„Прос 49“ 66

Ueber „Die Pro

Россійская Соціальдемокра.

Пролетаріи всѣхъ странъ.

Аксельрод, Л. И.

ОРТОДОКСЪ.

О „ПРОБЛЕМАХЪ — ИДЕАЛИЗМА“

1 шк.
РСДРП

Оттискъ изъ № 5 „ЗАРИ“.

Изданіе
Россійской Соціальдемократической Рабочей Партіи.

ЖЕНЕВА
Типографія Партіи. Rue de la Coulouvrenière, 27.
1903.

О „Проблемахъ идеализма".

I.

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden: Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht".

Nietzsche. Also sprach Zaratustra.[1])

Часть русскихъ критиковъ теоріи Маркса благоговѣйно увѣровала въ бога и изложила свое новое „критическое" profession de foi въ недавно вышедшемъ сборникѣ подъ заглавіемъ „Проблемы идеализма".

Большинство легальныхъ такъ называемыхъ марксистовъ соединяли Маркса съ Кантомъ съ самаго начала своего выступленія въ защиту матеріалистическаго пониманія исторіи.

Съ легкомыслiемъ, свойственнымъ обширной категоріи современныхъ слабонервныхъ писателей, эти господа пытались убѣдить себя и другихъ, что можно принять теорію познанія критицизма, отказываясь отъ „реакціонныхъ сторонъ, постулатовъ".[2]) Но объективная логика оказалась сильнѣе субъективной непослѣдовательности критическихъ марксистовъ. Научный соціализмъ Маркса-Энгельса, выражающій освободительное движеніе всемірнаго пролетаріата и ставшій единственнымъ идеаломъ нашего времени, не можетъ уживаться съ либерализмомъ Канта, представляющимъ довольно полное идеологическое отраженіе освободительныхъ стремленій буржуазіи XVIII столѣтія. Поэтому, критическіе марксисты, соединявшіе противоположныя теоріи Кантаи Маркса, должны были либо измѣнить Канту и примкнуть всецѣло къ системѣ научнаго соціализма, либо оставить въ сторонѣ Маркса и стать на точку зрѣнія цѣльнаго кантіанизма съ принадлежащими ему „реакціонными сторонами". Возрожденіе кантіанства, какъ реакціи противъ научнаго соціализма въ западной Европѣ, съ одной стороны, созрѣвшіе элементы для развитія опредѣленнаго политическаго либерализма въ Россіи,

---

[1]) Заклинаю васъ мои братья, останьтесь вѣрны вы землѣ, не вѣрьте тѣмъ, кто говоритъ о неземныхъ надеждахъ! Отравители они, знаютъ-ли они это или нѣтъ.

[2]) Въ своей книжкѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи" г. Бердяевъ писалъ: „Мы цѣликомъ отвергаемъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ мірѣ и трехъ постулатахъ практическаго разума, — это на нашъ взглядъ реакціонныя стороны кантіанства" (стр. 109).

— съ другой, подвинуло русскихъ критическихъ марксистовъ назадъ. И критики съ той же шумной поспѣшностью, съ которой раньше увѣряли, что можно отбросить постулаты практическаго разума, оставили марксову „догму“ и дополнили теоретико-познавательный фундаментъ критицизма вытекающими изъ него „реакціонными сторонами“.

Такимъ образомъ, „критика чистаго разума“ привела къ „критикѣ практическаго разума“. За Ignoramus и Ignorabimus неизбѣжно послѣдовало Credo quia absurdum est. И „устарѣвшая метафизическая догма“ діалектическаго матеріализма уступила мѣсто новой, оригинальной критической гносеологіи отцовъ церкви.

Однимъ словомъ, критическіе марксисты совершили переоцѣнку всѣхъ цѣнностей.

Всѣ идеалисты вышеназваннаго сборника совершенно солидарны въ основныхъ и существенныхъ пунктахъ „гносеологіи“, или выражаясь точнѣе, богословія. Нерѣдко одинъ авторъ дополняетъ и развиваетъ мысли другого, такъ что это коллективное произведеніе составляетъ нѣчто вполнѣ цѣлое и единое.

Прежде всего мы постараемся изложить основное содержаніе этой книги, и наше изложеніе мы будемъ подтверждать словами самихъ авторовъ. Возможно, что такой пріемъ утомителенъ для читателя, но въ данномъ случаѣ онъ абсолютно необходимъ.

Наши „идеалисты“, писатели съ „нагими душами“ fin du siècle. Нервные и чрезмѣрно воспріимчивые, они всосали всѣ декадентскія, модныя формы, усвоили нѣсколько общеупотребительныхъ философскихъ терминовъ и, щеголяя тѣмъ и другимъ съ безтактностью и назойливостью настоящихъ parvenus, стараются всячески возбуждать нервы читателя.

Старое, полуфилософское и совсѣмъ нефилософское содержаніе облекается ими въ странный, пестрый нарядъ и пускается въ ходъ, какъ нѣчто новое и оригинальное.

Этотъ распространенный въ наше время родъ писанія не апеллируетъ къ разсудку читателя, не убѣждаетъ, а гипнотизируетъ его. Порывистый, крикливый, истерическій стиль; таинственный, пророческій, исполненный фальшиво-религіознаго пафоса тонъ, — все это какъ бы создано для того, чтобы расположить читателя къ слѣпой вѣрѣ, другими словами, чтобы ослабить и затуманить его разсудочную дѣятельность.

Кромѣ того, авторы „Проблемъ идеализма“ — идеалисты, т. е. критики: стало быть, должны защищать идеалы и нравственность. Они, дѣйствительно, отстаиваютъ и то, и другое. На каждой страницѣ вы встрѣтите безконечное число разъ слова: идеализмъ, нравственность, идеалъ, самоусовершенствованіе духовно-нравственной личности и т. д. и т. д. до конца книги.

Читатель, обладающій нормальной психической организаціей и здоровымъ нравственнымъ инстинктомъ, развившимся подъ вліяніемъ общественной жизни, фактически имѣетъ сознательно или безсознательно сложившіяся понятія о нравственности. Такъ, напримѣръ, подъ стремленіемъ къ идеалу онъ понимаетъ движеніе впередъ къ опредѣленному, конкретному, болѣе совершенному будущему, осуществленіе котораго должно совершиться здѣсь, на землѣ, въ предѣлахъ исторіи; подъ нравственностью — солидарность съ себѣ подобными, способность и готовность жертвовать личными интересами и собой для блага общества и будущихъ поколѣній; подъ духовнымъ усовершенствованіемъ — расширеніе и углубленіе духовной личности до степени сліянія ея жизни, ея страданія, ея торжества съ жизнью, страданіями и торжествомъ всего человѣчества. Діаметрально противоположнымъ содержаніемъ отличается такъ называемая этика „Проблемъ идеализма“. Поэтому мы поставили себѣ задачей раскрыть реальное содержаніе этой „идеальной“ книги, и просимъ читателя терпѣливо и внимательно вникнуть въ тѣ мысли нашихъ „идеалистовъ“, которыя мы приведемъ для характеристики ихъ философски-этическихъ взглядовъ.

II.

Центральное мѣсто въ „Проблемахъ идеализма“ занимаютъ основы этики. Отъ постановки и рѣшенія принциповъ нравственности должно, по мнѣнію авторовъ этой книги, зависѣть взглядъ на прогрессъ, построеніе соціальной науки и философія права. Главными и самыми отчаянными пророками морали являются г. Бердяевъ и г. Булгаковъ. Съ нихъ и начнемъ.

„Цѣль моей статьи, — пишетъ г. Бердяевъ, — сдѣлать опытъ постановки этической проблемы на почвѣ философскаго идеализма“,[1]) эта цѣль требуетъ прежде всего опредѣленія сущности этики, которую г. Бердяевъ такъ опредѣляетъ: „Этика не есть соціологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущаго, это философская дисциплина, устанавливающая нормы должнаго“. „Въ практической философіи — цитируетъ г. Бердяевъ Канта, — дѣло идетъ не объ основаніяхъ того, что происходитъ, а о законахъ того, что должно происходить, хотя бы *это никогда не происходило*“. „Этика, — продолжаетъ тутъ же г. Бердяевъ отъ себя, — начинается противоположеніемъ сущаго и должнаго, только вслѣдствіе этого противоположенія она и возможна“.[2]) Повторяя мысль Канта, г. Бердяевъ даетъ этикѣ не положительное, а чисто отрицательное опредѣленіе. Съ точки зрѣнія такого отрица-

[1]) „Проблемы идеализма“ стр. 91.
[2]) Ibid стр. 92.

тельнаго опредѣленія *сущность* этики заключается въ ея *противоположности* дѣйствительности. Этика постольку остается вѣрной сама себѣ, поскольку она является источникомъ чистыхъ, не вытекающихъ изъ опыта формально нравственныхъ нормъ. Другими словами, эта философская дисциплина только потому и возможна, что ея принципы не имѣютъ ничего общаго съ дѣйствительностью и не могутъ воплотиться въ нее. Соотвѣтственно такой постановкѣ вопроса г. Бердяевъ относится чрезвычайно пренебрежительно ко всякой теоріи нравственности, имѣющей своей цѣлью реальное преобразованіе дѣйствительной жизни: „Я говорю не о мелочной практической морали, которую врядъ-ли возможно философски дедуцировать и которая кладетъ роковую печать пошлости на работу философа“.[1]) Оказывается, что одна даже попытка установить связь между этически должнымъ и реально-существующимъ „кладетъ роковую печать пошлости“ на философскую работу г. Бердяева. Въ такомъ взглядѣ на этику кроется признаніе полной *субстанціональной* противоположности между міромъ нравственнаго-должнаго и міромъ дѣйствительнаго бытія. Нетрудно поэтому замѣтить, что г. Бердяевъ съ точностью скопировалъ кантовскій дуализмъ. Онъ этого и не скрываетъ. „Дуализмъ этики и науки твердо установленъ Кантомъ и я раздѣляю эту дуалистическую точку зрѣнія“.[2])

Не имѣя ничего общаго съ реальнымъ міромъ опыта, нравственное долженствованіе обязательнаго предполагаетъ сверхопытный міръ, какъ источникъ своего происхожденія. Этотъ сверхопытный, интеллигибельный міръ составляетъ предметъ вѣры или, что одно и тоже, постулируется практическимъ разумомъ. Признавъ категорическій императивъ, г. Бердяевъ долженъ былъ прійти къ постулатамъ практическаго разума, т. е. „реакціоннымъ сторонамъ“. „Величайшая и безсмертная заслуга Канта, — пишетъ онъ теперь, — въ томъ, что онъ окончательно разбилъ ограниченный догматизмъ, который вѣритъ только въ чувственный міръ и беретъ на себя смѣлость доказать пустоту и иллюзарность идеи бога, свободы и безсмертія“.[3]) Г. Бердяевъ думаетъ теперь несравненно послѣдовательнѣе, чѣмъ думалъ тогда, когда отстаивалъ формальную этику Канта, увѣряя, что категорическій императивъ ничѣмъ не связанъ съ интеллегибельнымъ міромъ.

Дѣло въ томъ, что сверхчувственный міръ, не могущій вслѣдствіе ограниченности компетенціи теоретическаго разума быть предметомъ опыта, является необходимымъ *дополненіемъ* того дуализма, который Кантъ устанавливаетъ между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ.

---

[1]) Ibid., стр. 92.
[2]) Ibid., стр. 96.
[3]) Ibid., стр. 97.

Категорическій императивъ есть *чистое* сознаніе нравственнаго долга и проявляется въ насъ, какъ противовѣсъ ко всѣмъ тѣмъ нашимъ побужденіямъ и мотивамъ, которые обусловливаются нашей природой.

Какъ эмпирическое существо, какъ часть чувственнаго міра, человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ инстинкта самосохраненія. Всѣ его побужденія, дѣйствія и цѣли, какъ существа природы, подвержены закону причинности. „Блаженство (Glückseligkeit), говоритъ Кантъ, есть сознаніе разумнымъ существомъ пріятности жизни, которая *непрерывно* сопровождаетъ все его существованіе".

Но рядомъ съ сознаніемъ необходимости стремиться къ самосохраненію и земному счастью въ человѣкѣ живетъ противоположная форма сознанія, которая относится отрицательно къ его намѣреніямъ и цѣлямъ, вытекающимъ изъ законовъ природы.

Эта вторая форма сознанія, проявляющаяся въ протестѣ противъ законовъ природы, т. е. противъ закона причинности, есть *чистый, безусловный нравственный долгъ*.

Эти противоположныя направленія сознанія, свойственныя субъекту, являются съ точки зрѣнія Канта отдѣльными и чуждыми другъ другу элементами, которые до такой степени другъ друга исключаютъ, что каждый изъ нихъ принимаетъ форму отдѣльнаго, самостоятельнаго существа. Первое, стремящееся къ самосохраненію и земному благу, дѣйствующее, слѣдовательно, въ силу закона необходимости, есть феноменъ, второе, находящееся въ состояніи постояннаго антагонизма къ законамъ природы, отражающее, такимъ образомъ, причинную необходимость, есть нуменонъ.

Человѣкъ, какъ феноменъ, всегда зависимъ и всегда *вынужденъ* дѣйствовать въ опредѣленномъ, строго обусловленномъ направленіи, лишенный свободной воли законъ его дѣятельности можетъ быть выраженъ формулой: „*ты вынужденъ*". Напротивъ того, какъ нуменонъ, онъ стоитъ въ отрицательномъ отношеніи къ причинности, и это отрицаніе необходимости можетъ быть выражено формулой: „ты можешь, потому что долженъ". Между этими двумя существами лежитъ непреоборимая пропасть, и они относятся другъ къ другу, какъ міръ, находящійся по ту сторону, къ міру, находящемуся по сю сторону.

Ясно, что это нравственное долженствованіе или чистая нравственная воля постольку и потому существуетъ въ дѣйствительномъ эмпирическомъ мірѣ, поскольку она въ немъ абсолютно *бездѣятельна*. Никогда не реализуясь на землѣ, категорическій императивъ составляетъ только формальный, нравственный законъ, который, существуя въ сознаніи человѣческаго рода, остается неподвижнымъ и безконечнымъ идеаломъ, осуществленію котораго препятствуетъ грѣховная че-

ловѣческая природа (das radicale Böse, какъ ее называетъ Кантъ). Теперь спрашивается, откуда происходитъ, на что указываетъ и какой смыслъ имѣетъ такая форма сознанія, которая радикально противорѣчитъ сознанію человѣка, какъ существа дѣйствительнаго міра?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо *предположить* свободу, безсмертіе и бога, т. е. сверхчувственный міръ. Свободу, такъ какъ заповѣдь: „ты можешь, потому что долженъ“ *предполагаетъ возможность* подчиненія себя, какъ природнаго существа, какъ феномена, себѣ, какъ разумному существу, нумену; безсмертіе — потому, что въ этомъ мірѣ такое подчиненіе фактически неосуществимо и, слѣдовательно, можетъ реализоваться только за предѣлами эмпирическаго бытія; бога, потому что только онъ, какъ властитель чувственнаго и сверхчувственнаго царства, въ состояніи устранить то непреодолимое противорѣчіе, которое существуетъ между грѣховной природой и требованіемъ чистой нравственной воли.

Изъ категорическаго императива дѣйствительно „выскакиваетъ“, такимъ образомъ, „deus ex machina, личное индивидуальное существо, пребывающее высоко на небѣ“.

Чистое, безпричинное нравственное долженствованіе, не оказывающее никакого вліянія на нашу дѣйствительность, должно служить только залогомъ лучшаго идеальнаго существованія въ будущей загробной жизни.

Не трудно замѣтить, что во всемъ этомъ анализѣ Кантъ возобновилъ метафизику и аскетическую этику Платона, которыя легли въ основу христіанской религіи.

Какъ у Платона тѣло служитъ непреоборимымъ препятствіемъ къ единенію души съ божествомъ, такъ у Канта феноменъ является тѣмъ же непреодолимымъ препятствіемъ къ осуществленію нравственнаго идеала здѣсь, въ предѣлахъ земного существованія. Согласно системѣ Платона, сліяніе души со всеобщимъ духомъ или высшимъ благомъ можетъ совершиться только послѣ ея избавленія отъ тѣла; такъ точно по Канту реализируется нравственно-должное въ его первоисточникѣ, въ интеллигибельномъ мірѣ. Всѣ эти мистическіе, религіозные выводы были сдѣланы самимъ Кантомъ въ его моральномъ доказательствѣ бытія бога и безсмертія души.

III.

Вернемся къ нашимъ „идеалистамъ“. Согласившись съ существованіемъ бога, безсмертія души и свободной воли, короче, признавши „реакціонныя стороны“, какъ необходимый постулатъ практическаго разума, г. Бердяевъ оставляетъ сверхчувственный міръ, возвращается на нашу грѣшную планету и, въ качествѣ сына небесъ, поднимаетъ свой грозный голосъ

противъ эвдемонизма, альтруизма, борьбы классовъ, словомъ, противъ всѣхъ предметовъ небожественнаго происхожденія.

Но объ этихъ его проповѣдяхъ потомъ, теперь займемся изложеніемъ взглядовъ другого „идеалиста“, г. Булгакова.

Г. Булгаковъ въ своей, такъ сказать, общефилософской статьѣ приходитъ къ вѣрѣ въ бытіе бога на основаніи слѣдующихъ соображеній.

„Человѣкъ спрашиваетъ и не можетъ не спрашивать не только, *какъ*, но *что*, *почему* и *зачѣмъ* (курсивъ г. Булгакова). На эти вопросы нѣтъ отвѣта у положительной науки, точнѣе, она ихъ не ставитъ и не можетъ разрѣшить.[1]) Разрѣшеніе ихъ лежитъ въ области метафизическаго мышленія, отстаивающаго, такимъ образомъ, свои права наряду съ положительной наукой. Компетенція метафизики больше, чѣмъ положительной науки, какъ потому, что метафизика рѣшаетъ вопросы болѣе важные, нежели вопросы опытнаго знанія, такъ и потому, что, пользуясь умозрѣніемъ, она даетъ отвѣтъ на вопросы, которые не подъ силу опытной наукѣ“.[2]) Изъ этой выписки ясно слѣдуетъ, что компетенція метафизики основывается, по мнѣнію г. Булгакова, на духовной потребности человѣка въ этой философской дисциплинѣ. Та же духовная потребность въ познаніи окончательной цѣли мірозданія должна служить доказательствомъ противъ современнаго научнаго міропониманія, исходящаго изъ механической причинности.[3]) „Нѣтъ болѣе безотраднаго и мертвящаго, пишетъ г. Булгаковъ, воззрѣнія, какъ то, по которому міръ и наша жизнь представляются слѣдствіемъ абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякаго внутренняго смысла. Передъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія системы“.[4])

---

[1]) Кто помнитъ „Исповѣдь“ Толстого, тотъ легко замѣтитъ, какъ безцеремонно г. Булгаковъ копируетъ вопросы скучной и сухой мистики великаго беллетриста вплоть до подражанія самобытной формѣ, которая, кстати сказать, въ философствованіяхъ самого гр. Толстого скорѣе барски капризначѣмъ философски оригинальна.

[2]) Ibidem, стр. 3.

[3]) Ibidem, стр. 8.

[4]) Какъ на самаго яркаго представителя механическаго міропониманія, г. Булгаковъ указываетъ на Гольбаха. Вполнѣ справедливо, что Гольбахъ, какъ послѣдовательный матеріалистъ, исключалъ всякую сверхопытную телеологію. Но, какъ извѣстно, Спиноза раньше Гольбаха всесторонне обосновалъ механическое міровоззрѣніе. Г. Булгаковъ, какъ многіе современные деисты, предпочитаетъ ссылаться на Гольбаха, чѣмъ на Спинозу. Это потому, что Гольбаха закричала буржуазная философія, а Спиноза, благодаря его сильному вліянію на современную науку, пользуется признаніемъ. Въ томъ уваженіи, которымъ, по недоразумѣнію, пользуется атеистъ Спиноза со стороны философствующаго современнаго богословія, отчасти виноватъ самъ философъ, который, въ силу безконечной любви къ своему атеизму, назвалъ его богомъ. Новыхъ понятій не слѣдуетъ облекать въ старыя формы. Послѣдующія реакціи пользуются ими для своихъ реакціонныхъ цѣлей.

Въ доказательство всеобщей моральной потребности въ метафизикѣ приводится далѣе то глубокомысленное соображеніе, что даже и тѣ философскія системы, которыя отрицаютъ метафизику, какъ, напримѣръ, „матеріализмъ“,[1]) „позитивизмъ“ и „неокантіанство“, самимъ фактомъ своего отрицательнаго къ ней отношенія, признаютъ законность этой дисциплины. „Всѣ эти школы, даже отрицающія метафизику, имѣютъ свои собственные отвѣты на ея вопросы. Въ самомъ дѣлѣ, если я ставлю вопросъ о бытіи божьемъ или о сущности вещей (Ding an sich) или о свободѣ воли и затѣмъ отрицательно отвѣчаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротивъ, я тѣмъ самымъ признаю ее“.[2]) Признавая необходимость метафизики, г. Булгаковъ не удовлетворяется ею. Полное и законченное успокоеніе обрѣтаетъ его тревожный духъ только въ религіи, къ которой, по справедливому мнѣнію г. Булгакова, неизбѣжно приводитъ всякая метафизика. Одна только религіозная вѣра въ состояніи утѣшить и согрѣть тоскующую душу человѣка.

Зная, очевидно, что всѣ существовавшія доказательства бытія бога потерпѣли окончательное крушеніе, г. Булгаковъ начинаетъ съ того, что отказывается отъ всякой аргументаціи по существу. „Вѣра, говоритъ онъ, есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ, по превосходной характеристикѣ ея у апостола Павла“. „Кругъ доступнаго вѣрѣ шире, чѣмъ кругъ доступнаго дискурсивному мышленію; вѣрить можно даже въ то, что не только не доказано, но и не можетъ быть сдѣлано вполнѣ понятнымъ разуму“.[3]) Отказавшись отъ дискурсивнаго мышленія, г. Булгаковъ становится на точку зрѣнія „гносеологіи“ Вл. Соловьева, *„полагавшаго началомъ міра любовь и благость Бога“.*[4])

Богъ, слѣдовательно, существуетъ на томъ „гносеологическомъ“ основаніи, что „вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“. Обосновавши такимъ образомъ бытіе бога, г. Булгаковъ съ видомъ побѣдителя принимается спасать свободу воли. Тутъ слѣдуетъ прежде всего жалкій софизмъ Штаммлера о quasi-существующемъ противорѣчіи между познаніемъ объективнаго историческаго процесса съ субъективнымъ

---

[1]) Весьма интересно отмѣтить признаніе г. Булгакова, что матеріализмъ отрицательно относится къ метафизикѣ. Тогда, когда г. Булгаковъ выступалъ противъ матеріализма въ качествѣ неокантіанца, онъ громилъ матеріалистическую философію за ея метафизичность, теперь, выступая противъ матеріализма въ качествѣ деиста, онъ съ тѣмъ же апломбомъ громитъ это міровоззрѣніе за его антиметафизичность. Г. Булгаковъ съ божьею помощью правильнѣе видитъ теперь нѣкоторыя вещи.

[2]) **Ibidem**, стр. 4.

[3]) **Ibidem**, стр. 8.

[4]) **Ibidem**, стр. 6.

воздѣйствіемъ на него, софизмъ, противъ котораго нѣсколько лѣтъ назадъ такъ яростно, правда поверхностно, возражалъ г. Булгаковъ и противъ котораго существуютъ возраженія въ ортодоксально-марксистской литературѣ.[1]) Но г. Булгаковъ нисколько не считается ни со своими собственными возраженіями, ни съ возраженіями ортодоксальныхъ марксистовъ.[2]) Всецѣло отдаваясь своему идеалистическому порыву, онъ пишетъ. . . что ему въ голову придетъ.

Кромѣ софизма Штаммлера, г. Булгаковъ приводитъ слѣдующій аргументъ противъ детерминизма. „Почему, спрашиваетъ онъ, изъ ряда своихъ прошлыхъ поступковъ, имѣющихъ совершенно равное значеніе съ точки зрѣнія общаго для нихъ господства закона причинности, одни я квалифицирую, какъ нравственныя, согласныя съ закономъ долженствованія, другіе, какъ безнравственные, съ нимъ несогласные?“[3]) Отсюда должно слѣдовать, что *безразличіе* поступковъ съ точки зрѣнія закона причинности и ихъ *различіе* съ точки зрѣнія моральной оцѣнки служитъ доказательствомъ существованія безпричинной моральной воли. Первоисточникомъ этой безпричинной нравственной воли является сверхопытный нравственный міропорядокъ, установленный богомъ. Богъ, или, какъ его еще иначе называетъ г. Булгаковъ, абсолютъ[4]) реализуетъ во вселенной вообще и въ исторіи человѣчества въ особенности свои высшія нравственныя цѣли. Только съ помощью сознательной божественной силы становится возможнымъ понять и объяснить историческое движеніе. Прогрессъ, заключающій въ своемъ опредѣленіи нравственную оцѣнку,

---

[1]) См. статьи Кирсанова „Къ вопросу о роли личности въ исторіи“, „Научное Обозрѣніе“, №№ 3, 4, 1898 г. и № 4 „Зари“, „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ ‚критиковъ‘“, Ортодокса.

[2]) „Критики“ никогда не принимаютъ въ соображеніе доводовъ своихъ революціонныхъ противниковъ. Ихъ позиція пока до такой степени обезпечена реальной дѣйствительностью, что задача „критики“ сильно облегчается тѣмъ несомнѣннымъ успѣхомъ, который ихъ ждетъ во всякомъ случаѣ. Увѣренности, хотя *и безсознательной*, въ сочувствіи слѣдуетъ приписать значительную долю той небрежности и распущенности, которыя господствуютъ въ такой невѣроятной степени въ „критической“ литературѣ марксизма.

[3]) Ibidem, стр. 30.

[4]) Говоря „абсолютъ“, г. Булгаковъ хочетъ лишній разъ подчеркнуть свое происхожденіе отъ великаго нѣмецкаго метафизика, логическаго пантеиста. Г. Булгаковъ сильно ошибается, если думаетъ, что *діалектическій методъ* Гегеля похожъ на методъ ап. Павла, который выраженъ въ приведенномъ г. Булгаковымъ положеніи: „Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“.

О тѣхъ, кто полагается на „способъ знанія безъ доказательствъ“, Гегель говоритъ: „In dem sie sich dem ungebändigten Gähren der Sudstanz überlassen, meinen sie durch die Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben des Verstandes die seinen zu sein, dennen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind da rum auch Träume“ („Phänomenologie des geistes“, s. 10). Мы не раздѣляемъ метафизики Гегеля, но это намъ не мѣшаетъ видѣть, что система этого мыслителя есть для г. Булгакова „вещь невидимая“.

лишенъ всякаго смысла, коль скоро онъ разсматривается съ точки зрѣнія закона механической причинности. Г. Булгаковъ заключаетъ, поэтому, свои разсужденія о прогрессѣ такими торжественными словами: „Современная соціальная борьба представится намъ не однимъ столкновеніемъ враждебныхъ интересовъ, а осуществленіемъ и развитіемъ нравственной идеи. И наше участіе въ ней будетъ мотивироваться не *классовымъ эгоистическимъ* интересомъ (курсивъ нашъ), а явится религіозной обязанностью, абсолютнымъ приказомъ нравственнаго закона, велѣніемъ бога".[1])

Наряду съ изложеніемъ обще-философскихъ взглядовъ г. Булгаковъ бросаетъ свой критическій взоръ въ сторону положительнаго знанія вообще и соціологіи въ частности. Его гносеологическая критика этихъ дисциплинъ сводится къ нѣкоторымъ поверхностнымъ и тощимъ замѣчаніямъ.

Первый и существенный недостатокъ науки состоитъ, какъ мы видѣли, въ томъ, что она, требуя точныхъ методовъ и точнаго логическаго дискурсивнаго мышленія, ограничена въ своемъ объемѣ. Иными словами, научно познать можно только то, что дѣйствительно существуетъ и на что можно серьезно разсчитывать; между тѣмъ, какъ вѣрить можно въ то, чего нѣтъ, не было и не будетъ. Это „гносеологическое" соображеніе относится къ положительнымъ наукамъ вообще. Что же касается соціологіи, то эта область еще тѣснѣе и ограниченнѣе естественныхъ наукъ, такъ какъ соціологическія понятія „зависятъ отъ того конкретнаго историческаго матеріала, отъ котораго онѣ абстрагированы. Измѣняется этотъ матеріалъ, измѣняются и понятія. Ихъ можетъ быть безчисленное количество вслѣдствіе разнообразія матеріала, создавшаго неисчерпаемость творчествомъ исторіи".[2]) Слѣдовательно, соціологическія предсказанія невозможны, какъ вслѣдствіе неповторяемости историческаго матеріала, такъ и вслѣдствіе сложности творческихъ формъ. Естественныя науки отличаются, такимъ образомъ, какъ своимъ постоянствомъ объективнаго содержанія, такъ и различнымъ субъективнымъ къ нимъ отношеніемъ. Общественныя науки „являются, поэтому, лишь болѣе или менѣе точнымъ логическимъ зеркаломъ дѣйствительности".[3]) Покончивъ съ критикой позитивной и соціальной науки, г. Булгаковъ, подобно г. Бердяеву, приступаетъ къ проповѣди своихъ этическихъ взглядовъ.

IV.

Всю силу своего нравственнаго негодованія гг. идеалисты сосредоточили на критикѣ эвдемонизма и въ особенности аль-

[1]) Ibidem, стр. 48.
[2]) Ibidem, стр. 15.
[3]) Ibidem.

трунзма. По ихъ мнѣнію, эвдемонистическимъ и альтруистическимъ характеромъ отличается теорія научнаго соціализма, опирающаяся на классовую борьбу, классовый антагонизмъ и классовую солидарность. „Вполнѣ буржуазнымъ характеромъ, и потому гедоническимъ характеромъ, пишетъ г. Булаковъ, отличается одно современное ученіе, исходящее изъ лагеря тѣхъ, кто считаетъ себя наибольшими и притомъ принципіальными врагами буржуазіи. Мы разумѣемъ знаменитое ученіе о классовыхъ интересахъ".[1]) Полагая, что психологическимъ и этическимъ основаніемъ научнаго соціализма является стремленіе реализовать счастье человѣчества, гг. идеалисты стараются доказать, что это стремленіе не выдерживаетъ критики ни съ психологической, ни съ этической точки зрѣнія. Аргументація ихъ на этотъ счетъ слѣдующая. Во-первыхъ, нелѣпо и невозможно добиваться уменьшенія суммы страданія по той причинѣ, что нельзя „найти единицу для измѣренія радостей и горя, ибо мы въ каждомъ изъ этихъ состояній имѣемъ нѣчто индивидуальное, опредѣленное не количественно, а качественно, такъ что масштабъ измѣренія временемъ или числомъ здѣсь непримѣнимъ".[2]) Далѣе, эвдемонистическая и обусловливаемая ею альтруистическая теорія нравственности не выдерживаетъ критики вслѣдствіе того, что альтруизмъ необходимо предполагаетъ жертву одной личности въ пользу другой, одного поколѣнія для другого поколѣнія. „Эвдемонистическій идеалъ прогресса, разсуждаетъ г. Булгаковъ, какъ масштабъ при оцѣнкѣ историческаго развитія, приводитъ къ прямо *противоположнымъ выводамъ. Ибо, съ этой точки зрѣнія страданія однихъ являются моментомъ къ счастью для другихъ." Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью.* Строить свое счастье на несчастьи другихъ во всякомъ случаѣ *безнравственно, и воззрѣніе, оправдывающее такой образъ дѣйствія, хотя бы и касательно будущаго поколѣнія, тоже безнравственно".*[3]) Отсюда ясно, что какъ отдѣльная личность, такъ и цѣлое поколѣніе должны заботиться *только о себѣ и отстаивать только свои эгоистическіе интересы.* Жертвовать собою въ пользу личности или цѣлаго общества *безнравственно*, потому что такая жертва ставитъ личность или общество, которое пользуется ею, въ *безнравственное положеніе.* Кромѣ этого, г. Булгаковъ упрекаетъ дальше „соціальный эвдемонизмъ" въ томъ, „что это ученіе совершенно неспособно *оцѣнить необходимости, все возвышающаго значенія страданія".* „Страданіе нравственно-необходимо для человѣка". „Крестъ есть символъ страданія и освященія".[4]) Соціализмъ, стремящійся уничтожить че-

[1]) Idibem, стр. 25.
[2]) Ibidem, стр. 22, ст. г. Булгакова.
[3]) Ibidem, стр. 26. Курсивъ нашъ.
[4]) Ibidem, стр. 30.

ловѣческія страданія, грѣшитъ, такимъ образомъ, противъ этики. Уже приведенное до сихъ поръ достаточно ярко очерчиваетъ сущность нравственной теоріи „философскаго идеализма“. Абсолютный, крайній, ничѣмъ неограниченный эгоизмъ составляетъ принципіальную основу этой, съ позволенія сказать, нравственности. Этика „философскаго идеализма“ самымъ рѣзкимъ и самымъ циничнымъ образомъ возстаетъ противъ любви и состраданія къ ближнему, какъ противъ чувствъ, аффектовъ и побужденій, которые ограничиваютъ полноту жизни и свободы личности. Г. Бердяевъ, смѣшавшій разъ навсегда цинизмъ съ смѣлостью мысли, разсуждаетъ о нравственныхъ обязанностяхъ „идеальной“ личности такъ: „Эвдемонисты часто защищаютъ альтруизмъ и говорятъ, что счастье другого человѣка нужно ставить выше своего собственнаго, даже жертвовать своимъ счастьемъ во имя чужого. Все это разсужденіе лишено какого бы то ни было *этическаго смысла* (курсивъ нашъ). *Всякое „я“ имѣетъ такое право на счастье, какъ и „ты“.*[1]) Этическимъ смысломъ отличается, слѣдовательно, стремленіе къ собственному безграничному счастью и полному наслажденію.

Моралисты „философскаго идеализма“, взявшіе за точку отправленія стоящій внѣ общественнаго развитія категорическій императивъ, пришли въ своемъ окончательномъ выводѣ къ абсолютному, крайнему индивидуализму Фридриха Нитше. Задачу соединить категорическій императивъ Канта съ буржуазнымъ индивидуализмомъ Нитше взялъ на себя третій идеалистъ, г. Франкъ.[2]) Въ своей мелкой по содержанію и старательной по формѣ статьѣ, созданной для модныхъ любителей пикантныхъ и утѣшительныхъ разсужденій о своемъ сверхчеловѣческомъ „я“, г. Франкъ занимается построеніемъ нитшеанскаго индивидуализма на идеалистическомъ фундаментѣ трансцедентальной философіи. У Фридриха Нитше г. Франкъ заимствуетъ его крайній индивидуализмъ и отбрасываетъ эволюціонную точку зрѣнія этого писателя; у Канта онъ беретъ категорическій императивъ, выбрасывая изъ него христіанскій, аскетическій элементъ. Освободивъ категорическій императивъ отъ его аскетическаго элемента, протеста противъ земныхъ наслажденій и требованія ригоризма въ отношеніи къ самому себѣ, г. Франкъ соглашается съ аскетической этикой Канта, поскольку она заключаетъ въ

[1]) Ibidem, стр. 110.

[2]) Г. Франкъ уже соединялъ, какъ извѣстно, Маркса съ Бемъ-Баверкомъ. Насколько удачно это соединеніе, читатель можетъ видѣть изъ рецензіи на книгу г. Франка Плеханова (2 3 „*Заря*“). Мучительная погоня за оригинальностью и связанная съ ней бездарность и бѣдность мысли побуждаютъ многихъ и многихъ современныхъ молодыхъ писателей соединять совершенно различныхъ и подчасъ прямо противоположныхъ мыслителей.

себѣ холодное и жестокое отношеніе къ эмпирической, т. е. живой личности другихъ.[1])

Очищенный отъ ригоризма въ отношеніи къ самому себѣ, категорическій императивъ совпадаетъ съ нравственностью нитшеанскаго сверхчеловѣка.

Г. Франкъ формулируетъ поэтому настоящую сущность этики Канта такимъ образомъ: „Нравственный законъ прежде всего требуетъ, чтобы человѣкъ никогда не былъ рабомъ, хотя бы это было рабство у чужого *страданія и слабости и собственной къ ней жалости*, чтобы человѣкъ не угашалъ своего духа, не отказывался отъ своихъ правъ на безпредѣльное развитіе и усовершенствованіе, хотя бы это былъ *отказъ во имя благополучія другихъ людей и всего общества*“.[2]) Вполнѣ очевидно, что сущность этой нравственной теоріи сводится къ тому, что личность обладаетъ безграничными правами и не знаетъ никакихъ обязанностей. „Противоположеніе долга и „я“, — разсуждаетъ далѣе г. Франкъ, съ этической точки зрѣнія абсурдъ, такъ какъ долгъ есть законодательство „я“.[3]) Личность, совершенно освобожденная отъ всякаго нравственнаго долга по отношенію къ другимъ, должна, по мнѣнію г. Франка, признать „діонисовское начало жизни“, заключающееся, какъ поясняетъ г. Бердяевъ, въ нравственныхъ принципахъ такого рода: „Человѣческое „я“ развивается путемъ повышенія жизни и потому старый призывъ „жить во всю“ никогда не теряетъ своего значенія. Въ человѣкѣ есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, *хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ*. Это необычайно цѣнная жажда и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ. Это Богъ Діонисъ даетъ о себѣ знать“.[4]) Таковы основные, главные принципы этической теоріи „идеалистовъ“.

Философскій идеализмъ окончательно снимаетъ съ личности всѣ общественныя обязанности и даетъ ей возвышенное нравственное право „жить во всю“, *„хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ“*.

V.

Итакъ, собственное „я“ абсолютно свободно и абсолютно священно. Оно не можетъ и не должно быть ограничено ни интересами отдѣльной личности, ни интересами цѣлаго общества. Индивидуумъ совершаетъ, какъ мы видѣли, величайшее преступленіе противъ собственнаго духа, когда для блага

---

[1]) Слѣдуя своему категорическому императиву, Кантъ утверждалъ, какъ извѣстно, что нравственный законъ запрещаетъ солгать и въ томъ случаѣ, когда ложь можетъ спасти человѣческую жизнь, такъ какъ ничтожное земное существованіе не должно нарушать нравственное повелѣніе „не лги!“.

[2]) Ibid. стр. 123. Курсивъ нашъ. [3]) Ibid. стр. 130.

[4]) Ibid. стр. 130, 131.

личности или общества урѣзываетъ свое стремленіе „жить во всю“. Таково отношеніе индивидуума къ окружающей его дѣйствительности. Но если между личностью и обществомъ нѣтъ и не должно быть никакихъ *конкретныхъ*, *соціальныхъ связей*, то она тѣмъ не менѣе *абстрактно* уважаетъ чужіе „я“, составляющіе соціальное цѣлое. Это *абстрактное* уваженіе основывается на субстанціальномъ равенствѣ людей. „Признать и уважать въ „другомъ“ человѣка, говоритъ г. Бердяевъ, относиться къ нему гуманно, это значитъ видѣть въ немъ „я“, т. е. цѣнность подобную своему“.[1]) Это значитъ, что субстанціальное, отвлеченное равенство людей требуетъ признанія ихъ равенства *передъ закономъ*, такъ какъ законъ какъ *таковой*, представляя собою *абстракцію* отъ всѣхъ реальныхъ свойствъ и матеріальнаго неравенства, выражаетъ родовой субстанціальный человѣческій разумъ. Отвлеченное равенство, не включая въ себѣ никакого конкретнаго содержанія, не можетъ быть ограничено никакими предѣлами. Такое абстрактное „ничто“ отличается поэтому стремленіемъ въ безконечность.

Эта мысль Канта мерещилась, повидимому, г. Бердяеву, когда онъ, сравнивая этику соціализма съ этикой либерализма, ставитъ вторую выше первой. „Либерализмъ по своей идеальной сущности, говоритъ онъ въ примѣчаніи, ставитъ цѣли: развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы и равенства; соціализмъ же открываетъ только новые способы для болѣе послѣдовательнаго проведенія этихъ принциповъ“. „Борьба за соціальность, т. е. за форму общественнаго сотрудничества всегда *подчинена* борьбѣ за *гуманность*“.[2]) На основаніи всѣхъ этихъ соображеній либерализмъ представляется самой высшей этической доктриной.

Въ тѣсной и неразрывной связи со всѣми нами указанными положеніями „философскаго идеализма“ находится философія естественнаго права. Изложеніемъ этого предмета занимается четвертый идеалистъ, г. Новгородцевъ. Этотъ писатель привѣтствуетъ съ восторгомъ возрожденіе естественнаго права. Становясь всецѣло на точку зрѣнія Штаммлера, онъ развиваетъ преимущественно взгляды этого кантіанца. Охарактеризуемъ вкратцѣ его точку зрѣнія.

Штаммлеръ является полнымъ и нисколько не оригинальнымъ послѣдователемъ философіи права Канта. Его основная мысль состоитъ въ томъ, что идея права не можетъ возникнуть эмпирическимъ путемъ въ предѣлахъ дѣйствительнаго историческаго процесса. Доказательствомъ этой невозможности должно служить то положеніе, что сравненіе и оцѣнка разныхъ правовыхъ нормъ предполагаетъ неизмѣн-

[1]) Ibid. стр. 111.
[2]) Ibid. стр. 118, 119.

ный масштабъ, съ помощью котораго сравниваются и оцѣниваются находящіяся въ непрерывной смѣнѣ общественныя формы. Всегда предшествуя опыту, этотъ масштабъ не можетъ возникнуть въ предѣлахъ его. Онъ, стало быть, данъ a priori до всякаго опыта. Принимая апріорную форму права за единицу измѣренія его релятивно-мѣняющагося содержанія, Штаммлеръ полагаетъ, что онъ, такимъ образомъ, соединилъ развивающіяся, подверженныя постоянному измѣненію общественныя формы съ вѣчной, незыблемой, апріорной нормой справедливости, сообразно которой совершаются всѣ общественныя преобразованія. Данная же a priori форма справедливости, служащая только руководящимъ принципомъ при оцѣнкѣ исторической дѣйствительности, *сама по себѣ не можетъ реализоваться*. Ставъ на эту апріористическую, *потусторонюю*, сверхопытную почву г. Новгородцевъ разсуждаетъ о достиженіи идеала справедливости такимъ образомъ: „Когда сознаніе наше обратится къ будущему, оно ожидаетъ не какихъ бы то ни было формъ, а идеальныхъ и лучшихъ. Оно можетъ иногда съ ясностью видѣть, что для этихъ ожиданій нѣтъ опоры въ дѣйствительности, тогда оно отрекается отъ того будущаго и отъ настоящаго и ждетъ, что чаянія, выражаясь словами Платона, осуществятся, если не здѣсь, *такъ въ какой нибудь другой странѣ*“.[1]) Изъ этихъ томныхъ, меланхолическихъ строкъ, въ которыхъ звучитъ очень искусственная нота, слѣдуетъ, что г. Новгородцевъ ожидаетъ осуществленія справедливыхъ общественныхъ формъ въ „другой странѣ“, т. е. говоря яснѣе, на томъ свѣтѣ. Но наши идеалисты, поднимая печальные взгляды къ небесамъ, ни на одну минуту не забываютъ грѣшной и несовершенной земли, гдѣ нравственно-должное повелѣваетъ признать „діонисовское начало“ и „пожить во всю“, хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ“. Помечтавши слегка о прелестяхъ вѣчной и незыблимой справедливости, ожидающей насъ за гробомъ, г. Новгородцевъ требуетъ пока „побѣды эгалитарной свободы надъ режимомъ монополіи и произвола“.[2]) Побѣда „эгалитарной свободы“ должна совершиться въ духѣ и согласно принципамъ естественнаго права, отстаивающаго свободу личности. Естественное право, имѣя своимъ исходнымъ пунктомъ метафизическую формальную справедливость, сводится къ юридическому равенству передъ закономъ, выражающимъ субстанціальное равенство людей. Но въ своемъ стремленіи къ абстрактному равенству юридическая свобода, построенная на естественномъ правѣ, требуетъ гарантіи тѣхъ привиллегій личности, которыя основываются на прирожденныхъ преимуществахъ. Поэтому естественное право, начиная субстанціаль-

[1]) Ibid. стр. 262. Курсивъ нашъ.

[2]) Ibid. стр. 264.

нымъ равенствомъ людей, заканчиваетъ только преимуществами личности.

Г. Новгородцевъ, ставъ на точку зрѣнія философіи прирожденныхъ правъ, естественно вернулся къ взглядамъ просвѣтителей XVIII столѣтія. Возрожденіе естественнаго права возвращаетъ насъ, по мнѣнію этого идеалиста, къ вѣрѣ въ свободное творчество личности и въ могущество разума въ законодательной области, однимъ словомъ, оно насъ возвращаетъ къ вѣрѣ „во всѣ тѣ слова и лозунги, которые составляли священное credo просвѣтительной философіи XVIII в.“.[1]) Но требованіе гарантіи прирожденныхъ преимуществъ *въ правовомъ смыслѣ* и полной свободы личнаго творчества *въ сферѣ законодательства* не можетъ имѣть другого основанія, кромѣ *ограниченія* участія массъ въ государственномъ правленіи. Этотъ практическій выводъ, вытекающій изъ естественнаго права, дѣлаетъ г. Бердяевъ. „Само естественное право личности, говоритъ онъ, не поддается уже никакой расцѣнкѣ, съ точки зрѣнія общественной пользы, общественнаго благополучія, общественнаго приспособленія и т. д. Оно является абсолютной цѣнностью“. Итакъ, естественное право, руководствуясь *абсолютной самоцѣнностью* священныхъ прирожденныхъ правъ личности, не должно подчиняться никакимъ общественнымъ ограниченіямъ, имѣющимъ въ виду общественное благополучіе и т. д. Поэтому, заключаетъ г. Бердяевъ свое разсужденіе объ естественномъ правѣ: *„Мы отрицаемъ этико-правовой принципъ народнаго суверенитета“.*[2])

Таковы политическіе выводы „философскаго идеализма“. Представимъ теперь вкратцѣ общій ходъ размышленій „идеалистовъ“ и мы получимъ слѣдующую картину.

Нравственное долженствованіе состоитъ въ абсолютномъ, субстанціальномъ противорѣчіи съ дѣйствительно-сущимъ. Не вытекая изъ опыта, нравственно-должное есть продуктъ *чистаго моральнаго сознанія*, источникомъ котораго является сверхопытный нравственный міропорядокъ, установленный въ конечномъ счетѣ богомъ. Нравственное долженствованіе составляетъ, такимъ образомъ, божественный элементъ въ человѣкѣ и должно поэтому разсматриваться какъ абсолютная самодѣятельность. На основаніи всего этого „человѣкобогъ“ или „богочеловѣкъ“ не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго права жертвовать собой, т. е. своимъ божествомъ, въ пользу своего ближняго или общества. Далѣе, по причинамъ той же божественной природы, тотъ же „человѣкобогъ“ или „богочеловѣкъ“ не долженъ быть ограниченъ никакими общественными узами, а изъ этого слѣдуетъ, что необходимо ограничить *народный суверенитетъ*. Не трудно видѣть, что изъ всей этой

[1]) Ibid. стр. 238.

[2]) Ibid. стр. 118. Курсивъ нашъ.

схоластики вытекаетъ то простое практическое заключеніе, что богъ „философскаго идеализма“ выступаетъ „a priori“ противъ прямого избирательнаго права.

Насколько взгляды „богочеловѣковъ“ состоятельны, мы увидимъ въ критической части этой статьи, а теперь считаемъ нелишнимъ сдѣлать слѣдующія замѣчанія.

При изложеніи такъ называемыхъ философскихъ принциповъ *„проблемъ идеализма“* мы придерживались главныхъ, руководящихъ статей, посвященныхъ исключительно принципіальной постановкѣ этическихъ задачъ. Остальныхъ статей этого сборника мы не коснулись по той причинѣ, что ихъ авторы всецѣло раздѣляютъ общее міросозерцаніе гг. Булгакова, Бердяева, Франка и Новгородцева и проводятъ въ своихъ работахъ тѣ же самые общіе взгляды. Незначительныя, не относящіяся къ принципіальной сторонѣ разногласія между авторами, для насъ не имѣютъ никакого значенія; точно также насъ нисколько не интересуютъ встрѣчающіяся у отдѣльныхъ авторовъ противорѣчія, которыя вытекаютъ не изъ неправильности міровоззрѣнія, а изъ ихъ индивидуальной непослѣдовательности. Однимъ словомъ, насъ занимали, главнымъ образомъ, основные принципы этой книги и вытекающіе изъ нихъ практическіе выводы. Надѣемся, что сущность *„Проблемъ идеализма“* въ этомъ смыслѣ мы изложили вполнѣ исчерпывающимъ образомъ.

VI.

Если бы *„Проблемы идеализма“* появились нѣсколько лѣтъ назадъ, онѣ бы не обратили на себя серьезнаго вниманія ни въ легальной, ни, тѣмъ болѣе, въ нелегальной литературѣ. Не представляя собою рѣшительно ничего интереснаго въ научномъ отношеніи, не отличаясь ни самостоятельностью мысли, ни оригинальностью постановки вопросовъ, выражая, наконецъ, самый умѣренный, скромный и робкій либерализмъ въ смыслѣ политическаго направленія, эта книга прошла бы также незамѣтно, какъ проходятъ незамѣтно множество книгъ, отличающихся поверхностнымъ содержаніемъ, не задѣвающимъ ни чувства, ни ума. Въ лучшемъ случаѣ это произведеніе вызвало бы въ радикальной печати нѣсколько злыхъ и ѣдкихъ насмѣшекъ насчетъ благочестія, искусственнаго религіознаго пафоса и внезапнаго деизма его авторовъ.

Русская передовая литература, хранившая истинно революціонныя традиціи Бѣлинскаго, Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева относилась критически къ религіи и была насквозь проникнута атеизмомъ. Она знала хорошо, что богъ — плохой и весьма не надежный союзникъ по пути къ прогрессу, что онъ игралъ очень безнравственную и очень некрасивую роль во всѣхъ тѣхъ историческихъ событіяхъ, совокупность которыхъ можетъ составить многотомное сочиненіе подъ

заглавіемъ: „Исторія великихъ преступленій“. Она знала, наконецъ, что богъ всегда покровительствовалъ богатымъ, прощалъ имъ даже за деньги грѣхи и что бѣдныхъ онъ третировалъ, какъ настоящій крѣпостникъ, требуя отъ нихъ безконечнаго труда и безропотнаго терпѣнія. Но все мѣняется, все течетъ. Творецъ діалектики былъ, очевидно, правъ, утверждая, что нельзя дважды вступить въ одну и ту же рѣку. Измѣнилось теченіе и въ передовой русской литературѣ. Почти всѣ выдающіеся русскіе журналы отнеслись *въ общемъ* мягко и снисходительно къ благочестивой книгѣ одиннадцати апостоловъ. Плохой признакъ. Очевидно, утвержденіе „идеалистовъ“, что богъ является выраженіемъ духовной потребности, на самомъ дѣлѣ не лишено нѣкотораго основанія. И эта душевная потребность можетъ имѣть тѣмъ больше почвы, что богъ „идеалистовъ“ требуетъ ограниченія народнаго суверенитета.

Это обстоятельство заставило насъ выступить на страницахъ „Зари“ противъ небеснаго представителя земныхъ русскихъ либераловъ.

Центральный пунктъ *„Проблемъ идеализма“* составляетъ дуализмъ Канта, основанный, какъ мы видѣли, на противоположности между нравственной цѣлесообразностью и механической причинностью, міромъ нуменовъ и феноменовъ, или, выражаясь теологическимъ языкомъ, между богомъ и міромъ. Согласно этому дуализму, тожество субъективнаго и объективнаго, сознанія и бытія, идеала и дѣйствительности остается по ту сторону этого міра и существуетъ не въ познаніи, а только, какъ предметъ вѣры. Коренная основа этого дуализма сводится, слѣдовательно, къ вѣрѣ въ сверхопытную цѣлесообразность и въ послѣдней инстанціи къ вѣрѣ въ бога, сознательно предопредѣлившаго абсолютную, конечную міровую цѣль.

Ясно, что критика дуализма должна быть сосредоточена преимущественно на сверхопытной телеологіи, защитниками которой являются авторы „Проблемъ идеализма“. Г. Булгаковъ въ своемъ обоснованіи необходимости вѣры начинаетъ категорическимъ утвержденіемъ на счетъ ограниченности человѣческаго разума. Одна только вѣра, думаетъ онъ, способна дать цѣлостное, законченное міросозерцаніе. Вѣра же есть „способъ знанія безъ доказательствъ“. Соотвѣтственно такому взгляду г. Булгаковъ долженъ былъ бы тутъ же оставить всякія разсужденія о бездоказательности вѣры и предаться исключительно внутреннему созерцанію своей собственной души, въ которой мистикъ обыкновенно открываетъ одно сокровище за другимъ. А мы въ свою очередь напомнили бы только читателю извѣстный философскій афоризмъ: „Contra principia negantes non est disputandum“.[1]) Но послѣдователь-

[1]) Съ отрицающими принципы спорить невозможно.

ностью представители мистицизма никогда не отличались. Отказавшись отъ признанія компетенціи разума, мистикъ вслѣдъ за тѣмъ принимается, какъ ни въ чемъ не бывало, горячо, а иногда и сердито доказывать основательность своей бездоказательной вѣры. Очевидно, что преимущества человѣка надъ животнымъ нельзя устранить никакими усиліями. Первымъ и главнымъ аргументомъ г. Булгакова въ пользу бездоказательной вѣры, должно служить то обстоятельство, что человѣкъ не удовлетворяется областью положительнаго знанія, отвѣчающаго на вопросъ „какъ“ происходятъ явленія, а требуетъ отвѣта, главнымъ образомъ, на вопросы „почему?“ и „зачѣмъ?“ онѣ происходятъ? Вопросы о происхожденіи и окончательной цѣли бытія составляютъ, по мнѣнію г. Булгакова, коренную потребность человѣческаго духа и въ то же время указываютъ на то, что вселенная создана по заранѣе опредѣленному плану и скрываетъ въ себѣ сознательную конечную цѣль. Слѣдовательно, только признаніе разумнаго начала и соотвѣтствующей ему конечной цѣли способно удовлетворить философскую потребность и дать цѣлостное законченное міровоззрѣніе. Чтобы отвѣтить на такую аргументацію вполнѣ достаточно стать на точку зрѣнія самого Булгакова и спросить въ свою очередь: почему же потребность въ цѣлостномъ и законченномъ міросозерцаніи должна быть удовлетворена деизмомъ?

Съ точки зрѣнія потребности въ законченномъ міросозерцаніи можно сказать о богѣ то же самое, что Шопенгауэръ говорилъ о первой причинѣ: богъ не извозчикъ, на которомъ можно доѣхать до извѣстнаго мѣста, расплатиться и дѣло съ концомъ. Нетрудно, поэтому, замѣтить, что вопросъ о происхожденіи и окончательной цѣли міроздания можетъ быть на томъ же логическомъ основаніи продолженъ дальше до безконечности, такъ какъ стоитъ только опять спросить: „а откуда богъ и зачѣмъ окончательная міровая цѣль?“, — и этотъ абстрактный, безсодержательный вопросъ не можетъ быть прекращенъ по той причинѣ, что всякій отвѣтъ на него вызываетъ его снова.

Поэтому, если мы даже станемъ на точку зрѣнія г. Булгакова и будемъ исходить, какъ всѣ мистики и худшаго свойства метафизики, изъ чисто *субъективной* потребности въ цѣлостномъ міровоззрѣніи, то и въ этомъ случаѣ необходимо будетъ отвергнуть узкое и ограниченное представленіе о началѣ и конечной цѣли міроздания и признать механическое міропониманіе.

Механическое же міропониманіе, составляющее основную сущность матеріализма, отличается отъ идеализма, главнымъ образомъ, тѣмъ, что оно всецѣло отвергаетъ сознательное творческое начало и совпадающую съ нимъ конечную цѣль, иначе говоря, что оно не признаетъ *акта сотворенія міра*, къ

которому, по справедливому замѣчанію Энгельса, долженъ неизбѣжно привести всякаго рода идеализмъ, исходящій такъ или иначе изъ сверхопытной цѣлесообразности и предполагающій поэтому внѣміровой, *потусторонній разумъ*.

Не стремленіе интеллекта къ законченному міровоззрѣнію служитъ причиной представленія о первоначальномъ актѣ творенія міра и конечныхъ его цѣляхъ, а, наоборотъ, остановка этого стремленія, логическая пауза и усталость спекулятивной дѣятельности являются психическими условіями такого, по существу ограниченнаго представленія.

Указаніе на чисто субъективные мотивы какого-либо понятія бросаетъ извѣстный свѣтъ на вопросъ, но само по себѣ такое указаніе не можетъ быть доказательствомъ правильности или неправильности даннаго понятія. Чтобы, поэтому, подвергнуть научной критикѣ сверхопытную цѣлесообразность, необходимо отыскать реальныя, объективныя причины, подъ вліяніемъ которыхъ возникло такое представленіе.

Эту трудную и серьезную проблемму разрѣшилъ еще Спиноза въ своей системѣ, центръ тяжести которой состоитъ въ полномъ разрушеніи сверхопытной цѣлесообразности, отрицаніи бога и въ обоснованіи механическаго міропониманія. Размѣры статьи не позволяютъ намъ, къ сожалѣнію, входить въ подробное разсмотрѣніе философіи этого великаго и послѣдовательнаго мыслителя. Но то мѣсто изъ Этики, въ которомъ непосредственно указано на объективныя причины возникновенія сверхопытной цѣлесообразности мы приведемъ здѣсь цѣликомъ. Спиноза говоритъ: „Такъ какъ въ себѣ и вокругъ себя они (люди) замѣчали множество средствъ, не мало способствовавшихъ къ достиженію ихъ пользы, какъ, напр., глаза для зрѣнія, зубы для жеванія, растенія и животныя для питанія, солнце для свѣта, море для питанія рыбъ и т. д., то они стали въ результатѣ все въ природѣ считать средствомъ, предназначеннымъ для ихъ пользы. Знаніе, что эти средства были ими *найдены*, а *не изобрѣтены*, вызвало вѣру въ существованіе *кого-то другого*, создавшаго эти средства для ихъ пользы. Разъ взглянувши такимъ образомъ на предметы природы, какъ *на средства*, они ужъ не могли допустить ихъ *самостоятельнаго возникновенія*. Во-вторыхъ, изъ того факта, что они *сами приготовляли* средства (средства къ существованію. Орт.), они должны были заключить о существованіи одного или нѣсколькихъ *властителей природы*, одаренныхъ *человѣческой свободой*, которые позаботились обо всемъ для людей и все создали къ ихъ пользѣ. Ничего *не зная фактически о такихъ властителяхъ, они должны были судить о нихъ по своему собственному образу мысли*. Отсюда утвержденіе, что боги направляютъ все въ пользу людей для того, чтобы имъ люди были обязаны и относились къ нимъ съ высокимъ уваженіемъ. Такимъ путемъ выросъ

этотъ предразсудокъ до суевѣрія и пустилъ глубокіе корни въ умахъ. *Это обстоятельство является причиной, которая побудила людей направить всѣ свои усилія для познанія и объясненія конечныхъ цѣлей всѣхъ вещей.* Но въ своемъ стремленіи доказать, что природа не производитъ ничего лишняго (т. е. ничего такого, что не имѣло бы пользы для человѣка), они, какъ мнѣ кажется, не показали ничего другого, кромѣ развѣ того, что природа вмѣстѣ съ богами также сумасбродны, какъ и люди. Посмотримъ однако, куда должно было привести въ концѣ концовъ такое положеніе вещей. Среди множества полезнаго въ природѣ пришлось замѣтить не мало вреднаго: ураганы, землетрясенія, болѣзни и. т. д. И эти явленія объясняли они гнѣвомъ боговъ за причиненныя имъ обиды и грѣхи, совершенные во время служенія богамъ. Несмотря на то, что опытъ противорѣчилъ этимъ представленіямъ и доказывалъ многочисленными примѣрами, что благочестивому точно также, какъ неблагочестивому выпадаетъ на долю то полезное, то вредное, они всетаки не отказывались отъ вкоренившагося предразсудка. И это потому, что имъ было легче отнести это необъяснимое явленіе къ другимъ необъяснимымъ съ точки зрѣнія человѣческой пользы явленіямъ и коснѣть, такимъ образомъ, въ своемъ дѣйствительномъ состояніи невѣжества, нежели разрушить все зданіе и построить новое. *Вслѣдствіе всего этого для нихъ стало несомнѣнно, что намѣренія боговъ далеко превышаютъ силы человѣческаго пониманія. Этого было, конечно, достаточно, чтобы истина навѣки осталась чужда человѣческому роду*“.[1])

Спиноза, какъ видитъ читатель, даетъ *историко-матеріалистическое* объясненіе возникновенію сверхопытной цѣлесообразности и связанному съ этимъ представленіемъ деизму. Высказанныя въ приведенной нами цитатѣ положенія до такой степени серьезны и важны, что не смотря на полную ясность, съ которой онѣ выражены самимъ философомъ, мы считаемъ нужнымъ ихъ вкратцѣ формулировать и еще разъ подчеркнуть. Идея сверхопытной целесообразности или — что одно и тоже — идея о существованіи потусторонняго нравственнаго міропорядка возникла, согласно объясненію Спинозы, 1) вслѣдствіе того, что человѣкъ имѣетъ органы, служащіе ему орудіями борьбы за существованіе: 2) вслѣдствіе того, что онъ находитъ готовыя средства въ окружающей внѣшней природѣ; 3) вслѣдствіе того, что онъ самъ способенъ производить средства къ существованію. Такимъ образомъ данныя природой готовыя средства, съ одной стороны, и способность человѣка приготовлять ихъ — съ другой, послужили основной причиной представленія о существованіи сознательнаго творца, создавшаго предметы природы

[1]) Die Ethik neu übersetzt v. S. Hern, S. 68-69, курсивъ нашъ.

по заранѣе опредѣленному плану. Но полная и очевидная невозможность объяснить съ этой узкой, антропоцентрической точки зрѣнія всѣ явленія природы послужила далѣе главной причиной представленія о непознаваемости цѣлей и намѣреній провидѣнія. Отсюда, слѣдовательно, сложилась, по мнѣнію Спинозы, идея о потустороннемъ, умопостигаемомъ нравственномъ міропорядкѣ, который не можетъ быть предметомъ знанія, а лишь предметомъ вѣры. Идея о сверхчувственномъ, непознаваемомъ мірѣ сознательныхъ моральныхъ цѣлей, которая составляетъ *сущность* идеализма, возникла и развилась историческимъ путемъ, на почвѣ борьбы за существованіе. Объективнымъ же базисомъ этой борьбы являются матеріальныя средства [1]). Такимъ образомъ, представленіе о двухъ различныхъ и противоположныхъ мірахъ не есть результатъ сверхестественнаго откровенія или, что одно и тоже, врожденной идеи, а зародилось и выросло въ этомъ же *одномъ мірѣ*. Врождено же человѣку, по справедливому мнѣнію мыслителя, одно только невѣжество.

„Догматикъ" Спиноза пользовался въ своемъ анализѣ сверхчувственнаго міра несравненно болѣе критическимъ методомъ, чѣмъ основатель критицизма Кантъ. Первый ищетъ реальную объективную причину, породившую представленіе о сверхопытномъ мірѣ, и, найдя ее, по эту сторону, въ мірѣ опыта, онъ обнаруживаетъ всю несостоятельность дуалистическаго міросозерцанія и приходитъ къ единству мірозданія. Второй беретъ сверхопытныя идеи (богъ, свобода и безсмертіе), какъ пустыя формы чистаго разума, которымъ ничто реальное не соотвѣтствуетъ въ опытѣ.

Лишенныя *соотвѣтствующаго* реальнаго содержанія въ мірѣ чувственнаго опыта, онѣ, согласно ограниченности компетенціи теоретическаго разума, не могутъ быть теоретически обоснованы, но за то, съ другой стороны, ихъ *принципіальная* противоположность опыту дѣлаетъ также невозможнымъ ихъ научное опроверженіе. Сверхчувственный міръ остается, поэтому, предметомъ вѣры, т. е. того предположенія, что

[1]) То, что въ приведенной нами цитатѣ изъ Этики, Спиноза называетъ средствами, соотвѣтствуетъ основному содержанію понятія Маркса объ орудіяхъ производства. Опредѣляя это понятіе, Марксъ говоритъ: „Кромѣ предметовъ, которые служатъ посредникомъ между трудомъ и его объектомъ и, поэтому, въ той или другой степени, суть проводники воздѣйствія, орудіями процесса труда, въ болѣе широкомъ смыслѣ, являются *всѣ матеріальныя условія, вообще необходимыя для того, чтобы процессъ труда могъ совершаться*" (курсивъ нашъ). „Если разсматривать весь процессъ въ его цѣломъ съ точки зрѣнія результата процесса, т. е. продукта, тогда оба орудія труда и объектъ труда, являются средствами производства". „Кажется пародоксальнымъ считать, напр., рыбу, которая еще не поймана, средствомъ производства для рыбной ловли. Но до сихъ поръ еще не изобрѣтено искусство ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится." „Капиталъ" стр. 129, I т. рус. пер. изд. О. Н Поповой.

идеямъ чистаго разума соотвѣтствуетъ реальное бытіе по ту сторону нашего опыта. Спиноза опровергаетъ бытіе сверхчувственнаго міра критическимъ путемъ, потому что *отыскиваетъ историческія* причины, подъ вліяніемъ которыхъ онъ возникъ въ нашемъ сознаніи. Кантъ, напротивъ того, приступаетъ къ этой проблемѣ въ полномъ смыслѣ *догматически*, такъ какъ объявляетъ сверхопытныя идеи, хотя и лишенными содержанія, но за то *готовыми и вѣчными* формами чистаго разума, не спрашивая объ ихъ реальномъ *историческомъ* происхожденіи. Система Спинозы не пользовалась въ Германіи почти никакимъ вліяніемъ, когда Кантъ работалъ надъ своей критической философіей. И Кантъ, который, какъ извѣстно, былъ весьма плохо знакомъ съ „докантовской" философіей, совсѣмъ не обратилъ вниманія на монистическую систему Спинозы. Въ противномъ случаѣ послѣдовательно проведенное механическое міропониманіе Спинозы должно было бы заставить Канта считаться съ этимъ монистическимъ міровоззрѣніемъ, когда онъ остановился на дуализмѣ, признавая господство механической причинности въ сферѣ феноменовъ, т. е. въ мірѣ чувственнаго опыта, и господство цѣлесообразности въ сверхопытномъ мірѣ вещей въ себѣ. Но Канту было простительно игнорировать философію Спинозы. Во-первыхъ, отецъ критицизма былъ занятъ сооруженіемъ собственнаго зданія; во-вторыхъ, къ Спинозѣ относились тогда какъ къ „мертвой собакѣ". Теперь же механическое міропониманіе достигло достаточнаго вліянія и господства для того, чтобы серьезно считаться съ нимъ, когда рѣчь идетъ о возрожденіи дуализма. Правда, г. Булгаковъ коснулся мимоходомъ этого міровоззрѣніяя (не упоминая, какъ мы уже замѣтили, о Спинозѣ, а о Гольбахѣ), но коснулся его болѣе искуственно согрѣтымъ вѣрой сердцемъ, чѣмъ не вполнѣ пріятнымъ этому автору „дискурсивнымъ" мышленіемъ: „Механическое міропониманіе, говоритъ онъ, есть одна изъ наиболѣе противорѣчивыхъ и неудовлетворяющихъ метафизическихъ системъ, ибо оставляетъ безъ объясненія рядъ фактовъ нашего сознанія и безъ отвѣта цѣлый рядъ неотвязчивыхъ вопросовъ.

Передъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія системы". [1]) Почему именно механическое міропониманіе „наиболѣе" противорѣчивое міровоззрѣніе и какихъ фактовъ *сознанія* оно не въ состояніи объяснить, мы не узнаемъ ни изъ статьи г. Булгакова, ни изъ статей всего сборника.

Весь походъ противъ механическаго міропониманія ограничивается единственнымъ общимъ мѣстомъ слѣдующаго содержанія: „Но любопытно, — говоритъ г. Булгаковъ —

[1]) Ibid. стр. 8.

что механическая философія оказывается не въ состояніи выдержать до конца послѣдовательное развитіе своихъ принциповъ, а кончаетъ тѣмъ, что тоже старается вмѣстить въ свои рамки телеологію, признать конечное торжество разума подъ неразумной причинностью". „Это бѣгство отъ своихъ собственныхъ философскихъ началъ выражается въ молчаливомъ или открытомъ признаніи того факта, что на извѣстной стадіи мірового развитія эта самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который затѣмъ и начинаетъ устроять міръ, сообразуясь со своими собственными цѣлями. Эта побѣда разума надъ неразумнымъ началомъ совершается не сразу, а постепенно, причемъ коллективный разумъ объединенныхъ въ общество людей побуждаетъ все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своихъ цѣлей; такимъ образомъ, мертвый механизмъ постепенно уступаетъ мѣсто разумной цѣлесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о теоріи прогресса, составляющей необходимую часть всѣхъ ученій современнаго механическаго міропониманія"[1]). Г. Булгаковъ воображаетъ, что онъ указалъ на двоякое противорѣчіе въ механическомъ міропониманіи. Первое, — общефилософскаго характера, — должно, какъ видно изъ выписки, состоять въ томъ, что, отвергая сверхопытную телеологію, механическое міропониманіе признаетъ на извѣстной ступени развитія появленіе человѣка, одареннаго сознаніемъ, ставящаго разумныя цѣли. Второе,—философски историческаго характера, — заключается, по мнѣнію г. Булгакова, въ принципіальной противоположности причинно - обусловленнаго историческаго хода развитія и субъективнаго цѣлесообразнаго воздѣйствія на историческій процессъ. Указаніемъ на первое противорѣчіе г. Булгаковъ повторяетъ старый извѣстный вопросъ всѣхъ теологическихъ критиковъ матеріализма, а именно: „какъ вы, молъ, матеріалисты объясняете возникновеніе сознанія, коль скоро отвергаете разумнаго создателя?" На этотъ вопросъ, который въ то же время является и возраженіемъ, матеріалистическое ученіе всегда отвѣчало, что происхожденіе сознанія въ его *метафизическомъ смыслѣ* оно и не берется объяснять, но что неразрѣшимость этого вопроса, въ смыслѣ *послѣднихъ причинъ всего сущаго*, намъ нисколько не мѣшаетъ познать законы сознанія, его реальное содержаніе, условія его развитія и его связь съ матеріальными процессами, какъ внутренними, такъ и внѣшними[2]).

[1]) Ibid. стр. 8-9.

[2]) Въ недавно появившейся статьѣ: Zur materialistischen Geschichtsauffassung („Neue Zeit" №№ 39, 42, 43) ея авторъ, товарищъ Максъ Цеттербаумъ, разсуждая о матеріалистическомъ пониманіи исторіи, старается между прочимъ доказать, что матеріалистическій взглядъ на исторію ничего общаго не имѣетъ съ матеріалистической философіей, и что его основатели Марксъ и

Г. Булгаковъ усматриваетъ далѣе противорѣчивость матеріализма въ его „молчаливомъ“ или „открытомъ“ признаніи того факта, что на извѣстной стадіи міроваго развитія эта

Энгельсъ никогда не высказывались на счетъ необходимости такой связи. Не имѣя возможности говорить здѣсь объ этомъ подробно, мы считаемъ тѣмъ не менѣе своимъ долгомъ сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія. Первое. Отвѣтъ на вопросъ, существуетъ или не существуетъ связь между матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи и матеріализмомъ вообще зависитъ отъ того, что понимаютъ подъ послѣднимъ. Если матеріализмъ понимать такъ, какъ его изобразилъ тов. Цеттербаумъ, то Марксъ и Энгельсъ ничего общаго не имѣли съ такой метафизикой; если же матеріализмъ понимать такъ, какъ его понимаетъ, напр.. Энгельсъ и какъ его понимаетъ Плехановъ (Beiträge zur Geschichte des Materialismus), то матеріалистическое пониманіе исторіи связано тѣснѣйшимъ образомъ съ матеріалистическимъ пониманіемъ природы. Тов. Цеттербаумъ согласенъ съ Краупомъ въ томъ, что Марксъ и Энгельсъ назвали свою философско-историческую теорію матеріалистической не потому, чтобы они находили связь между ней и матеріализмомъ, а потому, что они хотѣли подчеркнуть свое реалистическое направленіе въ противоположность господствовавшей въ то время въ Германіи „необузданной“ спекуляціи. Если это такъ, если бы связь съ спекуляціей казалась Марксу и Энгельсу столь опасной, то отчего же они не убоялись констатировать свое происхожденіе отъ Гегеля и всей германской классической философіи? На это обстоятельство ссылается тотъ же тов. Цеттербаумъ, когда хочетъ доказать, что матеріалистическое пониманіе исторіи происходитъ цѣликомъ отъ идеалистической философіи. Но намъ нѣтъ надобности прибѣгать къ гипотетической и болѣе. чѣмъ рискованной аргументаціи. Мы лучше откроемъ Anti-Dühring, сочиненіе, на которое тов. Цеттербаумъ ссылается, какъ на такое, въ которомъ по этому вопросу ничего не сказано, и посмотримъ, что тамъ написано. Давая общую характеристику общему матеріалистическому пониманію исторіи, Энгельсъ заключаетъ: „Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung, vertrieben, eine materialistische Geshichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, *um das Bewusstsein der Menschen aus ihrem Sein, statt, wie bisher, ihr Sein aus ihrem Bewusstsein zu erklären*„. *S. 11. II. Auflage.* Кажется, яснѣе сознавать и яснѣе выразить связь между матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи и общимъ матеріализмомъ рѣшительно невозможно. И тотъ, кто знаетъ, что сущность матеріализма состоитъ въ томъ, что мышленіе обусловливается бытіемъ, не нуждается въ комментаріи этого мѣста.

Еще одно замѣчаніе. Усмотрѣвъ въ историко-экономическихъ категоріяхъ Маркса чисто внѣшнее сходство съ теоретико-познавательными вѣчными апріорными формами Канта, тов. Цеттербаумъ приходитъ къ такому странному заключенію: „Diese Theorie (матеріалистическое пониманіе исторіи. Орт.). die in den Händen von Warx zum Schlüssel bedeutsamer Erkenntniss wurde, gehört der deutschen Philosophie an. *Kant erscheint als ihr eigentlicher Schöpfer* (курсивъ нашъ). Nach Kant formt der Mensch das Waltbild, indem er die Raum- und Zeitanschauung, sowie die Verstandeskategorieen in einer bestimmter Weise auf den äussern Empfindungsstoff in Anwendung bringt. In der äusseren Welt tritt uns dann ein bedeutender Theil unseres eigenes Wesens als entäussert entgegen. „Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur“ (Neue Zeit, № 39, S. 405). Насколько кантовскій апріоризмъ послужилъ основаніемъ для творцовъ матеріалистическаго пониманія исторіи, можно заключить изъ того мѣста Anti-Dühring'a, гдѣ Энгельсъ, непосредственно критикуя апріоризмъ, противопоставляетъ ему свое міровоззрѣніе. Энгельсъ говоритъ: „Die logischen Schemaat können sich nur auf *Denkformen* beziehen, hier aber handelt sich nur um die *Forderung des Seins der Aussenwelt und diese Formen kann das Denken niemals aus sich selbst, sondern eben nur aus der Aussenwelt schöpfen und ableiten.* Damit aber kehrt sich das ganze Vehältniss um: Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihre Ergebniss; sie werden nicht auf

самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который и начинаетъ „устроять міръ“. Противъ этого мы можемъ возразить г. Булгакову, что матеріализмъ признаетъ „открыто“ фактъ появленія людей одаренныхъ сознаніемъ, на томъ простомъ и очевидномъ основаніи, что люди, одаренные сознаніемъ, суть „вещи видимыя“ и что ихъ появленіе на извѣстной стадіи мірового развитія объясняется научнымъ опытнымъ путемъ.

Однимъ словомъ, коренное различіе между „послѣдовательнымъ“ идеализмомъ и „противорѣчивымъ“ матеріалистическимъ ученіемъ сводится опять таки къ тому, что матеріализмъ, беря за точку отправленія опытъ, объясняетъ дѣйствительный міръ присущей *ему* внутренней закономѣрностью, что и означаетъ механическая причинность, между тѣмъ какъ идеализмъ, не желающій стать на эту точку зрѣнія, неизбѣжно приходитъ къ сверхъестественнымъ силамъ, т. е. къ сверхопытной цѣлесообразности, которую на зло идеализму правильно выражаетъ теологія, хотя бы въ той формулировкѣ ап. Павла, на которую ссылается г. Булгаковъ: „Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“.

Что касается другого будто бы противорѣчія между исторической причинностью и цѣлесообразностью или, что одно и то же, между исторической необходимостью и свободой, то это возраженіе было у насъ впервые выдвинуто русскими субъективными соціологами въ ихъ походѣ противъ матеріалистическаго пониманія исторіи. Но на всѣ доводы субъективистовъ послѣдовалъ, какъ извѣстно, серьезный и обстоятельный отвѣтъ со стороны Бельтова.

Если же аргументація Бельтова не удовлетворила г. Булгакова, то онъ долженъ былъ обнаружить причину такого неудовлетворенія, т. е. подвергнуть критикѣ положенія этого автора, а не повторять избитыя возраженія русскихъ субъективистовъ въ ихъ старой изношенной формѣ.

Намъ нѣтъ, слѣдовательно, никакой надобности останавливаться на этомъ вопросѣ, а того, кого, быть можетъ, смутитъ возраженіе г. Булгакова, мы отсылаемъ къ книгѣ Бельтова.[1])

Natur und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahirt, nicht die Natur und das Reich der Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen. Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf und *konstruirt die wirkliche Welt aus dem Gedanken*“ (Anti-Dühring, S. 19). Думаемъ, что вполнѣ ясно, до какой степени высказанные здѣсь взгляды противоположны принципу: „Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur“. Какъ видно изъ сдѣланной нами выписки, Энгельсу было хорошо извѣстно, что апріоризмъ окончательно исключаетъ бытіе внѣшняго міра. Положеніе, которое, повидимому, совершенно чуждо тов. Цеттербауму.

[1]) См. также предисловіе Плеханова къ третьему русскому изданію „Развитія научнаго соціализма“ Ф. Энгельса.

Все недовольство г. Булгакова механическимъ міропониманіемъ сводится въ послѣднемъ счетѣ къ тому, что это воззрѣніе лишено критерія прогресса, такъ какъ съ точки зрѣнія механической причинности одинъ рядъ явленій ничѣмъ не отличается отъ другаго. Слѣдовательно, предпочтеніе, которое дается нами одному ряду явленій передъ другимъ, не можетъ имѣть другого источника, кромѣ божескаго откровенія. Это странное и по истинѣ нелѣпое разсужденіе повторяется въ настоящее время многими идеалистами, отчего оно, конечно, ничуть не теряетъ въ своей нелѣпости.

Патологическій процессъ организма, напр., происходитъ съ точки зрѣнія причинности также закономѣрно, т. е. необходимо, какъ необходимо совершаются его физіологическія функціи.

Спрашивается теперь, на какомъ основаніи мы предпочитаемъ нормальное состояніе организма патологическому, иными словами, гдѣ критерій совершаемой нами оцѣнки этихъ двухъ одинаковыхъ, съ точки зрѣнія причинности, состояній? Г. Булгаковъ полагаетъ, что эта оцѣнка не можетъ имѣть другого источника, кромѣ божескаго откровенія, а мы, матеріалисты, думаемъ, что здоровое состояніе организма лучше и *считается нами* цѣлесообразнѣе по той простой, тривіальной причинѣ, что *оно составляетъ основу нашего самосохраненія*. То же самое объясненіе примѣнимо цѣликомъ и къ историческому процессу. Все то, что способствуетъ самосохраненію какъ индивидуума, такъ и общества мы считаемъ прогрессивнымъ теченіемъ, все то, что задерживаетъ и служитъ препятствіемъ къ такому самосохраненію, регрессивнымъ теченіемъ, не смотря на то, что и то и другое происходитъ по необходимымъ законамъ съ точки зрѣнія причинности.

Далѣе, въ своемъ неудержимомъ стремленіи противопоставить необходимость признанія бога механическому міропониманію г. Булгаковъ строитъ, какъ мы это видѣли, очень многое на психической потребности въ религіи. Эта потребность возводится этимъ авторомъ, какъ и многими современными декадентами, на степень главнаго, отличительнаго качества человѣка и даже сверхчеловѣка.

Объ этомъ высокомъ качествѣ философъ-идеалистъ, къ которому г. Булгаковъ питаетъ большое пристрастіе, такъ разсуждалъ: Если бы основное качество человѣка состояло въ *чувствѣ, то человѣкъ ничѣмъ не отличался бы отъ животнаго*, такъ какъ особенность животнаго именно въ томъ и заключается, что его *сущностью является чувство*, согласно которому оно живетъ. Если бы религія человѣка основывалась только на чувствѣ, которое, какъ таковое, можетъ быть *чувствомъ зависимости*, то собака была бы лучшимъ

христіаниномъ, такъ какъ она наиболѣе способна къ этому чувству и живетъ преимущественно имъ. Также и чувство искупленія присуще собакѣ, когда ея голодъ утоляется костью. [1]) Чрезвычайно интересенъ также тотъ глубокомысленный аргументъ г. Булгакова въ пользу метафизики и религіи, что даже тѣ философскія системы, которыя оспариваютъ эти дисциплины, уже самимъ фактомъ своего отрицательнаго къ нимъ отношенія, признаютъ ихъ законность. Отсюда слѣдуетъ, что атеистъ, относящійся, напримѣръ, отрицательно къ бытію бога признаетъ это бытіе въ своемъ отрицаніи.

Этотъ доводъ весьма опасенъ и главнымъ образомъ тѣмъ, что огромное число читателей, не имѣющихъ ни малѣйшаго представленія ни объ одной философской проблемѣ, придетъ въ восторгъ отъ философскаго глубокомыслія г. Булгакова на томъ естественномъ основаніи, что они сами точь въ точь такъ думали.

Изъ этой мысли г. Булгакова можно, напримѣръ, заключить, что Дарвинъ признавалъ сотвореніе человѣка богомъ, когда доказывалъ происхожденіе человѣка путемъ естественнаго и половаго подбора. Дарвинъ, оспаривавшій сотвореніе человѣка, признавалъ не сотвореніе, а существованіе такого ложнаго понятія. Точно также философская система или атеистъ, отрицающіе бытіе бога, признаютъ не это бытіе, а существованіе заблужденія на счетъ бытія бога.

На этомъ мы закончимъ критику такъ называемыхъ философскихъ предпосылокъ *„Проблемы идеализма“*, которыя нашли себѣ наиболѣе рельефное выраженіе въ общефилософской статьѣ г. Булгакова, и въ заключеніе этой главы скажемъ нѣсколько словъ по поводу тѣхъ возраженій этого же „идеалиста“, которыя направлены противъ соціальной науки.

Въ соціальной области невозможны никакія предсказанія вслѣдствіе отсутствія повторяемости явленій. Это свойство исторической и соціальной дисциплины отличаетъ ихъ, по мнѣнію г. Булгакова, отъ естествознанія, гдѣ законы выводятся на основаніи повторяемости явленій природы.

Этотъ шаблонный и весьма поверхностный аргументъ г. Булгаковъ позаимствовалъ у г. Карѣева и почувствовалъ къ нему особое уваженіе подъ вліяніемъ Рикерта.

Противъ этого, чисто внѣшняго, довода существуетъ множество возраженій, которыя сдѣланы представителями различныхъ направленій въ соціологіи и философіи исторіи. Но мы приведемъ возраженіе Вундта, такъ какъ оно вполнѣ отвѣчаетъ на вопросъ, поставленный г. Булгаковымъ. „Этотъ формальный признакъ (повторяемость явленій въ области

[1]) Hegels Säm. Werke Bd. XVII. S. 295.

природы и неповторяемость ихъ въ области исторіи. Орт.) не вѣренъ съ двоякой точки зрѣнія. Во-первыхъ, совершенно не вѣрно, что единичныя явленія (das Singuläre) не играютъ роли въ естественныхъ наукахъ. Напримѣръ, почти *вся геологія состоитъ изъ единичныхъ фактовъ*; тѣмъ не менѣе никто не станетъ утверждать, что изслѣдованіе ледянаго періода, потому только, что онъ, по всей вѣроятности, существовалъ только разъ, не относится къ естественной наукѣ, а долженъ быть отданъ историку для мечтательнаго созерцанія. Во-вторыхъ, совершенно невѣрно также и то, что въ исторіи явленія не повторяются. Начиная съ Полибія, историки, поскольку они не были хроникерами, рѣдко упускали случай, чтобы не указать на одновременныя событія и аналогичные ряды явленій, которые имѣли мѣсто въ различное время и которымъ присуща одинаковая внутренняя связь. Такими историческими параллелями историки пользовались для извѣстныхъ выводовъ". [1])

Здѣсь убѣдительно показано, что въ методологическомъ отношеніи нѣтъ *принципіальной* разницы между естественными и общественными науками. Историческій и соціологическій опытъ можно установить съ помощью сравненія между собою соотвѣтственныхъ періодовъ различныхъ государствъ (напримѣръ, феодализмъ въ Англіи и во Франціи, англійская и французская революціи); и можно такъ же сопоставить и разсматривать между собою различные періоды и событія одного и того же общественнаго организма (переходъ отъ феодализма къ капиталистическому способу производства, великую революцію 1798 и революцію 1848 г. во Франціи), открывая въ нихъ взаимную причинную связь и затѣмъ сопоставляя ихъ и сравнивая съ такимъ же причинно-обусловленнымъ рядомъ событій въ другихъ странахъ.

Не выдерживаетъ также ни малѣйшей критики укоренившійся, переходящій изъ книжки въ книжку — и повторяемый г. Булгаковымъ предразсудокъ, будто изученіе природы отличается отъ изученія исторіи и соціологіи *„гносеологически"*, вслѣдствіе различнаго субъективнаго отношенія къ этимъ различнымъ областямъ. Этотъ предразсудокъ выросъ и укрѣпился на почвѣ кантовскаго дуализма, который въ своемъ практическомъ приложеніи принялъ именно этотъ видъ. Насъ бы завело слишкомъ далеко, еслы бы мы стали подробно разбирать вопросъ объ отношеніи критицизма къ естественнымъ и общественнымъ наукамъ. Заняться такимъ анализомъ значило бы раскрыть и обнаружить всю противорѣчивость критической философіи, что было бы прежде всего неумѣстно по отношенію къ гг. идеалистамъ, которые огра-

[1]) **Einleitung in die Philosophie, S. 68, 2. Auflage.**

ничиваются и довольствуются нѣсколькими шаблонными, категорическими и поверхностными замѣчаніями по поводу этого вопроса. Оставляя, поэтому, критическую философію въ сторонѣ, мы замѣтимъ лишь мимоходомъ, что именно съ *гносеологической* точки зрѣнія нѣтъ большей нелѣпости, какъ устанавливать различіе между одной и другой областью познанія. Гносеологія, т. е. основныя философскія предпосылки познанія именно потому считаются основными предпосылками, что онѣ составляютъ общій фундаментъ познанія вообще безъ различія областей. Вопросъ о субъективизмѣ и объективизмѣ въ *гносеологическомъ смыслѣ* можетъ быть поставленъ только такъ: принадлежитъ-ли закономѣрность къ субъективнымъ формамъ познающаго субъекта, или же она присуща внѣшнему, объективному міру? Каково бы ни было рѣшеніе этого вопроса, оно не можетъ дѣлать различія между отдѣльными дисциплинами познанія. Если закономѣрность присуща исключительно познающему субъекту, тогда законы природы представляютъ собою не что иное, какъ объективацію этихъ же субъективныхъ формъ. Если же, наоборотъ, закономѣрность лежитъ въ объективномъ мірѣ, то историческіе и соціологическіе законы должны, съ *гносеологической точки зрѣнія*, имѣть объективный источникъ. Ясно, слѣдовательно, что съ гносеологической точки зрѣнія не можетъ быть различія между естественными и общественными науками. Оставляя же гносеологію въ сторонѣ, вопросъ о степени вліянія субъективныхъ элементовъ въ той или иной отрасли науки есть вопросъ практическій, имѣющій чисто историческій характеръ. Всякій вновь открытый законъ, всякая добытая истина, безразлично изъ какой области, утверждались и пріобрѣтали всеобщее признаніе путемъ серьезной и упорной борьбы, проходя, если можно такъ выразиться, черезъ чистилище субъективныхъ отношеній и наслоеній, которыя составляли тѣмъ болѣе серьезное препятствіе, чѣмъ серьезнѣе и плодотворнѣе былъ данный законъ или данная истина.

Утверждать, что естественныя науки составляютъ въ этомъ смыслѣ исключеніе, значитъ либо нарочно закрывать глаза на общеизвѣстные факты, либо ихъ не знать. Что касается индивидуально субъективныхъ чертъ и склонностей изслѣдователя, то естествоиспытатели, которые, какъ извѣстно, не падаютъ съ неба, а ростутъ и развиваются на землѣ, въ опредѣленной исторической обстановкѣ, могутъ точно также, какъ и соціологи, приступить къ изученію природы съ огромнымъ запасомъ предразсудковъ и разнаго рода суевѣрія.

Еще Бэконъ дѣлалъ указаніе на тѣ индивидуально-субъективныя свойства и склонности изслѣдователя, которыя могутъ являться серьезнымъ препятствіемъ на пути къ

истинному, объективному познанію природы. Анализируя и подчеркивая эти субъективныя категоріи, требуя отъ естествоиспытателя, чтобы онъ отъ нихъ освободился, Бэконъ показываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какимъ образомъ познаніе природы, постепенно освобождаясь отъ субъективныхъ, препятствующихъ элементовъ, достигаетъ своей настоящей, объективной сущности.

Все больше и больше укрѣпляющееся въ буржуазной идеологіи суевѣріе, что въ естествознаніи объективное изслѣдованіе и предсказанія возможны, а въ соціологіи не возможны, имѣетъ своимъ *внѣшнимъ* поводомъ тотъ фактъ, что естествознаніе въ настоящее время обладаетъ многими общепризнанными законами, между тѣмъ какъ законы и выводы общественныхъ наукъ составляютъ предметъ страстныхъ и ожесточенныхъ споровъ. Но это различіе не принципіальнаго, а исключительно историческаго характера. Нѣтъ почти ни одного изъ извѣстныхъ намъ законовъ природы, нѣтъ почти ни одной значительной истины, которые бы не подвергались въ свое время такимъ же ожесточеннымъ нападкамъ, какимъ подвергаются въ наше время ученіе Маркса о стоимости, о борьбѣ классовъ и всѣ выводы научнаго соціализма. Возможность свободнаго и безпрепятственнаго развитія естествознанія въ наше время обусловливается тѣмъ, что познаніе природы и побѣда надъ ней необходимы и выгодны буржуазнымъ классамъ; между тѣмъ какъ объективное, серьезное и безпристрастное уясненіе общественныхъ отношеній становится все болѣе и болѣе угрожающимъ для современнаго общественнаго строя.

И точно такой же острый, критическій моментъ переживало естествознаніе, когда оно являлось могучимъ оружіемъ противъ общественнаго порядка среднихъ вѣковъ.

Выражавшая классовые интересы духовенства, одушевленная спиритуалистической философіей инквизиція (матеріалисты никогда не создавали подобнаго „этическаго“ учрежденія) сожгла Джіордано Бруно на кострѣ за его проповѣдь и завершеніе системы Коперника. Современные идеологи привилегированныхъ классовъ, признающіе движеніе земли, вооружились той же спиритуалистической философіей, чтобы съ ея помощью задержать историческое движеніе человѣчества впередъ.

Своимъ страстнымъ нападеніемъ на ученіе объ объективныхъ законахъ историческаго процесса они даютъ только лишнее доказательство того, что объективный ходъ вещей не на ихъ сторонѣ.

VII.

Авторы „Проблемъ идеализма“ сдѣлали вполнѣ правильные, логическіе выводы изъ основныхъ положеній философ-

скаго идеализма, когда пришли въ конечномъ результатѣ къ крайнему эгоизму.

Если бы противникъ идеалистической философіи ясно показалъ, какъ изъ этого міросозерцанія вытекаетъ полное и рѣшительное отрицаніе альтруизма, онъ бы смѣло могъ считать свою задачу критики идеалистической этики законченной и блестяще выполненной.

Стоило, напримѣръ, Лейбницу, Канту, Фихте доказать, что въ ихъ міровоззрѣніи кроется возможность отрицанія любви къ ближнему, жертвы въ пользу общества, что ихъ сверхопытная этика строго осуждаетъ всѣхъ героевъ и мучениковъ, погибшихъ за *земное* благо человѣчества, что Іисусъ совершилъ высочайшее нравственное преступленіе противъ своего духа, когда поставилъ проповѣдь альтруизма выше своего индивидуума, стоило, говоримъ мы, доказать великимъ, благороднымъ мыслителямъ-универсалитамъ, что ихъ этика приводитъ къ крайнему, бездушному эгоизму, „повелѣвающему“ жить во всю, „хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ“, чтобы они пришли въ величайшій ужасъ отъ своихъ ученій и собственноручно сожгли тѣ свои произведенія, изъ которыхъ можно вывести такое человѣконенавистничество. Великіе идеалисты по причинамъ, которыя здѣсь анализировать не мѣсто, не могли въ свое время видѣть всѣхъ выводовъ, вытекающихъ изъ ихъ системъ и стоящихъ въ противорѣчіи съ ихъ субъективными намѣреніями. И именно потому, что ни они сами, ни ихъ современники не понимали этого, — идеалистическія системы оказывали вліяніе на свою эпоху не своими отрицательными, а своими положительными, не реакціонными, а революціонными сторонами.

Иначе обстоитъ дѣло съ нашими неоидеалистами. Какъ сильно запоздавшіе эпигоны, они очень глубоко почувствовали и, какъ это можно заключить изъ „Проблемъ идеализма“, даже и поняли реакціонные элементы идеализма. И, понявъ ихъ, эпигоны не только не испугались, а, напротивъ того, стали ихъ проповѣдывать съ тѣмъ откровеннымъ цинизмомъ, который свойственъ одному только вырожденію. Но своей откровенностью они намъ облегчили работу.

Доводя свою, съ позволенія сказать, этику до безусловнаго, рѣшительнаго отрицанія альтруизма, эпигоны сами опровергли себя самымъ блестящимъ и самымъ убѣдительнымъ образомъ. Спорить, поэтому съ ними объ этикѣ по существу не оказывается ни возможности, ни надобности.

Для того, чтобы оспаривать ту или другую теорію, необходима хоть нѣкоторая солидарность въ тѣхъ общихъ, не подлежащихъ болѣе сомнѣнію опредѣленіяхъ, которыя выработаны и твердо установлены всей духовной исторической дѣятельностью человѣчества.

Всякій послѣдователь современнаго научнаго соціализма совершенно согласится съ великими идеалистами въ томъ, что нравственность состоитъ въ альтруизмѣ, въ способности индивидуума жить широкими интересами всего человѣчества и т. д.

Раздѣляя съ идеализмомъ эту общую формальную почву, теорія научнаго соціализма можетъ подвергнуть критикѣ идеалистическія основы этики великихъ идеалистовъ, доказывая, что эти основы приводятъ къ результатамъ, противоположнымъ тѣмъ идеаламъ, которые намѣчались самими идеалистами, и что тѣ идеалы, являясь не результатомъ божескаго откровенія, а продуктомъ общественнаго развитія, могутъ быть осуществлены не на почвѣ идеализма, а тѣмъ путемъ, который указанъ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи. Однимъ словомъ, споръ между матеріалистическимъ пониманіемъ этики и идеалистическимъ пониманіемъ возможенъ потому, что оба направленія согласны, по крайней мѣрѣ, вътомъ общемъ формальномъ опредѣленіи, что этика состоитъ въ альтруизмѣ.

Эпигоны же „переоцѣнили“ всѣ цѣнности или, выражаясь яснѣе, перепутали всѣ понятія. Съ ихъ точки зрѣнія альтруизмъ оказался, какъ мы видѣли, самымъ безнравственнымъ проявленіемъ человѣческаго духа, а крайній эгоизмъ высшей формой этически идеальной личности. Рѣшивъ такимъ образомъ этическую проблему, эпигоны набросились со всей силой своей нервности и страха на соціализмъ, какъ на воззрѣніе, которое преслѣдуетъ альтруистическія цѣли. Отъ такого упрека „критиковъ“ намъ не только не приходится защищаться, но, напротивъ, мы вполнѣ признаемъ его справедливость.

Научный соціализмъ, дѣйствительно, призванъ на *почвѣ матеріальной исторической необходимости, путемъ классовой борьбы пролетаріата, реализовать существовавшіе до сихъ поръ въ абстракціи альтруистическіе идеалы.*

Не имѣя, такимъ образомъ, надобности критиковать „этику“ эпигоновъ, мы тѣмъ не менѣе считаемъ нелишнимъ обнаружить ту поразительную, нелѣпую путаницу, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ разсужденій. Какъ намъ извѣстно, исходной точкой всѣхъ „этическихъ“ построеній нашихъ моралистовъ является то гносеологическое положеніе, что нравственное долженствованіе состоитъ въ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ бытіемъ или, выражаясь языкомъ г. Бердяева, „этика начинается противоположеніемъ сущаго и должнаго“. Такъ или приблизительно такъ ставили вопросъ и великіе идеалисты. Но когда великіе идеалисты исходили изъ этого дуализма, то они имѣли въ виду, что сущность этики заключается въ альтруизмѣ.

Наблюдая, какъ фактически во всей исторіи человѣчества проявлялись альтруистическія дѣйствія, полагая, съ

другой стороны, что человѣкъ, какъ существо, стремящееся къ самосохраненію, эгоистъ отъ природы, великіе идеалисты задавались вопросомъ о происхожденіи альтруистическихъ элементовъ, которые, на первый взглядъ, находятся въ полномъ противорѣчіи съ инстинктомъ самосохраненія.

Чуждые точки зрѣнія *общественнаго* развитія, не будучи, слѣдовательно, въ состояніи объяснить альтруизмъ путемъ исторической общественной эволюціи, великіе идеалисты переносили источникъ альтруизма по ту сторону дѣйствительнаго міра.

Такимъ образомъ, ясно, что предполагаемое противорѣчіе между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ имѣло своимъ исходнымъ пунктомъ *противоположность между альтруизмомъ и эгоизмомъ*. Великіе идеалисты, метафизики приходили, слѣдовательно, къ дуализму этики и дѣйствительности *только потому, что они брали за основу этики альтруизмъ*.

И мы теперь спрашиваемъ у эпигоновъ, гдѣ же противоположность между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ, коль скоро эгоизмъ оказался единственной и настоящей формой нравственности? Очевидно для всякаго, что съ устраненіемъ альтруизма, такого противорѣчія вовсе не оказывается, а потому очевидно также и то, что выводъ, къ которому пришли эпигоны, совершено уничтожаетъ ихъ основную гносеологическую предпосылку о противоположности нравственнаго долженствованія и дѣйствительнаго бытія.

Необычайно забавно выглядитъ, поэтому, эпиграфъ къ статьѣ г. Бердяева, заимствованный у Канта. Г. Бердяевъ торжественно пишетъ на первой страницѣ своего этическаго трактата знаменитыя слова кенигбергскаго метафизика: „Zwei Dinge erföilen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je üfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschaftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Кантъ выражаетъ свое удивленіе и преклоненіе передъ своимъ внутреннимъ *нравственнымъ закономъ*, потому что разсматриваетъ его, какъ принципіальную противоположность къ человѣческому *егоизму*, основанному, по опредѣленію философа, на *произволѣ*.

Чему же удивляется и передъ чѣмъ преклоняется г. Бердяевъ, считающій нравственнымъ закономъ жизни „діонисовское начало“, т. е. безпредѣльный эгоизмъ, повелѣвающій „жить во всю“ „хотя бы зломъ если не добромъ“?

Въ такое комическое положеніе попалъ г. Бердяевъ, благодаря слѣдующему обстоятельству. Какъ мы видѣли, онъ знаетъ очень хорошо, что категорическій императивъ, являясь абсолютной противоположностью къ дѣйствительному

міру, не имѣетъ и не можетъ имѣть въ немъ никакого значенія и потому ни къ чему конкретному не обязываетъ. Изъ этого положенія онъ дѣлаетъ тотъ чрезвычайно пріятный и для филистера всегда утѣшительный выводъ, что настоящая этика и истинные идеалы не реализуются на землѣ. Такое ясное пониманіе категорическаго императива означаетъ въ сущности не что иное, какъ полное и окончательное опроверженіе его.

Гегель, напримѣръ, считалъ себя рѣзкимъ противникомъ этики Канта только на томъ единственномъ основаніи, что она ничего общаго не имѣетъ съ дѣйствительностью. Пустой, формальный, не заключающій въ себѣ никакого эмпирическаго правила нравственный законъ превращается, по глубокомысленному мнѣнію великаго діалектика, въ собственную противоположность, т. е. въ безнравственность.

Но г. Бердяевъ расходится съ Гегелемъ какъ разъ потому, что ему, какъ и прочимъ его коллегамъ по идеальной части, весьма понравился категорическій императивъ въ его опровергнутомъ видѣ. И не напрасно: — ибо категорическій императивъ оказалъ эпигонамъ огромную услугу въ дѣлѣ нападенія на научный соціализмъ.

Вспомнимъ теперь ходъ аргументаціи нашихъ „этиковъ“, и намъ станетъ вполнѣ ясна та роль, которую играетъ нравственный законъ въ *„Проблемахъ идеализма.“*

Категорическій императивъ, осуждающій стремленіе къ земнымъ благамъ какъ не этическое стремленіе, направляется нашими „идеалистами“ прежде всего противъ научнаго соціализма, какъ противъ историческаго движенія, исходящаго изъ матеріальныхъ интересовъ пролетаріата и стремящагося къ болѣе счастливой жизни всего человѣчества на землѣ. Соціализмъ осуждается съ помощью категорическаго императива, слѣдовательно, на томъ основаніи, что онъ основывается не на аскетизмѣ, а на эвдомонизмѣ.

Но соціалистическій эвдомонизмъ, требующій *земныхъ благъ для всѣхъ*, отличается, по совершенно справедливому мнѣнію нашихъ моралистовъ, альтруистическимъ характеромъ. Какъ поборники чистой этики, „идеалисты“ смѣлы и послѣдовательны; они обрушиваются со всей силой своего святого гнѣва на альтруизмъ, какъ на ученіе, которое исходитъ все изъ того же безнравственнаго эвдемонизма.

Но въ процессѣ критики альтруистической теоріи нравственности „идеалисты“ становятся на индивидуалистическую почву, противопоставляя альтруизму свой крайній индивидуализмъ. Придя къ крайне индивидуалистическимъ выводамъ, наши послѣдователи кантовскаго ригоризма быстро выбрасываютъ болѣе для нихъ негодный аскетическій моментъ, т. е. всю сущность категорическаго императива, и приходятъ, такимъ образомъ, въ окончательномъ результатѣ къ *инди-*

индивидуалистическому эвдемонизму, признающему „діонисовское начало жизни."

Очевидно, такимъ образомъ, что „идеалисты" пришли какъ разъ къ тому самому эвдемонизму, который послужилъ для нихъ исходнымъ пунктомъ нападенія на научный соціализмъ и на его этическую сторону, альтруизмъ.

Но въ этомъ круговоротѣ наши „идеалисты" выиграли очень многое. Именно то, что, отбросивъ по дорогѣ альтруизмъ, они пришли къ тому пріятному заключенію, что эвдемонизмъ есть самое нравственное начало жизни, если земное благо предназначено *не для всѣхъ*.

Окончательные, общіе этическіе выводы изъ *„Проблемъ идеализма"* сводятся, поэтому, къ слѣдующимъ двумъ положеніямъ:

Эвдемонизмъ есть *безнравственное* ученіе и строго осуждается категорическимъ императивомъ, поскольку онъ служитъ исходнымъ пунктомъ соціально-революціоннаго движенія всемірнаго пролетаріата, требующаго земного блага для всѣхъ.

Эвдемонизмъ есть *высоконравственное* ученіе и согласуется съ категорическимъ императивомъ, поскольку къ земному наслажденію стремятся не пролетаріи, а имущіе, отстаивающіе земное благо *только для себя*.

Короче, земное благо нравственно, когда имъ пользуются привилегированные, праздные классы; земное благо безнравственно, когда къ нему стремятся неимущіе, трудящіяся массы.

Только теперь становится понятнымъ этическое требованіе г. Бердяева *во имя свободы личности ограничить народный суверенитетъ*.

Читатель, несомнѣнно, обратилъ вниманіе на такое грубое, откровенное противорѣчіе, какъ требованіе свободы личности и ограниченіе свободы народа. Но это противорѣчіе устраняется весьма благополучно съ помощью того этическаго вывода, что подъ личностью слѣдуетъ понимать члена общества, который имѣетъ право быть эвдемонистомъ и которому нравственный законъ повелѣваетъ „жить во всю". А такое широкое, нравственное право дано, какъ мы знаемъ, только имущимъ. Слѣдовательно, личность, требующая для своей свободы ограниченія свободы народа, есть имущій, т. е. буржуа; божественный элементъ личности, не терпящій никакихъ ограниченій — кошелекъ буржуа, а абсолютная свобода этой личности есть свобода того же буржуа „дубить шкуру" рабочаго.

Вотъ какъ обработали наши новые идеалисты старый сюжетъ.

Ортодоксъ.