онъ всецѣло стоитъ еще на схоластической почвѣ. Въ опредѣленіи своего «демонстративнаго метода» онъ ссылается на *Галена* [11]), и въ согласіи съ нимъ перечисляетъ ступени, такъ называемаго, «анализа» средневѣковой логики. Въ началѣ стоитъ «дефиниція», въ которой заключенъ предметъ, какъ въ сверткѣ обернутомъ веревкой [12]). Развивая дефиницію, мы приходимъ къ сущности предмета. Такъ моральная философія и наука о правѣ вытекаютъ изъ дефиницій, какъ изъ нѣкоего чудодѣйственнаго источника. Это и есть *демонстрація* [13]). Подробнѣе логическія воззрѣнія Гемминга развиваются въ его «Двухъ книгахъ о методахъ [14]). Въ книгѣ этой авторитетъ Галена ставится рядомъ съ авторитетомъ Аристотеля, и общій кругъ идей не поднимается надъ уровнемъ средней и даже низкой схоластической учености. Можно смѣло сказать, что Ни-

---

[9]) Ibid. p. 12.

[10]) Ibid. pp. 14—15.

[11]) О философской цѣнности логическаго ученія Галена ср. авторитетный отзывъ Целлера: „Онъ (Galenus) самъ написалъ значительное количество логическихъ сочиненій; *то, что до насъ изъ нихъ дошло, не заставляетъ слишкомъ сожалѣть объ утерѣ не дошедшаго*". „Die Philosophie d. Griechen, III[1] s. 857, 4-te Aufl.

[12]) Ср. pp. 26.

[13]) Ibid.

[14]) De methodis libri duo, autore *N. Hemmingio*, Vvitebergae, 1562.

колай Геммингъ нимало не затронутъ еще идеями новой натуралистической философіи, хотя общій свѣжій духъ новой эпохи, требующій освобожденія отъ церковнаго авторитета, уже доминируетъ въ его философіи права. И если въ связи съ этимъ онъ справедливо высоко ставится политиками [15]), то иное сужденіе долженъ о немъ вынести философъ и логикъ. Насколько мало его логическое ученіе проникаетъ въ сущность новаго математическаго и механическаго познавательнаго идеала, настолько же явно поверхностный характеръ должны носить тѣ аналогіи, при помощи которыхъ Геммингъ хочетъ построить естественное право more geometrorum.

Подобнымъ же образомъ уже авторъ появившагося во второй половинѣ XVI столѣтія извѣстнаго политическаго памфлета ‹*Vindicia contra tyrannos*› хочетъ съ очевидностью демонстрировать свои положенія, подражая въ томъ методу геометровъ, постепенно выводящихъ изъ точки линію, изъ линіи — плоскость, изъ плоскости—тѣло [16]). ‹Что можетъ быть›—спрашиваетъ онъ—‹яснѣе,

---

[15]) Ср. *Kaltenborn*, Die Vorläufer d. H. Grotius, Lpz. 1848.

[16]) .... „ut Geometrorum more, quos hoc in re imitari videtur voluisse, ex puncto lineam ducat, ex linea superficiem, ex superficie corpus constituat“. Цитирую по *первому* изданію этой замѣчательной книги: *Vindiciae contra tyrannos:* sive de principis in populum, populique in principem, legitima potestate, Stephano *Iunio Bruto Celta*, auctore, Edimburgi, 1579. Нѣмецкіе ученые—Трейчке, Блюнчли и въ новѣйшее время Дильтей—единодушно приписываютъ авторство этой книги французскому публицисту *Губерту Лангé* (Hubert Languet), совершенно игнорируя, что въ свое время вопросъ объ авторствѣ былъ предметомъ оживленнаго обсужденія и не менѣе оживленной полемики, которая однако не привела къ сколько-нибудь общепризнаннымъ выводамъ: автору удалось такъ хорошо скрыться подъ своимъ псевдонимомъ, что едва ли его можно считать открытымъ, несмотря на старанія его ближайшихъ литературныхъ потомковъ. Результаты спора собраны въ приложеніи къ послѣднему тому словаря *Бэля*. Ср. „Dictionnaire historique et critique par *P. Bayle*, 5-me éd., Tome IV, p. 569—577: „Dissertation concernant le livre d'Etienne Iunius Brutus imprimé l'an 1579“. Бэль и приписалъ авторство Лангé, что подробно опровергалъ *Клэркъ* (Clerc) въ особой статьѣ, помѣщенной въ изданіи 1734 года (à Trévoux) словаря Бэля. Я не имѣлъ этого изданія и знакомъ съ опроверженіемъ Клэрка по „Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle, Paris et Dijon, 1758, гдѣ оно перепечатано въ приложеніи (ср. p. 807—19). Авторъ „Критическихъ примѣчаній“ снабдилъ статью Клэрка своими замѣчаніями. Но всѣ это вмѣстѣ, какъ говоритъ онъ, „не разсѣетъ, быть можетъ, тьмы, которая царствуетъ надъ этой страницей литературной исторіи“... Слѣдуетъ еще прибавить, что сомнѣнію подлежитъ не только авторъ, но годъ и мѣсто изданія книги. Первое изданіе помѣчено *Эдинбургомъ*, но это, вѣроятно, было только пріемомъ, что бы скрыться отъ возможныхъ политическихъ преслѣдованій. Вѣроятно, книга была напечатана *въ Базелѣ*. Дата 1579

короче и, наконецъ, точнѣе и надежнѣе этого способа доказательства или изслѣдованія?» [17]). Однако въ книгѣ этой отсутствуетъ даже та внѣшняя форма математическаго изложенія, которая съ такой любовью практиковалась въ XVII вѣкѣ. Установить же какую-либо внутреннюю связь между содержаніемъ излагаемыхъ въ ней идей и математическимъ познавательнымъ идеаломъ является задачей совершенно невозможной, если только опять-таки не касаться требованія автономности научнаго изслѣдованія [18]), хотя и связанной съ идеями новой философіи, но не составляющей характернаго отличія математическаго познавательнаго идеала.

Что касается до оффиціальнаго родоначальника новой естественно правовой доктрины, Гуго Гроція, то высказанный имъ постулатъ: «изучать право такъ, какъ математика разсуждаетъ о фигурахъ», ограничивается защищаемымъ имъ самимъ мнѣніемъ, что въ наукахъ моральныхъ нельзя достигнуть математической достовѣрности [19]). На примѣрѣ Гроція этотъ внѣшній характеръ математической схематики выступаетъ передъ нами въ классической формѣ. Здѣсь, повидимому, проблема математическаго изложенія была дѣйствительно своеобразной научной модой, что заставляло бы насъ рѣшительно отрицать наличность какой-либо глубокой логической связи между новымъ познавательнымъ идеаломъ и новой философіей права.

Рѣшеніе нашей проблемы едва ли измѣнится, разъ мы примемъ во вниманіе тотъ громадный шагъ, который сдѣлалъ математическій и механическій натурализмъ съ выходомъ въ свѣтъ главнѣйшихъ произведеній Декарта [20]). Широкія натуралистическія

тоже, быть можетъ, невѣрна, хотя Клэркъ и утверждаетъ, что многіе книжные каталоги отъ 1580 года уже имѣютъ названіе этой книги. Ср. l. c. o. p. 809.—Экземпляръ, коимъ я пользовался, чудесно изданъ и хранится въ Берлинской королевской библіотекѣ.

[17]) l. c Praefatio, Cap. III.

[18]) „Nam quaecunque in his Quaestionibus adferuntur, ea claris equidem, non vero detortis Sacrarum literarum testimoniis esse certa, demonstrantur“... l. c. Praefacio, Cap. III.

[19]) Что отмѣчено г. Спекторскимъ, l. c. стр. 407—8. Соотвѣтств. мѣста у Гроція находятся: Prolegomena, VII, 58 и Lib. II, Cap. III, 1.

[20]) Мы не упускаемъ того вліянія, которое, какъ справедливо указываютъ новѣйшіе изслѣдователи, имѣлъ на выработку математическаго и механическаго познавательнаго идеала *Галилей*. Въ настоящее время приходится признать, что до извѣстной

тенденціи этой философіи совершенно очевидны. Для Декарта критеріемъ всякой истинной науки является та точность и та очевидность, которыми обладаютъ науки математическія [21]). Ариѳметика и геометрія потому точны и эвидентны, что онѣ основаны не на опытѣ, который насъ часто обманываетъ, но на дедукціи [22]). Что человѣческій разумъ инстинктивнымъ, такъ сказать, путемъ пришелъ въ математикѣ къ яснымъ и достовѣрнымъ сужденіямъ, отличающимъ истинное знаніе отъ неистиннаго, — причина этому лежитъ въ неизъяснимой, божественной его силѣ. «Человѣческій разумъ имѣетъ въ себѣ нѣчто, не могу опредѣлить что, божественное, въ чемъ первыя сѣмена полезныхъ знаній брошены такъ, что изъ нихъ часто сами собою произрастаютъ плоды... Мы наблюдаемъ это въ простѣйшихъ изъ всѣхъ наукъ, въ ариѳметикѣ и геометріи... Эти двѣ науки суть ничто иное, какъ плоды, выросшіе сами собою изъ прирожденныхъ методологическихъ принциповъ» [23]). Въ словахъ этихъ выражается характерный и общераспространенный взглядъ той эпохи на самодѣятельный и конструктивный характеръ математическаго познанія. Ариѳметика и геометрія—здѣсь согласуются, всѣ великія натуралистическія системы XVII столѣтія—суть спонтанные плоды, выросшіе изъ присущей человѣческому разуму способности къ дедукціи. И для Картезія дѣло идетъ прежде всего о томъ, чтобы какъ можно больше воспла-

---

степени онъ опередилъ Декарта. Ср. *F. Tönnies*, Anmerkungen über die Phil. des Hobbes. „Viert. f. wiss. Phil“, Bd. 3, 1879 ss. 455 ff. Также *P. Natorp*, Descartes Erkenntnistheorie, 1882, въ особенности приложеніе къ 6-ой главѣ. Ср., далѣе, интересныя замѣчанія *Tönnies'a* въ „Archiv f. G. d. Ph.“ Bd. 3, s. 229 ff. Здѣсь Тённіесъ приводитъ изъ одной старой исторіи математики свидѣтельство о томъ, что Галилей при его свиданіи съ Гоббсомъ подалъ послѣднему мысль о необходимости построенія этики математическимъ методомъ. Ср. *A. G. Kästner*, Geschichte der Mathematik etc. 4 Bd., Göttingen, 1800. Кестнеръ же береть это извѣстіе у малоизвѣстнаго итальянскаго физика Ioh. Alb. de Loria (род. въ Ливорно въ 1707 г.). Если бы это извѣстіе было вполнѣ достовѣрно, могло бы имѣть основаніе мнѣніе о нѣкоторой органической связи между новымъ познавательнымъ идеаломъ и построеніемъ политики more physico et geometrico, что, какъ это выяснится ниже, приходится оспаривать у Декарта. Въ сочиненіяхъ же *Галилея*, сколько мы знаемъ, не высказывается та мысль, которую онъ будто бы внушалъ Гоббсу. Впрочемъ это нуждается въ провѣркѣ спеціалистовъ.

21) „Omnis scientia est cognitio certa et evidens“. *Descartes*, Oeuvres, ed. Adam et Tannery, vol. X, 362; также 363, 364.

22) Ibid. 364, 365.

23) Ibid. 373.

менить божественную искру человѣческаго разума и сдѣлать такимъ образомъ изъ способности къ дедукціи возможно болѣе широкое примѣненіе.

То, къ чему математика пришла благодаря этому естественному свѣту разума, остальныя науки должны достигнуть, пользуясь правильнымъ методомъ. Тотъ, кто стремится къ познанію, не опираясь на правильный методъ, подобенъ человѣку, который вышелъ на улицу искать сокровища, потеряннаго, можетъ быть, какимъ-нибудь путешественникомъ. Такому человѣку и уподобляются, по большей части, ученые—и химики, и геометры, и болѣе всего философы. Но истину нельзя ставить въ зависимость отъ игры случая, и потому нахожденіе правильнаго метода становится насущной потребностью [24]). Замѣчательно, какъ эта идея правильнаго и универсальнаго метода сплетается у Декарта съ математикой. Послѣдняя, служа образцомъ истиннаго знанія, должна служить матеріаломъ для образованія перваго. Но какъ же долженъ быть обработанъ этотъ матеріалъ для того, чтобы изъ него былъ образованъ универсальный методъ? Нужно обобщить методы ариѳметики и геометріи, нужно отвлечься отъ всякой особой матеріи, даже отъ нарушающихъ чистоту новаго метода геометрическихъ фигуръ [25]). Въ результатѣ и будетъ установленъ новый познавательный пріемъ, обладающій всѣми преимуществами методологическихъ средствъ логики, анализа древнихъ и новой алгебры, но въ то же время свободный отъ ихъ недостатковъ [26]). Посредствомъ него всѣ науки могутъ быть построены, какъ математика. Эта послѣдняя доставляетъ, стало быть, методъ для «рѣшенія всѣхъ затрудненій въ наукѣ» [27]).

Казалось бы, отсюда только одинъ шагъ къ распространенію пріемовъ математическаго изслѣдованія на область проблемъ соціальныхъ и къ вытекающему отсюда математическому построенію соціальной философіи, какъ выполнено оно, напримѣръ, у Спинозы. Но Картезій былъ мыслителемъ болѣе осторожнымъ, чѣмъ нѣкоторые изъ его современниковъ и послѣдователей, онъ не сдѣлалъ всѣхъ крайнихъ выводовъ математическаго универсализма XVII сто-

---

[24]) Ibid. 371.

[25]) Ibid. 374 ff.

[26]) Ibid. T. VI, 18.

[27]) Ср. *Декартъ*, Метафизическія размышленія пер. Введенскаго, стр. 5.

лѣтія. Разумѣется, и онъ убѣжденъ, что область примѣненія универсальной математической методы шире, чѣмъ наличный объемъ человѣческаго знанія, что, слѣдовательно, цѣлый рядъ новыхъ наукъ можетъ быть построенъ more geometrico [28]). Но въ то же время онъ настойчиво совѣтуетъ уклоняться отъ изученія всего того, что не поддается пріемамъ точнаго изслѣдованія. Тѣ, которые слѣдуютъ правильнымъ путемъ къ истинѣ, какъ говоритъ Декартъ во второмъ правилѣ для руководства разумомъ, естественно, должны не ограничиваться только изученіемъ математики, однако же ихъ долгъ «не заниматься предметами, относительно которыхъ они не могутъ достигнуть точности, равной демонстраціямъ ариѳметическимъ и геометрическимъ» [29]). Такимъ образомъ, значительная доля научнаго скепсиса проникаетъ эту философію. Если теперь принять во вниманіе, что Декартъ всего менѣе интересовался культурно-историческими и соціально-политическими проблемами, что исключительное вниманіе, направленное на изученіе математики, физики и нѣкоторыхъ онтологическихъ и гносеологическихъ вопросовъ, какъ бы заслоняло у него интересъ къ окружающей его общественной и культурной жизни [30]),—станетъ яснымъ, какіе предметы онъ болѣе всего считалъ неудовлетворяющими требованіямъ своей методологіи и недостойными истинно философскаго взгляда. Мы видимъ, что идеи родоначальника новой философіи отнюдь еще не заключаютъ въ себѣ тѣхъ постулатовъ, которые такъ усердно осуществлялись учителями естественнаго права и до Декарта и послѣ него,—выводъ еще разъ подтверждающій правильность сдѣланнаго предположенія о случайной и поверхностной связи между содержаніемъ естественно-правовыхъ ученій XVII в. и ихъ формой изложенія.

---

[28]) Ibid., X, 362, 373.

[29]) X, 333.

[30]) „Онъ видѣлъ всѣ народы Европы, однако не отмѣчаетъ ни одной черты, касающейся ихъ различій въ характерѣ и нравахъ, бывшихъ въ то время болѣе разнообразными, чѣмъ теперь... Онъ наблюдалъ придворную и военную жизнь, онъ знакомился съ людьми всевозможныхъ профессій и общественныхъ круговъ, но нигдѣ у него не явилась мысль подѣлиться тѣмъ, что онъ почерпнулъ изъ этого общенія и что онъ думалъ о нравахъ придворныхъ, солдатъ, гражданъ, народа и правителей“... *Janet*, Les maîtres de la pensée moderne, 1883, p. 14.—Объ анти-историческомъ характерѣ философіи Декарта сравни также ниже, гл. IV.

Можно, разумѣется, видѣть въ излишней осторожности Декарта съ одной стороны естественное чувство умѣренности въ проведеніи и безъ того новыхъ теорій, съ другой — недостаточную продуманность всѣхъ послѣдствій вновь открытыхъ идей. Въ такомъ случаѣ самостоятельно возникшее предпріятіе Гоббса — «изучить основаніе человѣческихъ дѣйствій съ той же точностью, съ которой познаются основанія величины въ фигурахъ» [31]) — слѣдовало бы разсматривать, какъ логическое продолженіе уже дѣйствующихъ на континентѣ философскихъ тенденцій. Впрочемъ, можно сомнѣваться въ томъ, проведенъ ли соціально-философскій натурализмъ Гоббса глубже, чѣмъ у его предшественниковъ. Вѣдь въ концѣ-концовъ его соціальный аппаратъ, построенный на безпощадной bellum omnium contra omnes естественнаго состоянія, является искусственнымъ установленіемъ, продуктомъ человѣческаго ума, который въ нѣкоторомъ смыслѣ можетъ быть противопоставленъ «природѣ», какъ нѣкоторому первоначальному созданію и творенію. «Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur», — говоритъ Гоббсъ — «opificium artis est et homo artificialis» [32]). Не наталкиваетъ ли насъ это на мысль, что математическія и механическія аналогіи Гоббса обладаютъ характеромъ чисто формальнымъ и даже поверхностнымъ; что въ основѣ его системы лежитъ нѣкоторый дуализмъ, который только внѣшнимъ образомъ предолѣвается математической формой изложенія [33])? Подобный взглядъ, однако, долженъ быть смягченъ указаніемъ на строго механическій характеръ того искусственнаго аппарата, съ которымъ мы имѣемъ дѣло въ соціальной философіи Гоббса. Гоббсъ подчеркиваетъ, что государство есть только машина, подобная другимъ механическимъ продуктамъ человѣческаго искусства. Повидимому, мы имѣемъ здѣсь дѣйствительно

---

[31]) *Th. Hobbes*, Opera studio et labore G. Malesworth, Vol. II p. 187.

[32]) Ср. *Leviathan* (латинское изданіе), введеніе. Также *De cive*, Cap. I, § 2 (въ примѣчаніи): „Manifestum ergo est, omnes homines... ad societatem ineptos natos esse... *Ad Societatem ergo homo aptus non natura sed disciplina factus est*".

[33]) Здѣсь слѣдуетъ указать на общее противорѣчіе, въ которое впадаетъ всякій послѣдовательный натурализмъ тогда, когда передъ нимъ стоитъ проблема объясненія нашего разума и всего, что изъ послѣдняго исходитъ. Это, именно, заставило Гоббса признать и нашъ разумъ чѣмъ-то по отношенію къ природѣ *искусственнымъ*, ср. *Leviathan* (лат. изданіе) Cap. V, § 23: „Apparet hinc, Rationem non est nobiscum natam, neque... sola Experientia acquisitam, *sed industria*"...

дѣло съ *механической теоріей общества и государства*, въ которую натуралистическія аналогіи вошли нѣсколько глубже, чѣмъ въ вышеразсмотрѣнныхъ нами раннихъ попыткахъ математическаго построенія политики.

Въ существенныхъ чертахъ тоже самое нужно сказать и о Спинозѣ. Элементъ «установленности» и «искусственности» неизбѣжно имѣется и въ его политической теоріи, построенной на тѣхъ же соціально-философскихъ предпосылкахъ, что и предыдущая, и испытавшей со стороны послѣдней прямое вліяніе [34]). Однако же, благодаря универсально-монистическимъ тенденціямъ спинозовой системы, элементъ этотъ еще менѣе, чѣмъ у Гоббса, выростаетъ въ принципіальный дуализмъ. Поставленный въ основу соціальной системы Гоббса естественный инстинктъ самосохраненія не содержитъ въ себѣ столь строгой необходимости, какъ та естественная универсальная сила, которая проявляется во всѣхъ частяхъ спинозовскаго космоса,—даже въ видимо произвольномъ актѣ установленія государства [35]). *Согласно строго-монистическимъ* тенденціямъ этой философіи, соціальная субстанція существуетъ въ ней въ тѣхъ же

---

[34]) И для Спинозы юридическія категоріи суть продукты искусства, а не природы. Ср. Tractatus politicus, II, 23; Ethica, lib. IV, 37, Scholium 2.—Что касается до вліянія Гоббса на Спинозу, то въ политической теоріи наличность его утверждалась всѣми. Въ то же время, обычно, отрицалось вліяніе Гоббса на Спинозу въ обще-философскихъ идеяхъ. Обычный взглядъ, какъ установившуюся догму, лучше всего можно почерпнуть изъ докторскихъ диссертацій, посвященныхъ этому предмету. Ср., напр., *G. Hartensteinii*, De notionum juris et civitatis, quae Ben. Spinoza et Th. Hobbesius proponunt, similitudine et dissimilitudine. Diss. I et II. Lipsiae, 1856—57. „Metaphysica enim Spinozae et Hobbesii placita, sive methodum, qua hi viri utuntur, sine internus ipsorum placitorum indolem spectaveris, *ita inter se discrepant, ut vix ullam comparationem admittere videantur*“, (Diss. I, s. 3). Также ср. *Dessauer*, Spinoza und Hobbes, Diss. Breslau, 1868.—Противоположную теорію выставилъ и чрезвычайно удачно развилъ *Cassirer*, Das Erkenntnisproblem etc. Bd. I—II.

[35]) Что прекрасно отмѣтилъ *Штальъ*: „Гоббсъ основываетъ право и мораль на естественномъ стремленіи къ самосохраненію; но то, что онъ выводитъ изъ этого естественнаго стремленія, является нѣкоторымъ постулатомъ, который человѣкъ долженъ выполнить свободно и который можетъ быть нарушенъ; поэтому его законъ, по крайней мѣрѣ по своей формѣ, т.-е. по способу выполненія, является дѣйствительно нравственнымъ, хотя по содержанію онъ и есть нѣчто только физическое. Напротивъ того, Спиноза основываетъ право и мораль на естественной силѣ, т.-е. на метафизической необходимости универсума. Его законъ природы долженъ выполнить не человѣкъ, но природа необходимо выполняетъ его сама, и человѣкъ не имѣетъ свободы его преступить“. Philosophie des Rechtes I Bd., s. 181. Примѣч. I, 4-te Auflage.

качествахъ, что и субстанція космическая. Свобода, цѣль, добро зло и прочія супра-натуралистическія категоріи суть продукты нашего мнѣнія, а не истиннаго познанія [36]). Нравственный міръ, съ нимъ вмѣстѣ и міръ нашихъ общественныхъ отношеній, не можетъ быть міромъ какой-то «второй» природы, противостоящей единому и универсальному космосу природы подлинной. Соціальное бытіе адэкватно выразимо въ тѣхъ же всеобщихъ и необходимыхъ истинахъ высшей способности познанія, въ какихъ выразима истинная природа. Другой вопросъ, насколько послѣдователь удалось Спинозѣ провести принципы этого натуралистическаго монизма, но въ его философіи, такъ же, какъ у Гоббса, мы, несомнѣнно, встрѣчаемся съ одной изъ попытокъ широкой натурализаціи соціальной науки, указывающей намъ на нѣкоторую болѣе тѣсную связь между естественно-научными познавательными идеалами XVII столѣтія и его соціально-политическимъ міросозерцаніемъ [37]).

Нѣсколько иначе дѣло обстоитъ съ группой писателей, которыхъ по ихъ философскому значенію лучше всего было бы поставить въ одну группу съ Лейбницемъ. Ибо они не только оказали на него болѣе или менѣе значительное вліяніе, но и въ собственныхъ системахъ развиваютъ рядъ идей, очень близкихъ къ его геніальнымъ прозрѣніямъ въ области критики математическаго познавательнаго идеала. Выдвигаемый за послѣднее время «позабытый

---

[36]) Ср. въ особенности *Этика*, часть IV, предисловіе.

[37]) Нѣкоторыя черты соціально-политической теоріи Гоббса и Спинозы встрѣчаются у ихъ современниковъ и послѣдователей, но въ проведеніи принциповъ натуралистическаго монизма они не имѣютъ себѣ равныхъ. См. объ этомъ *Gierke*, Joh. Altusius, 2-te Aufl. въ особ. ss. 108—19 прим. 82, 83. Въ этомъ отношеніи ближе всего къ нимъ стоитъ *Wachter*, Origines juris naturalis sive de jure naturae humanae Demonstrationes Mathematicae, Berolinii, 1704. Онъ испытылъ несомнѣнное вліяніе со стороны пантеизма Спинозы, съ которымъ хочетъ согласовать свою соціально-философскую теорію. Ср. въ особенности: *Postulata*, I: „rerum naturalium potentia, qua existunt et operantur est Potentia Dei". IV: „Justitia Dei est ipsa ejus Potentia". Далѣе: *Propositio* I „Nullius rei essentia actualis sine jure existentiae suae concipi potest"... *Propositio* II:.. posita quacunque natura aut essentia singulari, necesse est aliquid esse juris secundum illam naturam, qua ponitur".—Однако монистическія тенденціи сильно нарушены. Ср. *Prop.* III, *Scholium* I: „Causae juris naturalis intus ex *natura et constitutione cujusque rei* accersendae sunt, *non forinsecus ex constitutione Universi*".. *Propos.* II, *Corollarium* I: „totergo sunt species juris naturalis, quot sunt Species rerum in naturis suis agentium. *Corol.* II: „Qui in diversis naturis existunt, eorum jura naturalia *nihil invicem commune habent*" *etc.*

философъ», *Эрнардъ Вейгель*, всецѣло стоялъ, какъ на это указано *Kabitz*'емъ и у насъ г. Спекторскимъ, въ рядахъ того универсально-математическаго теченія, которое этику и соціальную философію стремилось построить more geometrico [38]). Согласно его взглядамъ, этика принадлежитъ къ области тѣхъ наукъ, сужденія которыхъ, подобно метафизикѣ, логикѣ и геометріи, обладаютъ абсолютной необходимостью. Но ошибочно было бы думать, что Вейгель въ своемъ натурализмѣ шелъ такъ же далеко, какъ Гоббсъ и Спиноза. Для него математика скорѣе есть образецъ внѣшней архитектоники, чѣмъ постулатъ внутренней реконструкціи этики и соціальной философіи. Поэтому его этика по существу не сливается съ физикой, но утверждаетъ до нѣкоторой степени свою автономность передъ природой. «Человѣкъ»—говоритъ онъ—«есть какъ бы *существо sui juris и противостоитъ предметамъ природы*» [39]).

---

[38]) Ср. *Kabitz*, Die Philosophie des jungen Leibnizen's, Heidelberg, 1909. *Спекторскій* вышеназв. сочиненіе.—Чтобы не преувеличить значеніе *Вейгеля*, что, какъ намъ кажется, дѣлаетъ г. Спекторскій, нужно не забывать, что идея mathématique universelle была формулирована уже въ 1637 году Декартомъ (о Галилеѣ ср. выше стр. 8 прим.). Далѣе, до выхода въ свѣтъ „Analysis Aristotelica" эту идею въ различныхъ произведеніяхъ проводилъ Гоббсъ. Спинозѣ не нужно было знакомиться съ произведеніями Вейгеля, чтобы усвоить эти, носившіяся въ воздухѣ идеи; даже если онъ съ ними былъ знакомъ, то едва ли онѣ дали ему нѣчто новое. Свои пантеистическія идеи Спиноза почерпнулъ изъ чтенія еврейскихъ мистиковъ и изъ философіи возрожденія, натуралистическій же монизмъ его куда радикальнѣе Вейгелевой метафизики. Что касается до, на первый взглядъ, оригинальнаго ученія Вейгеля о *реальномъ силлогизмѣ*, то оно совпадаетъ съ ученіемъ Декарта, Гоббса и Спинозы о *генетической дефиниціи*. См. объ этомъ *Cassirer*, Das Erkenntnisproblem, Bd. I, II. Однимъ словомъ, Вейгель несомнѣнно затронутъ новыми философскими теченіями, но идеи его не представляютъ чего-либо особо оригинальнаго и не являются значительнымъ этапомъ въ развитіи механическаго познавательнаго идеала. Правильно указаніе Кабица на то, что современная Вейгелю германская мысль всецѣло еще была погружена въ море схоластики, и что Вейгель былъ однимъ изъ *перелыхъ немногихъ* нѣмецкихъ профессоровъ, которые шли *вмѣстѣ* съ натуралистическимъ движеніемъ ихъ эпохи. Ср. Die Phil. d. jungen Leibnizen's, s. 10. Характеристика эта совпадаетъ съ оцѣнкой нѣмецкой философіи, данной *Zeller*'омъ, Geschichte der. d. Philosophie seit Leibniz, 2-te Aufl, 1875, s. 67. Вейгель поэтому имѣлъ, несомнѣнно, германско-національное значеніе, однако нѣтъ основанія возводить нѣмецкихъ провинціальныхъ профессоровъ въ міровыя величины. По нашему мнѣнію, значеніе Вейгеля заключается не въ формулировкѣ и разработкѣ механическаго познавательнаго идеала, а въ другомъ: онъ былъ переходнымъ мостомъ, по которому здоровые элементы схоластики проникали въ новую философію. Объ этомъ подробнѣе на послѣдующихъ страницахъ.

[39]) *Erh. Weigelii*, Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, Jenae, 1658, s. 213.

Въ силу этого наука о человѣкѣ, какъ о существѣ sui juris, должна быть противопоставлена антропологіи, изучающей естественную сторону человѣческаго бытія [40]). Отличительнымъ признакомъ человѣка отъ другихъ существъ является *разумъ* и *воля* [41]). Такъ какъ специфическимъ порожденіемъ разумно-волевой жизни человѣка являются *нравы* (mores), то и философія о человѣкѣ является *философіей моральной* [42]). Но человѣкъ есть также существо общежительное. Верховнымъ же и совершеннымъ воплощеніемъ общежительныхъ стремленій человѣка является государство (civitas). Поэтому гуманитарная философія есть *философія государства, philosophia civilis* [43]). Этотъ особый характеръ гуманитарной философіи по сравненію съ философіей природы не препятствуютъ тому, чтобы истины первой обладали абсолютной необходимостью. Въ этомъ отношеніи нужно различать общую ея часть отъ особенной, которая покоится на эмпиріи и исторіи [44]). Совершенно справедливо видятъ въ этихъ идеяхъ своеобразную, раннюю попытку противопоставленія наукъ о природѣ наукамъ о духѣ, своеобразную теорію «деонтологіи», теорію нравственнаго космоса, воздвигнутаго надъ космосомъ физическимъ [45]). Но такое мнѣніе обязываетъ также признать, что математическія аналогіи Вейгеля имѣли весьма поверхностный характеръ. Это не былъ натуралистическій монизмъ Спинозы, который нравственность стремился растворить *въ единой субстаніи*, адекватно выражаемой въ математическихъ теоремахъ и формулахъ; это былъ *дуализмъ физическаго и нравственнаго міропониманія, прикрытый единствомъ математической схемы.* Не дѣло ли это только научной моды, что и нравственный космосъ стремились вогнать въ общепринятую, математическую форму изложенія?

Едва ли не болѣе прецизированъ вопросъ у ученика Вейгеля, Пуфендорфа [46]). Моральные акты, по его мнѣнію, противоположны

---

[40]) Ibid. s 215.

[41]) Ibid. s. 213.

[42]) Ibid. s. 216.

[43]) Ibid.

[44]) Ibid.

[45]) Ср. *Спекторскій*, l. c.

[46]) Ср. *S. Pufendorf*, Elementorum jurisprudentiae universalis, Libri II, Hagae-Comitis, 1660 Praefatio: „Quae omnia non ita pridem peculiari libro perspicuo admo-

актамъ естественнымъ [47]). Дѣйствія становятся моральными тогда, когда мы ихъ разсматриваемъ не въ ихъ естественныхъ свойствахъ (*non in suis naturalibus*) [48]). Моральность происходитъ не изъ природы, а изъ установленія. «Когда говорятъ, что какому-нибудь дѣйствію по природѣ (naturaliter) присуща моральность, то это не нужно понимать такъ, какъ будто бы моральность перескакиваетъ къ намъ изъ физическихъ принциповъ вещей или изъ дѣйствій самой природы; или что она происходитъ изъ человѣческихъ установленій; но что она берется отъ порядка, установленнаго самимъ Богомъ» [49]). Если бы, продолжаетъ Пуфендорфъ, моральность поступковъ происходила отъ порядка физическаго, а не отъ свободныхъ установленій Творца, нельзя было бы понять, отчего одни и тѣ же поступки у людей считаются моральными, а у животныхъ не считаются таковыми [50]). Какое же значеніе имѣютъ послѣ всѣхъ этихъ утвержденій тѣ математическія аналогіи, которыми Пуфендорфъ пользовался такъ же, какъ его учитель, Вейгель? Ясно, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ *натурализмомъ формальнымъ*, не затрагивающимъ внутренняго содержанія этическихъ и соціально-философскихъ проблемъ. По внутреннему своему содержанію ученіе Пуфендорфа приближается не къ натуралистическому монизму, но предвосхищаетъ нѣкоторыя идеи *критическаго идеализма*, утверждающаго коренную двойственность между міромъ сущаго съ одной сторонѣ и нравственно-должнаго съ другой [51]).

---

dum et solide ostendit... Erhardus *Weigelius*... amicus meus honorandus. Qui idem primus me hortatus est, ut in isto genere quid conarer, et cujus ingenium in nonnullis facem mihi utilissime praetulit"...

47) Ibid. p. 5.

48) Ibid. p. 1.

49) Ibid. p. 6—7.

50) Ibid. Ср. также слѣдующее характерное мѣсто: „Hunc igitur motum physicum, seu actionem humanum, quatenus ab omni lege tam naturali quam positiva abstrahit, *indifferentem in genere morum pronunciamus, i. e. neque bonam, neque malam.* Quod dogma usque adeo nihil novitatis habet, ut etiam rusticis ex sensu communi cognitum sit, qui utique intelligunt, et adplicare norunt tritum illud: ubi nulla est lex, ibi nulla est transgressio"... *S. Pufendorfii*, Specimem controversiarum circa jus naturale, Osnabrugi, 1678, p. 127.

51) Наличность такой двойственности у натуралистовъ XVII столѣтія отмѣчена *Спекторскимъ*, l. c., въ особ. стр. 409 и слѣд. Однако обще-отрицательное отношеніе Спекторскаго къ послѣдующему развитію западной философіи мѣшаетъ правильно оцѣнить значеніе этого факта.

Если *Лейбница* въ исторіи гносеологическихъ проблемъ справедливо считаютъ предшественникомъ Канта, то эта точка зрѣнія не менѣе справедливо должна быть проведена и для его этики. Вообще про Лейбница можно сказать, что изъ натуралистовъ XVII вѣка онъ первый выразилъ въ философской формѣ то сознаніе ограниченности механическаго познавательнаго идеала, которое уже чувствовали его предшественники. Онъ связалъ свой скепсисъ съ схоластической традиціей, переданной ему его учителями, и въ немъ получила свое признаніе до сихъ поръ, можетъ быть, еще не оцѣненная здоровая сторона аристотелевскаго и средневѣковаго міропониманія. «Я далеко уже проникъ въ страну схоластиковъ»,—разсказываетъ онъ—«когда математики и новѣйшіе писатели заставили меня, еще совсѣмъ молодого человѣка, ее покинуть. Ихъ чудесные пріемы механическаго объясненія природы очаровали меня, и я справедливо сталъ презирать методы тѣхъ, которые примѣняютъ только понятія формъ или способностей, въ чемъ они ничего не понимаютъ». «Въ началѣ»,—продолжаетъ онъ—«когда я освободился отъ ига Аристотеля, я отдался принципу пустоты и атомамъ, такъ какъ это наилучше удовлетворяетъ чувственное созерцаніе. Однако, отойдя отъ нихъ послѣ долгихъ размышленій, я увидѣлъ, что невозможно отыскать *принципы истиннаго единства* только въ матеріи или въ томъ, что только пассивно, такъ какъ все здѣсь есть простой конгломератъ безконечныхъ частей. Ибо множество можетъ обладать реальностью только черезъ *истинныя единства*, которыя имѣютъ иное происхожденіе и суть нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ сумма математическихъ точекъ»... «Слѣдовало, стало быть»,—заключаетъ Лейбницъ—«вновь призвать и какъ бы реабилитировать пресловутое ученіе о субстанціальныхъ формахъ» [52]). Въ словахъ этихъ чрезвычайно ярко подчеркивается сознаніе недостаточности механическаго міропониманія, основной принципъ котораго заключается, какъ мы увидимъ, въ истинѣ, что цѣлое всегда равно суммѣ своихъ частей. И вмѣстѣ съ тѣмъ постулируется необходимость дополнить механическій принципъ конкретными понятіями перипатетической и схоластической философіи.

[52]) Ср. *Leibniz*, System nouveau de la nature etc. Philos. Schriften von Gerhart, Bd. IV, s. 478—79.

Мы видѣли уже, что и предшественники Лейбница признавали необходимость этого второго супра-механическаго принципа, формулированнаго ими въ понятіи «impositio». Однако отъ нихъ скрыта была вся та сложная діалектика, въ которую впадаетъ, при допущеніи этого, философское міросозерцаніе. Лейбницъ не только прозрѣвалъ эту діалектику, но и интерпретировалъ ее со свойственной ему широтой философскаго пониманія. «Mundus»—говоритъ онъ—«non tanquam est machina maxime admirabilis, sed etiam... est optima respublica» [53]). Противоположность между механической природой и царствомъ «установленныхъ» формъ должна быть понимаема, какъ дѣятельность Бога-архитектора и дѣятельность Бога-правителя. «Богъ, являющійся мастеромъ и архитекторомъ по отношенію къ машинамъ и механическимъ произведеніямъ природы, занимаетъ престолъ царя и отца духовныхъ субстанцій» [54]). Духовное царство Бога есть моральный міръ, царство благодати, установленное надъ царствомъ механической природы. Поэтому всѣ духовныя существа, будь они геніи или люди, находятся съ Богомъ въ нѣкоторомъ общеніи, образуя «la Cité de Dieu»—совершенное государство, управляемое совершеннымъ монархомъ. Въ этомъ государствѣ нѣтъ преступленія безъ наказанія, нѣтъ добродѣтели безъ награды. И все существуетъ такъ, что механическая природа не попирается, ея законы сохраняютъ полное значеніе *вмѣстѣ* съ законами нравственными. Между царствамъ Бога-архитектора и Бога-правителя существуетъ нѣкоторая предустановленная гармонія, благодаря которой «сама природа ведетъ къ благодати, благодать же усовершенствуетъ природу, служа ей» [55]).

Подобно другимъ своимъ предшественникамъ и современникамъ, Лейбницъ, особенно въ началѣ своей философской дѣятельности, полагалъ, что законы этого моральнаго космоса способны поддаваться тѣмъ же строгимъ демонстраціямъ, какъ законы мате-

---

[53]) Ср. *Leibniz*, De rerum originatione radicali. Opera omnia von Erdmann s. 149, первый столбецъ.

[54]) Considerations sur le Principes de Vie etc. Philos. Schriften von Gehrhardt. Bd. VI, s. 515.

[55]) Principes de la Nature et de la Grace etc. Phil. Schrift. v. Gehrhardt, Bd. VI, s. 605.

матики [56]). Но по мѣрѣ развитія своего философскаго міросозерцанія онъ сталъ отходить отъ этой общераспространенной мысли. «Второй принципъ» космическаго устройства оказался противоположнымъ первому не только въ своемъ онтологическомъ бытіи, но и въ своемъ гносеологическомъ значеніи. Лейбницъ пришелъ къ важнѣйшему различію двухъ родовъ достовѣрности въ человѣческомъ знаніи: одной изъ нихъ, *аподиктической*, обладаютъ сужденія логики, метафизики и математики; всѣ другія науки, *въ томъ числѣ и этика*, обладаютъ достовѣрностью условной и относительной. Первыя—настолько достовѣрны, что отрицаніе ихъ сопряжено съ противорѣчіемъ, вторыя—могутъ существовать, но могли бы и не существовать [57]). Значитъ ли это, что моральный порядокъ есть царство простого произвола? Подобное возраженіе, по мнѣнію Лейбница, покоится на неразличеніи необходимости *метафизической* отъ необходимости моральной. Въ этомъ пунктѣ Лейбницъ предвосхищаетъ то, что въ исторіи новой философіи связывается обыкновенно съ «Критикой практическаго разума». Богъ не связанъ необходимостью метафизической, и, стало быть, нравственный космосъ не подчиненъ законамъ абсолютнаго, мы бы сказали, *эвклидовскаго* порядка. Духовное царство есть царство необходимости моральной, законы которой не тожественны съ законами логики и математики [58]). Нужно помнить,

---

[56]) Ср. *Leibniz*, Juris et aequi elementa въ „Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften“ von *Dr. G. Mollat*, Lpz., 1885. Текстъ, развивающій эту мысль, находится на стр. 24—25 названной книги. Мы не выписываемъ его здѣсь, такъ какъ, по свидѣтельству Кабица, онъ переданъ Моллатомъ съ нѣкоторыми искаженіями (не нарушающими, впрочемъ, его общаго смысла). Ср. *Kabitz*, l. c. s. 98. Кабицъ относитъ цитируемый отрывокъ Лейбница къ 1670 году. Другія указанія на математическія аналогіи у Лейбница см. Kabitz, l. c., s. 98 примѣч. второе.

[57]) „Or les Verités de la Raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les *Vérités éternelles*, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les Vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier, sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeller *positives*, parce qu' elles sont les loix qu'il a plu à Dieu de donner à la Nature, ou parce qu' elles en dépendent... Ainsi ont peut dire, que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire sur le choix du Sage, digne a sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessite géométrique“. Essais de Théodicée par *Erdmann*, Berlin, 1840, s. 41—42 (Discours préliminaire, § 2).

[58]) „Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de

разумѣется, что исторіи новой философіи понадобился колоссальный трудъ Канта, чтобы эти идеи выяснились во всей ихъ чистотѣ. У Лейбница онѣ находятся, такъ-сказать, въ предварительномъ очеркѣ. Философскій трагизмъ его великой системы заключается въ продолжающейся еще математизаціи философскихъ понятій, что наиболѣе ярко выразилось въ теоріи «предустановленной гармоніи», которая накладываетъ раціонально-математическія схемы туда, гдѣ имъ нѣтъ и не можетъ быть мѣста.

Сравнивая естественно-правовыя ученія Вейгеля, Пуфендорфа и Лейбница съ вышехарактеризованными теоріями Гоббса и Спинозы, мы приходимъ къ выводу, что соціально-философскій натурализмъ XVII столѣтія развѣтвляется на двѣ линіи болѣе или менѣе принципіально-различныхъ теорій. Съ одной стороны стоятъ такіе *послѣдовательные натуралисты*, какъ Гоббсъ и Спиноза, которые по *существу* хотѣли растворить нравственную и соціальную философію въ натуралистическихъ понятіяхъ; съ другой стороны, мы имѣемъ дѣло *съ натурализмомъ формальнымъ*, для котораго математика являлась только внѣшней схемой для болѣе или менѣе сознательнаго проведенія совершенно чуждыхъ механическому естествознанію понятій. Можно сказать, что этотъ *формальный натурализмъ* составлялъ преобладающую линію естественно-правовыхъ ученій. Изслѣдовать его отдѣльныя проявленія не представляетъ никакого обще-философскаго интереса [59]). Здѣсь должно быть только отмѣчена

Dieu, et qui s'imaginert que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses même, il seroit un agent antièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec nécessité morale". Ibid. s. 317 (II partie, § 180).

[59]) Въ особенности *формальный* характеръ математическихъ аналогій обнаруживается тогда, когда принципіальные противники механическаго монизма пользовались тѣми же математическими схемами въ борьбѣ противъ своихъ враговъ. Такъ Спинозу опровергали „ordine geometrico". Ср. *Ioh. Brandenburgii*, Enervatio Tractatus Theologico-Politici, una cum Demonstratione, geometrico ordine disposita: Naturam non esse Deum..., 1675. — Именно, такимъ образомъ англійскій богословъ, *Р. Кумберландъ*, опровергалъ Гоббса. Ср. *R. Cumberland*, De legibus naturae disquisitio philosophica, Londini, 1672.—Апогея своего формально-математическая схематика достигла у новаго „Hermetis Trismagistri und Lehrmeisters des Menschlichen Geschlechts", Христіана *Вольфа*.—Характеристику того, насколько широко распространилось это математическое теченіе въ XVII—XVIII столѣтіи, можно найти у г. *Спекторскаго*, который констатируетъ его у различныхъ малоизвѣстныхъ писателей той эпохи, зачастую не отмѣ-

одна его форма, которая, возникнувъ въ предѣлахъ естественно-правовыхъ ученій, какъ составная ихъ часть, эмансипировалась съ теченіемъ времени въ самостоятельную науку, сыгравшую, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, значительную роль въ развитіи соціально-философскаго натурализма [60]). Мы говоримъ о политической экономіи,—именно, о той ея вѣтви которая создалась непосредственно подъ вліяніемъ идеи универсальной математики [61]). Школа физіократовъ,—одна изъ первыхъ экономическихъ школъ, стремившихся придать наукѣ народнаго хозяйства форму точнаго знанія,—черезъ своего основателя Кенэ, бывшаго, какъ извѣстно, ученикомъ Мальбранша [62]), стоитъ въ прямомъ отношеніи къ картезіанству и его познавательнымъ идеаламъ. Въ тоже время сочиненія Кенэ показываютъ, сколь близко стоятъ его идеи къ вышехарактеризованнымъ попыткамъ построенія науки естественнаго права more physico et geometrico. Политическая экономія выступаетъ вначалѣ, какъ *Droit naturel*, какъ ученіе объ *естественномъ* порядкѣ общежитія, облеченное въ форму точной науки [63]). Эвидентность соціальныхъ законовъ, конституирующихъ этотъ порядокъ, обязательна для каждаго *и доказывается съ геометрической точностью* [64]). Отличіе отъ ученій естествен-

---

чая всей поверхности описываемыхъ имъ математическихъ аналогій.—О математическихъ аналогіяхъ, встрѣчающихся въ соціальныхъ системахъ, возникшихъ на почвѣ англійскаго эмпиризма, см. отдѣлъ второй настоящей работы.

[60]) О роли естественно-правовыхъ идей Пуфендорфа въ образованіи науки политической экономіи, о которой идетъ здѣсь рѣчь, ср. *Hasbach*, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fr. Quesnay und Ad. Smith begründeten politischen Oekonomie. Lpz, 1890, s. 46.

[61]) Другая вѣтвь политической экономіи, исходящая изъ ученій англійскаго эмпиризма, будетъ отчасти затронута во второмъ отдѣлѣ. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ нашихъ идей постепенно выяснится и принципы, лежащіе въ основаніи такого распредѣленія матеріала.

[62]) Изъ новѣйшихъ изслѣдованій, посвященныхъ физіократизму, ср. *B. Güntzberg*, Die Gesellschafts-und Staatslehre der Physiokraten, Lpz, 1907, гдѣ отношеніе физіократовъ къ картезіанству исчерпывающе освѣщено и выяснено.

[63]) Ср. *Fr. Quesnay*, Droit naturel. Въ „Collection des grands économistes"... par E. Daire, Vol. 12: Les Physiocrates, T. I.—Также „Oeuvres Quesnay" par Oncken, Francfurt s/M et Paris, 1888.

[64]) „Leur évidence subjuge impérieusement toute intelligence et tout raison humaine, avec une précision qui se démontre géometriquement et arithmétiquement dans les détails".—„Despotisme de la Chine", Oeuvres Q. par Oncken, p. 645. Другія ссылки можно найти у *G. Weullersse*, Le mouvement physiocratique, Paris, 1911, Tome 2. p. 120 ss.

наго права состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что Кенэ дѣлаетъ объектомъ своего изслѣдованія не государство съ его отъ сознательной воли исходящимъ, правовымъ порядкомъ, но сферу соціально-экономическихъ отношеній,—гражданское общество, область господства частныхъ интересовъ и потребностей. Такимъ образомъ наука физіократіи вмѣстѣ съ построеннымъ more physico et geometrico ученіемъ о государствѣ и правѣ, заключаютъ кругъ соціальной философіи стараго натурализма, подводя все соціальное бытіе въ его цѣломъ подъ власть математически-конструктивной методы. Однако-же подведеніе это обладаетъ также чисто формальнымъ характеромъ. Въ доктринѣ физіократовъ мы встрѣчаемся съ уже знакомымъ намъ противопоставленіемъ физическаго порядка порядку моральному и со всѣми послѣдствіями этой гипотезы,—съ признаніемъ моральной свободы человѣка, съ отличеніемъ проблемы сущаго отъ проблемы должнаго, однимъ словомъ, съ зачаткомъ ученій, развитыхъ и обоснованныхъ нѣмецкимъ идеализмомъ [65]).

Все это еще разъ убѣждаетъ насъ въ поверхностномъ характерѣ связи между доктриной естественнаго права и познавательными идеалами новаго естествознанія. Исключеніемъ, можно сказать, были только два мыслителя, смѣлость которыхъ недаромъ поражала ихъ современниковъ,—Гоббсъ и Спиноза. Но есть одно соображеніе, которое способно поколебать и ихъ исключительное положеніе въ развитіи идеи соціально-философскаго натурализма. Присматриваясь къ ихъ естественно-правовымъ теоріямъ, мы убѣждаемся, что содержаніе свое онѣ (такъ же, кстати сказать, какъ и *натурализмъ формальный*), черпаютъ отчасти изъ античной, отчасти изъ средневѣковой философіи права. У нихъ выступаютъ тѣже самыя соціально-философскія категоріи, которыя еще формулированы были софистами, развиты стоиками и эпикурейцами и питаемы схоластическимъ ученіемъ объ обществѣ, государствѣ и правѣ. Естественное состояніе, абстрактная человѣческая личность, bellum omnium contra omnes, общественный договоръ и т. д.—такова новая естественно-правовая мудрость, столь извѣстная еще въ древности и на протяженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ, культивируемая къ тому же въ доктринахъ, имѣющихъ съ послѣдовательнымъ

---

[65]) Ср. объ этомъ у *Güntzberg'a*, l. c. s. 16 ff.

натурализмомъ весьма мало общаго [66]). Если новое время и присоединяетъ сюда нѣкоторые новые элементы, какъ, напримѣръ, ученіе о государственномъ суверенитетѣ и о личныхъ правахъ, то эти послѣдніе, какъ кажется, не имѣютъ ровно никакого логическаго отношенія къ новымъ познавательнымъ идеаламъ. Такимъ образомъ приходится допустить, что новый, вошедшій въ естественно-правовую доктрину факторъ,—эти математическія и механическія аналогіи,—*совсѣмъ не отражается или, по крайней мѣрѣ, отражается чрезвычайно слабо на внутреннемъ содержаніи ея ученій.* На примѣрѣ естественно-правового натурализма XVII столѣтія лишній разъ могла бы быть иллюстрирована мысль, что имманентное содержаніе соціальной философіи не находится въ какой-либо прямой зависимости отъ той наукообразной формы, въ которое это содержаніе вкладывается въ соотвѣтствіи съ общефилософскими познавательными идеалами данной эпохи, ея научными потребностями и теоретико-познавательными интересами.

Однако, какъ ни соблазнителенъ этотъ взглядъ, онъ едва ли соотвѣтствуетъ истинѣ. Послѣдующее изложеніе покажетъ намъ, что, такъ называемая *механическая теорія общества и государства* отнюдь не является только продуктомъ поверхностныхъ аналогій. Между новыми естественно-научными идеалами и доктриной естественнаго права существовала, какъ мы убѣдимся, нѣкоторая внутренняя зависимость, которая можетъ быть уяснена только тогда, когда мы поймемъ основныя метафизическія и въ особенности методологическія ученія новой философіи.

---

[66]) Ср. объ этомъ въ особ. проф. *П. Новгородцевъ*, Политическіе идеалы древняго и новаго міра, Вып. I, стр. 44 и сл., гдѣ наличность всѣхъ естественно-правовыхъ категорій вскрыта у софистовъ. Естественно-правовыя ученія среднихъ вѣковъ изложены у *Гирке*, l. c. o.

ГЛАВА II.

Теоретическія предпосылки механической теоріи общества.

Однимъ изъ самыхъ характерныхъ философскихъ ученій, отмежевавшихъ новую философію отъ схоластики, было ученіе о *субъективности чувственныхъ качествъ* (der Sinnesqualitäten). Средневѣковая наука и философія, все средневѣковое міросозерцаніе, покоились на принципахъ, этому ученію противоположныхъ. Птолемеева система міра, primae qualitates схоластической физики и химіи—всѣ эти научныя теоріи являются примѣрами того способа объясненія міра, который не оторвался еще отъ убѣжденія въ познавательной цѣнности непосредственно данныхъ качественныхъ переживаній. Не разложенія качествъ въ количества,—какъ того требовало новое естествознаніе,—но объясненіе качествъ качествами, пребываніе, *стало быть*, на почвѣ непосредственныхъ, конкретныхъ представленій,—вотъ сущность той грандіозной попытки міропониманія, которую хотѣла дать аристотелевская философія, а вслѣдъ за ней и средневѣковая схоластика. Совершенно не соотвѣтствуетъ духу современной науки преуменьшать значеніе такого способа постановки проблемъ. Въ немъ былъ свой raison d'être, хотя не нужно доказывать, что при универсальномъ и неограниченномъ примѣненіи онъ приводилъ къ очевиднѣйшимъ односторонностямъ [1]). Новая философія выставила другую, противоположную гипотезу міропониманія, превосходство которой въ нѣкоторыхъ вопросахъ было засвидѣтельствовано необычайнымъ развитіемъ человѣческихъ знаній въ эпоху нашей новой западной культуры. Поэтому-то новая философія и начала съ критики того, что лежало въ основѣ средневѣковой науки,—она начала съ субъективаціи міра чувственныхъ качествъ.

1) Своеобразный раціональный характеръ аристотелевскаго и схоластическаго міропониманія прекрасно подчеркнутъ въ интересномъ трудѣ *K. Lasswitz'a*, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde, Hamburg, 1889—90.

Процессъ этотъ можно подмѣтить на самыхъ раннихъ ступеняхъ развитія новой философіи. *Тённіесомъ*, а затѣмъ *Наторпомъ*, было указано, что уже основатель новой механики, *Галилей*, какъ разъ въ отношеніи къ проблемѣ чувственныхъ качествъ видѣлъ отличіе новой науки отъ схоластики. «Измѣрять то, что измѣримо, и пытаться сдѣлать измѣримымъ еще неизмѣренное», стало быть, сравнивать количества, а не классифицировать качества,—таковы, по мнѣнію Галилея, задачи новой науки [2]). Съ тѣхъ поръ проблема субъективиціи чувственныхъ качествъ стала общимъ мѣстомъ натуралистической философіи новой эпохи. По мнѣнію Декарта, истинное познаніе не дается непрочнымъ свидѣтельствомъ чувствъ [3]). Все богатство чувственныхъ представленій, составляющихъ данный намъ качественный міръ, какъ-то: свѣтъ, цвѣта, звуки, запахи, вкусы, тепло, холодъ и т. д. нужно признать только нашими субъективными переживаніями. Идеи различныхъ качествъ «до такой степени темны и неясны»,—говоритъ Декартъ,—«что я даже не знаю, истинны-ли онѣ или ложны, т. е. суть-ли мои идеи этихъ качествъ дѣйствительно идеи чего-либо реальнаго, или же онѣ представляютъ мнѣ только химерическое бытіе, которое не можетъ существовать»... «По правдѣ сказать, нѣтъ необходимости приписывать этимъ идеямъ другого творца, кромѣ меня самого. Ибо если онѣ ложны, т. е. представляютъ вещи несуществующія въ дѣйствительности, то естественный свѣтъ моего ума показываетъ мнѣ, что онѣ ведутъ свое происхожденіе изъ несуществующаго, т. е. находятся во мнѣ только оттого, что моей природѣ чего-то недостаетъ и она не вполнѣ совершенна. Если же эти идеи истинны, то все-таки,—разъ онѣ мнѣ показываютъ такъ мало реальнаго, что я не въ состояніи отличить представляемую ими вещь отъ небытія,—я не вижу, почему бы я самъ не могъ быть ихъ творцомъ [4]). Гоббсъ считаетъ необходи-

---

[2]) Ср. *Tönnies*, Anmerkungen über d. Ph. Hobbes. Viert. f. wiss. Ph Bd, 3, 1879 ss. 458—59. Вышеприведенная въ кавычкахъ фраза взята Тённіесомъ изъ Th. H. *Martin*, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques. Paris, 1868. —Ср. также *Natorp*, Descartes Erkenntnisstheorie, Marburg, 1882.

[3]) . . . . per intuitum intelligo non fluctuantem sensuum fidem "... Oeuvres par Adam et Tannery, X, 368.

[4]) *Декартъ*, Метаф. размышленія въ пер. Введенскаго стр. 47—8. Подробное объ этой сторонѣ взглядовъ Декарта ср. *Natorp*, l. c. o.

мымъ исправить мнѣніе схоластиковъ, согласно которому «идеи зрительныхъ качествъ», «исходящія изъ объекта», производятъ явленія зрѣнія; такимъ же образомъ «идеи слуховыхъ качествъ» являются причинами слуховыхъ явленій въ ухѣ [5]). Свѣтъ, звукъ, теплота, запахъ и др. качества, именуемыя обыкновенно чувственными, являются ничѣмъ инымъ, какъ движеніемъ, оказывающимъ различныя дѣйствія на различные органы чувствъ. Движеніе же можетъ порождать только другое движеніе, а потому и чувственныя представленія въ сущности тоже суть роды движенія, переживаемыя нами въ видѣ нѣкоторыхъ фантасмовъ. Фантасмы эти съ самой объективной реальностью не имѣютъ ничего общаго. У Спинозы тѣ же идеи выражаются въ ученіи о различныхъ родахъ познанія. Тотъ родъ познанія, который мы получаемъ посредствомъ свидѣтельства нашихъ чувствъ или изъ опыта, говоритъ Спиноза, не приближаетъ насъ къ познанію самыхъ вещей, но есть только наше субъективное мнѣніе, подчиненное ошибкамъ и неимѣющее въ себѣ чего-либо прочнаго [6]). Человѣческій духъ, поскольку онъ представляетъ вещи сообразно съ обычнымъ, чувственно даннымъ порядкомъ природы, не имѣетъ о нихъ знанія адекватнаго, но только темныя представленія [7]). Когда мы смотримъ на солнце, оно кажется удаленнымъ отъ насъ приблизительно на двѣсти метровъ [8]). По всему

---

[5]) Ср. *Leviathan*, Cap. I. „Идеи зрительныхъ качествъ“— такъ я передаю латинское выраженіе „species visibiles“. Здѣсь Гоббсъ борется противъ извѣстнаго ученія схоластиковъ о „species intentionales“, согласно которому чувственное воспріятіе возникаетъ въ насъ не черезъ посредство прямого воздѣйствія объектовъ, но черезъ посредство особыхъ формъ или идей, исходящихъ отъ предметовъ и поступающихъ въ „sensorium commune“. Такимъ образомъ и образуются наши представленія.—Съ этой теоріей боролся также Декартъ. Ср. Oeuvres, par Tannery, T. VI. *La dioptrique*, p. 85. Въ особ. p. 121: „ Il faut, outre cela, prendre garde a ne pas supposer que, pour sentir, l'ame ait besoin de contempler quelques images qui soyent ennuyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communement nos philosophes“...

[6]) Ср. B. de *Spinoza*, Kurzgesfasste Abhandlung von Gott, des Menschen und dessen Glück. Aus dem Holländischen ins Deutsche... von C. Schaarschmidt. 3-te Aufl. Lpz, 1907 Трактатъ этотъ, какъ извѣстно, былъ написанъ по латыни. Латинскій оригиналъ утерянъ, до насъ же дошелъ только голландскій переводъ. Онъ опубликованъ Въ B. *de Spinoza*, Opera von Vloten. Hagae, 1883, T. II. Съ него сдѣланъ нѣмецкій переводъ, которымъ я здѣсь пользовался, принимая во вниманіе голландскій текстъ. Соотвѣтствующія цитаты находятся на стр. 46—47 нѣм. перевода и на стр. 303—304 голландскаго.

[7]) Ethica von Bruder, II, Prop. 29, Corollarium et Scholium.

[8]) Ibid. Prop. 35. Scholium.

этому чувственный родъ познанія есть познаніе низшее. Въ немъ мы не познаемъ сущности предмета, и получаемыя посредствомъ него выводы должны быть исключены изъ истинной науки [9]).

Ученіемъ о субъективномъ, и, слѣдовательно, познавательно безцѣнномъ характерѣ чувственныхъ качествъ опредѣлялись основные постулаты методологической теоріи математическаго и механическаго натурализма. Если міръ качествъ только субъективенъ, то истинное, реальное познаніе *должно прежде всего отъ него освободиться*. Это—первый, отрицательный постулатъ, за которымъ слѣдуетъ второй, положительный и конечный: за *субъективнымъ, измѣнчивымъ и разнообразнымъ качественнымъ міромъ требуется найти нѣкоторую твердую и константную его основу, составляющую не только онтологическую сущность явленій, но и познавательный идеалъ для философа*. Мы убѣдимся сейчасъ, насколько единодушно выставлялись и формулировались эти постулаты представителями великихъ натуралистическихъ системъ XVII столѣтія [10]).

Вся человѣческая мудрость, которую долженъ примѣнить философъ, погружающійся въ познаніе вещей, состоитъ, по мнѣнію Декарта, въ слѣдующемъ простомъ правилѣ: нужно сложныя и недостовѣрныя истины постепенно сводить къ болѣе простымъ, а потомъ уже изъ этихъ простыхъ нужно пытаться объяснять сложныя. Это и есть для философа та нить Тезея, посредствомъ которой онъ можетъ выбраться изъ лабиринта [11]). Въ этомъ положеніи заключается вся тайна методологіи, и нѣтъ другого правила, которое было бы болѣе полезно и важно. Исходя изъ него, можно раздѣлить всѣ вещи,—поскольку мы ихъ разсматриваемъ не въ ихъ единичномъ бытіи, но въ ихъ общихъ свойствахъ,—на *абсолютныя* (absolutae) и *относительныя* (respectivae). «Я называю абсолютнымъ то, что содержитъ въ себѣ чистую и простую сущность изслѣдуемаго; такъ абсолютно всѣ, что разсматривается, какъ независимое, какъ причина, какъ нѣчто простое, универсальное, единое, равное, подобное, пря-

---

9) *Tractatus de intellectu emendatione*. Opera von Bruder, Bd. 2. § 26.

10) Принимая во вниманіе, что идеи эти впервые только формулировались, нужно мириться съ нѣкоторой темнотой изложенія, въ которую иногда впадали нижеизлагаемые философы. Мысль не находитъ еще вполнѣ ясныхъ понятій, чтобы формулировать то, что вырывается наружу съ удивительнымъ единодушіемъ.

11) Ср. *Descartes*, Oeuvres par Adam et Tannery, X, 379—80.

мое и проч. того же рода; и я прежде всего нахожу, что всего проще и всего легче пользоваться этимъ для разрѣшенія научныхъ вопросовъ» [12]). Относительное находится съ абсолютнымъ въ нѣкоторой связи, благодаря которой абсолютное мы можемъ отвлечь отъ относительнаго. Но въ то же время, по сравненію съ абсолютнымъ въ относительное привходитъ цѣлый рядъ новыхъ принциповъ, которые и составляютъ его отличіе отъ абсолютнаго. «Сюда принадлежитъ все, что называютъ зависимымъ, дѣйствіемъ, составнымъ, особеннымъ, многимъ, неравнымъ, различнымъ, кривымъ и т. д.» [13]). Методъ и состоитъ въ изслѣдованіи предметовъ такъ, чтобы отъ сложнаго переходить къ простому, отъ относительнаго—къ абсолютному, пока мы не дойдемъ до высочайшихъ его предѣловъ; и чтобы далѣе, исходя изъ послѣднихъ элементовъ абсолютнаго, конструировать относительное во всемъ его богатствѣ и разнообразіи. Человѣческое знаніе обладаетъ небольшимъ количествомъ послѣднихъ абсолютныхъ вещей или «чистыхъ и простыхъ сущностей (naturae purae et simplices)», которыя несводимы къ чему-либо высшему. Изъ нихъ-то и выводимо все относительное. Достигнуть ихъ составляетъ поэтому высшую задачу человѣческаго знанія.

Что же такое эти «naturae purae et simplices» Декарта? Мы уже видѣли ранѣе, какъ его методологическое ученіе сплетается съ идеей универсальной математики. Съ этой точки зрѣнія «чистыя и простыя сущности» можно было бы, пожалуй, приравнять къ высочайшимъ истинамъ теоретическаго естествознанія, къ основнымъ законамъ математической физики. Однако, было бы несправедливо упускать и другую, метафизическую сторону философіи Картезія. Не надо забывать, что для него подобной высшей истиной было и бытіе Божіе. Декартъ былъ отцомъ не только новаго механическаго монизма, но и новой спиритуалистической метафизики. Въ этомъ отношеніи гораздо послѣдовательнѣе, но и одностороннѣе его былъ Гоббсъ, который, идя тѣмъ же методологическимъ путемъ, какъ и Декартъ, пришелъ къ выводу, что высшей задачей философіи должно быть сведеніе явленій къ основнымъ и универсальнымъ законамъ движенія.

---

[12]) Ibid. 381.
[13]) Ibid. 382

По мнѣнію Гоббса, отправнымъ пунктомъ всякаго знанія являются показанія нашихъ чувствъ. Задача науки сводится къ объясненію чувственно-данныхъ явленій путемъ сведенія ихъ къ ихъ причинамъ. Такимъ образомъ философскій методъ состоитъ въ сложеніи (compositio) и разложеніи (resolutio). Мы или складываемъ явленія изъ ихъ причинъ,—что есть *синтезъ*—или раскладываемъ ихъ на причины,—что есть *анализъ* [14]) И въ томъ и въ другомъ случаѣ чувственно-данное и качественное является для философа тѣмъ x, который подлежитъ объясненію путемъ сведенія къ извѣстнымъ членамъ. Извѣстными же слѣдуетъ считать въ научномъ изслѣдованіи не идеи цѣлаго, но *элементы и ихъ причинную связь*—«in cognitione causarum, id est, in scientiis, notiores sunt partium causae, quam totius» [15]). Въ наукѣ, говоритъ Гоббсъ, части необходимо изучить ранѣе цѣлаго — «componenda prius cognosci necesse est quam compositum» [16]). Подъ частями-же, продолжаетъ онъ, «я здѣсь понимаю не конкретныя части самой вещи, но элементы ея сущности; такъ подъ частями человѣка я понимаю не голову, плечи, руки и т. д., но его фигуру, величину, движеніе, чувственное воспріятіе, разумное познаніе и др. подобныя акциденціи, составляющія вмѣстѣ всего человѣка,—не сумму его конкретныхъ частей, а его сущность (non molem, sed naturam)» [17]). Задачей науки является не только сведеніе явленій къ этимъ акциденціямъ, но еще выше, къ сущностямъ и къ причинамъ самихъ этихъ акциденцій. Другими словами, наука познаетъ тѣ универсальныя причины, которыя общи всѣмъ тѣламъ и всякой матеріи. Универсальныя причины очевидны для насъ сами по себѣ, и познаніе ихъ не нуждается ни въ какомъ методѣ. Самой всеобщей причиной въ этомъ смыслѣ является движеніе, къ которому въ концѣ концовъ сводятся всѣ явленія безъ исключенія. Свести человѣческое знаніе къ вѣчнымъ законамъ движенія—таковъ высшій идеалъ науки [18]).

Къ воззрѣніямъ, подобнымъ вышеизложеннымъ, приходитъ и Спиноза. Прежде всего необходимо, говоритъ онъ, «чтобы мы все-

---

[14]) De corpore, Pars I, Cap. VI § 1.
[15]) Ibid. § 2.
[16]) Ibid. § 2.
[17]) Ibid.
[18]) Ibid. § 2, 3, 4.

«да дедуцировали всѣ наши идеи отъ физическихъ вещей или отъ реальныхъ сущностей (a rebus physicis, sive ab entibus realibus),— и притомъ, насколько это возможно, восходя по ряду причинъ отъ одной реальной сущности къ другой» [19]). Упоминая о причинахъ и реальныхъ сущностяхъ, продолжаетъ онъ, я разумѣю «*не рядъ измѣнчивыхъ единичныхъ предметовъ, но только рядъ вещей твердыхъ и вѣчныхъ*» (sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque)» [20]). Ибо обозрѣть единичныя и измѣнчивыя вещи во всей ихъ совокупности превосходитъ силы человѣческаго разума. Да въ этомъ нѣтъ никакой нужды, такъ какъ ихъ сущность ни въ коемъ случаѣ не связана съ случайнымъ и внѣшнимъ порядкомъ ихъ существованія. Эта сущность лежитъ въ вышеупомянутыхъ «*твердыхъ и вѣчныхъ*» вещахъ «*и въ то же время въ ихъ законахъ, написанныхъ какъ въ настоящихъ кодексахъ: по этимъ законамъ происходитъ и упорядочивается все единичное*» И эти измѣнчивыя, единичныя вещи настолько тѣсно и существенно, если можно такъ выразиться, зависятъ отъ тѣхъ твердыхъ, что онѣ безъ нихъ не могутъ ни существовать, ни быть понятыми [21]). Эти идеи едва ли говорятъ о чемъ-либо иномъ, какъ не о «послѣднихъ», конечныхъ элементахъ чистаго естествознанія, связанныхъ константными отношеніями естественной законосообразности. Дѣйствительнымъ царствомъ «твердыхъ и вѣчныхъ» вещей является математика и механика съ ихъ вѣчными и неизмѣнными отношеніями—законами.

Построенная математическимъ методомъ «Этика», благодаря одному удачному содержащемуся въ ней опредѣленію, бросаетъ свѣтъ на ученіе второго трактата о «твердыхъ и вѣчныхъ вещахъ». Раціональное познаніе, согласно ученію «Этики», даетъ намъ знаніе о томъ, *что обще всѣмъ вещамъ и что одинаково существуетъ, какъ въ части, такъ и въ цѣломъ* [22]). Въ этомъ положеніи высказывается одна изъ наиболѣе общихъ истинъ чистаго естествознанія: именно, то, что для механическаго взгляда на міръ *не существуетъ цѣлаго, которое содержало бы нѣчто качественно большее, чѣмъ его части*; что основной постулатъ этого взгляда состоитъ въ разложеніи міра на пер-

[19]) Opera v. Bruder, vol. II, De int. emend. § 95.
[20]) Ibid. § 100.
[21]) Ibid. § 101.
[22]) Ethica. II. 38. 37.

воначальные его элементы, сумма взаимоотношеній которыхъ и составляетъ его сущность. Отношенія этихъ элементовъ, конструирующихъ цѣлое міра, сводятся къ нѣкоторымъ элементарнымъ и константнымъ законамъ. Сумма ихъ составляетъ царство «твердыхъ и вѣчныхъ» вещей, о которыхъ учитъ второй трактатъ. Законы эти настолько общи, что они охватываютъ все безъ исключенія—«общи всѣмъ вещамъ», существуютъ какъ въ цѣломъ, такъ и въ части.

Двѣ основныя черты характеризуютъ, какъ показываетъ предыдущее изложеніе, познавательный идеалъ новой философіи: это *методологическій резолютизмъ*, постулирующій разложеніе качественнаго міра на его простѣйшіе и первые элементы и *номологическій онтологизмъ*, усматривающій въ константныхъ и вѣчныхъ отношеніяхъ этихъ элементовъ высшую гносеологическую и онтологическую истину. Но какъ разъ въ этихъ двухъ чертахъ сходятся, какъ мы сейчасъ убѣдимся, познавательный идеалъ новой философіи съ главнѣйшими ученіями естественнаго права. Механическое ученіе о государствѣ и обществѣ и является попыткой перенесенія двухъ основныхъ ученій новой философіи на область явленій соціально-политическихъ.

ГЛАВА III.

Механическій взглядъ на общество, государство и право.

Со времени Гегеля говорятъ о *методѣ атомизаціи*, которымъ преимущественно пользовалась естественно-правовая доктрина въ своихъ политическихъ конструкціяхъ.[1]). Съ соціально-политической точки зрѣнія атомизація эта есть ничто иное, какъ теоретическое проявленіе того соціально-политическаго индивидуализма, который выступаетъ всякій разъ, когда подъ вліяніемъ извѣстныхъ культурно-историческихъ условій человѣческая личность стремится освободиться отъ первоначальныхъ узъ, связывающихъ ее съ обществомъ. Таково происхожденіе античнаго индивидуализма, выразившагося въ естественно-правовыхъ идеяхъ софистовъ. Таково же происхожденіе и индивидуализма новаго, примкнувшаго, подобно всей новой философіи, къ основнымъ понятіямъ античной культуры, но развившаго ихъ куда дальше своихъ классическихъ образцовъ. Однако—это только одна сторона дѣла. Понятіе атомизаціи по существу своему имѣетъ логическій смыслъ и должно быть поставлено въ связь не только съ историческими условіями и культурными идеалами, но и съ логическимъ составомъ категорій соціальныхъ и политическихъ наукъ. И здѣсь невольно бросается въ глаза его сходство съ характеризованной въ предыдущей главѣ тенденціей новой философіи—разлагать явленія на ихъ первоначальные элементы и въ необходимыхъ отношеніяхъ этихъ элементовъ искать истинную сущность вещей. Что сходство это не только поверхностное, что соціальная философія новаго времени дѣйствительно видѣла въ индивидуализмѣ результатъ широко примѣняемаго ею *резолютивнаго* метода—все это можно показать текстуально.

---

1) Ср. *Hegel's*, Philosophie des Rechts, 3-te Aufl. § 156, Zusatz.

«Элементы, изъ которыхъ образуется какая-либо вещь»—говоритъ Гоббсъ—«лучше всего служатъ также и для ея познанія. Подобно тому, какъ въ часахъ или въ какой-либо другой менѣе сложной машинѣ нельзя узнать, каково назначеніе каждой части и каждого колеса, если ихъ предварительно не разберутъ и если не будутъ наблюдать въ отдѣльности вещество, форму и движеніе частей,—подобно этому и въ изслѣдованіи правъ государства и обязанностей гражданъ слѣдуетъ не разрушать государства, но разсматривать его какъ бы разложеннымъ на части, т.-е. нужно понять, какова природа человѣка, поскольку она склонна или несклонна къ образованію государства и какъ должны соединяться другъ съ другомъ люди, если они намѣрены вступить въ сообщество» [2]). Или, какъ говоритъ другой, малоизвѣстный представитель естественно-правовой доктрины, «ученые, привыкшіе заниматься изслѣдованіемъ состава естественныхъ тѣлъ, считаютъ недостаточнымъ ограничиваться разсмотрѣніемъ ихъ внѣшняго вида, такъ же какъ и того, что при первомъ взглядѣ бросается въ глаза; но преимущественной ихъ задачей является болѣе глубокое изслѣдованіе *и разложеніе вещей на части, изъ которыхъ онѣ состоятъ*» [3]). Такой, именно, методъ, по мнѣнію автора, долженъ быть примѣненъ къ изученію государства и права.

Итакъ, въ общественной наукѣ, какъ въ теоретическомъ естествознаніи, нужно начинать съ нахожденія первыхъ элементовъ, изъ которыхъ составляется изучаемое явленіе. Законъ взаимоотношенія этихъ элементовъ легко опредѣлимъ, благодаря ихъ простотѣ, твердости и постоянству. Отъ изученія простѣйшихъ взаимоотношеній, путемъ постепенно усложняющихся комбинацій, мы приходимъ къ изучаемой нами конкретной формѣ, уже понимая ее, ибо намъ извѣстно ея происхожденіе, которое мы искусственно вызвали путемъ различныхъ операцій съ простѣйшими элементами и ихъ свойствами. Такъ линію мы производимъ изъ движенія точки, плоскость изъ движенія линіи, число изъ сложенія единицъ. И вотъ постулатъ для соціальнаго философа: *такъ общество должно происходить изъ его элементовъ.*

[2]) *Hobbes*, Opera, v. II, p. 145. (De cive, praefatio ad lectores).

[3]) Ср. *H. Flemming*, De statu hominum naturale въ Dissertationes academicae selectiores S. Pufendorfii, 1675 p. 583.

Далеко не во всѣхъ естественно-правовыхъ теоріяхъ понятіе атомизаціи выражено такъ рѣзко, какъ это мы видѣли на предыдущихъ строкахъ. Въ особенности это нужно сказать о теоріяхъ, которыя можно было бы, въ противоположность Гоббсу, назвать *общежительными*. Тамъ, гдѣ «естественное состояніе» не приравнивается «войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ» Гоббса, гдѣ общественная связь считается изначально присущей состоянію природы, тамъ нѣтъ надобности вести раздробленіе такъ далеко, какъ это было проведено у автора «Левіаѳана». Но въ общемъ соціальный атомизмъ составляетъ необходимую принадлежность и общежительныхъ теорій, только онъ проявляется не въ ихъ основахъ, но въ ихъ послѣдствіяхъ. Такъ было, напримѣръ, у одного изъ тѣхъ первыхъ сторонниковъ общежительной теоріи, который стремился выразить ее въ натуралистическихъ понятіяхъ,—у Пуфендорфа. По его мнѣнію, естественное состояніе, status naturalis, нужно понимать по аналогіи съ физическимъ пространствомъ. Это есть та почва, на которой моральныя сущности могутъ выполнять свои моральныя дѣйствія, подобно тому, какъ физическіе предметы, полагая свое существованіе въ физическомъ пространствѣ, въ немъ совершаютъ свои физическія движенія [4]). Въ естественномъ состояніи человѣкъ связанъ нѣкоторыми элементарными обязанностями и пользуется такими же правами, въ силу чего этому состоянію изначала свойствененъ миръ, или, другими словами, ему имманентна наличность нѣкоторой общественной связи [5]). Нетрудно видѣть, что и эта теорія «моральнаго пространства» предполагаетъ наличность «индивидума-атома», какъ физическое пространство предполагаетъ наличность своихъ частей. Изначальное состояніе мира или изначальная гармонія естественнаго состоянія есть гармонія *въ отношеніяхъ его элементовъ*, безъ предпо-

---

[4]) *S. Pufendorfii*, Elementorum jurisprudentiae universalis libri II, Hagae-Comitis, 1660, s. 7: „Status dicitur ens suppositivum, quia rebus moralibus positivis velut substernitur, ut in eo suam, quam habent, moralem existentium quasi ponant, et actiones suas atque effectus exserant. Atque ita analogiam quandam habet cum spatio, quod itidem rebus naturalibus velut supponitur, ut in eo suam, quam habent, naturalem existentiam ponant, et motus suos physicos exerceant". Ср. также „De officio hominis et civis, Londini, 1773, Lib. II, § 5, s. 152.—De jure nat. et. gent, Londini, 1772, Lib. I, Cap. I, § 6—7, ss. 5—6.

[5]) Elem. jurispr. univ., s. 11. De officio hom. et civ. s. 155; De jure natt. et gent. s. 150.

ложенія которыхъ самое понятіе гармоніи теряло-бы смыслъ. Однако, именно потому, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ изначальнымъ упорядоченнымъ состояніемъ, активность его элементовъ погашена и незамѣтна. Она проявляется только тамъ, гдѣ несовершенства людей дѣлаютъ недостаточнымъ порядокъ естественнаго состоянія, и гдѣ требуется установленіе положительныхъ законовъ. Какъ только элементы пришли въ нѣкоторое столкновеніе, каждый изъ нихъ начинаетъ выступать, какъ отдѣльный атомъ, они творятъ договоры и устанавливаютъ гражданскій порядокъ [6]).

Намѣченная связь теоріи атомизаціи съ индивидуализмомъ указываетъ, гдѣ нужно искать «первые элементы» соціальнаго бытія, и что въ соціальной философіи призвано играть роль тѣхъ «чистыхъ и простыхъ сущностей», изъ которыхъ слагается соціальное цѣлое. Это есть отдѣльная человѣческая личность, понимаемая *натуралистически и механически*. Другими словами, это есть понятіе «*абстрактной человѣческой личности*», которое, какъ это въ новѣйшее время показано, играло столь большую роль въ соціально-политическихъ ученіяхъ новаго времени [7]). Тѣсная связь ученія о человѣкѣ, какъ абстрактномъ существѣ, съ познавательными идеалами новой философіи опять-таки можетъ быть показана съ большой очевидностью. Здѣсь опять повторяется наблюдавшееся уже нами явленіе, что категорія, извѣстная еще древности, находитъ неожиданное обоснованіе въ натуралистическихъ идеяхъ новой философіи, съ которыми она и приводится въ тѣснѣйшее и интимнѣйшее отношеніе.

«Первые элементы» натуралистическаго міропониманія должны быть, какъ мы это видѣли, «сущностями чистыми и простыми», «вещами твердыми и вѣчными». Таковыми свойствами должна, очевидно, обладать и личность, если она становится органической частью натуралистической системы понятій и трактуется на подобіе атома. Какъ послѣдній, она должна быть надѣленной нѣкоторыми элементарными силами, изъ взаимоотношенія которыхъ строится понятіе о мірѣ, какъ царствѣ вѣчнаго механизма. Какъ послѣдній,

---

[6]) Elem. jurispr. univ., s. 204;—De off. hom. et civ. ss. 156—159.

[7]) Ср. *Новгородцевъ*, Кризисъ современнаго правосознанія, Москва, 1909, въ особенности II гл., отд. 1—4.

она должна быть тожественна со всякой другой личностью, столь же по своему существу простой и надѣленной тѣми же свойствами. Таковы формальныя предпосылки, изъ которыхъ создается теорія «абстрактной личности». Ближайшее содержаніе этой теоріи заимствуется, какъ мы уже объ этомъ упоминали и какъ это будетъ сейчасъ показано, у античной философіи, но новая мысль постепенно интерпретируетъ его посредствомъ натуралистическихъ понятій, достигая въ этомъ отношеніи иногда чрезвычайно остроумныхъ аналогій и обобщеній.

Стремленіе къ самосохраненію, conatus sui tuendi et conservandi—вотъ та элементарная, основная и постоянная сила, которою надѣляли личность не только стоики, но и средневѣковые схоластики [8]). Это понятіе надѣленной инстинктомъ самосохраненія и вслѣдствіе того дѣйствующей по принципу собственной пользы человѣческой личности является основнымъ исходнымъ пунктомъ соціально-политическихъ системъ, создавшихся подъ вліяніемъ естественно-научныхъ познавательныхъ идеаловъ XVII столѣтія. Въ исторіи натуралистической этики и соціальной философіи я не знаю ни одной теоріи, которая имѣла-бы столь всеобщее признаніе и столь широкое распространеніе, какъ эта теорія самосохраненія и эгоизма. Съ первыхъ шаговъ новой натуралистической философіи теорія эта необыкновенно прочно вошла въ кругъ идей философскаго натурализма, какъ его необходимое звено и неизбѣжное послѣдствіе. Можно сказать, что съ тѣхъ поръ каждая натуралистическая этика и каждая натуралистическая политика постоянно включали это понятіе въ число своихъ основныхъ догмъ, въ твердомъ убѣжденіи, что оно находится въ полномъ согласіи съ принципами естественно-научнаго познанія. Такъ, родясь еще въ древности, упрочившись

---

[8]) Ср. *Diog. Laertii*, VII, 85, Stoicorum veterorum fragmenta, III № 178, изъ книги Хризиппа περὶ τελῶν: „πρῶτον οἰκεῖον εἶναι πεντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν". Также *Cicero*, De finibus, III, 5, 16; V, 9, 24. De officiis, I, 3.—*Фрейденталь* приводитъ слѣдующія интересныя цитаты, иллюстрирующія ученіе схоластовъ о самосохраненіи: *Thomas*, Summa th. 1. qu. 104, art. 1, 2: „eodem actione Deus est conservator rerum qua et creator".—*Suarez*, Disp. XXI, s. 2, p. 543: „conservatio non est alia actio a productione vel creatione".—*I. C. Scaliger*, Exerc. 31, p. 189: „conservatio est quaedam veluti perpetua generatio" и т. д. Ср. *J. Freudenthal*, Spinoza u. die Scholastik. Phil. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Berlin, 1877. Сверхъ того укажемъ на Августина, De civ. Dei, XI, 28.

въ духовной атмосферѣ XVII столѣтія, оно прошло черезъ весь XVIII вѣкъ и даже въ теченіе всего XIX считалось однимъ изъ основныхъ и необходимыхъ ученій позитивизма и натурализма [9]).

Что соціальный атомъ долженъ обладать нѣкоторой элементарной и постоянной силой—это вытекаетъ изъ основъ механическаго міропониманія. Но почему же таковой силой является инстинктъ самосохраненія? Или, точнѣе, почему ученіе о самосохраненіи становится столь необходимымъ членомъ натуралистической философіи?

Если мы будемъ наблюдать первые шаги этого ученія въ естественно-правовыхъ теоріяхъ новаго времени, то связь его съ механическимъ міропониманіемъ остается неясной. У Гоббса теорія самосохраненія выступаетъ, какъ нѣкоторое самоочевидное предположеніе, которое онъ отчасти связываетъ съ своимъ атомизирующимъ методомъ, отчасти же подкрѣпляетъ эмпирически. «Слѣдуя этому методу»,—говоритъ Гоббсъ—«я полагаю первымъ принципомъ, извѣстнымъ каждому изъ опыта и никѣмъ неоспоримымъ, слѣдующее: люди по своей природѣ таковы, что если они не бу-

---

[9]) Приведу нѣкоторыя ссылки, подтверждающія мою мысль. *Fr. Baco*, De augmentis, VII, Cap. II (вначалѣ), называетъ два основные инстинкта, присущіе сотвореннымъ вещамъ („duplex rerum creatarum appetitus"): „se conservandi et muniendi" и „se multiplicandi et propagandi".—*J. Locke*, Two treatises etc, London, 1772, Of civil government, B. II, Ch. II, § 7: „the law of nature... which willeth the peace and *preservation of all mankind*".—*Leibnitz*, Addition à l'Explication du systeme nouveau, Gehrhardt, Vol. IV p. 584—5: „les estres tendent mecaniquement au moins à leur conservation"... „Chaque substance se conserve".—*Shaftsbury*, Inquiry concerning Virtue, Bk. I, Pt. 1, 2, развиваетъ теорію самосохраненія съ весьма гедонистической окраской, въ духѣ позднѣйшей англійской этики и вмѣстѣ съ тѣмъ геніально предвосхищая новѣйшія идеи „борьбы за существованіе".—*Montesquieu*, L'ésprit des lois, L. I, Ch. 1, p. 4 по изд. Garnier 1868: „Dieu a du rapport avec l'univers comme createur et comme conservateur; les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve".—*Ad. Smith*, Theory of the Mor. Sent., Pt. II, § 1, Chap. V, note: „Self-preservation and the propogation of the species are the great ends which nature seems to have proposed in the formation of all animals".—*Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Buch IV, Cap. 6: „Alle Triebe eines lebendigen Wesens lassen sich auf die Erhaltung seines selbst und auf eine Teilnehmung... an andere zurückführen". Цитаты эти можно было и увеличить. Касательно ученія о самосохраненіи у ближайшихъ интересующихъ насъ представителей естественно-правовой доктрины см. текстъ ниже. Здѣсь укажу еще на *I. G. Wachteri*, Origines juris naturalis, 1704: „Homines sola natura sua duce conantur in ea natura, in qua orti sunt, perseverare tempore indefinito" (pp. 2—3). Относительно физіократовъ ср. вышецитиров. соч. *Weullersse'a*, Т. 2, Chap. III. Также *Гизберъ*, l. c.

дутъ сдерживаться страхомъ передъ какой-либо общей властью, они не будутъ довѣрять другъ другу и будутъ бояться другъ друга» [10]). Или, другими словами, «природа устроила такъ, что всѣ желаютъ себѣ пользы». «Первое изъ всѣхъ благъ самосохраненіе» [11]).— Подобнымъ-же образомъ Пуфендорфъ формулируетъ эту теорію, какъ нѣкоторую самоочевидную истину. По его мнѣнію, человѣкъ сходится со всѣми живыми существами въ томъ, «что онъ болѣе всего любитъ себя и всѣми способами стремится себя сохранить, пріобрѣтая все кажущееся ему хорошимъ и отстраняя все дурное» [12]). И этотъ инстинктъ такъ силенъ, что передъ нимъ уступаетъ всякій другой. Съ такимъ-же самоочевиднымъ характеромъ ученіе о самосохраненіи выступаетъ у Кумберланда, который толкуетъ его болѣе гедонистически и утилитарно, за что до извѣстной степени и заслуживаетъ имени «отца» англійской этики [13]). Изслѣдователи часто отмѣчаютъ тотъ неожиданный характеръ, съ которымъ появляется въ III книгѣ «Этики» Спинозы извѣстное положеніе, формулирующее въ общемъ видѣ законъ самосохраненія единичныхъ вещей [14]). Съ такимъ же характеромъ ученіе о самосохраненіи вы-

---

[10]) Opera, vol. II, p. 146.

[11]) „Bonorum autem primum est sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est, ut capiunt omnes sibi bene esse. Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiunt vitam, sanitatem et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis". Opera, v, II, s. 98. Укажемъ главнѣйшія мѣста, изъ которыхъ видно, что Гоббсъ принималъ законъ самосохраненія скорѣе за самоочевидный фактъ, чѣмъ за принципъ, требующій философскаго обоснованія: Vol. II, 98, 164, 170, 163; Vol. III, 102, 121.

[12]) „Habet hoc commune homo cum omnibus animantibus, queis, ut esse se sentiant, datum fuit, ut se maxime amet, seipsum studeat omni ratione conservare, quae bona sibi videntur adquirere, mala repellere"... Ср. *S. Pufendorfii*, Elementorum jurisprudentiae universalis, s. 297. Также *S. Pufendorfii*, De officio hominis et civis, Cap. III, § 2, pp. 71—72, гдѣ почти буквально воспроизводится вышеприведенный текстъ. Ср. того же автора „De Jure Naturae etc. Liber II, Cap. II.

[13]) Ср. *Cumberland*, De legibus naturae etc., Londini, 1672, Lib. I, § 14, p. 20: „Indies concipiunt omnes et plurimorum rerum circa Terram nascentium, quae victus, vestitus, tectorum nomine veniant, usum et fructionem, et, modo pariter naturali, operam hominis alteri commodatum efficere posse, ut homo vivat, conservetur aliquandiu, corroboretur, exhilaretur, ac animo degat tranquillo. Et hujusmodi quidem effectus communi quadam ratione, isti naturae, cujus causa fiunt, convenire concipiunt, id est bonos esse reputamus".—Ср. *Spaulding*, R. Cumberland, als Begründer der englischen Ethik, 1894.

[14]) *Ethica*, III, 6.

ступаетъ у цѣлаго ряда другихъ писателей. Не наводитъ ли насъ это на мысль, что происхожденіе ученія о самосохраненіи, — этой основной догмы этическаго и соціально-политическаго натурализма,— нужно объяснять скорѣе внѣшними историческими вліяніями, чѣмъ раціональными аргументами? И что связь его съ новыми познавательными идеалами есть связь чисто поверхностная и внѣшняя?

Всего болѣе убѣждаетъ насъ въ справедливости этого предположенія философія Спинозы. Внимательный анализъ взглядовъ Спинозы показываетъ, что его ученіе о самосохраненіи тѣсно связано съ тѣми историческими наслоеніями, которыя отложились на развитіи его философской системы. Уже изъ «Этики» мы видимъ, что едва ли есть основаніе говорить о неожиданномъ появленіи ученія о самосохраненіи, которое на самомъ дѣлѣ подготовляется въ цѣломъ рядѣ идей, историческій генезисъ которыхъ не внушаетъ особыхъ сомнѣній. Именно, въ концѣ первой книги «Этики» развиваются идеи, согласно которымъ сила Божія, составляющая сущность всѣхъ вещей, разлита во всемъ мірѣ, во всѣхъ единичныхъ вещахъ. И поэтому въ мірѣ нѣтъ ничего такого, изъ природы чего не вытекало-бы нѣкотораго дѣйствія [15]). Богъ есть не только причина того, что вещи начали свое существованіе, но также и причина того, *что онѣ пребываютъ въ немъ*. Другими словами, конкретное бытіе вещей надѣляется нѣкоторой силой упругости, вслѣдствіе которой вещи способны къ длительному пребыванію въ ихъ бытіи, *къ самосохраненію* [16]). Спиноза указываетъ намъ на историческое происхожденіе этого ученія, выражая его въ терминахъ схоластической философіи: «Ut termino Scholastico utar, Deum esse causam essendi rerum» [17]).

Обращаясь къ первому «Трактату» Спинозы, содержащему предварительный набросокъ идей, развитыхъ въ «Этикѣ», мы встрѣчаемся съ тѣми-же мыслями, но выраженными въ еще болѣе исторически ясной формѣ. Ученіе, что присущая каждой вещи сила самосохраненія есть сила Божія, разлитая въ мірѣ, что, стало быть,

---

[15]) Ethica, I, 36: „Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur".

[16]) Ibid. I, 24, Coroll: „Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent"...

[17]) Ibid.

conatus sui conservandi совпадаетъ съ истинной сущностью вещей,— это ученіе совершенно несомнѣнно беретъ свое начало изъ еще внутренно чуждыхъ духу новаго естествознанія идей перваго трактата. Пятая глава его цѣликомъ содержитъ названное ученіе, поставленное, однако, въ другую историческую связь, изъ которой мы ясно видимъ его родословную. Спиноза связываетъ теорію самосохраненія съ почерпнутымъ у схоластовъ ученіемъ *о провидѣніи*. Онъ считаетъ провидѣніе однимъ изъ божественныхъ аттрибутовъ. Провидѣніе для насъ, говоритъ онъ, есть ничто иное, «какъ стремленіе, наблюдаемое во всей природѣ и во всѣхъ индивидуальныхъ вещахъ и направленное на сохраненіе и поддержаніе своего собственнаго бытія». «Ясно, что никакая вещь не можетъ по своей собственной природѣ стремиться къ своей собственной погибели, но что, наоборотъ, каждая вещь имѣетъ въ себѣ стремленіе поддерживать свое существованіе и достигать лучшаго» [18]). Спиноза различаетъ на основаніи этого два рода провидѣнія—провидѣніе общее и особенное. Благодаря первому, каждая вещь сохраняется, поскольку она является *частью* цѣлой природы; второе опредѣляется, какъ заложенное въ каждой вещи стремленіе къ самосохраненію, поскольку сама эта вещь является уже не частью нѣкотораго цѣлаго, но самостоятельнымъ цѣлымъ, нѣкоторымъ микрокосмомъ. Слѣдуя такому различію, нужно отличать сохраненіе человѣчества, какъ рода, отъ инстинкта самосохраненія, заложеннаго въ каждомъ человѣкѣ, какъ индивидуумѣ. То и другое далеко не совпадаютъ, будучи выраженіемъ двухъ различныхъ видовъ провидѣнія,—провидѣнія общаго и особеннаго.

Въ обширной литературѣ о Спинозѣ вопросъ о происхожденіи этихъ идей освѣщенъ весьма обстоятельно. Если *Зигвартъ* указалъ на вліяніе философіи эпохи возрожденія [19]), а *Іодль* отмѣтилъ роль еврейской средневѣковой мистики [20]), то *Фрэйденталь* провелъ генетическую линію еще далѣе, — черезъ средніе вѣка, черезъ схо-

---

[18]) „Kurzgefasste Abhandlung", Cp. V.

[19]) Ср. *Chr. Sigwart*, Spinoza's neuentdeckter Tractat, Gotha, 1866.—Ему слѣдуетъ *Rich. Avenarius*, Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus Lpz, 1868.

[20]) *K. Joël*, Zur Genesis der Lehre Spinoza's, Breslau, 1871, s. 48 ff.

ластику, вплоть до Ѳомы Аквината [21]). Наконецъ, *Дильтей* указалъ точки соприкосновенія ученія Спинозы со стоиками,—и въ особенности въ разбираемой нами теоріи самосохраненія [22]). Все это показываетъ, что названная теорія была логическимъ членомъ того философскаго міропониманія, которое строилось на принципахъ новой философіи противоположныхъ. И напрашивается выводъ, что защищаемое новымъ натурализмомъ ученіе о самосохраненіи является такимъ наслѣдіемъ прошлаго, съ которымъ послѣдовательно продуманная механическая концепція міра не можетъ имѣть ровно ничего общаго. Въ такомъ случаѣ было бы ясно, что та *очевидность*, съ которой, какъ мы видѣли, выступаетъ разбираемая нами теорія, является ничѣмъ инымъ, какъ традиціоннымъ догматизмомъ.—Однако было бы чрезвычайно односторонне выносить такое сужденіе, не отмѣтивъ ряда другихъ тенденцій въ ученіи о самосохраненіи, чрезвычайно интересно выраженныхъ у того же Спинозы. Нѣкоторыя, намѣренно замолченныя нами мѣста изъ его ‹Этики› показываютъ, что натуралисты XVII столѣтія *сознательно ставили вопросъ* объ отношеніи теоріи самосохраненія къ механическому міропониманію и столь же сознательно рѣшали вопросъ въ томъ направленіи, согласно которому conatus sui conservandi толковался чисто механически. Такъ, формулируя въ первомъ корольяріѣ къ 13 теоремѣ ‹Этики› *законъ инерціи*, Спиноза интерпретируетъ его такъ, что приписываетъ единичнымъ вещамъ нѣкоторую долю самодѣятельной, творческой мощи. Движущіяся или покоющіяся тѣла пребываютъ въ томъ же состояніи до тѣхъ поръ, пока ихъ не выведетъ изъ него дѣйствіе какого-либо другого тѣла. При этомъ результатъ дѣйствія одного тѣла на другое опредѣляется, какъ природой тѣла дѣйствующаго, такъ и природой тѣла испытывающаго дѣйствіе. Природа сложныхъ тѣлъ, комплексныхъ индивидуумовъ, содержитъ въ себѣ особыя условія, способствующія развитію реактивной силы испытывающаго воздѣйствіе тѣла: сложный индивидуумъ можетъ испытывать разнообразныя воздѣйствія, сохраняя однако свою природу. Отсюда становится понятнымъ, почему человѣческое тѣло, являющееся очень сложнымъ комплексомъ, также можетъ быть пред-

[21]) Ср. вышецитированную статью Фрейденталя на стр. 37, прим. 8.
[22]) Ср. его статью въ VII томѣ „Arch. f. g. d. Ph.“.

метомъ разнообразнаго воздѣйствія другихъ тѣлъ, пребывая все же въ своемъ существованіи[23]).

Можно, разумѣется, оспаривать столь широкое толкованіе закона инерціи, и современное сознаніе въ особенности склонно будетъ найти его чисто произвольнымъ и ненаучнымъ. Однако историкъ философіи не долженъ увлекаться предвосхищеніемъ идей, ставшихъ достояніемъ только послѣдующихъ поколѣній. Отъ него требуется только отмѣтить, какія проблемы были поставлены изучаемой имъ исторической мыслью и какъ онѣ разрѣшались. И здѣсь, на примѣрѣ теоріи самосохраненія, намъ еще разъ придется формулировать уже защищаемый нами раньше взглядъ: мы видимъ, какъ старыя понятія находятъ новыя основанія въ новыхъ теоріяхъ, съ которыми у нихъ возстанавливается неожиданная связь. Такъ было съ методомъ атомизаціи, такъ было и съ инстинктомъ самосохраненія, этимъ, какъ думали натуралисты XVII столѣтія, проявленіемъ универсальной силы инерціи, свойственной всѣмъ вещамъ, какъ части, такъ и цѣлому.

Мы не хотимъ упускать изъ вида, что философія Спинозы, какъ извѣстно, не пользовалась признаніемъ современниковъ и что поэтому его интереснѣйшія обобщенія большинству были чужды и недоступны. Примѣръ Спинозы освѣщаетъ намъ только то умонастроеніе, которое такъ легко, и не задумываясь, считало возможнымъ поставить понятіе самосохраненія въ систему другихъ механическихъ понятій. Что Спиноза стремился выразить въ умозаключеніяхъ, для другихъ было просто очевиднымъ. Сила самосохраненія просто принималась за силу чисто механическую. Мысль, что между ученіемъ о самосохраненіи и механической теоріей міра могутъ возникнуть какія-либо несогласія, даже и не возникала въ головахъ и могла показаться просто нелѣпостью. Вслѣдствіе такого пониманія соціальный атомизмъ, какъ казалось, достигалъ своей научной основы, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждалось понятіе личности, *какъ надъленной извѣстными элементарными силами, простой и въ свойствахъ своихъ постоянной точки.*

---

[23]) Ср. Ethica, II, Prop. 18 и всѣ слѣд. за нимъ lemm, corollarii, scholii и postulata.—Анализъ этого мѣста Этики можно найти у *J. E. Erdmann*, Vermischte Aufsätze, Lpz, 1846 и у *Trendelenburg*, Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg, Berlin, 1850.

Вытекающій изъ этихъ идей постулатъ равенства человѣческихъ личностей между собой зачастую ясно высказывается представителями естественнаго права, зачастую же составляетъ скрытыя предпосылки ихъ соціально-политическихъ конструкцій. По классическому выраженію Гоббса, природа надѣлила человѣка столь одинаковыми способностями, что, несмотря на различія въ физической и психической организаціи, соображенія пользы одного тожественны съ тѣмъ, что другой считаетъ для себя желательнымъ и полезнымъ [24]). Тѣ же идеи высказываетъ и Пуфендорфъ, хотя у него онѣ пріобрѣтаютъ болѣе этически-нормативное толкованіе. Человѣческое равенство, по его мнѣнію, не только состоитъ въ томъ, что *силы* взрослыхъ людей почти одинаковы, но также и въ томъ, что каждый, несмотря на свои индивидуальныя отличія, долженъ исполнять предписанія одного и того же естественнаго закона [25]). Въ послѣдующемъ изложеніи я постараюсь показать, что это ясно формулированное понятіе равенства личностей не было для естественно-правовой доктрины пустымъ словомъ. Оно было одной изъ основныхъ пружинъ тѣхъ соціально-политическихъ конструкцій, которыя справедливо называютъ механическими. Ибо именно здѣсь, въ духовной атмосферѣ XVII вѣка, развивается и получаетъ свое философское обоснованіе взглядъ, согласно которому общество есть «совокупность равныхъ единицъ», «сочетаніе однородныхъ атомовъ, находящихъ въ своемъ единеніи только то, что присуще каждому изъ нихъ въ отдѣльности и что въ общественной средѣ повторяется не качественно-повышеннымъ, но количественно - умноженнымъ» [26]). Познавательные идеалы новой философіи составляли наиболѣе благопріятную почву для процвѣтанія этого воззрѣнія, «столь легко и просто» составляющаго общество «изъ своихъ элементовъ путемъ

---

[24]) Ср. Opera, vol. III, p. 97: „Tum corporis, tum animae facultatibus adeo aequales inter se produxit natura homines, ut quamvis alii aliis viribus aut ingenio praestant, si tamen omnia simul considerentur, differentia tanta non est ut promittere sibi commodi quicquam possit unus, quod alius sperare aeque non posset".

[25]) De off. hom. et civ., s. 73.—Ср. также *Кумберландъ*, l. c. s. 158: „Verum haec videntur abunde sufficere ad probandum quod vires ipsae hominum dum circiter aequales supponantur, argumenta potius suggerant ad mutuam benevolentiam, quam ad mutuam perniciem attentandam.—„Tous les hommes, considérés dans *l'ordre naturel*, sont originerement égaux". *Quesnay*, Oeuvres par Oncken, p. 755.

[26]) *П. И. Новгородцевъ*, Кризисъ современнаго правосознанія, стр. 261.

ихъ количественнаго повторенія». Если Руссо придалъ этой теоріи съ политической точки зрѣнія классическую форму, если ее теоретически формулировалъ Кантъ, отчасти придерживался Гегель, отъ котораго она черезъ Фейербаха перешла въ нѣмецкій соціализмъ [27]), то философскими прародителями ея были натуралисты XVII столѣтія. Чтобы уяснить этотъ важный выводъ, мы должны изучить тѣ способы конструкцій общества и государства, которыхъ придерживался исходящій изъ понятія абстрактной личности натурализмъ XVII столѣтія.

Нельзя сказать, чтобы пріемы такихъ конструкцій были сколько-нибудь однородны. Напротивъ того, какъ только отъ изысканій въ области предварительныхъ принциповъ мы перейдемъ къ дѣйствительному обоснованію государственнаго и соціальнаго порядка more physico et geometrico, мы увидимъ здѣсь значительное разнообразіе теорій. Слѣдуя общему духу изучаемыхъ нами доктринъ и ища аналогій въ области математики, можно сказать, что эта соціальная философія съ первыхъ дней своего возникновенія пошла не по единообразному пути эвклидовой геометріи, но выработала нѣсколько параллельныхъ дисциплинъ, которыя относились другъ другу, какъ, скажемъ, геометрія Лобачевскаго къ ученію о пространствѣ Эвклида. Различіе проистекало отъ того, что неодинаково толковалось возможное взаимоотношеніе между «единицами», «точками» или «атомами» соціальной философіи—между надѣленными инстинктомъ самосохраненія и дѣйствующими по принципу собственной пользы человѣческими личностями.

Все разнообразіе этихъ теорій, какъ уже видно изъ предыдущаго, можно свести къ двумъ основнымъ типамъ, изъ которыхъ одинъ можно было бы назвать теоріей соціальной розни и борьбы, а другой—теоріей гармоніи и солидарности. Гоббсъ и, слѣдуя ему, Спиноза дали намъ классическіе образцы первой.—Присущій соціальному атому инстинктъ самосохраненія обладаетъ, согласно этой концепціи, нѣкоторой неограниченной и исключительной силой. «Каждая вещь»,—какъ формулируетъ эту мысль Спиноза,—«стремится изо всѣхъ силъ пребывать въ своемъ существованіи,—*и, именно, принимая во вниманіе только себя, а не другую вещь*» [28]).

---

[27]) Ibid.

[28]) *Spinoza*, Tractatus theologico-politicus, Cap. 16. Также Ethica, IV, 25.

Называя эту силу самосохраненія или божественную мощь, разлитую во всѣхъ вещахъ, *естественнымъ правомъ*, можно сказать, что, сообразно съ нимъ, *все принадлежитъ всѣмъ и каждый можетъ дѣйствовать, какъ хочетъ* [29]). Поэтому человѣкъ въ достиженіи своего стремленія къ самосохраненію не считается съ другимъ человѣкомъ—«homo homini lupus est» [30]). Личность есть микрокосмъ, который, стремясь завладѣть какъ можно большимъ, необходимо сталкивается съ другими микрокосмами-личностями. Если, стало быть, взаимоотношеніе одновременно сосуществующихъ личностей предоставить свободной игрѣ присущихъ имъ силъ, изъ этого не можетъ произойти ничего иного, кромѣ ихъ взаимнаго столкновенія. Гармонія и порядокъ не суть свойства «естественнаго состоянія», являющагося состояніемъ таковой свободы; здѣсь господствуетъ, напротивъ, bellum omnium contra omnes,—страхъ, убійство и всеобщая гибель, какъ конечный результатъ [31]). Принудительный государственный организмъ, извнѣ налагающій узы на первоначальное царство свободы и насильственно водворяющій порядокъ въ мірѣ антагонизмовъ и противорѣчій, является для Гоббса прообразомъ того, какъ можетъ быть покончено съ бѣдствіями естественнаго состоянія. Состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ можно прекратить, только построивъ искусственную, сложную машину, новое тѣло, Левіаѳанъ, мощью своей превосходящее антагонистическія силы, заложенныя въ каждомъ отдѣльномъ атомѣ [32]). Эта новая сила способна будетъ водворить порядокъ въ хаосѣ столкновеній и привести къ согласному движенію безформенную массу, состоящую изъ сосуществующихъ и враждующихъ единицъ-людей. Такимъ только образомъ можетъ быть дѣйствительно удовлетворена потребность къ самосохра-

---

[29]) *Hobbes*, Opera, Vol. II, p. 148: „jus esse omnibus in omnia"; Ibid. p. 164: „natura dedit unicuique jus in omnia. Это нѣсколько смягчено у Спиноза ср. *Tr. politicus*, II, § 4.

[30]) *Hobbes*, Opera, Vol. II, p. 135; *Spinoza*, Tractatus politicus, II, § 14.

[31]) „Manifestum igitur est, quamdiu nulla est potentia coerciva, tamdiu conditionem hominis eam esse, quam dixi bellum esse uniusque contra unumquem" Opera, III, p. 99. Также, II, 166.—Эту теорію „борьбы всѣхъ противъ всѣхъ", кромѣ Гоббса и Спиноза, развивалъ подъ вліяніемъ эпикурейцевъ *Гассенди* (въ послѣдней книгѣ Комментарія на Diog. Laertii De vitis philosophorum). О другихъ сторонникахъ этой теоріи ср. *Gierke*, I. Altusius, s. 109. Nota 83.

[32]) Ср. выше тл. I стр.

ненію, для удовлетворенія которой нѣтъ мѣста въ естественномъ состояніи.

Нѣкоторые видимые недостатки этой теоріи дѣлаютъ понятнымъ возникновеніе другой, ей противоположной, но въ то же время стоящей на одинаковой съ ней методологической почвѣ. Мы видимъ, что, согласно идеямъ Гоббса и Спинозы, *естественный законъ* самосохраненія удовлетворяется въ концѣ концовъ *искусственными средствами*. Выдумывается и строится какая-то новая машина, которая и пополняетъ недостатки природы въ ея чистыхъ и свободныхъ проявленіяхъ. Постулируется, такимъ образомъ, необходимость какой-то разумной силы, которая не можетъ не быть трансцендентной, такъ какъ вмѣшательство ея въ область борьбы естественныхъ противорѣчій носитъ несомнѣнно внѣшній характеръ. Но зачѣмъ же природѣ для водворенія порядка понадобилось искусство? И откуда берется этотъ искусственный актъ въ системѣ натуралистическихъ понятій? Развѣ природа сама не могла позаботиться о томъ, чтобы порядокъ изначально былъ свойствомъ человѣческихъ отношеній, чтобы *дѣйствіе естественныхъ силъ человѣческаго общества само приводило къ гармоніи и порядку?*

Мы разсмотримъ эту, сыгравшую столь значительную роль въ исторіи соціально-политическихъ идей, теорію *соціальной гармоніи*, какъ развита была она теоретическимъ противникомъ Гоббса, англійскимъ епископомъ Ричардомъ Кумберландомъ. Въ 1672 году имъ была выпущена книга «De legibus naturae», направленная главнымъ образомъ противъ защищаемой Гоббсомъ теоріи борьбы. Возражая Гоббсу, Кумберландъ даетъ попытку новаго способа математической конструкціи общества, исходнымъ пунктомъ которой является то же ученіе о самосохраненіи. Однако съ самого начала подчеркивается, что интересъ къ самосохраненію индивидуальнаго ни въ коемъ случаѣ не противорѣчитъ интересамъ цѣлаго. «Та причина»,—говоритъ Кумберландъ,—«которая лучше всего сохраняетъ цѣлое, сохраняетъ также лучше всего каждую изъ его частей» [33]). Эта истина выводится изъ наиболѣе общихъ аксіомъ механическаго естествознанія. Какъ бы мы ни смотрѣли на устройство міра, существуютъ нѣко-

[33]) *Cumberland*, l. c., Prolegomena, § 24 въ концѣ (страницы непронумерованы): „Causa conservans quoad potest totum conservat quoad potest omnes".

торые, всѣми признанные законы движенія, которые поддерживаютъ и сохраняютъ данное состояніе вселенной. Въ наиболѣе общей формулировкѣ эти законы сводятся къ тому, что движеніе не пропадаетъ въ мірѣ и что міръ боится пустоты. Поэтому онъ долженъ существовать постоянно, такъ же какъ должны существовать и сохраняться всѣ его части. Все во вселенной указываетъ намъ на существованіе этого закона. Если мы даже примемъ механическую теорію міра и будемъ разсматривать его, какъ хорошо устроенную машину, мы увидимъ въ этомъ механизмѣ нѣкоторое гармоническое взаимодѣйствіе частей и цѣлаго, направленное на ихъ взаимное сохраненіе [34]). Гармонія, подобная этой, наблюдается и въ животныхъ организмахъ: части служатъ здѣсь цѣлому и цѣлое частямъ [35]). Переходя къ взаимоотношеніямъ животныхъ одного и того же рода мы ясно видимъ, что каждый индивидуумъ, сохраняя себя, служитъ сохраненію всѣхъ [36]). Совершенно тому же закону подчинены взаимныя отношенія людей. Несмотря на видимое господство эгоизма и на борьбу интересовъ, человѣческій родъ, взятый въ цѣломъ, стремится къ самосохраненію. Здѣсь наблюдается та же гармонія между цѣлымъ и частями, и слѣдуетъ допустить, что индивидуальные интересы, несмотря на ихъ видимый антагонизмъ, вовсе не враждебны, что ихъ *свободное дѣйствіе необходимо приводитъ къ нѣкоторому соціальному результату*. Этого-то и не понялъ Гоббсъ, выводившій изъ закона самосохраненія войну всѣхъ противъ всѣхъ [37]).

---

[34]) Ibid Cap. I, p. 41.

[35]) Ibid, Proleg. § 22; также, Cap. I, p. 41.

[36]) Ibid. p. 41.

[37]) Ibid. p. 46 Не можемъ не привести здѣсь слѣдующей длинной цитаты, въ которой очень ярко выражена теорія гармоніи: „Nostrae porro sententiae lucem foenerari videntur principia Physiologiae Mechanicae generalia, quibus Hobbius ipse unice videtur consentire, quae hoc cum primis inculcant, velut in omni hypothesi necessario observandum, nempe, Universi corporei motum per singulas ejus particulas dispersum conservari, ea motuum omnium inter se communicatione, ea cessione, acceleratione, aut retardatione quam singulorum corporum vires et impetus accurato calculo computati seu librati postulant: ita tamen ut unus ille totius Systematis motus circa centrum omnibus commune... inviolatus idemque semper maneat, et partium suarum omnium impetus determinet, temperetque... sic singulorum corporum motus cum generali totius motu conveniunt eique deserviunt; et generalis ille systematis motus singulorum corporum vires regit conservatque; quoad fieri potest per rerum hujusmodi omnium singulorumque naturam, quae in perpetuo motu seu mutatione constitit". Нѣчто

Осуществленіе закона самосохраненія необходимо приводитъ не къ войнѣ, а къ установленію нѣкотораго гармоническаго порядка.

Разница этой теоріи отъ конструкцій Гоббса и Спинозы—совершенно ясна. Присущей индивидуальнымъ вещамъ силѣ самосохраненія приписывается не исключающее и отталкивающее, но взаимно-притягивающее значеніе. Прообразомъ теоріи Кумберланда является не внѣшне-принудительный государственный организмъ, но, скорѣе, экономическое общество, въ которомъ изъ свободной дѣятельности эгоистическихъ интересовъ возникаетъ нѣкоторый соціальный порядокъ. Удивительно ли, что теорія соціальной гармоніи пріобрѣла особую популярность въ политической экономіи? Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что та вѣтвь этой науки, которая создалась подъ преимущественнымъ вліяніемъ идеи универсальной математики, покоилась на предпосылкахъ, очень сходныхъ съ идеями Кумберланда. Въ естественномъ порядкѣ, какъ говоритъ отецъ физіократовъ, Кенэ, всѣ люди—равны. Каждый обязанъ заботиться о своемъ самосохраненіи при помощи своихъ личныхъ силъ. При этомъ заранѣе не опредѣлено то количество благъ, которое нужно каждому для поддержанія его жизни, и, слѣдовательно, каждый въ отдѣльности могъ бы имѣть право на всѣ существующія блага. Однако естественный порядокъ необходимо ограничиваетъ это широкое право и заставляетъ человѣка отказаться отъ него. Дѣйствительное право личности въ естественномъ состояніи ограничивается количествомъ тѣхъ благъ, которыя необходимы каждому для поддержанія его жизни [38]). «Первымъ элементомъ» экономическаго общества Кенэ является личность, дѣйствія и желанія которой не превосходятъ сферы, которую эта личность можетъ присвоить посредствомъ своего труда. Эта сфера и является областью дѣйствія принадлежащаго личности *естественнаго права*, формулируемаго, въ отличіе

совершенно подобное наблюдается и въ обществѣ: „Corporum omnium singularium, ipsorumque adeo hominum materiam ac motum universi corporei... conservationi naturaliter et necessario, velint nolint, aliquatenus inservire, quatenus nempe singula quaeque corpora in suis motibus a generali totius systematis motu determinatur, quo illud suam tuetur perennitatem“... l. c. pp, 101—103.

[38]) „Son droit est effectivement borné par la nature même à la quantité de biens qui lui est necessaire pour se conserver“... Цитир. по Oeuvres économiques de *Quesnay* par *Oncken*, p. 755.

отъ Гоббса, какъ «le droit que l'homme a aux choses progres à sa jouissance» [39]). Такимъ образомъ соціальный порядокъ устанавливается не вмѣшательствомъ посторонней силы, но самымъ дѣйствіемъ и проявленіемъ естественнаго инстинкта самосохраненія. Въ результатѣ мы приходимъ къ нѣкоторой соціальной гармоніи, согласно которой являющееся наиболѣе полезнымъ для личности—является наиболѣе полезнымъ для общества, и наоборотъ [40]).

Теперь уже легко убѣдиться въ томъ, что соціально-политическая мысль XVII столѣтія точно воспроизводила тѣ двѣ теоріи, которыя свою совершеннѣйшую политическую формулировку нашли уже позднѣе, въ XVIII вѣкѣ. Одна изъ нихъ хотѣла «всѣ отдать государству, чтобы изъ рукъ его получить все обратно сохраненнымъ и пріумноженнымъ», другая, наоборотъ, «все предоставила человѣку, въ увѣренности, что изъ его свободныхъ усилій создается наилучшій общественный строй». При чемъ тѣсная связь теорій съ натуралистическими познавательными идеалами новой философіи едва ли можетъ быть серьезно отрицаема. Натуралистическій познавательный идеалъ доставлялъ какъ разъ имъ обѣимъ ихъ *формальное методологическое основаніе*, общее какъ у той, такъ и у другой. Благодаря этому, *теоретически оправдывалось* абстрактное, упрощительное и недостаточное пониманіе личности, служившей отправнымъ пунктомъ для соціально-философскихъ конструкцій стараго натурализма.

Извѣстное опредѣленіе Гоббса: «государство есть единое лицо, воля котораго, составленная изъ договоровъ многихъ, должна быть принимаема за волю ихъ всѣхъ» [41]) есть чистѣйшій продуктъ вышехарактеризованной механической соціальной конструкціи. Абсолютная власть, которою Гоббсъ надѣляетъ государство, является ничѣмъ инымъ, какъ ариѳметическимъ сложеніемъ безграничныхъ властей, присущихъ каждому индивидууму въ естественномъ состояніи. «Эта власть или право верховенства», говоритъ Гоббсъ, «состоитъ въ томъ, что каждый изъ гражданъ переноситъ *всю свою силу или мощь* на вышеупомянутое одно лицо или на совѣтъ

[39]) По „Collection économistes", p. 41.
[40]) Ibid., p. 54.
[41]) De cive, Cap. V, § 9.

лицъ» [42]). Но въ то же время въ естественномъ состояніи «каждому было позволено дѣлать все, что угодно, владѣть, пользоваться и распоряжаться, чѣмъ хочетъ и чѣмъ можетъ» [43]). Такимъ образомъ то, чѣмъ надѣлены части, всецѣло переходитъ на цѣлое; цѣлое есть продуктъ своихъ частей, оно качественно равно имъ, превосходя только количественно. Здѣсь методика механическаго естествознанія какъ бы празднуетъ свою блестящую побѣду, и все какъ будто сводится къ простымъ дѣйствіямъ сложенія и вычитанія. Но не также ли обстоитъ дѣло и въ другой теоріи, утверждающей наличность предустановленной гармоніи между самосохраненіемъ соціальнаго цѣлаго и самосохраненіемъ его частей? Отношеніе это возможно только тогда, когда «элементы» цѣлаго являются деиндивидуализированными атомами и когда само цѣлое не представляетъ изъ себя чего-либо качественно-отличнаго отъ составляющихъ его элементовъ. Мы видимъ, такимъ образомъ, что система «экономической свободы», которая Ад. Смиту и Бентаму обязана своей популярностью, а Бастіа—своей дурной славой, была однимъ изъ самыхъ характерныхъ продуктовъ натуралистическаго типа мышленія, создавшагося подъ вліяніемъ познавательныхъ идеаловъ XVII столѣтія.

Однако связь между ученіями естественнаго права и познавательными идеалами механическаго естествознанія простирается еще далѣе. Механическая соціальная теорія не только утверждаетъ, что государство и общество есть механическій конгломератъ однородныхъ атомовъ, но она стремится также *механизировать и самый характеръ соціальной связи*. Мы видѣли уже, что, обладаютъ ли соціальные элементы взаимно отталкивающими или взаимно притягивающими силами,—въ результатѣ ихъ взаимодѣйствія получается нѣкоторое единство, нѣкоторый соціальный порядокъ. Что же представляетъ изъ себя этотъ порядокъ, согласно воззрѣніямъ, создавшимся подъ вліяніемъ физико-математическаго познавательнаго идеала? Нетрудно убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ совершенно специфическими отношеніями, въ которыхъ аналогіи съ механическимъ естествознаніемъ играютъ очень большую роль.

---

[42]) Ibid, Cap. V, § 11.
[43]) Ibid; Cap. I, § 10.

Чтобы изучить эти отношенія, слѣдуетъ освободиться отъ одного ложнаго мнѣнія, при помощи котораго обычно интерпретируется построенная more physico et geometrico теорія государства и общества. Опираясь на аналогію между старымъ ученіемъ о самосохраненіи и новыми идеями борьбы за существованіе, стараются сблизить эту теорію съ новѣйшимъ *эволюціоннымъ* взглядомъ на общество. Старый раціонально-математическій натурализмъ изображалъ намъ будто бы *ходъ развитія человѣчества*, начиная отъ догосударственнаго естественнаго быта и кончая возникновеніемъ государственныхъ формъ. Вмѣстѣ съ понятіемъ «естественнаго состоянія» логически дано, стало быть, понятіе развитія общества, государства и права. Такимъ образомъ, этотъ старый натурализмъ поразительнымъ образомъ предвосхитилъ идеи, которыя неправильно считаютъ порожденіемъ новѣйшаго времени. Не открытіе идеи эволюціи, но только ея фактическое обоснованіе является истиннымъ дѣломъ новой антропологіи и соціологіи [44]). Все наше предыдущее изложеніе показываетъ ошибочность такого взгляда. По общему смыслу своей задачи, раціональный натурализмъ *отожествлялъ соціальное бытіе съ бытіемъ математическимъ*. Общественная система, построенная more physico et geometrico, не можетъ не быть подобна системѣ геометріи, въ которой нѣтъ никакого измѣненія и никакого развитія, но вѣчныя, постоянныя, константныя отношенія между элементами — атомами-личностями. Взглядъ этотъ послѣдовательно выражается въ ученіи о *неизмѣнномъ характерѣ* естественнаго права. «Jus naturale»—какъ формулировалъ еще Гроцій — «adeo immutabile est, ut ne a Deo quidem mutari quaeat»,— и подобная мысль проводится въ большинствѣ послѣдующихъ ученій естественнаго права. Вплоть до послѣдняго времени господствующая въ исторіи политическихъ ученій теорія видѣла во взглядѣ этомъ одинъ изъ наиболѣе существенныхъ признаковъ естественно-правовой доктрины,—*и до извѣстной степени совершенно справедливо*. Теорія неизмѣнности естественнаго права совершенно послѣдовательно вытекаетъ изъ фило-

[44]) Относительно Гоббса это мнѣніе въ осторожной формѣ высказано *Jodlem*: Geschichte d. Ethik, als philosoph. Wissenschaft, Bd. I. Кто хотѣлъ бы познакомиться съ нимъ въ преувеличенно-наивномъ выраженіи, того можно отослать къ диссертаціи *L. Mariupolsky*, Zur Geschichte der Entwickelungsbegriff, Bern, 1897.

софскихъ предпосылокъ механическаго взгляда на государство и общество. Какъ въ чистомъ естествознаніи міръ разлагается на рядъ константныхъ отношеній простѣйшихъ элементовъ, такъ въ механической соціальной теоріи соціальное бытіе разлагается на рядъ столь же константныхъ отношеній между личностями-атомами, формулируемыхъ въ основоположеніяхъ естественнаго права. Принципы соціальнаго порядка, такъ же какъ и юридическія нормы, отожествляются, согласно этой концепціи, съ царствомъ законовъ механической природы, отъ которыхъ они, при послѣдовательномъ проведеніи монистическихъ тенденцій новой философіи, не имѣютъ и не могутъ имѣть никакихъ отличій. Исходя изъ этихъ соображеній, нѣтъ никакихъ основаній сближать конструктивныя попытки старой соціальной философіи съ рядомъ эволюціонно-историческаго развитія. Проблема «происхожденія» общества есть для нихъ простая математическая задача. Отдѣльные моменты этой задачи стоятъ между собою въ такомъ же логическомъ отношеніи, въ какомъ стоятъ другъ къ другу отдѣльные моменты доказательства теоремы Пиѳагора. Категоріи самосохраненія, абстрактной личности, естественнаго состоянія, общественнаго договора, государства и права играютъ роль тѣхъ фигуръ и линій, которыя мы проводимъ въ процессѣ математической демонстраціи [45]). *По общему смыслу, онѣ не могутъ имѣть никакого отношенія къ моменту времени, какъ это отношеніе имѣетъ мѣсто въ понятіи эволюціи.*

Разумѣется, мы говоримъ здѣсь объ идеальныхъ задачахъ, которыя не всегда бываютъ выполненными. Выполненіе ихъ сопряжено съ большими трудностями, и мы сейчасъ убѣдимся, что раціональный натурализмъ отнюдь съ ними не справился. — Прежде всего здѣсь нужно обратить вниманіе на сдѣланное въ первой главѣ

[45]) „Замѣтимъ, что состояніе природы"—говоритъ съ всегда свойственнымъ ему глубокимъ пониманіемъ Б. Н. Чичеринъ,—„понимается здѣсь не какъ дѣйствительно существующій бытъ, предшествующій образованію человѣческихъ обществъ, а какъ извѣстный способъ конструкціи общежитія изъ первоначальныхъ его элементовъ. Идя путемъ умозрѣнія, изслѣдователи естественнаго закона отправлялись не отъ дѣйствительнаго общежитія, а отъ представляемаго умомъ, точно такъ же, какъ геометръ въ своихъ выводахъ отправляется не отъ дѣйствительныхъ, а отъ представляемыхъ фигуръ, которыя онъ строитъ изъ первоначальныхъ его элементовъ, линій и точекъ". Истор. полит. ученій, Т. II, стр. 27. Ср. также прекрасныя замѣчанія *Іеллинека* о Гоббсѣ, „Право современнаго государства", СПБ. 1903, стр. 132.

указаніе, что далеко не всѣ естественно-правовыя ученія XVII столѣтія послѣдовательно проводили натуралистическіе принципы. Названный нами *формальнымъ* натурализмъ не только не стремился, какъ мы видѣли, совершенно отожествить соціальное бытіе съ бытіемъ математическимъ и механическимъ, но, болѣе или менѣе сознательно, противополагалъ понятію механической природы нравственный и культурный міръ, какъ бытіе sui generis, какъ царство свободнаго установленія (impositio). Естественно, при такомъ пониманіи нужно было такъ или иначе отказаться отъ вышеописанной механизаціи соціальнаго бытія. Мы видѣли, что такой отказъ дѣйствительно былъ сдѣланъ, и естественно-правовая мысль, болѣе всего въ лицѣ Лейбница, ясно формулировала выводъ, что міръ нашихъ нравственныхъ, соціальныхъ и культурныхъ отношеній выражается въ понятіяхъ, принципіально отличныхъ отъ категорій механическихъ. То, что Лейбницемъ было сдѣлано столь радикально, другіе выполняли путемъ частичнаго отступленія отъ принциповъ математизма и механизма. И это прежде всего выражалось въ отношеніи къ проблемѣ *конкретнаго времени* и къ связаннымъ съ ней вопросамъ исторіи и эволюціи. Механическая теорія, стремившаяся конструировать соціальную связь на подобіе законовъ механической природы, принуждена была отступать отъ этой конструкціи и проводить взглядъ, согласно которому соціальное бытіе есть бытіе историческое и эволюціонное.

Вотъ путь, по которому механическая теорія естественно приходила къ историзму. Пусть проблема образованія общества есть съ точки зрѣнія математическаго познавательнаго идеала *простая задача на построеніе*. Но въ то же время приходится признать, что эта задача была уже рѣшена нѣкогда,—не въ томъ или иномъ учебникѣ естественнаго права, но въ живой исторической дѣйствительности, въ преисторическія времена общественной генераціи. И хотя рѣшена она была, повидимому, неправильно, но все же ея историческое рѣшеніе должно находиться въ нѣкоторомъ отношеніи къ рѣшенію теоретическому, идеальному. Въ этой точкѣ построенная more physico et geometrico естественно-правовая доктрина необходимо подходитъ къ исторической и эволюціонной проблемѣ и ее такъ или иначе рѣшаетъ. Здѣсь, въ предѣлахъ самихъ математическихъ конструкцій, происходитъ постепенное накопленіе идей

и выводовъ, которыя логически составляютъ антитезу математической методы,—происходитъ образованіе первыхъ элементовъ исторической и эволюціонной теоріи.

Желая какъ бы подчеркнуть идеальный характеръ своихъ конструкцій, Гоббсъ прямо указываетъ, что *исторически* естественное состояніе не имѣло мѣста: Tempus nunquam fuerit, in quo unusquisque uniuscuique hostis erat [46]). Но въ то же время, относя свои политическія идеи къ живому историческому обществу, интересуясь его происхожденіемъ и возникновеніемъ, Гоббсъ не можетъ удержаться, чтобы не перенести свои соціальныя категоріи въ реальный рядъ историческихъ фактовъ. Онъ указываетъ, что естественное состояніе наблюдается въ международныхъ сношеніяхъ, въ жизни дикарей и т. д. [47]). Совершенно подобнымъ же образомъ Пуфендорфъ утверждаетъ, что status naturalis имѣетъ значеніе *гипотетическое или фиктивное* [48]). Поэтому весь человѣческій родъ никогда не жилъ въ чистомъ естественномъ состояніи [49]). Однако естественное состояніе не есть простая фикція, оно имѣетъ и реальное значеніе (*revera* existit) [50]). Естественнымъ закономъ управляются отношенія между государствами, такъ же какъ и взаимоотношенія гражданъ различныхъ государствъ [51]). Кумберландъ подчеркиваетъ, что истинная философія не должна имѣть дѣла съ фактами, поэтому въ ея задачу не входитъ разсматривать вопросъ о дѣйствительномъ происхожденіи общества. Но тутъ-же Кумберландъ указываетъ на установленіе права собственности и отцовской власти, какъ на моменты возникновенія гражданскаго общества, и переходитъ, очевидно, изъ идеальнаго ряда въ реальный, генетическій. Если истинная философія не касается историческихъ фактовъ, то все-же она не можетъ избѣжать историческихъ гипотезъ [52]). Мы видимъ, такимъ образомъ, что эта соціальная философія, будучи по

---

[46]) Leviathan, Cap. XVII, pp. 114—15; также De cive, Cap. VIII, § 1.

[47]) Цитаты можно найти у Іодля, l. c., s. 216 ff. и у *G. Jaeger*, Der Ursprung d. mod. Itaatswissesschaft. Arch. f. G. d. Ph., 14 Bd., 1901.

[48]) De off. hom. et civ. p. 153.

[49]) Ibid, p. 153; De jur. nat. et gent., p. 144.

[50]) De off. hom. et civ., p. 153.

[51]) Ibid.

[52]) *Cumberland*, l. c., Prolegomena, § XXVI.

смыслу своему совершенно чуждой идеѣ эволюціонизма, принуждена дать нѣкоторое мѣсто историческимъ и эволюціоннымъ теоріямъ. Поэтому, если мы и признали неправильнымъ взглядъ, сближающій соціальныя теоріи механическаго натурализма съ новѣйшими эволюціонными ученіями о государствѣ и обществѣ, то было бы не менѣе ошибочнымъ впасть въ другую крайность и, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, утверждать, что старый натурализмъ совершенно не включалъ въ себя элементовъ историческаго міросозерцанія. Изучая даже самыя послѣдовательныя соціально-политическія системы, построенныя more physico et geometrico, мы убѣждаемся, что онѣ съ нѣкоторой неизбѣжностью наталкиваются на проблемы историческаго развитія, даютъ имъ своеобразное рѣшеніе и даже строятъ своеобразныя культурно-историческія теоріи. Выводъ этотъ долженъ быть признанъ чрезвычайно важнымъ и рѣшительнымъ. Онъ убѣждаетъ насъ, что въ приложеніи къ соціально-политическимъ проблемамъ математическая метода ни въ коемъ случаѣ не могла выполнить того, чѣмъ она по справедливости могла бы гордиться въ области чистой физики. По задачамъ своимъ, метода эта требовала разложенія соціальнаго бытія на рядъ константныхъ отношеній, какія мы встрѣчаемъ въ математикѣ и механикѣ. Государство и общество есть сумма такихъ константныхъ отношеній между людьми. Государственная и соціальная наука есть ихъ формулировка. И дѣйствительно, натуралистической соціальной философіи удавалось формулировать нѣкоторыя общія положенія, которыя, если отвлечься отъ *оцѣнки ихъ содержанія*, по своему формальному значенію притязали на общеобязательность истинъ чистой физики. Однако, какъ только дѣло доходило до построенія всего зданія соціальной философіи, приходилось признать необходимой ея частью измѣнчивое, подлежащее власти времени и зависимое отъ случайныхъ, историческихъ условій положительное право [53]). Слѣдовательно, задачи, заданныя математической методой, не получили требуемаго рѣшенія. По ученію Гоббса, дѣйствительныя историческія государства

[53]) Подробное объ этомъ см. въ моей статьѣ. „Естественное право и историзмъ“, помѣщенной въ „Вопросахъ Права“ за 1911 годъ.—Къ тѣмъ же приблизительно выводамъ приходитъ и *Спекторскій*, l. c., стр. 464 и слѣд.. Также стр. 404 *сл.* касательно историч. идей Лейбница.

имѣли и имѣютъ безконечное разнообразіе положительно-правовыхъ установленій. Естественное право *не уничтожаетъ* этого разнообразія, но входитъ въ него, какъ необходимый ингредіентъ. «Leges naturales constituta civitate legum civilium fiunt pars» [54]). Какъ бы ни были разнообразны положительные законы, всегда будетъ считаться гражданской добродѣтелью—соблюдать ихъ, и порокомъ—итти противъ нихъ. И если въ одномъ государствѣ считается справедливымъ то, что въ другомъ несправедливымъ,—вездѣ имѣетъ значеніе максима, постулирующая ненарушимость данныхъ, установленныхъ законовъ [55]). «Нарушать договоръ» — говоритъ Гоббсъ — «и, слѣдовательно, преступать положительный законъ, это значитъ преступать законъ естественный» [56]). «Кража, убійство, прелюбодѣяніе и всѣ преступленія удерживаются естественнымъ закономъ. Но что въ государствѣ называется кражей, что убійствомъ, что прелюбодѣяніемъ, что, наконецъ, преступленіемъ—*все это должно опредѣляться не естественнымъ, но положительнымъ закономъ*. Не всякое похищеніе вещи, которою владѣетъ другой, но похищеніе чужой вещи называется кражей. *Но что принадлежитъ мнѣ и что есть чужое—это вопросъ положительнаго права*... Конкубинатъ въ одномъ государствѣ есть законный бракъ, въ другомъ—считается прелюбодѣяніемъ [57]). «Естественные законы и законы положительные» — говоритъ въ другомъ мѣстѣ Гоббсъ — «совмѣстно существуютъ въ одномъ и томъ же государствѣ»... «Естественный законъ и законъ положительный не суть различные роды законовъ, но различныя части ихъ; одна изъ нихъ писана и называется закономъ положительнымъ, другая—не писана и называютъ ее закономъ естественнымъ» [58]). Другими словами, Гоббсъ долженъ признать, что, поскольку положительное измѣнчивое право является необходимымъ моментомъ общественнаго бытія людей, постольку это послѣднее является *не только суммой константныхъ, но также и суммой перемѣнныхъ отношеній*. Общественныя отношенія въ ихъ цѣломъ нельзя

---

[54]) Opera, Vol. II, 116—117.
[55]) Ibid.
[56]) Ibid., Vol. III, p. 198.
[57]) Ibid., Vol. II, 229.
[58]) Ibid., Vol. III, p. 198.

отожествлять съ законами природы и съ математическими отношеніями; или, употребляя удачное выраженіе Спинозы, они не могутъ быть только суммой «твердыхъ и вѣчныхъ вещей», но необходимымъ образомъ также суммой вещей «измѣнчивыхъ и единичныхъ». Но признать это—значитъ признать недостаточность физико-математическихъ аналогій для соціальной философіи и для понятій государства и общества. Фактически большинство натуралистическихъ системъ должны сдѣлать это признаніе. Это признаетъ Спиноза, учащій о различныхъ формахъ государственнаго устройства; это признаетъ, какъ мы видѣли, Кумберландъ, различая проблему идеальной конструкціи общества отъ проблемы его историческаго происхожденія; это признаетъ Пуфендорфъ, указывающій, что вопросъ о лучшей государственной формѣ можетъ быть рѣшенъ сообразно съ условіями мѣста и времени [59]). Послѣдовательнѣе всего, по нашему мнѣнію, проведенъ взглядъ на общество, какъ на константное отношеніе, въ соціальной системѣ отца физіократовъ, Кенэ. Соціальный порядокъ, согласно взгляду, развитому въ «Экономическихъ таблицахъ», является твердымъ, константнымъ образованіемъ, не подверженнымъ никакому измѣненію и развитію. Игра его силъ и ихъ движеніе составляютъ вѣчно повторяющійся оборотъ опредѣленныхъ цикловъ экономическихъ, междуклассовыхъ отношеній. По крайней мѣрѣ, таково здоровое состояніе экономическаго общества. Его движеніе, направленное въ сторону нарушенія этого вѣчнаго порядка, всякій динамическій процессъ, нужно признать въ общемъ процессомъ больнымъ.

---

[59]) Для Спинозы ср. соотвѣтствующія главы въ обоихъ политическихъ трактатахъ. Для Кумберланда см. мѣсто, отмѣченное выше въ примѣчаніи 52. Для Пуфендорфа ср. De jure naturae et gentium, Lib. III, Cap. V, § 22. Не обращаютъ, обычно, вниманіе на то, что многіе учителя естественнаго права были въ то же время и историками. Пуфендорфъ написалъ двухтомную политическую исторію европейскихъ государствъ Ср. *S. V. Pufendorf*, Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten etc. Bd. I, II. Первый томъ въ 1682 году во Франкфуртѣ на Майнѣ (мы имѣли въ рукахъ изданіе 1699 года, Verlag Fr. Knochens, Francof. am M.).—Кумберландъ оставилъ послѣ себя сочиненіе, посвященное исторіи древнѣйшихъ народовъ. Издано послѣ его смерти S. Payne'омъ: *R. Cumperland*, Origines Gentium Antiquissimae, or attempts For discovering the Times Of the first Plantiny of Nations, London, 1724.—По авторитетному замѣчанію Бернгейма, заслуги Лейбница въ историко-критическихъ изысканіяхъ стоятъ необыкновенно высоко. Ср. *Ern. Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode, 5-te u. 6-te Aufl., Lpz, 1908, s. 225.

и ненормальнымъ. Поэтому-то взглядъ Кенэ съ такой охотой останавливался на застывшихъ исторически соціально-политическихъ формахъ. Построенное на правильныхъ принципахъ китайское царство осталось неизмѣннымъ на протяженіи многихъ вѣковъ. Не является ли это, въ сущности говоря, идеаломъ для всякаго нормальнаго соціальнаго и политическаго порядка? «Такова физіократія, эта *чистая статическая соціологія*, исключающая всякую идею реальнаго историческаго развитія» [60]).

Однако, такое обобщеніе имѣетъ силу только для Кенэ. Другіе послѣдователи физіократической доктрины, вмѣстѣ съ прямымъ отрицаніемъ историческихъ идей [61]), усваиваютъ цѣлый рядъ историческихъ теорій,—идею историческаго образованія государства, идею развитія государственныхъ формъ и идею прогресса [62]). Мы увидимъ впослѣдствіи, что нѣкоторые изъ нихъ прямо становятся во главѣ новыхъ историческихъ теченій XVIII вѣка.

Мы стоимъ здѣсь передъ границами механической теоріи государства и общества. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, могутъ быть примирены метаматизмъ естественно-правовыхъ теорій съ историзмомъ и эволюціонизмомъ? Не встрѣчаемся ли мы здѣсь скорѣе съ нѣкоторымъ непримиримымъ противорѣчіемъ, указывающимъ на недостаточность механической соціальной теоріи? Слѣдующая глава, посвященная отношенію математическаго раціонализма къ культурно-исторической проблемѣ, дастъ намъ матеріалъ для освѣщенія и рѣшенія этого вопроса.

---

60) Ср. *H. Denis*, Histoire des systèmes économiques et socialistes, v. I, Paris, 1904, p. 27. Я не считаю возможнымъ слишкомъ этизировать теорію физіократовъ, какъ это дѣлаетъ Гинзбергъ, отрицая за мнѣніемъ Дени всякій смыслъ. Ср. Güntzberg, l. c. s. 35. Вообще въ работѣ Гинзберга недостаточно проведены различія, раздѣляющія отца физіократовъ отъ его послѣдователей и учениковъ. Историческія идеи у Кенэ почти не встрѣчаются. Ссылка на первыя строки „Droit naturel“ Кенэ малоубѣдительна, равно какъ и мѣсто, указанное Гинзбергомъ на стр. 646, § 11 сочиненій физіократовъ, изданныхъ Онкеномъ. Ср. Güntzberg, l. c., s. 51, Not. 21.

61) Ср. ниже стр. 64.

62) Ср. *Güntzberg*, l. c., ss. 49 ff.

ГЛАВА IV.

Культурно-историческая идеологія стараго натурализма.

Историки, посвятившіе себя изученію соціально-политической идеологіи второй половины XVIII столѣтія, нерѣдко говорятъ объ особомъ духѣ, царствовавшемъ въ политическихъ теоріяхъ того времени. При этомъ, устанавливая его генезисъ и его судьбу, указываютъ на Картезія, какъ на родоначальника, и на французскую революцію, какъ на арену дѣйствія. Подъ «классическимъ духомъ,»— говоритъ Анри Мишель — «въ которомъ Тэнъ, вслѣдъ за Токвилемъ, видѣлъ одинъ изъ существенныхъ факторовъ революціи, слѣдуетъ понимать, прежде всего, картезіанскій духъ... Духъ картезіанства наполнялъ воздухъ, которымъ дышали люди того времени... Никто не избѣгъ его вліянія» [1]).

Мы думаемъ, что эту въ общемъ вѣрную историческую связь слѣдуетъ нѣсколько расширить, чтобы она вполнѣ соотвѣтствовала истинѣ. Духъ политической идеологіи, проявившейся во французской революціи, отнюдь не былъ специфическимъ порожденіемъ послѣдней; равнымъ образомъ, картезіанство, несомнѣнно повліявшее на образованіе этого духа, отнюдь не было единственнымъ идейнымъ факторомъ, подъ вліяніемъ котораго онъ создался. Если говорить о родоначальникахъ, то слѣдуетъ упомянуть всю натуралистическую философію XVII—XVIII столѣтія; если говорить о результатахъ, слѣдуетъ видѣть въ политическомъ раціонализмѣ эпохи французской революціи только одинъ изъ моментовъ проявленія идей, формулированныхъ много ранѣе и пережившихъ, подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ философскихъ предпосылокъ, событія конца XVIII вѣка. Политическій раціонализмъ, формулированный еще въ XVII вѣкѣ,

---

[1]) Анри *Мишель*, Идея государства, С.-Пб. 1903, стр. 57—58.

перешелъ въ XIX столѣтіе, онъ живъ еще и донынѣ Онъ есть не что иное, какъ результатъ приложенія идеаловъ математическаго естествознанія къ области культурно-историческихъ явленій.

Указанную связь между естественно-научными познавательными идеалами XVII столѣтія и политическимъ раціонализмомъ можно нащупать очень легко. Если всякое истинное познаніе должно обладать математической достовѣрностью, то не подпадаетъ ли подъ категорію *простого заблужденія* все то разнообразіе нравовъ, обычаевъ, юридическихъ нормъ и политическихъ установленій, неустойчивый и перемѣнный характеръ которыхъ мы наблюдали какъ въ исторіи, такъ и въ современной дѣйствительности? Не есть ли прошлая и настоящая борьба мнѣній, составляющая содержаніе культурно-историческаго процесса, простой плодъ невѣжества и незнанія? И науки, изучающія историческую дѣйствительность во всемъ ея разнообразіи, не являются ли нѣкоторымъ низшимъ и несовершеннымъ родомъ познанія,—скорѣе даже *мнѣніемъ*, чѣмъ науками? Если бы удалось осуществить идею универсальной математики, то въ проблемахъ культурно-историческихъ, въ вопросахъ права, морали и нравовъ установилась бы нѣкоторая математическая твердость мнѣній. Пестрота и разнообразіе культурно-историческаго процесса смѣнились бы постоянствомъ и неизмѣнностью содержанія, какія царствуютъ въ учебникахъ геометріи. Къ тому же этика и политика, построенныя more physico et geometrico, не могутъ не быть предметомъ обученія, и человѣчество вскорѣ бы поняло ихъ такъ, какъ дѣти понимаютъ четыре первыхъ ариѳметическихъ правила.

Какъ ни элементаренъ ходъ этихъ мыслей, однако же именно такимъ путемъ шла политическая идеологія изучаемой нами эпохи. Изъ предыдущихъ главъ мы уже видѣли, какъ отожествляли натуралисты XVII столѣтія всякое истинное познаніе съ познаніемъ математическимъ. «Всякое знаніе», по словамъ Декарта, «состоитъ изъ ясныхъ и отчетливыхъ сужденій». «Слово математика означаетъ то же самое, что знаніе»[2]). Отсюда прямой выводъ, чрезвычайно ярко формулированный Спинозой: «ложная идея, поскольку она

[2]) Oeuvres, X, p. 320.

ложна, не заключаетъ въ себѣ достовѣрности»[3]). Или, другими словами, недостовѣрное сужденіе есть сужденіе ложное. «Поскольку сужденія двухъ людей объ одномъ и томъ же предметѣ расходятся, совершенно ясно, *что по крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ ошибается; повидимому, даже ни одинъ изъ нихъ не обладаетъ настоящимъ знаніемъ*. Ибо, если бы основанія его были точны и достовѣрны, то одинъ могъ бы изложить ихъ другому такъ, что въ концѣ концовъ принудилъ бы его къ согласію»..[4]). Всякое разнообразіе мнѣній, сужденій и высказываній есть поэтому плодъ незнанія и проистекающаго отсюда заблужденія. «У всѣхъ вертятся на языкѣ пословицы, въ родѣ слѣдующихъ: «сколько умовъ, столько головъ», «о вкусахъ не спорятъ», «каждый судитъ по своему» и т. д. Но такія мысли отлично показываютъ, что люди судятъ о вещахъ согласно склонностямъ своей физической организаціи и что они скорѣе чувственно представляютъ ихъ, чѣмъ познаютъ»[5]). Примѣнимъ теперь эти идеи къ области культурно-историческихъ явленій. Какъ слѣдуетъ отнестись философу къ тому безконечному разнообразію культурно-историческихъ формъ, съ которымъ знакомитъ насъ опытъ? «Пока я только знакомился съ нравами другихъ людей,»—говоритъ Декартъ—«я не находилъ тамъ ничего твердаго и я наблюдалъ въ нихъ почти такое же разнообразіе, которое я замѣчалъ ранѣе въ мнѣніяхъ философовъ. И я извлекъ отсюда болѣе всего пользы въ томъ отношеніи, что, наблюдая многія вещи, кажущіяся намъ весьма странными и смѣшными, однако принятыя и цѣнимыя всѣми другими великими народами, я научился не слишкомъ крѣпко вѣрить въ убѣдительность примѣра и привычки»[6]). Такимъ образомъ, разнообразіе культурно-исторической дѣйствительности есть для философа только отрицательная инстанція: опираясь на нее, онъ убѣждается, *что не здѣсь нужно искать истины*. Но въ этомъ отношеніи нужно прибавить, что «бесѣда съ людьми прошлыхъ поколѣній то же, что путешествіе»[7]). Она полезна, такъ какъ освобождаетъ отъ многихъ заблужденій, но она не учитъ истинѣ. Исторія, слѣдовательно, есть

[3]) *Ethica*, II, 29, Sch.
[4]) *Descartes*, Oeuvres, X, p. 326.
[5]) *Spinoza*, Ethica, I, Appendix.
[6]) Oeuvres, VI, p. 16.
[7]) Ibid., p. 10.

описаніе человѣческихъ заблужденій, которое можетъ быть до извѣстной степени полезнымъ, но это въ сущности не наука [8]). Въ образной формѣ выразилъ Декартъ этотъ анти-историзмъ во второй главѣ своего разсужденія о методѣ. «Старыя общины, бывшія ранѣе простыми городищами и только со временемъ развившіяся до большихъ городовъ, обычно расположены очень дурно, если ихъ сравнить съ тѣми правильно расположенными мѣстами, которыя фантазія инженера чертитъ на планѣ. Пусть каждое изъ ихъ зданій въ отдѣльности находятъ столь же или еще болѣе красивымъ, чѣмъ зданія новыхъ городовъ, но стоитъ только посмотрѣть, какъ они расположены,—здѣсь большой домъ, рядомъ маленькій,—какъ извилисты и неравны ихъ улицы, тотчасъ будетъ ясно, что это дѣло скорѣе случая, чѣмъ разумной воли человѣка. И если принять во вниманіе, что тѣмъ не менѣе всегда были нѣкоторые чиновники, которымъ было поручено смотрѣть за постройками частныхъ лицъ, чтобы они служили украшенію цѣлаго, станетъ ясно, что нелегко создать нѣчто совершенное, смотря за чужимъ дѣломъ».

«Такъ я представилъ себѣ»,—продолжаетъ Декартъ, примѣняя вышеизложенныя мысли къ области исторіи,—«что народы, бывшіе нѣкогда полудикими и цивилизовавшіеся только постепенно, создавшіе свои законы только подъ принудительнымъ вліяніемъ преступленій и тяжбъ, не могутъ быть столь дисциплинированными, какъ тѣ, которые съ начала своей общественной жизни имѣли передъ собой образецъ конституціи, начертанной какимъ-либо мудрымъ законодателемъ.... Если Спарта была нѣкогда въ весьма цвѣтущемъ состояніи, причиной тому было не совершенство каждаго изъ ея законовъ въ отдѣльности..., но то обстоятельство, что ея законы, будучи изобрѣтеніемъ одного человѣка, стремились всѣ къ одной цѣли» [9]). Чтобы понять всю особенность міросозерцанія, лежащаго за этими идеями, слѣдуетъ вспомнить о возникшихъ въ началѣ XIX в. историческихъ теоріяхъ, по которымъ, какъ разъ наоборотъ, безсознательный, органическій ростъ учрежденій и правовыхъ институтовъ объявлялся

---

[8]) Болѣе благожелательное отношеніе Гоббса къ исторіи, какъ оно видно, напр., изъ Opera I, p. 9, объясняется вліяніемъ Бэкона. Отношеніе англійскаго эмпиризма къ исторіи будетъ разобрано во второмъ отдѣлѣ.

[9]) Oeuvres, v. VI.

нормальнымъ и совершеннымъ, а воля законодателя и разумный планъ считались актомъ насилія по отношенію къ народному духу. Впослѣдствіи мы увидимъ, что за этой полнѣйшей перемѣной культурно-историческихъ идей лежалъ цѣлый кризисъ, испытанный философской мыслью подъ вліяніемъ нѣмецкой идеалистической философіи, этой наиболѣе сильной и принципіальной реакціи противъ познавательныхъ идеаловъ, представленныхъ натуралистической философіей XVII столѣтія.

Отрицательное отношеніе къ исторіи политическій раціонализмъ развилъ въ особенности тогда, когда наряду съ нимъ и какъ оппозиція ему появилось новое историческое міросозерцаніе. Имѣя передъ собой свою антитезу, раціонализмъ могъ довести до крайнихъ предѣловъ особенности своей точки зрѣнія. Въ этомъ отношеніи интересны идеи отца физіократовъ, Кенэ, который въ противоположность другимъ физіократамъ [10]) является чистѣйшимъ представителемъ соціально-политическаго раціонализма. Изучая измѣнчивое положительное право, говоритъ Кенэ, мы никогда не узнаемъ, что такое естественный порядокъ вещей. Положительные законы такъ измѣнчивы, что съ этой цѣлью *совершенно безполезно* подходить къ ихъ изученію (il est même inutile de tenter d'entrer dans cet examen). Наблюдая историческое бытіе государственныхъ и юридическихъ формъ, люди необходимо приходятъ къ убѣжденію, что въ немъ есть своя фатальность — начало, постепенное развитіе, высшій его пунктъ, упадокъ и, наконецъ, гибель. Но слѣдуетъ замѣтить, что этотъ, кажущійся фатальнымъ, порядокъ лишенъ истинной законосообразности и зависитъ отъ обстоятельствъ случайныхъ и неподлежащихъ предвидѣнію. «Отсюда слѣдовало бы, по крайней мѣрѣ, заключить, что фатальный ходъ развитія дурныхъ государственныхъ формъ независимъ отъ неподлежащаго измѣненію естественнаго порядка, этого архитипа государствъ (l'archetipe des gouvernements)» [11]). Въ этихъ словахъ, видимо направленныхъ противъ Монтескьё,

---

[10]) Указанія на элементы историзма въ теоріяхъ физіократовъ можно найти у *Günzberg'a* l. c. S. 50 ff.—Особое мѣсто занимаетъ здѣсь *Тюрго*, взгляды котораго являются до извѣстной степени этапомъ въ развитіи историческихъ теорій. Подробно объ этомъ будетъ говориться во второмъ отдѣлѣ.

[11]) *Quesnay*, Droit naturel, цитир. по „Collection des grands économistes". Vol. 12., Physiocrates, T. I, p. 51—52.

историческая дѣйствительность, въ которой историки стремятся отыскать нѣкоторую имманентную ей законосообразность, объявляется призракомъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ истинному бытію вещей. Истинная дѣйствительность лежитъ не то что *позади* исторіи, но скорѣе *внѣ ея*. Можно ли быть высокаго мнѣнія о наукѣ, вращающейся въ этомъ мірѣ фантасмовъ?

Издавна человѣческая мысль стремилась выйти изъ своего неустойчиваго состоянія на твердую почву науки; однако до сихъ поръ безуспѣшно. Гоббсъ сравниваетъ состояніе этической и политической философіи съ улицей, по которой безъ толку снуютъ люди [12]). «То обстоятельство» — говоритъ онъ, — «что идетъ непрерывная война, какъ внѣшняя, такъ и внутренняя; что знанія естественнаго права и естественнаго закона нынѣ не больше, чѣмъ было прежде; что среди философовъ каждое направленіе судитъ по своему; что одни хвалятъ данный поступокъ, другіе его порицаютъ; что одинъ и тотъ же человѣкъ въ одно время хвалитъ то, что въ другое осуждаетъ и иначе оцѣниваетъ свои поступки при иныхъ обстоятельствахъ — все это яснѣйшимъ образомъ свидѣтельствуетъ, что все до сихъ поръ написанное моральными философами ничего не внесло въ познаніе истины» [13]). Изъ этихъ словъ видно, какъ создавшаяся подъ вліяніемъ математическаго познавательнаго идеала соціальная и этическая философія всѣ несовершенства склонна приписывать незнанію, и въ *наукѣ*, въ наукѣ математической, видѣть единственное противъ нихъ цѣлительное средство. «Если бы основанія человѣческихъ поступковъ были познаны съ той же точностью, съ какой познаются основанія величины въ фигурахъ, стали бы безсильны честолюбіе и алчность, сила которыхъ коренится въ ложныхъ мнѣніяхъ толпы касательно права и неправа. Тогда бы человѣчество наслаждалось столь постояннымъ миромъ, что люди, повидимому, нигдѣ не враждовали бы, развѣ только въ мѣстахъ съ чрезмѣрно увеличившимся народонаселеніемъ» [14]). «Только знаніе этихъ высшихъ (естественныхъ) законовъ можетъ дѣйствительно упрочить спокойствіе и счастье государства» — говоритъ Кенэ. «И чѣмъ болѣе какая-либо

[12]) Opera, v. II, S. 138.
[13]) Ibidem.
[14]) Ibidem.

нація будетъ примѣняться къ этому знанію, тѣмъ болѣе естественный порядокъ будетъ господствовать у нее и тѣмъ болѣе положительные законы будутъ нормальными: нельзя предположить у такой націи закона, противнаго разуму, такъ какъ правительство и граждане тотчасъ поймутъ его абсурдность»..... «Только незнаніе можетъ благопріятствовать введенію положительныхъ законовъ, противныхъ порядку нормальнаго производства и распредѣленія богатствъ на территоріи какого-либо государства»..... «Здѣсь дѣло идетъ о разумѣ дисциплинированномъ, широкомъ и просвѣщенномъ изученіемъ естественныхъ законовъ. Ибо простой разумъ не поднимаетъ человѣка надъ уровнемъ звѣря»..... «Одного только разума недостаточно для поведенія человѣка, нужно, чтобы человѣкъ пріобрѣлъ посредствомъ своего разума необходимыя ему знанія и чтобы черезъ его же посредство онъ использовалъ эти знанія для достойнаго поведенія и для урегулированія благъ, ему необходимыхъ. Незнаніе есть первоначальное качество дикаго и изолированнаго человѣка; въ обществѣ это есть наиболѣе печальная человѣческая слабость; оно является даже преступленіемъ, такъ какъ люди.... должны подняться до состоянія болѣе высшаго, чѣмъ состояніе дикости; и это есть преступленіе громадное, если считаться съ его наказаніемъ, ибо незнаніе есть главная причина несчастій человѣческаго рода...» [15]).

Таково было отношеніе стараго математическаго натурализма къ культурно-историческимъ проблемамъ,—отношеніе, выливающееся въ совершенно особую соціально-политическую идеологію. Мы уже говорили, что идеологія эта пережила эпоху XVII столѣтія, что она живетъ еще донынѣ. Стоящіе на почвѣ историческаго міросозерцанія изслѣдователи новѣйшихъ соціально-политическихъ ученій не разъ вскрывали ее въ идеяхъ XIX столѣтія [16]). Но связь культурно-историческаго раціонализма съ принципами и предпосылками натуралистической философіи до сихъ поръ, сколько мы знаемъ, не была

---

[15]) Collection d. gr. écon. Vol. 12, T. I, p. 54—55.—Элементы политическаго раціонализма у Лейбница отмѣчены *Кабицемъ* l. c., S. 25 ff. и *Спекторскимъ* l. c., 391 и слѣд.

[16]) Ср. *Зомбартъ*, Соціализмъ и соціальное движеніе въ XIX вѣкѣ, гдѣ подъ именемъ „раціональнаго соціализма“ характеризуются съ методологической стороны родственныя старому натурализму идеи.

установлена. Мы убѣдились, что таковая связь дѣйствительно существовала. Историкъ идей могъ бы иллюстрировать ее многими другими примѣрами и фактами. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о нахожденіи «вѣчнаго и неизмѣннаго порядка» общественнаго бытія, объ открытіи его «незыблемыхъ» законовъ, подобныхъ законамъ механики и чистой физики,—тамъ всегда имѣютъ мѣсто элементы анти-историческихъ и утопическихъ идей [17]). Соціально-политическій раціонализмъ есть преимущественный продуктъ математическаго и механическаго познавательнаго идеала и, какъ таковой, онъ составляетъ одну изъ самыхъ характерныхъ чертъ соціальной философіи, построенной more physico et geometrico. Впослѣдствіи мы увидимъ, что преодолѣніе этого раціонализма шло рука объ руку съ критикой математическаго и механическаго міросозерцанія и съ его кризисомъ. Теперь же перейдемъ къ дальнѣйшему анализу соціально-политическихъ доктринъ, создавшихся подъ вліяніемъ идеи универсальной математики.

---

[17]) Съ этой точки зрѣнія очень поучительна связь различныхъ реформаторскихъ попытокъ XIX столѣтія съ естественно-научнымъ познавательнымъ идеаломъ. Наиболѣе зрѣлая изъ нихъ—марксизмъ—не лишена *утопизма*, связаннаго съ натуралистическимъ представленіемъ законовъ историческаго развитія.

ГЛАВА V.

Границы механической соціальной теоріи.

Идея универсальной математики поставила въ исторіи политической мысли грандіозную проблему математизаціи и механизаціи наукъ объ обществѣ и государствѣ. Мы видѣли, что надъ проблемой этой работало цѣлое поколѣніе мыслителей, создавшихъ совершенно специфическую соціально-политическую теорію, извѣстную подъ именемъ теоріи механической. На предыдущихъ страницахъ мы пытались возстановить и формулировать основные моменты этой теоріи; на послѣдующихъ мы обратимъ вниманіе на ея дефекты.

Можно возразить, что истинно-историческое изложеніе не должно заниматься оцѣнкой и критикой проблемъ, подлежащихъ изслѣдованію. Такое возраженіе было бы справедливо, если бы элементъ критики не былъ имманентенъ самой исторіи философскихъ проблемъ. Однако исторія мысли есть по преимуществу постановка вопросовъ и ихъ отверженіе,—*ихъ критика*, ставящая новыя проблемы и снова ихъ отвергающая. Исторія философіи есть совокупный опытъ человѣческой мысли, на протяженіи котораго мысль дѣлаетъ различныя попытки, пробуетъ различные пути, *отвергаетъ ихъ* и находитъ новые. Поскольку во всемъ этомъ процессѣ имѣется налицо *моментъ отрицанія*, постольку историческое изложеніе, если оно не преслѣдуетъ цѣлей только археологическихъ, должно необходимо включать въ себя моментъ *критики*. Критика эта, естественно, должна, сколько возможно, стараться не опережать процесса дѣйствительнаго развитія мысли, не перескакивать къ тому, что явилось въ результатѣ продолжительнаго позднѣйшаго развитія. Въ этомъ отношеніи въ исторіи философіи должны быть признаны *права эмпиризма*. Историческое изложеніе не можетъ навязывать свой разумъ исторіи, но призвано *открыть разумъ* въ самой данной исторической дѣйствительности, въ показаніяхъ историческаго опыта.

И считающаяся съ требованіями историзма критика должна стремиться не къ послѣднимъ оцѣнкамъ съ точки зрѣнія экзотерическихъ принциповъ, но къ возможно болѣе объективному изслѣдованію постепеннаго *развитія проблемъ* въ исторіи философскаго процесса.

Однако роль отрицательнаго и критическаго момента въ историческомъ изложеніи не исчерпывается еще вышесказаннымъ. Историкъ долженъ быть объективенъ, но объективность эта имѣетъ свои предѣлы. Объективность, понимаемая, какъ полнѣйшее *пассивное* погруженіе въ предметъ, не только не есть удѣлъ нашего знанія, но и не является его идеаломъ: изучая предметъ, мы прежде всего спрашиваемъ его, ставимъ ему вопросы, задаемъ задачи. Во всякое изложеніе авторъ необходимо вноситъ свою точку зрѣнія, свой планъ, свои предпосылки. Было уже сказано, что разумъ не дается самъ въ исторіи, что его нужно тамъ отыскать. Такое отысканіе не можетъ не быть *обработкой* эмпирическаго матеріала, *его оформленіемъ*. Что въ процессѣ историческаго развитія идей есть нѣкоторая раціональная постепенность, что предыдущія и болѣе раннія ступени суть условія послѣдующихъ, послѣдующія же являются результатомъ развитія предыдущихъ,—все это выясняется только при помощи того, что историческое изложеніе формируетъ и обрабатываетъ матеріалъ по своему собственному плану. Такимъ образомъ создается потребность *показать* необходимость перехода отъ одной ступени къ другой, перехода, обусловленнаго ограниченностью, недостаточностью, односторонностью точекъ зрѣнія, требующихъ пополненія, совершенствованія, развитія. Показывая это, историческое изложеніе необходимо предупреждаетъ исторію и, заручившись будущими ступенями историческаго опыта, поступаетъ критически. Такая, намѣчающая дальнѣйшій путь критика,—можно сказать, *необходимый типъ критики*,—должна имѣть мѣсто во всякомъ историческомъ изложеніи, если оно ставятъ своей задачей не простую сводку историческаго матеріала, но систематическое уясненіе проблемъ.

Проблема построенія соціальной философіи more physico et geometrico была, какъ мы уже сказали, грандіознымъ совокупнымъ опытомъ западно-европейской мысли. Если бы опытъ этотъ былъ оконченъ, если бы онъ абсолютно удался, философское сознаніе должно было бы остановиться въ своемъ развитіи. Дальнѣйшее дви-

женіе было бы безцѣльно и безплодно, и никто его бы не захотѣлъ. Передъ свѣтомъ абсолютной истины преклонится всякій, ее ищущій. И если этого не случилось по отношенію къ механическимъ соціальнымъ теоріямъ XVII столѣтія, то здѣсь возможны только два предположенія: или, благодаря какимъ-либо условіямъ, свѣтъ разума былъ загашенъ въ человѣчествѣ, или же сама механическая теорія заключала въ себѣ какой-либо внутренній дефектъ. Что божественная искра разума горѣла въ западной философіи и послѣ XVII вѣка —это положеніе не нуждается въ серьезной защитѣ. Отрицать его можетъ только тотъ, кто или относится къ западной философіи съ точки зрѣнія какого-нибудь предвзятаго, догматическаго убѣжденія, или же безъ надлежащей серьезности приступаетъ къ ея изученію. Сверхъ того, предыдущее изложеніе убѣдило насъ, что въ механической теоріи далеко не все обстояло благополучно. Мы видѣли уже, что однимъ изъ основныхъ дефектовъ механической теоріи было отношеніе ея къ культурѣ и исторіи. Мы видѣли, что по смыслу своему механическая теорія была рѣшительно анти-исторична. Формально и методологически анти-историзмъ этотъ проявлялся въ отрицаніи правъ эмпирическаго знанія объ единичныхъ вещахъ; онтологическимъ его выраженіемъ было отрицаніе всякаго подвижного, историческаго, развивающагося бытія во имя вѣчнаго и не подлежащаго измѣненіямъ онтоса, формулируемаго въ основныхъ законахъ механическаго естествознанія.—Но фактически механическая теорія должна была отступить отъ своихъ философскихъ принциповъ. Какъ только дѣло доходило до практическаго осуществленія своихъ познавательныхъ идеаловъ, въ раціональное зданіе механической теоріи проникали конкретные, историческіе элементы. Допускалась возможность, даже необходимость измѣнчивыхъ и развивающихся соціальныхъ формъ. Выводъ этотъ стоялъ въ противорѣчіи съ основными философскими предпосылками механической теоріи. Ибо, вопреки имъ, онъ признавалъ допустимость и даже необходимость того, что съ точки зрѣнія философскихъ идеаловъ отрицалось, какъ ложное. Онъ утверждалъ, что соціальное бытіе, по крайней мѣрѣ въ его цѣломъ, должно быть явленіемъ перемѣннымъ и развивающимся, тогда какъ принципы отрицали за всѣмъ перемѣннымъ и всѣмъ развивающимся всякую гносеологическую цѣнность и всякое онтологическое значеніе.

Представляется въ особенности интереснымъ сопоставить изображенную здѣсь діалектику съ той теоріей *установленія* (impositio), съ которой мы познакомились въ первой главѣ этого изслѣдованія. Мы видѣли тамъ, какъ въ одной изъ линій естественно-правового натурализма XVII столѣтія выработался взглядъ, согласно которому соціальное бытіе представляется существенно отличнымъ отъ бытія физическаго. Этотъ взглядъ сначала формально связывалъ себя съ математическимъ и механическимъ познавательнымъ идеаломъ, но съ теченіемъ времени развилъ свои специфическія начала настолько, что методологически обособился отъ математическаго и механическаго натурализма XVII в. Ученіе Лейбница *о двухъ родахъ истины* не можетъ быть не поставлено въ прямую связь съ историческими тенденціями въ средѣ естественно-правовыхъ теорій. На это ученіе слѣдуетъ смотрѣть, какъ на методологическую формулировку того признанія правъ историзма, которое фактически дѣлали даже наиболѣе послѣдовательные сторонники натуралистической философіи XVII вѣка. Познавательное значеніе имѣютъ не только всеобщія истины чистой физики, но и относительныя истины наукъ, изучающихъ измѣнчивое бытіе конкретныхъ формъ эмпирической дѣйствительности. Въ этомъ отношеніи теорія установленія всецѣло ставила соціальное бытіе въ иныя онтологическія и познавательныя условія, чѣмъ того требовалъ механическій познавательный идеалъ. Міръ соціально-правовыхъ отношеній есть часть царства, установленнаго Богомъ-властителемъ, а не Богомъ-архитекторомъ. Поэтому и истины соціально-политическихъ наукъ обладаютъ иной достовѣрностью, чѣмъ истины чистой физики. Иными словами, соціальное бытіе есть бытіе историческое и развивающееся; науки же о немъ суть науки эволюціонныя. Такой выводъ принужденъ былъ сдѣлать мыслитель, который самъ всецѣло стоялъ въ рядахъ теченія, разрабатывающаго проблему соціальной физики и связанной съ ней механической теоріи общества.

Мы уже отмѣчали, что выводы эти чрезвычайно важны для проблемы механизаціи соціальныхъ наукъ. Если признать, что они правильны, — а не признать это трудно, въ виду связи ихъ съ несомнѣнными дефектами механической теоріи,—то самая проблема подвергается коренному сомнѣнію. Не принуждены ли мы заключить, что попытка примѣненія методовъ чистой физики къ соці-

ально-политическимъ наукамъ логически неправомѣрна? Что она представляется ничѣмъ инымъ, какъ произольнымъ и безосновательнымъ расширеніемъ компетенціи этихъ методовъ? Единственной опорой противъ такихъ сомнѣній можетъ быть апелляція къ фактическому составу всеобщихъ истинъ, выработанныхъ механической теоріей государства и общества. Мы видѣли уже, что въ разультатѣ примѣненія механическихъ пріемовъ изслѣдованія естественно-правовой доктриной были достигнуты нѣкоторыя положенія, которыя по ихъ всеобщности и необходимости приравнивались къ основнымъ законамъ теоретической физики. Казалось бы, что наличность такихъ выводовъ должна разрушить всякія сомнѣнія. По крайней мѣрѣ эти послѣднія должны съ ними серьезно считаться.

Наиболѣе всеобщей истиной, достигнутой атомизирующимъ методомъ естественно-правового натурализма, было понятіе абстрактной, надѣленной силой самосохраненія и потому дѣйствующей по принципу собственной пользы личности. Мы знаемъ, что это понятіе было основоположеніемъ всѣхъ естественно-правовыхъ конструкцій, соотвѣтственно чему оно справедливо возводилось на степень наиболѣе общихъ истинъ теоретической физики. Теперь должно быть опредѣлено логическое мѣсто этой истины въ ряду натуралистическихъ понятій. Отъ рѣшенія этого вопроса всецѣло зависитъ общая оцѣнка механической теоріи государства и общества. Утверждая логическое согласіе теоріи самосохраненія съ истинами механическаго естествознанія, мы тѣмъ самымъ укрѣпляемъ основаніе всѣхъ естественно-правовыхъ конструкцій; отрицая механическій характеръ этой теоріи, мы тѣмъ самымъ лишаемъ естественное право его теоретическаго базиса. Въ такомъ случаѣ вышеупомянутыя сомнѣнія получаютъ полную силу, и механической теоріи государства и общества наносится сильнѣйшій ударъ.

Мы уже знакомы съ происхожденіемъ теоріи самосохраненія. Изъ аристотелевскихъ и схоластическихъ концепцій природы оно было перенесено въ ученіе о природѣ, какъ совокупности «твердыхъ и вѣчныхъ вещей», наиболѣе общихъ законовъ механическаго взгляда на міръ. Уже это происхожденіе понятія самосохраненія можетъ поколебать увѣренность въ его чисто механическомъ характерѣ. Болѣе детальный анализъ оправдываетъ эти сомнѣнія и ввo-

дитъ насъ въ своеобразную діалектику основныхъ понятій механическаго натурализма.

Мы остановимся сейчасъ на классическомъ примѣрѣ такой діалектики, какъ она выразилась въ системѣ Спинозы. Уже первый Трактатъ его ясно намѣчаетъ ея слѣды. Ибо нельзя не замѣтить противорѣчія, какое имѣетъ мѣсто между развитой въ его первой части теоріей самосохраненія единичнаго и между ученіемъ объ единичныхъ вещахъ, излагаемомъ во второй его части. Согласно этому ученію единичная вещь, человѣкъ, ни въ коемъ случаѣ не является существомъ субстанціальнымъ [1]). Напрасно пытаются нѣкоторые доказать его субстанціальность, пользуясь тѣмъ аргументомъ, что человѣческая природа состоитъ изъ аттрибутовъ, которые являются принадлежностью субстанціи. Дѣйствительно, человѣкъ не можетъ ни существовать, ни быть понятымъ безъ этихъ аттрибутовъ, однако подобное отношеніе отнюдь не доказываетъ, что они принадлежатъ природѣ человѣка. Они принадлежали бы ей тогда, когда отношеніе можно было бы обернуть и утверждать, что и сами аттрибуты не могли бы существовать безъ наличности единичной вещи, т.-е. человѣка.—Другими словами, требуется взаимозависимость вещи отъ ея опредѣленій и опредѣленій отъ вещи,—тогда эти опредѣленія дѣйствительно могутъ выражать отношенія субстанціальныя. Какъ разъ этому условію и не удовлетворяетъ разбираемый случай съ человѣкомъ. Правда, этотъ послѣдній не можетъ существовать безъ аттрибутовъ, принадлежащихъ субстанціи, однако эти аттрибуты могутъ существовать безъ него. Поэтому аттрибуты не принадлежатъ «природѣ» человѣка, и онъ не есть существо субстанціальное. Человѣкъ есть одна изъ временныхъ и конечныхъ вещей, онъ принадлежитъ къ этому преходящему міру, который, по отношенію къ «твердымъ и вѣчнымъ» вещамъ, составляющимъ, согласно второму Трактату, предметъ истиннаго познанія, поистинѣ заслуживаетъ названія міра фантасмовъ и призраковъ. Какой же интересъ можетъ преслѣдовать самосохраненіе этого призрачнаго міра и вмѣстѣ съ нимъ человѣка? Вѣдь съ гибелью его пропадетъ нѣчто временное, случайное, недостаточное, несовершенное, *а потому и безцѣльное*. Субстанція, міръ «твердыхъ и вѣчныхъ» вещей,

[1]) Ср. Kurzgefasste Abhandlung etc., s. 42 ff.

останется, сохранится, если бы преходящій міръ и погибъ. Словомъ, *между ученіемъ о человѣкѣ, какъ о существѣ несубстанціальномъ, и между ученіемъ о самосохраненіи единичнаго имѣетъ мѣсто явное противорѣчіе,* и слѣдуетъ упомянуть, что оно не только не разрѣшается, но еще болѣе обостряется съ постепеннымъ развитіемъ идей Спинозы.

«Этика», построенная математическимъ методомъ, представляетъ намъ полное развитіе этого противорѣчія. Мы знакомы уже съ ученіемъ о самосохраненіи, какъ излагалось оно въ «Этикѣ». Наряду съ нимъ развивается ученіе о несубстанціальности человѣческаго существа, какъ прямое слѣдствіе познавательныхъ идеаловъ новѣйшаго естествознанія. На вершинѣ системы стоитъ Богъ или субстанція, отожествляемая съ природой,—«Deus sive natura». Въ согласіи съ ученіемъ второго Трактата о «твердыхъ и вѣчныхъ» вещахъ, понятія эти толкуются въ смыслѣ новаго, механическаго естествознанія. Истинное, адэкватное познаніе даетъ намъ notiones communes или понятія, выражающія то, *«что есть общаго у всѣхъ вещей и что существуетъ одинаково, какъ въ части, такъ и въ цѣломъ».* Но то, что обще всѣмъ вещамъ и что одинаково существуетъ, какъ въ части, такъ и въ цѣломъ, *не выражаетъ природы единичныхъ вещей.* Поэтому человѣкъ не есть существо субстанціальное[2]). Спрашивается, какъ возможно соединить такія идеи съ ученіемъ о самосохраненіи индивидуальнаго? Чѣмъ можетъ быть заинтересована «природа», если только она понимается, какъ общее всѣмъ вещамъ,—какъ части, такъ и цѣлому,—чѣмъ заинтересована она въ сохраненіи этихъ единичныхъ предметовъ, и въ частности человѣка? Вѣдь при ихъ гибели то вѣчное, математическое, которое составляетъ истинную сущность единичнаго, все равно останется. *Ибо оно обще и цѣлому и его части, слѣдовательно, оно одинаково выражаетъ, какъ сущность этого живого человѣка, такъ и сущность праха, сохранившагося послѣ его гибели.* Другими словами, природѣ, какъ совокупности константныхъ и вѣчныхъ отношеній, нѣтъ нужды дорожить этимъ бреннымъ, случайнымъ существованіемъ конкретнаго[3]). Пусть погиб-

---

[2]) Ср. „Этика", II, теор. 37.
[3]) Ср. „Этика", IV, аксіома.

нетъ этотъ міръ, какъ сумма единичныхъ индивидуальностей, царство законовъ природы останется попрежнему царствомъ.

Въ литературѣ были попытки элиминировать это противорѣчіе въ системѣ Спинозы путемъ указанія на то, что теорія самосохраненія не имѣетъ дѣла съ «ограниченной формой существованія» единичныхъ вещей, но относится къ самой субстанціи, къ царству вещей, «твердыхъ и вѣчныхъ» [4]). Но въ такомъ случаѣ она была бы лишена всякаго смысла. Ибо основная задача этой теоріи заключается въ обоснованіи этики и соціальной философіи — тѣхъ дисциплинъ, которыя имѣютъ дѣло съ единичнымъ человѣкомъ, съ его разумомъ, съ его поведеніемъ, съ его склонностями и потребностями. Въ частности, какъ можетъ быть обоснована соціальная философія въ томъ случаѣ, если способностью къ самосохраненію обладаетъ не человѣческая личность, а субстанція, которая извѣстнымъ образомъ проявляется въ этой личности, не составляя однако ея природы? Въ этомъ случаѣ взаимное столкновеніе личностей и ихъ гибель не могутъ имѣть своимъ результатомъ установленіе государства, ибо таковое установленіе спасетъ не субстанцію, а только несубстанціальную личность. Субстанція же,—то, что обще и цѣлому и части,—одинаково сохранится, если государство будетъ установлено или если не будетъ. «Твердыя и вѣчныя» вещи, законы природы, совершенно незаинтересованы въ человѣческихъ дѣлахъ,—и въ частности въ установленіи общества, государства и права. Послѣднія устанавливаются въ интересахъ живой человѣческой личности, понимается ли она, какъ конкретный человѣкъ или, согласно ученію стараго натурализма, какъ абстрактная, обладающая нѣкоторыми постоянными свойствами величина, какъ соціальный атомъ.

Отсюда уже выясняется, въ какое отношеніе мы должны стать къ попыткѣ Спинозы сблизить теорію самосохраненія съ закономъ инерціи. Попытка эта какъ разъ и имѣетъ въ виду придать ученію о самосохраненіи значеніе субстанціальное. Законъ самосохраненія является съ этой точки зрѣнія своеобразной формулировкой одной изъ основныхъ истинъ механики,—той истины, что всякое тѣло пребываетъ въ состояніи покоя или равномѣрнаго прямолинейнаго движенія, пока это состояніе не измѣнится дѣйствую-

[4]) Ср. *Salinger*, Die Lehre Spinoza über Selbsterhaltung, Diss. Berlin, 1881 s. 13.

щими на него силами. Согласно этой формулировкѣ, вышеназванная истина не только высказываетъ, что каждому механическому измѣненію должна соотвѣтствовать механическая, т.-е. количественно соизмѣримая со слѣдствіемъ причина, но еще утверждаетъ, что дѣйствіе этой причины ограничивается нѣкоторой силой упругости, присущей каждой вещи въ ея наличномъ, конкретномъ бытіи. Въ этой данной, конкретной констелляціи частей, согласно смыслу второго, я бы сказалъ, *распространительнаго* толкованія, имѣется нѣкоторый твердый и консервативный порядокъ, по которому данная констелляція имѣетъ способность устойчивости и постоянства. — Однако, согласованы ли дѣйствительно эти два толкованія закона инерціи и нѣтъ ли между ними противорѣчія? — Прежде всего нужно сказать, что законъ самосохраненія въ вышеизложенныхъ его качествахъ не можетъ быть столь раціональной истиной, каковой является законъ инерціи въ его строгой формулировкѣ. Законъ самосохраненія есть *эмпирическое* обобщеніе, сдѣланное надъ фактами конкретной дѣйствительности. Конкретныя вещи этого міра являютъ намъ примѣръ нѣкоторой относительной эмпирической устойчивости, которую однако всего менѣе мы въ правѣ абсолютировать. Устойчивость эта есть качество вещей конечныхъ, и эмпирическій порядокъ даетъ намъ постоянное зрѣлище ихъ разрушенія и гибели. Между тѣмъ, законъ инерціи, въ его первомъ и строгомъ толкованіи, высказываетъ чисто раціональную истину—ex nihilo nihil fit. По содержанію своему эта истина можетъ быть сведена къ основнымъ законамъ логики; по значенію же своему она обладаетъ всеобщностью высшей и безъисключительной. Такимъ образомъ, между закономъ инерціи и закономъ самосохраненія мы наблюдаемъ нѣкоторое *формальное* несоотвѣтствіе. Но мало того, эти двѣ истины не совпадаютъ и *по содержанію*. Положеніе, что всякое тѣло пребываетъ въ состояніи покоя или въ состояніи движенія до тѣхъ поръ, пока не будетъ выведено изъ этого состоянія дѣйствіемъ какой-либо силы—это положеніе, въ его строгомъ, механическомъ толкованіи, совершенно безразлично къ тому, являетъ ли намъ космосъ зрѣлище постояннаго дѣйствія силъ, выводящихъ его изъ данной конкретной констелляціи, или же, наоборотъ, космическія силы организованы такъ, что ихъ деструктивное проявленіе чѣмъ-то сдерживается. Другими словами, въ ученіи о самосохраненіи мыслится нѣч-

то большее, чѣмъ въ его теоретической предпосылкѣ—въ законѣ инерціи. Законъ инерціи говоритъ только, что если есть измѣненія, то есть и причины. Но онъ совершенно индифферентенъ къ тому, *имѣются-ли измѣненія и какой цѣли они служатъ*. Ученіе же о самосохраненіи постулируетъ, чтобы эти измѣненія происходили въ извѣстномъ направленіи, *чтобы они были опредѣленнымъ образомъ организованы*. Именно, эти измѣненія должны быть сдерживаемы принципомъ сохраненія единичныхъ вещей. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго механизма это означало бы, что въ естественномъ дѣйствіи механическихъ причинъ имѣется нѣкоторый немеханическій предустановленный порядокъ. Если даже допустить, что дѣйствіе этого порядка не сопряжено съ фактической пріостановкой дѣйствія законовъ механики, что, стало быть, при проявленіи фактовъ самосохраненія механическіе законы все же имѣютъ мѣсто, будучи только опредѣленнымъ образомъ направлены и организованы, если даже стоять на этой точкѣ зрѣнія, то все же самый фактъ особой самосохраняющейся организаціи механическихъ законовъ является, съ точки зрѣнія механическихъ принциповъ, чѣмъ-то необъяснимымъ. Этотъ фактъ не выводимъ ни изъ закона инерціи, ни изъ другихъ законовъ механики, по отношенію къ которымъ онъ является нѣкоторымъ «вторымъ» космическимъ началомъ.

Итакъ, предпринятый нами анализъ наиболѣе общихъ истинъ, выработанныхъ механической соціальной теоріей, не только не разрушилъ, но еще болѣе укрѣпилъ наши сомнѣнія. Мы видимъ даже, что всѣ они сплетаются въ нѣкоторый единый логическій клубокъ. Анализъ теоріи самосохраненія показалъ намъ, что по сравненію съ механической природой, какъ царствомъ всеобщихъ законовъ, самосохраняющаяся личность со всѣми ея свойствами есть явленіе sui generis. Отсюда вытекаетъ, что и между личностями не можетъ быть отношеній, подобныхъ отношеніямъ между послѣдними элементами чистаго естествознанія. Какъ личность есть нѣкоторое конкретно-качественное единство, такъ и отношеніе между личностями должно обладать качественно-конкретнымъ характеромъ. Другими словами, отношенія между личностями есть отношенія измѣняющіяся, эволюціонно-историческія. И далѣе, если міръ качественно-конкретныхъ формообразованій не есть бытіе призрачное, если, съ другой стороны, наука о немъ можетъ достигать нѣкоторыхъ истинъ,

не столь всеобщихъ, какъ истины механики, но все же не лишенныхъ познавательной цѣнности, — то, очевидно, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ нѣкоторымъ, по отношенію къ механическому бытію, «вторымъ» принципомъ и съ нѣкоторымъ, по отношенію къ механикѣ, «вторымъ» видомъ знанія. Мы опять вспоминаемъ здѣсь о Лейбницѣ и о нѣкоторыхъ его предшественникахъ, которыми идеи эти были развиты и отчасти обоснованы.

Что же сказать о *резолютивныхъ* пріемахъ механическаго естествознанія, которые, какъ кажется, находили свое послѣдовательное приложеніе къ атомизирующей методѣ естественнаго права? Отвѣтъ на этотъ вопросъ опять-таки связанъ со всѣми предыдущими возраженіями. Мы видѣли, что послѣднимъ результатомъ метода атомизаціи было понятіе абстрактной личности. Но какъ ни абстрактно понятіе объ этой личности, по сравненію съ послѣдними элементами чистаго естествознанія оно оказывается нѣкоторымъ конкретнымъ, полнымъ богатаго содержанія единствомъ, которое, съ точки зрѣнія механическаго познавательнаго идеала, должно подлежать дальнѣйшему разложенію. Приходится, стало быть, допустить, что методъ соціальной атомизаціи, съ точки зрѣнія механическаго познавательнаго идеала, останавливается на полдорогѣ. Онъ не разрѣшаетъ въ количествѣ цѣлый рядъ качествъ, подлежащихъ дальнѣйшему разложенію. Таково и было происхожденіе ученія о силѣ самосохраненія,—ученія, допустимаго въ средневѣковыхъ концепціяхъ природы, но подлежащаго отрицанію съ точки зрѣнія послѣдовательно проведенныхъ постулатовъ механическаго монизма. Этотъ послѣдній долженъ былъ бы не только атомизировать общество, онъ долженъ былъ пойти еще дальше—послѣдовательно атомизировать и саму личность. При дальнѣйшемъ проведеніи этой точки зрѣнія нельзя было уже остановиться на теоріи самосохраненія. Личность, представляемая какъ совокупность послѣднихъ элементовъ чистаго естествознанія и ихъ константныхъ отношеній-законовъ, становится безразличной къ упорству въ утвержденіи своего конечнаго и временнаго бытія. По крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія чистаго механизма, такое упорство совершенно непонятно и ненужно. Намъ приходится повторить здѣсь еще разъ то, что было сказано выше относительно Спинозы. Съ точки зрѣнія единой, абсолютной субстанціи, какъ совокупности твердыхъ и вѣчныхъ законосообразныхъ отношеній, личность является чѣмъ-то

недѣйствительнымъ, нереальнымъ, временнымъ и случайнымъ. Для послѣдовательнаго механизма въ личности нѣтъ и не можетъ быть никакихъ силъ, которыя бы утверждали ея временное и конечное бытіе. Пусть это бытіе погибнетъ, царство механическихъ законовъ по прежнему останется царствомъ.—Другими словами, система натуралистическаго монизма не можетъ обосновать понятія личности. Чтобы обосновать его, нужно выйти за предѣлы механическихъ понятій, что и дѣлаетъ Спиноза, заимствуя свою теорію самосохраненія изъ немеханическихъ представленій античной и средневѣковой философіи.

* * *

Натуралистическія системы политики XVII столѣтія были, какъ мы уже говорили, грандіознымъ совокупнымъ опытомъ западноевропейской философской мысли. Опытъ этотъ не удался и не могъ удасться, такъ какъ механическому натурализму свойственны были нѣкоторые органическіе дефекты, связанные съ логическими условіями самой задачи построенія соціальной философіи more physico et geometrico. Тѣмъ не менѣе механическая теорія со всѣми ея послѣдствіями была стройной логической системой, оказавшей глубокое вліяніе на послѣдующее развитіе соціально-философской мысли. Вліяніе это было положительнымъ и отрицательнымъ. Соціальная мысль цѣлыхъ два слишкомъ столѣтія не можетъ освободиться отъ механическихъ аналогій, доходящихъ и до нашего времени, а поскольку она отъ нихъ освобождается, это дѣлается путемъ критики механической теоріи. Дефекты послѣдней дали тему для дальнѣйшаго развитія; проблемы были извѣстнымъ образомъ поставлены, приходилось считаться съ этой постановкой и исходить изъ нея. Поэтому-то дальнѣйшій процессъ окрашенъ въ типическій цвѣтъ *реакціи противъ той постановки проблемъ*, которая не удалась и нуждалась, стало быть, въ критикѣ и исправленіи. Для историка, имѣющаго въ виду изучить развитіе идеи натурализма въ соціальной философіи новаго времени, реакція эта не могла бы представлять специфическаго интереса, если бы дальнѣйшее движеніе ея не совпадало съ новымъ пробужденіемъ механическихъ тенденцій въ соціальной наукѣ. А между тѣмъ въ исторіи западной мысли мы какъ разъ это и наблюдаемъ. Послѣ чрезмѣрнаго увлеченія идеями математизма

и механизма наступаетъ постепенное къ нимъ охлажденіе. На философскую авансцену выступаетъ идеализмъ. Но богатѣйшее развитіе послѣдняго кончается всеобщимъ кризисомъ. И снова наступаетъ эра натурализма, на почвѣ которой снова начинаютъ выростать механическія соціальныя концепціи. Такова теорія *историческаго матеріализма*, выросшая изъ кризиса Гегелевой философіи. Мы видимъ, стало быть, что *второй моментъ пробужденія механическихъ аналогій находится въ ближайшей связи съ реакціей противъ старыхъ механическихъ теорій XVII столѣтія*. Это насъ обязываетъ посвятить послѣдующія главы изученію *реакціи противъ раціональнаго натурализма XVII столѣтія*, въ связи съ которой только можетъ быть понятъ послѣдующій философскій процессъ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Реакція противъ механическаго и математическаго натурализма XVII столѣтія.

ГЛАВА I.

Историческая реакція.

а) Англійскій эмпиризмъ.

Во второй половинѣ XVIII столѣтія, въ особенности во Франціи, сложилось убѣжденіе о коренной противоположности между континентальной, исходящей преимущественно отъ Декарта вѣтвью европейской философіи и между британскимъ ея теченіемъ, примыкающимъ къ Франциску Бэкону и представленнымъ въ теоріи познанія главнымъ образомъ Локкомъ, а въ позитивно-научныхъ изысканіяхъ Ньютономъ [1]). Мнѣніе это, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, въ значительной степени преувеличено. Но все-же нельзя отрицать, что между картезіанскимъ раціонализмомъ и родственными ему теченіями, съ одной стороны, и англійскимъ эмпиризмомъ—съ другой, имѣются большія философскія различія. Едва ли было бы возможнымъ пытаться дать этимъ различіямъ какую-нибудь общую формулировку, — все дѣло ихъ опредѣленія находится въ ближайшей зависимости отъ проблемъ, подвергающихся обсужденію въ каждомъ данномъ случаѣ. Что же касается до тѣхъ проблемъ, которыми мы занимаемся, то вышеназванное различіе можетъ быть формулировано чрезвычайно просто и ясно. Мы говоримъ о новомъ, такъ называемомъ *историческомъ* духѣ, возникшемъ въ культурныхъ и соціальныхъ наукахъ вмѣстѣ съ распространеніемъ эмпи-

---

[1]) Въ настоящее время мнѣніе, приписывающее англійскому канцлеру громадное вліяніе на современниковъ и ближайшихъ потомковъ, приходится признать несоотвѣтствующимъ истинѣ. Бэконъ почти не имѣлъ ближайшихъ послѣдователей, а идеи его были возведены на степень вліятельнѣйшаго историческаго фактора позднѣйшими поколѣніями. Ср. объ этомъ *Jodl*, Geschichte d. Ethik, s. 201; *Tönnies*, вышецитированныя статьи въ „Viertel. f. w. Ph.“ за 1879 годъ. — Также *Adam*, Philosophie de Fr. Bacon, Paris, 1890.—Касательно преувеличенной оцѣнки Бэкона въ XVIII вѣкѣ см., кромѣ предисловія къ „Энциклопедіи“ и помѣщеннаго тамъ очерка о Бэконѣ, „*Moniteur*“ du 27 Brumaire an III (17 nov. 1793), пренія Конвента касательно перевода сочиненій Бэкона.

рической философіи въ XVIII вѣкѣ [2]). Специфическій характеръ вліянія англійской философіи заключается въ томъ, что ея эмпирическій исходный пунктъ доставляетъ благопріятную почву для возникновенія историческихъ идей. Вмѣстѣ съ требованіемъ эмпирической исходной точки зрѣнія въ научную мысль проникаетъ новое отношеніе къ исторически данному, которое раціонализмомъ было отрицаемо и отвергаемо. Историческое и измѣнчивое повышается въ своей философской цѣнности, вмѣстѣ съ чѣмъ постепенно признаются и права исторической науки, какъ знанія объ единичныхъ и индивидуальныхъ вещахъ.

Что между англійскимъ эмпиризмомъ и историческими идеями существуетъ нѣкоторая дѣйствительная связь, — въ этомъ могутъ лучше всего убѣдить взгляды отца англійской философіи, Фр. Бэкона. Для него «универсальный опытъ» или «исторія» является фундаментомъ всей философіи [3]). Такимъ образомъ исторія, которую, какъ мы видѣли, раціоналисты XVII вѣка исключали изъ системы наукъ и считали синонимомъ заблужденія, становится нѣкоторымъ образомъ въ равноправное положеніе съ изъятыми изъ подъ власти времени истинами механическаго естествознанія. Разумѣется, это нужно понимать съ нѣкоторыми ограниченіями, помня, что Бэконъ все же былъ натуралистомъ. Черезъ его историзмъ проглядываетъ тотъ же познавательный идеалъ, который вдохновлялъ и раціоналистическое крыло

---

[2]) Историзмъ *впервые* возникъ, разумѣется, не на почвѣ англійской философіи, но много ранѣе. Какъ и другія идеи, составляющія наше современное достояніе, историзмъ былъ формулированъ еще въ древности. Философія Аристотеля въ значительной степени была исторична. Своеобразно историчнымъ было христіанское міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ. Эпоха возрожденія, съ ея необычайно богатыми и широкими умственными теченіями, въ своихъ историческихъ идеяхъ до нѣкоторой степени предвосхитила Монтескье. Я разумѣю здѣсь *Bodinus*, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris, 1566. О немъ, кромѣ спеціальной монографіи Бодрильяра (Bodin et son temps, Paris, 1853), ср. *Flint*, History of the Philosophy of History, 1893. — Англійская эмпирическая философія дала только этимъ старымъ идеямъ философское основаніе, на почвѣ котораго онѣ могли научно развиваться.—Характерно, что стоящій въ сторонѣ отъ обще-философскаго движенія историзмъ *Вико* покоился на ярко выраженныхъ *антикартезіанскихъ предпосылкахъ*. Ср. объ этомъ *G. Ferrari*, La mente di Giambattista Vico, въ первомъ томѣ миланскаго изданія его сочиненій, p. 99—104. Также *F. Tocco*, Descartes jugé par Vico, въ „Revue de Métaphysique et de Morale, 1896.

[3]) Ссылаюсь на французское изданіе соч. Бэкона: Oeuvres philosophiques de Bacon, publiées par M. N. Bouillet, Paris, 1834, vol. I., p. 25.

западной философіи. По мнѣнію Бэкона, исторія есть наука объ индивидуальномъ, подлежащемъ условіямъ мѣста и времени [4]). Въ противоположность ей философія отвлекается отъ всего индивидуальнаго [5]). Полученныя нами черезъ посредство чувствъ образы индивидуальныхъ вещей, которые исторія старается сохранить для памяти, нашъ разумъ разлагаетъ на части, раздѣляетъ и складываетъ. Таково, въ сущности, настоящее призваніе разума и истинной науки [6]). Такимъ образомъ исторія есть какъ бы родъ подготовительнаго изслѣдованія, родъ феноменологіи. Въ концѣ концовъ ея цѣли—служебныя: она служитъ ad condendam philosophiam [7]). Исторія пресмыкается по землѣ, она играетъ роль проводника, а не источника свѣта. Наступаетъ время, когда знаніе поднимается съ земли, стремясь къ высотамъ философскимъ и научнымъ [8]).—Изъ этихъ цитатъ видно, какъ эта эмпирическая философія, отправляясь отъ иной исходной точки, чѣмъ картезіанскій раціонализмъ, приходитъ къ выводамъ, очень близкимъ къ картезіанскимъ. Истинное научное изслѣдованіе должно поставить себѣ цѣлью отыскать въ текучемъ содержаніи историческаго *бытія вѣчныя и константныя отношенія*,—вотъ постулатъ, который, будучи примѣненъ къ области соціальныхъ явленій, ведетъ къ послѣдствіямъ, представляющимъ только нѣкоторую модификацію раціональныхъ системъ политики, изученныхъ въ предыдущемъ отдѣлѣ. Правда, такому выводу противорѣчитъ какъ-будто различіе, установленное Бэкономъ между исторіей естественной, съ одной стороны, и гражданской—съ другой. Согласно его воззрѣніямъ, объекты природы весьма мало индивидуальны. Поэтому-то естественная исторія преимущественно имѣетъ дѣло съ родами, и къ ея объектамъ справедливо примѣняется изреченіе: «*si unum noris, omnes noris*» [9]). Въ противоположность тому исторія гражданская занимается болѣе индивидуальными явленіями. Однако, установивъ

---

[4]) Inausturatio magna, p. 110.

[5]) Ibid. — Вотъ опредѣленіе философіи: „omnes artes et scientias, et quidquid denique a singularum rerum occursu per mentem in generales notiones collectum et digestum est." Ср. Descriptio Globi intellectualis, p. 4.

[6]) Descriptio Globi intellectualis, p. 3.

[7]) Inausturatio magna, p. 25.

[8]) Ibid, p. 161.

[9]) Descriptio Globi intellectualis, p. 5.

такое различіе, Бэконъ оговаривается, что и естественная исторія можетъ описывать индивидуальныя явленія, какъ гражданская описываетъ единичныхъ людей [10]). Кромѣ того, въ философскихъ предпосылкахъ теоріи Бэкона едва ли можно отыскать элементы, которые противорѣчили бы разсмотрѣнію человѣческой исторіи съ точки зрѣнія познанія обобщающаго и естественно-научнаго. Поскольку послѣднее имѣетъ высшую познавательную цѣнность, постольку оно должно быть идеаломъ и для историка. Поэтому, согласно общей диспозиціи Бэконовой системы наукъ, ethica и doctrina civilis стоитъ въ такомъ же отношеніи къ исторіи, въ какой стоитъ къ ней doctrina de natura: и тамъ и здѣсь исторія имѣетъ значеніе подготовительное и служебное [11]).

Англійскій эмпиризмъ на протяженіи дальнѣйшей своей исторіи даетъ намъ примѣръ подобнаго дуализма между историческимъ взглядомъ на общество, обусловленнымъ эмпирической отправной точкой зрѣнія, и между раціоналистическими тенденціями, навѣянными натуралистическимъ познавательнымъ идеаломъ. Развившіяся на его почвѣ соціальныя теоріи представляютъ изъ себя любопытное смѣшеніе пробуждающихся и развивающихся историческихъ идей съ знакомыми уже намъ механическими воззрѣніями на общество и государство.

Я коснусь здѣсь, для иллюстраціи моей мысли, естественно-правового ученія англійскаго философа Дж. Локка. Его соціально-политическая система всецѣло вращается еще въ сферѣ тѣхъ естественно-правовыхъ понятій, которыя составляли содержаніе политическихъ ученій, создавшихся подъ непосредственнымъ вліяніемъ идеи универсальной математики. Локкъ имѣетъ въ виду путемъ раціональныхъ конструкцій опредѣлить основныя начала, на которыхъ можетъ быть построена всякая возможная форма политическаго порядка. Однако основныя естественно-правовыя понятія имѣютъ у Локка нѣсколько иное методологическое значеніе, *относясь не къ истинамъ чистой физики, но къ порядку дѣйствительной*

---

[10]) Instauratio magna, p. 110.

[11]) Ср. *F. Baconi*, Particio universalis doctrinae humanae, въ приложеніи къ первому тому изданія Bouillet.

исторіи. Естественное состояніе является для Локка уже не методологической фикціей, служащей интересамъ математической конструкціи, а подлиннымъ историческимъ фактомъ. Часто спрашиваютъ, говоритъ Локкъ, гдѣ и когда люди находились въ естественномъ состояніи. Отвѣчая на это возраженіе, Локкъ не только дѣлаетъ извѣстную ссылку на международныя отношенія государствъ и на другія неурегулированныя положительнымъ правомъ отношенія людей, но и прямо обращается къ первобытной исторіи, которая должна, по его мнѣнію, подтверждать реальность естественнаго состоянія [12]). Не слѣдуетъ слишкомъ удивляться тому, что объ этомъ умалчиваютъ историки. Вѣдь историки не свидѣтельствуютъ о томъ, что солдаты, составлявшіе армію Ксеркса, были нѣкогда дѣтьми,—однако мы не дѣлаемъ отсюда нелѣпаго заключенія о вѣчно взросломъ состояніи этихъ солдатъ. Образованіе обществъ происходило ранѣе письменныхъ хроникъ, и науки не культивировались въ тѣ древнія времена. Общества сходны съ индивидуумами въ томъ, что не помнятъ своего рожденія [13]). Однако все, что извѣстно намъ о дѣйствительномъ происхожденіи обществъ, убѣждаетъ насъ въ реальности естественнаго состоянія и общественнаго договора. Локкъ ссылается на описанія первобытныхъ народовъ и подчеркиваетъ, что общественный договоръ есть *совершенно несомнѣнная историческая категорія* [14]).

Соотвѣтственно съ этимъ у Локка особенно ярко подчеркнуты тѣ историческіе элементы, которые мы наблюдали и въ естественно-правовыхъ ученіяхъ, создавшихся подъ вліяніемъ математическаго познавательнаго идеала [15]). Согласно старой традиціи, Локкъ останавливается на вопросѣ о правильной формѣ государственнаго устройства. Всякая государственная власть, какъ говоритъ онъ, должна править по законамъ и для блага подданныхъ [16]). Но такой общій принципъ не препятствуетъ возможности организо-

---

12) Of civil government, Book II, Ch. II, § 14.

13) Ibid., Ch. VIII, § 101—112.

14) Ibid.

15) Ср. моя статья „Естественное право и историзмъ“ въ „Вопр. Пр.“ за 1918 годъ.

16) Ibid., Ch. XII, § 143; Ch. XVIII, § 199.

вать государственную властъ различнымъ образомъ. Полная демократія, олигархія, монархія наслѣдственная, монархія избирательная, наконецъ, смѣшанныя формы правленія, образованныя такъ, какъ это считаетъ удобнымъ народъ,—все это возможныя и правильныя формы правленія [17]). Локкъ различаетъ далѣе законодательную власть отъ исполнительной и федеративной и устанавливаетъ общіе принципы отношенія и организаціи этихъ властей. Но тутъ же онъ заявляетъ, что въ его задачу не входитъ говорить объ организаціи низшихъ органовъ государственной власти. «Они столь многочисленны и разнообразны, соотвѣтственно различію нравовъ и конституцій отдѣльныхъ государствъ»,—говоритъ Локкъ—«что невозможно сдѣлать ихъ предметомъ отдѣльнаго изслѣдованія» [18]). И вообще Локкъ считаетъ совершенно невозможнымъ, чтобы, какъ онъ говоритъ, «законодатель былъ въ состояніи предвидѣть будущее и закономъ предусмотрѣть, что можетъ быть полезнымъ для общества». «Невозможно предугадать и закономъ предусмотрѣть всѣ случайности и всѣ потребности, съ которыми можетъ столкнуться народъ; невозможно создать такіе законы, которые не причинили бы зла, если бы примѣнялись съ непреклонной строгостью при всѣхъ случаяхъ и по отношенію ко всѣмъ лицамъ, входящимъ въ кругъ ихъ дѣйствія» [19]).

Все это не мѣшаетъ Локку придерживаться мнѣнія, что моральныя науки способны къ математическимъ демонстраціямъ. Остатки раціональныхъ воззрѣній совмѣщаются у него съ новыми историческими и эволюціонными идеями, которыя свое дальнѣйшее обоснованіе получили уже на французской почвѣ [20]).

---

[17]) Ibid., Chap. X, § 132.

[18]) Ibid., Chap. XIII, § 158.

[19]) Ibid., Chap. XIV, §§ 159—160.

[20]) Ср. An essay concerning human understanding, Oxford, 1904, въ особенности книга IV, глава 3, гдѣ взглядъ на демонстративный характеръ морали подробно развивается. Формулировку этого взгляда можно найти въ § 18 назв. главы (стр. 208 второго тома назв. изданія)... *„morality amongst the sciences capable of demonstration“*.— Старый взглядъ на *неизмѣнный* характеръ права можно встрѣтить въ Essay, B. II, Chap. XXVIII, § II. Идея измѣнчивости моральныхъ представленій проводится въ B. I, Chap. II, гдѣ Локкъ является прямымъ предшественникомъ Монтескье.

b) Монтескье.

Еще послѣдовательнѣе эти историческія идеи были развиты у Монтескье. Можно сказать, что въ его лицѣ историческая реакція противъ раціональнаго натурализма XVII столѣтія достигла своего высшаго пункта развитія. И если все же механической теоріи не былъ нанесенъ окончательный ударъ, то это зависѣло отъ отмѣченнаго уже нами философски непринципіальнаго характера того эмпиризма, отъ котораго отправлялся и Монтескье въ своихъ историческихъ идеяхъ. Ибо и онъ, подобно своимъ англійскимъ предшественникамъ, не исходилъ изъ радикальной критики естественно-научнаго познавательнаго идеала и стоялъ, стало быть, на одной философской почвѣ съ механической соціальной теоріей.

Современное философское сознаніе находится еще подъ слишкомъ сильнымъ вліяніемъ соціологическихъ идей XIX вѣка, чтобы хоть сколько-нибудь конгеніально воспроизвести смыслъ той проблемы, которую Монтескье опредѣлилъ, какъ исканіе «духа законовъ». За предвзятыми оцѣнками, заимствованными изъ философскихъ источниковъ начала XIX вѣка, современное сознаніе утрачиваетъ пониманіе дѣйствительнаго историческаго отношенія идей, подмѣняя его апріорными философскими схемами. Извѣстно, что сказалъ Ог. Контъ про «Духъ Законовъ»: «то, что составляетъ въ моихъ глазахъ главную силу этого замѣчательнаго произведенія,... это преимущественно преобладающая и вездѣ наблюдаемая тенденція разсматривать отнынѣ политическіе феномены, *какъ столь же необходимо подчиненные неизмѣннымъ законамъ, что и всѣ другія явленія*» [1]). На этомъ основаніи Контъ полагаетъ, что впервые Монтескье сдѣлалъ изъ категоріи естественнаго закона универсальное примѣненіе. Со времени Конта оцѣнка эта стала почти всеобщимъ убѣжденіемъ [2]). Однако, по нашему мнѣнію, она совер-

---

[1]) Cours de la philosophie positive, Tome IV, 3-me ed., Paris, 1869, p. 178—9.

[2]) Приблизительно такимъ же образомъ оцѣниваютъ значеніе *Монтескье*: *Taine*, L'ancien régime, p. 231—234; *Espinas*, Les Sociétés animales, introduction, p. 33; P. *Janet*, Histoire de la science politique, 2-te éd., t. II, p. 332; *Lippert*, Handwörterbuch d. Staatswiss., Bd. 5, 2-te Aufl., s. 856.

шенно неисторична и произвольна. Монтескье не нужно было писать своего великаго произведенія для того, чтобы совершить заслуги, которыя ему здѣсь приписываются. Заслуги эти были уже ранѣе совершены, соціальные феномены много ранѣе Монтескье были разложены на неизмѣнныя отношенія механическаго естествознанія. Мы видѣли уже, что такова была основная задача механической теоріи государства и общества: такъ, именно, опредѣляется ‹духъ законовъ› съ точки зрѣнія этой послѣдней, а не съ точки зрѣнія историческихъ идей. ‹*Духъ законовъ*›, какъ говоритъ одинъ изъ представителей этого взгляда, ‹*долженъ быть всегда однимъ и тѣмъ же*›; Монтескье ошибался, сводя его къ различіямъ въ естественныхъ и соціальныхъ условіяхъ, дѣлая величиной перемѣнной [3]). Мы видѣли, что современники Монтескье понимали его лучше. Послѣдующее же изложеніе покажетъ намъ, какъ возникло то ошибочное мнѣніе, которое современное сознаніе раздѣляетъ вмѣстѣ съ Ог. Контомъ.

Что разумѣлъ подъ исканіемъ ‹духа законовъ› Монтескье? На это указываетъ уже полное заглавіе его книги: ‹De l'ésprit des lois *ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeures, le climat, la religion, le commerce etc*›. ‹Ce que c'est que l'ésprit générale?›—спрашиваетъ Монтескье. И отвѣчаетъ: многія вещи управляютъ человѣкомъ—климатъ, законы, правительственныя распоряженія, примѣры прошлаго, нравы, обычаи; все это въ совокупности и образуетъ ‹l'ésprit générale› [4]). Что-же такое ‹духъ законовъ›? Слѣдуетъ, говорилъ Монтескье, изучить всѣ разнообразныя отношенія, въ которыхъ положительные человѣческіе законы стоятъ къ окружающимъ природнымъ, культурнымъ и соціальнымъ условіямъ. Эти послѣднія и образуютъ то, что называется ‹духомъ законовъ›. ‹Этотъ духъ состоитъ въ различныхъ отношеніяхъ, которыя законы могутъ имѣть съ различными фактами› [5]).

---

[3]) Слова *Мирабо* изъ *Ephémeride*, juin, 1768, p. 11—12; цитирую по *Weulersse*, l. c. o., T. II, p. 125. О подобномъ же мнѣніи, высказанномъ о Монтескье *Кенэ*, ср. выше стр. 64.

[4]) *Montesquieu*, De l'ésprit des lois, Paris, 1868, Garnier, Livre XIX, Ch. IV.

[5]) Chap. III, Liv. I.

Нетрудно подмѣтить принципіальное различіе, которое имѣется между проблемой, опредѣляемой въ вышеназванныхъ терминахъ, и постулатами, вытекающими изъ познавательныхъ идеаловъ механическаго естествознанія. У Монтескье дѣло идетъ не о разложеніи конкретной дѣйствительности на всеобщія отношенія, но о нахожденіи конкретныхъ связей между конкретными объектами—данным соціальнымъ порядкомъ, съ одной стороны, и данными конкретными условіями—съ другой. Теорія естественной и соціальной среды, выставленная въ знаменитой книгѣ Монтескье, по логическому смыслу своему имѣетъ весьма мало общаго съ задачами механическаго естествознанія. Съ точки зрѣнія этого послѣдняго теорія среды вращается въ мірѣ такихъ качественныхъ наличностей, которыя для чистой естественной науки подлежатъ дальнѣйшему разложенію. Теорія среды останавливается такимъ образомъ на полпути и вращается въ области отношеній временныхъ и конечныхъ. Она не даетъ и не можетъ дать обобщеній, подобныхъ законамъ чистой физики. Духъ законовъ диктуется условіями естественной и соціальной обстановки, въ которой они выросли. Но насколько многообразна эта обстановка, насколько она непостоянна, подвержена измѣненіямъ и пертурбаціямъ, настолько измѣнчивъ и «*духъ законовъ*». На этой почвѣ можно сдѣлать только одно, чисто формальное обобщеніе: среда вліяетъ. Каковъ же результатъ вліянія?—на этотъ вопросъ не можетъ быть единообразнаго отвѣта. Ясно, что связь, такимъ образомъ установленная, не можетъ претендовать на тотъ константный характеръ, которымъ обладаютъ истины чистой физики.

Итакъ, не утвержденіе мнѣнія, согласно которому соціальная связь есть твердое и вѣчное, наподобіе законовъ природы созданное отношеніе, но, наоборотъ, разрушеніе этого мнѣнія, борьба съ нимъ—вотъ основной смыслъ «Духа законовъ». *По отношенію къ механической соціальной теоріи* предпріятіе Монтескье имѣетъ чисто деструктивный характеръ. Однако, по смыслу своей основной проблемы предпріятіе Монтескье вовсе не деструктивно. «Духъ законовъ» вдохновляется вѣрой въ то, что люди, при всемъ безконечномъ разнообразіи законовъ и нравовъ, не руководствуются только фантазіей [6]). «Я положилъ принципы и я увидѣлъ, что частные

[6]) De l'ésprit des lois, Préface.

случаи какъ бы сами собою въ нихъ заключаются, что исторія всѣхъ націй изъ нихъ вытекаетъ, и что каждый частный законъ связанъ съ другимъ или зависитъ отъ другого, болѣе общаго» [7]). Принимая во вниманіе вышеизложенныя соображенія, слѣдуетъ заключить, что Монтескье имѣетъ здѣсь дѣло съ какимъ-то инымъ понятіемъ закона, чѣмъ понятіе о законѣ механическомъ. Мы подходимъ здѣсь къ центральному пункту его исторической теоріи, на которомъ должны остановиться болѣе подробно.

Обыкновенно удѣляютъ недостаточно вниманія анализу двухъ первыхъ главъ «Духа законовъ», между тѣмъ эти главы необыкновенно отчетливо рисуютъ намъ общій характеръ реакціи противъ старыхъ познавательныхъ идеаловъ, подъ знакомъ которой выступаетъ это дѣлающее эпоху сочиненіе. «Законы, въ ихъ наиболѣе общемъ опредѣленіи»—говоритъ Монтескье—«суть необходимыя отношенія, проистекающія изъ природы вещей» [8]). Выставляя столь широкое опредѣленіе, Монтескье не имѣетъ однако намѣренія истолковать его *монистически*. Онъ сейчасъ же добавляетъ, что подобныя необходимыя отношенія могутъ быть весьма разнообразны. «Въ этомъ смыслѣ»—продолжаетъ Монтескье—«всѣ существа имѣютъ свои законы; божество имѣетъ свои законы, матеріальный міръ имѣетъ свои законы, духовныя существа, высшія чѣмъ человѣкъ, имѣютъ свои законы, животныя имѣютъ свои законы, человѣкъ имѣетъ свои законы» [9]). Въ противоположность натуралитическимъ концепціямъ, по которымъ одинъ, единообразный законъ царствуетъ во всѣхъ вещахъ и во всѣхъ отношеніяхъ, Монтескье подчеркиваетъ здѣсь *плюрализмъ* въ понятіи закона. Нельзя не видѣть, что это уже не языкъ Гоббса и Спинозы. «Законъ» можетъ быть не только универсальнымъ, но и партикулярнымъ; отношенія правильности и регулярности могутъ быть общи не только всѣмъ вещамъ, но и данному конкретному единству предметовъ, взятому въ его индивидуальныхъ свойствахъ. Послѣдующее развитіе мыслей первой главы «Духа законовъ» показываетъ, что это—единственно правильное и возможное толкованіе идей Монтескье.

---

[7]) Ibid.
[8]) Ibid., Chap. I.
[9]) Ibid.

Существуютъ прежде всего всеобщіе, универсальные законы природы, установленные верховнымъ существомъ, Богомъ. «Когда мы наблюдаемъ, что состоящій изъ матеріальныхъ движеній и лишенный сознанія міръ существуетъ вѣчно, его движенія должны быть подчинены неизмѣннымъ законамъ; и если можно представить какой-либо иной міръ, чѣмъ этотъ, онъ имѣлъ бы константные законы или онъ погибъ бы [10]). Такимъ образомъ твореніе, которое кажется актомъ произвола, предполагаетъ господства неизмѣнныхъ законовъ. Было бы абсурдомъ утверждать, что Творецъ можетъ управлять міромъ безъ нихъ. «Эти законы суть постоянныя отношенія... Каждое разнообразіе предполагаетъ единообразіе; каждое измѣненіе предполагаетъ постоянство». «*Человѣкъ, какъ существо физическое, управляется подобно другимъ тѣламъ неизмѣнными законами*» [11]). Въ такихъ выраженіяхъ Монтескье отдаетъ справедливую дань механической концепціи міра, чтобы сейчасъ же впрочемъ указать на ея границы. Человѣкъ есть не только существо физическое, но и моральное. Моральныя существа имѣютъ свои, только имъ присущіе, партикулярные законы. И эта партикулярная природа человѣческихъ законовъ обусловливаетъ ихъ отличіе отъ всеобщихъ естественныхъ законовъ. Человѣческіе законы должны быть столь свойственны народу, для котораго они созданы, что только случаемъ можно объяснить, если они подходятъ также и къ другимъ народамъ. Они обусловлены природой и формой правленія, они должны сообразоваться съ физическими условіями страны и т. д. Словомъ, въ нихъ присутствуетъ элементъ временности и относительности, который отсутствуетъ въ законахъ чистой физики.

Здѣсь съ большой ясностью подчеркнуто различіе отъ обычныхъ представленій естественно-правовой доктрины, для которой соціальная связь была тожественна съ связью, установленной сообразно механическимъ законамъ природы. И здѣсь чрезвычайно ясно обнаруживается характеръ предпріятія Монтескье, какъ реакціи противъ чрезмѣрно генерализирующаго духа господствующей въ его эпоху соціальной философіи. Конечно, и его задача состоитъ въ томъ, чтобы отыскать

---

[10]) Ibid., Ch. I.
[11]) Ibid.

порядокъ и спасти отъ произвола, но для него понятія эти отличны отъ порядка и произвола въ классическомъ, картезіанскомъ пониманіи. Если тамъ говорится о порядкѣ вѣчномъ,—прообразомъ которому служитъ математика и механика,—то здѣсь говорится о порядкѣ временномъ, сообразномъ съ конкретными условіями среды и обстоятельствъ. Этотъ послѣдній для математическаго раціонализма являлся синонимомъ полнѣйшаго безпорядка и анархіи, властью заблужденій и фантасмомъ. Для Монтескье, наоборотъ, его временность и его историчность не являются аргументами противъ его философскаго значенія. Монтескье, какъ мы видимъ, послѣдовательно допустилъ то, что непослѣдовательно должны были принимать сторонники раціональнаго естественнаго права,—историческую культуру, какъ специфическій объектъ человѣческаго познанія. Если по существу своего содержанія истины естественнаго права не имѣли ничего общаго съ истинами чистой физики, къ которымъ онѣ старались приблизиться, то Монтескье принялъ этотъ фактъ, легализировалъ его и взялъ отправнымъ пунктомъ своихъ теоретическихъ построеній. Историческіе элементы естественно-правовой доктрины получили въ «Духѣ законовъ» свое научное и систематическое оправданіе.

Однако, насколько послѣдовательно проводитъ Монтескье эти историческія тенденціи? Если бы онѣ были проведены вполнѣ послѣдовательно, то, какъ мы уже говорили, историческая реакція нанесла бы рѣшительный ударъ механической теоріи общества. Между тѣмъ этого не было,—и не было, именно, потому, что Монтескье стоитъ еще на одной философской почвѣ съ своими предшественниками. Поэтому Монтескье не можетъ радикально освободиться отъ старыхъ идей, и въ теоріи его мы находимъ взгляды, стоящіе въ одной плоскости съ воззрѣніями стараго, раціональнаго естественнаго права.

Соціальный порядокъ, какъ мы видѣли, есть порядокъ sui generis. Однако, какъ же выразить положительно эту его специфическую природу? На этотъ вопросъ Монтескье прямо не отвѣчаетъ, но тамъ, гдѣ онъ подходитъ къ отвѣту, онъ не въ состояніи отмежеваться отъ старыхъ механическихъ аналогій. По его словамъ, міръ разумныхъ существъ не можетъ быть такъ же хорошо управляемъ, *какъ и міръ физическій*. Хотя законы нравственнаго міра столь же не-

измѣнны, какъ и законы физическіе, однако разница состоитъ въ томъ, что человѣкъ можетъ преступить эти законы. Но отступаетъ отъ нихъ человѣкъ потому, что онъ есть существо *ограниченное, подверженное заблужденіямъ* [12]). Здѣсь мы уже всецѣло входимъ въ кругъ старыхъ раціоналистическихъ идей. Съ этой точки зрѣнія все разнообразіе нравовъ и обычаевъ, которое Монтескье принимаетъ, какъ правомѣрное [13]), является простымъ ошибочнымъ отступленіемъ отъ нѣкотораго вѣчнаго образца, установленнаго истиннымъ знаніемъ. И дѣйствительно, вторая глава «Духа Законовъ» прямо уже вводитъ насъ въ лабораторію естественно-правовой доктрины. Здѣсь передъ нами появляется и естественный законъ, и естественное состояніе, и ученіе о самосохраненіи, и борьба всѣхъ противъ всѣхъ, — разумѣется все это въ опредѣленномъ историческомъ освѣщеніи, которое мы наблюдали уже у Локка.

Мы видимъ, что Монтескье не хватаетъ понятій, чтобы эмансипировать свою проблему отъ старыхъ идей и такимъ образомъ придать ей *единство новой научной формы*. Безплодно было бы искать разрѣшенія этимъ противорѣчіямъ въ самомъ богатомъ фактическомъ содержаніи его замѣчательной книги. Оно еще болѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, что методологически проблема «Духа Законовъ» чрезвычайно запутанна и неединообразна. Скорѣе здѣсь мы имѣемъ дѣло съ цѣлымъ рядомъ проблемъ, соединенныхъ въ болѣе или менѣе искусственный конгломератъ. Уже современники Монтескье чувствовали этотъ его недостатокъ. «Монтескье» — говорилъ Вольтеръ — «причисленъ къ наиболѣе извѣстнымъ людямъ XVIII столѣтія... «Духъ законовъ» доставилъ ему славу» [14]). Однако Вольтеръ считалъ нужнымъ сдѣлать слѣдующую оговорку: «*я неудовлетворенъ, потому что его книга есть лабиринтъ безъ путеводной нити и въ ней нѣтъ никакого метода... Это Мишель Монтэнь, сдѣлавшійся законодателемъ*» [15]).

---

[12]) Ibid., Chap. I.

[13]) „Je n'écrit point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes“... Préface, p. 1.

[14]) *Voltaire*, Commentaire sur l'ésprit des Lois. Въ Oeuvres completes, nouv. édit., Paris, Garnier, Vol. 30, p. 406.

[15]) L'A, B, C ou dialogues entre A, B, C. Ibid, Vol. 27, p. 314.

c) Исходъ исторической реакціи.

Придать систематическій характеръ идеямъ Монтескье, внести въ нихъ единство, генерализировать ихъ — вотъ основная задача послѣдующей исторической мысли. Но поскольку въ понятіе генерализаціи можно внести различный смыслъ, постольку и вышеназванный постулатъ можетъ имѣть различныя послѣдствія. Должна ли это быть генерализація въ смыслѣ всеобщихъ истинъ теоретическаго естествознанія? Должны ли мы снова направиться по пути исканія вѣчныхъ, константныхъ законовъ соціальнаго и историческаго порядка? Или, наоборотъ, эта генерализація должна не выходить за предѣлы нѣкоторой индивидуализированной сферы явленій,—не стремиться къ отысканію «общаго всѣмъ вещамъ» и «имѣющаго значеніе какъ для части, такъ и для цѣлаго», но только общаго нѣкоторому цѣлому, поскольку въ единствѣ своемъ оно больше слагающихъ его элементовъ. Первый путь шелъ бы къ тому, чтобы анулировать результаты исторической реакціи противъ раціональнаго натурализма, второй—чтобы повести эту реакцію впередъ и дальше. Замѣчательно, что исторія соціально-философскихъ идей конца XVIII и начала XIX вѣка указываетъ намъ пунктъ, въ которомъ эти двѣ противоположныя тенденціи одновременно выступаютъ на сцену и, какъ бы не опознавая своей противоположности, находятъ точку устойчиваго равновѣсія. Моментъ интереснѣйшій для историка, тѣмъ болѣе, что онъ воплощается въ цѣломъ рядѣ значительнѣйшихъ личностей.

Черезъ два года послѣ выхода «Духа законовъ» молодой пріоръ Сорбонны, будущій знаменитый французскій министръ Тюрго, произнесъ рѣчь, содержаніе которой не разъ обращало на себя вниманіе историковъ. Въ этой рѣчи Тюрго съ величайшей ясностью характеризуетъ смыслъ исторической реакціи въ ея отношеніи къ предшествующему анти-историческому міросозерцанію [1]). «Подчиненныя константнымъ законамъ естественныя явленія»—говорилъ онъ—«заключены въ кругъ всегда однихъ и тѣхъ же измѣненій». Въ

[1]) Discours de *Turgot*, въ „Collection des principaux économistes", vol. 12, T. 2, p. 586 ss.

природѣ все возобновляется и все погибаетъ, но въ этомъ безконечномъ процессѣ время въ каждый новый моментъ возстановляетъ только то, что уже было [2]). Законы, которымъ подчиняются тѣла, образуютъ науку—физику; всегда неизмѣнные, эти законы постоянно могутъ быть констатированы, но они не разсказываютъ ничего новаго [3]). Совершенно иную картину представляетъ намъ человѣческая исторія [4]). Здѣсь мы видимъ непрерывную цѣпь непрекращающихся измѣненій. Образуются общества, формируются націи, господствуютъ другъ надъ другомъ и подчиняются другъ другу. Государства поднимаются и падаютъ; законы и формы правленія измѣняются; искусства и науки совершенствуются. Ихъ шествіе, то замедляясь, то ускоряясь, обходитъ различныя страны свѣта [5]). Подчеркнувъ въ такихъ выраженіяхъ особый характеръ культурно-историческихъ явленій по сравненію съ явленіями природы, Тюрго старается установить и общій принципъ ихъ измѣненій. Это есть постоянная линія усовершенствованія, направленіе прогресса. Тенденція къ прогрессивному развитію формируетъ исторію человѣческаго рода, вноситъ единство въ пестрый процессъ историческихъ измѣненій. Въ задачу историка и входитъ прослѣдить линію этого прогресса, изучить его причины и условія [6]).

Мы видимъ, что эти мысли не только стоятъ на уровнѣ историзма Монтескье, но и до нѣкоторой степени *систематически* превосходятъ его. Тюрго пытается восполнить историзмъ мыслью о систематическомъ единствѣ, лежащемъ въ основаніи историческихъ измѣненій, предвосхищая тѣмъ послѣдующія ученія англо-французскаго позитивизма. Справедливо поэтому идеи Тюрго возбуждали удивленіе историковъ. Но всего болѣе удивительными онѣ кажутся, если ихъ сравнить съ послѣдующей политической дѣятельностью знаменитаго министра. «Сколь отличаются»—говоритъ Онкенъ—«эти представленія отъ тѣхъ, которыя Тюрго развивалъ нѣсколько

---

[2]) Second discours, p. 597.

[3]) Plan de deux discours sur l'histoire universelle, p. 626 ss.

[4]) Въ „Second discours“ Тюрго подводитъ подъ власть естественныхъ законовъ всю органическую природу, за исключеніемъ человѣка, въ „Plan etc.“ отступаетъ отъ этой мысли. Ср. l. c. p. 627.

[5]) Second discours, p. 598.

[6]) Plan etc., p. 627 ss.

десятилѣтій спустя» [7]). Онкенъ намекаетъ здѣсь на то, что впослѣдствіи Тюрго всецѣло сталъ сторонникомъ по внутреннему своему духу чуждыхъ историзму физіократическихъ идей, и что подъ вліяніемъ послѣднихъ онъ былъ въ практической дѣятельности типичнымъ представителемъ того «классическаго» политическаго раціонализма, который, какъ мы видѣли, исходитъ изъ увлеченія точными образцами математическихъ наукъ [8]). Пытаясь объяснить это противорѣчіе, указываютъ на неустойчивый складъ характера Тюрго, который легко перескакивалъ отъ одной крайности къ другой и не зналъ средняго пути. Но странно, что цѣлый рядъ соціально-политическихъ мыслителей и дѣятелей конца XVIII и начала XIX вѣка обладали такимъ же характеромъ,—обстоятельство, говорящее намъ, что причины ихъ непослѣдовательности нужно искать скорѣе не въ личной психологіи, но въ какихъ-то общихъ условіяхъ идейной жизни той эпохи. Ближайшаго продолжателя историческихъ и философскихъ идей Тюрго [9]), Сенъ-Симона, считаютъ прямымъ предшественникомъ новѣйшихъ историческихъ теорій. Онъ предвосхитилъ, какъ на это правильно указываютъ, теорію классовой борьбы, ученіе о преобладаніи экономическаго фактора въ исторіи и цѣлый рядъ другихъ идей, ставшихъ наслѣдіемъ историзма XIX столѣтія [10]). И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ величайшимъ утопистомъ-мечтателемъ, воплотившимъ въ своихъ соціальныхъ проектахъ раціональный духъ предшествующей эпохи. Его ученикъ, Огюстъ Контъ, былъ авторомъ позитивной теоріи историческаго процесса, однимъ изъ основателей новой философіи исторіи—и

---

[7]) Ср. Aug. *Oncken*, Geschichte d. Nationalökonomie, Lpz. 1902, s. 468.

[8]) Ср. указываемый Онкеномъ отрывокъ изъ письма Тюрго къ m—lle d'Espinas, откуда видно анти-историческій характеръ его мышленія: „Я говорю въ общей формѣ, что тотъ, кто не забудетъ о раздѣльномъ и различно организованномъ состояніи государствъ, никогда не сможетъ удовлетворительно разрѣшить ни одного вопроса политической экономіи". l. c. s. 468. Относительно проявленій политическаго раціонализма въ практической дѣятельности Тюрго ср. извѣстный „Mémoire au roi sur les Municipalités, Oeuvres T. II, p. 502, гдѣ имѣется классическая фраза: „Les droits des hommes... ne sont point fondés sur leur histoire, *mais sur leur nature*". Ср. p. 503.

[9]) Ср. объ этомъ G. *Misch*, Zur Entstehung des französischen Positivismus, Arch. f. G. d. Ph., Bd. XIV, 1901.

[10]) Ср. Fr. *Muckle*, H. de Saint-Simon, Jena, 1908. Также *Плехановъ*. Къ развитію монистическаго взгляда на исторію.

вмѣстѣ съ тѣмъ не меньшимъ, если не большимъ соціальнымъ утопизмомъ. Какъ же объяснить эти противорѣчія столь характерныя для изображаемой нами эпохи? Мы видѣли, что общей основой историческихъ теорій XVIII вѣка было эмпирическое крыло новой философіи, которое, доставивъ благопріятную почву для развитія новыхъ идей, не могло однако принципіально отрѣшиться отъ старыхъ познавательныхъ идеаловъ. Поэтому-то такъ легко переходилъ историзмъ въ политическій раціонализмъ, а политическій раціонализмъ смѣшивался съ новыми историческими идеями. И такое смѣшеніе, какъ мы сейчасъ убѣдимся, не ограничивалось только областью прикладной политики, оно проникало и въ глубину теоретическихъ построеній. Тюрго, какъ мы видѣли, далъ намъ блестящій примѣръ новой интерпретаціи идей Монтескье. Казалось бы, что дальнѣйшее развитіе его взглядовъ должно было итти въ томъ же направленіи; казалось бы, что въ результатѣ онъ долженъ былъ прійти къ новой культурно-исторической теоріи, которая была бы до извѣстной степени логической антитезой соціальному механизму XVII вѣка. Но Тюрго, какъ и большинство его современниковъ, остается на старой почвѣ механическаго натурализма. И вотъ мы наблюдаемъ интереснѣйшее явленіе: развивая свои идеи, онъ необходимо подпадаетъ подъ власть старыхъ понятій. Онъ говоритъ о «физической необходимости», съ которой происходятъ экономическія явленія, о «физическихъ законахъ природы», которые ими управляютъ [11]). Въ лицѣ этого замѣчательнаго человѣка воплотились въ сырой, необработанной и несистематизированной формѣ идеи, приведенныя затѣмъ во внѣшнюю систематическую связь позднѣйшими французскими и англійскими историками, экономистами и соціологами. И, именно, поскольку связь эта еще не приведена въ систему, поскольку скелетъ ея обнаженъ, постольку противорѣчія Тюрго бьютъ въ глаза и даже просто шокируютъ. Но въ корректной формѣ позднѣйшихъ системъ философъ не можетъ не открыть того же логическаго состава понятій, замаскированныхъ только искусной сѣтью позднѣйшихъ, мнимо научныхъ схемъ.

Таково происхожденіе трехъ великихъ дисциплинъ, составляю-

---

11) Ср. *Turgot*, Reflexions sur la formation et la distribution des richesses, §§ V—XVI, у *Daire*, Collection etc. Vol. 3, T. 1, Paris, 1844.

шихъ главнѣйшую тему соціально-политической мысли XIX столѣтія: «научной» исторіи, точной, «классической» политической экономіи и, наконецъ, положительной соціологіи. Всѣ онѣ методологически представляютъ изъ себя болѣе или менѣе удачный конгломератъ двухъ различныхъ и даже противоположныхъ идей: старой механической соціальной теоріи и новаго историзма [12]). Отсюда, съ одной стороны, ихъ ближайшая и интимнѣйшая связь съ исторіей и эмпирически данными культурно-историческими формами; съ другой стороны—ихъ постоянная тенденція къ механизаціи и математизаціи соціальныхъ понятій.

Историзмъ учителя Ог. Конта, Сенъ-Симона, не мѣшаетъ послѣднему быть сторонникомъ идеи соціальной физики и мечтать о подчиненіи соціальныхъ явленій универсальному *закону тяготѣнія*. Нѣтъ ничего невозможнаго, говоритъ онъ, построить «всеобщую теорію наукъ какъ физическихъ, такъ и моральныхъ, на основѣ понятія тяготѣнія, разсматриваемаго какъ законъ, которому Богъ подчинилъ вселенную и посредствомъ котораго Онъ ею правитъ» [13]). Если отъ такой задачи отказался Ньютонъ, то это объясняется недостаточной способностью его къ генерализаціи и координаціи своихъ идей. Философская цѣнность теоріи тяготѣнія была Ньютону совершенно неизвѣстна. Ньютонъ «не сознавалъ важности своего открытія; онъ не видѣлъ, что всевозможныя явленія суть слѣдствія этой причины (тяготѣнія)» [14]). Эти идеи заимствовалъ, развилъ и систематизировалъ ученикъ Сенъ-Симона, Ог. Контъ. Подобно своему учителю, Контъ полагаетъ высшимъ идеаломъ знанія подчиненіе всѣхъ явленій *универсальному закону тяготѣнія* [15]). Общество, съ этой точки зрѣнія, является только частнымъ случаемъ примѣ-

---

[12]) Я не хочу этимъ сказать, что *позитивныя соціальныя дисциплины* за продолжительный періодъ своего развитія не выработали никакихъ новыхъ теорій. *Органическая* и *психологическая* концепціи общества въ значительной степени были ихъ продуктами. Однако это—принципіально новая связь идей, которая будетъ предметомъ изслѣдованія второго тома нашей работы.

[13]) Oeuvres choisies de *Saint-Simon*, Bruxelles, 1859, T. II, p. 241.

[14]) Ibid., T. I, p. 161.

[15]) *Comte*, Cours etc. Bd. I, p. 5, 17.—О понятіи солидарности у Конта и объ отношеніи этого понятія къ естественно-научнымъ категоріямъ ср. В. А. *Савальскій*, Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ, Москва, 1908, стр. 145—149. Также его статья въ Ж. Мин. Н. Просв., 1905, № 9, отд. 2: „Критика понятія солидарности въ соціологіи Ог. Конта“.

ненія всеобщаго закона *тяготѣнія или солидарности*, одинаково господствующаго какъ въ астрономіи, такъ и въ соціологіи. Контъ формулируетъ это механическое наслоеніе позитивно-соціологической теоріи въ понятіи *соціальной статики*. Подъ именемъ *соціальной динамики* выступаетъ вторая сторона новой соціологіи,—историческія идеи, съ которыми мы уже познакомились у Тюрго и Сенъ-Симона. Шагъ впередъ состоитъ въ томъ, что заимствованныя изъ механики аналогіи скрываютъ непроходимую пропасть между *механизмомъ и историзмомъ:* въ понятіяхъ статики и динамики ихъ діалектика искусно замаскирована и выведена изъ того зачаточнаго и необработаннаго состоянія, съ которымъ мы имѣли дѣло у Тюрго.

По такому же, приблизительно, направленію и въ той же связи двигается и другая теоретическая соціальная дисциплина новаго времени—политическая экономія. Учитель Адама Смита, Юмъ, рекомендуетъ для изученія моральныхъ, политическихъ и экономическихъ явленій методъ наблюденія и индукціи. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ полагаетъ, что политическая наука можетъ достигать всеобщихъ истинъ, подобныхъ истинамъ геометріи [16]). Эта смѣсь эмпиризма и математическаго раціонализма переходитъ къ его ученику, Адаму Смиту, отразившись на основной двойственности его научной методы, которая совмѣщаетъ въ себѣ наклонность къ дедуктивнымъ умозаключеніямъ со стремленіемъ къ наблюденію эмпирическаго и историческаго матеріала [17]). Въ этихъ границахъ движется вся линія политико-экономическаго классицизма: съ одной стороны, онъ старается не сходить съ фактической почвы отношеній современнаго ему общества, съ другой—ставитъ своей научной задачей подведеніе этихъ отношеній подъ естественные законы и пользуется для этого методомъ старой дедукціи [18]). Классическая политическая экономія—это, такъ-сказать, англійская соціальная статика. На ряду съ ней, правда, не въ такихъ опредѣленныхъ формахъ, какъ во Франціи,

---

[16]) Соотвѣтствующія мѣста см. *D. Hume*, Essays moral, political and literary, 1907, vol. I, pp. 287—8; vol. II, pp. 172—4.—Ibid., vol. I, pp. 99, 101.

[17]) Извѣстный въ политической экономіи споръ о методѣ Смита основывается въ конечномъ счетѣ на отмѣченной нами діалектикѣ въ философскихъ предпосылкахъ англійскаго эмпиризма.

[18]) Типичный примѣръ — Д. Рикардо, который и формулировалъ задачу своей науки, какъ нахожденіе законовъ экономическихъ явленій. Ср. *Ricardo*, Principles, préface, p. 1.

возникаетъ также идея соціальной динамики, научной теоріи историческаго процесса. Въ особенности склонный къ математическимъ аналогіямъ Джэмсъ Милль требуетъ отъ исторіи изученія наиболѣе общихъ законовъ соціальныхъ явленій [19]). Эта программа приводитъ въ восхищеніе самаго классическаго изъ ‹классиковъ›, Давида Рикардо [20]). Одинаковыя предпосылки приводятъ въ общемъ къ одинаковымъ результатамъ, несмотря на все различіе національныхъ особенностей. Даже раціонально-политическій духъ,—этотъ вѣчный спутникъ математизма,—не чуждъ трезвому англійскому уму. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно интересны характеристики, которыя Джонъ Стюартъ Милль посвятилъ личности своего отца, типичнѣйшаго стараго раціоналиста, стремившагося построить всѣ мелочи личной жизни по схемамъ точныхъ наукъ [21]). Для Миллясына освобожденіе отъ раціональнаго духа его отца и воспитателя было цѣлымъ откровеніемъ. ‹Въ области политики›—говоритъ онъ—‹я уже нѣ признавалъ болѣе доктрины своего отца... Я пересталъ считать представительную форму демократіи абсолютнымъ принципомъ, а, *напротивъ, полагалъ, что это вопросъ времени, мѣста и обстоятельствъ*› [22]). ‹Если меня спросятъ, какой системой политической философіи я замѣнилъ ту, которую я тогда отвергнулъ, я отвѣчу: никакой системой, а только убѣжденіемъ, что истинная система была нѣчто гораздо болѣе сложное и многостороннее, чѣмъ я когда-либо воображалъ, и что ея назначеніе было представить рядъ не образцовыхъ учрежденій, но принциповъ, изъ которыхъ можно было вывести тѣ учрежденія, *которыя соотвѣтствовали данными обстоятельствамъ*› [23]). Отмѣчая, какое количество труда было потрачено на эти результаты, Милль добавляетъ: ‹Правда, большая доля этого труда заключалась въ открытіи того, что уже давно было извѣстно всему свѣту и къ чему я въ прежнее время отно-

---

[19]) J. *Mill*, The history of British India, Vol. 1, London, 1840, Préface.

[20]) Ср. J. B. *Say*, Mélanges et correspondance d'économie politique, Paris, 1833, p. 22, письмо Рикардо по поводу исторіи Милля: „Notre amie Mill va publier son ouvrage sur l'Inde anglaise... Avec un talent comme le sien, tout doit devenir, sous sa plume, intéressant et instructif; et je suis persuadé que ce livre surpassera l'attente de ces amis les plus dévoués“.

[21]) Автобіографія Милля, пер. подъ ред. Благовѣщенскаго, СПб., 1874.

[22]) Ibid., 179.

[23]) Ibid., 169.

сился съ недовѣріемъ и презрѣніемъ; но это открытіе имѣло для меня все значеніе новизны» [24]).

Въ этихъ пунктахъ мы лучше всего видимъ недостаточно-принципіальный характеръ исторической реакціи противъ раціональнаго натурализма XVII столѣтія. Пока математическій познавательный идеалъ не подвергнутъ принципіальной критикѣ, до тѣхъ поръ онъ не теряетъ еще своей притягательной силы и до тѣхъ поръ живутъ всѣ связанныя съ нимъ послѣдствія. Гораздо болѣе, поэтому, приходится ожидать отъ другого ряда литературныхъ явленій, которыя мы подвергнемъ изученію въ послѣдующей главѣ подъ именемъ *философской реакціи* противъ познавательныхъ идеаловъ XVII вѣка. Философская реакція начала съ того, на чемъ покоились какъ раціоналистическое, такъ и эмпирическое крыло новой философіи,—съ критики естественно-научнаго познавательнаго идеала. Здѣсь механическая соціальная теорія встрѣтилась съ своимъ принципіальнымъ врагомъ, противъ нападеній котораго она фактически не устояла, хотя свойственный человѣческому мышленію консерватизмъ еще долго сохранялъ механическія понятія для обозначенія иныхъ, иногда совершенно имъ чуждыхъ идей.

ГЛАВА II.

Философская реакція

а) Им. Кантъ.

Говорить о философскомъ значеніи Канта представляется для современнаго историка философіи задачей чрезвычайно трудной: такъ много онъ сдѣлалъ для нашей эпохи и такъ обильно объ этомъ на разные лады писали и говорили. Чувство опасенія, что, говоря о Кантѣ, мы скажемъ слишкомъ мало и притомъ то, что общеизвѣстно, смягчается у насъ только особенностью точки зрѣнія, на которой мы стоимъ. Объ историческомъ мѣстѣ критической философіи въ развитіи проблемъ соціальной физики сказано въ общемъ уже не такъ много, а то, что сказано, далеко не можетъ быть принято безъ оговорокъ. Мы встрѣчаемся здѣсь прежде всего съ популярнымъ взглядомъ, причисляющимъ идеи Канта къ старой классической эпохѣ,— къ эпохѣ просвѣщенія и просвѣтительства съ ея идеалами и воззрѣніями, ведущими свое начало еще отъ Картезія. По нашему мнѣнію, взглядъ этотъ, не лишенный нѣкоторой фактической правильности, не считается однако съ историческимъ мѣстомъ Канта въ развитіи обще-философскихъ проблемъ. Ибо если въ Кантовомъ ученіи о государствѣ, правѣ и обществѣ находится значительное количество элементовъ, создавшихся подъ старыми философскими вліяніями, то всё же отъ эпохи просвѣщенія его отдѣляетъ радикальная философская критика познавательныхъ идеаловъ, составляющихъ ея идейное содержаніе. Если мы отмѣтимъ эту сторону дѣла, то, пожалуй, мѣсто соціально-политическихъ идей Канта придется опредѣлить нѣсколько иначе. Философія Канта является, на нашъ взглядъ, рѣшительной теоретической эмансипаціей философскихъ идей отъ упрочившихся въ западно-европейской мысли вліяній со стороны натуралистическихъ познавательныхъ идеаловъ

XVII столѣтія. Эмансипація эта обладаетъ чрезвычайно радикальнымъ характеромъ, потому что авторъ «Критики чистаго разума» выступаетъ не противъ тѣхъ или иныхъ послѣдствій натуралистическаго міросозерцанія, но противъ его *основныхъ философскихъ принциповъ*. Такова задача этого великаго сочиненія, проводящаго мысль, что категоріи чистой физики имѣютъ *условія* своего примѣненія и *область* своего господства, съ опредѣленными, твердо очерченными границами, за которыми компетенція ихъ уже прекращается. И вотъ мы видимъ, какъ критическая философія освобождаетъ отъ власти математики цѣлый рядъ областей человѣческаго знанія, которыя эпоха натурализма и питающаяся ея верхушками эпоха просвѣщенія стремились выразить въ физическихъ категоріяхъ и математическихъ схемахъ. Уже на раннихъ ступеняхъ развитія Канта тенденція эта проявляется чрезвычайно осязательно. Въ высшей степени интересно въ этомъ отношеніи изданное въ 1763 году сочиненіе: «*Изысканія о ясности основоположеній естественной теологіи и морали*». Сочиненіе это, какъ извѣстно, получило вторую премію Берлинской академіи наукъ, первая же была присуждена Мендельсону за его «*Очеркъ объ евидентности въ метафизическихъ наукахъ*»,—фактъ, свидѣтельствующій о философскихъ симпатіяхъ эпохи и о направленіи ея идей. Чрезвычайно поучительно сравнить эти два сочиненія, въ которыхъ наглядно выступаетъ отличіе новаго критическаго духа отъ стараго раціонально-математическаго.

Мендельсонъ всецѣло еще стоитъ подъ знакомъ этого послѣдняго. Согласно уже знакомому намъ общепринятому мнѣнію, онъ полагаетъ, что нравственныя науки подлежатъ тѣмъ же точнымъ и строгимъ демонстраціямъ, что и математика. Соотвѣтственно тому въ нихъ имѣются основоположенія, аналогичныя и по своей формѣ и по своему существу *законамъ природы*. Однимъ изъ основныхъ естественныхъ законовъ нравственности является законъ самосохраненія и т. д. [1])—Въ противоположность Мендельсону, Кантъ принципіально отрицаетъ возможность подобныхъ аналогій. Онъ ставитъ вопросъ въ общей формѣ и доказываетъ, что всякое метафизическое знаніе по существу своему отлично отъ математики. По-

[1]) Ср. M. *Mendelsohn*, Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, Berlin, 1786 (neue Auflage), s. 110ff.

этому и достовѣрность его совершенно иного характера. Науки моральныя всецѣло принадлежатъ къ метафизикѣ и, стало быть, принципіально не могутъ спорить въ достовѣрности съ математикой. Кромѣ того Кантъ находитъ еще нѣкоторыя частныя ограничительныя условія и доказываетъ, что наука о морали не можетъ достигнуть даже *высшей метафизической* достовѣрности. [2]).

Мы видимъ, что критическая философія уже съ первыхъ своихъ шаговъ выступаетъ противъ идеи универсальной математики. Въ направленіи, указанномъ этимъ раннимъ сочиненіемъ, идетъ дальнѣйшій процессъ развитія Канта. Проблемы гносеологическія, метафизическія, отчасти этическія—вотъ дальнѣйшая линія движенія идей. Въ этой линіи соціальная философія стоитъ въ самомъ концѣ, и потому-то она болѣе всего несетъ на себѣ слѣды старыхъ натуралистическихъ вліяній.

Извѣстно вліяніе, оказанное на выработку соціально-политической теоріи Канта идеями Руссо. Кантъ заимствовалъ у Руссо не только содержаніе своихъ политическихъ идеаловъ, но и основныя понятія естественно-правовыхъ конструкцій. Политическая теорія Канта формально базируетъ на томъ же понятіи *абстрактной личности*, которое, какъ мы видѣли, служило основаніемъ для естественно-правового натурализма XVII столѣтія. Вмѣстѣ съ понятіемъ абстрактной личности въ политическія ученія автора «Критики чистаго разума» необходимо переходили и дальнѣйшія категоріи естественно-правового мышленія. Всё это позволяло бы всецѣло причислить Канта къ группѣ писателей, изученныхъ нами въ первой части этого изслѣдованія, если бы только можно было совершенно отвлечься отъ связи, въ которой старое естественное право стояло съ познавательнымъ идеаломъ XVII столѣтія. Между тѣмъ у автора «Критики чистаго разума» такая связь необходимо должна утрачиваться, — и тѣмъ самымъ естественно-правовыя категоріи у Канта должны пріобрѣсти совершенно новое философское значеніе. Уже его политическій учитель, Руссо, сдѣлалъ естественно-правовыя категоріи логическимъ членомъ другой, не механической связи понятій. Его «Общественный договоръ» представляетъ намъ проблему

---

[2]) Я пользуюсь изданіемъ этого сочиненія въ Im. *Kant's*, Kleinere Schriften für Logik u. Metaphysik, von Vorländer, Lpz, 1905, Dürr.

естественнаго права не *въ физическомъ* освѣщеніи, какъ это было у писателей XVII вѣка, и не въ видѣ *историческаго* факта, какъ это было у англійскихъ представителей естественно-правовой доктрины; она носитъ у Руссо довольно *ясно выраженный этическій характеръ* [3]). Это уже съ совершенной ясностью выступаетъ у Канта, который всецѣло относитъ свою философію права къ области *этики*, а не къ области *физики и исторіи*. Если у Руссо не хватало еще философскихъ понятій, чтобы выразить этотъ новый характеръ соціально-философскихъ проблемъ, то глубокія гносеологическія и онтологическія предпосылки ученія Канта, строго отдѣляющаго *міръ природы* отъ *міра свободы*, доставляютъ весьма надежный фундаментъ для обоснованія новой соціальной философіи. Смыслъ естественно-правовыхъ конструкцій заключается не въ вопросѣ о сущемъ, но въ вопросѣ о должномъ,—въ проблемѣ оправданія государства и права. И естественно-правовой натурализмъ, въ своемъ стремленіи построить соціальную физику, на самомъ дѣлѣ ставилъ право передъ трибуналомъ идеально-этическихъ оцѣнокъ.

Такова принципіально новая методологическая позиція, и, казалось бы, въ ней не можетъ быть мѣста никакимъ натуралистическимъ аналогіямъ. Однако, то обстоятельство, что Кантъ поставилъ проблему естественнаго права въ область этики, а не въ область физики фактически не помѣшало ему и въ области этики пользоваться иногда нѣкоторыми идеями соціальной физики. Намъ кажется, что Кантъ отдалъ прежде всего дань натуралистическимъ аналогіямъ уже тогда, когда въ pendant *къ чистой физикѣ* или *метафизикѣ природы* онъ мыслилъ *чистую этику* или *метафизику правовъ*. Мы опасаемся не того, что этика Канта, принимая форму нѣкоторой достовѣрности и общеобязательности, хочетъ обособиться отъ субъективной морали настроенія и чувства; мы только подчеркиваемъ, что эта по существу своему вѣрная проблема съ первыхъ шаговъ своихъ формулируется по аналогіи съ естествознаніемъ и ориентированной на немъ «Критикой чистаго разума». Какъ послѣдняя выдѣлила изъ естествознанія чистую его часть, такъ и эмпирической морали должна предпосылаться *чистая*, которая заботливо была бы отдѣлена отъ всего эмпирическаго. Такое очищеніе даетъ

[3]) Ср. *Іеллинекъ*, Право совр. государства, СПБ, 1903, стр. 133.

намъ отчетъ въ томъ, что можетъ въ обѣихъ областяхъ—въ области природы и въ области свободы—выполнить чистый разумъ. Это внушаетъ намъ надежду, что и въ области свободы возможно построеніе нѣкоторой чистой дисциплины посредствомъ конструктивныхъ пріемовъ, употребляемыхъ въ математикѣ и механикѣ. Что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ голыми предположеніями, что Кантъ дѣйствительно приближался иногда къ такому ходу мыслей, объ этомъ свидѣтельствуетъ одно мѣсто изъ его «Метафизики нравовъ». Кантъ уподобляетъ законъ, по которому происходитъ согласованіе свободы каждаго со свободой всѣхъ, примѣняемой въ математикѣ *конструкціи* понятій или построенію ихъ въ чистомъ созерцаніи a priori. Кантъ прямо утверждаетъ, что такая правовая конструкція аналогична построенію закона движенія тѣлъ по принципу равенства дѣйствія и противодѣйствія. При чемъ роль чистаго созерцанія, дѣлающаго возможнымъ такую конструкцію въ чистой физикѣ, играетъ въ области философіи права регулированное закономъ, и согласованное съ нимъ взаимное и равное принужденіе [4]).

Можно не придавать этимъ аналогіямъ слишкомъ серьезнаго значенія, но все же онѣ въ совокупности съ вышеотмѣченными вліяніями Руссо указываютъ на *своеобразный атавизмъ*, отъ котораго послѣдующее развитіе идеализма должно было освободиться. Такимъ образомъ возникаетъ потребность дальнѣйшей денатурализаціи критической философіи права,—потребность, которая, какъ мы сейчасъ увидимъ, находитъ подтвержденіе и въ нѣкоторыхъ другихъ идеяхъ Канта, относящихся уже къ области историческихъ теорій.

Въ историческихъ идеяхъ своихъ авторъ «Критики чистаго разума» въ значительной степени стоялъ на почвѣ общераспространенныхъ въ концѣ XVII вѣка соціально-историческихъ теорій. Мысли, изложенныя имъ въ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», чрезвычайно напоминаютъ уже знакомые намъ первые шаги англо-французскаго позитивизма. Поэтому-то не разъ становились онѣ предметомъ особаго вниманія и одобренія новѣйшихъ соціологовъ. Какъ бы мы съ метафизической точки зрѣнія ни относились къ

[4]) Die Metaphysik der Sitten, erster Theil, s. 30, въ седьмомъ томѣ Kant's Werke v. Hartenstein, Lpz, 1868.

вопросу о свободѣ воли,—такъ начинается эта статья,—ея проявленіе во внѣшнемъ мірѣ подчинено всеобщимъ законамъ природы, какъ и любое другое явленіе. Въ силу этого исторія, являющаяся полемъ дѣйствія свободы, можетъ надѣяться, что, изучая массовыя проявленія человѣческаго произвола, она откроетъ въ немъ нѣкоторый твердый порядокъ. Кантъ приводитъ, въ качествѣ примѣра, извѣстные случаи постоянства человѣческихъ рожденій, смерти, браковъ и т. д. Подобно явленіямъ метеорологическимъ, они съ трудомъ поддаются подведенію подъ общіе законы, однако не могутъ быть изъяты изъ общей цѣпи естественной необходимости и ея константныхъ законовъ. Отдѣльные люди и даже цѣлые народы мало думаютъ о томъ, что поступая по своимъ личнымъ мотивамъ и преслѣдуя свои личныя цѣли, они незамѣтно осуществляютъ цѣли природы и безсознательно ими руководятся [5]).

Человѣческая культура и человѣческая исторія, какъ поле дѣйствія всеобщихъ естественныхъ законовъ,—развѣ мы не имѣемъ здѣсь дѣла съ идеей, за развитіемъ которой мы слѣдили, начиная съ первыхъ шаговъ новой философіи? И развѣ не высказываетъ Кантъ всеобщаго убѣжденія, обусловленнаго натуралистическимъ познавательнымъ идеаломъ его эпохи, когда надѣется на появленіе въ исторической наукѣ новаго Кеплера и новаго Ньютона [6])? Мы присутствуемъ здѣсь при чрезвычайно интересномъ зарожденіи идеи положительной соціологіи и научной исторіи *на критической основѣ*. Логическая возможность этихъ мыслей обусловлена цѣлымъ рядомъ предпосылокъ философіи Канта. Отнеся человѣческую свободу въ міръ ноуменовъ, но въ то же время отрицая возможность познанія «ноуменальнаго», Кантъ тѣмъ самымъ долженъ былъ также отнести къ «феноменальному» и фактическое проявленіе человѣческой свободы въ области нашихъ культурно-историческихъ отношеній. Съ этой точки зрѣнія государство, право и всякая иная культурно-историческая связь между людьми могутъ быть даны намъ только, какъ міръ другихъ физическихъ вещей и, стало быть, должны подлежать условіямъ естественно-научнаго опыта. Такъ въ зданіе критической философіи проникаетъ идея натурализма, проведеніе

[5]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte, Werke v. Hartenstein, Bd. IV, Lpz, 1867, s. 143.

[6]) Ibid. s. 144.

которой *на критической почвѣ* сопряжено съ нѣкоторыми спеціальными трудностями.

Въ самомъ дѣлѣ, этотъ феноменальный порядокъ, подчиненный въ ряду нашего знанія категоріямъ механической природы, не можетъ не стать въ нѣкоторое отношеніе съ порядкомъ нуменальнымъ, поскольку культурная жизнь людей фактически является суммой отношеній не только естественныхъ, но и моральныхъ. Обойти это отношеніе нельзя, иначе мы утеряемъ самое понятіе культуры. Если въ наукахъ о мертвой природѣ можно и даже должно было послѣдовательно элиминировать все, выходящее за предѣлы естественно-научнаго опыта, то уже въ наукахъ объ органической жизни, какъ показалъ самъ Кантъ, необходимо было допустить сверхъ-механическое понятіе цѣли,—правда, въ качествѣ регулятивнаго или эвристическаго принципа [7]). Въ этомъ отношеніи науки о человѣкѣ представляютъ новыя особенности. Человѣкъ является не только органическимъ, но и свободнымъ, нуменальнымъ существомъ. И на почвѣ своихъ отношеній въ обществѣ и исторіи онъ встрѣчается съ другими свободными, нуменальными существами — людьми. Науки о культурѣ должны, стало быть, не только считаться съ методологическими постулатами «Критики способности сужденія», но должны итти еще дальше нихъ. Это открыто признаетъ, впрочемъ, и самъ Кантъ. Первой теоремой его философіи исторіи является положеніе, формулирующее постулатъ совершеннаго и цѣлесообразнаго развитія всѣхъ существъ [8]). Въ примѣненіи къ человѣческой исторіи теорема эта дополняется новымъ положеніемъ, утверждающимъ *особый порядокъ* развитія человѣка, какъ разумнаго существа. «Природа хотѣла»—говоритъ Кантъ—«чтобы человѣкъ производилъ все, превосходящее механическій порядокъ его животнаго бытія, единственно изъ самого себя; онъ не долженъ быть пріобщенъ никакому другому роду блаженства и совершенства, кромѣ тѣхъ, которыя онъ создалъ самъ себѣ, посредствомъ своего собственнаго разума» [9]).

Здѣсь формулируется тотъ новый эвристическій принципъ, ко-

[7]) Я имѣю въ виду идеи, развитыя Кантомъ въ его „третьей“ Критикѣ.

[8]) Idee etc., erster Satz: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfs sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln.“

[9]) Ibid., dritter Satz.

торый ставится въ основаніе историческаго познанія: исторія базируетъ не только на категоріи цѣли, но и на основѣ цѣли *разумной и нравственной*. Человѣкъ надѣленъ разумомъ и основанной на немъ свободной волей, поэтому его исторія имѣетъ существенно морально-телеологическій смыслъ. Она направляется по пути къ образованію нѣкотораго нравственнаго цѣлаго, которое воплощается въ совершенномъ государствѣ [10]).

Но какимъ же образомъ возможно, что эмпирическій человѣкъ, выступающій въ исторіи, какъ существо феноменальное, создаетъ все же нѣкоторый порядокъ, выходящій за предѣлы міра феноменовъ? Вопросъ этотъ или совершенно неразрѣшимъ, ибо непонятно, какимъ образомъ чисто физическій факторъ можетъ имѣть послѣдствія метафизическія, или же приходится допустить, что «первый элементъ» этого порядка невѣрно опредѣленъ, что въ немъ уже «феноменально» содержится нѣчто, превосходящее механизмъ. Послѣдній выводъ былъ бы сопряженъ съ значительнымъ измѣненіемъ всей критической системы, такъ какъ онъ приписываетъ свободѣ нѣкоторое реальное и онтологическое значеніе, недопустимое съ точки зрѣнія кантовскаго дуализма «явленій» и непознаваемыхъ «вещей въ себѣ».

Другими словами, критическая философія нуждалась въ нѣкоторой дальнѣйшей денатурализаціи. Сопоставляя этотъ выводъ съ нашими предшествующими соображеніями касательно математическихъ аналогій у Канта, мы намѣчаемъ тотъ путь, по которому должно было итти дальнѣйшее развитіе соціальной философіи нѣмецкаго идеализма. *Историческій денатурализмъ*—такъ можно было бы опредѣлить этотъ путь. Изучать всѣ его дальнѣйшіе этапы выходитъ изъ нашей ближайшей задачи [11]). Насъ интересуютъ только тѣ его стороны, которыя имѣютъ непосредственное отношеніе къ проблемѣ механизаціи соціально-политическихъ знаній. Въ этомъ отношеніи совершенно особое мѣсто занимаетъ философія Гегеля. Она, съ одной стороны, является послѣдней попыткой развитія идеалистическихъ принциповъ; съ другой стороны, она образуетъ исход-

---

10) Ibid., s. 147—8.

11) Возрожденіе натуралистическихъ аналогій на почвѣ философіи *Шеллинга* тѣсно связано съ теоріей *органической* теоріи общества и государства и будетъ предметомъ изслѣдованія второго тома нашей работы.

ную точку для пробужденія новѣйшихъ механическихъ аналогій въ соціальной наукѣ, выразившихся главнымъ образомъ въ теоріи *историческаго* или *экономическаго матеріализма*. Такимъ образомъ изложеніе философіи Гегеля необходимо является органической составной частью этихъ очерковъ.

b). Гегель.

Нужно сожалѣть, что до сихъ поръ не обращали достаточно вниманія на оригинальное взаимоотношеніе, которое наблюдается между механической теоріей общества, съ одной стороны, и Гегелевой философіей права—съ другой. По философскому смыслу своему отношеніе это можно было бы назвать *антитетическимъ*. При этомъ здѣсь всего менѣе можетъ итти рѣчь о какой-нибудь сознательной полемикѣ со стороны Гегеля. Разумѣется, онъ знаетъ старое естественное право, нерѣдко борется съ нѣкоторыми его ученіями,—въ особенности въ рукахъ позднѣйшихъ представителей естественно-правовой доктрины,—однако сама механическая теорія имъ далеко не формулирована и, главное, не связана съ ея философскими и естественно-научными предпосылками. И если, тѣмъ не менѣе, Гегель зачастую пишетъ такъ, какъ будто онъ прямо имѣетъ въ виду взгляды, формулированные въ первомъ отдѣлѣ этого сочиненія, то въ этомъ нужно видѣть высшую связь философскихъ проблемъ, развиваемую историческимъ разумомъ помимо разума индивидуальнаго.

Изслѣдуемъ прежде всего, какъ діалектическая система должна относиться къ математическому познавательному идеалу, вдохновлявшему философію XVII столѣтія. Согласно общей структурѣ Гегелевой логики, точка зрѣнія количества является одной изъ первыхъ ступеней въ развитіи логической идеи и, какъ таковая, она превосходится цѣлымъ рядомъ иныхъ и высшихъ. Поэтому точка зрѣнія количества, обладая, какъ *необходимымъ* членъ логическаго развитія, относительной познавательной цѣнностью, не можетъ быть родомъ познанія высшимъ и превосходящимъ всѣ остальные. Напротивъ, категорія количества несетъ въ себѣ нѣкоторую ограниченность, которую истинное знаніе должно превзойти.

Недостаточность математическаго познанія основывается, какъ думаетъ Гегель, на бѣдности ея познавательныхъ задачъ и на огра-

ниченности разсматриваемаго ею предмета. Задача математики заключается въ познаніи величинъ, но величина есть далеко несущественное опредѣленіе вещей. Поэтому математическое познаніе скользитъ только по ихъ поверхности и не касается ихъ существа. Его предметъ есть недѣйствительное, отвлеченное свойство вещей, а не истинно имманентное и качественное опредѣленіе [1])

Ошибочно было бы толковать эти мысли такъ, какъ будто бы онѣ отрицаютъ всякую цѣнность за математикой. По нашему мнѣнію, совершенно правильно толковали Гегеля его ученики, снабдившіе текстъ «Энциклопедіи» слѣдующими примѣчаніями. Точку зрѣнія Гегеля, говорится въ нихъ, «поняли бы совершенно превратно, если бы заключили, что она отрицаетъ достоинство математики и, признавая количественное опредѣленіе внѣшнимъ и равнодушнымъ опредѣленіемъ бытія, оправдываетъ лѣность и поверхностность и утверждаетъ, что не стоитъ заниматься количественными опредѣленіями, или по крайней мѣрѣ стараться узнавать ихъ съ возможною точностію. Количество есть, во всякомъ случаѣ, ступень идеи и потому оно имѣетъ неоспоримое значеніе, во-первыхъ, какъ логическая категорія, и потомъ въ предметномъ мірѣ, въ мірѣ природы и въ мірѣ духа. Но легко видѣть, что опредѣленія величины не имѣютъ одинаковой важности въ этихъ двухъ сферахъ идеи. Въ природѣ, гдѣ идея является какъ иная себѣ самой и внѣшняя себѣ самой, количество имѣетъ большую важность, чѣмъ въ мірѣ духа, этомъ мірѣ внутренней и свободной жизни. Правда, мы разсматриваемъ и содержаніе духа съ точки зрѣнія количества, но ясно, что когда мы признаемъ Бога тріединымъ, число три далеко не имѣетъ здѣсь такого значенія, какъ, напримѣръ, въ трехъ протяженіяхъ пространства, или въ трехъ сторонахъ треугольника, основное опредѣленіе котораго состоитъ въ томъ, что онъ есть площадь, ограниченная тремя сторонами»... «Вообще эта привычка сводить всякое различіе и всякую опредѣленность разсматриваемыхъ предметовъ на количественныя отношенія есть одинъ изъ предразсудковъ, наиболѣе препятствующихъ точному и основательному знанію»... «Наше познаніе было бы очень бѣдно, если бы мы должны были отказаться

[1]) Ср. Phänomenologie, во второмъ томѣ собр. соч. Гегеля, изд. Otto Weiss, Lpz, 1909, s. 32 ff.

отъ знанія такихъ предметовъ, какъ свобода, право, гражданственность, Богъ, потому что ихъ нельзя измѣрить и вычислить, или выразить въ математической формулѣ, если бы мы должны были ограничиться самымъ неопредѣленнымъ представленіемъ о нихъ, а всѣ ближайшія и частныя ихъ опредѣленія были предоставлены произволу и прихоти каждаго»... «Вообще, исключительно-математическая точка зрѣнія, которая отожествляетъ количество, эту опредѣленную ступень идеи, съ самою логическою идеею, совпадаетъ съ матеріализмомъ [2])»...

Діалектическая философія не отрицаетъ, слѣдовательно, математическаго познанія, а ограничиваетъ тѣ его универсалистическія тенденціи, которыя были предметомъ изложенія предыдущихъ главъ. Но исходя изъ принципіальной критики математической методы, Гегель не можетъ не отнестись отрицательно и къ ея соціально-философскому аналогону,—къ знакомой уже намъ *методѣ атомизаціи*. При изученіи нравственныхъ явленій, говоритъ Гегель, возможны только двѣ точки зрѣнія: или поступать по методѣ атомизаціи и, исходя изъ индивидуума, восходить къ общему, или же, напротивъ, брать исходнымъ пунктомъ *субстанціальное*, исходить, стало быть, изъ нѣкотораго первоначальнаго и основного конкретно-качественнаго единства. Первая точка зрѣнія, какъ говоритъ Гегель, убійственна для духа, бездушна (geistlos) [3]). Однако въ новое время она вошла въ моду. На государство смотрятъ, какъ на объединяющій всѣхъ договоръ, заключаемый между подданными и княземъ [4]). Такимъ образомъ духъ разсматриваютъ не какъ истинный духъ, а какъ отдѣльный индивидуумъ, и волю не какъ «по себѣ и для себя» сущее, субстанціальное, но какъ волю единичной личности въ ея индивидуальномъ произволѣ, который и принимается за нѣчто субстанціальное [5]). Наиболѣе извѣстному представителю этого взгляда, Руссо, нужно поставить въ заслугу, что онъ сдѣлалъ волю принципомъ государства. Однако ошибка его и заключалась какъ разъ въ этомъ отожествленіи понятія воли съ волей индиви-

[2]) Цитирую по русскому переводу Энциклопедіи (В. Чижова), Москва, 1861 стр. 176—177.

[3]) *Hegel*, Philos. d. Rechts., Berlin, 1854, § 156 Zusatz.

[4]) Ibid. § 75.

[5]) Ibid., § 29.

дуальной, оторванной отъ ея дѣйствительной субстанціальной основы [6]). Но индивидуальная воля, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, есть принципъ не государства, а гражданскаго общества. Государство, напротивъ, есть нѣкоторое первоначальное единство, отъ котораго неволенъ оторваться индивидуумъ [7]). Государство, согласно старому изреченію, болѣе своихъ частей. Не дошедшія до сознанія этого субстанціальнаго характера государства атомистическія теоріи не могли поэтому формулировать положительное понятіе о государствѣ и правѣ. Для нихъ государство и право есть нѣчто отрицательное, ограничивающее свободную волю индивидуумовъ, налагающее на нее внѣшнія рамки. Таково извѣстное опредѣленіе Канта, согласно которому право есть ограниченіе свободы всеобщимъ закономъ [8]). Явленія объективнаго духа низводятся въ этихъ опредѣленіяхъ на ступень произвольныхъ и случайныхъ человѣческихъ установленій, не включающихъ въ себя ничего твердаго и необходимаго [9]).

Итакъ, философія права менѣе всего должна подражать резолютивному методу точныхъ наукъ: не абстрактныя части, но нѣкоторое нераздѣльное конкретное цѣлое, именно, въ его нераздѣльности и конкретности, должно составлять ея логическую базу и ея исходную точку. Гегель формулируетъ это цѣлое въ понятіи объективнаго духа. Духъ есть «нравственная субстанція» или «нравственная дѣйствительность». Духъ есть переведенный въ дѣйствительность разумъ, «дѣйствительная нравственная сущность» [10]).

---

[6]) Ibid., § 258.

[7]) Ibid., § 75, Zusatz.

[8]) Ibid., § 29.

[9]) Главной моей задачей является подчеркнуть качественно-конкретную точку зрѣнія Гегеля въ противоположность разрѣшающей качества, *резолютивной* методѣ, формулированной въ философіи XVII столѣтія. Я не касаюсь вопроса о томъ, насколько по существу своему справедлива критика, направленная противъ „атомизма“ стараго естественнаго права. Противъ этой критики можно было бы возразить, что самъ Гегель стоитъ до извѣстной степени на почвѣ старыхъ теорій, полагая, что личность по своей отвлеченности дѣйствительно подобна атому. Ибо, если уяснить себѣ то, что атомизирующая метода естественнаго права далеко не выполняла всѣхъ требованій методологическаго резолютизма, и что, стало быть, понятіе „абстрактной личности“ базируетъ на признаніи цѣлаго ряда неразложенныхъ качественныхъ наличностей,—не будетъ болѣе основанія искать „конкретное“ внѣ личности и отвергать естественно-правовой индивидуализмъ. О томъ, насколько философія права Гегеля сама предполагаетъ понятіе личности, см. прекрасныя замѣчанія *Чичерина*, Философія права, стр. 225—6.

[10]) *Hegel*, Phänomenologie d. Geistes, s. 328—330. Цит. по нов. изд. Otto Weiss, 1909.

Согласно мысли Гегеля, дѣлающей его философію однимъ изъ главныхъ опорныхъ пунктовъ противъ доселѣ господствовавшаго натурализма, царство духа противостоитъ царству природы, какъ самостоятельное, надѣленное специфическими свойствами явленіе, употребляя наше старое выраженіе, какъ явленіе sui generis. Выражая эту мысль и стараясь придать ей наибольшую отчетливость, Гегель называетъ царство духа «духовнымъ» или «нравственнымъ универсумомъ» [11]). «Духовный универсумъ» противостоитъ «универсуму физическому», какъ «вторая природа» [12]), какъ самостоятельное царство явленій, отношеній и законовъ, связанныхъ специфической связью. Связь эта обладаетъ конкретно-историческимъ характеромъ. «Разумное, являющееся синонимомъ идеи, поскольку оно, будучи дѣйствительнымъ, вступаетъ во внѣшнее существованіе, обнаруживаетъ безконечное богатство формъ, явленій и образованій и облекаетъ ядро свое пестрой оболочкой» [13]). Въ этомъ конкретномъ мірѣ историческихъ формъ происходитъ жизнь духа, въ теченіе которой онъ проходитъ различныя стадіи своего развитія и принимаетъ разнообразныя формы. Духъ «долженъ дойти до сознанія того, чѣмъ онъ является въ своемъ непосредственномъ существованіи, разрушить безмятежную нравственную жизнь, подняться надъ ней и черезъ рядъ образованій прійти къ познанію самого себя» [14]). Эти образованія суть реальные духи, дѣйствительности въ собственномъ смыслѣ этого слова, не простыя формы сознанія, но формы міра [15]). Одной изъ такихъ формъ является конкретный народъ. «Духъ есть нравственная жизнь народа».... «индивидуумъ, образующій изъ себя міръ». «Какъ дѣйствительная субстанція, духъ есть народъ» [16]). Государство и право суть ничто иное, какъ явленія этого духа. «Почва права есть вообще духовное».... «Система права есть царство осуществленной свободы, которую породилъ изъ самого себя міръ духа, какъ вторую природу» [17]).

---

11) Phil. d. R., Vorrede, s. 17—18.
12) Ibid. § 4.
13) Ibid., Vorrede, s. 17.
14) Phänomenologie, s. 330.
15) Ibid.
16) Ibid., s. 332.
17) Phil. d. R., s. 32—33.

Чтобы понять методологическія условія познанія этого міра «второй природы», нужно познакомиться съ классификаціей наукъ, какъ представляется она согласно системѣ Гегеля. Основаніе системы составляетъ наука о чистой идеѣ или «Логика». По ученію Гегеля, содержаніе логики является ничѣмъ инымъ, какъ «изображеніемъ Божества, какъ оно существуетъ въ своей вѣчной сущности до созданія природы и конечнаго духа». Или, другими словами, подчеркивая болѣе теоретико-познавательную сторону дѣла, логика есть царство истины въ ея по себѣ и для себя бытіи. Логика является царствомъ мыслей или же «системой чистаго разума [18]). Высотѣ содержанія логики соотвѣтствуетъ особый пуризмъ метода, посредствомъ котораго развиваетъ себя ея содержаніе. Никакая иная наука не можетъ быть столь строга и столь пластична въ своемъ развитіи, какъ логика. Логика въ этомъ отношеніи превосходитъ математику, ибо никакая другая наука не можетъ обладать той свободою и независимостью, какъ сама она [19]). На логикѣ покоится все зданіе такъ называемыхъ *реальныхъ наукъ*, составляющихъ бо́льшую часть системы Гегеля. При этомъ, такъ какъ логическая идея обладаетъ всей полнотой дѣйствительности и истины, содержаніе реальныхъ наукъ, не можетъ быть независимымъ отъ содержанія логики. Содержаніемъ реальныхъ наукъ является та же абсолютная идея, только каждый разъ въ особенной специфизированной формѣ. Можно сравнить систему Гегеля съ совершенной фигурой, съ кругомъ, начало и конецъ котораго совпадаютъ, при чемъ этотъ кругъ, въ свою очередь, состоитъ изъ цѣпи другихъ круговъ, и каждый изъ нихъ соотвѣтствуетъ отдѣльной наукѣ. Это отношеніе однако не слѣдуетъ понимать такъ, что каждая частная наука является только обрывкомъ логики, только извѣстной частью ея содержанія. Въ каждой наукѣ присутствуетъ идея во всемъ ея объемѣ и во всей ея полнотѣ, только въ особенной, специфизированной формѣ. Нельзя также представлять, что форма эта является чѣмъ-то чуждымъ логикѣ. Если бы сказанное имѣло мѣсто, абсолютная система получила бы серьезную брешь, она должна была бы допустить нѣкоторый дуализмъ въ принципахъ и нарушить

---

[18]) Ср. Wissenschaft d. Logik, Einleitung, s. 35—36.

[19]) Ibid., s. 40.

полноту и совершенство «абсолютной идеи». Специфизированная форма реальныхъ наукъ дается самой логикой: именно, логическая идея представляется въ нихъ съ точки зрѣнія опредѣленнаго ряда категорій. Поскольку великій кругъ абсолютной идеи окрашивается преимущественно свѣтомъ одного изъ малыхъ круговъ, въ него входящихъ, получается нѣкоторая новая ступень знанія. И поскольку идея тожественна съ бытіемъ, постольку этой ступени соотвѣтствуетъ здѣсь нѣкоторая новая форма бытія. Совокупность этихъ ступеней и соотвѣтствующихъ имъ реальныхъ наукъ является тѣмъ же рядомъ логическаго развитія, но въ специфизированной формѣ. Здѣсь ступени суть уже не чистыя логическія формы или категоріи, но нѣкоторыя реальныя образованія,—природа, духъ, культура, исторія; совокупность ихъ является завершеннымъ рядомъ реальнаго развитія или процессомъ постепеннаго самопознанія абсолютнаго духа, какъ протекалъ онъ въ мірѣ природы и исторіи.

Отсюда становится понятнымъ то, на первый взглядъ, странное явленіе, что моментъ «*естественности*» повторяется на цѣломъ рядѣ ступеней Гегелевой системы. Поскольку въ цѣлое идеи, составляющей содержаніе любой конкретной науки, необходимо входятъ моменты, характеризующіе понятіе «природы», постольку любая специфизированная форма идеи должна въ нѣкоторыхъ точкахъ своего развитія повторять этотъ моментъ «естественности». Касаясь ближайше насъ интересующаго содержанія философіи права, мы видимъ, что исходный пунктъ ея, «воля», выступаетъ сначала, какъ воля въ ея бытійственномъ, непосредственномъ существованіи, какъ *естественная* или *непосредственная* воля [20]). Дальнѣйшее развитіе философіи права есть *очищеніе* естественной воли, котораго она достигаетъ наконецъ на ступени объективнаго духа—въ правѣ [21]). Однако, и право на первоначальной ступени своей выступаетъ въ формѣ непосредственнаго наличнаго бытія, гдѣ свобода проявляется, такъ-сказать, естественнымъ образомъ [22]). Проходя дальнѣйшій процессъ «очищенія», право достигаетъ своего истиннаго, свободнаго бытія въ «объективной нравственности». Однако, первая ступень «объективной нравственности» опять повторяетъ въ себѣ этотъ моментъ

[20]) Phil d. R., s. 45, § 11.
[21]) Ibid., s. 53.
[22]) Ibid., ss. 66, 67, 70.

естественности. Таково семейство — этотъ «*непосредственный* или *естественный* нравственный духъ» [23]). Наконецъ, послѣдній моментъ философіи права—всемірная исторія—снова приводитъ насъ къ тому же моменту. Здѣсь государство, это воплощеніе объективнаго духа, выступаетъ въ его естественномъ, природно обусловленномъ бытіи, какъ отдѣльный историческій народъ [24]).

Отсюда можетъ возникнуть мнѣніе, что философія права Гегеля необходимо включаетъ въ себя моментъ натурализма, составляющій основаніе естественно-правовыхъ теорій, изученныхъ нами въ первомъ отдѣлѣ этого сочиненія. Въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы ограничить и исправить ту характеристику, согласно которой философія Гегеля опредѣлялась, какъ высшій пунктъ реакціи противъ господства механическихъ аналогій въ соціальной философіи. Діалектическая философія права не только не отрицаетъ, какъ кажется, механическую соціальную теорію, но эта послѣдняя входитъ въ нее въ качествѣ необходимаго составного элемента.—Однако такой взглядъ едва ли соотвѣтствуетъ истинѣ. Не слѣдуетъ забывать, что моментъ естественности возвращается у Гегеля каждый разъ въ новыхъ, специфизированныхъ формахъ. Въ этомъ отношеніи систему Гегеля можно сравнить съ музыкальнымъ произведеніемъ, варіирующимъ на разныхъ ступеняхъ своего развитія нѣкоторую постоянную тему. Каждая варіація есть повтореніе стараго въ новыхъ формахъ и въ новыхъ аксесуарахъ. И насколько невозможно пренебрегать этой новой формой и утверждать, что произведеніе «повторяется», настолько же неправильно видѣть въ каждомъ новомъ выступленіи момента естественности простое возвращеніе къ категоріямъ чистой, механической природы. Съ точки зрѣнія діалектической философіи можно сказать, что моментъ механизма въ его чистомъ видѣ можетъ выступать *только одинъ разъ*. Остальное—это только его болѣе или менѣе отдаленныя варіаціи, имѣющія *свое индивидуальное* гносеологическое и онтологическое значеніе.

Нѣсколько особый смыслъ имѣетъ выступленіе момента естественности въ ученіи Гегеля о *гражданскомъ обществѣ*. Гражданское общество, согласно системѣ Гегелевой философіи права, является

---

[23]) Ibid., s. 215 §, 157.

[24]) Encyklopädie, 3-te Aufg., § 548.

антитезой «непосредственной субстанціальности» семьи. Въ немъ разорвана непосредственная, *естественная* связь объективной нравственности, какъ живетъ она въ своей первой стадіи, въ семейныхъ отношеніяхъ. Гражданское общество есть «ступень дифференціаціи», ступень распаденія естественной нравственности на ея атомы. Такъ рождается «самостоятельность частныхъ моментовъ», индивидуализмъ, согласно которому высшей цѣнностью является уже частное и особенное. На сцену выступаетъ человѣческая личность, какъ совокупность потребностей, толкающихъ къ дѣятельности и нуждающихся въ удовлетвореніи [25]).

Выступленіе натуралистическихъ категорій на этой новой ступени развитія объективнаго духа можно подмѣтить въ цѣломъ рядѣ пунктовъ. Прежде всего сама надѣленная потребностями личность представляется Гегелю до извѣстной степени естественной категоріей. Гегель видитъ въ ней нѣкоторую смѣсь «естественной необходимости и произвола» [26]). Такимъ образомъ здѣсь какъ бы воскресаетъ старый взглядъ на дѣйствующую по принципу собственной пользы личность, какъ на естественно-научную величину, своего рода атомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ до извѣстной степени реабилитируется ранѣе отвергнутая метода атомизаціи. Это есть принципъ не государства, а гражданскаго общества, гдѣ каждый выступаетъ оторваннымъ отъ общей связи, и изъ игры атомизированныхъ индивидуальныхъ силъ слагается экономическій порядокъ. Порядокъ этотъ, въ свою очередь, представляется Гегелемъ механически и натуралистически. Это не есть нравственное тожество, наблюдаемое въ семействѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ не есть свобода, но *необходимость, посредствомъ которой согласуются индивидуальныя противоположныя тенденціи и частное приводится ко всеобщему.* Поэтому-то гражданское общество и можетъ быть названо «вынужденнымъ государствомъ».

Зрѣлище, представляемое игрой этихъ индивидуальныхъ силъ, возбуждаетъ въ Гегелѣ чувство удивленія, которое онъ выражаетъ въ слѣдующихъ глубокихъ словахъ. «Существуютъ» — говоритъ

---

[25]) Phil. d. R., ss. 239 ff.

[26]) Ibid., s. 240. См. также § 187, гдѣ къ личности гражданскаго общества прилагается категорія естественности.

онъ—«всеобщія потребности, какъ потребность ѣсть, пить, одѣваться и т. д.; и отъ совершенно случайныхъ обстоятельствъ зависитъ, какъ онѣ удовлетворяются. Земля въ однихъ мѣстахъ болѣе плодородна, въ другихъ—менѣе, годы различны по ихъ производительнымъ силамъ, одинъ человѣкъ прилеженъ, другой—лѣнивъ, но эта кишащая масса произвола порождаетъ изъ себя всеобщія опредѣленія, и нѣчто, повидимому, безсвязное и безсмысленное сдерживается необходимостью, которая является сама собою»... «Интересно наблюдать, какъ всѣ связи находятся здѣсь въ процессѣ взаимодѣйствія, какъ группируются отдѣльныя сферы, какъ онѣ вліяютъ на другія и съ ихъ стороны получаютъ благопріятное или неблагопріятное воздѣйствіе. Этотъ взаимно-обусловленный процессъ, въ существованіе котораго сначала нельзя вѣрить, такъ какъ все кажется предоставленнымъ индивидуальному произволу, чрезвычайно замѣчателенъ и можетъ быть уподобленъ планетной системѣ съ ея неправильными, на первый взглядъ, движеніями, законы которыхъ однако могутъ быть познаны» [27]). Съ величайшимъ уваженіемъ отзывается нашъ философъ о наукѣ, стремящейся открыть эту законосообразность въ игрѣ индивидуальныхъ силъ гражданскаго общества. «Отыскать здѣсь необходимое является задачей политической экономіи, которая дѣлаетъ честь мысли, такъ какъ въ массѣ случайностей она находитъ законы». Это есть наука, «возросшая на почвѣ новаго времени. Развитіе ея показываетъ нѣчто чрезвычайно интересное, именно,—какъ мысль въ безконечной массѣ лежащихъ передъ ней индивидуальныхъ явленій находитъ простые принципы вещей,—дѣйствующій въ нихъ и управляющій ими разумъ» [28]).

Все это заставляетъ видѣть въ Гегелевомъ ученіи о гражданскомъ обществѣ не столько реакцію противъ стараго натурализма, сколько возвращеніе идеалистическихъ концепцій назадъ, къ механической соціальной теоріи. Реакція, которую онъ провелъ въ своей философіи права, нашла свои границы, коль скоро изложеніе подошло къ соціально-экономическимъ отношеніямъ, сущность которыхъ, повидимому, дѣйствительно болѣе приближается къ физико-механическому, чѣмъ къ «духовному» или, какъ было бы правильнѣе сказать, культурно-историческому бытію.

[27]) Phil. d. R., § 189, s. 249.
[28]) Ibid.

Такова поверхность явленій, ясность и неоспоримость которыхъ затемняется, однако, цѣлымъ рядомъ внутреннихъ тенденцій Гегелевой философіи права. Вѣдь ученіе о гражданскомъ обществѣ, какъ мы уже знаемъ, является ступенью въ развитіи объективной нравственности. По общему смыслу своему, міръ объективной нравственности есть міръ свободы, а не міръ природы. Разумѣется, моментъ отрицанія «непосредственнаго» нравственнаго бытія семейныхъ отношеній раздробилъ міръ объективной нравственности на рядъ отдѣльныхъ моментовъ-атомовъ; объективная нравственность уклонилась въ сторону своей противоположности, царство свободы приблизилось къ царству природы. Однако, слѣдуетъ ли понимать это раздробленіе такъ, что «гражданское общество» есть полнѣйшее и безусловное возвращеніе къ физико-механическому бытію? Позабыть ли здѣсь такимъ образомъ весь долгій предыдущій процессъ развитія со всей индивидуальностью его отдѣльныхъ моментовъ? Перестало ли гражданское общество быть явленіемъ «объективнаго духа»? Мы думаемъ, что такія предположенія совершенно не соотвѣтствуютъ структурѣ Гегелевой діалектики, въ которой каждый моментъ, даже моментъ повторенія и возвращенія, является шагомъ впередъ, прогрессомъ, обогащеніемъ, а не безплоднымъ возвратомъ къ прошлому. Несомнѣнно, что Гегель въ значительной степени увлекся механическими аналогіями. Удивительное образованіе соціально-экономическаго порядка на почвѣ анархіи индивидуальныхъ интересовъ, внѣшне блестящее развитіе науки, изучающей этотъ порядокъ, импонировали его уму, всегда ищущему въ вещахъ разумъ и царство законовъ. Однако, нѣтъ основанія придавать этимъ аналогіямъ то же значеніе, какое онѣ имѣли, напримѣръ, у Канта. У послѣдняго отсутствовала та философская подпочва, на которой стоитъ Гегелево ученіе о гражданскомъ обществѣ: понятіе «объективнаго духа», какъ «второй природы», какъ «нравственнаго универсума». Эта сторона идей Гегеля совершенно несовмѣстима съ пониманіемъ гражданскаго общества, какъ простого, неквалифицированнаго механизма.

Исходя изъ общаго духа системы, правильнѣе было бы заключить, что по сравненію съ физико-механическимъ бытіемъ соціально-экономическій порядокъ есть явленіе sui generis. Правъ былъ поэтому Чичеринъ, который, стоя принципіально на гегельянской точкѣ зрѣнія,

училъ, что экономическій процессъ, несмотря на его атомистическій характеръ, все же слагается изъ *взаимодѣйствія свободныхъ единицъ*; что экономическіе законы существенно отличны какъ отъ законовъ матеріальнаго міра, такъ и отъ законовъ, опредѣляющихъ отношенія права и нравственности [29]). Соціально - экономическія отношенія гражданскаго общества являются специфизированной формой духовно-объективнаго бытія, особенности котораго отнюдь не покрываются отношеніемъ къ механическому естествознанію.

Если искать дѣйствительное внутреннѣе сходство между механической соціальной теоріей и Гегелевой философіей права, нужно отвлечься отъ этихъ внѣшнихъ аналогій, не соотвѣтствующихъ духу діалектической философіи права. Онѣ не могутъ намъ дать понятіе о той глубокой внутренной родственности, которая связываетъ философію права Гегеля съ старымъ естественно-правовымъ натурализмомъ и которая бросаетъ свѣтъ на дальнѣйшій процессъ развитія философскихъ идей. Мы поймемъ эту родственность, если обратимся къ вопросу объ отношеніи философіи права Гегеля къ историзму.

Гегель былъ универсальнымъ философскимъ геніемъ, и его система восприняла въ себя цѣлый рядъ философскихъ тенденцій предшествующаго развитія. Такъ діалектическая философія стоитъ подъ знакомъ той исторической реакціи, съ которой мы познакомились въ предыдущей главѣ. Уже общая оцѣнка, даваемая Гегелемъ эмпиризму, показываетъ, насколько его точка зрѣнія должна близко подходить къ развившимся на почвѣ этого направленія культурно-историческимъ теоріямъ. «Въ основаніи эмпиризма» — говоритъ Гегель—«лежитъ чрезвычайно важный принципъ, что истинно только то, что находится въ дѣйствительности и присутствуетъ въ воспріятіи». «Этотъ принципъ» — продолжаетъ Гегель — «противоположенъ точкѣ зрѣнія *долженствованія*, которымъ гордится рефлексія,—презрительно выступая противъ дѣйствитель-

---

[29]) Философія права, стр. 203.—Съ значительными оговорками, впрочемъ, нужно принять слѣдующую мысль Чичерина, на которой нельзя не замѣтить вліянія натуралистическихъ аналогій. „Подобно тому какъ физическую природу человѣкъ можетъ покорить себѣ, только подчиняясь ея законамъ, такъ и въ экономической области онъ можетъ достигать своихъ цѣлей, только подчиняясь управляющимъ ею законамъ". Ср. l. c., стр. 263.

ности и противъ существующаго во имя чего-то *потустороннаго*, имѣющаго мѣсто и существующаго только въ субъективномъ разсудкѣ. Подобно эмпиризму, діалектическая философія познаетъ только то, *что есть;* она не признаетъ того, что только *должно* быть и, слѣдовательно, *не существуетъ*» [30]). Въ связи съ этими оцѣнками, Гегель чрезвычайно одобрительно отзывается о той точкѣ зрѣнія, которая стала разсматривать вопросы права неизолированно и не абстрактно, а въ связи съ цѣлокупностью конкретныхъ историческихъ условій, образующихъ характеръ націи и ея эпохи. Подобную точку зрѣнія, представляемую Монтескье, Гегель называетъ *истинно-философской* [31]). Однако было бы ошибочно отожествлять точку зрѣнія Гегеля съ тѣмъ историзмомъ, который, какъ мы видѣли, возникъ въ XVIII в. на чисто натуралистической базѣ. Въ діалектической философіи историзмъ своеобразно комбинированъ съ элементами идеализма и образуетъ совершенно новую философскую концепцію. Прежде всего, по мнѣнію Гегеля, нужно различать рядъ историческаго развитія отъ ряда *развитія изъ понятій*. Философія права имѣетъ дѣло съ послѣднимъ, а не съ первымъ. Но было бы неправильно предполагать, что логическій рядъ не имѣетъ никакого отношенія къ исторіи и къ ея конкретнымъ формамъ. «Естественное право или философское право отлично отъ положительнаго; но было бы большимъ недоразумѣніемъ оборачивать эту истину и утверждать, что то и другое противоположны и противорѣчивы» [32])... Извѣстное предисловіе къ философіи права Гегеля служитъ развитіемъ этого взгляда. «Относительно природы»—говоритъ здѣсь Гегель—«допускаютъ, что философія должна познать ее, *какъ она есть*, что философскій камень схороненъ *гдѣ-то въ ней самой*, что она содержитъ въ себѣ разумъ» [33]). Нравственный міръ, напротивъ, того, не имѣетъ счастья быть причастнымъ разуму. «Духовный универсумъ представляется скорѣе власти случая и произвола, онъ долженъ быть покинутъ богами» [34]). Отъ такой точки зрѣнія, которую Гегель называетъ нравственнымъ атеизмомъ, должна быть

---

[30]) Encyklopädie, § 38.
[31]) Phil. d. R., s. 25—26.
[32]) Ibid.
[33]) Ibid., s. 7.
[34]) Ibid., s. 9.

далека философія права. «Поэтому этотъ очеркъ»—говоритъ Гегель о своей книгѣ—«поскольку онъ содержитъ въ себѣ науку о государствѣ, долженъ быть ничѣмъ инымъ, какъ попыткой понять и представить государство, какъ нѣчто въ себѣ разумное» [35]). «Истинная точка зрѣнія на право, нравственность и государство столь же стара, какъ публично установленные и признанные положительные законы, положительная мораль и религія» [36]). Съ разсматриваемой нами точки зрѣнія извѣстныя слова предисловія: «was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» являются ничѣмъ инымъ, какъ чрезвычайно рѣзко формулированной *антитезой противъ раціональнаго натурализма*, противъ картезіанскаго, классическаго духа. Тамъ отрицаніе всякой цѣнности за исторически даннымъ и положительно-установленнымъ, здѣсь превращеніе его въ арену дѣйствія разума и абсолютнаго. Выставленный еще въ теоріяхъ XVIII вѣка историческій принципъ формулируется здѣсь чрезвычайно рѣзко. Изъ сознанія разумной силы, присутствующей въ существующемъ, отправляется всякая истинная философія при изученіи *какъ физическаго универсума, такъ и нравственнаго*. Любимый принципъ рефлексіи, согласно которому настоящее объявляется чѣмъ-то суетнымъ, самъ является точкой зрѣнія суетной и безплодной.

Но нигдѣ историческій характеръ философіи Гегеля не проявляется столь рѣзко, какъ въ ученіи о постепенномъ, органическомъ и необходимо обусловленномъ развитіи соціальныхъ формъ. Если въ первомъ отдѣлѣ этого сочиненія говорено было объ особомъ *картезіанскомъ* духѣ въ соціально-политической идеологіи XVII—XVIII вѣка, то съ такимъ же правомъ можно говорить объ особомъ *историческомъ* духѣ, составляющемъ характеръ нѣмецкаго идеализма и, въ частности, философіи Гегеля [37]). Отмѣченное на

---

[35]) Ibid., s. 18.

[36]) Ibid., s. 6.

[37]) Здѣсь должны быть упомянуты заслуги *исторической школы юристовъ* и, главнымъ образомъ, Савиньи, направившаго свою критику противъ раціональныхъ представленій стараго естественнаго права. Оказала ли философія Шеллинга и Гегеля болѣе или менѣе непосредственное вліяніе на взгляды Савиньи, или, напротивъ, онъ формулировалъ свою теорію вполнѣ самостоятельно, во всякомъ случаѣ историческое міросозерцаніе Савиньи нельзя не поставить въ общую связь съ нѣмецкимъ идеализмомъ, какъ *философской реакціей* противъ раціонально-натуралистическихъ возврѣній

предыдущихъ страницахъ «принятіе» исторической культуры Гегелемъ, его взглядъ на историческія формы сознанія, какъ на явленія субстанціальныя, какъ на арену дѣйствія абсолютнаго духа,—всѣ эти идеи составляютъ дѣйствительную философскую антитезу старому взгляду, разсматривающему разнообразіе культурно-историческихъ формъ, какъ плодъ простого невѣжества. Соціально-политическій утопизмъ старыхъ теорій смѣняется здѣсь историческимъ реализмомъ. Старый взглядъ, видящій въ математически дисциплинированномъ разумѣ панацею отъ всѣхъ соціальныхъ золъ, смѣняется убѣжденіемъ, что всякое преобразованіе должно соотвѣтствовать духу времени, которымъ обусловливается не только возможность удачнаго исхода реформъ, но и самая ихъ идея. «Мы должны быть убѣждены въ томъ, что истина имѣетъ свойство проникать тогда, когда пришло ея время, и что она рождается только въ томъ случаѣ, если ея часъ пробилъ. Поэтому истина никогда не является слишкомъ рано и не встрѣчается съ неподготовленной аудиторіей» [38]). «Что касается до индивидуума, то каждый есть сынъ своего времени; подобно этому и философія облекаетъ въ мысли свое время. Столь же нелѣпо думать, что какая-либо философія способна перешагнуть современный ей міръ, сколь нелѣпо полагать, что индивидуумъ способенъ опередить свое время, перескочить черезъ Родосъ» [39]). «О назиданіяхъ касательно того, какимъ долженъ быть міръ, нужно сказать, что философія всегда приходитъ къ нимъ слишкомъ поздно. Какъ мышленіе о мірѣ, она является прежде всего во времени, когда уже дѣйствительность закончила свой образовательный процессъ и приняла готовую форму... Если философія начинаетъ рисовать сѣрымъ по сѣрому, это значитъ, что одна изъ жизненныхъ формъ состарилась; и сѣрымъ по сѣрому ее

XVII вѣка.—Впрочемъ *относительная* самостоятельность Савиньи не отрицается даже тѣми, которые пріоритетъ въ установленіи историческаго взгляда на право склонны приписать Гегелю. Ср. *Lasson*, Der Volksgeist bei Hegel etc., въ Zeitschrift für Sozialwiss., herausg. v. J. Wolf, 1909, Heft 12. Сторонники же теоріи, подчеркивающей оригинальность и пріоритетъ Савиньи, едва ли будутъ отрицать существованіе *общей связи* между его историзмомъ и нѣмецкимъ идеализмомъ. Ср. *П. И. Новгородцевъ*, Историческая школа юристовъ, Москва, 1896.

[38]) Phänomenologie, Vorrede, s. 57.

[39]) Phil. d. R., s. 18.

нельзя помолодить, но только познать. Сова Минервы начинаетъ летать только вечеромъ» [40]).

Мы достигли здѣсь точки, гдѣ историзмъ Гегеля доходитъ до своихъ высшихъ предѣловъ. Но высшій пунктъ подъема есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало паденія. Послѣдующее изложеніе обнаружитъ намъ такія стороны діалектической системы, которыя находятся въ явномъ противорѣчіи съ вышеизложенными идеями.

Воспринимая въ себя элементы историзма, діалектическая философія, какъ было уже сказано, не отожествляетъ себя съ этимъ послѣднимъ, но требуетъ созданія *новой философской методы*, которая придала бы эмпирически и исторически данному разумное и, слѣдовательно, научное содержаніе. Если истина дана уже въ исторически-установленныхъ культурныхъ формахъ, то она нуждается въ томъ, чтобы мыслящій духъ ее понялъ и придалъ такимъ образомъ разумному по себѣ матеріалу *разумную форму*. Ибо мыслящій духъ не удовлетворяется тѣмъ, чтобы останавиться при данномъ, но выходитъ изъ него и такимъ образомъ внутренне пріобщается къ истинѣ. «Дѣло идетъ о томъ, чтобы въ видимости временнаго и преходящаго познать субстанцію, которая имманентна, и вѣчное, которое воплощено въ немъ» [41]). Разумъ подобенъ розѣ въ крестѣ настоящаго: радостнымъ взглядомъ ее нужно узрѣть тамъ, и тогда будетъ достигнута точка зрѣнія истиннаго примиренія съ дѣйствительностью, которую философія обезпечиваетъ тому, у кого пробудилось внутреннее стремленіе къ пониманію [42]).

Мы видимъ, что философія права Гегеля отнюдь не безразлична къ историзму, но она и не отожествляетъ себя съ нимъ. Ея задача состоитъ въ томъ, чтобы въ данномъ историческомъ содержаніи открыть наличность разума и логики. Дѣйствительная исторія представляется взгляду профана полемъ битвы, усѣяннымъ безпорядочными обломками. Но философскій взглядъ находитъ въ этомъ хаосѣ раціонально-логическій порядокъ. Наружно разорванный и видимо случайный рядъ историческихъ учрежденій и институтовъ послѣ философской обработки превращается въ живую взаимозави-

[40]) Ibid., s. 20.
[41]) Ibid., s. 17.
[42]) Ibid., s. 19.

симость логическихъ категорій. Историческія культурныя формы, какъ собственность, семья, гражданское общество, государство и т. п., становятся ступенями въ логическомъ развитіи идеи. Историческая дѣйствительность такимъ образомъ логизируется. Соотвѣтственно съ тѣмъ логизаціи подвергаются и изучающія ее науки. Въ нихъ не можетъ не преобладать та же діалектическая конструкція, которую мы наблюдаемъ въ логикѣ. Категоріи философіи права, соотвѣтствующія ряду реальныхъ культурно-историческихъ формъ, не могутъ не находиться другъ къ другу въ томъ же отношеніи, въ которомъ взаимно стоятъ категоріи чистой логики.

Если разсматривать философію права Гегеля съ этой ея стороны, въ ней обнаруживается неожиданное формальное сходство съ старой естественно-правовой доктриной. Содержаніе философіи права, подобно механической теоріи общества, слагается изъ ряда раціональныхъ отношеній, имѣющихъ во всей совокупности своей абсолютный, слѣдовательно, константный и неизмѣнный характеръ. Обѣ онѣ являются формой *раціонализма*,—одна раціонализмомъ механическимъ, другая—раціонализмомъ діалектическимъ. Однако у Гегеля сходство это корригируется особымъ отношеніемъ къ исторіи, которое опредѣляетъ и новыя различія. Помимо того, что діалектическій раціонализмъ сознательно стремится почерпнуть свое содержаніе изъ данныхъ историческихъ формъ, онъ становится еще въ прямое отношеніе къ конкретно-историческому процессу. Раціональная діалектическая система правовыхъ категорій не есть послѣднее слово соціальной философіи Гегеля. Въ діалектической системѣ надъ философіей права стоитъ еще философія исторіи. Гегель допускаетъ, что абсолютное содержаніе философіи права должно индивидуализироваться во временномъ порядкѣ историческаго процесса. Такимъ образомъ то, что только безсознательно было признано механической теоріей,—принципъ исторической индивидуализаціи,—становится здѣсь необходимымъ логическимъ членомъ системы. Государство, эта высшая ступень философіи права, является отправнымъ пунктомъ для новаго процесса. Государство есть непосредственная дѣйствительность единаго конкретнаго народа или конкретный народный духъ. Послѣдній находится *во времени*, слѣдовательно, имѣетъ *исторію*. Но единичный народный духъ есть временное, конечно, явленіе, и его исторія есть ограниченный, конечный процессъ. Исто-

рія единичнаго народа переходитъ *во всемірную исторію*, содержаніемъ которой является діалектика конечныхъ историческихъ духовъ [43]).

Какъ ни важно это новое отношеніе къ исторіи, однако оно не даетъ Гегелю принципіальнаго выхода изъ его раціонализма. Въ абсолютной системѣ Гегеля новая форма историческаго бытія должна быть опять дана *логикой*,—иначе завершенная цѣпь діалектическаго развитія была бы разорвана. Поэтому временно-историческій путь міровой исторіи строго продетерминированъ. Историческій процессъ есть постепенный путь образованія абсолютнаго духа, чистый образъ котораго начертанъ въ Логикѣ. Міровая исторія есть процессъ, въ которомъ «*по себѣ*» (an sich) сущій духъ сознаетъ самого себя и свою сущность, становится «*для себя*» (für sich) сущимъ и превращается въ духъ міровой. Временно-историческій процессъ съ точки зрѣнія абсолютной системы представляетъ намъ ту же картину, что и логика: онъ слагается изъ необходимаго ряда ступеней, находящихся между собой въ діалектически-категоріальномъ отношеніи. Подобно философіи права, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ отношеніемъ нѣкоторыхъ конкретно-историческихъ образованій. Кромѣ того, въ отличіе отъ философіи права, самое отношеніе обладаетъ не только логическимъ, но и временно-реальнымъ значеніемъ. Этимъ обусловливаются нѣкоторыя существенныя особенности, характеризующія область философіи исторіи. Перенесенный во временный рядъ логическій процессъ пріобрѣтаетъ новыя квалификаціи. Діалектическое движеніе понятій превращается въ рельную историческую борьбу—въ *міровой судъ*. Логическое положеніе каждой ступени есть индивидуальная *судьба* отдѣльнаго народа. Тотъ народъ, который олицетворяетъ собою настоящую ступень развитія духа—есть міровой властитель и судья. Противъ его побѣдоноснаго шествія остальные народы—безсильны. Но его часъ проходитъ, и на міровую сцену выступаетъ новый народъ. Наконецъ, высшая сту-

[43]) Cp. Phil. d. R., § 341 ff; Encyclopädie, § 545 ff.—Здѣсь, какъ и въ послѣдующемъ, я предпочитаю по возможности не ссылаться на лекціи Гегеля по философіи исторіи. Эти лекціи, равно какъ и цѣлый рядъ другихъ важнѣйшихъ его произведеній, изданы по запискамъ Гегеля его учениками, которые далеко не всегда были объективны въ изложеніи мыслей великаго философа. Можно вообще сказать, что мы еще до сихъ поръ не обладаемъ *всѣмъ Гегелемъ*. Наслѣдство, имъ оставленное, еще продолжаетъ ждать наслѣдниковъ.

пень философіи исторіи есть не только логическое завершеніе діалектическаго движенія, но и завершеніе временно-историческаго процесса. Это есть *послѣдній народъ*, въ культурныхъ формахъ котораго проявляется и осуществляется само абсолютное. Конецъ философіи исторіи означаетъ *окончаніе самой исторіи*. Въ послѣднемъ народѣ міровая исторія достигла своей конечной цѣли и остановилась [44]).

Цѣлыя бездны раціонализма открываются передъ Гегелемъ вмѣстѣ съ этими концепціями. Мы видѣли уже, что философія Гегеля сознательно допускаетъ то, что безсознательно должна была принять старая механическая теорія,—именно, принципъ исторической индивидуализаціи. Метода Гегеля не стремится, подобно старому *резолютизму*, разложить конкретное въ элементарныя отношенія; напротивъ, Гегель сознательно *остается при конкретномъ*, признаетъ за нимъ онтологическое и гносеологическое значеніе. Но возможно ли широко и полно провести этотъ принципъ, коль скоро исторія уподобляется раціонально-діалектическому процессу, предначертанному развитіемъ логики? Достаточно ли эластичны діалектическія схемы, чтобы воспринять историческій процессъ въ его цѣломъ? На вопросы эти приходится отвѣтить отрицательно. Гегель принужденъ отказаться отъ принятія конкретно-историческаго во всемъ его качественномъ многообразіи и въ его ирраціонально-свободныхъ творческихъ формахъ. Такъ, прежде всего, дѣйствительная исторія начинается у Гегеля только тамъ, гдѣ развитіе идеи достигло ступени государства. Поэтому дикіе народы вовсе не имѣютъ исторіи и выбрасываются за предѣлы историческаго процесса [45]). Но и культура отдѣльнаго историческаго народа признается постольку, поскольку въ ней воплощены нѣкоторыя всеобщія цѣнности [46]). Частныя особенности индивидуумовъ менѣе всего составляютъ предметъ исторіи. Онѣ являются только «ненужнымъ хламомъ», который затемняетъ дѣло [47]). Вводить индивидуальныя и

---

[44]) Encyclopädie, § 548—550.—Phil. d. R., § 352 ff.

[45]) Encyclopädie, § 549.

[46]) Ibid., § 550.

[47]) Ср. § 549 *перваго* изданія Энциклопедіи. Въ послѣдующихъ изданіяхъ слово „Plunder“ замѣнено словомъ „Masse“.

временныя тонкости въ игру общеисторическихъ силъ—это значитъ поступать противъ истины, ибо для духа важно *субстанціальное*, а не лишенное истиннаго содержанія внѣшнее и случайное существованіе [48]).—Мы видимъ, что діалектическій раціонализмъ Гегеля, подобно старому математическому, связанъ съ нѣкоторой элиминаціей конкретнаго. Введеніе историческаго процесса въ схемы діалектической законосообразности достигается путемъ созданія понятія «конкретной всеобщности»,— т.-е. такого конкретнаго, содержаніе котораго раціонально продетерминировано и такимъ образомъ освобождено отъ ирраціональнаго многообразія, которое дается живой конкретной дѣйствительностью. Все, что выходитъ за эти раціональныя схемы, считается нереальнымъ, недѣйствительнымъ и философски безцѣннымъ.

Здѣсь нужно отмѣтить тѣ особенности, съ которыми встрѣчается теорія «конкретной всеобщности», какъ только она подходитъ къ проблемѣ настоящаго. Абсолютизмъ системы Гегеля требуетъ широкой и полной раціонализаціи культурно-историческихъ формъ, составляющихъ содержаніе современной жизни. Вѣдь въ этомъ пунктѣ времени міровой духъ достигъ, наконецъ, своего самопознанія и черезъ посредство призванныхъ имъ пророковъ запечатлѣлъ высшую ступень своего развитія созданіемъ послѣднихъ и абсолютныхъ культурно-историческихъ учрежденій. Различныя формы современной культуры,—прежде всего ея философія, затѣмъ ея религія, искусство, государственныя и соціальныя установленія,—являются, стало быть, конкретнымъ воплощеніемъ абсолютнаго, дѣйствительнымъ царствомъ вѣчной истины, добра, красоты и справедливости. Этотъ *финализмъ* философіи Гегеля является характернымъ продуктомъ его діалектическаго панлогизма, и здѣсь мы начинаемъ понимать, что вышеотмѣченное сходство Гегелевой философіи права съ старыми естественно-правовыми ученіями покоится на глубокихъ предпосылкахъ діалектической системы. Философія Гегеля, которая, какъ мы видѣли, стоитъ въ столь близкомъ отношеніи къ исторіи, въ силу своего крайняго раціонализма оказывается глубоко анти-историчной. Въ послѣднихъ своихъ выводахъ она

[48]) Ibid.

принуждена застыть въ логическомъ рядѣ константныхъ культурныхъ формъ, не подлежащихъ дальнѣйшему развитію и заканчивающихъ фактически путь историческаго процесса. Здѣсь гегельянство поразительнымъ образомъ сходится съ старыми натуралистическими идеями: и тамъ и здѣсь соціальное бытіе разлагается на рядъ константныхъ отношеній, которыя не подлежатъ дальнѣйшей исторической индивидуализаціи.

Замѣчательно, что на этой почвѣ развиваются идеи, свидѣтельствующія о глубокомъ идейномъ атавизмѣ, переживаемомъ діалектической философіей. Мы говоримъ о теоріи абстрактной личности и о всѣхъ связанныхъ съ нею послѣдствіяхъ. Съ политической точки зрѣнія вполнѣ справедливо философію права Гегеля сопоставляютъ съ старыми естественно-правовыми теоріями, утверждающими возможность полной гармоніи между индивидуальнымъ и общимъ, между личностью и обществомъ [49]). Это показываетъ, что при всемъ несходствѣ философскихъ предпосылокъ система Гегеля принимаетъ тотъ же взглядъ на личность, какого придерживалась старая механическая теорія. Разумѣется, для Гегеля личность не есть надѣленный первоначальной естественной силой атомъ, какъ и вообще не есть механическая категорія, однако личность продолжаетъ оставаться для Гегеля всеобщимъ понятіемъ. Оттого то и высшаго своего завершенія она достигаетъ въ государствѣ. Въ этомъ смыслѣ, по одному удачному выраженію, политическая система Гегеля есть переводъ идей Руссо,—мы бы сказали, переводъ всего стараго естественно-правового натурализма, — на языкъ нѣмецкой идеалистической философіи [50]).

Теорія абстрактной личности позволяетъ далѣе Гегелю провести взглядъ на историческій процессъ, какъ на явленіе, вполнѣ предетерминированное и строго законосообразное. Для Гегеля исторія есть поле дѣйствія частныхъ интересовъ, но эти частные интересы являются только средствами и орудіями мірового духа. Въ этомъ и проявляется «хитрость разума», что онъ предоставляетъ дѣйствовать за себя индивидуумамъ, благодаря чему, какъ говоритъ самъ

---

[49]) *П. И. Новгородцевъ*, Кризисъ совр. прав., стр. 266 и слѣд.
[50]) *П. И. Новгородцевъ*, l. c.

Гегель, достигается *согласованіе свободы съ необходимостью* [51]). Другими словами, индивидуальная свобода состоитъ только въ пріобщеніи ко всеобщему, въ противномъ случаѣ она—нуль. Когда историческія личности перестаютъ выполнять свое назначеніе, когда всеобщая цѣль ими достигается, онѣ,—«эти пустыя оболочки зерна»,—безжалостно отбрасываются. Послѣдствіемъ этихъ воззрѣній и является введеніе историческаго процесса въ рамки раціональной законосообразности. Если индивидуальное, въ его наиболѣе характерныхъ проявленіяхъ, онтологически не имѣетъ никакого значенія, если оно безсильно передъ «всеобщимъ», то въ исторіи безъ всякихъ затрудненій проявляется и осуществляется нѣкоторый предустановленный планъ. Индивидуальныя отступленія не могутъ нарушить этого предестинированнаго движенія. Историческій процессъ въ діалектической системѣ введенъ въ тѣ же номологическія схемы, въ которыя пытались ввести его позитивно-соціологическія попытки конца XVIII и начала XIX вѣка. И если эти послѣднія искали себѣ аналогій въ раціонально-построенныхъ точныхъ естественныхъ наукахъ, то философія исторіи Гегеля ищетъ ихъ въ раціональномъ процессѣ діалектической логики.

* * *

Можно сказать, что *раціонализмъ* былъ основнымъ первороднымъ грѣхомъ соціальной философіи новаго времени. Западная философская мысль начала свое развитіе съ раціонализма математическаго, подъ вліяніемъ котораго создалась, какъ мы видѣли, механическая теорія общества. Математическій раціонализмъ настолько прочно укоренился въ новой философіи, что его восприняли даже тѣ теоріи, которыя по своему философскому смыслу были ему противоположны. Такъ было съ теоріей «установленія», формально примкнувшей къ математикѣ, такъ было и съ англо-французскимъ эмпиризмомъ, заимствовавшимъ у математики свой конечный познавательный идеалъ. Наконецъ, математическій раціонализмъ возбудилъ противъ себя рѣзкую реакцію, которая подвергнула радикальной философской критикѣ всѣ его основоположенія и пред-

---

[51]) Phil. d. Geschichte (по изд. Reclam'a), s. 61.

посылки. Однако призракъ раціонализма не переставалъ носиться надъ западной философіей. Когда эта реакція кончила свое отрицательное дѣло и перешла къ положительному творчеству, она опять приняла форму раціонализма. Правда, высшая точка нѣмецкаго идеализма—философія Гегеля—весьма рѣзко разошлась со старымъ натурализмомъ: она не ставила своей исключительной познавательной задачей разложенія качествъ въ количества; напротивъ, она хотѣла оставаться при качественно-конкретномъ, за которымъ она признавала онтологическое и теоретико-познавательное значеніе. Въ этомъ она сходилась со старой аристотелевской и схоластической традиціей, воспринятой Лейбницемъ, но не доведенной имъ до своего логическаго конца. Но въ свою очередь Гегель облекъ принятое имъ «качественно-конкретное» въ раціональныя схемы діалектической логики. Такимъ образомъ получилась удивительная картина: крайности сошлись, реакція противъ раціонализма сама породила философскую концепцію, своимъ раціонализмомъ едва ли не превосходящую старыя механическія аналогіи. На развалинахъ царства механики водворилось царство діалектики, математическій монизмъ смѣнился діалектическимъ.

Подробная характеристика недостатковъ новой діалектической соціальной философіи выходитъ изъ предѣловъ этого сочиненія, но основной ея дефектъ можно выразить въ старыхъ, уже намъ знакомыхъ терминахъ: культурно-историческое бытіе, или бытіе «объективнаго» духа Гегеля, *не есть бытіе логическое; по отношенію къ діалектической логикѣ это есть бытіе sui generis.* Въ понятіяхъ этихъ опять-таки намѣчается тема для дальнѣйшаго развитія новой философіи. Задачи послѣдней можно опредѣлить двояко: съ одной стороны, требовалось освободить соціально-политическія идеи отъ гегельянскихъ діалектическихъ схемъ, *делогизировать ихъ и дерационализировать;* съ другой стороны, представлялось необходимымъ дать *новую теорію конкретныхъ единствъ,* которой удалось бы адекватно выразить историческія представленія новѣйшей эпохи. Можетъ показаться на первый взглядъ страннымъ, что этотъ процессъ идетъ подъ девизомъ натурализма. Мы поймемъ однако это явленіе, если примемъ во вниманіе, что одинъ изъ видовъ натурализма—эмпиризмъ—обладалъ значительнымъ количествомъ ирраціональныхъ элементовъ. Раціонализмъ Гегеля столь же полезно

было предать огню эмпирическаго скепсиса, сколь плодотворно было столкновеніе стараго математическаго раціонализма съ относительными оцѣнками, выработанными эмпирической философіей XVIII вѣка. Поэтому въ новѣйшихъ формахъ натурализма дѣло менѣе всего идетъ о возвращеніи къ познавательнымъ идеаламъ XVII столѣтія. Новѣйшій натурализмъ преобладающе носитъ характеръ эмпиризма, релятивизма и историзма.

Этими формулировками сдѣлано заданіе для послѣдующаго философскаго процесса, и въ послѣдующихъ очеркахъ мы увидимъ, какъ онъ происходилъ въ дѣйствительности.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Теорія историческаго или экономическаго матеріализма.

А. Генезисъ теоріи историческаго матеріализма.

ГЛАВА I.

Разложеніе философіи Гегеля.

а) Первые шаги.

Процессъ разложенія гегелевской философіи есть явленіе весьма сложное и разностороннее. Насколько сама философія Гегеля обладала грандіозно-универсальнымъ характеромъ, настолько и вызванный ею кризисъ не протекалъ по одной линіи проблемъ [1]). Спеціальный интересъ, преслѣдуемый нашей темой, заставляетъ насъ остановиться только на одной сторонѣ этого кризиса, которая, по нашему мнѣнію, философски едва ли не была самой важной. Мы изучимъ исторію возникновенія новѣйшаго натурализма, возродившагося на почвѣ разложенія гегельянства, и притомъ изучимъ явленіе это со стороны его отношенія къ соціально-философскимъ и культурно-историческимъ проблемамъ. Поэтому наше исключительное вниманіе должно быть направлено на, такъ называемое, «лѣвое» крыло гегелевской школы, гдѣ, подъ именемъ *матеріалистическаго* пониманія исторіи, возникли новѣйшія механическія аналогіи въ области соціальной науки. Аналогіи эти, какъ убѣдитъ насъ послѣдующее изложеніе, возникли въ результатѣ продолжительнаго философскаго процесса, въ которомъ понятія философіи Гегеля подвергались постепенному реформированію и преобразованію. При чемъ начало названнаго процесса отнюдь не исходитъ изъ проблемъ, составляющихъ главную тему нашего изслѣдованія. Вопросы соціальной философіи,—въ частности проблема механизаціи соціальныхъ

[1]) Съ фактической стороны кризисъ гегелевской философіи всего лучше разсмотрѣнъ у *Эдмана*, Grundriss der Geschichte d. Philosophie, 2-ter Bd., vierte Aufl., Berlin, 1896, который самъ пережилъ эти умственныя теченія.

понятій, вылившаяся на этотъ разъ въ форму матеріалистическаго истолкованія общественныхъ явленій,—ставятся только въ концѣ кризиса гегельянской школы. Въ началѣ же послѣдняго философская мысль занята совершенно иными вопросами, которые, при поверхностномъ къ нимъ отношеніи, кажутся не имѣющимъ никакой связи съ проблемами механической теоріи государства и общества.

Этотъ исходный пунктъ, столь отличный отъ результатовъ, къ которымъ пришелъ конецъ процесса, будетъ, какъ мы опять-таки убѣдимся, лучшимъ доказательствомъ въ пользу нашего взгляда, согласно которому пробужденіе механическихъ аналогій въ XIX столѣтіи имѣетъ существенно иной смыслъ, чѣмъ механизація соціальной науки, предпринятая натуралистами XVII вѣка. Новѣйшая философская мысль обнаруживаетъ здѣсь свою оригинальность и свое своеобразіе. Исходя изъ новыхъ отправныхъ точекъ, она приходитъ и къ существенно новымъ результатамъ. Такимъ образомъ послѣдующее изложеніе, столь видимо отступающее сначала отъ направленія идей, неуклонно проводимаго въ предыдущихъ главахъ, вводитъ насъ въ ту лабораторію, въ которой вырабатывается необходимый подготовительный матеріалъ для новой соціальной теоріи.

Изученіе этой группы «лѣвыхъ» гегельянцевъ для историка философіи представляетъ нѣкоторыя особыя трудности. Радикализмъ «лѣвыхъ» отнюдь не былъ чисто философскимъ теченіемъ. Это былъ преимущественно движеніе религіозныхъ и политическихъ идей,—обстоятельство, которое послужило поводомъ къ тому, чтобы отрицать за процессомъ разложенія гегельянства всякое философское значеніе. Поэтому историкъ, который задается цѣлью провести и здѣсь идею преемственности историческаго развитія, всегда стоитъ передъ опасностью раціонализировать историческую дѣйствительность, ища логики тамъ, гдѣ ея вовсе не было. Требуется особая тщательность, съ которой долженъ быть установленъ *философскій смыслъ* явленій, преслѣдовавшихъ нерѣдко въ идейной жизни той эпохи не только философскія и не только научныя цѣли и выступавшихъ то какъ религіозная критика, то какъ политическая пропаганда. Разумѣется, только факты могутъ показать, что гегельянскій радикализмъ имѣлъ также и философскую сторону, что въ его идеяхъ шла нѣкоторая непрерывная нить развивающихся проблемъ, завѣщанныхъ прошлымъ и ставшихъ наслѣдствомъ для будущихъ поколѣній.

Не безъ основанія духовнымъ отцомъ «гегельянской лѣвой» слѣдуетъ считать нынѣ уже забытаго, но когда-то столь извѣстнаго философа, Л. Фейербаха; и не безъ основанія самая «гегельянская лѣвая» столь цѣнила этого человѣка, считая его своимъ философскимъ вождемъ [2]). Хронологически Фейербахъ первый уловилъ то, что стало впослѣдствіи душой всего радикальнаго теченія. За десять лѣтъ передъ тѣмъ, какъ гегельянскій радикализмъ превратился въ значительную литературную силу, раздался одинокій голосъ мыслителя, повторенный потомъ столь часто и столь многими. Препровождая въ 1828 году свою диссертацію Гегелю, Фейербахъ приложилъ къ ней слѣдующее письмо, существенныя части котораго мы здѣсь приведемъ. «Теперь дѣло уже не идетъ»,—пишетъ онъ,—«о развитіи понятій въ формѣ ихъ всеобщности, въ ихъ отвлеченной чистотѣ и замкнутомъ въ себѣ бытіи. Дѣло идетъ о томъ, чтобы подвергнуть дѣйствительному отрицанію предшествующія обще-историческія представленія о времени, о смерти, посюстороннемъ, потустороннемъ, объ Я, индивидуумѣ, личности человѣческой, такъ же какъ и о созерцаемой за предѣлами конечности абсолютной личности или Богѣ. Эти идеи являлись основаніемъ предшествующей исторіи и источникомъ системы какъ ортодоксальныхъ, такъ и раціональныхъ христіанскихъ представленій. Дѣло идетъ о томъ, чтобы потопить ихъ въ истинѣ и на мѣсто нихъ водворить, въ качествѣ непосредственно-господствующаго въ настоящемъ міросозерцанія, тѣ выводы, которые въ новой философіи являлись, какъ потустороннее

---

[2]) Ср. письмо *Руге* къ *Фейербаху* отъ 14 окт. 1840 г. (въ К. *Grün*, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel, I-ter Bd., Lpz. u. Heidelb., 1874): „Ihr Name hat einen guten Klang und ist eine Drommete aus Jericho. Man respektirt ihn nicht wenig und viele lesen das 2—3 mal, was Sie unterschreiben haben, bloss weil Sie einmal wissen, dass etwas werthvolles dahinter steckt, wenn Sie Ihren Namen sehen". — Также письмо отъ 14 мая 1843 г. передъ выходомъ въ свѣтъ „Нѣмецко-французскихъ Ежегодниковъ": „wie Strauss die alten Jahrbücher eröffnete, so müssen *Sie* diese neuen eröffnen. Sie sind populär und beliebt". — Интересенъ отзывъ умѣренно „лѣваго", *Байергофера*, въ № 220 „Галльскихъ Ежегодниковъ" за 1840 г., гдѣ онъ говоритъ о Фейербахѣ: „ein Mann von grossartiger Gesinnung und geistiger Totalität, gegen welchen nun die gereizte Ohnmacht, die das Einschneiden seiner Kraft fühlt, umsonst reagirt"...—Суровый въ своихъ отзывахъ *Марксъ* считалъ Фейербаха призваннымъ „Ихъ Величествами Природой и Исторіей" для борьбы съ реакціонными теченіями того времени. Ср. *Grün*, I. c., s. 361. Не менѣе высокаго мнѣнія о Фейербахѣ былъ и Лассаль. Ср. его письмо отъ 21 октября 1863 г. (*Grün*, Bd. II, s. 162).

царство по себѣ бытія, и были облечены въ форму голой теоретической истины и всеобщности»[3].—Мы видимъ, сколь близко сходятся между собою логическіе концы нѣмецкаго идеализма и историческіе отправные пункты новѣйшаго натурализма. Вышеприведенныя слова являются послѣдовательнымъ продуктомъ тѣхъ раціоналистическихъ опредѣленій, которыми завершается философія Гегеля. Исходя изъ нихъ, самъ Гегель, какъ мы видѣли, отзывался о свободныхъ историческихъ силахъ, не укладывающихся въ его систему, какъ о ненужномъ «хламѣ», который долженъ быть выброшенъ истинной философіей. Не то же ли самое хочетъ и Фейербахъ? Внѣшне болѣе радикальный тонъ его словъ показываетъ, что скрытый раціонализмъ Гегеля переходитъ здѣсь въ актуальное состояніе и стремится обнаружить свое обычное отрицательное отношеніе къ исторіи.

Однако содержаніе диссертаціи, къ которой приложено это письмо, убѣждаетъ насъ, что Фейербахъ идетъ еще далѣе своего учителя. Какъ въ самой диссертаціи, такъ и въ появившихся два года спустя «Мысляхъ о смерти и безсмертіи» центральнымъ пунктомъ является вопросъ объ отношеніи «всеобщаго» къ «частному» и «индивидуальному»[4]. Причемъ дѣло идетъ прежде всего о разрушеніи гегелевскаго понятія «конкретной общности», вмѣстѣ съ которымъ подвергается обезцѣниванію категорія индивидуальнаго вообще. — Абсолютной сущностью человѣка является, по мнѣнію Фейербаха, разумъ[5]. Но разумъ, составляющій абсолютную сущность человѣка, слѣдуетъ отличать отъ специфической сущности индивидуальнаго,—отъ того, что еще не отдѣлено отъ послѣдняго и связано съ нимъ. Такихъ сущностей столько, сколько индивидуумовъ, тогда какъ абсолютная сущность едина[6]. Поэтому абсолютный разумъ въ сущности и не есть разумъ человѣческій, такъ какъ этотъ предикатъ содержитъ въ себѣ нѣкоторую конкретизацію, а разумъ не включаетъ въ себя ничего индивидуальнаго и ничего

[3]) Ср. *Grün*, l. c., I-ter Bd., s. 217—18.

[4]) „Предметъ, который въ то время меня въ особенности интересовалъ“,—пишетъ позднѣе Фейербахъ,—„это—отношеніе разума къ человѣку, всеобщаго къ особенному, мышленія къ индивидууму, духа къ тѣлу“. Ср. *Grün*, l. c., I, s. 390.

[5]) L. *Feuerbach*, De ratione una, universali et absoluta, 1828, s. 32: „cogitatio ergo hominum absoluta est essentia“.

[6]) Ibid.

конкретнаго. Онъ—универсаленъ и всеобщъ. Въ отличіе отъ него субъективный, партикулярный, частный и конечный разумъ есть разумъ бестіальный, если только онъ вообще заслуживаетъ названія разума [7]). Это ученіе объ единомъ, абсолютномъ и универсальномъ разумѣ, какъ истинной сущности человѣка, служитъ къ тому, чтобы показать конечность, бренность и ничтожность конкретной личности. «Духъ, сознаніе, разумъ—всеобщи, самостоятельны и отличны отъ тебя, какъ этой исключительной личности, этой опредѣленной индивидуальности... Именно, какъ опредѣленный мыслитель, но не какъ мыслитель вообще, являешься ты индивидуумомъ, опредѣленнымъ лицомъ» [8]). Но только, какъ «мыслитель вообще», достигаешь ты истины, ибо разумная дѣятельность есть абстракція, отрицаніе индивидуальнаго и конечнаго. «Дѣйствительное и истинное отрицаніе конечнаго есть само безконечное» [9]). Онтологическимъ выраженіемъ этого процесса освобожденія отъ конечныхъ опредѣленій является смерть. «Смерть есть ничто иное, какъ актъ, въ которомъ субъектъ покидаетъ свою принципіальную субъективность, отдѣляется отъ нея и такимъ образомъ становится простымъ объектомъ» [10]).

Эта тенденція къ обезцѣниванію индивидуальнаго проводится Фейербахомъ во всей ея широтѣ и составляетъ едва ли не самую характерную сторону его первыхъ философскихъ выступленій. Главный вопросъ, говорилъ нашъ философъ въ своей позднѣйшей критикѣ Гегеля, и заключается въ томъ «возможно ли вообще, чтобы родъ абсолютно осуществился въ индивидуумѣ, искусство—въ одномъ художникѣ, философія—въ одномъ философѣ... Ибо, что мнѣ всѣ доказательства, если я вообще не вѣрю, что явится какой-либо Мессія, что онъ долженъ явиться, что онъ можетъ явиться» [11]). А между тѣмъ точка зрѣнія философіи Гегеля и дѣлаетъ это возможнымъ. Она предполагаетъ, «что долженъ быть и дѣйствительно будетъ какой то эстетическій или спекулятивный Далай-Лама, какая-

---

[7]) Ibid., ss. 28, 40.

[8]) L. *Feuerbach*, Gedanken über Tod etc., въ Sämmtl. Werke von Bolin und Jodl, Bd. V, s. 66.

[9]) Ibid., s. 22.

[10]) Ibid., s. 22, 64—66.

[11]) Zur Kritik d. Hegelschen Philos., S. W., Bd. II, s. 162.

то эстетическая или спекулятивная трансубстанціація, какой то эстетическій или спекулятивный послѣдній день» [12]). Упреки, которые Фейербахъ дѣлалъ въ Эрлангенскихъ лекціяхъ своему времени,— что оно потеряло всякій вкусъ къ абстракціямъ, что оно считаетъ болѣе пріятнымъ пребывать только въ чувственно-конкретномъ и заниматься конкретными предметами, — эти упреки вытекаютъ изъ вышеприведеннаго толкованія проблемы о «частномъ» и «всеобщемъ». «Гдѣ чувствуютъ себя счастливыми отъ того, что духи являются въ сапогахъ со шпорами и во фракахъ,.... тамъ болѣе уже не нуждаются въ абстракціяхъ, при помощи которыхъ можно было бы возвыситься «къ духу». «Задача философіи заключается въ познаніи «всеобщаго» и «необходимаго»; одно изъ ея возвышеннѣйшихъ, проходящихъ черезъ всѣ эпохи ученій есть то, что только *всеобщая и необходимая сущность имѣетъ реальность и вѣчное бытіе*» [13]).

Въ связи съ этими мыслями становится совершенно понятнымъ на первый взглядъ странное, направленное противъ Гегеля замѣчаніе, что его философія чрезмѣрно пристрастна къ конкретному, что поэтому мудрость его противоположна старой, соломоновской: если послѣдняя думала, что нѣтъ ничего новаго въ мірѣ, то первая учитъ, что въ мірѣ все ново. Поэтому «характернѣйшимъ элементомъ Гегеля, въ противоположность оріентализму философіи тожества, является элементъ различія» [14]). Лучше всего этотъ духъ гегельянства проявляется въ отношеніи Гегеля къ исторіи. Гегель фиксируетъ только существенныя различія религій, философій, временъ и народовъ. Общее и тожественное отступаетъ на задній планъ. Принципъ Гегеля есть исключительное время, а не «терпимое» пространство. Его система знаетъ только субординацію и послѣдовательность, а не координацію и сосуществованіе [15]). Разумѣется, у Гегеля всякая послѣдующая ступень развитія представляетъ нѣкоторую цѣлостность и воспринимаетъ въ себя всѣ предыдущія. Однако послѣднія совершенно растворяются у него и

---

[12]) Ibid.

[13]) Ср. *Grün*, l. c. o., Bd. I, s. 32. (изъ „Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik, 1829—32).

[14]) Zur Kritik d. Hegel. Phil., s. 158.

[15]) Ibid., s. 159.

поглощаются въ дальнѣйшемъ процессѣ. Поэтому индивидуальныя и конечныя ступени возвышаются у Гегеля до абсолютнаго. Такъ Гегель абсолютируетъ христіанство и свою философію. Идея воплощенія духа въ конечныхъ историческихъ явленіяхъ есть результатъ невѣрнаго рѣшенія вопроса о «всеобщемъ» и «конкретномъ».

Что вышеизложенныя идеи являются до нѣкоторой степени возвратомъ къ точкѣ зрѣнія стараго раціональнаго натурализма,—противъ этого едва ли можно спорить. И не удивительно, что въ диссертаціи «De ratione una etc.» съ сочувствіемъ указывается на спинозовское понятіе объ единой субстанціи и на ученіе объ единомъ и безконечномъ разумѣ Мальбранша [16]). Въ появившейся нѣсколько лѣтъ спустя «Исторіи новой философіи» Фейербахъ ясно подчеркиваетъ свои философскія симпатіи къ натуралистической философіи XVII столѣтія [17]). Такимъ образомъ нами нащупаны теперь пункты зарожденія новѣйшаго, возникшаго на почвѣ крушенія гегелевской философіи натурализма. Въ вопросѣ «делогизаціи конкретно-историческаго» и въ связанной съ нимъ проблемѣ «конкретнаго» и «всеобщаго» молодое гегельянство приходитъ въ соприкосновеніе съ старыми натуралистическими системами, съ міромъ ихъ идей и понятій. Здѣсь-то и слѣдуетъ самое важное: *спрашивается, слѣдуетъ-ли понимать это обращеніе къ прошлому, какъ полнѣйшій регрессъ или же какъ нѣкоторый новый философскій синтезъ?* Характеризованныя тенденціи философскаго развитія Фейербаха какъ будто бы убѣждаютъ насъ въ справедливости мнѣнія, утверждающаго ирраціональность и регрессивность развитія послѣгегелевской философіи. На почвѣ отрицанія философской цѣнности за конкретнымъ и на почвѣ пробуждающихся универсалистическихъ тенденцій позволительно ожидать развитія и повторенія той же идеологіи, которая была изслѣдована нами въ первомъ очеркѣ: возрожденія старыхъ естественно-правовыхъ спекуляцій, возвращенія къ старому понятію объ обществѣ, государствѣ и правѣ; и далѣе отрицанія культуры и исторіи, подведенія ихъ подъ категорію заблужденія. И дѣйствительно, мы убѣдимся впослѣдствіи, что эти явленія отчасти имѣли мѣсто, но *уже первыя*,

---

16) De ratione una etc., s. 28, 30.

17) *L. Feuerbach*, Geschichte d. n. Philosophie, 1833.

до сихъ поръ нами разсмотрѣнныя стадіи показываютъ, что возвратомъ къ старымъ точкамъ зрѣнія отнюдь не исчерпывается весь процессъ въ его цѣломъ.

Въ первыхъ сочиненіяхъ Фейербаха обращаютъ на себя вниманіе нѣкоторыя идеи, всѣ логическія послѣдствія которыхъ далеко не продуманы и не выяснены. Самъ Фейербахъ не замѣчаетъ, что онѣ находятся въ видимомъ противорѣчіи съ вышеохарактеризованными универсалистическими тенденціями его философіи, и поэтому онъ рѣшается поставить ихъ въ прямую съ ними связь. Я разумѣю здѣсь ученіе Фейербаха о *положительномъ значеніи границы*,—ученіе, которое указываетъ, что въ молодое гегельянство проникаютъ тенденціи, рѣзко отдѣляющія его отъ познавательныхъ идеаловъ XVII столѣтія. По мнѣнію Фейербаха, справедливъ взглядъ Канта, что понятіе границы не только есть нѣчто отрицательное, но содержитъ въ себѣ нѣкоторыя положительныя опредѣленія. «Граница»—говорится въ Эрлангенскихъ лекціяхъ—«есть также равенство самому себѣ, тожество съ собою, бытіе, нѣчто положительное» [18]). Поэтому все, что существуетъ, существуетъ не безъ границы. Бытіе и опредѣленность полагаются совмѣстно, суть явленія, такъ сказать, коррелятивныя. Только «ничто»—безпредѣльно и безгранично. «Только одно оружіе существуетъ противъ «ничто», и это оружіе есть *граница*». «Граница или предѣлъ не есть нѣчто внѣшнее вещи, какъ заборъ вокругъ поля, она есть, собственно говоря, ея истинное ядро, ея центръ» [19]). Въ словахъ этихъ ограниченное, конечное и, стало быть, конкретное бытіе поднимается на высоту истинной, дѣйствительной и подлинной реальности. Но какъ совмѣстить подобныя мысли съ вышеизложенными, универсалистическими *идеями* диссертаціи, согласно которымъ существуетъ только одинъ, безконечный и абсолютный разумъ? Примиреніе происходитъ при помощи *понятія отношенія*.—Логически ограниченіе есть детерминація, полаганіе другого, полаганіе отношенія, устанавливаемаго разумомъ. Въ онтологическомъ рядѣ граница есть

---

[18]) *Grün*, Bd. I, s. 304.

[19]) Gedanken etc., Werke, Bd. I, s. 44.—Фейербахъ любилъ эту мысль и часто возвращался къ ней. Ср., напр., Das Wesen d. Christenthum, 4-te Aufl., 1883, s. 51: „Alle Beistimmungen aufheben, ist so viel als das Wesen selbst aufheben. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches, ein nichtiges Wesen“.

тоже отношеніе, но отношеніе реальное. «Все въ природѣ существуетъ такъ, какъ существуетъ, не черезъ матерію, изъ которой существующее состоитъ, но скорѣе посредствомъ ограниченія по себѣ неопредѣленной матеріи, посредствомъ опредѣленнаго отношенія, опредѣленной связи веществъ; и, именно, въ этомъ опредѣленномъ отношеніи матерій состоитъ предѣлъ, такъ же какъ и сущность вещи»... «Сущность и жизнь вещи есть поэтому мѣра, форма, модусъ, законъ» [20]). Другими словами, дѣйствительная сущность вещей познается изъ отношеній въ предѣлахъ конкретнаго, опредѣленнаго и конечнаго міра. Конкретная констелляція конкретныхъ связей— вотъ надежнѣйшій отправный пунктъ для познанія. «Отношеніе этой рыбы къ внѣшней средѣ не есть нѣчто лишенное границы, неопредѣленное и произвольное; рыба движется, но движенія ея опредѣлены, обусловлены ея формой; она живетъ въ опредѣленномъ климатѣ, въ опредѣленной средѣ,—въ водѣ; и опять-таки не въ водѣ вообще, во всякой водѣ, но въ опредѣленной ручьевой, рѣчной или морской».... «Такъ и человѣческая жизнь имѣетъ свои необходимые предѣлы, по ту или по другую сторону которыхъ она не можетъ болѣе существовать».... «Сущность человѣческой жизни на самомъ дѣлѣ и заключается въ земномъ ея существованіи» [21]).

---

[20]) Gedanken etc., s. 44.

[21]) Ibid. Въ согласіи съ этимъ Фейербахъ, при всѣхъ своихъ симпатіяхъ къ натуралистической философіи XVII столѣтія, принужденъ подчеркнуть и ея недостатки. „Это, безъ сомнѣнія, возвышенная и справедливая мысль, что движеніе есть принципъ природы“. Гоббсъ и Картезій ошибались не въ томъ, что проводили этотъ принципъ, но въ томъ, „что они возвышали на степень всеобщаго начала только частный случай движенія, именно, движеніе механическое, опредѣленное въ математическихъ признакахъ“. „Пока математическія представленія господствовали надъ умами, не могъ возникнуть правильный взглядъ на жизнь, на природу качествъ, на то, что является специфически физическимъ. Математикъ долженъ возвести механическое движеніе на степень всеобщаго принципа, а природу долженъ сдѣлать машиной, въ противномъ случаѣ она для него не можетъ быть конструирована. Качество, которое, именно, одушевляетъ природу и составляетъ ея истинно физическую сторону, сводится въ ея математической концепціи къ чему-то превзойденному, идеальному, является простой акциденціей, чѣмъ-то не реальнымъ“... Ср. *L. Feuerbach*, Geschichte d. n. Philosophie, Lpz., 1847, s. 99. — Въ этихъ словахъ прекрасно формулировано то, что отличаетъ конкретно-качественную точку зрѣнія новѣйшей философіи отъ стараго механическаго натурализма.

Чрезвычайно интересно, что эти идеи становятся отправнымъ пунктомъ для новой культурно-исторической философіи. По мнѣнію Фейербаха, религія есть связь человѣка съ Богомъ, въ которой человѣкъ признаетъ свою ограниченность и свою конечность по отношенію къ существу высшему. Въ этой конкретной связи естественно должна проявиться *сущность человѣка*, какъ и во всякомъ данномъ конкретномъ отношеніи проявляется сущность входящихъ въ него предметовъ. «Предметъ, къ которому субъектъ относится существеннымъ необходимымъ образомъ, есть не что иное, какъ собственная, объективированная сущность этого субъекта» .Поэтому абсолютное существо, Богъ человѣка, *есть его собственная сущность*» [22]). «Религія есть, слѣдовательно, созерцаніе особеннаго, конечнаго существа въ безконечномъ или же созерцаніе всеобщаго въ особенномъ; поэтому въ религіи народъ поднимается до сознанія сущности вообще» [23]).

Мы очень далеки отъ того, чтобы логически переоцѣнивать этотъ ходъ умозаключеній, который для насъ служитъ только свидѣтельствомъ новой позиціи, занимаемой Фейербахомъ относительно культурно-историческихъ проблемъ. Именно, въ понятіе *отношенія* Фейербахомъ вложенъ слишкомъ широкій и неопредѣленный смыслъ, вслѣдствіе чего нашъ философъ безъ малѣйшаго колебанія считаетъ возможнымъ принять религіозную связь за частный случай тѣхъ *конкретныхъ отношеній*, которыя, какъ мы видимъ, возведены имъ на степень новаго философскаго принципа. Все это—несомнѣнныя логическія неточности, и онѣ то и составляютъ базу для новой культурно-исторической теоріи. Но какъ бы ни была ошибочна эта база, она ясно намѣчаетъ особенности точки зрѣнія Фейербаха. Для него критика религіозныхъ представленій тожественна съ ихъ философскимъ объясненіемъ, съ разскрытіемъ ихъ раціональной сущности. Культурно-историческія формы, какъ предметъ *отрицанія*, составляютъ также и предметъ *научнаго интереса*. Въ этомъ смыслѣ знаніе объ «историческомъ», «преходящемъ», «измѣнчивомъ» является для Фейербаха «наукой». Понятіе «науки» уже не можетъ быть проти-

---

[22]) Я беру эти цитаты изъ „Das Wesen des Christenthums", хотя заключающіяся въ нихъ мысли цѣликомъ набросаны уже въ вышецитированныхъ Эрлангенскихъ лекціяхъ.

[23]) Ср. *Grün*, Bd. I, s. 308.

вопоставлено *исторіи*, какъ ея антитезѣ. Отъ стараго раціонально-математическаго натурализма Фейербаха отдѣляетъ историческое міросозерцаніе новѣйшей философіи, которое онъ прежде всего унаслѣдовалъ у Гегеля.

Другой вопросъ, пошелъ ли Фейербахъ впередъ по сравненію съ той исторической реакціей, которая, какъ мы видѣли, возникла на почвѣ англо-французскаго эмпиризма и породила цѣлый рядъ культурно-историческихъ и соціальныхъ теорій, разсмотрѣнныхъ нами въ предыдущемъ отдѣлѣ. Отвѣчая на этотъ вопросъ, съ нашей методологической точки зрѣнія не слѣдуетъ считать слишкомъ существеннымъ то обстоятельство, что проблема историческаго объясненія религіи была впервые поставлена школой Гегеля. Чрезвычайно наивныя представленія, господствовавшія въ этихъ вопросахъ въ XVIII вѣкѣ, показываютъ только, что философская мысль въ трактованіи религіозной проблемы стояла ниже того уровня, на который она поднялась при изученіи проблемъ соціально-экономическихъ и политическихъ. Такимъ образомъ, не будетъ ли религіозная теорія Фейербаха только попыткой примѣнить къ изученію новыхъ идеологическихъ формъ тѣ методы, которые были уже испробованы историческими и соціологическими теоріями XVIII вѣка въ другихъ областяхъ культурно-историческихъ идеологій? На первый взглядъ аналогія между кульминаціоннымъ пунктомъ историзма XVIII вѣка и точками исхода новѣйшаго натурализма, какъ наблюдаемъ мы его у перваго «лѣваго» гегельянца, дѣйствительно оправдывается. Какъ историзмъ XVIII вѣка кончилъ тѣмъ, что сталъ разрѣшать конкретно-историческую дѣйствительность въ всеобщія отношенія, мыслимыя по аналогіи съ законами природы, такъ и эта новая религіозная философія, при всей невыясненности ея понятій, имѣетъ тенденцію свести религіозныя представленія къ абстрактнымъ отношеніямъ всеобщей сущности и субстанціальности. Послѣдующее изложеніе покажетъ намъ, что постепенное сближеніе гегельянской лѣвой съ англо-французскими историческими и соціологическими ученіями до извѣстной степени дѣйствительно имѣло мѣсто. Эти первые шаги кризиса въ зачаткахъ воспроизводятъ дальнѣйшій богатый и сложный процессъ разложенія гегельянской школы.

b) *Развитіе кризиса. Д. Штраусъ и его историзмъ.*

Характеризованныя нами на предыдущихъ страницахъ идеи были только скрытымъ, подводнымъ теченіемъ, не оказавшимъ значительнаго вліянія на историческія судьбы оффиціальнаго гегельянства. Внѣшнимъ поводомъ къ его, такъ называемому, «разложенію» послужили иные факты, которые съ *философской* стороны, не шли такъ далеко, какъ первыя выступленія Фейербаха, но въ силу особаго стеченія обстоятельствъ сыграли гораздо бо́льшую историческую роль [1]). Въ числѣ ихъ наиболѣе вліятельнымъ агентомъ была извѣстная книга Штрауса «Das Leben Jesu».

Справедливо отмѣчаютъ, что, какъ философъ, Штраусъ не обладалъ собственной оригинальной точкой зрѣнія, примыкая къ намѣченнымъ уже другими философскимъ теченіямъ [2]). Тѣмъ не менѣе ему, перешедшему на почву чисто историческихъ изслѣдованій,

---

[1]) Дав. Штраусъ—такъ же какъ и другіе, изучаемые ниже „лѣвые“ гегельянцы—интересуетъ насъ здѣсь постольку, поскольку идеи его были переходнымъ путемъ къ возрожденію механическихъ аналогій въ соціальной философіи XIX вѣка. Поэтому изложеніе наше не можетъ претендовать на полноту характеристики міровоззрѣнія Штрауса,—уже не говоря о томъ, что мы совершенно не касаемся значенія идей автора „Жизни Іисуса“ для развитія протестантскаго богословія.—Какъ извѣстно, много позднѣе той эпохи, которую мы здѣсь изучаемъ—приблизительно въ концѣ 60-хъ, началѣ 70-хъ годовъ—идеи Штрауса, подчинялись общему уклону западно-европейской мысли, претерпѣли дальнѣйшую эволюцію въ сторону банальнаго естественно-научнаго матеріализма въ духѣ Бюхнера, Молешотта и др. Такова его книга „Der alte und neue Glaube“, по которой, обыкновенно, и судятъ о реакціонномъ, въ худшемъ смыслѣ этого слова, развитіи новѣйшей философіи. Въ подобной оцѣнкѣ проявляется, впрочемъ, обычная односторонность: излишняя внимательность къ фактамъ, можетъ быть, въ свое время и нашумѣвшимъ, но философски незначительнымъ, и игнорированіе тѣхъ сторонъ, которыя являлись дѣйствительнымъ оригинальнымъ продуктомъ новѣйшей философской эпохи. Какъ мы всегда старались подчеркивать, постановка культурно-историческихъ проблемъ—вотъ что является однимъ изъ главнѣйшихъ отличительныхъ признаковъ новѣйшей философіи. И Штраусъ-гегельянецъ, а не Штраусъ-матеріалистъ, внесъ въ эти проблемы свою лепту. Штрауса преслѣдовала общая судьба „лѣвыхъ“ гегельянцевъ: въ развитіи каждаго изъ нихъ, какъ мы убѣдимся ниже, наступаетъ нѣкоторая мертвая точка, послѣ прохожденія которой начинается періодъ явнаго упадка и разложенія, приводящаго къ точкамъ зрѣнія дѣйствительно реакціоннымъ. Факт этотъ есть яркій показатель *переходнаго характера изучаемыхъ нами здѣсь воззрѣній.*

[2]) Такъ совершенно справедливо характеризуетъ Штрауса *Aug. Wandt*, Dav. Fr. Strauss philosophische Entwicklung, Dissertatio, 1902.

фактически удалось двинуть впередъ нѣкоторыя проблемы, только впослѣдствіи получившія свою философскую формулировку. Уже знакомая намъ проблема делогизаціи гегельянской системы составляетъ основную задачу Штрауса. Правда, Штраусъ беретъ только одинъ изъ аспектовъ этой проблемы—вопросъ религіозный, даже еще у́же—вопросъ христологическій. Однако, и въ этихъ предѣлахъ совершается постепенная выработка новыхъ идей, которыя, какъ мы убѣдимся, имѣли своимъ послѣдствіемъ радикальную ломку всѣхъ гегельянскихъ понятій. Какъ и Фейербахъ, Штраусъ старается отмежеваться отъ крайняго культурно-историческаго интеллектуализма своего учителя. Онъ подчеркиваетъ свое несогласіе съ Гегелемъ, который считалъ, что идея можетъ быть реализована въ какомъ-нибудь одномъ индивидуумѣ. По мнѣнію Штрауса, если такое воплощеніе и имѣетъ мѣсто, то оно совершается во множествѣ экземпляровъ и въ безконечномъ рядѣ времени [3]). Такимъ образомъ на мѣсто Гегелевскаго логизированнаго конкретно-историческаго устанавливается нѣкоторый подвижный рядъ, надѣленный болѣе богатымъ и болѣе свободнымъ, не вполнѣ еще раціонализированнымъ содержаніемъ. Въ остальномъ сохраняется еще тѣсная связь съ гегельянствомъ. «Отвергаемъ ли мы всякую дѣйствительность идеи?»—спрашиваетъ Штраусъ. И отвѣчаетъ: «ни въ коемъ случаѣ». Отвергается только дѣйствительность воплощенія идеи въ конкретно-историческомъ [4]). За этимъ ограниченіемъ идея имѣетъ дѣйствительность и продолжаетъ управлять исторіей. Другими словами, по мнѣнію Штрауса, идея находитъ въ конкретно-эмпирическихъ формахъ исторіи свое неоконченное и небезусловное выраженіе. Эмпирическая дѣйствительность, если и не лишена свѣта разума, то этотъ послѣдній не присутствуетъ въ ней въ тѣхъ абсолютныхъ выраженіяхъ, въ которыхъ это имѣло мѣсто у Гегеля.—Но что такое сама идея въ религіозной философіи Штрауса? Каковы ея философскія опредѣленія? «Жизнь Іисуса» не даетъ на эти вопросы прямого отвѣта,

[3]) „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt,—in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten". Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 2-ter Bd, 1836, s. 734.

[4]) Ibid.

однако нѣкоторыя, брошенныя вскользь мысли позволяютъ считать Штрауса однимъ изъ представителей того *антропологизма* или, правильнѣе, *антропософизма*, къ которому пришло развитіе нѣмецкой идеалистической философіи [5]. Центръ тяжести ученія объ идеѣ переносится Штраусомъ къ утвержденію, что «Богъ и человѣкъ по себѣ едины», что истинное и дѣйствительное бытіе духа не есть Богъ «für sich» и не есть человѣкъ «für sich», но единство обоихъ, Богочеловѣкъ [6]. Это единство,—и здѣсь буквально повторяется старый гегелевскій пріемъ,—должно стать единствомъ «для человѣка», должно быть имъ познано. Религія и есть «развивающееся сознаніе этого единства» [7].—Мы видимъ, что тема для исторіи дана *идеей*. Историческія формы религіознаго сознанія суть рефлексы идеи, но, нужно прибавить, рефлексы далеко *неадэкватные*. Религія есть развитіе идеи *въ формѣ чувственной достовѣрности*, которая является популярной и общедоступной формой сознанія. Самосознаніе идеи, говоритъ Штраусъ, должно выступить сначала *общепонятнымъ образомъ*, въ формѣ чувственной достовѣрности [8]. Здѣсь и заключается объясненіе представленій Бога, какъ личности, и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость всѣхъ другихъ религіозныхъ представленій. Теоретическую истину о тожествѣ Бога и человѣка общедоступная религіозная форма сознанія изображаетъ въ видѣ нѣкотораго человѣкоподобнаго существа, надѣленнаго человѣко-божескими свойствами. Органъ религіи, другими словами, есть *миѳъ*,—*историческое облеченіе теоретическихъ идей въ непреднамѣренно измышленную сагу* [9]. Понятіе миѳа ошибочно отожествлять съ простой, безпочвенной, ирраціональной фантазіей. Существо миѳа опредѣляется тѣмъ, что въ немъ присутствуетъ нѣкоторое раціональное ядро. Это и есть теоретическая идея, на которой покоится религіозно-миѳологическое творчество. По чрезвычайно остроумному

---

[5]) Подробное изслѣдованіе антропологическаго аспекта въ нѣмецкой идеалистической философіи можно найти въ позабытой въ настоящее время интересной книгѣ Dr. *Fr. Harms'a*, Der Antropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und L. Feuerbach's Antroposophie, Leipzig, 1845.

[6]) Dav. *Strauss*, l. c. o., Bd. II, s. 730.

[7]) Ibid.

[8]) Ibid.

[9]) Ibid., Bd. I, s. 75.

сравненію Штрауса, «какъ Богъ Платона творилъ міръ, созерцая идеи», такъ и религіозная община творила свои представленія, «безсознательно имѣя передъ собою идею человѣчества въ его отношеніи къ Божеству» [10]). Эта теорія миѳологіи, исполняя функцію дѣлогизаціи Гегелевой философіи религіи, не сходитъ однако съ почвы новѣйшаго историческаго міросозерцанія. Если Штраусъ не разсматриваетъ, подобно своему учителю, религіозныя формы, какъ логическія ступени діалектическаго процесса, то въ то же время онъ не видитъ въ нихъ продукта простого невѣжества и обмана,— точка зрѣнія, характеризующая религіозный радикализмъ XVIII вѣка. Въ развитіи религіознаго сознанія есть своя необходимость— «es musste unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist» — таковъ девизъ «Жизни Іисуса».

Какъ ни далеко стоитъ проблема «Жизнь Іисуса» отъ тѣхъ вопросовъ, которые были предметомъ изслѣдованія двухъ первыхъ отдѣловъ этого сочиненія,—все же нельзя отрицать между ними наличности нѣкоторой связи. Штраусъ стоитъ въ двоякомъ отношеніи къ Гегелю—въ положительномъ и отрицательномъ: онъ воспринимаетъ *историческія тенденціи* гегельянства, но въ то же время онъ расходится съ *пантеизмомъ* діалектической системы. Тѣмъ самымъ опредѣляется положительное отношеніе Штрауса къ *историзму*, возникшему на почвѣ англо-французской эмпирической философіи. Однако *гегельянство* Штрауса рѣзко отдѣляетъ его отъ *механическихъ аналогій*, тѣсно слившихся съ историческими теоріями XVIII вѣка. Если въ этихъ послѣднихъ роль объединяющаго и формирующаго начала выполняло понятіе *естественнаго закона*, то у Штрауса роль эту выполняетъ антропологически истолкованная идея Гегеля. Въ послѣдующемъ развитіи механическихъ аналогій въ соціальной наукѣ XIX вѣка этотъ новый факторъ будетъ имѣть, какъ мы убѣдимся, чрезвычайно большое значеніе.

c) *Оффиціальное образованіе «гегельянской лѣвой». «Галльскіе и Нѣмецкіе Ежегодники».*

Книга Штрауса была тѣмъ внѣшнимъ толчкомъ, который настолько обострилъ уже ранѣе существовавшія въ гегельянствѣ

[10]) Ibid., Bd. II, s. 734.

разногласія, что школа распалась на два противоположныхъ теченія,—на представителей гегельянской ортодоксіи и на гегельянскихъ новаторовъ, на «правыхъ» и на «лѣвыхъ». Но несмотря на эту внѣшне значительную роль книги, несмотря на то, что даже само наименованіе «правыхъ» и «лѣвыхъ» исходило отъ ея автора [1]), литературное объединеніе гегельянскаго радикализма совершилось не на принципахъ Штрауса. Они, правда, стали существеннымъ ингредіентомъ этого объединенія, но уже вскорѣ выяснилось, что гегельянскій радикализмъ идетъ гораздо далѣе автора «Жизни Іисуса». Такъ Штраусъ, вскорѣ послѣ объединенія «лѣвыхъ», разошелся съ ними и выступилъ изъ ихъ рядовъ.

Литературное и философское объединеніе группы лѣвыхъ связано съ основаніемъ журнала «Галльскіе Ежегодники» [2]). Харак-

---

[1]) Ср. *D. Strauss*, Streitsschriften zur Vertheidigung meiner Schrift, I Bd., Tübingen, 1838, Drittes Heft, s. 95 ff., гдѣ гегелевская школа впервые раздѣляется на „правыхъ", „центръ" и „лѣвыхъ".

[2]) Ср. *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, hrsg. v. *A. Ruge* u. Th. *Echtermeyer*, Halle, 1838.—Съ 1841 года, вслѣдствіе политическихъ гоненій, журналъ переселился въ Лейпцигъ, гдѣ издавался подъ именемъ „*Deutsche Jahrbücher*". Въ 1843 году былъ запрещенъ. Продолженіемъ его слѣдуетъ признавать: *Anekdota* zu neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Br. Bauer, L. Feuerbach etc., hrsg. v. A. Ruge. 1—2 Bd., Zürich und Winterthur, 1843; *Deutsch-Französische Jahrbücher*, hrsg. von A. Ruge und K. Marx, 1-te u. 2-te Lieferung, Paris, 1844 (въ одной тетради). Впрочемъ два послѣднія изданія не объединяютъ уже въ себѣ всей гегельянской „лѣвой", которая къ тому времени успѣла распасться на отдѣльныя группы.—Исторія возникновенія журнала описана въ статьѣ *Hg* (псевд. *Helbig'a?*), Arn. Ruge in Dresden 1841—43, помѣщенной въ „Im neuen Reich", 1871, 2-ter Bd., s. 259 ff.—„Современное поколѣніе"—говоритъ авторъ этой статьи—„не имѣетъ никакого представленія о томъ, сколь сильно было вліяніе этого журнала,—сначала, правда, только въ сравнительно узкихъ интеллигентныхъ кругахъ".—*Штраусъ* сперва принималъ участіе въ журналѣ и отзывался о немъ чрезвычайно сочувственно. О статьѣ Vischer'a, посвященной изложенію „Жизни Іисуса" и помѣщенной въ мартѣ 1838 года, Штраусъ отзывался такъ: „es ist der grösste und schönste Freudenschaftsdienst, den mir je einer gethan hat, oder der einem überhaupt gethan werden kann". Ср. *Ausgewählte Briefe* v. Dr. *Fr.* Strauss, hrsg. v. *Zeller*, p. 66, письмо къ брату отъ 15 мая 1838 года. Штраусъ рекомендовалъ участіе въ журналѣ своимъ друзьямъ, напримѣръ, *Зд. Целлеру*. Ср. Ausg. Briefe, s. 75: „Die Zeitschrift ist wirklich ihrer Richtung nach die einzige, an der man Wohlgefallen haben kann—freie, ebensowohl von roher Empirie, wie von philosophischen Fanatismus oder engherzigen Pietismus entfernte Forschung im Geiste einer fortschreitenden Zeit."—Однако постепенное возвышеніе Фейербаха и нѣкоторые полемическіе выпады, произведенные противъ Штрауса главнымъ образомъ со стороны Бр. Бауэра, охладили его отношеніе къ журналу Руге и привели къ прямому разрыву.

теръ его редактора, Арнольда Руге, всего болѣе подходилъ къ тому, чтобы усвоить и развить практическую сторону той программы, которая столь удачно была предвосхищена въ вышеприведенномъ письмѣ Фейербаха къ Гегелю. Въ журналѣ Руге и была объявлена война противъ «трехъ враждебныхъ силъ», — противъ готовой философской системы, противъ непровѣренной догматики и противъ эмпирической дѣйствительности. «Это обусловило совершенно новое отношеніе новѣйшей философіи къ внѣшнему міру» [3]). Передъ нами здѣсь та же проблема делогизаціи конкретно-историческаго, но распространенная на всю систему культуры. Письмо Фейербаха подчеркивало, главнымъ образомъ, религіозную сторону, его первыя сочиненія ставили вопросъ обще-философски, хотя и въ связи съ религіозной проблемой. Штраусъ фактически свелъ вопросъ опять-таки къ предмету религіи. Здѣсь, въ журналѣ, эта проблема ставилась совершенно универсально. Соотвѣтственно съ тѣмъ и интерпретировалось значеніе философіи Гегеля.

«Принципіальнаго отпаденія отъ Гегеля никогда не утверждала молодая школа. Это было, разумѣется, отпаденіе, но не отъ принципа: это былъ активный выходъ изъ принципа [4])». «Въ научной діалектикѣ Гегель постоянно учитъ и осуществляетъ истинную идеальность; обращеніе къ существующему вездѣ даетъ ему выходъ впередъ, критика достигнутой ступени, послѣ оріентированія въ логическомъ составѣ послѣдней, непосредственно превращается въ новое. Напротивъ, въ міровой исторіи онъ ни въ коемъ случаѣ не хочетъ признать философской иниціативы. Философія для него завершеніе безъ долженствованія, простое изготовленіе какого-либо періода [5])». «Если мышленіе всегда революціонно и всегда—противъ всего

„При первой возможности я заявлю Руге"—пишетъ Штраусъ 13-го ноября 1841 года—„что не буду болѣе сотрудничать въ журналѣ; тонъ, въ которомъ съ нѣкоторыхъ поръ говорятъ тамъ обо мнѣ въ связи съ Бр. Бауэромъ и другими, не позволяетъ мнѣ продолжать такое сотрудничество". Ср. l. c. o., s. 112. Въ письмѣ отъ 5-го декабря того же года Штраусъ упоминаетъ, что онъ послѣ четырнадцатидневнаго раздумья послалъ Руге извѣщеніе о выходѣ изъ числа сотрудниковъ.

[3]) Цитирую по Arn. *Ruge's*, Sämmtliche Werke, 4 Bd., 2-te Aufl., Mannheim, 1847, s. 47.—Перепечатано изъ передовой статьи въ Deutsche Jahrbücher за 1841 годъ.

[4]) Deutsche Jahrbücher, 1841, № 149, 22 December, s. 595.
Ruge's, Werke, Bd. 4, 2-te Aufl., s. 48 (перепечатано изъ D. Jahrb. за 1841 годъ

существующаго, то методъ мышленія есть конституированная революція [6])». Поэтому «философія Гегеля есть философія революціи [7])». «Истина несетъ жизнь, но она несетъ также и мечъ [8])». «Впервые философія Гегеля приводитъ къ пониманію исторической діалектики и ея разумнаго движенія. Но философія Гегеля поступаетъ созерцательно. Она кладетъ недостаточно вѣса на камни преткновенія въ историческомъ процессѣ, которые затемняютъ чистое явленіе разума и свободы [9])». «Въ общемъ прежде всего слѣдуетъ допустить, что всякая истинная философія—критична и постольку содержитъ въ себѣ моментъ отрицанія или, если угодно, деструкціи. Ибо философія стоитъ въ служеніи идеѣ, не хочетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ построеніемъ самой идеи. Идея есть по существу своему процессъ, абсолютная отрицательность и діалектика, которая вѣчно отдѣляетъ и отличаетъ тожественное отъ различнаго, субъективное отъ объективнаго, конечное отъ безконечнаго, душу отъ тѣла; постольку она есть вѣчное творчество, вѣчная жизнь и вѣчный духъ [10])».

И наряду съ этимъ критическимъ и деструктивнымъ теченіемъ, дающимъ основной тонъ журналу, намѣчается другая, чисто историческая линія. «Жизнь этого міра многообразно обусловлена, ея будущее лежитъ во всей совокупности прошедшаго» [11]). Идея Гегеля не есть «идеалъ будущаго, но реальность прошедшаго и настоящаго. Это одинаково признаютъ, какъ старые гегельянцы, такъ и новые, какъ гегелинги, такъ и гегелиты». «Слѣдуетъ поэтому не конструировать абсолютное государство по образцу прошлыхъ дѣйствительныхъ формъ, но подвергнуть критикѣ настоящее и изъ этой критики отвлечь постулатъ и принципъ образованія ближайшаго будущаго» [12]). Здѣсь, какъ мы видимъ, повторяется знакомый

[6]) *Ruge's*, Werke, Bd. 6, s. 31 (изъ статьи „Unsre letzten zehn Jahre", характеризующей философское движеніе эпохи Галльскихъ и Нѣмецкихъ Ежегодниковъ и написанной въ 1845 году.).

[7]) Deutsche Jahrbücher, 1841, № 149, s. 594.

[8]) *Ruge's*. Werke, Bd. 4, s. 48.

[9]) *Ruge's*, Werke, Bd. 2, s. 104.

[10]) Hall. Jahrb., № 96, 1840, s. 763 изъ статьи *E.*, Der Vorwurf „destructiver Tendenzen".

[11]) *Ruge's*, Werke, Bd 4, s. 69.

[12]) *Ruge's*, Werke, Bd. 2, s. 239 (перепечатано изъ статей, относящихся къ 1840 году).

уже намъ историческій лейтмотивъ Гегелевой философіи. Въ соотвѣтствіи съ нимъ опредѣляется отношеніе къ историческимъ теченіямъ начала XIX столѣтія. «Слава Савиньи уже стара и упрочена, его позиція—значительна во всѣхъ отношеніяхъ и полна исходящими изъ нея вліяніями. Если Гуго, обычно, почитается основателемъ исторической школы, то изъ его не возвышающихся надъ внѣшнимъ отношеніемъ къ историческому матеріалу стремленій нельзя составить себѣ никакого представленія о томъ, какимъ образомъ можетъ овладѣть этимъ матеріаломъ болѣе возвышенный духъ. Только Савиньи въ своихъ изящныхъ произведеніяхъ далъ образецъ того, какъ юридическое изслѣдованіе можетъ проникнуть въ духъ римскаго права и, исходя изъ него, предпринять новое преобразованіе науки» [13]). Хотя взгляды Савиньи и приняты въ разныхъ отношеніяхъ всѣми, однако слѣдуетъ требовать еще большаго признанія ихъ въ частностяхъ. Теорія Савиньи является вообще «основаніемъ нашего современнаго образованія» [14]). Если тѣмъ не менѣе она нуждается въ поправкахъ, то эти поправки состоятъ въ дальнѣйшемъ проведеніи историческихъ принциповъ. «Идеи Савиньи были бы прекрасны и совершенно справедливы, если бы онѣ были болѣе историчны» [15]). Руге, которому принадлежатъ эти слова, повторяетъ здѣсь упрекъ, который въ общей формѣ сдѣланъ Гегелемъ по поводу «субстанціальной» точки зрѣнія философіи Шеллинга [16]). Унижая самосознаніе и переодѣвая безсознательное, обожествляя органическое «броженіе» субстанціи, Савиньи отдаляется отъ истиннаго пониманія исторіи и впадаетъ въ консервативный романтизмъ [17]). Съ этой точки зрѣнія «Галльскіе Ежегодники» въ цѣломъ рядѣ статей возвращаются къ суровой критикѣ Савиньи, восхваляя взгляды его идейнаго противника, Тибо [18]). Од-

---

[13]) Hallische Jahrb., 1841, № 126: „Die Berliner Juristenfacultät", s. 219. Перепечатано съ нѣкот. измѣн. также въ *A. Ruge's*, Sämmt. Werke, Mannheim, 1847, 2-te Aufl., Bd. II подъ именемъ „Zur Charakteristik Sawigny's".

[14]) Ibid., s. 222.

[15]) Ibid., s. 247.

[16]) Ср. Phänomenologie, Einleitung.

[17]) Hallische Jahrb., s. 247.

[18]) Ср., напр. *Hallische Jahrb.*, 1839, № 76—78, статья *E. I*, Thibaut.—Ibid, 1840, № 127, von *Beaulieu*, A. F. I. Thibeaut.—Ibid., 1841, № 74 ff: A. *Tellkampf* Erinerungen an Thibaut.

нако, общей почвой такой критики является *признаніе правъ историзма въ юриспруденціи*. Истинное противорѣчіе въ современной юриспруденціи, какъ говорится въ одной изъ редакціонныхъ статей журнала, располагается въ иной плоскости, чѣмъ противоположность историческаго и анти-историческаго направленія [19]). Другими словами, всѣ придерживаются теперь историзма въ наукѣ о правѣ, но разногласіе состоитъ въ томъ, какъ понимать исторію [20]). Одни разумѣютъ подъ исторіей только внѣшнюю сторону развитія институтовъ, становятся литературными историками и антикваріями, не дѣлаютъ никакого различія между юриспруденціей и филологіей; другіе же понимаютъ исторію философски и даютъ, такимъ образомъ, истинное примѣненіе историческимъ тенденціямъ эпохи [21]).

Таково общее направленіе журнала, выражающееся въ двухъ основныхъ идейныхъ теченіяхъ—*въ радикальной критикѣ* существующаго на основѣ *завѣщаннаго Гегелемъ историзма*. И въ этомъ тѣсномъ отношеніи къ исторіи заключается специфическій характеръ новѣйшаго нѣмецкаго «просвѣщенія» [22]) въ отличіе отъ «просвѣщенія» XVIII вѣка съ его «классическимъ», «картезіанскимъ», антиисторическимъ направленіемъ идей. Нѣмецкій идеализмъ становится вліятельнѣйшимъ факторомъ, отъ воздѣйствія котораго не можетъ освободить никакой кризисъ, никакое отрицаніе.

Наряду съ развитіемъ этихъ радикальныхъ и историческихъ тенденцій идетъ постепенная натурализація и антропологизація Гегелевыхъ понятій. Въ этомъ отношеніи особенно интересны воззрѣнія редактора «Галльскихъ Ежегодниковъ», Арнольда Руге. Его несложная и незамысловатая философія является популярнымъ и общепринятымъ конспектомъ діалектической системы въ ея новѣйшемъ толкованіи. И такимъ образомъ въ изложеніи Руге особенно ясной

---

[19]) Ibid. 1838, № 39: Juristische Gegensätze des Tages, s. 788.—Та же мысль проводится въ статьѣ *Блюнчли*, Die neueren Rechtschulen der deutschen Juristen überhaupt und die historische Schule insbesonders, *Hall. Jahrb.*, 1839, № 239, s. 1922.

[20]) Ср. названную въ предыдущемъ примѣч. статью Блюнчли.

[21]) Ср. *Hall. Jahrb*, 1838, № 203:—f., Das Wollen der historischen Schule und ihr Vollbringen., въ особ. стр. 1630. Также, ibid., № 39, l. c. o.

[22]) Сами „лѣвые“ называли такъ свое время: „unsre Zeit ist die fundamentalste Aufklärungsperiode, die es je gegeben hat“. Ср. Arn. *Ruge's*, Briefwechsel und Tagesbuchblätter, hrsg. v. Nerrlich, I-ter Bd., Berlin, 1866, s. 246 (письмо къ Stahr'y).

становится связь, соединяющая систему Гегеля съ антропологизмомъ и натурализмомъ ея позднѣйшихъ сторонниковъ. Кто хочетъ понять наиболѣе простой и удобный переходъ отъ логики Гегеля къ позднѣйшей «антропософіи», для того идеи Руге являются ничѣмъ незамѣнимымъ образцомъ.

Характерно, что Руге до конца своихъ лѣтъ считалъ себя преданнымъ ученикомъ Гегеля. Если въ молодости онъ именовалъ своего учителя завершителемъ всего предыдущаго духовнаго развитія и достойнымъ безсмертія героемъ [23]), то съ подобнымъ же пафосомъ отзывался онъ о Гегелѣ и на склонѣ своихъ лѣтъ. «Въ Гегелѣ»—писалъ Руге въ 1867 г. своему сыну—«сконцентрировалась и приняла идейную форму вся философія. Всѣ предыдущія точки зрѣнія по сравненію съ нимъ недостаточны» [24]). Къ чему же сводится гегельянство Руге?—Четвертый томъ своихъ воспоминаній «Aus früheren Zeit» Руге посвятилъ изложенію своего философскаго развитія и выясненію своего отношенія къ діалектической философіи. Когда читаешь этотъ томъ, кажется удивительнымъ, насколько *внѣшнимъ образомъ* стоитъ Руге близко къ системѣ Гегеля и насколько *внутренно* съ ней расходится. Излагая свои философскіе взгляды, Руге счелъ возможнымъ перепечатать цѣлыя главы изъ Гегеля. Такъ «Логика» приводится съ нѣкоторыми сокращеніями и иногда въ переложеніи, «Философія природы» и «Философія духа» прямо состоятъ изъ однѣхъ цитатъ. Между тѣмъ категоріи Гегеля пріобрѣтаютъ у Руге совершенно новое значеніе. Гегель, говоритъ Руге въ одномъ изъ своихъ сочиненій, былъ постоянно принужденъ опираться на природу и человѣка, хотя въ то же время всегда старался положить въ основу своей философіи какую то высшую реальность. Его система была бы совершенно истинна, если бы не имѣла этого трансцендентнаго аспекта. Логика хочетъ изобразить намъ процессъ какой-то чистой идеи. Между тѣмъ ея первая часть, ученіе о бытіи, покоится на признаніи неорганической природы. Ученіе о сущности абстрагировано отъ химическихъ и физическихъ процессовъ. Третья часть Логики,—ученіе о понятіи,—есть описаніе процессовъ органической жизни, такъ же какъ и жизни человѣка. Нужно, го-

---

[23]) Ср. *A. Ruge*, S. Werke, Bd. VI, s. 27; Bd. IV, s. 249.

[24]) Ср. *Ruge's*, Briefwechsel, hrsg. v. Nerrlich, Bd II, s. 321.

воритъ Руге, привести въ полное сознаніе эту внутреннюю подпочву гегелевской философіи. Съ логикой Гегеля дѣло обстоитъ такъ же, какъ съ христіанской теологіей: ея трансцендентные, божественные предикаты—только предикаты природы и человѣка. Но если сознательнымъ образомъ полагаютъ въ этомъ ихъ значеніе, съ логики спадаетъ весь трансцендентный, «теологическій» налетъ и она превращается въ «критику системы наукъ». «Ясно»,—говоритъ Руге—«что систематизацію при этомъ нельзя понимать, какъ пополненіе, но какъ энциклопедію, въ которой науки приводятся въ связь и переходятъ другъ въ друга» [25]). Такъ возраждается здѣсь идея Ог. Конта, и гегельянство причудливымъ образомъ приближается къ позитивизму.

Вмѣстѣ съ этими выводами, какъ можетъ показаться, кончается эра нѣмецкаго идеализма и философская мысль возвращается къ старымъ воззрѣніямъ. Однако, въ дѣйствительности дѣло не обстоитъ такъ просто. Мы увидимъ, какъ новая мысль вкладываетъ новое и разнообразное содержаніе въ эти старыя понятія «природы» и «человѣка». Въ этомъ процессѣ сама гегельянская лѣвая начинаетъ распадаться и разлагаться. Симптомы этого состоянія какъ нельзя лучше вскрываетъ изданная Нерлихомъ переписка Руге. «Дѣло теперь плохо»—пишетъ Руге отъ 8-го сентября 1841-го года. «Всѣ оффиціальные прусскіе круги отпадаютъ отъ Ежегодниковъ: Ватке, Шаллеръ и т.-п... Далѣе идутъ швабы. Они хотятъ обосновать новый журналъ «Тюбингенскіе Ежегодники». Это—философская партія, Жиронда... Затѣмъ Бруно Бауэръ (вмѣстѣ съ Марксомъ и Христіансеномъ) и Фейербахъ хотятъ провозгласить или уже провозгласили партію Горы... Съ нѣкотораго времени я стою передъ страшнѣйшимъ кризисомъ... Будетъ трудно, если я и Ежегодники лишимся всѣхъ партій [26])»...

---

[25]) *A. Ruge*, S. Werke, Bd. VI, s. 34—36.

[26]) Ср. *Ruge's*, Briefwechsel, Bd. I. s. 289—40.—Также письмо къ Stahr'у отъ 17 декабря, 1841, стр. 245.

ГЛАВА II.

Различныя направленія въ средѣ лѣвыхъ гегельянцевъ.

По отношенію къ изучаемымъ нами проблемамъ явленія, характеризованныя въ письмахъ Руге, можно свести къ тремъ группамъ: 1) *рѣшительная антропологизація* гегелевскихъ идей въ послѣдующемъ развитіи философіи Фейербаха; 2) *разрушеніе понятій культуры и исторіи*, начатое такъ называемой «критической критикой» и доконченное Максомъ Штирнеромъ; 3) *новая попытка формулировки понятій культуры и исторіи*, предпринятая К. Марксомъ и Фр. Энгельсомъ. При этомъ философія Фейербаха является до нѣкоторой степени подготовительной ступенью, опредѣляющей двѣ дальнѣйшія точки зрѣнія. «Критическая критика» и Максъ Штирнеръ, съ одной стороны, Марксъ и Энгельсъ—съ другой, развиваютъ двѣ противоположныя идейныя возможности, намѣченныя уже Фейербахомъ. Это—настоящій тезисъ и антитезисъ, подлинная историческая діалектика, реальное проявленіе которой выражается въ рѣзкой полемикѣ, направленной Марксомъ противъ «Святого семейства» и «святого Макса». Въ результатѣ этой діалектики образуется новѣйшій соціально-философскій натурализмъ подъ позже присвоеннымъ ему именемъ *экономическаго* или *матеріалистическаго пониманія исторіи*, *историческаго* или *экономическаго матеріализма*.

а) *Антропологизмъ Фейербаха.*

Философскія тенденціи, отмѣченныя нами на предыдущихъ страницахъ, получили, наконецъ, свою систематическую формулировку въ послѣдующемъ развитіи идей Людвига Фейербаха. Критика гегелевскихъ понятій была возведена Фейербахомъ на степень новаго и самостоятельнаго философскаго воззрѣнія. Воззрѣніе это вырабатывалось постепенно, однако рѣшительное отступленіе отъ ге-

гелевскихъ принциповъ въ особенности замѣтно въ годы, непосредственно предшествующіе появленію «Сущности христіанства». Въ 1838 году Фейербахъ еще высказывалъ взглядъ Лейбница: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse*», и характеризовалъ мышленіе, какъ дѣятельность совершенно отъ чувствъ независимую. На этомъ основаніи онъ оправдывалъ «возможность, необходимость и реальность идеализма, какъ науки о духѣ въ его независимости отъ физіологическихъ, антропологическихъ и патологическихъ явленій,—какъ науки, которая разсматриваетъ духъ въ его имманентныхъ опредѣленіяхъ и въ его отношеніи къ самому себѣ» [1]). Но уже въ 1841 году, въ противоположность этому, проводится мысль, что начало философскаго и эмпирическаго знанія существенно одинаково; что философія должна объ этомъ помнить и работать въ согласіи съ эмпиріей, а не въ отчужденіи отъ нея. Однако, такое сближеніе нельзя понимать, какъ внѣшнее усвоеніе философіей эмпирическихъ данныхъ. Философія должна признать эмпиризмъ философскимъ пріемомъ, она должна признать, что органы чувствъ суть также и органы философіи. Новая философія отличается отъ схоластической тѣмъ, что она связала чувственную дѣятельность съ мыслительной и въ противоположность ученію о чистой мысли выставила своимъ основоположеніемъ: философіей занимаются только подъ руководствомъ чувствъ [2]). Соотвѣтственно съ этими эмпирическими тенденціями существенно измѣняется и основной философскій принципъ Фейербаха. Это уже

---

[1]) *L. Feuerbach*, Kritik des Idealismus von F. Dorguth, Sämmtl. Werke, hrsg. v. Jodl u. Bolin, Bd. II, s. 144, (ранѣе статья эта была напечатана въ Hall. Jahrb. за 1838 г.). Приведемъ изъ этой статьи слѣдующія весьма характерныя цитаты: „Das Denken ist... nichts anderes, als die Thätigkeit der Unterscheidung des Wesens von der Erscheinung, der Sache von dem Bilde,—eine darum von den Sinnen und ihrer Darstellung der Dinge unbefriedigte Thätigkeit. Befriedigten die Sinne den Menschen, dächte er nicht, so würde er stets die Sonne so genommen haben, wie sie ihm erscheint.... *Das Kopernikanische System ist keine Sinnes-sondern Vernunft-Wahrheit*“.—Штарке въ своей монографіи о Фейербахѣ указываетъ, что уже въ томъ же 1838 году, именно въ сочиненіи, посвященномъ *Бэлю*, Фейербахъ обнаруживаетъ отклоненіе отъ раціонализма и переходъ къ эмпиризму и сенсуализму. Ср. C. N. *Starcke*, L. Feuerbach, Stuttgart, 1885, s. 20. Однако къ совершенно открытому и рѣшительному отступленію отъ раціонализма Фейербахъ впервые переходитъ въ нижецитируемой статьѣ „Ueber den Anfang der Philosophie“. S. W., Bd. II.

[2]) S. W., Bd. II, s. 205 ff.

не есть болѣе сколокъ съ гегелевской идеи,—единый, абсолютный и универсальный разумъ первой диссертаціи. Это есть нѣкоторый, по сравненію съ «идеей» дерацiонализированный и делогизированный субстратъ, нѣкоторая психо-физическая наличность, которую Фейербахъ называетъ *истиннымъ, дѣйствительнымъ человѣкомъ*, въ силу чего его философія справедливо именуется *антропологизмомъ*. Фейербахъ говоритъ, что принципомъ его философіи является «не субстанція Спинозы, не Я Канта и Фихте, не абсолютное тожество Шеллинга, не абсолютный духъ Гегеля и вообще не какое-либо абстрактное, только мыслимое или воображаемое существо, но существо дѣйствительное, даже дѣйствительнѣйшее изъ всѣхъ дѣйствительностей, подлинное ens realissimum: *человѣкъ*» [3]). Каковы же философскія квалификаціи этого новаго принципа? Говоритъ ли Фейербахъ о конкретномъ человѣкѣ, со всѣми присущими ему индивидуальными особенностями? Или имъ разумѣется нѣкоторая надъиндивидуальная сущность, отличная отъ конкретной личности? Можно привести цѣлый рядъ цитатъ, не оставляющихъ никакого сомнѣнія въ томъ, что понятіе «человѣческой сущности» не совпадаетъ у Фейербаха съ понятіемъ конкретнаго человѣка. Человѣкъ отличается отъ звѣря, говоритъ Фейербахъ, тѣмъ, что имѣетъ *сознаніе* (Bewusstsein). Сознаніе же въ строгомъ смыслѣ этого слова есть *сознаніе своего рода*. Слѣдовательно, сознаніе своего рода, сознаніе своей сущности—вотъ что образуетъ человѣка. «Но что такое родъ, это существенно человѣческое въ человѣкѣ?»—спрашиваетъ Фейербахъ. И отвѣчаетъ: «это—*разумъ, воля и сердце*». «Истинная сущность есть существо мыслящее, любящее и волящее.... Божественная троичность въ человѣкѣ, *стоящая выше индивидуальной личности*, есть единство разума, любви и воли» [4]). Подчеркивая въ такихъ выраженіяхъ надъиндивидуальный характеръ человѣческой сущности, Фейербахъ стремится далѣе показать, что каждый изъ элементовъ, составляющихъ понятіе сущности, въ свою очередь, обладаетъ надъиндивидуальными свойствами. Всего легче показать это для разума. Какъ уже было развито ранѣе въ дис-

[3]) Cp. Das Wesen des Christenthums, 4-te Aufl., Leipzig, 1883, s. 20 (изъ предисловія ко второму изданію названнаго сочиненія. Предисловіе это написано въ 1843 году).

[4]) Ibid., Einleitung, s. 34—36.

сертаціи и какъ повторяется въ «Сущности христіанства», разумъ есть «подлинная родовая способность», «сверхчеловѣческая, т. е. сверхличная и безличная сила или сущность» [5]). То же можно сказать и о волѣ. Воля, при помощи которой мы боремся съ нашими страстями, есть проявленіе надъиндивидуальной нравственной мощи, возбуждающее въ насъ негодованіе противъ нашихъ индивидуальныхъ слабостей [6]). Воля есть носитель цѣли, а кто имѣетъ цѣль, тотъ имѣетъ *надъ собой* законъ. Такой человѣкъ не только руководитъ собой, но и руководствуется чѣмъ то [7]). «Какъ можетъ»—продолжаетъ Фейербахъ—«чувствительный человѣкъ противорѣчить чувству и любящій противорѣчить любви?.... Что сильнѣе—любовь или индивидуальный человѣкъ? Человѣкъ ли владѣетъ любовью, или, вѣрнѣе, любовь человѣкомъ?» [8])... «Чувство есть твоя интимнѣйшая и въ то же время отъ тебя отличная и независимая способность; оно въ *тебѣ выше тебя*: это—твоя собственная сущность, дѣйствующая на тебя какъ бы другое существо, короче—это есть твой Богъ.... Впрочемъ чувство было здѣсь приведено только въ качествѣ примѣра. Въ этомъ оно сродно со всякой иной силой, способностью, потенціей, реальностью, дѣятельностью, — названіе здѣсь безразлично,—считающейся *существеннымъ органомъ* предмета.... Навѣрное, кромѣ человѣка есть также мыслящія существа и на другихъ планетахъ, но допуская такія существа, мы не измѣняемъ нашей точки зрѣнія. Мы только обогащаемъ ее количественно, а не качественно. Если тамъ и здѣсь дѣйствуютъ одинаковые законы движенія, то тамъ и здѣсь дѣйствуютъ также одинаковые законы ощущенія и мысли» [9]).

Таково «ens realissimum», «человѣкъ» Фейербаха,—и въ его опредѣленіяхъ наряду съ сходствомъ мы не можемъ не видѣть глубочайшихъ различій по сравненію съ механическими воззрѣніями XVII столѣтія. Въ первомъ отдѣлѣ этого сочиненія мы имѣли дѣло съ «абстрактной сущностью» человѣка, которую натуралисты XVII столѣтія стремились конструировать посредствомъ механическихъ

---

[5]) Ibid., erster Theil, s. 77.
[6]) Ibid., Einleitung, s. 37—38.
[7]) Ibid., s. 114.
[8]) Ibid., s. 37.
[9]) Ibid., s. 47.

категорій. Фейербахова теорія «абстрактной человѣческой сущности» въ противоположность этому, носитъ на себѣ неизгладимые слѣды психологизма и антропологизма. Конститутивными признаками личности является для него не законъ инерціи, но чисто психологическія категоріи—разумъ, воля и сердце. Нельзя не усматривать здѣсь неизгладимаго вліянія со стороны новыхъ философскихъ идей. Теорія Фейербаха есть гегельянство, въ которомъ на мѣсто логической идеи съ ея раціонально-діалектическими опредѣленіями поставлена дераціонализированная психологическая наличность человѣческаго бытія. Такимъ образомъ Фейербахъ даетъ, наконецъ, философскій принципъ воззрѣніямъ, которыя до него развивались Штраусомъ, Руге и всѣми его товарищами по школѣ.

Насколько принципъ этотъ далеко отстоитъ отъ старыхъ механическихъ воззрѣній, настолько же далеко отстоятъ отъ нихъ и частныя его приложенія. Специфическое отношеніе къ исторіи, отмѣченное нами съ первыхъ шаговъ разложенія гегельянства, накладываетъ яркій отпечатокъ на все философское ученіе Фейербаха. Справедливо называетъ онъ свою «Сущность христіанства» «*историко-философскимъ анализомъ*» [10]). «Безъ сомнѣнія»,—говоритъ Фейербахъ,—«книгѣ моей присущъ негативный, отрицательный характеръ; но, прошу замѣтить, она отрицаетъ только нечеловѣческую сущность религіи, а человѣческую признаетъ» [11])... «Упрекъ, будто согласно моему сочиненію, религія есть нелѣпость, ничто, чистая иллюзія, имѣлъ бы только тогда основаніе, если бы и то, къ чему я свожу религію, что я считаю ея истиннымъ предметомъ и содержаніемъ,—именно, человѣкъ, антропологія,—тоже были бы нелѣпостью, ничтожествомъ, чистой иллюзіей» [12]). «Религія есть сонъ человѣческаго духа. Но и во снѣ мы находимся не въ пустомъ пространствѣ, не на небѣ, но на землѣ,—въ царствѣ дѣйствительности» [13]).

Иными словами, религіозное сознаніе, какъ форма исторической культуры, имѣетъ нѣкоторое раціональное ядро, и вскрыть его является задачей философіи религіи. Пріемы, при помощи ко-

---

[10]) Ibid., § 28.
[11]) Ibid., s. 22.
[12]) Ibid., s. 24.
[13]) Ibid., s. 25.

торыхъ Фейербахъ выполняетъ эту задачу, немногимъ отличаются отъ Штрауса. «Тайна религіи», согласно Фейербаху, состоитъ въ томъ, что человѣкъ свою собственную сущность превращаетъ въ объектъ, затѣмъ персонифицируетъ этотъ объектъ, превращаетъ его въ высшую личность, въ Бога, подданнымъ котораго себя считаетъ. Эта объективація и персонификація не есть процессъ сознательный и произвольный. Только въ высшихъ своихъ формахъ, въ ученомъ богословіи, достигаетъ онъ сознательности, на первоначальныхъ же стадіяхъ происходитъ такъ же *непроизвольно и необходимо, какъ искусство и рѣчь* [14]). Причиной подобной персонификаціи является простота и общедоступность формъ религіознаго сознанія. Религія есть примитивное самосознаніе человѣка. «Религія поэтому всегда предшествуетъ философіи,—какъ въ исторіи человѣчества, такъ и въ исторіи индивидуума. Сперва человѣкъ полагаетъ свою сущность *внѣ себя*, а потомъ уже находитъ ее *въ себѣ*. Собственная сущность является для него сперва объектомъ въ видѣ другой сущности. *Религія есть дѣтская сущность человѣчества*» [15]). На ряду съ этими, использованными уже Штраусомъ аргументами, приводятся и другіе. Такъ въ религіи Фейербахъ усматриваетъ необходимую ступень для развитія разума. Въ идеѣ высшаго существа впервые полагается и высшая сущность разума и такимъ образомъ впервые достигается высшая способность мысли и абстракціи [16]). То же нужно сказать о нравственномъ чувствѣ. Теологія для человѣка есть книга, въ которую онъ вписываетъ всѣ добродѣтели. Когда онъ имѣетъ такую книгу, тогда онъ обладаетъ знаніемъ добра и стоитъ на твердой нравственной почвѣ. Поэтому каждый человѣкъ долженъ имѣть Бога [17]). Таковы разнообразныя соображенія, объясняющія и оправдывающія религіозную форму сознанія. По сравненію съ Гегелемъ, здѣсь, такъ же какъ и у Штрауса, центръ тяжести перенесенъ изъ объективнаго процесса логики въ субъективную область человѣческой психологіи. Религіозное сознаніе не есть уже болѣе ступень въ

---

[14]) Ibid., s. 71, примѣч.
[15]) Ibid., s. 49.
[16]) l. c., s. 79.
[17]) l. c., s. 113 ff.

развитіи логической идеи, но только психологическое средство, при помощи котораго человѣкъ приближается къ познанію истинной своей природы.

Нельзя отрицать, что точка зрѣнія Фейербаха является здоровой реакціей противъ односторонняго логизма Гегеля, однако, по существу своему, понятіе «всеобщей человѣческой сущности» едва ли можетъ служить принципомъ для построенія цѣльной философской системы. Теорія антропологизма, какъ мы уже говорили, напоминаетъ намъ старое ученіе объ абстрактной человѣческой личности, но только возведенное на степень универсальной философской истины и лишенное связи съ механическимъ естествознаніемъ, служащимъ ему философской опорой. Старые натуралисты считали абстрактную человѣческую личность естественно-научной категоріей и въ подтвержденіе тому ссылались на механику. На что можетъ сослаться Фейербахъ съ своими понятіями отвлеченнаго разума, воли и сердца, конституирующими «сущность» человѣка? Только на здравый смыслъ и на вульгарную психологію. Другими словами, антропологизмъ Фейербаха основывается на признаніи реальности общихъ понятій, но такое признаніе лишено всякой теоретической основы и является простой догматической вѣрой. Въ особенности же отвлеченный антропологизмъ не можетъ быть обоснованъ на почвѣ того сенсуализма и эмпиризма, къ которымъ, какъ мы видѣли, постепенно склоняется Фейербахъ. Съ той точки зрѣнія, которая чувственный опытъ объявляетъ единымъ принципомъ философіи, послѣдовательнѣе было бы сдѣлать выводъ, что и «всеобщему понятію» не можетъ быть присуще самостоятельное значеніе и что, стало быть, вѣра во «всеобщія сущности» есть вѣра въ призраки. «То»,—говоритъ Фейербахъ,—«что до сихъ поръ для теологіи и для философіи имѣло значеніе Бога, Абсолютнаго, Существеннаго,—это не есть Богъ; напротивъ, то, что не имѣло значенія Бога, какъ разъ и есть Богъ—именно: *свойство, качество, опредѣленность, дѣйствительность вообще.* Истиннымъ атеистомъ... является поэтому только тотъ, для кого ничтожны предметы божественнаго существа, какъ, напримѣръ, любовь, мудрость, справедливость, а не тотъ, для кого ничтоженъ субъектъ этихъ предикатовъ. И отрицаніе субъекта ни въ коемъ случаѣ не является отрицаніемъ предикатовъ самихъ по себѣ. Предикаты имѣютъ *собственное, самостоятельное значеніе...* Добро, справедливость,

мудрость не являются еще химерами, потому что существованіе Бога есть химера» [18])... Но какъ можно обосновать самостоятельность и реальность предикатовъ съ точки зрѣнія того эмпиризма и номинализма, къ которому склоняется Фейербахъ? Не болѣе ли послѣдовательно объявить себя «истиннымъ атеистомъ» и начать войну противъ всѣхъ этихъ «призраковъ», въ родѣ «любви», «премудрости», «справедливости?» Не болѣе ли послѣдовательно посмотрѣть на нихъ, какъ на остатки той миѳологіи, противъ которой борется самъ Фейербахъ?

Однимъ словомъ, точка зрѣнія отвлеченнаго антропологизма имѣетъ болѣе отрицательное, чѣмъ положительное значеніе: это есть полезный ферментъ для делогизаціи гегельянскихъ понятій, но весьма непрочный принципъ для положительныхъ построеній. Самъ Фейербахъ какъ бы чувствуетъ, сколь не прочно стоитъ его антропологизмъ при тѣхъ философскихъ предпосылкахъ, отъ которыхъ онъ отправляется. Отсюда нетвердость его выраженій, замѣтныя колебанія въ опредѣленіяхъ и формулировкахъ. Фейербахъ намѣчаетъ намъ тѣ возможности, которыя проведены были уже не имъ, а его товарищами по школѣ; и тѣмъ самымъ онъ подготовляетъ матеріалъ для созданія совершенно новой теоріи личности, которая, какъ мы увидимъ, становится основой для новѣйшихъ соціально-политическихъ системъ.

Мы видѣли уже, что религія есть объективированная «отвлеченная сущность человѣка». Въ этомъ—весь ея смыслъ и вся ея истина. Если мы освободимъ религіозную сущность отъ антропоморфическихъ представленій, останется голая истина, формулирующая абсолютныя и надъиндивидуальныя начала человѣческой природы. Такова—одна сторона теоріи. Но на другой сторонѣ стоятъ столь же несомнѣнныя и довольно ясно выраженныя тенденціи, направленныя къ отрицанію всего «абстрактнаго» и «надъиндивидуальнаго». Недостатки христіанства и вообще религіи заключаются въ приверженности къ абстракціямъ. Для христіанина «безбрачная и вообще аскетическая жизнь есть прямой путь къ небесной, безсмертной жизни, потому что небо есть не что иное, какъ сверхъ-

[18]) l. c., s. 60.

естественная, чуждая родовымъ отличіямъ, безполая, абсолютно-субъективная жизнь» [19]). Можетъ ли согласиться съ такими представленіями новая антропологическая философія? Конечно, нѣтъ. «Кто живетъ въ сознаніи дѣйствительнаго рода, кто свое чувство и фантазію ограничиваетъ и опредѣляетъ созерцаніемъ дѣйствительной жизни и дѣйствительнаго человѣка, тотъ не можетъ представить себѣ такую жизнь, гдѣ отсутствовало бы отношеніе къ дѣйствительному роду: небесный индивидуумъ имъ признается за добрые вымыслы фантазіи» [20]). Очевидно, «отвлеченная человѣческая сущность» Фейербаха не слишкомъ пристрастна къ отвлеченіямъ. Она стремится скорѣе къ тому, чтобы сбросить съ себя отвлеченности и слиться съ конкретной человѣческой личностью. Дѣйствительный человѣкъ «не можетъ *отвлечься отъ своей нравственной или духовной опредѣленности, которая находится въ тѣснѣйшей связи съ его естественной опредѣленностью.* Живя созерцаніемъ цѣлаго, онъ живетъ и созерцаніемъ себя, какъ частичнаго существа, которое есть то, что оно есть, только вслѣдствіе той опредѣленности, которая обращаетъ его въ часть цѣлаго, или въ относительное цѣлое. *Поэтому каждый совершенно справедливо считаетъ наивысшимъ свое дѣло, свое состояніе, свое искусство или свою науку*» [21]). Это уже чисто Штирнеровская мысль, вмѣстѣ съ которой отрицаніе раціонализма начинаетъ достигать, какъ кажется, своихъ высшихъ предѣловъ. Можно ли говорить съ достигнутой точки зрѣнія о какой то «всеобщей» и «отвлеченной» человѣческой сущности? Не сливается ли «сущность» человѣка съ «конкретно-индивидуальной» человѣческой личностью? Фейербахъ и дѣлаетъ этотъ выводъ: «*человѣческая личность*»,—говоритъ онъ, развивая эти индивидуалистическія тенденціи,—«*представляетъ изъ себя безконечное богатство различныхъ предикатовъ* и именно поэтому безконечное богатство различныхъ индивидуумовъ. *Каждый новый человѣкъ есть какъ бы новый предикатъ, новый талантъ человѣчества.* Сколько людей составляетъ человѣчество, столько силъ и свойствъ имѣетъ оно. Та сила, которая содержится во всѣхъ, присутствуетъ, конечно, и въ

---

[19]) Ibid., s. 244.
[20]) Ibid., s. 245.
[21]) Ibid., s. 245.

каждой отдѣльной личности, *но въ ней она такъ своеобразно организована, что представляется уже новой, особенной силой*» [22]).

Получили ли эти первоначальные наброски новыхъ идей дальнѣйшее развитіе въ послѣдующей философской дѣятельности Фейербаха? Та роль, которую онъ игралъ въ средѣ «лѣвыхъ», тѣ надежды, которыя на него возлагались, и, наконецъ, та дѣйствительно передовая позиція, на которой онъ стоялъ по сравненію съ другими, какъ будто дѣлаютъ положительный отвѣтъ несомнѣннымъ. И если дальнѣйшее развитіе философскихъ идей все-же выбросило Фейербаха за бортъ, то это кажется прежде всего удивительнымъ. Между тѣмъ, такъ именно и случилось: общей судьбы «лѣвыхъ» не избѣжалъ и Фейербахъ. Онъ нашелъ свою мертвую точку, съ которой не смогъ и не сумѣлъ сойти на протяженіи всей своей долгой послѣдующей философской дѣятельности.

Самъ Фейербахъ прекрасно чувствовалъ неопредѣленность и двойственность той точки зрѣнія, на которой онъ стоялъ въ періодъ, характеризованный нами на предыдущихъ страницахъ. Въ то время, говорилъ онъ про себя, твою голову морочила еще абстрактная, разумная сущность,—сущность философіи въ отличіе отъ дѣйствительной чувственной сущности природы и человѣчества; въ подобномъ противорѣчіи, по крайней мѣрѣ отчасти, написана твоя «Сущность христіанства» [23]). Фейербахъ указываетъ на своего «Лютера», гдѣ будто-бы впервые былъ превзойденъ абстрактный антропологизмъ [24]).—Однако ближайшее разсмотрѣніе убѣждаетъ насъ,

---

[22]) Ibid, s. 62. Интересно отмѣтить, какое вліяніе оказываютъ отмѣченныя идеи на постановку исторической проблемы: „*Человѣкъ, въ особенности человѣкъ религіозный*“,—говоритъ Фейербахъ,—„*есть мѣра всѣхъ вещей, всякой дѣйствительности*. Все то, что импонируетъ человѣку, что производитъ особенное впечатлѣніе на его душу,... все это объективируется имъ, какъ индивидуальная божественная сущность. Религія обнимаетъ собою всѣ предметы міра... *Религія не обладаетъ собственнымъ, особымъ содержаніемъ*“. Ср. l. c., s. 61.—Въ этихъ словахъ выражается уже отрицаніе какого-либо *объективнаго и формирующаго начала* въ религіозныхъ формахъ культурно-историческаго сознанія. *Въ религіи человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей*—не есть ли это прямая антитеза той точки зрѣнія, которая въ формахъ религіознаго сознанія видѣла явленіе „абсолютнаго духа“? Такъ въ школѣ Гегеля кладутся основанія для того культурно-историческаго нигилизма, который былъ развитъ „критической критикой“ и М. Штирнеромъ.

[23]) Ср. Vorwort zur Sämmtl. Werke, Leipzig, 1846, Bd. I, s. XIII.

[24]) Ibid.

что ни «Лютеръ», ни послѣдующія сочиненія не даютъ намъ выхода изъ вышеупомянутаго противорѣчія. Въ особенности чувствуется оно тогда, когда Фейербахъ сталкивается съ точкой зрѣнія, рѣзко и послѣдовательно освободившейся отъ всякой связи съ раціонализмомъ. Мы говоримъ о его неудачной полемикѣ съ Штирнеромъ, направившимъ свою критику на универсалистическіе элементы антропологизма Фейербаха. Штирнеръ упрекалъ Фейербаха въ томъ, что онъ раскололъ дѣйствительнаго человѣка на двѣ части и такимъ образомъ построилъ свою философію на абстракціи. «Единственный!» — восклицаетъ Фейербахъ, возражая Штирнеру,—«читалъ-ли ты цѣликомъ «Сущность христіанства»? Не можетъ этого быть,—ибо въ чемъ, именно, заключается ядро этого сочиненія? *Единственно и исключительно въ устраненіи раздвоенія на существенное и несущественное Я,—въ обожествленіи, утвержденіи и признаніи всего человѣка отъ головы до ногъ*» [25]). «Единственное сочиненіе, въ которомъ лозунгъ новаго времени—личность, индивидуальность—переставъ быть безсмысленнымъ словомъ, есть «Сущность христіанства». [26])—Мы знаемъ, съ какимъ ограниченіемъ нужно принять эти слова по отношенію къ названному сочиненію. Но можетъ быть, они цѣликомъ справедливы для характеристики послѣдующаго развитія Фейербаха? Можетъ быть, тогда, когда они были написаны, ихъ авторъ покончилъ уже съ своей абстрактной человѣческой сущностью? Къ удивленію мы должны отрицательно отвѣтить на этотъ вопросъ. «*Сколь необходимо различіе между я и ты, между индивидуумомъ и родомъ*»,—говоритъ Фейербахъ въ той же полемической статьѣ противъ Штирнера—«*столь же неизбѣжно и различіе въ самомъ единомъ индивидуумѣ между необходимымъ и внѣшнимъ, индивидуальнымъ въ смыслѣ случайнаго,—между существеннымъ и несущественнымъ, интимнымъ и отдаленнымъ, высшимъ и низшимъ*» [27]). Но вѣдь это совершенно противорѣчитъ вышеприведеннымъ словамъ. И какъ разъ противъ возможности такого раздѣленія и возстаетъ

---

[25]) „Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum“ въ Wigand's Vierteljahrschrift, Leipzig, 1845, Bd. II, s. 196. Есть русскій переводъ въ приложеніи къ книгѣ *Штирнера* изд. „Свѣточъ“, СПБ., 1909, части II, стр. 252 и слд.

[26]) Ibid., s. 196.

[27]) Ibid., s. 201.

Штирнеръ. Фейербахъ, повидимому, не уясняетъ себѣ сущности проблемы и ни на пядь не подвигается къ ея разрѣшенію. Съ Штирнеромъ онъ говоритъ на разныхъ языкахъ. Штирнеръ борется съ остатками раціонализма въ дераціонализированномъ гегельянствѣ; Фейербахъ же возстаетъ противъ трансцендентныхъ христіанскихъ представленій. Фейербахъ почитаетъ свое дѣло оконченнымъ, лишь только онъ доходитъ до мысли, что высшій философскій принципъ не есть нѣчто потустороннее, но «въ высшей степени себя любящая, самоутверждающаяся и себя признающая *сущность человѣка*» [28]). Штирнеръ, напротивъ, подвергаетъ сомнѣнію самое понятіе сущности. Фейербахъ уничтожаетъ субъектъ религіи, но оставляетъ неприкосновенными божественные предикаты—«и онъ долженъ такъ поступать, *въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы сохранить въ цѣлости природу и человѣка*» [29]). Но для Штирнера какъ разъ и идетъ дѣло о томъ, чтобы разрушить *старыя раціоналистическія понятія о природѣ и человѣкѣ*.—Словомъ, Фейербахъ продолжаетъ стоять на точкѣ зрѣнія того половинчатаго раціонализма, который формулированъ еще въ «абстрактной сущности» его изслѣдованія о христіанствѣ. Выше мы указывали на недостатки этого понятія,—на отсутствіе у него какой-либо твердой научной или философской базы. Изъ недостатковъ этихъ есть два послѣдовательныхъ выхода: можно, подобно Штирнеру, еще далѣе провести проблему дераціонализаціи и въ этомъ направленіи попытаться отыскать новый философскій принципъ; или же можно искать опоры въ старыхъ точкахъ зрѣнія, уже испробованныхъ различными разновидностями раціонализма. Фейербахъ избираетъ послѣдній путь и, именно, ищетъ выхода въ сближеніи съ естествознаніемъ. Постепенно захватывается онъ матеріалистической волной, возникшей въ Европѣ въ серединѣ прошлаго столѣтія. Вульгарныя формы сенсуализма и матеріализма даютъ мнимо научную опору для его философскихъ идей. Все это воплощается, впрочемъ, въ формы чрезвычайно банальныя. Слѣдующія слова могутъ дать понятіе о тѣхъ парадоксахъ, въ которыхъ XIX вѣкъ повторялъ мотивы XVII и XVIII. «Не только демократъ, но и соціалистъ... необходимо становится естествоиспыта-

---

[28]) Ibid., S. 195.

[29]) Ibid., S. 193.

телемъ, ибо природа ничего не знаетъ о тѣхъ натяжкахъ и тѣхъ фикціяхъ, посредствомъ которыхъ человѣкъ ограничилъ въ правовомъ порядкѣ существованіе своего ближняго... Воздухъ по природѣ предназначенъ для всякаго и, слѣдовательно, не принадлежитъ никому; онъ есть общее достояніе всѣхъ живущихъ, но правовое крючкотворство даже воздухъ превратило въ регалію... Природа знаетъ, разумѣется, собственность, но только необходимую, неотторванную отъ жизни: она каждому даетъ то, что нужно, она никого не создала для голоданія. Необходимость голоданія своимъ существованіемъ обязана произволу государства... Взглядъ на природу возвышаетъ поэтому человѣка надъ узкими границами права, природа дѣлаетъ человѣка коммунистомъ... Для естествознанія нѣтъ различія между брюхомъ знатнаго и брюхомъ простого человѣка, оно знаетъ только объ одинаковомъ и равномъ происхожденіи всѣхъ людей» [30]). Если, послѣ «Критики чистаго разума», о «природѣ» начинаютъ говорить такимъ языкомъ, можно сдѣлать только одинъ выводъ: философская мысль забыла все и не пріобрѣла ничего—зрѣлище поистинѣ печальное, если бы оно было только единственнымъ результатомъ философскаго развитія послѣгегелевской спекуляціи.

b) «*Критическая критика*» и *Максъ Штирнеръ*.

Въ томъ же 1841 году, въ которомъ Фейербахъ опубликовалъ свою «Сущность христіанства», вышли въ свѣтъ двѣ книги сотрудника «Галльскихъ и Нѣмецкихъ Ежегодниковъ», Бр. Бауэра: «*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*» и «*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*». Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ книги эти гораздо ближе стоятъ къ Гегелю, чѣмъ философская точка зрѣнія Фейербаха съ ея уклономъ въ сторону сенсуализма и эмпиризма; но въ то же время Бр. Бауэру удается пролить въ нихъ свѣтъ на тѣ трудности, которыя не могъ преодолѣть Фейербахъ въ теченіе своихъ долголѣтнихъ философскихъ блужданій.

Точка зрѣнія, представленная «Сущностью христіанства», не подвергается въ этихъ книгахъ прямому нападенію со стороны

[30]) Ср. *Grün*, l. c., Bd. II, изъ статьи „Die Naturwissenschaft und die Revolution", посвященной книгѣ *Молешотта*: Die Lehre der Nahrungsmittel.

Бр. Бауэра: здѣсь онъ выступаетъ не противъ Фейербаха, но противъ Гегеля и Штрауса. Однако то, что говорится имъ объ этихъ послѣднихъ, съ полнымъ правомъ можетъ быть отнесено и къ Фейербаху. Центромъ критики служитъ понятіе «всеобщаго», понятіе рода. Бауэръ называетъ точку зрѣнія Штрауса *субстанціальной* [1]). Штраусъ остается вѣрнымъ той философской гипотезѣ, по которой субстанція есть нѣчто абсолютное. Отсюда религіозное сознаніе есть для Штрауса ничто иное, какъ проявленіе субстанціи, вышедшей изъ состоянія своей логической элементарности и воплотившейся въ сознаніи религіозной общины, которая и является субъектомъ миѳологическаго творчества. Бауэръ считаетъ этотъ взглядъ мистеріознымъ. Главный его недостатокъ состоитъ въ томъ, что онъ не даетъ дѣйствительнаго понятія о внутреннемъ процессѣ, посредствомъ котораго совершается историческое развитіе религіозныхъ представленій. По мнѣнію Бауэра, заимствованному имъ изъ схемъ Гегелевой логики, насколько субстанція не есть высшая категорія, настолько и основывающаяся на ней историческая теорія требуетъ дальнѣйшаго развитія и завершенія. Категорія субстанціи переходитъ въ діалектическомъ процессѣ въ категорію самосознанія или субъекта. Въ томъ же направленіи должна быть истолкована субстанціальная историческая гипотеза Штрауса. «Слѣдовательно, критика должна обратиться противъ самой себя и разрѣшить мистеріозную субстанціальность, господствовавшую до сей поры какъ надъ ней, такъ и надъ ея предметомъ, въ направленіи, указанномъ развитіемъ самой субстанціи,—именно въ всеобщности и опредѣленности идеи и въ ея дѣйствительномъ существованіи,—въ безконечномъ самосознаніи» [2]). Другими словами, вмѣсто безсознательнаго миѳологическаго творчества религіозной общины, органомъ историческаго развитія должно быть самосознаніе,—субъективный процессъ, подобный поэтическому вдохновенію и художественной фантазіи. Историческія религіи и должны быть сведены къ подобному процессу, должны быть опознаны, какъ его результатъ и продуктъ.

---

[1]) Br. *Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1-er Bd., Lpz., 1841, Vorrede, s. VI.—*Упрекъ въ субстанціальности по отношенію къ Гегелю въ* „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen, Ein Ultimatum", Lpz., 1841, s. 48.

[2]) Br. *Bauer*, Kritik etc., Bd. I, s. VII—VIII.

Въ опредѣленіяхъ этихъ, какъ мы видимъ, развиваются тѣ же ирраціональныя и индивидуалистическія тенденціи, которыя были отчасти отмѣчены Фейербахомъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ дальнѣйшая дерраціонализація Гегелевыхъ понятій. У Бауэра утрачиваются не только объективно-логическія понятія Гегеля, но и позднѣйшія делогизированныя понятія молодого гегельянства,—«родовое сознаніе» Штрауса и «абстрактная человѣческая сущность» Фейербахова антропологизма. Пародируя слова Фейербаха, можно сказать, что Бауэръ признаетъ своимъ принципомъ не субстанцію Спинозы, не Я Канта и Фихте, не абсолютное тожество Шеллинга, не абсолютный духъ Гегеля, не «родового человѣка» его «лѣвыхъ» учениковъ, но *конкретное самосознаніе единичной личности*. Послѣдствія этой новой исходной точки зрѣнія—чрезвычайно значительны. Она знаменуетъ собою переходъ гегельянскаго кризиса въ его высшую и крайнюю стадію, на которой противоріоналистическая реакція, вызванная Гегелемъ, достигаетъ, наконецъ, своего наиболѣе рѣзкаго и послѣдовательнаго выраженія. И дѣйствительно, идеи той группы писателей, которые примкнули къ Бауэру, можно разсматривать, какъ прямую историческую антитезу діалектическому панлогизму. Въ исторіи нѣмецкой философской мысли группа эта носитъ нѣсколько ироническое имя «критической критики», литературно она примыкала къ «Всеобщей литературной газетѣ», издаваемой Бр. Бауэромъ въ Шарлоттенбургѣ, а въ лѣтописяхъ нѣмецкой общественной жизни она была извѣстна подъ именемъ «группы свободныхъ», собиравшихся въ Берлинскомъ кабачкѣ *Гippеля* и наводившихъ своимъ эксцентричнымъ поведеніемъ ужасъ на мирныхъ Берлинскихъ горожанъ [3]).

Историческая судьба «критической критики» была очень неблагопріятна. Молодой Марксъ разоблачилъ въ ней столько пустоты, философскаго безвкусія и невѣжества, что свелъ исторію ея возникновенія и развитія на степень простого анекдота [4]). Не менѣе рѣзко порвалъ съ «критической критикой» другой, болѣе близкій ея сотоварищъ, Максъ Штирнеръ. Благодаря этому, историческое значеніе идей «святого семейства» получаетъ очень односторонне

---

[3]) Ср. объ этомъ *Маккэй*, М. Штирнеръ, р. пер. въ изд. „Свѣточъ".

[4]) Я говорю здѣсь о „Святомъ Семействѣ" Маркса.

освѣщеніе. Между тѣмъ «критическая критика» есть необходимая ступень въ развитіи послѣгегелевской спекуляціи и, какъ таковая, заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія.

Въ настоящее время, когда подъ вліяніемъ новѣйшихъ индивидуалистическихъ исканій все чаще и чаще упоминается имя позабытаго Макса Штирнера, особенно своевременно обратить особенное вниманіе на идеи тѣхъ его современниковъ, духовному общенію съ которыми онъ былъ обязанъ значительной частью своихъ воззрѣній. «Непосредственныя жертвы» Штирнера, какъ отозвался о «критической критикѣ» Маккэй [5]), въ дѣйствительности были скорѣе его философскими сотоварищами, у которыхъ онъ до своего выступленія противъ «критики» многому научился. «Критическая критика» и Штирнеръ—это одинъ типъ мысли, вызванный одними и тѣми же философскими условіями и предпосылками. И «критика», и Штирнеръ одинаково являются крайними продуктами гегельянскаго разложенія, [6])—при чемъ «критическая критика» есть предисловіе къ «Единственному», а «Единственный» есть заключительный пунктъ и послѣднее слово «критики». Полемика Штирнера съ «критикой» только болѣе послѣдовательно развиваетъ тенденціи, заложенныя въ самой «критикѣ», болѣе смѣло ставитъ точки надъ і. Желая эмансипироваться отъ «критики» Штирнеръ подчеркнулъ всѣ свои несогласія съ ней, и, какъ это часто бываетъ въ такихъ случаяхъ, не смогъ отмѣтить точекъ соприкосновенія. А таковыхъ, какъ мы убѣдимся сейчасъ, было очень много.

Максъ Штирнеръ въ своей книгѣ, кромѣ отдѣльныхъ мелкихъ замѣчаній, посвятилъ «критической критикѣ» цѣлую главу подъ названіемъ «Гуманный либерализмъ». Сущность полемики Штирнера противъ Бр. Бауэра,—если освободить ее отъ цѣлаго ряда

---

[5]) l. c., стр. 148 р. пер.

[6]) Такъ, именно, характеризуетъ книгу Штирнера И. А. *Ильинъ*, Идея личности въ ученіи Штирнера, Вопр. Фил. и Псих., 1911, кн. 106: „Эта книга была послѣднимъ, крайнимъ звеномъ той реакціи противъ гегельянства, которая сама вышла изъ *его* нѣдръ, *имъ* питалась, на *немъ* базировала. И реакція была тѣмъ болѣе страстной, тѣмъ болѣе отвергающей, она тѣмъ болѣе стремилась уйти на другой, противоположный полюсъ исканій, чѣмъ шире и прочнѣе былъ первоначальный успѣхъ системы Гегеля, чѣмъ необъятнѣе разрослись ея претензіи, чѣмъ болѣе несокрушимой и исключительной казалась сила мысли этого конструктивнаго генія".

наслоеній случайнаго и временнаго характера,—сводится къ тому, что точка зрѣнія «критической критики» отожествляется съ очерченнымъ нами на предыдущихъ страницахъ «антропологизмомъ» или «абстрактнымъ гуманизмомъ» Фейербаха. Фейербахова критика религіи есть, по мнѣнію Штирнера, богословская, теологическая критика. Фейербахъ покончилъ съ понятіемъ Бога, но противопоставилъ *нашу сущность* намъ самимъ, выгналъ насъ изъ самихъ себя [7]). Эта отличная отъ конкретнаго человѣка «сущность» и играетъ у Фейербаха роль Абсолюта, роль Бога. Понятіе о Богѣ, стало быть, измѣнилось, но Богъ остался, а съ нимъ вмѣстѣ и старый религіозный взглядъ на вещи. «Тамъ любовь къ сверхчеловѣческому Богу, здѣсь любовь къ человѣческому Богу, къ homo, какъ deus. Слѣдовательно, человѣкъ священенъ для меня. И все «истинно человѣческое» мнѣ свято!» [8]). Такая точка зрѣнія есть только мнимое освобожденіе. «Нельзя предъявлять претензій на полную побѣду, изгоняя Бога съ небесъ и похищая у него *трансцендентность*, если онъ вгоняется при этомъ въ человѣческую грудь и одаряется неискоренимой *имманентностью*» [9]).— Но «гуманный либерализмъ» Бр. Бауэра какъ разъ и обладаетъ, по мнѣнію Штирнера, тѣми же недостатками, какъ и религіозная философія Фейербаха. Гуманный либерализмъ борется, напримѣръ, за «человѣческіе» интересы, но это «не интересъ къ кому-либо единичному или къ единичнымъ личностямъ («всѣмъ»), а къ идеѣ, къ человѣку. Это — опять та же религіозная точка зрѣнія,—вѣра во власть безплотныхъ идей и абстрактныхъ понятій. Штирнеръ называетъ подобное умонастроеніе «одержимостью». «Критическая критика»—«одержима» въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Она твердитъ о борьбѣ съ эгоизмомъ, о «безкорыстіи». Но безкорыстіе есть сверхъиндивидуальная сила, и безкорыстные интересы суть интересы «небеснаго порядка» [10]). «Къ благу единичнаго лица ты равнодушенъ, и ты могъ бы отвлеченно воскликнуть: fiat libertas, pereat mundus» [11]). «Критическая критика», далѣе, разсуж-

[7]) „Der Einzige und sein Eigenthum", Reclam, s. 43. Въ послѣдующихъ цитатахъ я принимаю во вниманіе русскій переводъ Штирнера въ изданіи „Свѣточа".

[8]) Ibid., s. 71—72; р. п., стр. 261.

[9]) Ibid., s. 61; р. п., стр. 250.

[10]) Ibid., s. 149; р. п. стр. 335.

[11]) Ibid.

дастъ: «еврей, христіанинъ, привилегированный, теологъ и т. д.,— никто изъ нихъ не человѣкъ; поскольку ты есть еврей, христіанинъ и т. д., постольку ты не человѣкъ. Здѣсь опять проявляется повелительный постулатъ: предай критикѣ и отбрось все обособленное. Не будь евреемъ, христіаниномъ и т. д., а будь человѣкомъ. Утверди свою *человѣчность* противъ всякаго ограничивающаго ее назначенія, сдѣлай себя, при ея посредствѣ, человѣкомъ, *свободнымъ* отъ всѣхъ преградъ, сдѣлай себя «свободнымъ человѣкомъ», т. е. познай человѣчность, какъ свою всеопредѣляющую *сущность*»[12]).

Справедливо ли такое отожествленіе «критической критики» съ абстрактнымъ гуманизмомъ Фейербаха? Отчасти да, отчасти нѣтъ. Штирнеръ игнорируетъ тѣ тенденціи Бр. Бауэра, которыя были нами отмѣчены выше: отрицаніе понятія субстанціальности, стремленіе растворить все въ индивидуальномъ самосознаніи, вытекающее отсюда отрицаніе «всеобщихъ» и «объективныхъ» началъ. Между тѣмъ въ развитіи этихъ тенденціи заключается вся дальнѣйшая дѣятельность «критики». Разумѣется, въ то время, когда Бауэръ писалъ свое сочиненіе о Гегелѣ и свою критику синоптиковъ, вышеназванныя тенденціи были только въ зачаточномъ состояніи. Бауэръ, какъ и всѣ его товарищи и единомышленники, выросъ въ атмосферѣ «Галльскихъ и Нѣмецкихъ Ежегодниковъ», гдѣ царствовалъ духъ Фейербаха [13]). Но Бауэръ и часть «лѣвыхъ» разошлись съ этимъ направленіемъ и обосновали собственный органъ — «Всеобщую Литературную газету». Освобожденіе отъ Фейербаха шло постепенно. Въ первыхъ номерахъ «Всеобщей газеты» замѣчается еще вліяніе Фейербаха, что Штирнеръ совершенно правильно отмѣчаетъ. Однако «критическая критика» съ каждымъ новымъ номеромъ отходитъ отъ своихъ старыхъ союзниковъ, чего Штирнеръ не можетъ не признать.

Написавъ свою главу о «гуманномъ либерализмѣ», Штирнеръ былъ поставленъ въ необходимость дополнить ее «прибавленіемъ»,

---

[12]) Ibid., s. 150; р. п., стр. 336.

[13]) Это признаетъ самъ Бауэръ: „Die Kritik hatte sich aus einem Weltzustande herausgebildet, in welchem das Alte und Neue, das Alte, welches die Kritik eben so sehr eigentlich erst schafft wie das Neue, sich gegenseitig durchdrangen, beschränken, aber auch stützen und trugen“. Ср. Allg. Lit. Zt., Heft 8, juli, 1844: „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?“, s. 21.

опять-таки посвященнымъ «критической критикѣ». «Предшествующія разсужденія о «свободной человѣческой критикѣ», точно такъ же, какъ и все другое, относящееся къ произведеніямъ того же рода, были мною написаны»,—говоритъ Штирнеръ,—«въ видѣ отрывковъ, непосредственно послѣ появленія соотвѣтствующихъ книгъ; я здѣсь только, соединилъ эти отрывки воедино. Критика, однако, *идетъ неудержимо впередъ и заставляетъ меня, послѣ того, какъ моя книга уже написана, вновь вернуться къ ней*... Передо мной—восьмой нумеръ «Всеобщей Литературной газеты» Бр. Бауэра... «Критика» нѣсколько одумалось» [14]). Другими словами, критика успѣла сказать то, что хотѣлъ сказать въ своей книгѣ Штирнеръ. Слѣдуетъ прибавить, что ко времени выхода «Единственнаго» критика успѣла выпустить еще три нумера «Литературной газеты», въ которыхъ было сказано еще болѣе, чѣмъ въ нумерѣ восьмомъ. Послѣдующее изложеніе покажетъ намъ, сколь мало потребовалось сказать Штирнеру, чтобы изъ «критической критики» вышелъ его «Единственный».

Уже съ первыхъ нумеровъ «Литературной газеты» отъ внимательнаго взгляда не могутъ укрыться тѣ тенденціи, которыя, исходя изъ точки зрѣнія «самосознанія», направляются противъ абстрактнаго антропологизма. Въ этомъ отношеніи очень интересна принадлежащая, вѣроятно, Бр. Бауэру статья по поводу закрытія саксонскимъ министерствомъ внутреннихъ дѣлъ журнала «Нѣмецкіе Ежегодники» [15]). Протестуя противъ обвиненія въ томъ, что запрещенный журналъ проповѣдуетъ отрицаніе государства и религіи, Руге, по словамъ «Литературной газеты», «доказываетъ, что онъ уважаетъ существующее,—уважаетъ государство, законъ и религію; только его существующее, его государство, его законъ и его религія являются чѣмъ-то инымъ по сравненію съ тѣмъ, что понимаетъ подъ этимъ саксонское правительство. Слѣдовательно, въ общемъ Руге сходится съ господствующими взглядами, только въ частностяхъ имѣется различіе» [16]). «Руге не подвергаетъ, стало

[14]) l. c., s. 357.

[15]) „Die deutsche Jahrbücher u. Dr. Ruge's Beschwerde". Allg. Lit. Zeit., H. 2 s. 26 ff.

[16]) Ibid., s. 27.

быть, анализу понятіе существующаго, нѣтъ,—онъ противопоставляетъ только свое «существующее», свою святынѣ, «существующему» и святынѣ саксонскаго министерства..... И если мы стремимся къ коренному разрушенію, то это ни въ коемъ случаѣ не является его дѣломъ». «*Всѣ эти категоріи права, истины и т. д.*»— формулируетъ свой взглядъ авторъ разбираемой нами статьи— «*не имѣютъ абсолютнаго содержанія, онѣ суть только гипотезы, божественныя сущности, созданныя для оправданія существующаго*» [17])... Въ словахъ этихъ начертана программа новаго направленія въ средѣ гегельянской лѣвой, и программа эта всецѣло совпадаетъ съ идеями Макса Штирнера. Именно, критика фактически объявляетъ здѣсь «химерами» то, что для Фейербаха имѣло значеніе высшей цѣнности. Критика хочетъ освободиться отъ одержимости и стать на точку зрѣнія «истиннаго атеизма».

Слѣдуетъ отмѣтить ту широкую постановку проблемъ, съ которой «критика», подобно Штирнеру, противопоставляетъ свою новую точку зрѣнія абстрактному антропологизму. Критика борется съ Руге и съ Фейербахомъ, какъ съ представителями цѣлаго міросозерцанія. Это послѣднее находится подъ игомъ «всеобщаго понятія», подъ игомъ гипостазированныхъ отвлеченій, не имѣющихъ ни подлиннаго содержанія, ни реальности. Въ метафизикѣ, какъ мы уже видѣли, это есть исключительное господство категоріи субстанціи, *спинозизмъ*, въ религіи—гуманизмъ Фейербаха, въ этикѣ—точка зрѣнія христіанской любви, въ политикѣ—коммунизмъ и соціализмъ, поклоненіе массѣ, партійность. Критика признаетъ, что было время, когда она сама грѣшила всѣмъ этимъ, но это время прошло. Штирнеру не нужно было дожидаться восьмого нумера «Литературной Газеты», чтобы констатировать наличность кризиса въ «критикѣ». Уже въ шестомъ нумерѣ Бр. Бауэръ заявлялъ: «Когда критика занималась политикой, т.-е. во времена блаженной памяти «Рейнской Газеты», тогда питалась она по преимуществу... теологическимъ родомъ критики. Она имѣла лозунги, вродѣ свободы, народа, народнаго суверенитета, гласности, свободы печати.... Эти понятія были абсолютны, ихъ обожали, но ихъ не изслѣдовали» [18]).

---

[17]) Ibid., s. 29.

[18]) Lit. Zt., № 6. s. 31.

Мы до сихъ поръ намѣренно цитировали «Литературную Газету» до того восьмого нумера, получивши который Штирнеръ долженъ былъ констатировать, что «критика опомнилась». Такимъ образомъ нами была установлена нѣкоторая первоначальная близость идей «Единственнаго» съ «критической критикой». Однако за близостью этой не нужно забывать и различій. Различія эти можно лучше всего формулировать, если обратить вниманіе на тотъ положительный философскій принципъ, отъ котораго хотѣла отправляться критика. «Критическая критика» хотѣла построить свою философію на понятіи «самосознанія», которое было также и понятіемъ «критики» — постоянно двигающагося впередъ и вѣчно отрицающаго себя отрицанія. «Человѣкъ, который получается въ результатѣ критики, есть, именно, человѣкъ, выполняющій эту критическую работу.... Онъ не является какой-либо догмой, какимъ-нибудь неподвижнымъ догматическимъ созданіемъ; онъ образуется въ процессѣ критики и непрестанно преобразуется дальше, чрезъ критику онъ пріобрѣтаетъ новыя формы, новыя силы» [19]). Критика, какъ таковая, не есть пустая форма, но богатѣйшее содержаніе, вѣрнѣе, единственно истинное содержаніе, какое можетъ вообще существовать [20]). Нетрудно видѣть, что понимаемая такъ критика является чисто отрицательнымъ началомъ, на которомъ не можетъ быть построена никакая система, никакая философія. Скорѣе, призваніе критики заключается въ томъ, чтобы подвергать отрицанію всякую философскую систему и всякій философскій принципъ. Работа критики можетъ имѣть въ лучшемъ случаѣ подготовительный характеръ. Какъ система она—non sens, но путемъ отрицанія можетъ расчистить почву для новой системы. Эта философская безпринципность критики, связанная въ то же время съ стремленіемъ отыскать свой философскій принципъ, этотъ подготовительный ея характеръ, стремящейся вѣчно превратиться въ систему,—лагерное положеніе, превращающееся въ осѣдлость, и осѣдлость, невышедшая еще изъ состоянія кочевья,—все это составляетъ наиболѣе характерную сторону «Литературной Газеты». По сравненію съ ней «ich habe Meine Sache auf Nichts gestellt» Штирнера есть фило-

---

[19]) Ibid., s. 27—28.

[20]) Ibid., s. 30.

софская догма, а самъ «Единственный» — философская система. Максъ Штирнеръ есть результатъ, въ который вылилось броженіе «критической критики».

Чрезвычайно интересно прослѣдить, какъ этотъ процессъ броженія проявляется въ послѣднихъ нумерахъ «Литературной Газеты»,—въ тѣхъ нумерахъ, которые уже не могъ принять во вниманіе Штирнеръ въ своемъ «Единственномъ». Нигдѣ философское родство Штирнера съ «критикой» не проявляется въ столь осязательномъ видѣ. На своемъ смертномъ одрѣ «Литературная Газета» вплотную подходитъ къ точкѣ зрѣнія «Единственнаго». Она нашла какъ-будто свой философскій принципъ, по крайней мѣрѣ, бродитъ около него, ищетъ понятій, чтобы его выразить. Съ величайшимъ трудомъ она выговариваетъ, наконецъ, свое послѣднее слово, но весь трагизмъ заключается въ томъ, что въ это время уже подходило къ концу печатаніе книги, которая произнесла то же слово болѣе ясно и болѣе основательно. Черезъ двѣ-три недѣли книга эта увидѣла свѣтъ. Повторилось то же, что было ранѣе съ Фейербахомъ: «Единственный» перехватываетъ у критики проблему и оттѣсняетъ критику на задній планъ. День рожденія «Единственнаго» былъ днемъ конца «критической критики».

Мы имѣемъ въ виду двѣ статьи, появившіяся въ десятомъ и одиннадцатомъ нумерахъ «Литературной Газеты»,—анонимную «Die Gattung und die Masse» (принадлежащую, вѣроятно, Бр. Бауэру) и «Die Kritik» *Шелиги*. Въ нихъ прежде всего дѣло идетъ о томъ, чтобы отмежеваться отъ фейербахеанства и покончить съ нимъ. Въ особенности интересна статья Шелиги. Шелига видитъ главный недостатокъ фейербахеанства въ отдѣленіи человѣческой «сущности» отъ дѣйствительнаго человѣка. Сущность человѣка, какъ мы видѣли, составляютъ «разумъ, воля и любовь»—эти «божественныя, абсолютныя силы», имѣющія надъиндивидуальное значеніе. Сущность эта, по мнѣнію Фейербаха, воплощается только въ родовомъ, совокупномъ человѣкѣ. Различія людей какъ бы компенсируются въ цѣломъ человѣчествѣ, и только человѣческій родъ даетъ намъ понятіе объ истинномъ и совершенномъ человѣкѣ [21]). Шелига считаетъ этотъ взглядъ пережиткомъ старой, религіозной точки зрѣнія.

---

21) Lit. Zt., № 10—11, s. 31.

Разумѣется, Фейербахъ не поступаетъ столь наивно, какъ религіозное сознаніе: онъ не прибѣгаетъ, подобно христіанству, къ трансцензусу, онъ остается при посюстороннемъ,—при человѣческомъ родѣ. Но, говоря о человѣческомъ родѣ, какъ цѣломъ, Фейербахъ долженъ принять во вниманіе *всѣхъ людей*, долженъ обозрѣть всю ихъ исторію,—не только ту, которая была, но и ту, которая еще будетъ [22]). Однако не слѣдуетъ ли сначала дождаться этой будущей исторіи, а потомъ уже говорить о человѣческой сущности, воплощающейся въ цѣлокупности всего человѣческаго рода? Вопросъ этотъ наталкиваетъ насъ на точку, въ которой открывается непослѣдовательность, половинчатость и догматизмъ философіи Фейербаха. Для Фейербаха всякое существованіе исчерпывается чувственными признаками. Но какъ можно въ такомъ случаѣ говорить о человѣческой сущности? Какъ можетъ существовать родъ, человѣчество въ цѣломъ, когда одна часть его *уже* не существуетъ, а другая *еще* не существуетъ, когда одна возстанавливается только памятью о прошедшемъ, а другая воображеніемъ о будущемъ? Ясно, что «человѣческая сущность» Фейербаха есть продуктъ спекуляціи. Если не быть настроеннымъ на спекулятивный ладъ, если не подниматься надъ чувственнымъ созерцаніемъ, нельзя дойти до отвлеченнаго понятія человѣческой сущности. Почему, далѣе, Фейербахъ полагаетъ, что воплощеніе сущности въ одной личности, обозначало бы конецъ исторіи, тогда какъ воплощеніе ея во всемъ человѣчествѣ еще не обозначаетъ этого конца. Развѣ человѣческій родъ не состоитъ изъ конечныхъ индивидуумовъ? Развѣ онъ не является такимъ же конечнымъ существомъ, какъ и входящіе въ него члены? По существу дѣла нѣтъ никакой разницы, воплотилась ли сущность въ «родѣ» или въ «индивидуумѣ». И то и другое суть мечты о томъ историческомъ Далай-Ламѣ, въ котораго отказывался вѣрить самъ Фейербахъ [23]).

Философія Фейербаха, дѣлаетъ выводъ Шелига, справедливо признаетъ, что сущность человѣка и его идеалъ есть персональное существо, личность. Она освобождается отъ религіознаго трансцензуса и разрѣшаетъ дуализмъ между сущностью и явленіемъ, между

---

[22]) Ibid., s. 34—35.

[23]) Ibid., s. 35—37.

идеаломъ и дѣйствительностью въ нѣчто третье—*въ родъ*. Но родъ есть нѣчто недѣйствительное, конечное и несовершенное. Поэтому можно сказать, что философіи Фейербаха вмѣстѣ съ трансцендентнымъ Богомъ теряетъ и *дѣйствительнаго человѣка*. Освобожденіе отъ трансцензуса куплено здѣсь «*цѣной самой дѣйствительности—именно, индивидуальности, реальной личности*» [24])

Эту «дѣйствительную» человѣческую личность во всей ея отрѣшенности отъ всеобщаго и во всемъ ея конкретномъ многообразіи Штирнеръ и сдѣлалъ принципомъ своей философіи. «Я есмь человѣкъ»,—говоритъ Штирнеръ,—«совершенно такъ же, какъ земля есть планета. Сколь смѣшно утверждать, что задача земли—быть «истинной планетой», столь же смѣшно навязывать мнѣ призваніе быть «истиннымъ человѣкомъ» [25]). «Родъ есть ничто.... Быть человѣкомъ не значитъ осуществлять идеалъ человѣка, но проявлять *себя*, единичнаго. Моя задача не должна заключаться въ реализаціи всеобще-человѣческаго, но въ самоудовлетвореніи самого себя. Я самъ—мой родъ, я не подчиненъ нормѣ, не подвластенъ закону и не имѣю образца» [26]). «Вмѣстѣ съ Единственнымъ окончилось царство *абсолютныхъ мыслей*, т.-е. мыслей, имѣющихъ свое особое разумное содержаніе» [27]). Другими словами, вмѣстѣ съ Единственнымъ кончилось царство панлогизма, утвержденнаго философіей Гегеля. На мѣсто раціонально-діалектическихъ опредѣленій абсолютной идеи философскимъ принципомъ превозглашается нѣкоторое всецѣло ирраціональное начало [28]). Для Единственнаго, по словамъ Штирнера нашъ скудный языкъ и нашъ скудный разумъ не имѣетъ категорій. «Штирнеръ произноситъ имя Единственнаго и въ то же время говоритъ: *не называютъ тебя имена*» [29]). Единственный ведетъ Штирнера въ царство «неизре-

---

[24]) Ibid., s. 39—42.

[25]) Der Einzige, s. 213; p. n., стр. 34 (второго тома).

[26]) Ibid., s. 213.

[27]) *M. Stirner's*, kleinere Schriften hrsg. v. I. H. Mackay, Berlin, 1898, s. 115.

[28]) „Ich bin... weder der Champion eines Gedankens, noch der des Denkens; denn „Ich", von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe Ich im Denken. *An mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkes und des Geistes*". Der Einzige, s. 175; p. n., стр. 361.

[29]) Kleinere Schriften v. *Mackay* s. 113. Также *Der Einzige*, заключительный абзацъ книги.

ченнаго» и заставляетъ признать, что разумъ, «Логосъ», есть простое слово. Реакція противъ гегельянства достигла здѣсь, какъ мы убѣждаемся, своего высшаго пункта. Въ «непзреченномъ» Штирнера не только погребенъ панлогизмъ Гегеля, но и половинчатый раціонализмъ его учениковъ.

Подчеркнутое Штирнеромъ ирраціональное начало «качественности» и «конкретности» не разъ выступало, какъ мы знаемъ, въ развитіи новой философіи, однако всегда въ односторонне раціоналистическихъ формахъ. Такъ даже самая крайняя попытка, отрицающая цѣнность конкретно-качественнаго начала и выразившаяся въ маханическихъ теоріяхъ XVII столѣтія, принуждена была отступить отъ своихъ принциповъ въ извѣстной уже намъ теоріи «установленія», которая разрѣшилась въ раціонально-математическія схемы ученія о предустановленной гармоніи [30]). Далѣе, историческая реакція отправлялась отъ того же конкретнаго начала, но, въ силу своей связи съ математическимъ и механическимъ познавательнымъ идеаломъ, вылилась въ старыя раціонально-натуралистическія формы. Наконецъ, философія Гегеля, будучи прямой и открытой реабилитаціей «конкретно-качественнаго» начала, опять-таки замкнула его въ раціоналистическія формы діалектической логики. По сравненію со всѣми этими разнообразными теченіями ученіе Штирнера, подчеркивающее ирраціональный характеръ «конкретнаго», имѣетъ значеніе существенно новаго философскаго принципа. Но еще большее значеніе нужно приписать книгѣ Штирнера въ постановкѣ тѣхъ вопросовъ, которые составляютъ главный предметъ нашего изслѣдованія. Въ «Единственномъ» гегельянская лѣвая прямо подошла, наконецъ, къ соціально-философской проблемѣ и дала ей своеобразное рѣшеніе. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ книгой Штирнера мы снова входимъ въ область соціально-философскихъ вопросовъ, отъ которыхъ мы принуждены были отойти на предыдущихъ страницахъ. Если различныя направленія «гегельянской лѣвой» подготовляли новыя понятія для построенія новой соціальной философіи, то Штирнеръ первый сдѣлалъ изъ этихъ понятій соціально-философское примѣненіе. И какъ бы ни была несовершенна его попытка, разборъ ея заслуживаетъ всякаго вниманія.

---

[30]) Ср. отд. I, гл. I этой книги.

«Союзъ эгоистовъ», въ которомъ соединяются надѣленные моментомъ «неизреченности» индивидуумы Штирнера, представляетъ необычайно причудливое сочетаніе старыхъ и новыхъ идей. *Формально* «союзъ эгоистовъ» есть такой же продуктъ раціональной конструкціи, какъ и старыя системы естественнаго права. Правда, Штирнеръ не связываетъ себя съ математическимъ познавательнымъ идеаломъ, отъ котораго его отдѣляетъ нѣмецкій идеализмъ. Однако это различіе сглаживается поразительнымъ сходствомъ содержанія соціальной конструкціи Штирнера съ старыми естественно-правовыми попытками того же рода. Кажется, что послѣ двухвѣковыхъ блужданій мыслъ въ нѣкоторыхъ проблемахъ какъ бы возвращается въ старую гавань. Ибо не усматриваемъ ли мы въ томъ распаденіи на атомы, къ которому приходитъ у Штирнера Гегелевъ «объективный духъ», возвращенія къ «атомизирующей» методѣ стараго естественнаго права? Та же эгоистическая, по принципу собственной пользы поступающая единица [31]); то же пониманіе этого эгоизма, какъ силы исключительно отталкивающей [32]); тотъ же постулатъ «войны всѣхъ противъ всѣхъ» [33]); та же вѣра, что въ результатѣ столкновенія можетъ возникнуть истинный соціальный союзъ [34]). Какъ будто бы не существовало богатѣйшаго развитія соціально-философскихъ проблемъ? Какъ будто бы мы не пережили вѣка историзма, положившаго навсегда предѣлъ старымъ раціональнымъ конструкціямъ? Въ этомъ отпаденіи отъ историческихъ традицій, связанныхъ съ нѣмецкимъ идеализмомъ, заключается, быть можетъ, самая интересная сторона въ развитіи «гегель-

---

[31]) „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten *berufen*. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der „Selbstverleugnung", sondern *suchet Euch Selbst, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein allmächtiges Ich*". *Der Einzige*, s. 193—4.

[32]) „An den Egoisten geht die „menschliche Gesellschaft" zu Grunde; denn sie beziehen sich nicht mehr als Menschen auf einander, sondern trefen egoistisch, *als ein Ich gegen ein von Mir durchaus verschiedenes und gegnerisches Du und Ihr auf*". Ibid., s. 210.

[33]) „Greife zu und nimm, was Du brauchst! *Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt.* Ich allein bestimme darüber, was Ich haben will". Ibid., s. 301.

[34]) „Könnten sie vollkommen Egoisten sein, so schlössen sie sich ganz aus *und hielten um so fester zusammen*". Ibid., s. 212.

янской лѣвой». Мы видѣли, что культурно-историческая проблема была однимъ изъ главныхъ отправныхъ пунктовъ кризиса Гегелевой школы и что своеобразный историзмъ былъ основной чертой молодого гегельянства. Но уже точка зрѣнія «самосознанія» Бр. Бауэра представляла въ этомъ отношеніи нѣкоторыя отступленія. Разрѣшая исторію религіи въ игру самосознанія съ самимъ собой, «критическая критика» разрушала тѣмъ самымъ понятіе объективной силы историческаго процесса. Но все же «критика» не порываетъ связи съ исторіей. «Всякаго уваженія естествознанію!»— восклицаетъ она, когда ей указываютъ на успѣхи естественныхъ наукъ. «Но природа не есть единственная дѣйствительность... Есть еще дѣйствительность, и она называется исторіей» [35]). Даже въ зенитѣ своего развитія «критическая критика» еще разговариваетъ съ исторіей. Правда, она отказывается отъ всякихъ историческихъ рубрикъ и таблицъ, но все же она признаетъ себя вѣчной спутницей исторіи, ея духомъ и ея воплощеніемъ [36]). Здѣсь проявляются еще остатки гегельянства, отъ котораго уже совершенно освободился Максъ Штирнеръ. То, что есть «историческаго» въ его книгѣ, скорѣе нужно считать пародіей на исторію [37]). Въ «Единственномъ» распалась всякая историческая связь и «объективный духъ» превратился въ царство независимыхъ индивидуальностей.

Однако возвращеніе философской мысли къ старымъ точкамъ зрѣнія является только одной стороной изучаемаго нами процесса. То, что мы всегда подчеркивали и что является основнымъ мотивомъ нашей работы,—идея непрекращающагося развитія философскихъ проблемъ,— на примѣрѣ Штирнера получаетъ блестящее подтвержденіе. Мысль возвращается къ старому атомизму, но въ этомъ возвращеніи есть нѣчто новое. И тамъ и здѣсь «личность-единица», «личность-атомъ» является философскимъ основоположеніемъ. Но въ одномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ «абстрактнымъ индивидуумомъ», надѣленнымъ константными, заранѣе данными и раціонально выводимыми свойствами; въ другомъ—мы имѣемъ дѣло съ «неизреченнымъ»,—съ конкретной индивидуальностью во всемъ

---

[35]) Lit. Zt., № 6, s. 27.

[36]) Lit. Zt. № 10—11, s. 46 (изъ статьи Шелига).

[37]) Ср. ниже, § 3 этой же главы.

ея безконечномъ, непостижимомъ и ирраціональномъ многообразіи. Поэтому *тамъ* столь легко совершался переходъ отъ индивидуализма къ государственности, выросталъ всемогущій «Левіаѳанъ», въ которомъ небогатое содержаніе личности адэкватно отражалось и воплощалось; а *здѣсь*, наоборотъ, рамки политической организаціи кажутся слишкомъ узкими, чтобы вылить въ себя «неизреченное». «Поэтому мы оба,—государство и Я,—суть враги» [38]). Словомъ, тамъ—утвержденіе новаго государственнаго порядка, здѣсь—величайшій политическій скепсисъ.

По сравненію съ линіей раціонализма, преобладающей въ культурной и соціальной философіи новаго времени, попытка Штирнера является до извѣстной степени поворотнымъ пунктомъ. Если формально Штирнеръ стоитъ еще на уровнѣ старыхъ воззрѣній, то по существу между его идеями и старымъ естественнымъ правомъ можно констатировать только внѣшнее сходство: по существу вмѣстѣ съ «Единственнымъ» для соціально-философской мысли кончается эпоха раціонализма и интеллектуализма, господствовавшихъ надъ соціальнымъ и политическимъ сознаніемъ на всемъ протяженіи развитія новой философіи.

Нужно отмѣтить, что Штирнеръ былъ болѣе деструктивнымъ, чѣмъ конструктивнымъ талантомъ, и въ немъ какъ бы олицетворился негативный характеръ всѣхъ тѣхъ идейныхъ теченій, которыя мы подводили подъ общее названіе «гегельянскаго кризиса». Поэтому точка зрѣнія «Единственнаго» была мало пригодна для того чтобы послужить принципомъ для построенія новой культурной и соціальной философіи. Недостатки Штирнера бросаются въ глаза и требуютъ поправокъ. Внушаетъ прежде всего удивленіе та крайняя оторванность отъ исторіи, въ послѣдовательномъ проведеніи которой ирраціонализмъ Штирнера сходится съ старымъ механическимъ раціонализмомъ. Въ той атомизаціи соціальной связи, на которой стоитъ точка зрѣнія «Единственнаго», Штирнеръ сходится съ старымъ естественно-правовымъ индивидуализмомъ; однако нельзя не признать, что для такой атомизаціи у Штирнера нѣтъ никакихъ философскихъ предпосылокъ. «Конкретная личность» Штирнера не можетъ быть такъ оторвана отъ всякихъ историческихъ связей и

[38]) Der Einzige, s. 210.

зависимостей, какъ была оторвана отъ нихъ полученная въ результатѣ резолютивнаго разложенія абстрактная личность стараго естественнаго права. Дѣйствительная «конкретная личность» есть неотдѣлимая частица великой и безконечно-многообразной конкретно-исторической связи. Психологически понятно, почему Штирнеръ столь рѣзко оттолкнулся отъ исторіи. Онъ имѣлъ прежде всего дѣло съ исторіей гегельянской, съ исторіей логизированной, съ теоріей «конкретной всеобщности». Отъ такого пониманія исторіи Штирнеръ долженъ былъ отойти. Отхожденіе это сопровождалось уклономъ въ противоположную крайность: отрицая гегельянскую исторію, Штирнеръ подвергъ отрицанію всякую историческую связь и пришелъ къ изолированности своего «Единственнаго». Однако при болѣе широкомъ пониманіи историзмъ не только не можетъ отрицать новую теорію личности, но служитъ прямымъ къ ней дополненіемъ. Иными словами, точка зрѣнія «Единственнаго» содержитъ нѣкоторое искуственное ограниченіе правильно принятаго и философски плодотворнаго принципа. Сближеніе теоріи конкретной личности съ историзмомъ—вотъ насущная задача, диктуемая односторонностями Штирнера.

Представляется далѣе непонятнымъ, какъ совершенно делогизированное и дерaціонализированное «неизреченное» становится все-же принципомъ для философствованія. Вѣдь «неизреченное» Штирнера, какъ правильно отмѣтилъ въ свое время Куно Фишеръ, является рѣшительной «неопредѣленностью», полнымъ ничтожествомъ, въ которомъ умерли всѣ опредѣленности. По какому же праву эта рѣшительная «неопредѣленность» неизреченнаго отожествляется съ *опредѣленностью единичной личности*, освобожденной отъ всякой связи съ другими и ставшей «Единственнымъ»? [39]). Мы поймемъ тайну этого превращенія, если обратимъ вниманіе на одну филологическую особенность нѣмецкаго языка. Слова съ корнемъ «eigen» служатъ какъ для выраженія понятій «своеобразія», «особенности», «индивидуальности», такъ и для выраженія понятій «собственности», «власти», «господства». Это позволяетъ Штирнеру характеризовать свое «неиз-

[39]) *K. Fischer*, Moderne Sophisten, въ пятомъ томѣ „Die Epigonen“ Otto Wigand'a Lpz., 1848. Русскій переводъ (въ извлеченіяхъ) въ „Обзорѣ литературы о Штирнерѣ“ Сост. Гг. Гиммельфарбомъ и Гохшилеромъ. Библ. „Свѣточа“, № 100.

реченное», какъ обладающее нѣкоторымъ «своеобразіемъ», «единственностью въ своемъ родѣ» и «индивидуальностью» (die Eigenheit). Но въ то же время, пользуясь другимъ значеніемъ термина, Штирнеру удается сдѣлать изъ своего «неизреченнаго» нѣкоторую твердую точку сопротивленія, отражающую внѣшніе натиски и въ свою очередь переходящую въ наступленіе. «Die Eigenheit... ist nur eine Beschreibung des—Eigners»,—своеобразіе есть только синонимъ собственника [40]). Но собственность есть моя мощь, моя власть: «что въ моей власти—то моя собственность» [41]). Такимъ образомъ «неизреченное» и «безконечно своеобразное» превращаются въ нѣкоторый центръ силъ. «Это отвлеченное отожествленіе *абсолютной неопредѣленности* съ *опредѣленной единичностью*, является по отношенію къ послѣдней *некритическимъ*, а по отношенію къ первой *софистическимъ*» [42]). Догматизмъ Штирнера заключается въ томъ, что понятіе «Единственнаго» предполагаетъ разумный актъ сравненія и различенія, который отрицается въ теоріи «неизреченнаго»; и постоянная подмѣна этого «неизреченнаго» нѣкоторымъ раціонально обработаннымъ понятіемъ является софизмомъ, на которомъ покоится вся аргументація.

Въ совершенно своеобразной формѣ съ Штирнеромъ повторяется здѣсь то, что было съ его философскимъ антиподомъ,—съ Спинозой. Пантеистическія и натуралистическія предпосылки системы Спинозы не могли конструировать понятіе личности, между тѣмъ какъ Спиноза былъ поставленъ въ необходимость оперировать съ этимъ понятіемъ и даже сдѣлать его основоположеніемъ своей соціальной философіи. Мы видѣли, что это удалось Спинозѣ благодаря привлеченію категорій, не содержащихся въ логическихъ предпосылкахъ его философіи. Но дерацонализированное «неизреченное» Штирнера столь же мало пригодно для построенія понятія личности, какъ и математически раціонализированная субстанція пантеистической системы. Чтобы конструировать своего «Единственнаго», Штирнеру было необходимо прибѣгнуть къ новымъ понятіямъ, не заключающимся въ предпосылкахъ его книги. Сравненіе это приводитъ

---

[40]) De Einzige, s. 201.

[41]) Ibid., s. 293.

[42]) Слова К. Фишера изъ выше приведенной статьи „Moderne Sophisten“, р. п., стр. 273.

насъ къ выводу, чрезвычайно важному для основныхъ проблемъ соціальной философіи: если наше предыдущее изложеніе показало ограниченность и недостаточность тѣхъ формъ раціонализма, которыя господствовали въ соціальной философіи новаго времени, то примѣръ Штирнера убѣждаетъ насъ въ недостаточности и односторонности того крайняго ирраціонализма, къ которому пришелъ кризисъ гегельянства. Примѣръ «Единственнаго» показываетъ, что выходъ изъ доселѣ господствующаго въ соціальной философіи раціонализма не можетъ быть сдѣланъ путемъ совершеннаго освобожденія отъ разума. Дѣло идетъ скорѣе объ установленіи какого-то новаго отношенія между раціональнымъ и ирраціональнымъ,—объ отысканіи такого раціональнаго принципа, который, будучи отнесенъ къ конкретному, не нарушалъ-бы его безконечнаго и ирраціональнаго многообразія.

Отмѣченныя односторонности Штирнера были отчасти исправлены слѣдующей и послѣдней ступенью въ развитіи гегельянской «лѣвой»,—системой *историческаго* или *экономическаго матеріализма*. Этотъ новый аспектъ гегельянскаго разложенія расширилъ понятіе «Единственнаго» до всеобщей конкретно-исторической соціальной связи; съ другой стороны, онъ пытался установить въ этой связи наличность нѣкоторыхъ раціональныхъ моментовъ, составляющихъ скрытую предпосылку точки зрѣнія Штирнера. Въ процессѣ развитія этихъ идей зародились новыя механическія аналогіи въ соціальной наукѣ. Послѣдующее изложеніе познакомитъ насъ съ ихъ зарожденіемъ и опредѣлитъ ихъ общее философское значеніе въ связи всѣхъ тѣхъ проблемъ, которыя были предметомъ предыдущаго нашего изслѣдованія.

3) *Карлъ Марксъ въ средѣ «гегельянской лѣвой».*

Молодой Марксъ, какъ показываютъ его первые научные и литературные опыты, всецѣло вращается въ кругѣ идей, характеризованныхъ нами въ предыдущихъ главахъ. Не нужно много труда, чтобы показать связь его первой диссертаціи съ атмосферой *«Галльскихъ и Нѣмецкихъ Ежегодниковъ»*. Какъ и подобаетъ въ такихъ случаяхъ, молодой докторантъ выбираетъ для диссертаціи тему строго научную, для разработки которой нужно показать не только спекулятивный талантъ, но и знаніе источниковъ, умѣніе

разбираться въ текстахъ, филологическія способности. И далѣе, онъ выбираетъ тему оригинальную, «незаѣзженную» многочисленными предшественниками. Разсужденіе объ «*Отличіи натурфилософіи Демокрита отъ натурфилософіи Эпикура*» [1]) наилучше удовлетворяетъ этимъ условіямъ. Но въ то же время самъ авторъ подчеркиваетъ и другіе мотивы, побудившіе его взяться за эту тему. Гегель въ своей Исторіи философіи въ общемъ вѣрно опредѣлилъ значеніе философіи Демокрита и Эпикура, однако тамъ не было мѣста детальному ихъ обсужденію [2]). Далѣе, слишкомъ спекулятивный уклонъ философіи Гегеля мѣшалъ ему «признать высокое значеніе этихъ системъ для греческой философіи и греческаго духа вообще» [3]). Эти признанія показываютъ, куда направлены мысли молодого гегельянца: къ реабилитаціи философскаго періода, въ которомъ на смѣну идеализма приходитъ реализмъ и натурализмъ. Можно сказать, что своеобразная конгеніальность побуждаетъ Маркса обратиться къ той эпохѣ, внѣшнее сходство которой съ послѣгегелевской философіей замѣчали очень многіе. Но, быть можетъ, еще болѣе сильнымъ психологическимъ мотивомъ къ выбору этой темы было чувство уваженія и признательности къ «величайшему греческому просвѣтителю», которымъ былъ Эпикуръ. Съ сочувствіемъ цитируетъ Марксъ слова Лукреція, посвященныя Эпикуру: «Первымъ изъ смертныхъ осмѣлился греческій мужъ своимъ взоромъ смѣло взглянуть на нее (религію) и онъ первый рѣшилъ возмутиться» [4]). Здѣсь устами Маркса говоритъ уже Фейербахъ и «Галльскіе Ежегодники». «Пока въ міропокоряющемъ, абсолютно свободномъ сердцѣ философіи пульсируетъ хоть одна капля крови, она всегда будетъ возражать своимъ противникамъ вмѣстѣ съ Эпикуромъ: «не тотъ безбожникъ, кто презираетъ боговъ толпы, а тотъ, кто раздѣляетъ мнѣнія толпы о богахъ». Философія этого не скрываетъ. Признаніе Прометея: «скажу открыто, нена-

[1]) „Differenz der demokritischen und epikureischen Philosophie" перепечатано въ „Aus dem literarischen Nachlass v. K. Marx u. Fr. Engels, hrsg. v. Fr. Mehring, Bd. I, s. 63 ff. Есть русскій переводъ, который я принималъ во вниманіе въ послѣдующихъ цитатахъ: *К. Маркса и Фр. Энгельса*, Литературное наслѣдіе, пер. подъ ред. Засулича, Аксельрода и др., книгоизд. „Освобожд. труда", 1908, т. I—II.

[2]) Ibid., Vorrede.

[3]) Ibid.

[4]) Цит. по русск. пер., т. I, стр. 167.

вижу всѣхъ боговъ›—это ея собственное признаніе, ея собственное изреченіе, направленное противъ всѣхъ небесныхъ и земныхъ боговъ, которые не признаютъ въ *человѣческомъ самосознаніи высшаго божества*› [5]).

Мы видимъ, что это старые, уже знакомые намъ призывы къ радикальной критикѣ историческихъ формъ существующаго. И подобно другимъ «лѣвымъ», Марксъ вкладываетъ въ понятіе «критики» особый смыслъ. Здѣсь, какъ мы видѣли, проявляется историческій характеръ новѣйшаго радикализма въ отличіе отъ односторонняго раціонализма просвѣтителей XVII—XVIII столѣтія. Самому безпощадному отрицанію Марксъ подвергаетъ точку зрѣнія, согласно которой «положительное лишено всякой видимости разума» [6]). Такой скептицизмъ приводитъ къ полнѣйшему безразличію, къ преклоненію всему данному, къ почтенію къ «очевидностямъ» [7]). Въ одномъ мѣстѣ положительно одно, въ другомъ — другое. Одно такъ же неразумно, какъ и другое. Подчинись тому, что положительно въ твоемъ приходѣ! [8]). Олицетвореніемъ такой точки зрѣнія считается праотецъ исторической школы въ правѣ, Гуго. «Гуго—скептикъ по отношенію къ необходимой сущности вещей, но онъ—Гофманъ по отношенію къ случайнымъ проявленіямъ ихъ. Онъ *ничуть не старается доказать, что положительное разумно. Онъ старается доказать, что положительное неразумно.* Изо всѣхъ концовъ міра онъ съ самодовольной ироніей собираетъ доказательства, чтобы сдѣлать возможно болѣе очевиднымъ, что положительные институты, какъ собственность, государственное устройство, бракъ и т. п., не одушевлены никакой разумной необходимостью, что они даже *стоятъ въ противорѣчіи къ разуму, что, самое большее, можно приводить пустяшные доводы за и противъ нихъ.* Нельзя приписывать этотъ методъ недостаткамъ случайной индивидуальности Гуго. Это—методъ его *принципа, откровенный, наивный, ни съ чѣмъ не считающійся методъ исторической школы...*› [9]).

---

[5]) Ibid., стр. 114—15. Нѣм. оригиналъ Bd. I, s. 68, Vorrede.

[6]) Ibid., стр. 369; нѣм. орит., s. 270.

[7]) Ibid., стр. 370; s. 271.

[8]) Ibid., стр. 369; s. 270.

[9]) Ibid., стр. 367; s. 269.—Любопытно сравнить эти слова съ тѣми характеристиками, которыми мы пользовались при изложеніи ученія Монтескье. Ср. отд. второй этой работы, особ. стр. 95.

Если историческія формы культурнаго сознанія содержатъ въ себѣ разумный моментъ, то критику ихъ нельзя отожествлять съ односторонимъ отрицаніемъ. «Мы не вступаемъ въ міръ съ новымъ доктринерскимъ принципомъ: «вотъ тебѣ истина, падни ницъ передъ ней». Мы развиваемъ для міра новые принципы изъ принциповъ міра. Реформа сознанія состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы прояснить міру его собственное сознаніе, пробудить его отъ его грезъ о самомъ себѣ, разъяснить ему его собственные поступки. Мы хотимъ того же, чего хотѣла критика религіи Фейербаха: придать сознательную человѣческую форму религіознымъ и политическимъ вопросамъ. Слѣдовательно, нашимъ девизомъ должно быть: реформа сознанія не черезъ догмы, а черезъ анализъ *мистическаго,* себѣ самому неяснаго сознанія, *все равно, выступаетъ ли оно въ религіозной или политической формѣ...»* [10]). Повторяемъ, мы вращаемся еще пока въ кругѣ знакомыхъ намъ идей. Критика, какъ «интерпретація» существующихъ культурно-историческихъ формъ сознанія, — это былъ постулатъ, одинаково проводимый и Штраусомъ, и Руге, и Фейербахомъ. Выставляя этотъ постулатъ, Марксъ слѣдуетъ только духу времени. До сихъ поръ онъ еще не родился, какъ индивидуальный мыслитель. Но впрочемъ такое рожденіе не заставитъ себя долго ждать. Въ тѣхъ же «Нѣмецко-французскихъ Ежегодникахъ» мы встрѣчаемъ мысли, носящія на себѣ несомнѣнную печать новаго.

«Для Германіи»—говорится въ «Критикѣ Гегелевской философіи права» — «критика религіи по существу закончена» [11]). На какомъ же основаніи предрекается этотъ конецъ Штраусу, Фейербаху и Бауэру? Постулируется ли такимъ образомъ переходъ «критики» къ другимъ областямъ? Утвержденіе имѣетъ между прочимъ и этотъ смыслъ, однако же изъ контекста видно, что съ нимъ связаны и нѣкоторыя новыя идеи. «Человѣкъ дѣлаетъ религію, а не религія человѣка,—вотъ основаніе антирелигіозной критики. Религія—это самосознаніе и самочувствованіе человѣка, который или еще не обрѣлъ себя или опять потерялъ себя. Но человѣкъ

---

[10]) Ibid., стр. 514—515; s. 382. Ср. эти слова съ вышеприведенными на стр. 156 цитатами изъ Арн. Руге.

[11]) Ibid., стр, 516; s. 384.

не *абстрактное, внѣ міра прозябающее существо. Человѣкъ—это человѣческій міръ, это государство, общество. Это государство, это общество порождаютъ религію, т.-е вывернутое наизнанку сознаніе міра...*» [12]). «Съ святого образа человѣческаго самоотчужденія маска сорвана. Ближайшей задачей философіи, состоящей на службѣ у исторіи, является сорвать маску съ самоотчужденія въ ея несвятыхъ образахъ. *Критика неба превращается, слѣдовательно, въ критику земли, критика религіи въ критику права, критика теологіи въ критику политики...*» [13]). «Мы не превращаемъ мірскихъ вопросовъ въ теологическіе. Мы превращаемъ теологическіе вопросы въ мірскіе. До сихъ поръ исторія растворялась въ суевѣріи, мы растворяемъ суевѣріе въ исторіи.... Мы критикуемъ религіозную слабость политическаго государства тѣмъ, что критикуемъ государство въ его мірской конструкціи, независимо отъ его религіозной слабости»... [14]). Мы видимъ, что идеи Маркса двигаются въ общемъ направленіи того же радикализма, котораго придерживалась вся гегельянская «лѣвая», но *въ понятіе «человѣка» вкладывается новое содержаніе, отличающее точку зрѣнія Маркса отъ взглядовъ его товарищей по школѣ.* Повторяя еще разъ уже знакомыя намъ слова, можно сказать, что Марксъ признаетъ своимъ началомъ не субстанцію Спинозы, не Я Канта и Фихте, не абсолютное тожество Шеллинга, не абсолютный духъ Гегеля, не родовое сознаніе Штрауса, не абстрактную человѣческую сущность Фейербаха, не конкретную личность «критической критики» и Штирнера, но *общественнаго человѣка, какъ члена исторической соціальной связи.* Антропологизмъ молодого гегельянства становится здѣсь *соціальнымъ*, переходитъ въ *соціологизмъ*.

Нетрудно замѣтить, что эта новая точка зрѣнія повторяетъ старую контроверзу, которую не могъ разрѣшить антропологизмъ Фейербаха. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, этотъ «соціальный человѣкъ», включенный въ обще-историческую связь окружающаго его государства и общества? Вышеприведенная цитата изъ «Критики Гегелевской философіи права» ясно говоритъ, что Марксъ разумѣ-

[12]) Ibid., стр. 516; s. 384.
[13]) Ibid., стр. 517; s. 385.
[14]) Ibid., стр. 543; s. 405.

етъ здѣсь существо конкретное, включенное въ конкретную связь исторіи. Соціологизмъ Маркса обладаетъ, стало быть, *конкретнымъ* характеромъ *и открываетъ путь для того расширенія понятія конкретности, необходимость котораго диктовалась дефектами Штирнера.*

Съ другой стороны, нельзя не отмѣтить наличности нѣкотораго раціоналистическаго момента, характеризующаго эту новую точку зрѣнія. Разложеніе гегельянскихъ понятій не идетъ здѣсь такъ далеко, какъ у Штирнера, конкретная соціальная связь не уподобляется «невыразимому» и «неизреченному» «Единственнаго». Въ этомъ отношеніи Марксъ ближе подходитъ къ Фейербаху съ его теоріей абстрактной человѣческой сущности. Согласно вышеприведеннымъ словамъ, религія признается нѣкоторой соціальной функціей. Формирующей основой ея является нѣкоторый соціальный субстратъ,—дѣйствительное общество, дѣйствительное государство. Эти послѣднія признаются реальной основой какъ религіи, такъ и другихъ идеологій. «Древніе народы пережили еще разъ свою прошлую исторію въ фантазіи, въ миѳологіи, мы, нѣмцы, пережили уже свою будущую исторію въ мысли, въ философіи... Нѣмецкая философія — идеальное продолженіе нѣмецкой исторіи. Слѣдовательно, если мы вмѣсто oeuvres incomplètes нашей реальной исторіи будемъ критиковать oeuvres posthumes нашей идеальной исторіи, философію, наша критика очутится тогда въ центрѣ тѣхъ вопросовъ, о которыхъ настоящее время говоритъ: «that is the question» [15]). Это раздѣленіе на исторію реальную и на исторію идеальную есть своеобразное проявленіе противорѣчія между «сущностью» и «явленіемъ», — той діалектики, которая привела къ абстрактному антропологизму Фейербаха. И дѣйствительно, Марксъ какъ будто бы прямо склоняется къ точкѣ зрѣнія «родового человѣка». «Лишь тогда», — говоритъ онъ — «когда дѣйствительный, индивидуальный человѣкъ обратно восприметъ въ себя абстрактнаго гражданина, когда индивидуальный человѣкъ станетъ родовымъ существомъ также и въ своей эмпирической жизни,... лишь тогда человѣческая эмансипація станетъ совершившимся фактомъ» [16]).

---

[15]) Ibid., стр, 522; s. 389—390.

[16]) Ibid., стр. 565; s. 424.

И такъ какъ Марксъ далѣе хочетъ наполнить своего «человѣка» соціальнымъ содержаніемъ, то въ его рукахъ «всеобщая человѣческая сущность» должна превратиться въ *своеобразную соціальную субстанцію. Абстрактный соціологизмъ*—вотъ то наименованіе, которое лучше всего можетъ характеризовать этотъ аспектъ новой зарождающейся теоріи.

Таковы существенныя черты первоначальныхъ выступленій Маркса, и что̀ въ нихъ бросается прежде всего въ глаза, — это *историческій характеръ* всѣхъ тѣхъ идей, которыя являются исходными пунктами «марксизма». Подобное отношеніе къ исторической проблемѣ дѣлаетъ, повидимому, совершенно немыслимымъ, чтобы новая теорія вылилась въ старыя формы соціальной механики, какъ построялась она въ естественно-правовыхъ ученіяхъ XVII вѣка. Самое крайнее, что могло здѣсь проявиться,—это постепенное сближеніе соціологизма Маркса съ англо-французскими натуралистическими соціальными теоріями XVIII—XIX столѣтія. Абстрактная соціальная субстанція Маркса легко можетъ быть истолкована натуралистически, и тогда мы были бы свидѣтелями того удивительнаго зрѣлища, что на почвѣ гегельянскаго антропологизма возникаютъ идеи, уже ранѣе развитыя историками, экономистами и соціологами Англіи и Франціи. Различные факты показываютъ, что возможность такого исхода не совсѣмъ была исключена. Склонность къ натурализму въ политикѣ проявляется уже въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ Маркса. «Философія сдѣлала въ политикѣ»—говоритъ онъ въ одной статьѣ изъ «Рейнской Газеты»—«то же самое, что сдѣлала въ предѣлахъ своей сферы физика, математика, медицина, каждая наука. Бэконъ Веруламскій сравнилъ теологическую физику съ посвященной Богу дѣвой, которая остается безплодной. Бэконъ эмансипировалъ физику отъ теологіи, и она стала плодовитой. Точно такъ, какъ вы не спрашиваете врача, вѣрующій ли онъ, — такъ же нечего намъ спрашивать и политика. Почти одновременно съ великимъ открытіемъ истинной солнечной системы Коперникомъ былъ открытъ государственный законъ тяготѣнія. Было найдено, что центръ тяжести государства находится въ немъ самомъ. Различныя европейскія государства старались дать этому результату поверхностное, какъ и всякая первая практика, примѣненіе въ системѣ равновѣсія государствъ. Макіавели, Кампанелла, затѣмъ

Гоббсъ, Спиноза, Гуго Гроцій, наконецъ, Руссо, Фихте, Гегель начали разсматривать государство человѣческими глазами, развивая его естественные законы не изъ теологіи, а изъ разума и опыта, поступая такъ же, какъ Коперникъ» [17]).

Изъ этихъ словъ ясно, куда клонились симпатіи молодого Маркса. И въ то же время нельзя не видѣть, что онъ далеко еще не знакомъ со всѣми многочисленными попытками «примѣненія» принциповъ Коперника и Ньютона къ политикѣ и экономіи. Совершенно понятно поэтому, что Марксъ, какъ свидѣтельствуетъ его біографія, отъ Гегеля переходитъ къ изученію соціально-политическихъ теорій Франціи и Англіи. Въ этомъ отношеніи значительное вліяніе на него оказываетъ, вѣроятно, Фр. Энгельсъ, стоявшій во времена «Нѣмецко-французскихъ Ежегодниковъ» au courant вопросовъ экономической и соціальной физики [18]). Англо-французскія соціальныя ученія доставляютъ наиболѣе удобную почву для примиренія *историзма* вновь нарождающейся теоріи съ ясно выраженными натуралистическими симпатіями ея авторовъ.

Историческій характеръ идей Маркса въ особенности выяснился тогда, когда ему пришлось столкнуться съ двумя наиболѣе чуждыми исторіи теченіями въ «гегельянской лѣвой»,—съ «критической критикой» и съ Максомъ Штирнеромъ. Особое вниманіе, которое было посвящено группѣ этихъ писателей со стороны молодого Маркса и примкнувшаго къ нему Фр. Энгельса, показываетъ, сколь большое значеніе придавали они этой сторонѣ своихъ взглядовъ. «Критической критикѣ» былъ посвященъ цѣлый большой томъ, вышедшій подъ именемъ «*Святого семейства*» въ началѣ 1845 года [19]). Но уже въ 1845 — 46 году тѣ же авторы заняты писаніемъ новой книги, значительный отдѣлъ которой посвящается

---

[17]) Ibid., стр. 363—4; s. 266.

[18]) Ср. его статью въ первомъ томѣ „*Литературнаго Наслѣдства*“: „Наброски для критики національной экономіи“, р. п., стр. 575; нѣм. ор., s. 432.

[19]) „*Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik* gegen Br. Bauer und Konsorten von *Fr. Engels* und *Karl Marx*, Frankfort a. M., 1845. Книга перепечатана цѣликомъ во второмъ томѣ „Aus dem literarischen Nachlass“ Фр. Меринга Въ ней Энгельсу принадлежатъ три первыхъ, часть четвертой и одинъ отрывокъ шестой главы.

Максу Штирнеру [20]). Къ нашему счастью названный отдѣлъ этой недоконченной и непоявившейся въ печати книги дошелъ до насъ и мы можемъ составить достаточно полное понятіе о томъ, какъ въ борьбѣ съ своими противниками постепенно вырабатывались и укрѣплялись основоположенія новой соціальной системы [21]).

---

[20]) Фр. Энгельсъ говоритъ объ этой книгѣ слѣдующее: „Въ предисловіи къ своему сочиненію „Zur Kritik der politischen Oekonomie, Берлинъ, 1859 г., К. Марксъ разсказываетъ, какъ мы въ 1845 г. въ Брюссель рѣшили вмѣстѣ заняться разработкой нашихъ взглядовъ,—т.-е. найденнаго Марксомъ матеріалистическаго объясненія исторіи,—въ противоположность идеологическимъ взглядамъ нѣмецкой философіи, и такимъ образомъ свести счеты съ нашей тогдашней философской совѣстью. Это намѣреніе было исполнено въ формѣ критики послѣгегелевской философіи. Рукопись,—два толстыхъ тома въ восьмую долю листа,—давно уже прибыла на мѣсто изданія въ Вестфалію, когда насъ извѣстили, что измѣнившіяся обстоятельства дѣлаютъ невозможнымъ ея появленіе въ печати. Мы тѣмъ охотнѣе предоставили грызущей критикѣ мышей расправляться съ нею, что наша главная цѣль, выясненіе дѣла самимъ себѣ,—была уже достигнута". Ср. *Fr. Engels*, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 2-te Aufl., 1895, Vorrede z. 1-te Aufl. Рукопись эта въ настоящее время хранится въ числѣ другихъ документовъ, оставленныхъ Марксомъ и Энгельсомъ. Эд. Бернштейнъ (издавшій часть ея) свидѣтельствуетъ, что „грызущая критика мышей" значительно выполнила свое дѣло и такимъ образомъ сдѣлала изданіе рукописи въ цѣломъ видѣ невозможнымъ. Ср. Documente d. Sozialismus, 1903, Bd. III, Heft. 1. Кромѣ того сообщеніе Энгельса о томъ, что рукопись была уже готова къ печати и что только внѣшнія обстоятельства помѣшали ея опубликованію, несомнѣнно, новѣйшему, точно. Рукопись въ значительныхъ частяхъ была необработана,—о чемъ свидѣтельствуетъ самъ Энгельсъ въ томъ же предисловіи къ „Фейербаху": „прежде, чѣмъ отправить въ печать эти строки, я отыскалъ и перечиталъ старую рукопись 1845—46 г. *Отдалъ о Фейербахъ въ ней не конченъ* и т. д."

[21]) Изданъ въ значительныхъ своихъ частяхъ *Эд. Бернштейномъ* въ Documente d. Sozialismus" за 1903 и 1904 гг. Въ своемъ сообщеніи о книгѣ, посвященной послѣгегелевской философіи (ср. пред. прим.), Энгельсъ говоритъ только о Марксѣ и о себѣ. Между тѣмъ въ созданіи отдѣла о Штирнерѣ участвовалъ еще *Моисей Гессъ* (Moses Hess). Какова была роль Гесса—объ этомъ сказать весьма трудно.—По описанію Бернштейна, отдѣлъ рукописи, посвященный Штирнеру, написанъ по большей части рукой Энгельса. Только шестнадцать первыхъ и нѣсколько послѣднихъ страницъ написаны рукой Гесса. Рукѣ Маркса принадлежатъ многочисленныя вставки и исправленія. На одномъ изъ листовъ манускрипта рукой Энгельса написано: „Mohr und Ich" (Mohr—такъ звали Маркса за черный цвѣтъ его волосъ). Надпись эта какъ будто свидѣтельствуетъ о роли Гесса, какъ простого переписчика. Однако такому предположенію противорѣчитъ цѣлый рядъ соображеній. Прежде всего, какъ отмѣчаетъ Бернштейнъ, самъ Гессъ въ 1845 году выпустилъ брошюру противъ Штирнера, на которую этотъ послѣдній отвѣчалъ въ Wigand's Vierteljahrsschrift. (Отвѣтъ этотъ перепечатанъ въ выпущенныхъ. Stirner's kleinere Schriften von *Mackay*). Уже одно это свидѣтельствуетъ что Гессъ едва ли выполнялъ роль только переписчика. Кромѣ того, какъ правильно

«Святое семейство» — это, какъ мы уже сказали, большой томъ, въ которомъ, къ сожалѣнію, слишкомъ много вниманія потрачено на потерявшую теперь всякій интересъ полемику, направленную къ тому же противъ воззрѣній по существу своему временныхъ и незначительныхъ. Однако среди ненужныхъ подробностей и полемическихъ красотъ тамъ и здѣсь разбросаны интереснѣйшія характеристики и обобщенія. Яркими штрихами характеризуетъ Марксъ философскую точку зрѣнія «критической критики». Дѣло идетъ прежде всего о томъ, чтобы открыть въ воззрѣніяхъ Бруно Бауэра и его товарищей пережитки старыхъ гегельянскихъ идей. «Споръ между Штраусомъ и Бауэромъ о субстанціи и самосознаніи ведется въ предѣлахъ гегелевскаго умозрѣнія. Въ системѣ Гегеля существуютъ три элемента: спинозовская субстанція, фихтевское самосознаніе и гегелевское необходимо противорѣчивое единство обоихъ элементовъ,—абсолютный духъ. Первый элементъ есть метафизически перевернутая природа въ ея оторванности отъ человѣка, второй—метафизически перевернутый духъ въ его оторванности отъ природы, третій—метафизически перевернутое единство обоихъ факторовъ, — дѣйствительный человѣкъ и дѣйствительный человѣческій родъ. Штраусъ и Бауэръ оба вполнѣ послѣдовательно примѣнили систему Гегеля къ теологіи. Первый взялъ за точку отправленія спинозизмъ, второй—субъективный идеализмъ Фихте. Оба подвергаютъ критикѣ систему Гегеля, поскольку каждый изъ указанныхъ элементовъ искаженъ вторженіемъ другого;

говоритъ Бернштейнъ, Гессъ былъ болѣе старый соціалистъ, чѣмъ Марксъ и Энгельсъ, и, по собственному признанію Энгельса, оказалъ значительно вліяніе на выработку марксистскаго соціализма. Ср. объ этомъ Documente d. Sozialismus, 1903, Bd. III, Heft 1, S. 18. Всѣ эти соображенія заставляютъ согласиться съ предположеніемъ Бернштейна, что Гессъ былъ сотрудникомъ книги. Возможно, что это сотрудничество ограничилось очень малымъ, — вѣдь не помѣшало же Энгельсу сдѣлаться соавторомъ „Святого Семейства“ то обстоятельство, что онъ написалъ тамъ всего нѣсколько страницъ. Выдѣлить изъ рукописей тѣ части, которыя были написаны Гессомъ, представляется въ настоящее время невозможнымъ. Но общій стиль книги болѣе подходитъ къ Марксу, что опять-таки свидѣтельствуетъ о незначительной долѣ участія Гесса. Однако, прибавимъ мы, нельзя отрицать совпаденія нѣкоторыхъ выраженій рукописи съ брошюрой Гесса. Ср., напр., характерное употребленіе слова „*die Renommage*“ которое встрѣчается и въ брошюрѣ Гесса и въ рукописи (Doc. d. Soz., Bd. IV, Heft 9, S. 418: „Die gemüthliche Form der Behauptung des Ich gegen das Fremde, Heilige die Welt „des Menschen“ ist *die Renommage*“).

изолируя такимъ образомъ эти элементы другъ отъ друга, они приводятъ каждый изъ нихъ къ его односторонне му, логически послѣдовательному концу. Въ своей критикѣ оба идутъ дальше Гегеля, но вмѣстѣ съ тѣмъ оба продолжаютъ оставаться на почвѣ его спекуляціи, при чемъ каждый изъ нихъ развиваетъ одну лишь сторону системы» [22]). Другими словами, «критическая критика» есть гегельянство за вычетомъ всѣхъ субстанціальныхъ элементовъ философіи Гегеля. Поэтому «критическую критику» *можно* назвать «овдовѣвшимъ гегельянствомъ», — гегельянствомъ, въ которомъ умерли всѣ объективныя начала діалектической системы и остались только высохшія до отвратительности абстракціи [23]).

«Господинъ Бауэръ, проводя во всѣхъ областяхъ свою антисубстанціальную точку зрѣнія, свою философію самосознанія или духа, принужденъ поэтому во всѣхъ областяхъ имѣть дѣло только съ созданными имъ самимъ химерами. Критика служитъ въ его рукахъ орудіемъ, при помощи котораго онъ низводитъ все, выходящее за предѣлы безконечнаго самосознанія и утверждающее свое конечное матеріальное существованіе, въ простую видимость и въ чистую мысль. Онъ оспариваетъ въ субстанціи не метафизическую иллюзію, но ея дѣйствительное мировое содержаніе,—именно природу, какъ внѣшнюю, такъ и внутреннюю, составляющую подлинную сущность человѣка. Не предполагать ни въ какой области субстанціи .. значитъ, по мнѣнію Бауэра, не признавать отличнаго отъ мышленія бытія, отличной отъ духовной спонтанности энергіи природы, отличной отъ разума способности человѣческаго существа, отличнаго отъ дѣятельности страданія, отличнаго отъ собственныхъ дѣйствій воздѣйствія на насъ другихъ людей, отличнаго отъ знанія чувствованія и воли, отличнаго отъ головы сердца, отличнаго отъ субъекта объекта, отличной отъ теоріи практики, отличнаго отъ «критики» человѣка, отличнаго отъ абстрактной всеобщности истиннаго общежитія, отличнаго отъ «Я» — «Ты». Вполнѣ поэтому послѣдовательно, когда господинъ Бауэръ въ даль-

---

[22]) Ср. „Литерат. Наслѣдіе", рус. пер. т. II, стр. 282; нѣм. оригг., Bd. II, s. 247—48.

[23]) Ibid., стр. 135; s. 114.

нѣйшемъ отожествляетъ себя самого съ безконечнымъ самосознаніемъ, съ духомъ, т.-е. на мѣсто своихъ твореній ставитъ ихъ творца» [24]). Другими словами, Бауэръ превращаетъ въ самостоятельное существо свое громадное самомнѣніе и подъ формой «безконечнаго самосознанія» дѣлаетъ его принципомъ собственной философіи [25]).

Въ этихъ воззрѣніяхъ Марксъ справедливо видитъ каррикатуру на діалектическую систему. Это есть «каррикатурныя воспроизведенія спекулятивнаго мышленія», гдѣ вся безсмысленность нѣмецкой спекуляціи достигла своего апогея [26]). Критика «исчерпала всѣ возможные принципы, всякое возможное содержаніе, и міровой исторіи съ этихъ поръ ничего не осталось, какъ сдѣлаться ея плагіатомъ» [27]). Это есть гегельянство безъ самаго главнаго— безъ логической идеи, составляющей основу діалектической системы. Подобное каррикатурное толкованіе философіи Гегеля не можетъ не привести къ каррикатурѣ и одну изъ наиболѣе цѣнныхъ сторонъ гегельянства—его историческую теорію. Философія исторіи Гегеля предполагаетъ существованіе абсолютнаго духа, необходимое діалектическое развитіе котораго составляетъ истиное содержаніе историческаго процесса. Но уже у Гегеля абсолютный духъ исторіи воплощается и находитъ себѣ выраженіе въ «массѣ», въ совокупности конечныхъ личностей. Впрочемъ, эти его носители являются только его органами, которые слѣпо выполняютъ все, имъ предназначенное. Бруно Бауэръ устраняетъ эту «половинчатость» Гегеля [28]). Для него органъ превращается въ самого творца. Онъ изгоняетъ духъ изъ «массы», а «критику» заставляетъ разыгрывать роль мірового духа. Исторія лишается такимъ образомъ всѣхъ объективныхъ силъ и превращается въ индивидуальное дѣло «критическихъ личностей». Съ философской точки зрѣнія это исправленіе гегельянства не сходитъ съ той же спекулятивной почвы: «истина для Бауэра, какъ и для Гегеля—автоматъ, который самъ себя доказываетъ» [29]). «Какъ у прежнихъ телеологовъ растенія

---

[24]) Ibid., стр. 285—6; s. 250–51.
[25]) Ibid., стр. 286; s. 252.
[26]) Ibid., стр. 121; s. 103
[27]) Ibid., стр. 133; s. 112.
[28]) Ibid., стр. 216; s. 186—7.
[29]) Ibid. стр. 207, s. 179.

существовали для того, чтобы быть пожираемы животными, а животныя для того, чтобы быть пожираемы человѣкомъ, такъ и исторія существуетъ для того, чтобы прислуживать при этомъ актѣ теоретическаго пожиранія—при доказательствѣ. Человѣкъ существуетъ для того, чтобы существовала исторія, исторія для того, чтобы существовало доказательство истины. Въ этой критически тривіальной формѣ, повторяется та спекулятивная мудрость, которая утверждаетъ, что человѣкъ и исторія существуютъ для того, чтобы истина пришла къ самосознанію» [30]). Подобно истинѣ, исторія становится такимъ образомъ особой личностью, метафизическимъ субъектомъ, а дѣйствительныя человѣческія личности простыми носителями этого метафизическаго субъекта» [31]).

Историческая теорія, по мнѣнію Маркса, должна быть освобождена отъ этихъ пережитковъ панлогизма діалектической системы. Марксъ и его сотрудникъ Энгельсъ указываютъ на Фейербаха, который, по ихъ взглядамъ, гораздо радикальнѣе, чѣмъ «критическая критика» отрѣшился отъ гегельянства. «Послѣ того какъ человѣкъ былъ познанъ, какъ сущность, какъ основаніе всякой человѣческой дѣятельности и всякихъ человѣческихъ отношеній, одна только критика способна отыскивать новыя категоріи и обращать самого человѣка, какъ она дѣйствительно дѣлаетъ, снова въ категорію и въ принципъ цѣлаго ряда категорій. Это, собственно, значило прибѣгать къ послѣднему спасательному средству, какое еще оставалось въ распоряженіи трепещущей и преслѣдуемой теологической сверхчеловѣчности. Исторія не дѣлаетъ ничего, она не «обладаетъ никакимъ колоссальнымъ богатствомъ», она не «сражается ни въ какихъ битвахъ». Не исторія, а именно человѣкъ,—дѣйствительный, живой человѣкъ, — вотъ кто дѣлаетъ все это, всѣмъ обладаетъ и за все борется. Исторія не есть какая-то особая личность, которая пользуется человѣкомъ, какъ средствомъ, для достиженія своихъ цѣлей. Исторія—не что иное, какъ дѣятельность преслѣдующаго свои цѣли человѣка» [32]).

Нельзя не видѣть, что въ приведенныхъ словахъ звучатъ мотивы, подобные тѣмъ, которые развивалъ Штирнеръ: конкретно-

[30]) Ibid., стр. 207; s. 179–80.
[31]) Ibid., стр. 208; s. 180.
[32]) Ibid., стр. 255; s. 195.

эмпирическое, во всей его свободѣ отъ раціональныхъ опредѣленій, требуетъ признанія своихъ правъ, попранныхъ въ логизмѣ Гегелевой системы. Однако, въ отличіе отъ Штирнера, эта мысль выражается не въ суженныхъ схемахъ единичной личности, но въ широкихъ формахъ неизмѣримо богатаго конкретнаго содержанія исторіи. Въ то же время, въ противоположность Штирнеру, новая теорія не порываетъ связи съ разумомъ. Въ конкретно-эмпирической дѣйствительности намѣчается нѣкоторая формирующая связь. «Или «критическая критика» думаетъ, что она дошла хотя бы до начала познанія исторической дѣйствительности, исключивъ изъ историческаго процесса теоретическое и практическое отношеніе человѣка къ природѣ,—естествознаніе и индустрію? Или она думаетъ, что дѣйствительно познала какой-бы то ни было историческій періодъ, не познавъ, напримѣръ, индустріи этого періода, непосредственнаго способа производства самой жизни. Правда, спиритуалистически и теологически настроенная «критическая критика» знакома лишь (по крайней мѣрѣ въ своемъ воображеніи) съ политическими, литературными и теологическими важнѣйшими событіями оффиціальной исторіи. Подобно тому, какъ она отдѣляетъ мышленіе отъ чувства, душу отъ тѣла, себя самое отъ міра, такъ точно *она отдѣляетъ исторію отъ естествознанія и индустріи*, усматривая основную причину историческаго развитія не въ грубо-матеріальномъ производствѣ на землѣ, а въ туманно-облачныхъ представленіяхъ на небѣ» [33]).

Цитата эта снова указываетъ на возможность развитія соціологизма Маркса въ томъ же направленіи, въ которомъ двигались англо-французскія соціальныя ученія XVIII—XIX вѣка. *Ибо* мы снова наблюдаемъ здѣсь бореніе двухъ началъ—конкретно-соціальнаго *явленія* и абстрактной соціальной *сущности*, опредѣляемой съ естественно-научной точностью. Формирующее начало конкретно-историческаго толкуется, какъ *естественный законъ*, въ силу чего весь процессъ разложенія гегельянства представляется нѣкоторымъ круговращеніемъ идей, склоняющимся въ концѣ концовъ къ точкамъ зрѣнія, характеризованнымъ нами въ главѣ объ «исторической реакціи» противъ раціональнаго натурализма XVII вѣка.

[33]) Ibid., стр. 295; s. 259—260.

Это обратное движеніе мысли къ старымъ точкамъ зрѣнія въ особенности даетъ себя знать въ одной главѣ «Святого Семейства», посвященной характеристикѣ матеріализма. Читая эту главу, невольно склоняешься къ убѣжденію, что *философская реакція* противъ натуралистическаго познавательнаго идеала, съ ея пышнымъ расцвѣтомъ нѣмецкой спекуляціи, не принесла никакихъ реальныхъ пріобрѣтеній для дальнѣйшаго развитія соціально-политической мысли. Марксъ объявляетъ все нѣмецкое спекулятивное мышленіе нелѣпостью и призываетъ къ «матеріализму». Причемъ терминъ «матеріализмъ» понимается имъ очень произвольно. По его мнѣнію, въ исторіи западной философіи есть двѣ разновидности матеріализма: одна беретъ начало отъ Декарта, другая—отъ Локка. Картезіанство переходитъ въ матеріализмъ съ той поры, какъ врачъ Леруа дѣлаетъ попытку перенести теорію Декарта о «животномъ-машинѣ» на человѣка. Высшаго предѣла своего этотъ видъ матеріализма достигаетъ у Кабаниса, врачъ Ламетри является его центромъ. Марксъ отзывается объ этой линіи матеріализма съ умѣренной похвалой и утверждаетъ, что «наибольшій успѣхъ онъ стяжалъ въ механическомъ естествознаніи» [34]). Гораздо съ большимъ энтузіазмомъ говоритъ Марксъ объ «англійскомъ матеріализмѣ», подъ который онъ подводитъ англійскія эмпирическія ученія XVIII вѣка, перенесенныя затѣмъ во Францію и здѣсь получившія свое особое развитіе. «Истиннымъ родоначальникомъ англійскаго матеріализма и всѣхъ опытныхъ наукъ новѣйшаго времени былъ Бэконъ. Естествознаніе является въ его глазахъ истинной наукой, а опирающаяся на свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ физика—важнѣйшей частью естествознанія» [35]). Отъ Бэкона исходитъ Гоббсъ, отъ нихъ обоихъ Локкъ. Философія Локка была перенесена въ свою очередь во Францію. Его непосредственнымъ ученикомъ былъ Кондильякъ, который направилъ свою критику на метафизику XVII столѣтія. «Онъ обнародовалъ трудъ, въ которомъ опровергалъ системы Декарта, Спинозы, Лейбница и Мальбранша» [36]). За Кондильякомъ слѣдуетъ Гельвецій, примѣни

[34]) Ibid., стр. 266 и слѣд.; s. 282.
[35]) Ibid. стр. 269; s. 284.
[36]) Ibid., стр. 271; s. 287.

вшій матеріализмъ къ общественнымъ отношеніямъ. «Чувственность и эгоизмъ, наслажденіе и правильно понятый личный интересъ составляютъ основу всей морали. Природное равенство человѣческихъ духовныхъ способностей, единство успѣховъ разума съ прогрессомъ промышленности, природная доброта человѣка, всемогущество воспитанія—вотъ главные моменты его системы» [37]). Такимъ образомъ возстанавливается связь между матеріализмомъ и коммунизмомъ. Если опытъ и внѣшнія чувства являются источниками познанія міра, то «надо, стало быть, такъ устроить эмпирическій міръ, чтобы человѣкъ познавалъ въ немъ истинно-человѣческое» [38]). Если характеръ человѣка создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сдѣлать обстоятельства достойными человѣка» [39]).

Мы видимъ, что такъ называемая «вторая разновидность» матеріализма охватываетъ, согласно Марксу, тѣ явленія, которыя обычно носятъ имя эмпиризма и которыя были нами охарактеризованы, какъ *историческая реакція* противъ раціонализма XVII вѣка. Тяготѣя къ нимъ, Марксъ еще разъ обнаруживаетъ, что его «матеріализмъ» есть ничто иное, какъ возрожденіе на почвѣ крушенія гегельянства эмпирическихъ и историческихъ идей XVIII столѣтія. Такимъ образомъ антропологизмъ «лѣвыхъ» черезъ Маркса приходитъ къ соціологизму въ его позитивно-натуралистическомъ истолкованіи, совмѣщающемъ въ себѣ идеи историзма съ старыми механическими соціальными конструкціями.

Что мы имѣемъ здѣсь дѣло дѣйствительно съ нѣкотораго рода круговоротомъ идей,—въ этомъ можетъ еще лучше убѣдить полемика Маркса, направленная противъ Штирнера. Въ ней, какъ мы сейчасъ увидимъ, еще болѣе подчеркивается *историческій характеръ* новой теоріи, но историзмъ этотъ повторяетъ цѣлый рядъ чертъ англо-французской соціально-политической мысли конца XVIII-начала XIX вѣка.

Мы видѣли уже, что точка зрѣнія Штирнера была полнѣйшимъ отрицаніемъ гегельянскаго историзма. Гегелевскій «объективный духъ» разложенъ былъ Штирнеромъ на царство разорванныхъ

---

[37]) Ibid., стр. 271—72; s. 238.
[38]) Ibid., стр. 272; s. 239.
[39]) Ibid., стр. 273; s. 239.

индивидуумомъ, не связанныхъ между собою никакой соціальной связью. И вотъ въ подобной философіи, въ которой отрицаніе историческаго взгляда на общество и людей достигло, какъ кажется, наивысшаго предѣла, Марксъ открываетъ наличность цѣлаго ряда неопознанныхъ предпосылокъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что авторъ «Единственнаго» исходилъ изъ своеобразной и очень элементарной «философіи исторіи», лежащей въ основаніи всѣхъ его построеній. Эта «философія исторіи» навѣяна изученіемъ Гегеля, идеи котораго подвергаются у Штирнера значительнымъ упрощеніямъ. Въ третьей части своей Энциклопедіи Гегель далъ намъ спекулятивную конструкцію человѣческихъ возрастовъ, истолковавъ ихъ, какъ ступени въ развитіи идеи [40]). Штирнеръ беретъ эту «конструкцію человѣческихъ возрастовъ», подвергаетъ ее нѣкоторымъ измѣненіямъ и кладетъ въ основаніе своей книги. «Человѣкъ»—такъ называется первая ея часть. Первая глава первой части трактуетъ о «жизни человѣка». По мнѣнію Штирнера, исторія человѣческой жизни сводится къ тремъ ступенямъ: ребенокъ, юноша и мужъ. Ребенокъ—реалистъ, онъ погруженъ въ предметы этого міра; юноша—идеалистъ, его воодушевляютъ идеи; мужъ—эгоистъ, который ставитъ собственный интересъ выше всего. Сравнивая архитектонику книги Штирнера съ этимъ «повѣствованіемъ о человѣческихъ возрастахъ», изложеннымъ въ ея первой главѣ, нельзя не замѣтить, что вся послѣдующая исторія «Единственнаго» вращается около трехъ названныхъ ступеней человѣческой жизни, которыя постепенно возвращаются въ послѣдующемъ изложеніи, принимаютъ новыя формы, пока, наконецъ, вся исторія міра не найдетъ въ нихъ своего выраженія. Въ самомъ дѣлѣ, слѣдующій отдѣлъ книги «Люди древняго и новаго міра» повторяетъ ту-же схему: «древніе» уподобляются дѣтямъ, новые—юношамъ, а третьей и высшей ступени, состоянію истинной зрѣлости, соотвѣтствуетъ точка зрѣнія «Единственнаго». То же самое проглядываетъ и въ оригинальномъ раздѣленіи всей человѣческой исторіи на періоды «негритянскій» и «монгольскій», при чемъ третью ступень опять-таки составляетъ «Единственный». Наконецъ

---

40) Ср. *Hegel*, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 3-te Ausg. Heidelberg, 1830, § 396, s. 405.

болѣе мелкія подраздѣленія, касающіяся отдѣльныхъ явленій міровой исторіи, построены по той же схемѣ [41]). Поэтому Марксъ и называетъ первую главу «Единственнаго» «книгой бытія»: здѣсь содержится все послѣдующее содержаніе философіи Штирнера и прототипически преподносится «все дальнѣйшее развитіе вплоть до тѣхъ поръ, какъ исполнятся времена и настанетъ послѣдній день» [42]). Какова же однако научная цѣнность истинъ, излагаемыхъ въ этой первой книгѣ? Съ научной точки зрѣнія «повѣствованіе о человѣческихъ возрастахъ» есть построенная на спекулятивный манеръ и къ тому же вульгаризованная индивидуальная психологія. Ребенокъ Штирнера—это ребенокъ спекулирующій, онъ превращенъ въ реалиста-метафизика, стремящагося проникнуть въ сущность вещей. Подобно этому и юноша-идеалистъ есть никто иной, какъ берлинскій гегельянецъ. Это самъ молодой Штирнеръ, штудирующій въ Берлинѣ философію Гегеля и удивляющійся великому Михелету. Наконецъ, «взрослый мужъ»—это тотъ же гегельянецъ, но просвѣщенный уже свѣтомъ «критической критики»,—«святой Максъ» [43]). Такова исторія человѣческихъ возрастовъ, прототипомъ которой является исторія одного берлинскаго юноши. И поскольку онъ вращался въ философскихъ понятіяхъ гегелевой школы, постольку его исторія сводится къ одной чрезвычайно элементарной схемѣ. Мы видѣли уже, что ребенокъ относится къ міру реалистически, юноша—идеалистически, взрослый—«какъ отрицательное единство обоихъ, какъ абсолютная отрицательность». «Здѣсь разоблачается тайна «человѣческой жизни», здѣсь выясняется, что ребенокъ былъ только переодѣтымъ *реализмомъ*, юноша—переодѣтымъ *идеализмомъ*, взрослый же мужъ—попыткой *разрѣшенія этого философскаго противорѣчія*» [44]). Слѣдовательно, у Штирнера спекулятивная идея, дѣлается двигательной силой исторіи, и потому эта послѣдняя превращается въ исторію философіи. Но и она понимается не такъ, какъ происходила въ дѣй-

---

[41]) Cp. Documente d. Sozialismus, 1903, Bd. III, Heft 1, s. 27 ff.—Едва ли это сравненіе можно провести столь подробно, какъ это сдѣлалъ Марксъ въ таблицѣ на 23 стр. (l. c.) однако въ общихъ чертахъ оно несомнѣнно справедливо.

[42]) Ibie., s. 28.

[43]) Ibid., s. 21.

[44]) Ibid. s. 26—27.

ствительности. Она берется въ изображеніи новыхъ нѣмецкихъ философовъ,—именно, Гегеля и Фейербаха. Однако и у послѣднихъ выбирается только то, что можетъ подойти къ заранѣе поставленной цѣли и къ традиціямъ «Единственнаго». Исторія философіи превращается, стало быть, въ исторію вымысловъ, а дѣйствительное основаніе этихъ вымысловъ, дѣйствительная эмпирическая исторія, используется только для того, чтобы доставить плоть мнимымъ идеямъ, дать имъ имена и названія [45]).

У Штирнера, продолжаетъ авторъ, «мы находимъ этотъ способъ дѣлать исторію въ самой наивной, классической простотѣ. Три простыя категоріи: реализмъ, идеализмъ, абсолютное отрицаніе, какъ единство ихъ обоихъ,.... категоріи, которыя мы уже имѣли выше въ видѣ ребенка, юноши и мужа, полагаются въ основаніе всей исторіи и обвѣшиваются различными историческими ярлыками» [46]). Слѣдовательно, Штирнеръ еще далѣе и еще послѣдовательнѣе, чѣмъ его предшественники, проводитъ вѣру нѣмецкаго идеализма въ спекулятивное содержаніе историческаго процесса. Когда подобная спекулятивная историческая конструкція выполняется въ первый разъ, она не можетъ обойтись безъ широкихъ и всеобъемлющихъ историческихъ познаній, безъ, по крайней мѣрѣ, частичнаго проникновенія въ эмпирическое содержаніе исторіи, безъ большой затраты силъ и глубины пониманія. Но если довольствуются тѣмъ, чтобы использовать въ своихъ цѣляхъ уже построенную ранѣе конструкцію, то для этого не нужно никакихъ историческихъ знаній. Результатъ подобнаго предпріятія необходимо долженъ быть комическимъ» [47]). И Марксъ шагъ за шагомъ показываетъ, какъ Штирнеръ на мѣсто дѣйствительной исторіи подставляетъ исторію философіи, при томъ въ ея совершенно искаженномъ видѣ. То, что Штирнеръ дѣлаетъ нѣкоторыя поразительныя открытія о софистахъ и о Сократѣ, что онъ не знаетъ стоиковъ и эпикурейцевъ, что онъ просто опускаетъ изъ своего изложенія Аристотеля,—все это нужно отнести къ абсолютному пренебреженію историческимъ опытомъ [48]).

---

[45]) Ibid., s. 28; Bd. III, H. 2, s. 69.
[46]) Ibid., s. 28.
[47]) Ibid., Bd. III, H. 3, s. 123.
[48]) Ibid., s. 72.

Устами Маркса здѣсь говорятъ попранныя права эмпирически данной исторической дѣйствительности. «Святой Максъ не обращаетъ никакого вниманія на психическую и соціальную жизнь индивидуума, вообще онъ не говоритъ о дѣйствительной «жизни»; онъ отвлекается... отъ историческихъ эпохъ, отъ національности, отъ класса и т. д., или, что то же самое, онъ раздуваетъ господствующее сознаніе того класса, который въ соціальной средѣ стоитъ къ нему всего ближе, до нормальнаго сознанія «человѣческой жизни». Для того, чтобы возвыситься надъ этой локальной ограниченностью школьнаго учителя, ему нужно только сопоставить «своего» юношу съ первымъ попавшимся конторщикомъ, съ молодымъ англійскимъ рабочимъ, съ молодымъ янки, а уже о молодомъ киргизѣ нечего и говорить» [49]).

Наряду съ этой реабилитаціей конкретно-исторической дѣйствительности въ «Святомъ Максѣ» выступаетъ и другая тенденція. Марксъ стремится нащупать въ эмпирически данномъ многообразіи исторіи нѣкоторый объективный и формирующій принципъ. Мы уже видѣли, что, въ противоположность Гегелю, принципъ этотъ *опредѣляется, какъ дѣйствительныя, реальныя, даже матеріальныя общественно-экономическія отношенія.*—Для Штирнера *различія* въ сознаніи являются основаніемъ исторіи. Штирнеру совершенно нѣтъ дѣла до дѣйствительныхъ физическихъ и соціальныхъ измѣненій, которыя порождаютъ измѣненія сознанія. Такимъ образомъ, всѣ факты поставлены на голову, матеріальная исторія порождается идеальной. Штирнеръ не смотритъ на дѣйствительныя матеріальныя причины явленій, онъ не можетъ отдѣлаться отъ стараго спекулятивнаго предразсудка о господствѣ духа въ исторіи. Его точка зрѣнія отличается тѣмъ же религіознымъ характеромъ, съ различными проявленіями котораго самъ Штирнеръ постоянно борется [50]). Вмѣсто того, чтобы вывести религіозное сознаніе изъ эмпирическихъ условій его существованія и показать, какъ опредѣленныя отношенія производства и обмѣна необходимо связаны съ опредѣленными соціальными формами, съ опредѣленнымъ государственнымъ строемъ и съ опредѣленными формами религіознаго сознанія,—вмѣсто этого Штир-

[49]) Ibid., Bd. III, H. 1, s. 27.
[50]) Ibid., Bd. III, H. 2, ss. 69, 77; Bd. III, H. 3, s. 121—122.

неръ объявляетъ религію самопричиной. Если бы Штирнеръ имѣлъ дѣло съ дѣйствительной исторіей среднихъ вѣковъ, онъ понялъ бы, почему христіанство приняло въ это время именно тѣ, а не иныя формы, и какъ произошелъ переходъ отъ старыхъ *формъ* къ новымъ. Онъ убѣдился бы тогда, что вообще христіанство само по себѣ не имѣло исторіи и что всѣ различныя стадіи его развитія не являются самоопредѣленіями религіознаго духа, но создались подъ вліяніемъ причинъ, не имѣющихъ ничего общаго съ религіей [51]). Но въ подобномъ отношеніи къ реальнымъ экономическимъ условіямъ находятся не только одни религіозныя представленія. Средневѣковое іерархическое строеніе общества имѣло въ своей основѣ феодальныя отношенія. Феодализмъ же есть политическая форма средневѣковаго экономическаго строя. Изъ этихъ практическихъ экономическихъ отношеній можно объяснить всю борьбу феодализма съ іерархіей [52]). Подобно этому и новая политическая идеологія есть продуктъ экономическихъ отношеній. Весь современный либерализмъ есть идеальное выраженіе реальныхъ интересовъ буржуазіи, за которыми въ свою очередь стоятъ матеріальныя производственныя отношенія [53]). Даже болѣе, сама философская спекуляція должна быть объяснена изъ этихъ экономическихъ отношеній. Нѣмецкій идеализмъ, напримѣръ, есть ни что иное, какъ превращеніе матеріально обусловленныхъ интересовъ французской буржуазіи въ чистыя самоопредѣленія свободной воли. Такъ какъ нѣмецкія экономическія отношенія находились на низкой ступени развитія, то нѣмецкій бюргеръ могъ воспринять *буржуазную идеологію только* въ ея абстрактной формѣ [54]).

Идеи эти подагаютъ конецъ всѣмъ старымъ историческимъ теоріямъ, на мѣсто которыхъ, какъ говоритъ Марксъ, выступаетъ новая—*матеріалистическая*. Главной задачей ея является понять, какимъ образомъ личные интересы индивидуумовъ развиваются въ интересы классовые и какимъ образомъ, далѣе, эти классовые интересы, въ свою очередь, представляются людямъ въ видѣ какихъ

---

[51]) Ibid., Bd. III, H. 2, s. 74.
[52]) Ibid., Bd. III, H. 3, s. 123—124.
[53]) Ibid., Bd. III, H. 4, s. 173.
[54]) Ibid., s. 171 ff.

то религіозныхъ, святыхъ силъ. Если бы Штирнеръ приблизился къ пониманію этого факта, онъ спустился бы изъ міра спекуляцій въ міръ дѣйствительности. «Тогда бы то, что для него является продуктомъ мысли, онъ объяснилъ, какъ *продуктъ жизненныхъ отношеній*».

Чтобы покончить съ характеристикой того періода въ развитіи историческаго матеріализма, который проходилъ въ средѣ лѣвыхъ теченій разлагающагося гегельянства, слѣдуетъ обратить вниманіе еще на одинъ документъ, относящійся къ 1845 году и затрагивающій тѣ же вопросы, которые были главной темой «Святого Семейства» и «Святого Макса». Мы говорили о такъ называемыхъ «Тезисахъ Маркса противъ Фейербаха», которые еще разъ формулируютъ основныя положенія новой соціальной доктрины и выясняютъ ея отношеніе къ одному изъ самыхъ важныхъ направленій въ средѣ гегельянской лѣвой [55]). Мы видѣли уже, что въ полемикѣ съ «критической критикой» Марксъ вступаетъ въ союзъ съ Фейербахомъ. Союзъ этотъ оказался, впрочемъ, весьма непрочнымъ. Точка зрѣнія «абстрактнаго антропологизма» была столь же далека отъ Маркса, какъ точка зрѣнія Бр. Бауэра и Штирнера. Было уже упомянуто, что въ большомъ сочиненіи, посвященномъ критикѣ лѣваго гегельянства, Марксъ и Энгельсъ посвятили Фейербаху цѣлый большой, къ сожалѣнію, неоконченный и недошедшій до насъ отдѣлъ. «Тезисы» въ краткихъ положеніяхъ резюмируютъ, вѣроятно, то, что въ книгѣ было развито подробно. «Сущность религіи»—говоритъ Марксъ въ шестомъ тезисѣ—«Фейербахъ объясняетъ сущностью человѣка. Но сущность человѣка—это *вовсе не живущій внутри отдѣльнаго лица абстрактъ. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній*». *Антропологизму* «лѣвыхъ», съ его различными нюансами, противопоставляется здѣсь *соціологизмъ*. Соціологизмъ же этотъ прежде всего подчеркиваетъ свою связь съ исторіей. Фейербахъ, по мнѣнію Маркса, исходитъ «изъ предположенія объ отвлеченномъ, изолированномъ, человѣческомъ индивидѣ», человѣческая сущность представляется ему въ видѣ «нѣмой общности», въ видѣ *рода*. Фейербахъ не видитъ, «что

---

55) Напечатаны въ приложеніи къ брошюрѣ Энгельса: „L. Feuerbach etc.“, Stuttgart, 1895. Я принимаю во вниманіе русскій переводъ тезисовъ г-на Плеханова.

анализируемый имъ абстрактный индивидуумъ *въ дѣйствительности принадлежитъ къ опредѣленной формѣ общества*» [56]). «Недовольный отвлеченнымъ мышленіемъ, Фейербахъ взываетъ къ впечатлѣніямъ, получаемымъ внѣшними чувствами; но міръ конкретныхъ явленій не представляется ему *въ видѣ конкретной, практической человѣческой дѣятельности*» [57]). Этимъ и обусловливаются недостатки религіозной философіи Фейербаха. Фейербахъ не можетъ понять, что «религіозное чувство само есть *общественный продуктъ*» [58]). «Фейербахъ исходитъ изъ факта религіознаго самоотчужденія человѣка, изъ раздвоенія міра, въ результатѣ котораго получаются: религіозный, существующій въ представленіи міръ, и міръ дѣйствительный. Его задача состоитъ въ томъ, чтобы свести религіозный міръ къ его свѣтской основѣ. Онъ не замѣчаетъ, однако, что послѣ рѣшенія этой задачи главная часть дѣла остается еще не сдѣланной. Свѣтская основа отдѣляетъ себя отъ самой себя и водворяется въ облакахъ, какъ самостоятельное царство. Этотъ фактъ можетъ быть объясненъ только отсутствіемъ въ ней цѣлостности и присутствіемъ множества противорѣчій. *Слѣдовательно, надо сначала понять, въ чемъ заключаются эти противорѣчія*» [59]).

На этомъ кончается та стадія изучаемаго нами процесса, которая протекаетъ въ предѣлахъ «гегельянской лѣвой». Новая соціальная и культурно-историческая гипотеза формулировалась уже, какъ мы убѣдились, въ своихъ главнѣйшихъ чертахъ. Равнымъ образомъ выяснено ея отношеніе къ ближайшимъ современникамъ. Первое, что она призвана теперь сдѣлать,—это выйти изъ узкаго круга эпигоновъ Гегеля и стать лицомъ къ общеевропейскому развитію соціально-философскихъ и культурно-историческихъ проблемъ.

---

[56]) Тезисъ 7.
[57]) Тезисъ 5.
[58]) Тезисъ 7.
[59]) Тезисъ 4.

В. Логическій составъ теоріи историческаго матеріализма и ея историческое мѣсто въ развитіи соціально-философскихъ проблемъ.

ГЛАВА I.

Историческій матеріализмъ и механическая теорія общества.

Изображенная нами въ прошломъ очеркѣ борьба гегельянскихъ теченій въ послѣдней стадіи своего развитія пришла къ результатамъ, которые можно формулировать слѣдующимъ образомъ: въ экономическихъ отношеніяхъ было отыскано то формирующее начало, которое придавало объективный характеръ общественно-историческому процессу; при этомъ объективирующій характеръ экономическихъ отношеній утверждался, именно, благодаря ихъ *матеріальности* и вытекающей отсюда *способности подлежать точнымъ естественно-научнымъ опредѣленіямъ*. Такимъ образомъ для новой соціальной теоріи намѣчались двѣ основныя задачи, которыя и стали въ дѣйствительности двумя главными темами ея послѣдующей разработки. Во-первыхъ, нужно было обосновать взглядъ на экономическія отношенія, какъ на явленія физическія, матеріальныя и подлежащія такимъ образомъ точнымъ естественно-научнымъ методамъ; другими словами, нужно было построить новую естественную науку объ экономическихъ отношеніяхъ, новую экономическую физику. Во-вторыхъ, требовалось создать и обосновать новую теорію культурно-историческаго процесса, осуществить грандіозную попытку новой интерпретаціи исторіи съ точки зрѣнія новаго объективирующаго начала — экономическихъ отношеній. Проблема новой экономической физики и проблема новой естественно-научной теоріи историческаго процесса—вотъ два главныхъ вопроса, поставленныхъ въ результатѣ

гегельянскаго кризиса и той идейной борьбы, въ которой проявлялся этотъ кризисъ въ теченіе цѣлаго десятилѣтія.

Однако былъ ли это результатъ, достойный всѣхъ потраченныхъ на него усилій? Мы видѣли уже, что идея точной экономической физики культивировалась какъ раціоналистическимъ, такъ и эмпирическимъ крыломъ стараго натурализма. Въ классической политической экономіи идея эта достигла, наконецъ, своего кульминаціоннаго пункта и породила цѣлый рядъ экономическихъ ученій, въ точности своей претендующихъ сравняться съ чистымъ естествознаніемъ. И далѣе, что касается до исторической теоріи Маркса, то возникшій на почвѣ англо-французской философіи историзмъ предвосхитилъ значительную долю тѣхъ воззрѣній, къ которымъ въ результатѣ столь сложнаго идейнаго процесса пришла нѣмецкая мысль. Въ особенности нужно отмѣтить здѣсь затронутыя нами въ концѣ второго отдѣла ученія Сенъ-Симона и его учениковъ. Въ нихъ, наряду съ идеей экономической физики, развивалась теорія историческаго процесса, въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ совершенно совпадающая съ взглядами Маркса.

Съ вопросомъ о новыхъ теоретическихъ пріобрѣтеніяхъ, сдѣланныхъ марксизмомъ по сравненію съ англо-французскими соціально-экономическими и историческими ученіями, дѣло обстояло бы нѣсколько иначе, если бы это направленіе англо-французской мысли не оказало никакого фактическаго вліянія на развитіе Маркса и Энгельса. Въ такомъ случаѣ, правда, нельзя было бы говорить о какой-то спеціальной миссіи нѣмецкаго идеализма, но нельзя было бы въ то же время считать его вполнѣ безплоднымъ для разработки соціальныхъ проблемъ. Если бы развитіе нѣмецкой мысли самостоятельно пришло къ тѣмъ же результатамъ, что и развитіе французской и англійской, то, при предположеніи цѣнности этихъ результатовъ, нельзя было бы оспаривать методологическаго значенія обоихъ путей. Но если нѣмецкій путь достигъ своей цѣли только посредствомъ сознательнаго перехода на англо-французскій, то не внушаетъ-ли намъ это величайшаго скепсиса по отношенію къ философскому періоду, составляющему предметъ изложенія послѣднихъ главъ? А между тѣмъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что вышехарактеризованныя идеи Маркса создались подъ непосредственнымъ и прямымъ вліяніемъ англо-французской соціально-политической

мысли. Объ этомъ свидѣтельствуютъ прежде всего самъ Марксъ и Энгельсъ. Уже въ «Рейнской Газетѣ» молодой Марксъ высказалъ однажды взглядъ, что французскія политическія теоріи должны быть предметомъ самого серьезнаго изученія [1]). Переѣхавъ въ Парижъ, Марксъ занялся, изученіемъ политической экономіи и французскаго соціализма [2]). Энгельсъ вывезъ изъ Англіи знакомство съ классической политической экономіей [3]). Наконецъ, надо упомянуть еще вліяніе личнаго общенія съ французскими соціалистами и коммунистами. Въ разговорахъ съ Прудономъ, какъ передаетъ Марксъ, проходили у него цѣлыя ночи [4]). Не свидѣтельствуетъ-ли все это, что основныя идеи марксизма нужно считать продуктомъ непосредственнаго вліянія со стороны англо-французской соціально-политической идеологіи [5])?

Вопросъ о теоретическихъ предшественникахъ Маркса весьма

---

[1]) „Литерат. Наслѣдіе", рус. пер., Т. I, стр. 379; *нѣм. ориг., Bd.* I, *s.* 278.

[2]) Ср. *Marx*, Zur Kritik d. politischen Oekonomie, Vorrede.

[3]) Ср. „Литерат. Наслѣдіе", томъ I, статья Энгельса: „Umrisse zu einer Kritik der Nationalоekonomie" и примѣчанія къ ней Меринга.

[4]) Ср. статью Маркса, помѣщенную въ №№ 16—18 берлинскаго „Socialdemocrat" въ 1865 году. Статья эта имѣется въ нѣмецкомъ изданіи „Misère de la Philosophie", такъ же и въ русскомъ переводѣ этой книги: *К. Марксъ*, Нищета философіи, пер. съ фр. С. А. Алексѣева, Одесса, 1905.

[5]) Здѣсь должно быть отмѣчено справедливо подчеркиваемое вліяніе со стороны *Лоренца фонъ-Штейна*, книга котораго „Geschichte des Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" вышла въ 1842 году. О вліяніи Штейна см. *P. т. Struve*: „Neue Zeit", XV Jahrgang, II Bd., 1886—1897; также *Koigen*, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus, Bern, 1901, s. 236 ff.—На Маркса и Энгельса оказало вліяніе также и незначительное во всѣхъ отношеніяхъ движеніе „нѣмецкаго соціализма". Ср. объ этомъ *Koigen*, l. c., ss. 147—226; *Georg Adler*, Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland, 1885. Изъ новѣйшей литературы см. *E. Hammacher*, Zur Würdigung des „wahren" Sozialismus въ „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und des Arbeiterbewegung", hrsg. v. K. Grünberg, Lpz. 1911, Bd. I. Впрочемъ эту попытку Гаммахера едва ли можно считать успѣшной: даже съ той соціально-политической точки зрѣнія, съ которой онъ разсматриваетъ вопросъ, между марксизмомъ и „истиннымъ соціализмомъ", приходится констатировать значительныя различія. Еще болѣе придется это сдѣлать, если принять во вниманіе философскую и методологическую основу „истиннаго соціализма". Съ этой точки зрѣнія марксизмъ, по сравненію съ „истиннымъ соціализмомъ", выступаетъ въ качествѣ совершенно самостоятельной и новой соціально-философской системы. Философски марксизмъ относится ко всѣмъ современнымъ ему соціалистическимъ ученіямъ столь же принципіально отрицательно, сколь отрицательно относился онъ къ Прудону. Ср. объ этомъ послѣдующее изложеніе.

детально изслѣдованъ въ современной литературѣ. Чрезмѣрное рвеніе въ исканіи этихъ предшественниковъ объясняется не столько научными, сколько политическими интересами: такимъ образомъ хотѣли нерѣдко свести съ пьедестала политическаго противника, отнявъ у его теоріи всякую оригинальность и самостоятельность. Однако нельзя безъ удовлетворенія не констатировать, что новѣйшія изслѣдованія, посвященныя исторіи происхожденія марксизма, совершенно свободны отъ подобныхъ односторонностей. Все болѣе и болѣе детально изслѣдуемое сходство отдѣльныхъ идей марксизма съ предшествовавшими ему соціальными теоріями не считается уже болѣе достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы отрицать индивидуальный характеръ за цѣлой системой. Такъ Муклэ, признавая, что большинство входящихъ въ экономическій матеріализмъ ученій могутъ быть открыты уже у предшественниковъ Маркса, все же усматриваетъ оригинальный характеръ новой теоріи въ универсальной постановкѣ проблемъ и въ тѣхъ широкихъ обобщеніяхъ, которымъ Марксъ научился у Гегеля [6]). Возражая Муклэ, авторъ новѣйшей посвященной марксизму работы, Гаммахеръ, справедливо отмѣчаетъ, что широкимъ и универсальнымъ характеромъ обобщеній отличались и французскія историческія теоріи, не испытавшія вліянія гегельянства. Тѣмъ не менѣе Гаммахеръ не считаетъ возможнымъ признать марксизмъ простымъ пересказомъ ученій французскихъ соціалистовъ и историковъ. Марксизмъ, по мнѣнію Гаммахера, является синтезомъ французскихъ соціально-политическихъ идей съ

---

[6]) Ср. *Ft. Muckle*, Henri de Saint-Simon, Jena, 1908, s. 339 ff.—Муклэ считаетъ, что слѣдующія составные элементы историческаго матеріализма были формулированы до Маркса: Die primäre Stellung der Oekonomie und der Eigentumsverhältnisse im sozialen Leben, den Wechsel der Eigentumsverhältnisse im Laufe der Zeit, die kausale Bedingtheit des politischen Fortschrittes durch den technologischen, überhaupt die Abhängigkeit der Ideen der einzelnen Gesellschaftsklassen von ihrem ökonomischen Interesse, selbst den Gedanken, dass die soziale Gesetzmässigkeit vollständig in der Oekonomie beschlossen ist, weiterhin die Bedeutung der auf wirtschaftlichem Untergrund beruhenden Klassenkämpfe für den Fortgang der sozialen Evolution, die besondere Art der sozialen Klassendifferenzierung in den einzelnen Epochen der Geschichte (Freie und Sklaven, Patrizier und Plebejer etc), die Unmöglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zweckentsprechender Gestaltung entgegenzuführen, ohne Kenntnis ihrer Entwicklungstendenzen—alles dies hatte man schon vor Marx betont".

нѣмецкой философіей: ее не могъ позабыть Марксъ, который все же былъ крупной личностью [7]).

Однако, отмѣчая цѣлый рядъ частныхъ вліяній, оказанныхъ философіей Гегеля на марксизмъ, Гаммахеръ не можетъ назвать ни одного существенно важнаго пункта, въ которомъ отражалась бы *принципіальная* связь новой соціальной теоріи съ нѣмецкимъ идеализмомъ. Даже болѣе, нашъ авторъ считаетъ нужнымъ и полезнымъ привлечь къ толкованію системы марксизма нѣкоторыя идеи старой механической теоріи общества. Извѣстная намъ идея соціальной статики и соціальной динамики повторяется, по мнѣнію Гаммахера, и у Маркса,—фактъ, который бросаетъ на логическій составъ теоріи историческаго матеріализма совершенно новый свѣтъ [8]). Если бы это сравненіе имѣло подъ собой почву, оставалась бы не малая почва для сомнѣній въ оригинальномъ характерѣ новой соціальной системы. Марксизмъ слагался бы въ такомъ случаѣ совершенно изъ тѣхъ же элементовъ, которые являлись необходимыми составными частями ученій, выросшихъ на почвѣ англо-французскаго эмпиризма. Съ одной стороны, эмпирическая отправная точка зрѣнія обусловливала бы наличность цѣлаго ряда эволюціонно-историческихъ идей; съ другой стороны, тенденція къ единству историческаго опыта удовлетворялась бы старыми механическими аналогіями. Ни о какомъ *принципіальномъ* отличіи отъ того направленія идей, которое мы характеризовали подъ именемъ *философской реакціи* противъ натуралистическихъ познавательныхъ идеаловъ XVII столѣтія, здѣсь нѣтъ и не можетъ быть рѣчи.

Мы всецѣло присоединяемся къ Гаммахеру, поскольку онъ старается подчеркнуть оригинально синтетическій характеръ теоріи историческаго матеріализма. Однако, мы не можемъ не замѣтить, что отсутствіе широкой исторической перспективы помѣшало Гаммахеру обратить вниманіе на тѣ пункты, которые для связи марксизма съ нѣмецкой философіей являются наиболѣе существенными и важными [9]). Гаммахеру не удалось подчеркнуть, что оригинальный

---

[7]) *Em. Hammacker*, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, Lpz. 1909. s. 68.

[8]) Ibid., s. 133.

Генезисъ теоріи Маркса въ связи съ различными теченіями „лѣваго“ гегельянства

характеръ новѣйшаго, возникшаго на почвѣ гегельянства соціальнаго натурализма заключается какъ разъ въ томъ, что имъ былъ сдѣланъ *дальнѣйшій шагъ въ признаніи принципіальной невозможности механическихъ аналогій въ соціальныхъ наукахъ*. Слѣдовательно, не пассивное отношеніе къ нѣмецкому идеализму, но активный выходъ изъ его принциповъ, нанесшихъ рѣшительный ударъ механической теоріи общества,— таковъ философскій смыслъ новаго соціальнаго ученія. Несмотря на нѣкоторые пережитки идей соціальной механики, ученіе Маркса нужно считать дальнѣйшимъ проведеніемъ реакціи противъ механической теоріи,—теоріи, которую вполнѣ еще принималъ Ог. Контъ, считавшій соціальную связь однимъ изъ проявленій всеобщаго естественнаго закона тяготѣнія или солидарности.

Тѣ усиленныя занятія политической экономіей и французскимъ соціализмомъ, въ которыя погрузился Марксъ послѣ своего переселенія въ Парижъ, ни въ коемъ случаѣ нельзя считать пассивнымъ усвоеніемъ новыхъ идей, за которыми всѣ старыя философскія симпатіи были позабыты и заброшены. Это была, скорѣе, постепенная выработка новой соціальной и культурно-исторической теоріи, въ которую входилъ цѣлый рядъ англо-французскихъ вліяній, вступившихъ въ союзъ съ гегелевской философіей культуры. Первыхъ осязательныхъ результатовъ занятія эти достигли въ полемическомъ сочиненіи Маркса, направленномъ противъ П. Ж. Прудона. Здѣсь новая культурно-историческая теорія старается отмежеваться отъ французскихъ и отчасти англійскихъ соціально-политическихъ ученій, ставшихъ съ нѣкоторыхъ поръ предметомъ ея ближайшаго вниманія. Отмежеваніе происходитъ, какъ мы убѣдимся сейчасъ, чрезвычайно рѣзко. Приговоръ, вынесенный Прудону, былъ очень суровъ и безпощаденъ. Однако, какъ бы мы ни относились къ внѣшней формѣ полемики Маркса, мы увидимъ, что по существу она исходила изъ совершенно серьезныхъ теоретическихъ основаній.

изслѣдуетъ *D. Koigen*, Zur Vorgeschichte des modernen Sozialismus, Bern, 1901. Въ противоположность нашему предыдущему изложенію Койгенъ изслѣдуетъ эту проблему съ точки зрѣнія происхожденія соціалистическаго идеала К. Маркса. Тому же вопросу посвящена и вторая глава новой книги *Vorländer'a*, Kant und Marx, Tübingen 1911, ss. 35 ff.

П. Ж. Прудонъ принадлежалъ къ числу людей, разносторонность знаній которыхъ не соединяется съ ихъ глубиной, оригинальностью и систематичностью. Можно удивляться, какъ удалось ему усвоить почти всѣ идейныя теченія, составлявшія предметъ изслѣдованія нашихъ предыдущихъ очерковъ. Но еще болѣе удивительна та поверхностность, съ которой онъ, не вникая въ сложныя и глубокія взаимоотношенія этихъ теченій, пытается совмѣстить ихъ въ единой системѣ. Прудонъ — настоящій эклектикъ въ худшемъ смыслѣ этого слова. У него можно найти все: и картезіанскую мысль объ универсальной математической методѣ, и внѣшнюю архитектонику Спинозовскаго математизма, и, соотвѣтственно этому, всѣ элементы стараго механическаго ученія объ обществѣ и государствѣ, наряду съ вліяніями англо-французскаго эмпиризма, съ историческими идеями XVIII вѣка, съ теоріями французскихъ и англійскихъ экономистовъ; наконецъ, идеи его ближайшихъ французскихъ предшественниковъ,— позитивный соціологизмъ и его историческія концепціи,—наряду съ верхушками нѣмецкаго идеализма, котораго онъ не понималъ, но все же старался ввести въ зданіе своей системы. Прудонъ повторяетъ такимъ образомъ всю предыдущую исторію—одно изъ условій истиннаго философскаго генія. Но бѣда въ томъ, что повторяетъ онъ это совершенно поверхностно и механически. И вотъ вмѣсто системы получается искусственный аггрегатъ изъ совершенно чуждыхъ другъ другу идей. Въ Прудонѣ, какъ философѣ, нѣтъ философской индивидуальности, нѣтъ классицизма. Богатство его становится поэтому утомительнымъ, и вся система начинаетъ походить на простую пародію. Это чрезвычайно ядовито и выразилъ Марксъ въ слѣдующемъ сравненіи, которымъ онъ любилъ пользоваться: «быть можетъ, характеризуя этотъ недавній періодъ французской исторіи, потомство скажетъ, что Людовикъ Бонапартъ былъ его Наполеономъ, а Прудонъ—Руссо-Вольтеромъ» [10]).

Для нашей задачи особенный интересъ представляетъ появившееся въ 1842 году сочиненіе Прудона «La création de l'ordre». На это сочиненіе какъ разъ и указываютъ, когда говорятъ о значительномъ вліяніи Прудона на Маркса. Для Маркса указаніе на это со-

[10]) Ср. вышецитируемую статью изъ „Socialdemocrat", р. п. (въ „Нищетѣ философіи"), стр. XXIX.

чиненіе въ особенности неблагопріятно, такъ какъ въ своей полемикѣ онъ ни разу о немъ не упоминаетъ. Дѣло невольно представляется такъ, какъ будто Марксъ напалъ на своего бывшаго товарища и даже учителя, предварительно взявъ у него все, что могъ, и замолчавъ эти свои заимствованія. Иными словами, марксизмъ является болѣе или менѣе сознательнымъ сколкомъ съ французскаго соціологизма, основныя ученія котораго перешли къ Марксу отъ Прудона. И дѣйствительно, какъ это показалъ Койгенъ, совпаденія нѣкоторыхъ идей вышеназванной книги Прудона съ историческимъ матеріализмомъ Маркса прямо бросается въ глаза [11]); однако, болѣе внимательный анализъ показываетъ, что за этимъ внѣшнимъ сходствомъ кроются чрезвычайно существенныя различія. Характеристика нѣкоторыхъ идей Прудона убѣдитъ насъ, что между нимъ и Марксомъ лежала цѣлая пропасть и что полемика послѣдняго покоилась на чрезвычайно принципіальномъ разномысліи, которое зачастую не замѣчаютъ и упускаютъ.

Согласно взгляду Прудона, — взгляду, представителемъ котораго былъ еще Декартъ, — наука есть познаніе «ясное, полное и достовѣрное» [12]). Объектомъ всякаго научнаго знанія является *идея серіи* или *идея порядка* [13]). Эта идея, включающая въ себя, по мнѣнію Прудона, понятіе всякой возможной связи и всякаго отношенія, позволяетъ проводить требованіе самаго широкаго, самаго догматическаго и недифференцированнаго монизма, въ которомъ, какъ говорятъ, «всѣ кошки сѣры». «Отношенія вещей, порядокъ и безпорядокъ, прекрасное и безобразное, хорошее и дурное — все это» — говоритъ Прудонъ — «можетъ быть предметомъ человѣческаго наблюденія и составляетъ объектъ науки» [14]). При чемъ всѣ эти существенно различныя отношенія, выраженныя и формулированныя въ категоріи серіи, представляются Прудону совершенно однородными. Какъ существуетъ порядокъ или система небесныхъ тѣлъ, открытая Ньютономъ, какъ существуетъ «система» растительныхъ видовъ, найденная Кювье, система химическихъ элемен-

---

[11]) Ср. *Koigen*, l. c. o., s. 252 ff.

[12]) P. J. *Proudhon*. De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique, 2-me édit., 1849, Paris, p. 17.

[13]) Ibid., p. 8: „l'ordre est tout ce que l'homme peut savoir de l'univers".

[14]) Ibid., p. 8.

товъ Лавуазье, система счета, признанная уже въ глубокой древности, системы грамматики, искусства, литературы и т. д.,—подобнымъ же образомъ существуетъ *естественная система соціальной экономіи*. Она обычно игнорируется законодателями, между тѣмъ она постоянно реализуется человѣчествомъ, которое ее не понимаетъ и не знаетъ [15]). Принципомъ, на которомъ основана эта естественная система соціальнаго порядка, является *идея закона* [16]). Всякій истинный законъ—абсолютенъ и не терпитъ исключеній. Законъ, не обнимающій всѣхъ фактовъ и допускающій исключенія,—просто не есть законъ [17]). Законъ есть выраженіе идеи порядка или идеи серіи. И насколько однородна эта идея, настолько однородна достовѣрность законовъ, настолько однородны методы ихъ изслѣдованія. Поэтому теорія серіи есть своеобразная универсальная метода, примѣняемая ко всѣмъ объектамъ [18]). Если въ нѣкоторыхъ явленіяхъ еще не открытъ порядокъ и законъ, если они еще не подведены подъ идею серіи — виною тому человѣческое невѣжество. Когда идея серіи найдетъ универсальное примѣненіе, тогда всякое человѣческое знаніе превратится въ ‹родъ алгебры›,—въ сумму истинъ, обладающихъ такой же достовѣрностью, какъ и математика [19]). Тогда-то и откроется, что ‹общество, какъ и природа, подчинено вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ,—законамъ, которые не измѣняются по прихоти человѣка› [20]).

Мы видимъ, что всѣ эти взгляды цѣликомъ вводятъ насъ въ ученія стараго естественнаго права, какъ оно характеризовалось въ первомъ отдѣлѣ нашей работы. Прудонъ—типичный представитель стараго натурализма, основныя ученія котораго повторяются имъ во всѣхъ деталяхъ. Математическій раціонализмъ, связанныя съ нимъ механическія аналогіи въ области соціальной науки, отожествленіе соціальныхъ нормъ съ законами природы, своеобразная культурно-историческая идеологія, основанная на пе-

---

15) Ibid., p. 4.

16) Ibid., p. 4.

17) Ibid., p. 2.

18) Своеобразное возрожденіе идеи „универсальной математики“ Картезія. Ср. ibid., p. 124.

19) Ibid., p. 125.

20) Ibid., p. 271.

реоцѣнкѣ раціонально-математическихъ наукъ, вытекающій отсюда утопизмъ — все это давно знакомыя намъ черты, составляющія впрочемъ только одну сторону взглядовъ Прудона. Ибо, какъ уже было отмѣчено выше, Прудонъ отражаетъ не только исторію старой, но и исторію новѣйшей философской мысли. Къ ученіямъ, заимствованнымъ изъ обихода естественно-правовыхъ теорій чисто механически присоединяются новѣйшія наслоенія, — и прежде всего поверхностно понятыя идеи нѣмецкой философіи. Прудонъ хочетъ соединить свое ученіе о серіяхъ съ идеей діалектики, развитой и обоснованной нѣмецкимъ идеализмомъ. Порядокъ, выражаемый въ понятіи серіи, можетъ быть находимъ, по мнѣнію Прудона, путемъ чистаго разумнаго размышленія. Это и есть *серіальная діалектика*, примѣръ которой далъ Кантъ въ своемъ ученіи о категоріяхъ [21]). Когда Прудонъ писалъ разбираемое нами сочиненіе, онъ только по наслышкѣ былъ знакомъ съ Гегелемъ. Послѣ того какъ Марксъ «заразилъ» его гегельянствомъ [22]), идея «серіальной діалектики» пріобрѣла еще болѣе опредѣленную форму. Такъ произошло, можно сказать, безпримѣрное по своему синкретизму слія-ніе ученій соціальнаго механизма съ діалектическимъ раціонализмомъ,—соединеніе, философскую цѣнность котораго столь безпощадно разоблачилъ Марксъ въ своей «Нищетѣ философіи».

На такой философской почвѣ и была построена историческая теорія Прудона, въ которой онъ, какъ на это справедливо указываютъ, предвосхитилъ нѣкоторые элементы матеріалистическаго пониманія исторіи. Здѣсь ученіе Прудона выступаетъ передъ нами, какъ типичнѣйшій образецъ французскаго соціологизма: съ одной стороны, его идеи ближайше связаны съ математическими и механическими аналогіями въ области общественныхъ наукъ, съ другой — онѣ не менѣе близко примыкаютъ къ эмпиризму и историзму. Подобно другимъ французскимъ соціологамъ, Прудонъ воплощаетъ въ себѣ то противорѣчіе, которое прототипически воспроизвелъ въ своихъ соціально-политическихъ идеяхъ отецъ французскаго позитивизма, Тюрго [23]).

---

[21]) Ср. „Création de l'ordre", Ch. III, § V.

[22]) Ср. вышецит. статью Маркса о Прудонѣ, помѣщенную въ приложеніи къ „Нищетѣ философіи".

[23]) Ср. выше отд. II, гл. I, § с.

Идеи Прудона были хорошимъ пробнымъ камнемъ для теоріи, которая хотѣла бы показать свою научную независимость и оригинальность. Столкновеніе съ Прудономъ есть, такъ сказать, столкновеніе со всей прошлой исторіей, при этомъ въ ея вульгарныхъ и ставшихъ ходячими представленіяхъ. Поэтому вопросъ объ историческомъ мѣстѣ Маркса въ развитіи соціально-философскихъ проблемъ лучше всего можетъ быть выясненъ изъ его отношенія къ Прудону. Припявъ Прудона, Марксъ сталъ бы на сторону установившихся историческихъ традицій и ни на пядь не подвинулся бы въ дальнѣйшемъ развитіи соціальныхъ проблемъ. Непринятіе же Прудона обязывало къ опредѣленію своего собственнаго, индивидуальнаго историческаго мѣста. Мы знаемъ, что Марксъ выбралъ послѣдній путь, и мы убѣдимся, что онъ проходитъ его съ большимъ, иногда прямо-таки поразительнымъ искусствомъ. Острымъ взглядомъ окидываетъ онъ обширную историческую перспективу критикуемыхъ идей, ведя борьбу по всей ихъ линіи и сражаясь съ Прудономъ, какъ съ олицетвореніемъ двухъ старыхъ философскихъ принциповъ: механическаго раціонализма и діалектическаго логизма. «Г. Прудонъ»—говоритъ Марксъ — «второй докторъ Кенэ. Это — Кенэ, ставшій метафизикомъ политической экономіи» [24]). Въ чемъ отличіе Прудона отъ Кенэ и отъ другихъ экономистовъ? Въ его метафизикѣ, которую онъ, слѣдуя Гегелю, резюмируетъ въ особомъ методѣ. Методъ же Прудона сводится къ тому, что онъ хочетъ, опять-таки подобно Гегелю, открыть въ понятіяхъ политической экономіи *логическій* порядокъ «преемственности идей». Что Гегель сдѣлалъ для философіи права, то Прудонъ пытается провести въ экономической наукѣ: логизировать тѣ категоріи, которыя были открыты экономистами и возведены ими на степень законовъ природы. «Экономисты изображаютъ отношенія буржуазнаго производства,— раздѣленіе труда, кредитъ, деньги и т. п., — какъ прочныя, неподвижныя, вѣчныя категоріи. Г. Прудонъ, встрѣчающійся съ этими категоріями въ ихъ вполнѣ сложившейся формѣ, хочетъ объяснить намъ актъ образованія, генерацію этихъ категорій, принциповъ, законовъ, идей, мыслей» [25]). Однако это не есть проблема *истори-*

[24]) „Misère de la philosophie". Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon. Par *Karl Marx*, Paris et Bruxelles, 1847, p. 95.—Рус. пер. стр. 74.

[25]) Ibid., p. 95.

ческой генераціи, но проблема *генераціи логической* [26]). Поэтому Прудонъ вдвойнѣ игнорируетъ *идею историзма*. У экономистовъ онъ заимствуетъ убѣжденіе въ томъ, что экономическія отношенія «являются законами природы, независимыми отъ вліяній времени». «Это— вѣчные законы, которые всегда должны управлять обществомъ. Такимъ образомъ исторія была, но ея уже нѣтъ. Исторія была, такъ какъ существовали когда-то феодальныя учрежденія, при которыхъ отношенія производства были совершенно иныя, чѣмъ въ буржуазномъ обществѣ, а именно послѣднее экономисты выдаютъ за естественное, а потому и вѣчное» [27]). У Гегеля Прудонъ беретъ «жаргонъ» его діалектики и пытается установить между категоріями экономистовъ логическую, категоріальную связь, какъ изображена была она въ «Логикѣ». «Примѣните эту методу къ категоріямъ политической экономіи, и вы будете имѣть ея логику и ея метафизику, или, другими словами, вы получите извѣстныя всѣмъ экономическія категоріи, переведенныя на малоизвѣстный жаргонъ; отъ этого онѣ принимаютъ такой видъ, какъ будто только вылупились въ головѣ чистаго разума: столь кажутся онѣ порожденными во взаимномъ процессѣ, сцѣпленными и связанными другъ съ другомъ при посредствѣ одного лишь діалектическаго движенія» [28]). Но отъ такого соединенія механизма съ діалектикой пострадали обѣ части, утерявъ то, что было въ нихъ исторически цѣннаго и специфическаго. Во второмъ отдѣлѣ нашего сочиненія мы говорили уже объ *эмпирическомъ* исходномъ пунктѣ экономистовъ классической школы. У Прудона, какъ правильно отмѣчаетъ Марксъ, отсутствуетъ это отношеніе къ эмпирической дѣйствительности. «Экономисты объясняютъ намъ, какимъ образомъ совершается производство при этихъ (буржуазныхъ) отношеніяхъ, но они совсѣмъ не объясняютъ, какимъ образомъ производятся сами эти отношенія, — не объясняютъ того историческаго процесса, который ихъ порожда-

---

[26]) Ibid., p. 105; р. пер. стр. 83: „Когда г. Прудонъ говоритъ о серіи разума, о логической преемственности категорій, онъ положительно объявляетъ, что не хочетъ излагать исторію въ хронологическомъ порядкѣ, т.-е. историческую послѣдовательность, въ которой категоріи проявлялись. У него все тогда происходило въ чистомъ эфирѣ разума".

[27]) Ibid., p. 113; р. пер. стр. 90.

[28]) Ibid., p. 98; р. пер. стр. 78.

етъ. Г. Прудону, для котораго эти отношенія являются принципами, категоріями, абстрактными идеями, остается лишь привести въ извѣстный порядокъ эти идеи, которыя перечисляются по алфавиту въ концѣ каждаго трактата по политической экономіи. *Матеріаломъ экономистовъ служитъ живая активная жизнь, матеріаломъ же г. Прудона служатъ ученія экономистовъ*» [29]). Поэтому теорія Прудона стоитъ позади экономистовъ классической школы. У этихъ послѣднихъ не умеръ источникъ жизни, доставляемый, какъ мы видѣли, эмпирическимъ отправнымъ пунктомъ ихъ раціональныхъ конструкцій. Прудонъ убиваетъ и этотъ источникъ, фактически становясь въ отрицательное отношеніе къ историческому направленію новѣйшей соціально-политической мысли. Но Прудонъ, далѣе, подвергаетъ искаженію и діалектику Гегеля. Посмотримъ, съ какою цѣлью поставилъ Прудонъ проблему примиренія классической политической экономіи съ діалектическимъ методомъ. Прудонъ былъ политическимъ реформаторомъ и радикаломъ. Въ той соціальной системѣ, механизмъ которой вскрывали экономисты-классики, Прудонъ видѣлъ источникъ зла современнаго общества. Слѣдовательно, ему надо было освободить категоріи классиковъ отъ состоянія той константности и неподвижности, которыми характеризовался «естественный» соціальный порядокъ экономистовъ. Здѣсь-то и приходитъ на помощь діалектика. Прудонъ сводитъ діалектическій методъ Гегеля къ тому, что въ каждой экономической категоріи различаетъ двѣ стороны—хорошую и дурную. У г. Прудона *хорошая* и *дурная сторона, преимущества* и *неудобства*, образуютъ вмѣстѣ *противорѣчіе* въ каждой экономической категоріи. А проблема, подлежащая разрѣшенію, состоитъ въ томъ, чтобы сохранить хорошую сторону, уничтоживъ дурную» [30]). Пониманіе это совершенно разрушаетъ объективизмъ гегелевской діалектики. «Гегелю»—говоритъ, развивая эту мысль, Марксъ—«не приходилось ставить проблемъ; онъ зналъ одну лишь діалектику.» А г. Прудонъ усвоилъ себѣ изъ всей діалектики Гегеля только жаргонъ. Его собственный діалектическій методъ состоитъ въ догматическомъ различіи хоро-

---

[29]) Ibid., p. 95; р. п. стр. 75.
[30]) Ibid., p. 102; р. пер.; стр. 80.

шаго и дурного.... Сравнительно съ Гегелемъ онъ имѣетъ то преимущество, что ставитъ проблемы, которыя собирается разрѣшить на благо человѣчества; зато его невыгодная сторона состоитъ въ томъ, что его поражаетъ безплодіе *всякій* разъ, какъ только оказывается нужнымъ вывести съ помощью діалектики новую категорію. Истинное діалектическое движеніе создается только сосуществованіемъ обѣихъ противоположныхъ сторонъ, ихъ борьбой и сліяніемъ въ новую категорію. Кто ставитъ проблему объ устраненіи дурной стороны категоріи, тотъ совершенно порываетъ съ діалектическимъ движеніемъ. Категорія перестаетъ полагать себя и противополагать въ силу своей противорѣчивой природы; напротивъ, самъ г. Прудонъ суетится, волнуется, перебѣгаетъ отъ одной стороны категоріи на другую» [31]). Такимъ образомъ мнимое, но все-же объективное движеніе самого предмета здѣсь просто превращается въ личный произволъ. Въ результатѣ получается чрезвычайная методологическая путаница. «Что же излагаетъ намъ г. Прудонъ? Реальную исторію, т.-е, по мнѣнію Прудона, ту преемственность, въ которой категоріи «проявлялись» въ хронологическомъ порядкѣ? Нѣтъ. Исторію, какъ она совершается въ самой идеѣ? И того менѣе. Итакъ, онъ не даетъ намъ ни простой исторіи категорій, ни ихъ священной исторіи. Какую же исторію даетъ онъ намъ въ концѣ концовъ? *Исторію своихъ собственныхъ противорѣчій*» [32]).

Послѣ всего сказаннаго едва ли можно отрицать глубину и серьезность, къ которой Марксъ отд лаетъ свою точку зрѣнія отъ старыхъ соціальныхъ концепцій. Всякій элеатскій принципъ въ соціальныхъ наукахъ, «вся эта неподвижная и неизмѣнная вѣчность» [33]) уничтожаетъ исторію, т.-е. уничтожаетъ самую интимную и самую существенную часть соціальныхъ понятій. Таково уже свойство всякого исключительнаго и односторонняго соціально-философскаго раціонализма, который какъ бы олицетворенъ въ Прудонѣ,—въ этомъ представителѣ двухъ наиболѣе послѣдовательныхъ раціоналистическихъ попытокъ — механической теоріи и гегельянскаго логизма. «Такова творческая сила противорѣчій, которыя функціонируютъ и

---

[31]) Ibid., p. 103; р. пер., стр. 81—82.
[32]) Ibid., p. 105; р. *п.*, стр. 85.
[33]) Ibid., p. 107; р. п., стр. 85.

которыя заставляютъ функціонировать самого Прудона, что, желая объяснить исторію, онъ вынужденъ отрицать ее, желая объяснить послѣдовательное появленіе общественныхъ отношеній, онъ отрицаетъ, чтобы что-либо могло появляться, желая объяснить производство со всѣми его фазами, онъ сомнѣвается, чтобы что-либо могло производиться»[34]). На самомъ дѣлѣ, исторіи нельзя изгнать изъ объекта, который насквозь историченъ. Секретъ всѣхъ раціоналистическихъ концепцій и состоитъ въ томъ, что и онѣ сплошь историчны, но историчность ихъ скрыта за раціоналистическими схемами. Слова, которыя Марксъ относитъ къ представителямъ классической политической экономіи, можно до извѣстной степени распространить и на всю область соціальнаго раціонализма. «Вся миссія такихъ экономистовъ, какъ Адамъ Смитъ и Рикардо, являющихся историками этой эпохи, состоитъ въ слѣдующемъ: они объясняютъ, какъ образуется богатство при буржуазныхъ отношеніяхъ производства, формулируютъ эти отношенія въ категоріи и законы и показываютъ, насколько совершеннѣе эти законы и категоріи удовлетворяютъ цѣли производства богатствъ, чѣмъ законы и категоріи феодальнаго общества»[35]).

Изъ этой критики соціальнаго раціонализма выступаютъ прямые положительные постулаты для новой теоріи общества. Такая теорія должна быть *историчной*, т.-е. она должна признать необходимость индивидуализирующихъ моментовъ въ соціальной наукѣ. Уже въ сочиненіи о Прудонѣ индивидуализирующія стороны эти проявляются у Маркса весьма опредѣленно. Марксъ подчеркиваетъ, что сведеніе соціальныхъ отношеній къ абстрактнымъ категоріямъ, какъ это дѣлаетъ классическая политическая экономія, а за ней и Прудонъ, является значительнымъ ихъ упрощеніемъ. «Исторія идетъ не столь категорически». Такъ, напримѣръ, раздѣленіе труда является, по мнѣнію Прудона, вѣчнымъ закономъ, простой и абстрактной категоріей. При этомъ, для объясненія раздѣленія труда въ различныя историческія эпохи ему достаточно абстракціи, идеи, голой фразы»[36]).

---

[34]) Ibid.

[35]) Ibid., p. 117; р. п., стр. 93.

[36]) Ibid., p. 119; р. п., стр. 96.

Такой методъ абстрактенъ въ худшемъ смыслѣ этого слова, такъ-какъ онъ игнорируетъ важнѣйшія и существеннѣйшія особенности историческихъ формъ дѣйствительности. «Одно и то-же» раздѣленіе труда создаетъ столь различныя явленія, какъ античную республику, христіанскій феодализмъ, старую Англію, Англію современную и т. д. Какое понятіе будемъ мы имѣть объ этихъ явленіяхъ, если будемъ исходить изъ принципа раздѣленія труда «вообще»? [37]). Подобнымъ же образомъ и «основоположеніе» политической экономіи, понятіе собственности, въ разныя эпохи «носило различный характеръ и совершалось при различныхъ соціальныхъ отношеніяхъ». «Опредѣленіе собственности, какъ независимаго отношенія, особой категоріи, абстрактной и вѣчной идеи,—есть не что иное, какъ иллюзія метафизика или юриста» [38]). Рикардо при опредѣленіи ренты предполагаетъ необходимымъ существованіе буржуазнаго производства, но тѣмъ не менѣе прилагаетъ понятіе поземельной ренты къ поземельной собственности всѣхъ временъ и странъ. Это—ошибки, свойственныя всѣмъ экономистамъ, изображающимъ отношенія буржуазнаго производства, какъ вѣчныя категоріи» [39]).

Нигдѣ эти индивидуализирующія стороны марксизма не выражены столь ярко, какъ въ опубликованномъ послѣ смерти Маркса «*Введеніи въ критику политической экономіи*» [40]). Когда читаешь это «введеніе», напечатать которое Марксъ отказался, быть можетъ, потому, что оно слишкомъ противорѣчило «объективирующему» моменту его экономическихъ идей, невольно вспоминаешь современную историческую методологію, иногда слишкомъ поспѣшно приписывающую себѣ взгляды, классически формулированные много ранѣе. Марксъ начинаетъ съ критики основоположенія старой механической теоріи общества—съ понятія «абстрактной личности». По мнѣнію Маркса, устарѣвшій вопросъ этотъ вообще не стоило бы обсуждать, если бы «нелѣпость», имѣвшая смыслъ въ XVIII в., не была серьезно воспринята Прудономъ, Бастіа и др. Классическая политическая экономія исходила изъ понятія объ отвлеченномъ человѣческомъ инди-

---

37) Ibid., p, 121; р. н., стр. 96, 101.
38) Ibid., p. 153; р, н., стр. 121.
39) Ibid., p. 160; р. н., стр. 127.
40) *K. Marx.*, Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie. Neue Zeit, 1903.

видуумѣ, основныя свойства котораго положены самой природой, а не явились въ результатѣ историческаго развитія. Однако этотъ «отдѣльный и изолированный охотникъ и рыбакъ, съ котораго начинали Смитъ и Рикардо, принадлежитъ къ безвкуснымъ выдумкамъ XVIII столѣтія»[41]). Истинной предпосылкой экономической науки можетъ быть только индивидуумъ, производящій въ опредѣленной исторической формѣ общественной организаціи. Чѣмъ глубже мы погружаемся въ изученіе исторіи, тѣмъ болѣе мы убѣждаемся, что человѣческая личность является частью великаго соціальнаго цѣлаго. Человѣкъ въ буквальномъ смыслѣ этого слова есть животное общественное, и только въ извѣстныхъ соціальныхъ условіяхъ онъ можетъ обособляться отъ общества, какъ отдѣльная, изолированная единица. Слѣдовательно, и отвлеченная человѣческая личность есть общественный продуктъ опредѣленныхъ, конкретныхъ историческихъ условій. Производство, организованное изолированными индивидуумами, является такой же безсмыслицей, какъ развитіе языка безъ совмѣстной жизни людей. Если экономистамъ и удавалось, исходя изъ понятія отвлеченной личности, построить цѣлую соціальную систему, то это удавалось только благодаря тому, что классическій Робинзонъ былъ сыномъ промышленной Англіи, слѣдовательно, въ потенціи обладалъ всѣми свойствами культурнаго человѣка[42]).

Другими словами, человѣческая личность есть *конкретное единство*, но единство неоторванное, какъ это было у Штирнера, отъ связи съ конкретно-исторической соціальной средой. Среда эта, въ свою очередь, есть конкретное единство, которое не можетъ быть адэкватно выражено при помощи всеобщихъ понятій, образуемыхъ въ теоретическомъ естествознаніи. Возьмемъ для примѣра хотя бы экономическое явленіе *производства*. По мнѣнію нѣкоторыхъ экономистовъ, производство, въ отличіе отъ распредѣленія, есть совокупность вѣчныхъ, отъ времени независящихъ естественныхъ законовъ. Однако, излагая эти законы, экономисты абсолютируютъ измѣнчивыя историческія отношенія буржуазнаго общества. На самомъ дѣлѣ, въ производствѣ, какъ и въ распредѣленіи, можно отыскать

---

[41]) Neue Zeit, Bd. 21 I, s. 710.
[42]) Ibid., s. 710—711.

нѣкоторыя общія, свойственныя всѣмъ эпохамъ отношенія и такимъ образомъ разрѣшить весь экономическій процессъ въ совокупность общечеловѣческихъ законовъ. Но такое «производство вообще» есть абстракція; она имѣетъ свой относительный смыслъ, поскольку, объединяя и фиксируя общее, предохраняетъ насъ отъ безплодныхъ повтореній, но *отысканіе подобныхъ отвлеченій далеко не составляетъ дѣйствительной научной цѣли политической экономіи.* «Хотя нѣкоторые развитые языки»—говоритъ Марксъ—«сходны съ недоразвитыми въ своихъ общихъ законахъ и опредѣленіяхъ, *однако процессъ развитія ихъ и заключается какъ разъ въ моментѣ, полагающемъ отличіе отъ этихъ общихъ и одинаковыхъ опредѣленій.* Опредѣленія, имѣющія значенія для всякаго производственнаго процесса вообще, *какъ разъ и должны быть отброшены, дабы за единствомъ не были забыты существенныя отличія.....* Въ подобномъ игнорированіи существенныхъ отличій заключается, напримѣръ, вся мудрость современныхъ экономистовъ, которые доказываютъ вѣчность и гармонію существующихъ соціальныхъ отношеній»[43]). Такъ, утверждая, что никакое производство невозможно безъ «капитала», и дѣлая изъ капитализма всеобщее и вѣчное «естественное» отношеніе между людьми, экономисты какъ разъ устраняютъ то «специфическое», что отличаетъ современный капитализмъ отъ прошлыхъ историческихъ хозяйственныхъ формъ. По сравненію съ богатствомъ каждой конкретно-исторической общественной формы, вышеупомянутыя обобщенія кажутся чрезвычайно бѣдными. При помощи ихъ не удается объяснить ни одной дѣйствительно-исторической ступени въ развитіи экономической организаціи[44]).

Несмотря на это, методъ политической экономіи, по мнѣнію Маркса, состоитъ въ отысканіи простыхъ, абстрактныхъ элементовъ и въ восхожденіи отъ нихъ къ конкретнымъ хозяйственнымъ формамъ. Только такимъ способомъ мы можемъ духовно репродуцировать конкретное и, стало быть, понять его[45]). Однако простые и абстрактные элементы хозяйства не схожи съ обобщеніями въ первомъ смыслѣ этого слова и не имѣютъ цѣлью установить отношенія,

[43]) Ibid., s. 712.
[44]) Ibid.
[45]) Ibid., s. 773.

общія всѣмъ формамъ экономической организаціи. Напротивъ, они стоятъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ исторіи и всегда связаны съ какимъ-нибудь конкретнымъ экономическимъ строемъ. Другими словами, Марксъ противопоставляетъ здѣсь родовое свойство конкретности, какъ цѣль соціальнаго познанія, тѣмъ обобщеніямъ, которыя имѣютъ въ виду установленіе отношеній высокой всеобщности (quod omnibus rebus commune est, quam in toto, tam in parte extitit) и составляютъ преимущественную познавательную задачу теоретическаго естествознанія. Простые и абстрактные элементы хозяйства могутъ достигать, по мнѣнію Маркса, своего полнаго «внутренняго и внѣшняго развитія» только въ сложныхъ, конкретныхъ, историческихъ формахъ соціальной жизни. Такъ, напримѣръ, трудъ есть простая и абстрактнѣйшая экономическая категорія; какъ таковая, она принадлежитъ всѣмъ соціальнымъ формамъ. Однако, своего полнаго значенія, какъ простой и абстрактной категоріи, трудъ достигаетъ только въ обществѣ, въ которомъ, благодаря особымъ экономическимъ отношеніямъ, значеніе индивидуальнаго труда обезличено и уравнено. Такого уравненія трудъ достигаетъ при капитализмѣ. «Такимъ образомъ, самыя общія абстракціи выявляются вообще только при богатѣйшемъ конкретномъ развитіи, гдѣ единое является общимъ многому» [46]). Отсюда слѣдуетъ, что «абстрактныя» категоріи политической экономіи не могутъ быть представляемы на манеръ всеобщихъ истинъ теоретическаго естествознанія, т.-е. безотносительно къ условіямъ мѣста и времени; напротивъ, онѣ должны принадлежать нѣкоторому конкретно-историческому комплексу, внѣ котораго онѣ теряютъ свое познавательное значеніе и превращаются въ тавтологическія утвержденія. Политическая экономія имѣетъ цѣлью изучить систематическую связь экономическихъ категорій не въ «идеѣ» и не «вообще», но въ предѣлахъ нѣкотораго конкретнаго экономическаго порядка.

Чрезвычайно яркое выраженіе изложенныя идеи нашли въ извѣстномъ ученіи Маркса о «фетишизмѣ товаровъ», и съ точки зрѣнія этого ученія всего лучше можно понять отличіе его системы отъ системъ старой «экономической физики». Марксъ оспариваетъ здѣсь основную, знакомую уже намъ тенденцію механиче-

[46]) Ibid., s. 775.

ской соціальной теоріи,—тенденцію уподоблять соціальныя отношенія отношеніямъ по механическимъ законамъ природы. Именно, Марксъ подвергаетъ рѣзкой критикѣ одинъ изъ аспектовъ этого взгляда, преимущественно развитый экономистами. Отождествляя соціально-экономическія отношенія буржуазнаго общества съ отношеніями «естественными», классическая политическая экономія послѣдовательно переноситъ эту «идею» естественности и на теорію цѣнности. Классическая политическая экономія натурализируетъ ту «экономическую клѣточку», изъ которой составляется капиталистическое хозяйство, — именно, товаръ и отношеніе между товарами. Экономисты, подобно естествоиспытателямъ, находятъ въ предметахъ, подлежащихъ обмѣну, нѣкоторую опредѣляемую естественно-научными признаками субстанцію. «До сихъ поръ ни одинъ химикъ не открылъ еще мѣновой цѣнности въ веществѣ жемчуга или алмаза»,—говоритъ Марксъ, критикуя это воззрѣніе. «Экономисты же, которые открыли это химическое тѣло и заявляютъ особенную претензію на критическую глубину, находятъ, что потребительная цѣнность (полезность) принадлежитъ предметамъ, независимо отъ ихъ матеріальныхъ свойствъ, а цѣнность (мѣновая цѣнность) принадлежитъ имъ, какъ вещамъ» [47]). Это Марксъ и называетъ фитишизмомъ товаровъ. Подобно тому, какъ въ грубыхъ народныхъ вѣрованіяхъ произведенія человѣческаго ума «кажутся независимыми существами одаренными жизнью и вступающими въ отношенія между собою и съ людьми» [48]), подобно этому и въ капиталистическомъ производствѣ общественныя отношенія между людьми принимаютъ форму естественныхъ отношеній между вещами. Въ дѣйствительности въ товарныхъ отношеніяхъ столь же мало даннаго самой природой вещества, сколь мало его, напримѣръ, въ колебаніяхъ вексельнаго курса. «Свѣтовое впечатлѣніе»,—говоритъ Марксъ,—«отъ какого-либо предмета на зрительный нервъ представляется не какъ субъективное раздраженіе самаго зрительнаго нерва, а какъ объективная форма вещи, находящейся внѣ глаза. Но при этомъ процессѣ свѣтъ дѣйствительно отбрасывается отъ одной вещи, отъ внѣшняго пред-

[47]) Kapital, I, s. 49—50; р. пер., стр. 37. (Цитирую по пер. П. Б. Струве, 3 изд Спб., 1907).

[48]) Ibid., s. 39; р. п., стр. 29.

мета, на другую вещь, глазъ. Это есть физическое отношеніе между физическими же вещами. Между тѣмъ товарная форма и отношеніе цѣнности продуктовъ, въ которомъ она проявляется, наоборотъ, не имѣютъ абсолютно ничего общаго съ ихъ физической природой и вытекающими изъ нея вещными отношеніями. Это только опредѣленное общественное отношеніе самихъ людей, которое принимаетъ для нихъ фантастическую форму какого-то отношенія между вещами» [49]). «Загадочность товарной формы заключается, слѣдовательно, просто въ томъ, что она отражаетъ людямъ общественный характеръ ихъ собственнаго труда въ видѣ вещественныхъ свойствъ самихъ продуктовъ труда, т.-е. въ видѣ якобы присущихъ отъ природы общественныхъ свойствъ этихъ вещей, вслѣдствіе чего и общественное отношеніе производителей къ общей массѣ труда представляется людямъ, какъ внѣ ихъ существующее отношеніе между самими предметами» [50]).

Фетишизмъ товаровъ есть явленіе, специфически присущее опредѣленной исторической формѣ производства. Въ томъ обществѣ, которое раздроблено на отдѣльные атомы независимыхъ другъ отъ друга частныхъ хозяйствъ, соціальная связь устанавливается только въ процессѣ обмѣна хозяйственныхъ благъ. «Другими словами, частныя работы въ дѣйствительности осуществляются лишь какъ звенья общественнаго труда—черезъ отношеніе, которое обмѣнъ устанавливаетъ между продуктами труда и посредствомъ этихъ продуктовъ между самими производителями» [51]). Здѣсь и лежитъ объясненіе фетишизма: для такихъ производителей ихъ соціальныя отношенія кажутся не непосредственными отношеніями лицъ, но отношеніями между общественными вещами-товарами. Подобной-то иллюзіи, свойственной опредѣленному обществу, экономисты и придаютъ значеніе естественнаго факта. Они натурализируютъ историческія категоріи опредѣленной эпохи, приписываютъ имъ значеніе вѣчнаго и безусловнаго отношенія.

Сознавая всю принципіальную важность идей, излагаемыхъ въ главѣ о фетишизмѣ товаровъ, Марксъ дѣлаетъ слѣдующее обоб-

---

[49]) Ibid., s. 38—39; р. пер., стр. 29.
[50]) Ibid.
[51]) Ibid., s. 40; р. пер., стр. 30.

щеніе, распространяющееся на всю область политической экономіи, какъ теоретической науки. «Изъ подобнаго рода формъ и состоятъ категоріи буржуазной экономіи. Это — получившія общественное признаніе и, слѣдовательно, объективныя мыслительныя формы для производственныхъ отношеній даннаго исторически-опредѣленнаго способа производства,—товарнаго производства. Поэтому весь мистицизмъ товарнаго міра, все то волшебство и колдовство, которое окружаетъ продукты труда, производимые на основѣ товарнаго производства, исчезаетъ тотчасъ, какъ только мы обращаемся къ другимъ формамъ производства» [52]).

Въ соотвѣтствіи съ изложеннымъ, чрезвычайно интересныя мысли высказываются Марксомъ по поводу одной изъ основныхъ категорій его «Капитала»,—по поводу категоріи «прибавочной цѣнности». Категорія эта лежитъ въ основаніи всего современнаго строя хозяйственной жизни. Однако, можно ли назвать ее «естественной»? Допустимо ли здѣсь перенесеніе натуралистическихъ аналогій въ области соціальной науки? «Объ *естественномъ* основаніи прибавочной цѣнности»,—по словамъ Маркса,—«можно говорить только въ томъ, самомъ общемъ смыслѣ, что не существуетъ абсолютнаго естественнаго препятствія, которое мѣшало бы кому-нибудь сбросить съ себя и переложить на другого трудъ, необходимый для поддержанія существованія, точно такъ же, какъ нѣтъ абсолютныхъ естественныхъ препятствій, мѣшающихъ однимъ людямъ употреблять въ пищу мясо другихъ. Съ этой стихійной производительностью труда не должно ни въ какомъ случаѣ связывать, какъ это иногда дѣлается, мистическихъ представленій. Только когда люди выходятъ изъ своего первобытнаго звѣринаго состоянія, когда трудъ ихъ, слѣдовательно, уже до извѣстной степени обобществляется, только тогда являются отношенія, при которыхъ прибавочный трудъ однихъ становится условіемъ существованія другихъ. Въ началѣ культурной жизни достигнутая производительная сила труда незначительна, но также незначительны и потребности, которыя развиваются вмѣстѣ со средствами удовлетворенія и въ зависимости отъ нихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ это время та часть общества, которая

---

[52]) Ibid., s. 42; р. пер., стр. 82.

живетъ чужимъ трудомъ, чрезвычайно еще мала въ сравненіи съ массой непосредственныхъ производителей. Съ прогрессомъ общественной производительной силы труда часть эта возрастаетъ абсолютно и относительно. Отношеніе, именуемое капиталомъ, возникаетъ впрочемъ на экономической почвѣ, составляющей продуктъ продолжительнаго процесса развитія. Существующая производительность труда, служащая основаніемъ и исходнымъ пунктомъ капиталистическаго производства, *есть даръ не природы, но исторіи, обнимающей тысячи вѣковъ*» [53]).

Съ характеризованной нами стороны идеи Маркса не только не имѣютъ ничего общаго съ старой механической соціальной теоріей, но и совершенно сознательно и принципіально выступаютъ противъ нея. Отъ механической теоріи общества, а также и отъ принявшихъ ее отчасти англо-французскихъ соціально-политическихъ ученій Маркса рѣзко отдѣляетъ отрицательное отношеніе къ идеѣ механизаціи соціальныхъ наукъ. Марксъ рѣшительно объявляетъ себя противникомъ «вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ», въ созданіи которыхъ старая соціальная теорія полагала свою главную цѣль. Здѣсь и открывается, наконецъ, философское значеніе всѣхъ тѣхъ ученій, которыя мы изображали въ предыдущихъ главахъ, посвященныхъ изложенію кризиса гегельянской школы. Какъ ни велико было отпаденіе отъ нѣмецкаго идеализма и какъ ни тѣсно было сближеніе съ философскими теоріями XVII—XVIII столѣтія, новѣйшая мысль сохраняетъ все же свою самостоятельность и индивидуальность. Особое отношеніе къ проблемѣ «качественно-конкретнаго»—отношеніе, заданное философіей Гегеля и проходящее черезъ всѣ разнообразныя идейныя блужданія его учениковъ, начиная съ историзма Штрауса и кончая индивидуализмомъ Штирнера,—находитъ въ соціальной философіи Маркса свое дальнѣйшее приложеніе. Съ величайшей ясностью формулируетъ Марксъ особый познавательный характеръ соціальной проблемы, опредѣляя ее, какъ *проблему индивидуализирующаго знанія*. По отношенію къ особенностямъ этой проблемы характеризуются научныя задачи политической экономіи и выясняется принципіально отрицательное отноше-

---

[53]) Ibid., s. 475—76; р. пер. 360—361.

ніе къ системамъ соціальнаго натурализма въ ихъ строгомъ, механическомъ пониманіи. Въ этомъ смыслѣ Марксъ является духовнымъ сыномъ «Критики чистаго разума»—или, правильнѣе, духовнымъ сыномъ всѣхъ тѣхъ замѣчательныхъ философскихъ теорій, которыя мы именовали «философской реакціей противъ механическаго и математическаго познавательнаго идеала XVII столѣтія».

Какое же значеніе имѣетъ такъ называемый *матеріализмъ* Маркса, который онъ самъ рѣшительно подчеркиваетъ и ставитъ всегда на первый планъ? Есть ли это случайная психологическая реминисценція старыхъ идей, или же въ логическомъ расположеніи системы Маркса матеріализму суждено играть нѣкоторую болѣе значительную роль?

Психологически мы можемъ понять, отчего Марксъ такъ упорно держался за матеріалистическія аналогіи, которыя совершенно не подходили къ духу его историзма. Марксъ жилъ въ философскую эпоху, когда, послѣ охлажденія къ гегельянству, натурализмъ и матеріализмъ стали общей философской вѣрой. Идеалистическая философія была слишкомъ дискредитирована, чтобы искать въ ея понятіяхъ опоры. А между тѣмъ, Марксъ хотѣлъ обосновать особый характеръ той исторической объективности, которую онъ констатировалъ въ экономическихъ явленіяхъ. Гдѣ же онъ могъ искать это обоснованіе? Для Маркса, какъ для духовнаго сына своего времени, идея науки сливалась и отождествлялась съ естествознаніемъ, и онъ психологически не могъ мыслить такой науки, которая съ естествознаніемъ не была бы тождественна. Исходя изъ этихъ соображеній, мы и понимаемъ, почему Марксъ долженъ прибѣгнуть къ ходячей въ его время матеріалистической гипотезѣ. Экономическія отношенія суть отношенія, обладающія нѣкоторой «объективностью, но объективнаго характера человѣческое познаніе достигаетъ въ наукахъ о природѣ,—преимущественно въ наукахъ о природѣ мертвой. Если, стало-быть, экономическая наука дѣйствительно обладаетъ объективностью, она, очевидно, имѣетъ дѣло съ физическими и матеріальными явленіями. И вотъ мы видимъ, какъ Марксъ, несмотря на рѣшительное свое отрицаніе аналогій съ естествознаніемъ, самъ начинаетъ невольно подпадать подъ власть этихъ аналогій. Въ марксизмѣ можно открыть цѣлое значительное наслоеніе, гдѣ Марксъ старается представить экономическій процессъ, *какъ*

процессъ, въ буквальномъ смыслѣ слова, матеріальный, а науку о немъ, какъ подобіе раціональной механики.

Я остановлюсь прежде всего на той формѣ строгой, «желѣзной» необходимости, въ которую Марксъ всегда старался облечь свои экономическія и историческія теоріи. Каждая общественная форма имѣетъ, по мнѣнію Маркса, свои *«естественные»* законы, и имъ подчиненъ историческій процессъ въ его цѣломъ. Въ историческихъ формаціяхъ производства люди вступаютъ «въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія» [54]). Эти отношенія можно опредѣлить съ естественно-научной точностью. Задачей «Капитала» и является изучить «развитіе общественно-экономическихъ формацій, какъ естественно-историческій процессъ» [55]). Въ «Капиталѣ»,—говорилъ Марксъ,—«по существу рѣчь идетъ не о болѣе высокой или низкой степени развитія общественныхъ антагонизмовъ, возникающихъ изъ естественныхъ законовъ капиталистическаго производства. Рѣчь идетъ о самыхъ этихъ законахъ, о тенденціяхъ, дѣйствующихъ и проявляющихся съ желѣзной необходимостью. Болѣе развитая въ промышленномъ отношеніи страна только показываетъ менѣе развитымъ странамъ картину ихъ собственной будущности» [56]). «Одна нація должна и можетъ учиться у другой. Если даже общество и напало на слѣдъ естественнаго закона своего движенія,—а конечную цѣль этого сочиненія и составляло открыть экономическій законъ движенія современнаго общества,—то оно не можетъ ни перескочить естественныя фазы своего развитія, ни устранить ихъ посредствомъ декретовъ» [57]). Характеризуя отдѣльныя стадіи производственнаго процесса капиталистическаго общества, Марксъ часто возвращается къ этой мысли о желѣзной необходимости, сковывающей развитіе соціальныхъ явленій. Такъ перемѣна занятій и профессій, къ которой вынужденъ современный рабочій, даетъ о себѣ знать «какъ всемогущій законъ природы». Проявленіе этого закона вездѣ встрѣчаетъ препятствія, но слѣпо

---

[54]) К. Марксъ, Критика нѣкоторыхъ положеній политической экономіи. Пер. подъ ред. А. А. Мануилова, М. 1896, предисловіе.

[55]) Kapital, Bd. I, Vorwort zum ersten Auflage, s. VIII; р. пер., стр. VII—VIII.

[56]) Ibid., s. VI; р. п. стр. VI.

[57]) Ibid., s. VIII; р. п., стр. VII.

ихъ разрушаетъ. Обстоятельства приспособляются къ нормальному его осуществленію, крупная промышленность «своими катастрофами дѣлаетъ для себя вопросомъ жизни и смерти—признать постоянную перемѣну въ сферѣ труда и поэтому возможно большую разносторонность рабочихъ всеобщимъ закономъ общественнаго производства и приспособить общественныя условія къ нормальному осуществленію этого закона» [58]). Также и другой законъ капиталистическаго производства—законъ, побуждающій капиталиста постоянно увеличивать свой капиталъ,—проявляется какъ нѣчто *внѣшне принудительное* [59]). Но обладая *формой* естественной необходимости, эти экономическіе законы, *по существу своему*, не подобны законамъ механики. Съ ясностью высказываетъ Марксъ эту мысль въ XXIII главѣ I тома Капитала по поводу извѣстнаго закона народонаселенія. Это есть необходимый фактъ, что вслѣдствіе накопленія капитала рабочее населеніе производитъ возрастающій относительный избытокъ самого себя. Экономисты давно открыли этотъ законъ, однако ошибка ихъ заключается въ томъ, что они отождествили *его содержаніе* съ закономъ природы, т.-е. освободили его отъ власти времени и отъ связанности съ условіями. Законъ перенаселенія свойственентъ только капиталистической формѣ производства. «Вообще»—говоритъ Марксъ—«всякому особенному историческому способу производства свойственны особенные законы народонаселенія, имѣющіе историческое значеніе. Абстрактный законъ народонаселенія существуетъ только для растеній и животныхъ до тѣхъ поръ, пока они не подвергаются историческому вліянію человѣка» [60]). Иными словами, формальная необходимость соціальныхъ законовъ проявляется только на опредѣленной стадіи историческаго развитія общества. Въ этомъ лежитъ отличіе соціальныхъ законовъ отъ законовъ природы, необходимость которыхъ проявляется во всѣ времена и при всѣхъ условіяхъ.

На этой концепціи соціальныхъ законовъ, которые *по формѣ своей* естественно необходимы, но *по содержанію своему*—преходящи и измѣнчивы, покоится все зданіе соціальной философіи Маркса.

---

[58]) Kapital, Bd. I, s. 453; р. пер., стр. 348—4.
[59]) Ibid., s. 555; р. пер., стр. 422.
[60]) Ibid., s. 596; р. пер., стр. 453.

Пресловутыя основныя догмы научнаго соціализма—догма концентраціи капитала и связанной съ нею соціализація промышленности, догма аккумуляціи капиталовъ и обнищанія рабочихъ, наконецъ, догма конечнаго переворота — всѣ эти ученія предрекаютъ *неизбѣжный* путь для развитія *опредѣленной, исторической, индивидуальной формы соціальнаго устройства.* Въ этой формѣ они имѣютъ значеніе естественныхъ законовъ, внѣ ея—дѣйствіе этихъ законовъ прекращается. Въ общемъ, историческій генезисъ капитала сводится къ слѣдующимъ моментамъ. Сначала ‹съ безпощаднымъ вандализмомъ› происходитъ разложеніе мелкой, основанной на собственномъ трудѣ частной собственности,—той общественной формы, которая исторически предшествовала капитализму. Послѣ того какъ этотъ процессъ достаточно разложилъ старое общество въ ширь и въ глубь, начинается экспропріація уже не мелкаго собственника, а крупнаго,—не самостоятельнаго рабочаго, но капиталиста. ‹Эта экспропріація совершается въ силу дѣйствія *имманентныхъ законовъ* самого капиталистическаго производства›. Но капиталистическое производство создаетъ съ *необходимостью естественнаго процесса* свое собственное отрицаніе. ‹Вмѣстѣ съ постояннымъ уменьшеніемъ числа капиталистовъ-магнатовъ, которые узурпируютъ и монополизируютъ всѣ выгоды этого преобразовательнаго процесса, увеличивается масса нищеты, угнетенія, рабства, вырожденія, эксплоатаціи, но, съ другой стороны, увеличивается также и сопротивленіе постоянно возрастающаго рабочаго класса, вышколеннаго, объединеннаго и организованнаго механизмомъ самаго капиталистическаго способа производства. Монополія капитала превращается въ путы для дальнѣйшаго развитія того способа производства, который развился вмѣстѣ съ нею и подъ ея господствомъ. Централизація средствъ производства и обобщеніе труда достигаютъ такой точки, на которой они становятся несовмѣстимыми съ своей капиталистической оболочкой. Она разрывается. Бьетъ часъ капиталистической частной собственности. Экспропріаторы экспропріируются› [61]).

---

[61]) Цитаты приведены изъ седьмого параграфа XXIV главы перваго тома „Капитала".

Другими словами, Марксъ беретъ изъ теоретическаго естествознанія форму общеобязательности его основныхъ законовъ и старается соединить ее съ своимъ, выросшимъ на почвѣ философіи Гегеля историзмомъ. Научная недостаточность такого соединенія легко бросается въ глаза. Соціальная наука, какъ мы видѣли, имѣетъ дѣло съ конкретной, исторической дѣйствительностью въ ея специфическихъ свойствахъ и особенностяхъ. Обычныя обобщенія могутъ только устранить эти особенности и свести соціальную науку къ простымъ тавтологіямъ. Поэтому соціальная наука имѣетъ въ виду не нахожденіе того, что «обще всѣмъ вещамъ, какъ цѣлому, такъ и части»; напротивъ, она имѣетъ въ виду установить родовыя особенности конкретнаго, имѣетъ, другими словами, дѣло съ тѣми чертами явленій, которыя присущи только каждому данному конкретному единству во всемъ его специфическомъ своеобразіи. Но можетъ ли это «конкретное», если оно даже и не лишено нѣкоторыхъ раціональныхъ началъ, обладать тѣми формами строгой, раціональной законосообразности, которая наблюдается въ механическомъ естествознаніи? Отвѣтъ совершенно ясенъ: названная необходимость можетъ быть присуща только обобщеніямъ самаго высокаго порядка, —царству «чистаго разума», а не міру конкретно-исторической дѣйствительности съ ея болѣе или менѣе случайными и измѣнчивыми формами. Изучаемая нами сторона теоріи Маркса должна быть признана неправомѣрной попыткой перенесенія на область эволюціонно-историческихъ наукъ категорій механики и чистой физики.

Мы касались до сихъ поръ только *формальной* стороны дѣла и говорили о *раціональномъ номологизмѣ* теоріи Маркса, явившемся въ результатѣ перенесенія категорій раціональнаго знанія на область историческихъ и соціально-философскихъ проблемъ. Но принятіе *формы* строгой законосообразности, заимствованной изъ области теоретическаго естествознанія, не можетъ не отразиться и на *существѣ* отдѣльныхъ ученій Маркса. Историческій и соціальный номологизмъ необходимо сопровождается отрицаніемъ свободныхъ и индивидуальныхъ силъ исторической дѣйствительности. Историческій процессъ не можетъ уложиться въ раціональныя схемы, предначертанныя формой строгой законосообразности, и вотъ Марксъ принужденъ склониться къ знакомому уже намъ взгляду, согласно которому историческая дѣйствительность разбивается на два разно-

цѣнныхъ элемента,—на «сущность» и на ея внѣшнее, теоретически безцѣнное «явленіе». По мнѣнію Маркса, задача экономической науки состоитъ въ томъ, «чтобы привести видимыя, только кажущіяся движенія къ движеніямъ внутреннимъ, дѣйствительнымъ» [62]). «Слѣдуетъ отличать общія и необходимыя тенденціи капитала отъ ихъ формъ проявленія» [63]). Проявленія эти суть затемненныя формы сознанія людей. «Въ головахъ агентовъ капиталистическаго производства и обращенія должны образоваться такія представленія относительно законовъ производства, которыя совершенно уклоняются отъ этихъ законовъ и суть только сознательное выраженіе кажущагося движенія» [64]). Мы видимъ, что въ своеобразной формѣ здѣсь возрождается то ученіе о субъективаціи чувственныхъ качествъ, которое составляло предпосылку механической соціальной теоріи. И соотвѣтственно съ тѣмъ устанавливаются постулаты для соціальной науки: путемъ освобожденія отъ этихъ формъ затемненнаго сознанія мы должны дойти до ихъ субстанціальной основы [65]). «Изслѣдованіе способовъ»—говоритъ Марксъ, характеризуя задачу перваго тома «Капитала»,—«какими внутренніе, имманентные законы капиталистическаго производства проявляются во внѣшнемъ движеніи капитала, даютъ знать о себѣ людямъ въ качествѣ принудительныхъ законовъ конкурренціи и доходятъ поэтому до сознанія отдѣльнаго капиталиста въ видѣ движущихся мотивовъ—изслѣдованіе всего этого не составляетъ здѣсь нашей задачи. Само собой ясно, что научный анализъ конкурренціи возможенъ лишь тогда, когда понята внутренняя природа капитала, точно такъ же, какъ *видимое движеніе небесныхъ тѣлъ понятно только тому, кто знаетъ дѣйствительное, непосредственно не усматриваемое ихъ движеніе*» [66]). Такимъ образомъ, изслѣдованія перваго тома «Капитала» какъ бы сравниваются съ тѣми общими отдѣлами естествознанія, которые, наподобіе математики и чистой механики, служатъ теоретической базой для уразумѣнія конкретной картины физическаго

---

62) Kapital, III, s. 297; р. пер., стр. 249.
63) Kapital, I, s. 280; р. пер., стр. 214.
64) Kapital, III, s. 297; р. пер., стр. 249.
65) Ср. отд. I, гл. II.
66) Kapital, I, s. 280; р. пер., стр. 214.

міра, изучаемаго въ другихъ наукахъ, болѣе частнаго характера. Въ противоположность этому второй и третій томы обращаются къ конкретной, исторической дѣйствительности. Здѣсь изслѣдуются тѣ формы, въ которыхъ конкретизируются отвлеченныя понятія перваго тома. Мѣсто прибавочной цѣнности занимаетъ здѣсь прибыль и рента, мѣсто цѣнности—дѣйствительная цѣна. Марксъ старается свести эти «затемненныя» формы сознанія къ ихъ дѣйствительной основѣ. «Изъ превращенія уровня прибавочной цѣнности въ уровень прибыли можно вывести превращеніе прибавочной цѣнности въ прибыль, но не наоборотъ. Въ дѣйствительности же уровень прибыли есть то, изъ чего исходили исторически. Прибавочная цѣнность и норма прибавочной цѣнности, относительно, представляютъ нѣчто невидимое и существенное, требующее изученія, между тѣмъ какъ уровень прибыли, а слѣдовательно, форма прибавочной цѣнности въ видѣ прибыли обнаруживается на внѣшней поверхности явленій» [67]). Останавливаться на внѣшней и несущественной сторонѣ соціальныхъ явленій и упускать за ними сущность — составляетъ характерную черту вульгарныхъ экономистовъ. Вульгарный экономистъ пребываетъ всегда на внѣшней поверхности явленій и считаетъ ее чѣмъ-то «послѣднимъ». «Къ чему тогда вообще наука»—спрашиваетъ Марксъ [68]). Вульгарная политическая экономія, которая «дѣйствительно такъ ничему и не научилась», настаиваетъ на видимости явленія и просматриваетъ его законъ. Она полагаетъ, въ противоположность Спинозѣ, что «невѣжество есть достаточное основаніе» [69]).

Экономическія отношенія, согласно этимъ взглядамъ, превращаются въ особую субстанцію, необходимые аттрибуты которой,— такъ сказать, ея modi infiniti, — поддаются естественно-научнымъ опредѣленіямъ и обладаютъ формой строгой и непререкаемой законосообразности. Весь остальной міръ конкретныхъ культурно-историческихъ формъ—міръ идеологій—есть царство призраковъ и кажимостей. Про него можно сказать словами Декарта: идеи этого міра «до такой степени темны и неясны, что я даже не знаю,

---

67) Капиталъ, III, стр. 14—15.
68) Briefe von K. Marx an Dr. Kugelmann, Neue Zeit., 1902, XX², s. 222.
69) Kapital, I, s. 271; р. пер., стр. 207.

истинны ли онѣ или ложны»; другими словами, суть ли онѣ «идеи чего-либо реальнаго, или же онѣ представляютъ мнѣ только химерическое бытіе, которое не можетъ существовать» [70]). Марксъ любилъ мысль о повторяемости и возвращеніи культурно-историческихъ явленій: «всѣ великія всемірно-историческія событія и личности»— говорилъ онъ, ссылаясь на Гегеля, — «повторяются дважды» [71]). Пользуясь этой мыслью, можно сказать, что марксизмъ въ своей соціальной философіи «ставитъ на сцену новый всемірно-историческій эпизодъ, облекаясь въ старинныя мантіи и подражая старинному языку». Ибо не таково ли выступленіе радикальнаго историзма Маркса въ одеждѣ старыхъ философскихъ понятій? Марксъ дополняетъ мысль Гегеля о повтореніи историческихъ событій слѣдующимъ саркастическимъ замѣчаніемъ: Гегель позабылъ прибавить, что въ первый разъ они фигурируютъ трагически, во второй— комически [72]). Мы не хотимъ обращать сарказмъ Маркса противъ него самого, скажемъ только, что «второе изданіе» спинозизма— много слабѣе перваго.

Въ самомъ дѣлѣ, можно ли и какъ можно оправдать подобное удвоеніе конкретно-исторической дѣйствительности на «сущность», и на ея внѣшнее «проявленіе». Теоретическое естествознаніе прибѣгаетъ къ категоріи «субстанціи» по существу тѣхъ познавательныхъ задачъ, которыя оно себѣ ставитъ. Устанавливать всеобщія истины, искать то, что «обще всѣмъ вещамъ, какъ части, такъ и цѣлому» возможно только путемъ субъективаціи качественно-конкретнаго міра и путемъ сведенія его къ «чистымъ и простымъ сущностямъ» («naturae purae et simplices» [73]). Но задачу соціальнаго знанія самъ

---

[70]) Ср. выше стр. 26.

[71]) *K. Marx*, 18-me Brumaire, p. I.

[72]) Ibid.

[73]) Чтобы избѣжать могущихъ здѣсь возникнуть недоразумѣній, слѣдуетъ замѣтить, что, по моему мнѣнію, классическую формулировку понятія субстанціи въ *общемъ смыслѣ этого слова* далъ Гегель. Ср. „Wissenschaft der Logik", 2-te Aufl., Buch II, s. 3: „Das Seyn ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Seyn *an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, das *hinter* diesem Seyn noch etwas anderes ist, als das Seyn selbst, dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seyns ausmacht". Въ этихъ опредѣленіяхъ, прибавляетъ въ другомъ мѣстѣ Гегель, „das Seyn ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das We-

Марксъ опредѣлилъ какъ изслѣдованіе индивидуальнаго, особеннаго и специфическаго. Возможно ли выполнить эту задачу, коль скоро мы прибѣгнемъ къ категоріи субстанціи? Легко видѣть, что при этихъ условіяхъ задача становится совершенно неразрѣшимой, такъ какъ содержитъ въ себѣ явное противорѣчіе. Если Марксу и удается ее рѣшить, то только благодаря тому, что онъ не доводитъ акта субстанціаціи до его логическаго конца. Марксу нужно было объяснить отношеніе объективирующаго момента соціальной жизни къ ея конкретному содержанію. Отношеніе это всецѣло вращается въ мірѣ конкретно-качественной дѣйствительности, — той дѣйствительности, которую правильно понятая и послѣдовательно проведенная категорія субстанціи должна «снять» (aufheben), «отринуть» и разрѣшить въ количественныя отношенія ея элементарныхъ частей. Однако, Марксъ проводитъ это разложеніе очень не глубоко. Его «соціальная субстанція» содержитъ цѣлый рядъ такихъ качественно-конкретныхъ моментовъ, которые не удовлетворяютъ условіямъ всеобщности истинно-субстанціальныхъ отношеній. Марксъ впадаетъ въ ту же ошибку, на которой была построена знакомая намъ натуралистическая теорія «абстрактной личности»,—но съ тѣмъ различіемъ, что у Маркса актъ субстанціаціи совершается при полномъ сознаніи *специфическаго характера* достигнутыхъ посредствомъ него результатовъ. Таковъ, по крайней мѣрѣ, смыслъ оппозиціи Маркса противъ классической политической экономіи.

---

sen als einfache Beziehung auf sich selbst, Seyn; fürs andere ist aber das Seyn nach seiner einseitigen Bestimmung, *unmittelbares* zu seyn, zu einem nur negativen *herabgesetzt* zu einem *Scheine*.—Das Wesen ist hiemit das Seyn als *Scheinen* in sich selbst". Ср. „Encyclopädie", 3 Aufl., § 112.—Я считаю, что въ этомъ смыслѣ категорія субстанціи конститутивна всякой естественно-научной гипотезѣ, имѣющей цѣлью установленіе всеобщихъ и необходимыхъ истинъ или *законовъ природы*. Но отъ подобнаго *общаго* значенія акта субстанціаціи нужно отличать конкретныя естественно-научныя гипотезы, построенныя на примѣненіи категоріи субстанціи, но включающія въ себя цѣлый рядъ новыхъ *методологическихъ предпосылокъ*. Таковъ атомизмъ, матеріализмъ и т. д. Реакція противъ подобныхъ гипотезъ связывается зачастую съ отрицаніемъ самой категоріи субстанціи, что, по существу, представляется неправильнымъ. Поскольку отрицатели категоріи субстанціи стоятъ на той точкѣ зрѣнія, что задачей теоретическаго естествознанія является разрѣшеніе качествъ въ количества, постольку ихъ новыя гипотезы основываются на томъ же актѣ субстанціаціи, какъ и старыя.—Я думаю, что подобное *общее* пониманіе акта субстанціаціи вполнѣ совмѣстимо съ той справедливой критикой, которую направила противъ понятія субстанціи марбургская школа и въ особенности Кассиреръ. Ср. *E. Cassirer*, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin, 1910.

Такимъ образомъ противорѣчіе, скрытое у Гоббса, Спинозы и другихъ старыхъ натуралистовъ, съ ясностью выплываетъ здѣсь на поверхность явленій и демонстрируется, такъ сказать, ad oculos. То, что по существу своему отлично отъ физическаго бытія, не можетъ быть облечено въ понятія физики. Въ мірѣ соціальныхъ отношеній нѣтъ никакихъ «субстанцій» и неподвижныхъ сущностей. Если въ конкретно-исторической дѣйствительности и имѣется наличность нѣкотораго объективнаго порядка, то порядокъ этотъ не можетъ быть выраженъ въ категоріи субстанціи, но въ новыхъ и иныхъ категоріяхъ,—въ противномъ случаѣ, мы утеряемъ то, что искали,—утеряемъ специфическую природу «конкретно-историческаго» [74]).

Однако, Марксъ не только оперируетъ съ понятіемъ субстан-

---

[74]) Практическое осуществленіе эта идея можетъ получить только въ конечныхъ результатахъ задуманнаго нами изслѣдованія, здѣсь же слѣдуетъ указать на ея теоретическую возможность. Основаніемъ для послѣдней служитъ мысль, что механическія категоріи являются только однимъ изъ способовъ синтеза разнообразнаго и что наряду съ нимъ можно мыслить иные способы, отъ него отличные. Попытки обосновать это воззрѣніе — весьма многочисленны. Наименѣе удачной изъ нихъ нужно признать популярную нынѣ теорію Риккерта съ ея противопоставленіемъ категоріи „индивидуальной каузальности“ регулятивному принципу „закона природы“. Попытка эта, съ одной стороны, не обосновываетъ познавательной цѣнности теоретическаго естествознанія, сводя его работу на какую-то игру съ абстракціями (такъ называемая, борьба противъ „платонизма“), съ другой стороны—еще менѣе обосновываетъ теоретическую возможность „исторіи“, какъ науки. Если въ „индивидуальномъ“, „каузальномъ“ ряду слѣдствіе содержитъ моменты, не заключающіеся въ причинѣ, то такой рядъ устанавливаетъ понятіе „творенія изъ ничего“, и съ точки зрѣнія „каузальности“ *является рядомъ чудесъ*. Мы ничего не имѣли бы противъ этихъ категорій, если бы онѣ назывались своими именами и если бы на нихъ основѣ строилась философія исторіи вселенскаго чуда, а не философія исторіи Риккерта!.. Гораздо болѣе удачной нужно признать новѣйшую, къ сожалѣнію, слишкомъ фрагментарную попытку Виндельбанда, исходя изъ понятія идентичности, какъ основной конститутивной категоріи, представить рядъ нашего знанія раздвоеннымъ на двѣ различныя вѣтви: на вѣтвь, устанавливающую идентичность формы и выливающуюся въ категоріи „вещности“ (и „субстанціональности“, какъ говоритъ Виндельбандъ, что, на нашъ взглядъ, терминологически неправильно), на основѣ которыхъ строятся такія единства, какъ „организмъ“, „народъ“, наше „я“ и т. д.; и вѣтвь, устанавливающую идентичность содержанія (*и бы сказалъ субстанціальную идентичность*), выраженіемъ которой являются теоретическія истины „номотетическаго“ естествознанія. Ср. *W. Windelband*, Ueber Gleichheit und Identität, Heidel berg, 1910. Воззрѣніе это представляетъ выдающійся философскій интересъ и содержитъ предпосылки для обоснованія логическаго и онтологическаго значенія, какъ теоретической естественной науки, такъ и „исторіи“. Слѣдуетъ пожелать, чтобы оно было развито болѣе полно.

ціи, въ его широкомъ и всеобщемъ выраженіи, онъ пытается сблизить свою соціальную теорію съ частной естественно-научной гипотезой, являющейся квалифицированнымъ примѣненіемъ понятія субстанціи,—именно, съ матеріализмомъ. Мы подходимъ здѣсь къ той сторонѣ теоріи Маркса, которая стремилась изобразить соціальную субстанцію, какъ особый видъ «вещнаго» міра, какъ особую форму матеріальнаго движенія. Мы знаемъ, что соціальная философія Маркса была не просто натурализмомъ, но *натурализмомъ матеріалистическимъ*. Марксъ считалъ соціальную субстанцію не только «естественной», но и въ буквальномъ смыслѣ этого слова *матеріальной*. Это стремленіе—матеріализировать общественную субстанцію—представляетъ единственную въ своемъ родѣ попытку связать философскій матеріализмъ съ историзмомъ и съ соціологизмомъ. Чтобы охарактеризовать ее словами самого Маркса, я позволю себѣ привести здѣсь въ извлеченіяхъ извѣстную формулировку теоріи историческаго матеріализма, сдѣланную въ «Критикѣ политической экономіи». «Въ отправленіи своей общественной жизни»—говоритъ Марксъ—«люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія отношенія—производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія *матеріальныхъ производительныхъ силъ*. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества,—*реальное основаніе*, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія... Не сознаніе людей опредѣляетъ форму ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ форму ихъ сознанія. На извѣстной ступени своего развитія *матеріальныя производительныя силы* общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями... Изъ формъ развитія производительныхъ силъ эти отношенія дѣлаются ихъ оковами. Тогда наступаетъ эпоха кризиса... При ихъ разсмотрѣніи слѣдуетъ всегда имѣть въ виду разницу между *матеріальнымъ переворотомъ* въ экономическихъ условіяхъ производства, который можно опредѣлить съ естественно-научной точностью, и идеологическими формами, въ которыхъ люди воспринимаютъ въ своемъ сознаніи этотъ конфликтъ и въ которыхъ вступаютъ съ нимъ въ борьбу. Насколько нельзя судить объ индивидуумѣ по тому, что онъ о себѣ думаетъ, настолько же нельзя судить о такой эпохѣ

кризиса по ея сознанію; напротивъ, нужно это сознаніе объяснить изъ противорѣчія *матеріальной жизни*, изъ существующаго конфликта между общественными производительными силами и производственными отношеніями» [75]). Опредѣленія эти ясно показываютъ тѣ ступени убывающей реальности, изъ которыхъ состоитъ совокупность соціальной дѣйствительности. Расположимъ ступени эти въ ихъ постепенномъ порядкѣ: во 1-хъ) *матеріальныя* производительныя силы; во 2-хъ) *реальныя*, опредѣлимыя съ естественно-научною точностью производственныя отношенія; въ 3-хъ) сознаніе людей, различныя формы идеологій, какъ отраженіе «соціальной субстанціи», названной въ первыхъ двухъ пунктахъ. И вотъ первымъ двумъ ступенямъ Марксъ совершенно опредѣленно приписываетъ значеніе *фактовъ матеріальной природы*. Это прямо выражено въ понятіи «матеріальныхъ производительныхъ силъ». Подъ «матеріальными производительными силами» Марксъ понималъ сумму вещественныхъ, техническихъ условій производства,—главнымъ образомъ, механическія орудія труда, а также, какъ говорилъ Марксъ, всѣ матеріальныя условія, необходимыя для того, чтобы совершался процессъ производства, напр., земля, рабочія строенія, каналы, дороги и т. д. [76]). Для Маркса неважно тотъ фактъ, что эти техническія условія суть продукты умственной дѣятельности человѣка, что, напр., не матеріальный субстратъ машины дѣлаетъ ее орудіемъ труда, но та цѣль, которой она служитъ и которая является воплощеніемъ технической идеи въ нѣкоторомъ матеріальномъ субстратѣ. Для Маркса важно только то, что производительныя силы — матеріальны, вещественны; это ихъ свойство и является опредѣляющимъ факторомъ въ соціальномъ процессѣ. «Остатки прежнихъ орудій труда»—говоритъ Марксъ—«имѣютъ для изученія исчезнувшихъ экономическихъ формацій такое же важное значеніе, какъ строеніе ископаемыхъ костей для изученія организаціи исчезнувшихъ животныхъ видовъ. Экономическія эпохи различаются между собою не тѣмъ, что́ производится, но тѣмъ, какъ производится,

---

[75]) *К. Маркс*, Критика нѣкоторыхъ положеній полит. экон., Предисловіе, стр. X—XI.

[76]) Цитаты, относящіяся къ опредѣленію этого понятія, собраны отчасти у *Hammacher'a*, l. c. 151 ff.

какими орудіями труда. Орудіе труда является не только мѣриломъ развитія человѣческой рабочей силы, но также и показателемъ общественныхъ отношеній, при которыхъ производится работа. Между самими орудіями труда механическія орудія, совокупность которыхъ можно назвать костной и мускульной системой производства, являются гораздо болѣе характерными отличительными признаками данной общественной эпохи производства, чѣмъ тѣ орудія труда, которыя служатъ только для сохраненія объекта труда и совокупность которыхъ вообще можетъ быть названа сосудистой системой производства» [77]). «Историческая наука до сихъ поръ очень мало знаетъ развитіе матеріальнаго производства и, стало быть, основу всякой общественной жизни и всякой дѣйствительной исторіи, но все-таки, по крайней мѣрѣ, доисторическія времена подверглись—на основаніи естественно научныхъ, а не такъ-называемыхъ историческихъ изслѣдованій—раздѣленію по матеріалу орудій и оружія на каменный вѣкъ, бронзовый вѣкъ и желѣзный вѣкъ» [78]).

Изслѣдуемъ теперь понятіе «производственныхъ отношеній», покоящихся на «матеріальныхъ производительныхъ силахъ» общества. Это суть отношенія производства и обмѣна, которыя изучаетъ политическая экономія. Экономическія категоріи и являются, стало быть, идеальнымъ отраженіемъ матеріальнаго субстрата производственныхъ отношеній. По теоріи Маркса, основной экономической категоріей является категорія цѣнности. Ученіе о природѣ цѣнности можетъ дать намъ лучшее понятіе о сущности экономическихъ, производственныхъ отношеній. Матеріаленъ ли тотъ субстратъ, отъ котораго отражается категорія цѣнности? Въ этомъ пунктѣ мысль Маркса двоится. Мы знакомы уже съ глубокомысленной теоріей фетишизма товаровъ, въ которой Марксъ рѣзко выступаетъ противъ натурализаціи экономическихъ категорій. Но это только одна сторона дѣла. Какъ справедливо замѣчается П. Б. Струве, «Марксъ былъ гораздо въ большей мѣрѣ, чѣмъ обыкновенно думаютъ, продолжателемъ англо-французской «классической» политической экономіи, подразумѣвая подъ классической экономіей

---

77) Kapital, I, s. 142; р. пер., стр. 111.
78) Ibid., s. 142, Note zur 2 Ausg.

все научное движеніе, начиная съ Кенэ и кончая Рикардо. Отъ физіократовъ и ихъ англійскихъ продолжателей Марксъ усвоилъ себѣ ту механически-натуралистическую точку зрѣнія, которая столь ярко обнаруживается въ его ученіи о трудѣ, какъ субстанціи цѣнности» [79]). Я не имѣю возможности, по существу темы, детально анализировать ученіе Маркса о цѣнности, но когда приступаешь къ чтенію первыхъ главъ «Капитала», поражаешься реалистическимъ и матеріалистическимъ характеромъ, съ которымъ это ученіе здѣсь выступаетъ. Товары какъ бы имѣютъ свою особую вещественную природу и подчиняются законамъ этой природы. Они становятся во взаимныя отношенія, развиваютъ собственную діалектику. Товаръ живетъ собственной жизнью, люди же только отражаютъ въ своихъ головахъ эту матеріальную природу товара. Люди обмѣниваются товарами не потому, что они такъ желаютъ, но потому, что такъ хочетъ товаръ. Обмѣнъ есть рефлексъ внутренней природы товара. «Это ученіе»—говоритъ Струве—«вѣнецъ всѣхъ объективныхъ ученій о цѣнности: оно прямо матеріализуетъ послѣднюю, превращая ее въ экономическую субстанцію хозяйственныхъ благъ, подобную физической матеріи, субстанціи физическихъ вещей. Эта экономическая субстанція есть нѣчто матеріальное, такъ какъ образующій цѣнность трудъ Марксъ понимаетъ въ чисто физическомъ смыслѣ, какъ абстрактную затрату нервной и мышечной энергіи, независимо отъ конкретнаго цѣлесообразнаго содержанія этой затраты, отличающагося безконечнымъ разнообразіемъ. Абстрактный трудъ Маркса есть физіологическое понятіе, идеально, по крайней мѣрѣ, подлежащее сведенію къ механической работѣ» [80]).

Разобранная нами матеріалистически-объективная сторона взглядовъ Маркса выполняла нѣкоторую особую функцію въ истолкованіи историческаго процесса образованія и развитія идей. Какъ въ самомъ дѣлѣ объяснить ту зависимость, которая была констатирована между «сознаніемъ», съ одной стороны, и экономическими отношеніями—съ другой? Натуралистическое міросозерцаніе Маркса требовало, чтобы такое объясненіе было сведено на понятія и ги-

---

[79]) Предисловіе къ русскому пер. перваго тома третьяго изданія.

[80]) Ibid.

потезы естественной науки. Здѣсь и выступаетъ у Маркса философски чрезвычайно слабая, но весьма распространенная у философствующихъ натуралистовъ теорія «зеркальнаго отображенія» [81]). Идеи являются не только отраженіемъ внѣшняго физическаго міра, но и отражаются отъ матеріальной природы соціальной субстанціи. Такъ люди, по мнѣнію Маркса, отражаютъ въ своихъ головахъ внутреннюю природу товаровъ. «Законы товарной природы проявляются въ природномъ инстинктѣ товаровладѣльцевъ. Они могутъ ставить свои товары во взаимное отношеніе, какъ цѣнность, а слѣдовательно, какъ товары, лишь относя ихъ къ какому-либо другому товару, какъ къ эквиваленту. Это показалъ анализъ товара. Но лишь общественное дѣйствіе можетъ сдѣлать одинъ какой-либо товаръ всеобщимъ эквивалентомъ. Поэтому общественный актъ выдѣляетъ изъ всѣхъ товаровъ одинъ какой-либо товаръ, въ которомъ всѣ они всесторонне выражаютъ свои цѣнности». [82]). Таково происхожденіе денегъ. Экономическія категоріи являются, стало-быть, отраженіемъ матеріальной природы товара. Люди какъ бы читаютъ то, что говоритъ на своемъ языкѣ товаръ и его матеріальное отношеніе къ другимъ товарамъ. Достаточно поэтому изслѣдовать эти отношенія, чтобы изъ нихъ вывести, отразить, такъ сказать, въ своей головѣ экономическія, юридическія, нравственныя, религіозныя и другія понятія, являющіяся рефлексомъ матеріальныхъ производственныхъ отношеній. Марксъ буквально придерживался такихъ взглядовъ. Юридическое отношеніе собственности, напримѣръ, есть простое отраженіе матеріальнаго отношенія двухъ товаровъ. «Содержаніе этого юридическаго или волевого отношенія»—говоритъ Марксъ—«дается самимъ экономическимъ отношеніемъ... Слѣдовательно, всѣ опредѣленія этого отношенія заключаются въ опредѣленіи вещи, какъ товара» [83]). Другими словами, въ природѣ товара заключена нѣкоторая матеріальная сущность, которая *отражается* въ головѣ людей, какъ идеологическое представленіе частной соб-

---

[81]) Ср. о ней *Wollmann*, Der historische Materialismus, Düsseldorf, 1900. S. 285 ff. *B. Erdmann*, Die philosophischen Voraussetzungen d. materialistischen Geschichtsauffassung, въ „Schmollers Jahrbuch etc.“, XXXI, 1907, s. 5 ff.

[82]) Kapital, I, s. 52; р. пер., стр. 40.

[83]) Ibid., s. 51; р. пер., стр. 38.

ственности. Достаточно изслѣдовать внутреннюю природу товара, чтобы познать природу частной собственности [84]).

Если мы принуждены были отрицательно отнестись къ попыткѣ Маркса примѣнить категорію субстанціи къ изученію соціальныхъ отношеній, то тѣмъ болѣе рѣшительно слѣдуетъ отвергнуть это отожествленіе соціальной субстанціи съ бытіемъ матеріальнымъ. Никто другой не опровергъ лучше этихъ воззрѣній, какъ самъ авторъ «Капитала» въ главѣ о «Фетишизмѣ товаровъ». Можно сказать, что «матеріализмъ» Маркса является остаткомъ того фетишизма, который общественныя отношенія считаетъ отношеніями между вещами, а не между личностями. Маркс-матеріалистъ—это тотъ, высмѣянный имъ самимъ химикъ, который открылъ «мѣновую цѣнность» въ веществѣ жемчуга или алмаза. Къ тому же химикъ этотъ сталъ метафизикомъ и началъ утверждать, что новое свойство тѣлъ «отражается» въ головахъ людей, какъ въ зеркалѣ. Научная цѣнность этихъ гипотезъ — слишкомъ незначительна, чтобы на нихъ нужно было подробно останавливаться, и если онѣ привлекаютъ наше вниманіе, то только въ силу особаго систематическаго значенія, занимаемаго ими въ соціальной философіи Маркса,—именно, какъ философской базы для объясненія отношеній между формирующимъ началомъ соціальнаго бытія и его конкретнымъ содержаніемъ.

Что матеріализмъ Маркса не могъ выполнить тѣ функціи, которыя были ему предназначены въ логическомъ составѣ теоріи,—объ этомъ лучше всего свидѣтельствуетъ дальнѣйшая эволюція марксизма. Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить только тѣ попытки, при помощи которыхъ сами основатели историческаго матеріализма пытались выбраться изъ затрудненій, связанныхъ съ неудачно выбраннымъ философскимъ фундаментомъ. Я говорю о такъ называемой теоріи «конечныхъ причинъ» и «факторовъ», развитой главнымъ образомъ Фр. Энгельсомъ и значительно упрощающей пониманіе теоріи историческаго матеріализма. Вообще Энгельсу былъ чуждъ тотъ, обоснованный преимущественно Марксомъ аспектъ теоріи, согласно которому «экономическая субстанція» соціальной жизни подлинно отожествлялась съ физической матеріей. Напротивъ, Энгельсъ

[84]) Относящіяся сюда цитаты изъ Энгельса подобраны у Вольтмана, l. c. o.

въ своихъ разнообразныхъ формулировкахъ теоріи подчеркиваетъ, главнымъ образомъ, принципъ классовой борьбы и господство въ исторіи эгоистическихъ классовыхъ интересовъ. Старый матеріализмъ, матеріализмъ XVII—XVIII ст. «измѣнялъ себѣ», по мнѣнію Энгельса, всякій разъ, какъ подходилъ къ соціальнымъ и историческимъ проблемамъ. Онъ считалъ «послѣдними причинами» историческихъ событій «идеальныя побудительныя силы» и не изслѣдовалъ «каковы побудительныя силы этихъ побудительныхъ силъ». «Не въ томъ состояла его непослѣдовательность, что онъ признавалъ существованіе идеальныхъ побудительныхъ силъ, а въ томъ, что онъ не восходилъ отъ нихъ къ создавшимъ ихъ причинамъ»[85]). На самомъ дѣлѣ «послѣдними причинами историческихъ событій» являются не идеи и не побужденія отдѣльныхъ лицъ, но побужденія большихъ народныхъ массъ. Эти же послѣднія выступаютъ въ лицѣ отдѣльныхъ группъ или классовъ, возникшихъ на основѣ хозяйственной организаціи даннаго историческаго общества. Образованіе классовъ происходитъ подъ вліяніемъ *экономическихъ причинъ*, поэтому «царство экономическихъ отношеній» и является главнымъ элементомъ въ историческомъ движеніи человѣчества. Но что понимаетъ Энгельсъ подъ «экономическими отношеніями»? Это—прежде всего «вся техника производства и транспорта», которая обусловливаетъ способъ обмѣна и распредѣленія экономическихъ благъ и, слѣдовательно, является основаніемъ раздѣленія общества на классы. Но это еще не все: къ производственнымъ отношеніямъ Энгельсъ причисляетъ «географическую среду», въ которой ведется хозяйство даннаго общества, далѣе, *расу* и, наконецъ, пережитки прежнихъ стадій экономической структуры общества. На этихъ «экономическихъ отношеніяхъ» и основывается политическое, правовое, философское, религіозное и пр. развитіе общества. При чемъ отношеніе къ экономическимъ условіямъ отнюдь нельзя понимать въ видѣ односторонней причинной зависимости. *Неправильно думать, что экономическая база одна только активна, а все остальное пассивно.* Всѣ другіе факторы общественной жизни, — государство, право, философія, религія и т. д., — являются «причинами» общественнаго развитія, поскольку они воздѣйствуютъ другъ на друга

[85]) *Fr. Engels*, L. Feuerbach, Stuttgart, 1895, s. 45; р. пер. Плеханова, стр. 41

и на экономическую базу. Дѣйствіе экономическаго фактора проявляется только въ *конечномъ счетѣ*: онъ является путеводной нитью, дающей общее направленіе историческому процессу [86]).

Нельзя не видѣть въ этихъ идеяхъ значительнаго и принципіальнаго отступленія отъ *матеріализма, излагаемаго въ первыхъ главахъ «Капитала»*. Прежде всего Энгельсъ не считаетъ уже идеологіи простыми фантасмами и призраками. Имъ приписывается нѣкоторая реальность и обусловленная ею способность къ активному дѣйствованію. Далѣе, само понятіе экономическихъ отношеній теряетъ связь съ матеріализмомъ, какъ изображалось она Марксомъ. Производительныя силы и производственныя экономическія отношенія не только перестаютъ быть «единой соціальной субстанціей», но и теряютъ свойство физической *матеріальности*. Вмѣстѣ съ тѣмъ «цѣлое» соціальной жизни разлагается на рядъ нѣкоторыхъ особыхъ и находящихся во взаимодѣйствіи сущностей, изъ которыхъ одной—хозяйству—приписывается преобладающее значеніе въ формированіи соціальнаго и историческаго процесса.

Иначе говоря, Энгельсъ пытается выразить вопросъ объ отношеніи формирующаго начала соціальной жизни къ ея конкретнымъ проявленіямъ въ иныхъ терминахъ, чѣмъ Марксъ. Онъ пользуется при этомъ не научнымъ и философскимъ понятіемъ субстанціи, но обычнымъ въ донаучномъ сознаніи пріемомъ гипостазированія отдѣльныхъ свойствъ предмета въ самостоятельныя сущности. Недостаточность такого пріема съ логической стороны — совершенно очевидна. Различные «факторы» соціальной жизни не суть какія-либо самостоятельныя ипостаси, но только продукты отвлекающей дѣятельности нашего ума,—да еще къ тому же продукты, возникшіе зачастую въ результатѣ *донаучнаго* творчества. Какъ же могутъ обладать эти абстракціи реальными силами и какъ могутъ онѣ воздѣйствовать на историческій процессъ? Передъ нами какой-либо предметъ природы, напр., желтый камень. Будемъ ли мы утверждать, что отдѣльныя его свойства—желтизна, тяжесть, упругость—

---

[86]) Изъ письма Энгельса, опубликованнаго въ студенческомъ органѣ „Sozialistische Akademiker“. 1895, s. 373. (Изъ этого органа позднѣе образовались „Sozialistische Monatshefte“).—Здѣсь же перепечатаны и другія письма Энгельса, въ которыхъ излагаются „послѣднія видоизмѣненія теоріи“. Ср. объ этомъ Woltmann, Vorländer, Hammacher, l. c. o.

суть самостоятельныя сущности, дѣйствующія другъ на друга и производящія наблюдаемое нами физическое явленіе? Но не тоже ли самое имѣетъ мѣсто и въ обществѣ? Не являются ли «факторы» общественной жизни различными сторонами нѣкотораго цѣлаго комплекса, а не самостоятельными и независимыми сущностями?

Другими словами, Энгельсу столь же мало, какъ и Марксу, удается отыскать категоріи, при помощи которыхъ можно было бы болѣе или менѣе адекватно выразить отношеніе между формирующимъ началомъ соціальной жизни и ея «матеріей». У историческаго матеріализма не хватало для этого понятій. Философскія его предпосылки были слишкомъ элементарны. Соціальныя явленія, специфическій характеръ которыхъ такъ тонко чувствовалъ Марксъ, не могутъ быть формулированы ни въ категоріяхъ философскаго матеріализма, ни въ представленіяхъ обычнаго человѣческаго разсудка. Чтобы формулировать ихъ, необходимъ новый философскій фундаментъ и новыя философскія понятія.

Ни Марксъ, ни Энгельсъ не выполнили этой научной задачи. Многочисленные ихъ ученики и послѣдователи дали намъ чрезвычайно обильное количество попытокъ освободить отъ противорѣчій, исправить и дополнить ученіе историческаго матеріализма. Но такъ какъ они, по большей части, принципіально не хотѣли сойти съ той же философской почвы, на которой стояли Марксъ и Энгельсъ, то задача ихъ заранѣе была обречена на безплодность. Здѣсь нужно указать на одинъ, самый важный и плодотворный опытъ такого рода,—на попытку сблизить ученіе Маркса съ дарвинизмомъ. Аналогія эта невольно бросается въ глаза и въ предварительной формѣ были высказаны самимъ Энгельсомъ. Какъ Дарвинъ,—говорилъ въ одной изъ своихъ статей Энгельсъ, — «открылъ законъ развитія органической природы, такъ Марксъ открылъ законъ развитія человѣческой исторіи... Слѣдовательно, производство непосредственныхъ средствъ существованія и вмѣстѣ съ тѣмъ каждая стадія экономическаго развитія даннаго народа или данной эпохи составляютъ основаніе, изъ котораго развились государственныя учрежденія, правовыя воззрѣнія, искусство и даже религіозныя представленія людей этой эпохи» [87]).

[87]) Изъ рѣчи Энгельса на могилѣ Маркса (17 марта 1883). Перепечатана въ „Der Sozialdemokrat", Zentral-Organ der deutschen Sozialdemkratie, 1883, № 13.

Иными словами, преобладаніе экономическаго фактора въ исторіи отождествляется здѣсь съ господствомъ Дарвинова «закона» борьбы за существованіе. Съ этой точки зрѣнія весь сложный комплексъ соціальной жизни, со всѣми его разнообразными идеологическими формами, является функціей борьбы за существованіе. Человѣческое общество есть нѣкоторое, подобное біологическому организму цѣлое, стремящееся къ своему самосохраненію, ведущее борьбу за существованіе и приспособляющееся къ окружающимъ его условіямъ. Пестрота историческихъ событій и идеологическихъ формъ аналогична пестротѣ въ окраскѣ нѣкоторыхъ растительныхъ и животныхъ видовъ.

Самъ Энгельсъ не сдѣлалъ всѣхъ этихъ выводовъ, но они были сдѣланы нѣкоторыми марксистами. «Принципъ соціальнаго матеріализма»—какъ говорилъ одинъ изъ нихъ—«по существу своему тотъ же самый, который лежитъ и въ основѣ теоріи Дарвина, что характеризуетъ матеріализмъ, какъ *современное* ученіе, стоящее въ связи съ величайшими идеями вѣка... Человѣкъ борется за свое существованіе общественно, и формою этой борьбы является соціальный способъ производства... Но общественная жизнь человѣка не исчерпывается борьбой за существованіе, не сводится къ одной экономической дѣятельности, она имѣетъ много сторонъ, непосредственно съ производствомъ совсѣмъ не связанныхъ. Субъективно въ этихъ то сторонахъ для многихъ и заключается радость жизни или, по крайней мѣрѣ, ея смыслъ. Въ какомъ же отношеніи къ борьбѣ за существованіе, т.-е. къ соціальному хозяйству, находятся эти стороны? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и является характернымъ для соціальнаго дарвинизма, какимъ по праву можетъ называться соціальный матеріализмъ. Измѣненіе всѣхъ этихъ сторонъ общественной жизни онъ ставитъ въ причинную зависимость отъ борьбы за жизнь, отъ измѣненій соціальнаго способа производства. Какъ законъ естественнаго отбора устраняетъ тѣ свойства вида, которыя невыгодны въ борьбѣ за существованіе, и усиливаетъ тѣ, которыя выгодны, такъ и всѣ стороны соціальной жизни должны извѣстнымъ образомъ приспособляться къ данному способу производства, ему соотвѣтствовать»[88]).

[88]) *С. Булгаковъ*, Хозяйство и право, въ „Сборникѣ общихъ юридическихъ знаній" подъ ред. Ю. С. Гамбарова, вып. I, С.-Пб., 1899, стр. 148—9.—По правильному

Можно спорить противъ этихъ формулировокъ въ томъ случаѣ, если онѣ проводятся слишкомъ односторонне. Вѣдь еще Аристотель сказалъ, что человѣкъ стремится не только просто «жить», но и «жить хорошо». Этотъ моральный и культурный моментъ въ значительной степени отсутствуетъ въ жизни животныхъ и отличаетъ человѣческую исторію отъ естественнаго процесса голой борьбы за жизнь. Однако, едва ли можно отрицать, что функція *поддержанія жизни* присутствуетъ въ человѣческомъ обществѣ, хотя и въ ограничительномъ, специфическомъ своемъ выраженіи. Съ этой стороны теорія историческаго матеріализма высказываетъ неоспоримую истину. Показать, насколько различныя стороны человѣческаго общества — государство, право, нравственность, научныя теоріи и т. д. — выполняли и выполняютъ функціи поддержанія жизни и борьбы за существованіе, является интересной и плодотворной проблемой соціальной науки [89]).

Однако, подобное сближеніе историческаго матеріализма съ дарвинизмомъ выводитъ уже насъ изъ области *механическихъ аналогій* въ соціальныхъ наукахъ. Насколько описательное естествознаніе не

замѣчанію г. Булгакова, „сопоставленія марксизма съ дарвинизмомъ дѣлается вообще въ марксистской литературѣ утомительно часто". Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить только тѣ изъ нихъ, которыя стремятся выйти изъ схемъ традиціоннаго марксистскаго ученія и повести дальше него новый философскій фундаментъ. Въ этой области особенно интересны разнообразныя попытки сближенія, на основѣ селекціонной теоріи, марксизма съ воззрѣніями *Маха* и *Авенаріуса*. Ср. *Fr. Adler*, въ „Neue Zeit", 1907, № 19.—*L. M Hartmann*, „Ueber historische Entwickelung, Gotha, 1905 (есть рус. пер.).—Исчерпывающее критическое изложеніе предмета можно найти въ статьѣ Max'a *Adler'a*, Marx und Mach, „Archiv f. Sozialwissenschaft", 1911. — Многочисленная русская литература по этому вопросу имѣетъ преимущественно дилетантскій характеръ.—Съ общефилософской стороны всѣ эти попытки приближаются къ разнообразнымъ вариантамъ новѣйшаго философскаго релятивизма, не сходящаго съ догматически принятой натуралистической базы (въ отличіе отъ Джемса, Бергсона и др. сходныхъ съ ними философовъ, сошедшихъ съ почвы философскаго натурализма). Поэтому для проблемъ соціальной философіи онѣ весьма безплодны: какъ и чистая форма марксизма, попытки эти не могутъ выяснить тѣхъ специфическихъ категорій, которыя конституируютъ особую форму „историческаго" бытія.

[89]) Неотрицаемая нами *эмпирическая* цѣнность марксизма, какъ научной гипотезы, и можетъ быть сведена къ вскрытію „функціи поддержанія жизни" въ различныхъ соціальныхъ институтахъ и историческихъ движеніяхъ человѣчества. Для юриспруденціи *такъ именно* впервые ясно формулировалъ проблему марксизма Dr. *J. Karner*, Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, „Marx-Studien", I-er Bd., s. 65 ff.

методамъ своимъ отличается отъ механическаго, настолько и соціальный дарвинизмъ образуетъ совершенно особую группу натуралистическихъ соціальныхъ ученій, создавшихся подъ вліяніемъ наукъ о живой, организованной природѣ. Мы переходимъ здѣсь границы проблемъ, начертанныхъ планомъ этой работы и вступаемъ въ область *органическихъ и біологическихъ соціальныхъ теорій*, имѣющихъ быть изучаемыми во второй части нашего изслѣдованія.

ГЛАВА II.

Историческій матеріализмъ и нѣмецкій идеализмъ.

Выясненіе историческаго мѣста марксизма въ развитіи проблемъ соціальной физики опредѣлило въ общемъ и отношеніе его къ нѣмецкому идеализму. И прежде всего мы безусловно должны отвергнуть взглядъ, который признаетъ, что, по сравненію съ нѣмецкимъ идеализмомъ, философская мысль, въ лицѣ Маркса, ни на шагъ не двинулась въ своемъ развитіи; что, стало быть, нѣтъ никакой преемственной связи между идеализмомъ и марксизмомъ; что послѣ смерти Гегеля «произошла безпримѣрная философская катастрофа», «вершины нѣмецкаго идеализма закончились отвѣснымъ обрывомъ», «произошелъ полный разрывъ философскихъ традицій, какъ будто мы возвращаемся къ вѣку «просвѣщенія» и французскому матеріализму XVIII вѣка».

Въ теоріи историческаго матеріализма мы отмѣтили двѣ прямо противоположныя тенденціи. Одна изъ нихъ, дѣйствительно, клонится къ старымъ механическимъ стремленіямъ въ соціальной наукѣ; зато другая—и притомъ едва ли не главная и опредѣляющая—беретъ свое начало изъ идей совершенно противоположныхъ. Только какъ наслѣднику идей нѣмецкой идеалистической философіи, удалось Марксу провести взглядъ на соціальную жизнь, какъ на явленіе sui generis. Мы видѣли уже, какой смыслъ имѣло у Маркса обоснованіе этого взгляда. Существо соціальныхъ явленій выходитъ за границы общихъ категорій механическаго естествознанія. Эти послѣднія настолько общи, что не улавливаютъ специфическихъ особенностей соціальнаго бытія. Соціальныя отношенія людей вращаются въ области качественно-конкретной дѣйствительности, и потому соціальная наука имѣетъ, прежде всего, дѣло не съ отысканіемъ всеобщихъ отношеній, но съ формулировкой существенныхъ

отличій. Обобщенія, которыя она дѣлаетъ, не выходятъ изъ области этого «существенно отличнаго». Другими словами, соціальная наука имѣетъ, прежде всего, дѣло съ бытіемъ историческимъ и развивающимся. Но въ «развитіи» какъ разъ дѣло идетъ о моментахъ, полагающихъ различное, а не всеобщее. Марксу никогда не удалось бы столь ясно формулировать свой взглядъ, если бы онъ не воспитался на тѣхъ философскихъ традиціяхъ, которыя были развиты нѣмецкимъ идеализмомъ. Въ этомъ вліяніи со стороны идеалистической философіи заключается все различіе историзма Маркса отъ англо-французскихъ историческихъ и соціологическихъ теорій.

Таково наше общее воззрѣніе на вопросъ объ отношеніи марксизма къ идеализму, и изъ него становится яснымъ, что мы не можемъ согласиться съ взглядомъ, обычно распространеннымъ по частному вопросу объ отношеніи Маркса къ Канту. Обыкновенно, отношеніе это представляютъ въ слѣдующихъ чертахъ. Кантъ обосновалъ возможность универсальнаго естественно-научнаго опыта. Въ этомъ смыслѣ Марксъ является прямымъ продолжателемъ Канта. Марксъ подвелъ подъ власть естественно-научныхъ категорій ту область человѣческаго знанія, которая наиболѣе упорно изъ-подъ этой власти ускользала. Уже самъ Кантъ указалъ въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ тотъ путь, шествуя по которому такъ называемыя «науки о духѣ» могутъ быть подчинены точнымъ методамъ естествознанія. Поэтому обращеніе Маркса къ естественной наукѣ слѣдуетъ признать возвратомъ къ «неискаженному первоисточнику классической нѣмецкой философіи». Самъ Марксъ не сознавалъ своей принципіальной зависимости отъ Канта, такъ какъ этотъ послѣдній былъ заслоненъ для него Гегелемъ. Причина разрыва марксизма съ идеализмомъ заключается въ томъ, что Марксъ и Энгельсъ «имѣли передъ глазами только гегелевскую, т.-е. крайнюю форму идеализма и ея нелѣпости» [1]).

Однако, возвращеніе къ Канту, согласно этому воззрѣнію, имѣетъ и иной смыслъ. Построеніе универсальнаго естественно-научнаго опыта является только одной изъ задачъ критическаго идеализма. За ея послѣдовательнымъ и одностороннимъ развитіемъ

---

1) Ср. Woltmann, Der historische Materialismus, особенно Vorwort; также *M. Adler*, Kausalität u. Teleologie, *Marx-Studien*, I.

марксизмъ позабывалъ другую проблему,— именно, проблему «этически должнаго», проблему соціальнаго идеала. Историческій матеріализмъ подводилъ историческій процессъ подъ схему естественной, неизбѣжной законосообразности. Но этой концепціи будущее такъ же необходимо вытекаетъ изъ настоящаго, какъ настоящее вытекало изъ прошедшаго. Такимъ образомъ, наши воззрѣнія на будущее, наши идеалы, получаютъ «объективно-логическую научную санкцію, которая научаетъ бодро смотрѣть впередъ». Однако, одной такой санкціей удовлетвориться нельзя. Она говоритъ намъ, что будущее необходимо наступитъ, но не объясняетъ, почему это будущее будетъ соотвѣтствовать нашимъ идеаламъ. Вѣдь не всякое будущее идеально, поэтому «необходимо показать, что нашъ общественный идеалъ не только объективно-необходимъ, но что онъ также объективно нравствененъ и объективно справедливъ, что его осуществленіе будетъ прогрессомъ въ смыслѣ улучшенія, словомъ, что онъ общеобязателенъ, имѣетъ безусловную цѣнность, какъ должное (категорія этическая)» [2]). Другими словами, проблема о сущемъ должна быть дополнена проблемой о должномъ. Возвращеніе къ Канту ставитъ передъ историческимъ матеріализмомъ эту новую задачу моральнаго оправданія нашихъ идеаловъ и показываетъ, какъ нужно рѣшить ее.

Взгляды эти заимствованы мною изъ старой марксистской литературы, но они и нынѣ имѣютъ своихъ многочисленныхъ сторонниковъ [3]). Съ философской точки зрѣнія эти взгляды нельзя не назвать *эклектизмомъ*, основаннымъ на недостаточно глубокомъ пониманіи историческаго развитія западно-европейской мысли. Что касается прежде всего Канта, то можно ли, безъ значительныхъ оговорокъ, причислять его къ сторонникамъ соціальнаго натурализма? Мы видѣли уже, что Кантъ дѣйствительно мечталъ о Кеплерѣ и Ньютонѣ исторической науки. Однако, тотъ же Кантъ своей основной задачей считалъ установленіе границъ для универсализма математической методы; тотъ же Кантъ считалъ мораль принципіально

---

[2]) *Н. Бердяевъ*, Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи, СПб., 1901, стр. 61—63.

[3]) Новѣйшее обозрѣніе неокантіанскихъ теченій въ марксизмѣ можно найти въ вышецитированной книгѣ *Vorländer*'а, Kant und Marx, 1911.

не подлежащей математическимъ демонстраціямъ; тотъ же Кантъ поставилъ свою философію права въ область понятій свободы; тотъ же Кантъ выставилъ постулатъ явнаго телеологизма въ своей философіи исторіи. И все это не было у Канта абсолютнымъ новшествомъ; въ проведеніи этихъ идей Кантъ до извѣстной степени примыкалъ къ Лейбницу, воспринявшему, какъ мы уже отмѣчали, традицію аристотелизма съ ея уклономъ въ сторону «конкретнаго» и «историческаго». Если Кантъ, такимъ образомъ, необходимо связанъ съ предшествующимъ развитіемъ философіи, то тѣмъ менѣе его слѣдуетъ отрывать отъ послѣдующаго. Послѣкантовскій нѣмецкій идеализмъ является не поверхностнымъ отпаденіемъ отъ Канта, но развитіемъ положительныхъ началъ, заложенныхъ въ философскомъ критицизмѣ. Отсюда глубоко анти-механическій характеръ соціальной философіи нѣмецкаго идеализма, отсюда особое отношеніе этой послѣдней къ проблемамъ культуры и исторіи. Въ этомъ отношеніи особенно характерна «Философія Права» Гегеля: ее нужно считать, какъ мы это старались показать, наиболѣе послѣдовательнымъ продуктомъ философской реакціи противъ механической соціальной теоріи, — той реакціи, начало которой было геніально положено Кантомъ.

По всему изложенному «возвращеніе» марксизма къ идеализму ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть истолковано, какъ дальнѣйшее движеніе соціально-политической мысли въ сторону аналогій, заимствованныхъ изъ области теоретическаго естествознанія. Напротивъ, такое «возвращеніе» должно быть прежде всего *освобожденіемъ марксизма отъ его связи съ натурализмомъ*,—другими словами, должно быть дальнѣйшимъ развитіемъ историческихъ тенденцій въ теоріи Маркса. Изъ соціальной философіи Маркса должны быть не только изгнаны *матеріалистическія аналогіи*, она должна утратить свой *субстанціальный и раціонально-номологическій* характеръ. Если существо соціальныхъ явленій заключается въ отношеніяхъ въ предѣлахъ качественно-конкретнаго бытія, то разложеніе ихъ на всеобщія истины является прежде всего деперсонификаціей соціальнаго, какъ такового. Съ другой стороны, желѣзная необходимость, приписанная Марксомъ историческому развитію, есть свойство, присущее всеобщимъ истинамъ теоретическаго естествознанія, а не конкретному порядку исторической дѣйствительности. Идеа-

листическая философія помогаетъ намъ познать эти истины и освободить марксизмъ отъ тѣхъ наслоеній, которыя затемняютъ его внутреннее, философски-прогрессивное ядро.

Отсюда становится понятнымъ, почему мы назвали *эклектизмомъ* тѣ воззрѣнія, которыя стремятся механически соединить натурализмъ Маркса съ моральнымъ ученіемъ Канта. Понятіе *естественнаго закона*, съ которымъ оперируетъ Марксъ, и понятіе *моральной свободы* Канта образуютъ истинную и непримиримую антиномію. Прообразомъ всѣхъ естественныхъ законовъ, обладающихъ формой непререкаемой необходимости, служитъ строгое понятіе причинности, формулируемое въ положеніи: ex nihilo nihil fit, causa aequat effectum. Къ этимъ истинамъ сводятся въ конечномъ счетѣ всѣ раціональные законы теоретическаго естествознанія. Но нѣтъ въ мірѣ ничего болѣе противоположнаго, чѣмъ понятіе *строгой* причинности (или закона) и понятіе нравственнаго самоопредѣленія (или свободы). Въ томъ родѣ бытія, гдѣ безъ всякихъ оговорокъ causa aequat effectum, не можетъ быть мѣста никакому самоопредѣленію. И если царство конкретно-исторической дѣйствительности, хотя бы даже формально, сходно съ этимъ родомъ бытія, если въ немъ господствуетъ тотъ же номологическій порядокъ,—безсмысленно говорить о какомъ-то нравственномъ ея оправданіи. Это—подлинно было бы нравственнымъ оправданіемъ закона сохраненія энергіи! Поэтому соединеніе моральнаго ученія Канта съ марксизмомъ при томъ условіи, что марксизмъ *не* откажется отъ натуралистическихъ аналогій,—является задачей, направленной на соединеніе по существу своему не соединимаго. Сочетать марксизмъ съ идеализмомъ возможно при одномъ условіи: при условіи отказа марксизма отъ связи съ его субстанціальными и номологическими элементами.

Таково отношеніе Маркса къ Канту. Разсмотримъ теперь, какъ относился марксизмъ къ гегельянству. Объ отношеніи *историзма* Маркса къ историзму Гегеля говорило все предшествующее наше изложеніе, и этотъ вопросъ нѣтъ надобности еще разъ поднимать. Здѣсь должны быть только подчеркнуты тѣ особыя отношенія, которыя обусловливаются принадлежностью Маркса къ гегельянской школѣ.

Характеризуя отношеніе Маркса къ Гегелю, совершенно спра-

ведливо указываетъ, что та форма естественной законосообразности, въ которую Марксъ облекъ свою соціальную философію, покоится на тѣхъ же раціоналистическихъ предпосылкахъ, что и панлогизмъ Гегелевой системы. Но Марксъ былъ не просто гегельянцемъ: онъ принадлежалъ, какъ мы знаемъ, къ лѣвому крылу Гегелевой школы, философская задача котораго заключалась въ дераціонализаціи и делогизаціи гегельянской системы. И какъ членъ «гегельянской лѣвой», Марксъ не могъ не воспринять этого присущаго ей ирраціональнаго теченія идей. Сказанное будетъ понятно, если мы сравнимъ ученіе Маркса объ обществѣ съ Гегелевой «Философіей права». Для Гегеля, какъ мы видѣли, общественное бытіе слагалось изъ діалектическихъ отношеній категорій, составляющихъ въ ихъ цѣломъ отдѣльную ступень логическаго развитія идеи. Напротивъ, согласно ученію Маркса, общественная организація людей основана на принципѣ поддержанія жизни и борьбы за существованіе. Но было бы ошибочно думать, что въ основаніи этой организаціи лежитъ раціональный и служащій нѣкоторой сознательной цѣли планъ. Соціальная концепція Маркса представляетъ въ этомъ отношеніи прямую противоположность діалектическому раціонализму Гегеля. Общество не есть область дѣйствія разумныхъ силъ; напротивъ, это есть область господства слѣпыхъ инстинктовъ и интересовъ. Извѣстная теорія калссовой борьбы иллюстрируетъ какъ нельзя лучше эту мысль. Въ процессѣ поддержанія жизни люди вступаютъ въ необходимыя, независящія отъ ихъ воли отношенія, дифференцируются на опредѣленныя соціальныя группы, изъ взаимодѣйствія которыхъ и слагается каждое данное состояніе общества. Человѣческая исторія не есть исторія развитія абсолютной идеи, но борьба классовъ, обусловленная столкновеніемъ интересовъ различныхъ соціальныхъ группъ. Такимъ образомъ подъ внѣшне раціоналистической формой марксизма таится глубокое ирраціональное ядро. Въ исторіи соціальныхъ проблемъ Марксъ, на ряду съ другими членами «гегельянской лѣвой», выполняетъ ту *философскую функцію отрицанія*, которая диктовалась односторонимъ раціонализмомъ системы Гегеля.

Однако, ошибочно было бы, исходя отсюда, заключать объ исключительно діалектическомъ характерѣ процесса развитія новѣйшей философіи и приписывать ему односторонне логическій смыслъ.

Если процессъ этотъ не былъ простымъ грѣхопаденіемъ, то онъ не былъ также и шествіемъ чистаго разума. И слѣдуетъ прежде всего подчеркнуть, что въ цѣломъ онъ носитъ неоспоримо односторонній характеръ. Человѣческій духъ какъ бы отказывается принять сполна то необычайное богатство проблемъ, которое было завѣщано нѣмецкимъ идеализмомъ. Развивается только одна линія проблемъ, другія же оставляются въ сторонѣ, утрачиваются и теряются. Поэтому эра нѣмецкаго идеализма кажется куда болѣе богатой по своему содержанію, чѣмъ эра новѣйшаго натурализма [4]).

Если новая философія въ начальномъ и первомъ періодѣ своего развитія была по преимуществу *философіей природы*, то второй и заключительный періодъ ея характеризуется преимущественнымъ вниманіемъ къ проблемамъ *культуры и исторіи*. Въ этомъ отношеніи историческій матеріализмъ свято хранитъ традиціи новѣйшей мысли,—въ частности традиціи философіи Гегеля. Даже болѣе, онъ развиваетъ и двигаетъ впередъ эти традиціи, борясь съ раціонализмомъ діалектической философіи права. Но отрицая недостатки раціонализма, Марксъ зачастую не считается съ его заслугами. Такъ начинается обѣднѣніе проблемъ нѣмецкаго идеализма,—обѣднѣніе, которое болѣе всего бросалось въ глаза и болѣе всего подчеркивалось философами. Воззрѣніе, которое сравниваетъ зарожденіе марксизма съ проваломъ въ пропасть, исключительно подчеркиваетъ процессъ этого обѣдѣнія и забываетъ упомянуть объ историческихъ традиціяхъ, связующихъ марксизмъ и съ философіей Гегеля, и со всѣмъ нѣмецкимъ идеализмомъ. Когда отсутствуетъ проблема, на которой можно оріентировать весь процессъ, тогда смыслъ его по необходимости утрачивается.

Достаточно вспомнить тѣ рѣзкіе отзывы, которые давалъ молодой Марксъ о своихъ философскихъ предшественникахъ. Великія натуралистическія системы XVII столѣтія объявлялись метафизикой; нѣмецкій идеализмъ объявлялся безсмыслицей. Эти поверхностныя оцѣнки стали необходимымъ членомъ марксизма, какъ философской системы. При недостаточно глубокомъ взглядѣ на вещи онѣ прежде

---

[4]) „Сравнительно съ Гегелемъ, Фейербахъ очень бѣденъ"—говоритъ Марксъ. Ср. вышецитированную статью о Прудонѣ изъ „Sozialdemocrat". —Эти слова можно отнести и къ самому Марксу.

всего и бросаюся въ глаза. Къ тому же самъ Марксъ не успѣлъ обстоятельно высказаться на философскія темы. Онъ предоставилъ сдѣлать это Энгельсу, который, надо сознаться, не имѣлъ ни достаточнаго призванія къ философіи, ни добрыхъ философскихъ традицій. Энгельсъ и изобразилъ философскія идеи Маркса въ свѣтѣ того поверхностнаго популяризма, который былъ, обычно, чуждъ его болѣе одаренному другу. Въ лицѣ главнымъ образомъ Энгельса марксизмъ постигла судьба, общая, какъ мы уже отмѣчали, другимъ представителямъ гегельянской лѣвой: именно, разрѣшеніе здороваго и оригинальнаго философскаго ядра въ рядъ весьма банальныхъ истинъ,— процессъ, который, какъ бы указываетъ на общій дефектъ, свойственный философской эпохѣ, а не ея отдѣльнымъ представителямъ. Блестящій научный талантъ, Давидъ Штраусъ, закончилъ свое филофское развитіе самымъ поверхностнымъ матеріализмомъ. Не далѣе пошелъ философскій вдохновитель «лѣвой», Л. Фейербахъ. Философская дѣятельность Штирнера оборвалась вмѣстѣ съ его «Единственнымъ», и неизвѣстно, куда бы она уклонилась, если бы такъ странно не закончилась. Впрочемъ, не говоритъ ли дальнѣйшее философское безплодіе Штирнера о бѣдности въ философскихъ предпосылкахъ? Марксизмъ, въ особенности въ лицѣ Энгельса, подчиняется этой общей тенденціи, проявляющейся съ какой то надъиндивидуальной силой.

«Сознаніе полной несостоятельности нѣмецкаго идеализма»[1])— вотъ основная идея философскихъ воззрѣній Энгельса. Нѣмецкимъ идеализмомъ поставлена была самостоятельная проблема объективной логики. Энгельсъ болѣе всего терпимъ къ этой проблемѣ, допуская, что «отъ всей прежней философіи остается еще, въ качествѣ самостоятельной науки, ученіе о мышленіи и его законахъ— формальная логика и діалектика»[2]). Однако, самъ Энгельсъ трактуетъ логическую проблему только для того, чтобы подвергнуть отрицанію всякую объективность, всеобщность и обязательность научныхъ истинъ. Энгельсъ беретъ изъ Гегелевой Логики отдѣльный ея эпизодъ,— именно, первую часть глубокомысленнаго ученія о сущности, гдѣ

---

[1]) *Fr. Engels*, Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Lpz., 1878, s. 8.

[2]) Ibid., s. 9.—Также „L. Feuerbach", 2-te Aufl., s. 56.

Гегель показываетъ ограниченность принципа тожества. Поскольку Гегель не различаетъ формально-логическаго значенія этого принципа отъ его субстанціальнаго истолкованія, приводящаго къ такъ называемой «элеатской» метафизикѣ, постольку изложеніе Гегеля принимаетъ форму полемики противъ «закона» тожества и склоняется къ логическому релятивизму. Однако, не нужно забывать, что въ послѣдующемъ изложеніи Логика преодолѣваетъ этотъ релятивизмъ и въ своемъ цѣломъ является наукой въ высшемъ смыслѣ этого слова объективной и безусловной. Но для Энгельса не существуетъ этого дальнѣйшаго развитія Гегелевой Логики. Отдѣльный эпизодъ принимается имъ за цѣлое, отчего и діалектика изъ абсолютной превращается въ «относительную» Въ глазахъ Энгельса «разъ навсегда утрачиваетъ всякій смыслъ потребность въ безусловныхъ рѣшеніяхъ и вѣчныхъ истинахъ». «Мы никогда не забываемъ»—говоритъ онъ,—«что всѣ пріобрѣтаемыя нами знанія по необходимости ограничены и обусловлены тѣми обстоятельствами, при которыхъ мы ихъ пріобрѣтаемъ. Мы не смущаемся также и противоположностью между добромъ и зломъ, между истиной и заблужденіемъ, между тождествомъ и различіемъ, между необходимостью и случайностью. Съ этой противоположностью никакъ не могло справиться старое и еще и понынѣ распространенное мышленіе. Но мы понимаемъ относительное значеніе этой противоположности: то, что нынѣ признается истиной, имѣетъ скрытую теперь ошибочную сторону, которая современемъ выступитъ наружу; и совершенно также то, что признано теперь заблужденіемъ, имѣетъ истинную сторону, благодаря которой оно считалось прежде истиной» [1]).

Нѣмецкимъ идеализмомъ поставлена была проблема объективной этики. Энгельсъ борется не только съ той формой раціонализма, съ которой, въ особенности у Гегеля, была связана эта проблема,—онъ отрицаетъ вообще за этикой какое-либо самостоятельное, объективное значеніе. «Если уже съ понятіемъ объ истинѣ и заблужденіи»,—говоритъ онъ,—«мы не ушли далеко, то еще меньше шансовъ на это съ понятіемъ о добрѣ и злѣ. Противоположность

---

[1]) *Fr. Engels* L. Feuerbach, s. 39—40. Пользуюсь здѣсь переводомъ Плеханова. Эти же мысли развиты въ первомъ параграфѣ Anti-Dühring'a.

этихъ понятій движется исключительно въ области морали, стало-быть, въ сферѣ, относящейся къ исторіи человѣчества, въ которой рѣже всего встрѣчаются окончательныя истины въ послѣдней инстанціи». «Поэтому мы отвергаемъ всякую попытку навязать намъ какую-либо моральную догматику, въ видѣ вѣчнаго, окончательнаго, отнынѣ неизмѣннаго нравственнаго закона... Напротивъ, мы утверждаемъ, что всякая нравственная теорія до сихъ поръ являлась результатомъ въ конечномъ счетѣ даннаго экономическаго положенія общества. А такъ какъ общество до сихъ поръ развивалось въ классовыхъ противоположностяхъ, то нравственность всегда была классовой нравственностью» [1]). Иными словами, вполнѣ справедливо защищаемое специфическое отношеніе этическихъ проблемъ къ понятію исторіи истолковывается здѣсь въ сторону полнѣйшаго этическаго релятивизма, вмѣстѣ съ которымъ этическая дѣятельность утрачиваетъ свой самостоятельный смыслъ, сливаясь съ дѣятельностью, направленной на сохраненіе жизни и на борьбу за существованіе. Подобнымъ же образомъ, Энгельсъ съ неодобреніемъ отзывается о политикахъ и юристахъ, которые «государственное и частное право разсматриваютъ, какъ независимыя области, которыя имѣютъ свое отдѣльное независимое развитіе и которыя должны и могутъ быть подвергаемы самостоятельно систематической обработкѣ путемъ послѣдовательнаго устраненія всѣхъ внутреннихъ противорѣчій» [2]).

Если бы люди сознавали связь идеологіи съ экономическими отношеніями, «*пришелъ бы конецъ всякой идеологіи*» [3])—такъ заключаетъ Энгельсъ. По своему крайнему радикализму слова эти ближе всего подходятъ къ духу Штирнера. Какъ и Штирнеръ, Энгельсъ подвергаетъ здѣсь полному и безусловному отрицанію все наслѣдство нѣмецкаго идеализма. Если мы будемъ имѣть въ виду только эту сторону марксизма, то процессъ развитія новѣйшей философіи дѣйствительно покажется намъ совершенно одностороннимъ. Однако, мы старались показать, что сторона эта далеко не является типичной для марксизма.

---

[1]) „Anti-Dühring", s. 71—72. Пользуюсь русскимъ переводомъ: *Фр. Энгельсъ.* Философія, политическая экономія, соціализмъ, Спб., 1907, изд. Яковенко, стр. 74—75.

[2]) „L. Feuerbach", s. 52.

[3]) Ibid., s. 53.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Идея соціальной физики, въ ея строгомъ, *механическомъ* пониманіи, была поставлена и осуществлена соціальной философіей XVII столѣтія. Съ тѣхъ поръ какъ историческая реакція, главнымъ образомъ въ лицѣ Монтескье, подвергнула сомнѣнію научную плодотворность этого опыта, стремленія человѣческой мысли были неуклонно направлены на то, чтобы отыскать категоріи, конституирующія специфическій характеръ соціальныхъ явленій. Но въ названномъ процессѣ человѣческая мысль столь же неуклонно подпадала подъ власть старыхъ механическихъ аналогій. Мы видѣли уже что аналогіи эти выростали не только на почвѣ англо-французскаго эмпиризма, но и въ нѣкоторыхъ развѣтвленіяхъ нѣмецкаго идеализма. Изученіе кризиса гегельянской школы указало намъ на два пункта, въ которыхъ новѣйшая соціальная философія ближе всего подошла къ старому натурализму. Это были «союзъ эгоистовъ» Штирнера и «историческій матеріализмъ» Маркса. Если первый изъ нихъ своимъ раціональнымъ анти-историзмомъ походилъ на механическую соціальную теорію въ ея чистомъ видѣ, то второй довольно точно воспроизводилъ ту смѣшанную форму соціальной физики, которая произошла отъ соединенія историческихъ теорій XVIII вѣка съ идеей соціальнаго механизма. Однако, болѣе детальное изслѣдованіе показало намъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло только съ внѣшнимъ сходствомъ, основывающимся на значительныхъ внутреннихъ различіяхъ. И тамъ и здѣсь было выдвинуто новое понятіе «конкретнаго единства», послужившее основой для новѣйшей соціальной философіи. Но насколько у Штирнера понятіе это было оторвано отъ связи съ предшествующими философскими традиціями, настолько Марксу удалось связать его съ преобладающимъ *культурно-историческимъ* направленіемъ новѣйшей философіи. Поэтому можно сказать, что въ постоянномъ возвращеніи новѣйшей мысли къ старымъ нату-

ралистическимъ аналогіямъ марксизмъ является крайнимъ и послѣднимъ шагомъ. Соціальная философія Маркса глубоко проникнута историзмомъ: Карлъ Марксъ—это Монтескье XIX вѣка, у котораго историческое міросозерцаніе оплодотворено отношеніемъ къ нѣмецкому идеализму. Но передъ Марксомъ, какъ и передъ его французскимъ предшественникомъ, встаетъ та же неразрѣшенная проблема: именно, вопросъ о томъ, какія категоріи формируютъ историческое и измѣнчивое бытіе, поднятое, въ противоположность механическому міросозерцанію, на степень самостоятельнаго онтологическаго начала? Въ отличіе отъ англо-французскихъ историковъ, соціологовъ и экономистовъ Марксъ совершенно ясно понимаетъ невозможность выразить «историческое» въ понятіяхъ механическаго естествознанія. Однако, гдѣ же искать новыхъ понятій?—на этотъ вопросъ Марксъ отвѣтить не можетъ. И вотъ опять историзмъ сочетается съ гипотезой, взятой изъ механическаго естествознанья,—сочетается съ *матеріализмомъ*. Такъ какъ понятіе «исторіи» доведено здѣсь до высокой степени пониманія, эта новая попытка представляется заключительнымъ научнымъ опытомъ, какъ будто бы направленнымъ спеціально къ тому, чтобы доказать невозможность идеи *соціальнаго механизма и чистой соціальной физики*.

Однако, этими механическими аналогіями далеко не исчерпывается идея соціальнаго натурализма. Богатое развитіе другой вѣтви естествознанія,—наукъ біологическихъ и органическихъ,—даетъ для рѣшенія проблемы соціальнаго натурализма новый матеріалъ. Исторически біологическія аналогіи выступаютъ зачастую наряду съ механическими, но *логически* не имѣютъ съ послѣдними ничего общаго. Онѣ ставятъ передъ ними новыя проблемы, вырабатываютъ новыя понятія, изученію которыхъ будетъ посвящена вторая часть нашей работы.

БИБЛІОТЕКА
МАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.