ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ:

С. Н. БУЛГАКОВА, КН. Е. Н. ТРУБЕЦКОГО, П. Г.,
Н. А. БЕРДЯЕВА, С. Л. ФРАНКА, С. А. АСКОЛЬДОВА, КН. С. Н. ТРУБЕЦКОГО, П. И. НОВГОРОДЦЕВА,
Б. А. КИСТЯКОВСКАГО, А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКАГО, С. О. ОЛЬДЕНБУРГА, Д. Е. ЖУКОВСКАГО,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ П. И. НОВГОРОДЦЕВА.

ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕС

„Пров 38"

Пров. 1959

В
4145

(Шр.)

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
210456

Отъ Московскаго Психологическаго Общества.

Выпуская въ свѣтъ настоящій Сборникъ, Московское Психологическое Общество съ особеннымъ удовольствіемъ даетъ мѣсто въ ряду своихъ изданій этому серьезному коллективному труду. Являясь выраженіемъ взглядовъ лишь одной группы его членовъ, принадлежащихъ къ идеалистическому направленію, этотъ трудъ долженъ былъ, однако, встрѣтить поддержку и со стороны всего Психологическаго Общества, ввиду того выдающагося интереса, который онъ представляетъ. Слѣдуя въ своихъ изданіяхъ принципу безпристрастнаго отношенія къ различнымъ философскимъ теченіямъ, Общество выражаетъ этимъ свою вѣру въ неподлежащее сомнѣнію торжество истины, которая въ себѣ самой носитъ силу какъ своего утвержденія, такъ и непреходящаго значенія и господства.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества

Л. Лопатинъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ПРЕДИСЛОВІЕ. VII.

С. Н. БУЛГАКОВЪ, Основныя проблемы теоріи прогресса. 1.

Кн. Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ, Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи. 48.

П. Г., Къ характеристикѣ нашего философскаго развитія. 72.

Н. А. БЕРДЯЕВЪ, Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма. 91.

С. Л. ФРАНКЪ, Фр. Ницше и этика «любви къ дальнему». 137.

С. А. АСКОЛЬДОВЪ, Философія и жизнь. 196.

Кн. С. Н. ТРУБЕЦКОЙ, Чему учитъ исторія философіи. 216.

П. И. НОВГОРОДЦЕВЪ, Нравственный идеализмъ въ философіи права. 236.

Б. А. КИСТЯКОВСКІЙ, "Русская соціологическая школа" и категорія возможности при рѣшеніи соціально-этическихъ проблемъ. 295.

А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКІЙ, Основные принципы соціологической доктрины О. Конта. 392.

С. Ѳ. ОЛЬДЕНБУРГЪ, Ренанъ, какъ поборникъ свободы мысли. 488.

Д. Е. ЖУКОВСКІЙ, Къ вопросу о моральномъ творчествѣ. 502.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ настоящее время не можетъ подлежать сомнѣнію, что отрицательное отношеніе къ философіи, еще недавно столь распространенное въ русскомъ обществѣ, смѣнилось живымъ интересомъ къ ея проблемамъ. Тѣ направленія, которыя пытались устранить философію или же замѣнить ее построеніями, основанными исключительно на данныхъ опыта, утратили свое руководящее значеніе. Пробудились снова тѣ запросы, которые никогда не могутъ исчезнуть, и мысль попрежнему ищетъ удовлетворенія въ подлинныхъ источникахъ философскаго познанія.

Это пробужденіе философскаго интереса породило среди нѣкоторыхъ лицъ, причастныхъ новому движенію, мысль о томъ, чтобы отозваться на новыя исканія Сборникомъ статей, посвященныхъ нѣкоторымъ изъ основныхъ философскихъ проблемъ. Для иниціаторовъ настоящаго труда осуществленіе этой задачи опредѣлялось въ связи съ общими условіями современнаго развитія философіи. Исходя отъ критическаго отношенія къ недавнему прошлому нашей мысли, связанному съ господствомъ позитивизма, они смотрѣли и на ея будущее съ ожиданіемъ новыхъ перспективъ, не входившихъ въ программу „позитивной философіи". Они отправлялись отъ убѣжденія, что современное критическое движеніе призвано не только утвердить науку на прочныхъ и истинно-положительныхъ основаніяхъ, но сверхъ того еще и отстоять необходимое разнообразіе запросовъ и задачъ человѣческаго духа, для котораго наука есть лишь одна изъ сферъ проявленія.

Это убѣжденіе лицъ, задумавшихъ Сборникъ, представляло столь широкій базисъ для совмѣстной работы, что съ нею встрѣтились и критическіе опыты, имѣвшіе своей исключительной цѣлью пересмотрѣть нѣкоторыя изъ построеній позитивизма, съ точки зрѣнія чистой науки. Не предрѣшая

новыхъ построеній, а только подготовляя ихъ, такіе критическіе опыты, однако, вполнѣ соотвѣтствовали общему плану предположеннаго труда. Но для иниціаторовъ Сборника, отъ имени которыхъ говоритъ авторъ настоящаго предисловія, эта критическая задача представлялась лишь первымъ шагомъ задуманной работы. Та основная проблема, которая въ наше время приводитъ къ возрожденію идеалистической философіи, есть прежде всего проблема моральная, и соотвѣтственно съ этимъ намъ представлялось важнымъ обратить особенное вниманіе на выясненіе вопросовъ этическихъ, допуская и здѣсь возможно бо̀льшую широту взглядовъ.

Современный поворотъ къ философіи не есть плодъ одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокія потребности нравственнаго сознанія выдвигаютъ проблему о должномъ, о нравственномъ идеалѣ. Но обращаясь къ тѣмъ направленіямъ, которыя не хотятъ знать ничего, кромѣ опытныхъ началъ, мы убѣждаемся въ ихъ безсиліи разрѣшить этотъ важный и дорогой для насъ вопросъ. Мы ищемъ абсолютныхъ заповѣдей и принциповъ—въ этомъ именно и состоитъ сущность нравственныхъ исканій,—а намъ отвѣчаютъ указаніемъ на то, что все въ мірѣ относительно, все условно. За нравственной проблемой выростаетъ цѣлый рядъ другихъ проблемъ, глубокихъ и важныхъ, тѣснѣйшимъ образомъ связанныхъ съ дѣятельной жизнью духа, а намъ говорятъ, что все это вопросы, для которыхъ нѣтъ мѣста въ философіи, ясно опредѣлившей свою границу.

Но неотступная важность этихъ вопросовъ слишкомъ очевидна, для того чтобы не возникло сомнѣній въ основательности той системы воззрѣній, которая ихъ отвергала. Теперь все болѣе утверждается взглядъ, что эта система, имѣвшая претензію быть истинно-научной, является не только узкой по своимъ перспективамъ, но сверхъ того еще догматической, лишенной твердыхъ основаній и критической осторожности. Въ этомъ смыслѣ направленіе, идущее на смѣну позитивизму, въ своихъ научныхъ стремленіяхъ отправляется отъ болѣе строгихъ исходныхъ на-

чалъ. Замѣняя догматическое отношеніе къ вопросамъ познанія теоретико-познавательнымъ критицизмомъ, оно настойчиво выдвигаетъ вопросъ о тщательной провѣркѣ научныхъ средствъ и категорій. Но вводя положительную науку въ надлежащія границы, оно вмѣстѣ съ тѣмъ, наряду съ нею, признаетъ и другія области и устраняетъ суевѣрные предразсудки, препятствующіе свободно и прямо итти навстрѣчу великимъ вопросамъ духа.

Идеалистическая философія не новость для русской публики. Въ эпоху наивысшаго развитія позитивизма противъ него увѣренно и смѣло выступалъ Вл. Серг. Соловьевъ и возвышалъ свой авторитетный голосъ Б. Н. Чичеринъ. Читатели нашего Сборника найдутъ въ числѣ его сотрудниковъ имена, указывающія живую связь этой философской традиціи съ тѣмъ направленіемъ, которое теперь выступаетъ на защиту идеалистическихъ началъ. Особенность этого новаго направленія состоитъ въ томъ, что оно, являясь выраженіемъ нѣкоторой вѣчной потребности духа, въ то же самое время возникаетъ въ связи съ глубокимъ процессомъ жизни, съ общимъ стремленіемъ къ нравственному обновленію. Новыя формы жизни представляются теперь уже не простымъ требованіемъ цѣлесообразности, а категорическимъ велѣніемъ нравственности, которая ставитъ во главу угла начало безусловнаго значенія личности.

Такъ понимаемъ мы возникновеніе современнаго идеалистическаго движенія. Это прежде всего и по преимуществу выраженіе прогрессивныхъ началъ нравственнаго сознанія. Позитивныя построенія не выдержали и не могли выдержать испытанія выросшей мысли: предъ лицомъ сложныхъ и неустранимыхъ проблемъ нравственнаго сознанія, философской любознательности и жизненнаго творчества они оказались недостаточными. Необходимъ свѣтъ философскаго идеализма, чтобы удовлетворить эти новые запросы.

Задача Сборника—поставить нѣкоторыя изъ проблемъ, открывающихся для современнаго философскаго движенія. Само собою разумѣется, что дальнѣйшее разъясненіе ихъ еще потребуетъ сложной и усиленной работы.

П. Новгородцевъ.

Октябрь 1902 г.

типо-лит. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К° МОСКВА.

Основныя проблемы теоріи прогресса.

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

Göthe.

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

Теперь обратимся къ дальнѣйшему разсмотрѣнію религіи прогресса.

IV.

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

Человѣкомъ руководитъ при этомъ нормальная и незаглуши-

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

VII.

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

Мы видѣли уже, что задача эта оказывается непосильна пози-

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

С. Булгаковъ.

Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи.

I.

Не задаваясь цѣлью дать подробный разборъ матеріалистическаго пониманія исторіи въ его цѣломъ, настоящій очеркъ ставитъ себѣ болѣе скромную задачу — подвергнуть критической оцѣнкѣ нѣкоторыя положенія Маркса и Энгельса, касающіяся значенія идей въ исторіи. Современной критикой было чрезвычайно много сдѣлано въ этомъ направленіи: въ особенности за послѣдніе годы появилось много цѣнныхъ трудовъ, въ которыхъ указывалось на шаткость основныхъ положеній историческаго матеріализма, на незаконченность его построеній и на его внутреннія противорѣчія. И тѣмъ не менѣе вопросъ нельзя считать исчерпаннымъ: съ одной стороны самое увлеченіе борьбою противъ популярнѣйшей въ наше время формы историзма вовлекло нѣкоторыхъ критиковъ въ преувеличенія и неточности, которыя необходимо исправить; съ другой стороны, какъ бы ни была основательна критическая работа такихъ изслѣдователей, какъ Бартъ, Штаммлеръ, Масарикъ, Бернштейнъ, Вольтманъ и др., она все же заключаетъ въ себѣ нѣкоторые пробѣлы, которые необходимо пополнить.

Главное затрудненіе, съ которымъ приходится такъ или иначе считаться критикѣ, заключается въ неясности основныхъ положеній историческаго матеріализма. Извѣстный критикъ марксизма—профессоръ Штаммлеръ, сходится съ однимъ изъ виднѣйшихъ современныхъ марксистовъ—Каутскимъ въ томъ, что историческій матеріализмъ есть міросозерцаніе не вполнѣ сложившееся:

въ появившейся въ 1899 году брошюрѣ, заключающей въ себѣ апологію Маркса противъ Бернштейна, Каутскій прямо заявляетъ, что теорія историческаго матеріализма до сихъ поръ еще находится въ начальной стадіи своего развитія. Чѣмъ труднѣе уловить мысль, тѣмъ, разумѣется, труднѣе ее критиковать. Оцѣнкѣ всякаго ученія должно предшествовать его выясненіе; а между тѣмъ, всякій критикъ, который попытается выразить мысль Маркса яснѣе, чѣмъ она выражена имъ самимъ, рискуетъ тотчасъ же навлечь на себя упреки въ умышленномъ искаженіи или непониманіи марксизма. Чтобы избѣжать этихъ упрековъ, необходимо по возможности излагать воззрѣнія Маркса и Энгельса ихъ собственными выраженіями, отмѣчая въ этихъ выраженіяхъ все то, что представляется неяснымъ.

Для интересующаго насъ вопроса имѣетъ чрезвычайно важное значеніе знаменитый текстъ предисловія Маркса къ «Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политической экономіи» [1]). Спрашивается, что же даетъ этотъ текстъ для характеристики значенія идей въ исторіи? Современная критика справедливо отмѣтила въ немъ рядъ неясностей, и мнѣ здѣсь остается только подвести итогъ тому, что раньше было высказано другими.

---

[1]) Текстъ этотъ можетъ считаться общеизвѣстнымъ, но для удобства читателей, незнакомыхъ съ Марксомъ, приводимъ важнѣйшую его часть. «Въ общественномъ производствѣ своей жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, необходимыя, независящія отъ ихъ воли отношенія—отношенія производства, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія ихъ матеріальныхъ производственныхъ силъ. Совокупность этихъ производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества, ту реальную основу, надъ которой возвышается юридическая и политическая надстройка и которой соотвѣтствуютъ опредѣленныя общественныя формы сознанія. Способъ производства матеріальной жизни вообще обусловливаетъ переживаемый обществомъ жизненный процессъ соціальный, политическій и духовный. Не сознаніе людей опредѣляетъ ихъ бытіе, но наоборотъ, ихъ общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе. На извѣстной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями, или, говоря юридическимъ языкомъ, съ тѣми отношеніями собственности, среди которыхъ они до сихъ поръ дѣйствовали; эти отношенія изъ формъ развитія производственныхъ силъ превращаются въ ихъ оковы. Тогда наступаетъ эпоха соціальной революціи: съ измѣненіемъ экономической основы рано или поздно рушится вся огромная надстройка правовыхъ и политическихъ учрежденій, коимъ соотвѣтствуютъ опредѣленныя общественныя формы сознанія» и т. д.

Роль первоначальнаго двигателя исторіи съ точки зрѣнія Маркса играютъ «матеріальныя производственныя силы», подъ которыми, повидимому, слѣдуетъ понимать «способъ производства». Марксъ прямо говоритъ, что «способъ производства матеріальной жизни обусловливаетъ переживаемый обществомъ процессъ соціальный, политическій и духовный». Въ какомъ смыслѣ, однако, обусловливаетъ? Есть ли «способъ производства» единственная первоначальная причина общественнаго развитія, или же только *одна изъ причинъ*, дѣйствующая совмѣстно съ другими причинами и условіями? Въ началѣ приведеннаго текста Марксъ говоритъ, что «совокупность производственныхъ отношеній», или что то же, «экономическая структура общества», *соотвѣтствуетъ* опредѣленной ступени развитія «матеріальныхъ производственныхъ силъ». Однако, изъ дальнѣйшаго изложенія оказывается, что такого соотвѣтствія можетъ и не быть: въ извѣстный моментъ историческаго развитія производственныя отношенія «изъ формъ развитія производственныхъ силъ превращаются въ ихъ оковы». Самая возможность борьбы производственныхъ силъ противъ того или другого общественнаго строя доказываетъ, что существованіе послѣдняго обусловливается не ими одними; и однако, признаніе какихъ-либо другихъ причинъ общественнаго развитія, которыя не сводились бы *въ послѣдней инстанціи* къ «матеріальнымъ производительнымъ силамъ», было бы несовмѣстимымъ съ самой сущностью матеріалистическаго пониманія исторіи.

Точно такъ же неясно, какъ представляетъ себѣ Марксъ отношеніе между экономической структурой общества, съ одной стороны, и «формами общественнаго сознанія», идеями,—съ другой стороны: въ видѣ отвѣта на занимающій насъ вопросъ мы находимъ въ приведенномъ текстѣ не философское опредѣленіе, а простое архитектурное сравненіе: производственныя отношенія въ своей совокупности составляютъ «экономическую структуру общества», «ту реальную основу, надъ которой возвышается правовая и политическая надстройка»; этой надстройкѣ въ свою очередь «соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія». Очевидно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ такимъ объясненіемъ, которое ровно ничего не объясняетъ. Въ архитектурѣ фундаментъ не объясняетъ той надстройки, которая надъ нимъ возвышается. Фундаментъ не есть причина надстройки: чтобы

объяснить, какимъ образомъ и почему надъ опредѣленнымъ фундаментомъ возникла та или другая надстройка, нужно отыскать какую-либо другую причину. Къ тому же въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ надстройкой довольно страннаго свойства: она обладаетъ способностью въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени переживать свой фундаментъ: «съ измѣненіемъ экономической основы,—говоритъ Марксъ,—*рано или поздно* рушится вся огромная надстройка правовыхъ и политическихъ учрежденій, коимъ соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія». Подчеркнутыя мною слова «*рано или поздно*» указываютъ на то, что съ упраздненіемъ фундамента не тотчасъ рушится надстройка. Далѣе спрашивается, что значитъ, что правовой и политической надстройкѣ «соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія»? Существуетъ ли тутъ простой параллелизмъ или причинная связь между извѣстными учрежденіями и идеями?

«Не сознаніе людей,—читаемъ мы далѣе,—опредѣляетъ ихъ бытіе, но наоборотъ, ихъ общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе». Очевидно, что и отъ этого поясненія мысль Маркса не выигрываетъ въ опредѣленности: ибо опять-таки спрашивается, одно ли общественное бытіе, однѣ ли производственныя силы и отношенія производства опредѣляютъ развитіе сознанія людей, или же кромѣ этихъ экономическихъ факторовъ и наряду съ ними есть другія причины, другія условія, опредѣляющія развитіе нашего сознанія? Наконецъ остается неяснымъ, должны ли эти экономическіе факторы быть понимаемы какъ *производящія причины* или только какъ *необходимыя условія* роста общественнаго сознанія? Вопросъ этотъ оставляется Марксомъ безъ отвѣта, а между тѣмъ то или другое его разрѣшеніе имѣло бы для разбираемаго ученія огромное значеніе. Для всякаго ясно, что почва не служитъ производящею причиною роста растенія, такъ какъ безъ сѣмени, сама изъ себя, она не можетъ произвести никакихъ злаковъ: производящую причину роста растенія нужно искать въ самомъ сѣмени. Такая же разница существуетъ между производящей причиной и условіями роста общественнаго сознанія. Поэтому чрезвычайно важно было бы знать, видитъ ли Марксъ въ производственныхъ силахъ и отношеніяхъ только ту почву, на которой при содѣйствіи какихъ-либо другихъ причинъ выро-

стаютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія, или же съ его точки зрѣнія экономическій факторъ самъ по себѣ служитъ достаточнымъ основаніемъ для объясненія роста общественнаго сознанія, его производящею причиною?

Такимъ образомъ чуть ли не каждое слово знаменитаго текста «Критики нѣкоторыхъ положеній политической экономіи» вызываетъ рядъ вопросовъ и недоумѣній. Въ одномъ только отношеніи текстъ этотъ не оставляетъ мѣста для сомнѣній: сознаніе и воля людей съ точки зрѣнія Маркса не служатъ факторами развитія экономической структуры общества; производственныя отношенія, въ которыя вступаютъ люди, не зависятъ отъ ихъ сознанія и воли: напротивъ того, процессъ развитія человѣческаго сознанія и воли находится въ нѣкоторой зависимости отъ производственныхъ силъ и производственныхъ отношеній; въ чемъ заключается эта зависимость, Марксъ, какъ сказано, точно не опредѣляетъ.

Изложенная формулировка историческаго матеріализма дана была Марксомъ въ 1859 году. И раньше и позже этого времени какъ онъ, такъ и Энгельсъ высказывали тѣ же мысли; впослѣдствіи они кое въ чемъ измѣнили и дополнили свою первоначальную точку зрѣнія; но несмотря на это въ ученіи ихъ остались существенныя неясности и пробѣлы. Въ «Коммунистическомъ манифестѣ» въ ряду главнѣйшихъ факторовъ развитія общественнаго строя рядомъ со способами производства фигурируютъ способы обмѣна и способы сообщенія между людьми. Въ статьѣ о XVIII Брюмерѣ и Людовикѣ Наполеонѣ говорится о «надстройкѣ разнообразныхъ чувствъ, иллюзій, мыслей и воззрѣній», которая возвышается надъ различными формами собственности, надъ «соціальными условіями существованія людей». Въ первомъ томѣ «Капитала» Марксъ подчеркиваетъ значеніе орудій производства какъ «показателей общественныхъ отношеній людей»; въ техникѣ труда, говоритъ онъ здѣсь, обнаруживается природа «жизненныхъ отношеній и соотвѣтствующихъ имъ умственныхъ представленій». Въ третьемъ томѣ «Капитала» Марксъ по прежнему видитъ въ отношеніяхъ производства «основу всего общественнаго строенія»; но при этомъ онъ признаетъ, что этотъ экономическій базисъ общественнаго развитія можетъ въ дѣйствительности проявляться различно въ зависимости отъ ряда конкрет-

ныхъ обстоятельствъ, каковы условія внѣшней природы, расовыя отношенія, внѣшнія историческія вліянія. Во всѣхъ вообще сочиненіяхъ Маркса «матеріальныя условія существованія» выступаютъ въ роли перводвигателей историческаго процесса; всюду указывается на зависимость идей отъ экономическихъ отношеній, но нигдѣ мы не находимъ точнаго опредѣленія природы этой зависимости.

То же должно сказать о сочиненіяхъ Энгельса. Въ своемъ полемическомъ трактатѣ противъ Дюринга онъ говоритъ: «послѣднихъ причинъ общественныхъ переворотовъ нужно искать не въ головахъ людей, не въ возрастающемъ ихъ пониманіи вѣчной правды и справедливости, *а въ измѣненіяхъ способовъ производства и обмѣна:* ихъ нужно искать не въ философіи, а въ экономіи каждой данной эпохи». Въ томъ же сочиненіи къ числу послѣднихъ причинъ, объясняющихъ политическій строй и господствующія воззрѣнія каждой данной эпохи, Энгельсъ относитъ и способы сообщенія между людьми; въ книгѣ «о происхожденіи семейства» сюда же причисляется и «воспроизведеніе человѣческой жизни», т.-е. половое размноженіе людей; наконецъ въ письмѣ, написанномъ въ 1894 году, Энгельсъ относитъ къ экономическимъ причинамъ, опредѣляющимъ ходъ исторіи, технику производства и передвиженія товаровъ, расу и географическое положеніе. Для занимающей насъ темы, быть можетъ, всего интереснѣе то мѣсто изъ составленной Энгельсомъ біографіи Маркса, гдѣ оцѣнивается значеніе произведеннаго послѣднимъ переворота въ пониманіи всемірной исторіи. Все предшествовавшее пониманіе исторіи, читаемъ мы здѣсь, исходило изъ того представленія, будто послѣдними основаніями историческихъ измѣненій служатъ измѣненія въ человѣческихъ идеяхъ, и что изо всѣхъ историческихъ измѣненій важнѣйшія, господствующія надо всѣмъ историческимъ процессомъ, суть измѣненія политическія. Марксъ, напротивъ, доказалъ, что идеи не суть первоначальные двигатели историческаго процесса, что измѣненія въ человѣческихъ воззрѣніяхъ, точно такъ же, какъ и политическіе перевороты, въ свою очередь обусловливаются процессомъ классовой борьбы, который составляетъ самую сущность исторіи. При точномъ знаніи экономическаго состоянія каждаго даннаго общества всѣ историческія явленія, въ частности, всѣ умственныя

представленія и идеи каждой данной эпохи объясняются наипростѣйшимъ образомъ «изъ жизненныхъ условій хозяйства и изъ обусловленныхъ послѣдними отношеній общественныхъ и политическихъ». Марксъ впервые сдѣлалъ очевиднымъ тотъ фактъ, который дотолѣ игнорировался историками, «что люди должны ѣсть, пить, обитать въ жилищахъ и одѣваться, слѣдовательно,— работать, прежде чѣмъ они могутъ спорить о господствѣ, заниматься политикой, религіей, философіей и т. п.». Экономическое объясненіе генезиса идей, какъ видно отсюда, представляется Энгельсу простымъ и исчерпывающимъ. Посмотримъ, такъ ли оно на самомъ дѣлѣ.

II.

По вопросу объ отношеніи идей къ экономической структурѣ человѣческаго общества какъ у Маркса, такъ и у Энгельса замѣчается типическое колебаніе между двумя различными характеристиками. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, «формы общественнаго сознанія» для нихъ суть «надстройка» или часть надстройки надъ экономическимъ базисомъ, съ другой стороны, они видятъ въ идеяхъ *отраженія* экономическихъ отношеній, костюмъ или маску экономическихъ интересовъ. Выраженія эти особенно часто встрѣчаются въ книгѣ о Фейербахѣ и другихъ произведеніяхъ Энгельса. Та же мысль, между прочимъ, проводится въ «Коммунистическомъ манифестѣ», составленномъ Марксомъ и Энгельсомъ. Марксъ еще въ предисловіи къ «Критикѣ философіи права Гегеля» характеризуетъ религію какъ небесное отображеніе земныхъ отношеній и въ особенности земныхъ страданій человѣчества, вслѣдствіе чего для него «критика неба» превращается въ «критику земли, критика религіи—въ критику права, критика богословія—въ критику политики». Въ первомъ томѣ «Капитала» онъ говоритъ о христіанствѣ, какъ объ отраженіи товарнаго производства: религія для него вообще—отображеніе (religiöser Wiederschein) извѣстнаго хозяйственнаго строя; религіозныя идеи буржуазіи сводятся къ товаропоклонству; въ правовыхъ отношеніяхъ буржуазнаго общества, коихъ формою служитъ договоръ, «отражаются» экономическія отношенія.

Не трудно убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ характеристиками не только различными, но и несовмѣстимыми другъ

съ другомъ: «надстройка» ни въ какомъ случаѣ не есть «отраженіе» своего фундамента и, очевидно, не можетъ послужить для него «костюмомъ». Научное объясненіе отношенія идей къ хозяйству у Маркса и Энгельса замѣняется противорѣчащими другъ другу сравненіями и образами.

Характеристика идей какъ отраженій или «рефлексовъ» экономическихъ отношеній весьма распространена среди послѣдователей Маркса, а потому необходимо остановить на ней наше вниманіе. Прежде всего бросается въ глаза, что такія слова, какъ «отраженіе», «рефлексъ»—суть чрезвычайно неопредѣленныя выраженія, ничего не объясняющія. Всякое отраженіе, вообще, есть непремѣнно результатъ совмѣстнаго дѣйствія по крайней мѣрѣ двухъ причинъ — того предмета, который отражается въ чемъ-либо, и той среды, которая отражаетъ въ себѣ данный предметъ: напримѣръ, мое отраженіе въ зеркалѣ обусловливается не одними только свойствами моей наружности, но и особенностями самого зеркала. Мое отраженіе въ гладкомъ, полированномъ зеркалѣ совершенно точно воспроизведетъ мои черты; но отраженіе въ кривомъ зеркалѣ или въ кругломъ самоварѣ вовсе не будетъ похоже на оригиналъ, или же будетъ имѣть съ нимъ сходство каррикатуры.

Поэтому, если мы скажемъ вмѣстѣ съ Марксомъ и Энгельсомъ, что идеи политическія, правовыя, нравственныя и религіозныя—суть отраженія или «рефлексы» экономическихъ отношеній, интересовъ и потребностей, мы этимъ еще не дадимъ сколько-нибудь удовлетворительнаго объясненія особенностей этихъ идей. Прежде всего спрашивается, похоже ли въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ отраженіе на оригиналъ, есть ли сходство между экономическими интересами и тѣми идеями, которыя по Марксу и Энгельсу служатъ имъ отраженіями. Изъ примѣровъ, приводимыхъ обоими писателями, видно, что ни о какомъ сходствѣ не можетъ быть и рѣчи. Возьмемъ хотя бы идеи политическія. Извѣстно, что Энгельсъ въ своей книгѣ о Фейербахѣ называетъ государство «рефлексомъ экономическихъ потребностей и производства господствующаго класса». Очевидно, что мы тутъ имѣемъ дѣло съ такимъ отраженіемъ, которое не представляетъ ни малѣйшаго сходства съ отражаемымъ предметомъ, называя государство «рефлексомъ», Энгельсъ, очевидно, хотѣлъ

сказать, что государство служитъ орудіемъ угнетенія низшихъ классовъ классомъ господствующимъ, что оно служитъ цѣлесообразнымъ средствомъ для интересовъ послѣдняго, а вовсе не то, чтобы оно имѣло какое-либо *сходство* съ этими интересами. Или возьмемъ другіе примѣры. Если въ тѣхъ или другихъ своихъ произведеніяхъ Марксъ и Энгельсъ изображаютъ идеи французской революціи какъ отраженіе интересовъ буржуазіи или христіанскую религію какъ отраженіе капиталистическаго производства, то значитъ ли это, чтобы въ ихъ глазахъ эксплуатація неимущихъ имущими представляла какое-либо *сходство* съ религіей любви и всепрощенія или съ идеями свободы, равенства и братства? Очевидно, что не о сходствѣ идетъ здѣсь рѣчь, а о томъ, что идеи французской революціи обязаны своимъ существованіемъ тѣмъ буржуазнымъ интересамъ, для которыхъ онѣ служатъ прикрытіемъ и оправданіемъ, и о томъ, что христіанская религія черпаетъ свою жизненную силу въ условіяхъ капиталистическаго производства, коему она будто бы даетъ религіозную санкцію.

Словомъ, между экономическими явленіями, которыя по Марксу и Энгельсу служатъ реальной основой исторіи, и идейнымъ отраженіемъ этихъ явленій въ человѣческихъ головахъ или созданныхъ людьми учрежденіяхъ нѣтъ ни малѣйшаго сходства. Чѣмъ же это объясняется? Очевидно, тѣмъ, что свойства всякаго отраженія обусловливаются не только особенностями отражающагося предмета, но также и особенностями отражающей среды. Чтобы объяснить себѣ, какъ отражаются экономическія отношенія въ человѣческихъ головахъ, надо принять во вниманіе не одни только экономическія отношенія, но и человѣческую голову, вообще всю человѣческую психику, которая перерабатываетъ сообразно съ законами логики и психологіи весь разнообразный матеріалъ впечатлѣній, почерпнутыхъ изъ экономической сферы. Здѣсь экономическое объясненіе исторіи находитъ себѣ конецъ и предѣлъ: очевидно, что одними экономическими причинами мы не объяснимъ ни одной идеи — религіозной, нравственной или политической, не объяснимъ даже тѣхъ идей, которыя служатъ оправданіемъ или санкціей экономическихъ интересовъ. Чтобы что-нибудь понять въ возникновеніи и развитіи идей, необходимо присмотрѣться къ особенностямъ человѣческой

психики, т.-е. ввести въ исторію такой факторъ, который не сводится ни къ производственнымъ силамъ, ни къ экономическимъ отношеніямъ.

Выраженіе «рефлексъ» въ сущности вовсе не подходитъ для изображенія отношенія идей къ экономическимъ отношеніямъ, а потому Энгельсъ чаще и охотнѣе прибѣгаетъ къ другимъ выраженіямъ, напр., называетъ идеи, какъ мы уже видѣли, костюмомъ или маскою экономическихъ интересовъ. Такъ въ своей книгѣ о Дюрингѣ онъ говоритъ, что во время англійской революціи кальвинизмъ послужилъ «костюмомъ» для интересовъ буржуазіи; тамъ же онъ утверждаетъ, что христіанство въ послѣдней стадіи своего развитія служитъ «идеологическимъ одѣяніемъ» для стремленій однихъ только господствующихъ классовъ; въ статьѣ «о первоначальномъ христіанствѣ» онъ называетъ религію «маскою экономическихъ интересовъ».

Тутъ недостаточность экономическаго объясненія исторіи выступаетъ, если можно, еще нагляднѣе. Мнѣ нѣтъ надобности вдаваться здѣсь въ разборъ страннаго мнѣнія о томъ, будто всякая религія, какъ такая, есть только маска экономическихъ интересовъ, хотя для его опроверженія достаточно самаго поверхностнаго знакомства съ исторіей религій: я предпочитаю отмѣтить ту долю истины, которая заключается въ словахъ Энгельса. Господствующіе классы, дѣйствительно, любятъ прикрывать свои интересы какими-либо идейными мотивами и въ особенности охотно прибѣгаютъ къ санкціи той или другой положительной религіи. Такъ, напримѣръ, американскіе плантаторы оправдывали невольничество тѣмъ, что въ силу Богомъ установленнаго порядка бѣлые, какъ раса высшая, должны господствовать надъ неграми, какъ низшею, хамскою расою. Аналогичные аргументы приводились нашими крѣпостниками въ оправданіе власти отца-помѣщика надъ дарованными ему Богомъ дѣтьми-крѣпостными. Вообще, консервативныя партіи до консерваторовъ нашихъ дней включительно любятъ представлять выгодный для нихъ порядокъ, государственный и общественный, какъ порядокъ установленный самимъ Богомъ. То же стремленіе найти въ религіи опору для своихъ классовыхъ интересовъ замѣчается не только среди классовъ господствующихъ, но и среди классовъ обездоленныхъ. Такъ, въ дни Лютера нѣмецкіе крестьяне, воз-

ставшіе противъ своихъ господъ, заявляли, что они не желаютъ служить собственностью помѣщиковъ, ибо всѣ люди — отъ пастуха и до короля—искуплены кровью Спасителя, а потому никто не долженъ быть рабомъ никому. Среди нашего простого народа можно иногда услышать мнѣніе, будто церковь молится не за богатыхъ и не за дворянъ, а за однихъ только «православныхъ крестьянъ». Но если религія въ различныя времена выдвигалась какъ знамя для прикрытія тѣхъ или другихъ партійныхъ интересовъ, то виновата въ этомъ не религія и, въ особенности, не христіанство, которое возвѣщаетъ спасеніе всѣмъ людямъ, и, слѣдовательно, по самому существу своему стоитъ выше всякихъ классовъ и партій; а виноваты въ этомъ люди, которые некстати впутываютъ Провидѣніе въ свои мірскіе интересы и нерѣдко—въ свою житейскую грязь. Впрочемъ, какъ бы то ни было, фактъ сознательнаго или безсознательнаго лицемѣрія какъ личнаго, такъ и классоваго, остается фактомъ; но только фактъ этотъ говоритъ не за, а противъ Энгельса.

Въ этомъ лицемѣріи есть, очевидно, двѣ стороны: во-первыхъ—партійный интересъ, а во-вторыхъ—благочестивая маска, которою онъ прикрывается. Во множествѣ, если не въ большинствѣ случаевъ, между этими двумя элементами нѣтъ ни сходства, ни даже общности: что можетъ быть общаго, напримѣръ, между рабовладѣніемъ, эксплуатаціей неимущихъ, и благочестіемъ? Очевидно,—ничего, и, если мы говоримъ, что благочестіе служитъ маскою для какихъ-либо корыстныхъ интересовъ, то, очевидно, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ, что эти интересы въ сущности посторонни благочестію, что маска кореннымъ образомъ отличается отъ того, *чему она служитъ маскою.*

Спрашивается, чѣмъ же объясняется эта маска, откуда она взялась и какъ произошла? Будемъ ли мы объяснять лицемѣріе сознательнымъ расчетомъ или какими-либо безсознательными мотивами, побужденіями, въ которыхъ люди не даютъ себѣ яснаго отчета, во всякомъ случаѣ, для объясненія разбираемаго явленія намъ нужно будетъ ввести несводимый къ интересамъ психическій факторъ, ту дѣятельность человѣческой души, въ силу которой матеріальный интересъ облекается въ несвойственную ему идейную оболочку. Ясное дѣло, такимъ образомъ, что одними экономическими интересами мы не объяснимъ не только

благочестія искренняго, но даже и благочестія фальшиваго, заинтересованнаго. Самъ по себѣ экономическій интересъ не въ состояніи объяснить вообще ни одной идеи: исходя изъ интереса, мы въ нѣкоторыхъ случаяхъ можемъ понять *потребность* въ тѣхъ или другихъ идеяхъ; но сама по себѣ такая потребность такъ же не въ состояніи родить соотвѣтствующей ей идеи, какъ голодъ не въ состояніи родить хлѣба.

Если мы присмотримся внимательнѣе къ самому факту классоваго лицемѣрія, то онъ окажется поучительнымъ для насъ и по другимъ основаніямъ. *Это лицемѣріе есть какъ бы невольная дань, которую интересы вынуждены платить идеямъ.* Тотъ фактъ, что люди стыдятся своихъ корыстныхъ интересовъ, стараются всячески прикрывать, маскировать ихъ соображеніями этическими и религіозными, доказываетъ, что интересъ не есть единственная сила, управляющая человѣческимъ обществомъ: если классовые интересы должны такъ или иначе считаться съ господствующими въ обществѣ религіозными, нравственными и правовыми воззрѣніями, искать въ нихъ оправданія и опоры, то это доказываетъ, что надъ классовыми интересами есть иная, отличная отъ нихъ и высшая по отношенію къ нимъ сила—сила идеи.

III.

Какъ разъ по вопросу о значеніи идей въ исторіи критики марксизма отмѣчаютъ нѣкоторую эволюцію, совершившуюся въ воззрѣніяхъ Маркса и въ особенности—Энгельса. А именно, въ послѣдніе годы своей жизни Марксъ и Энгельсъ, какъ сказано, нѣсколько измѣнили свою первоначальную точку зрѣнія, т.-е. стали признавать, что на историческое развитіе кромѣ чисто экономическихъ причинъ вліяютъ другія, не экономическія начала. Такъ напр., Марксъ въ третьемъ томѣ «Капитала» учитъ, что политическая сила государства, будучи первоначально обусловлена экономическими отношеніями, можетъ сама, въ свою очередь, воздѣйствовать на экономическія отношенія. Энгельсъ въ письмѣ, написанномъ въ 1890 году, прямо признаетъ, что раньше онъ и Марксъ нѣсколько преувеличивали значеніе экономическаго фактора въ исторіи. Производство и воспроизведеніе дѣйствительной жизни, — говоритъ онъ здѣсь, — есть моментъ,

рѣшающій въ послѣдней инстанціи; но это не есть *единственный* моментъ, опредѣляющій ходъ исторіи: на ходъ историческаго развитія вліяютъ, кромѣ того, различные элементы политической и правовой надстройки надъ экономическимъ базисомъ, формы государственнаго устройства, формы права, наконецъ, всевозможныя отраженія классовой борьбы въ человѣческихъ головахъ, т.-е. теоріи политическія, юридическія, философскія и религіозныя воззрѣнія. Словомъ, кромѣ факторовъ экономическихъ, Энгельсъ признаетъ значеніе идейныхъ факторовъ въ исторіи.

Мнѣ кажется, однако, что тѣ критики, которые видятъ въ словахъ Энгельса чуть ли не отступленіе отъ основныхъ началъ историческаго матеріализма, нѣсколько преувеличиваютъ значеніе совершившейся въ немъ перемѣны. На самомъ дѣлѣ, мысли, высказанныя Энгельсомъ въ послѣдніе годы его жизни, представляютъ собою скорѣе дополненіе первоначальной точки зрѣнія Маркса, чѣмъ отступленіе отъ нея [1]). Хотя Энгельсъ и говоритъ объ идеяхъ какъ о причинахъ историческаго развитія, онъ тѣмъ не менѣе не признаетъ за ними значенія причинъ первоначальныхъ: идеи попрежнему разсматриваются имъ какъ *отраженія* классовой, т.-е. экономической борьбы въ человѣческихъ головахъ; учрежденія политическія и правовыя онъ попрежнему характеризуетъ какъ «надстройку» надъ экономическимъ базисомъ; наконецъ, производство остается для него «послѣдней рѣшающей инстанціей» въ исторіи. Словомъ, мысль Энгельса сводится къ тому, что единственный *первоначальный* факторъ исторіи—тотъ, который опредѣляетъ ея направленіе *въ послѣдней инстанціи*, есть экономическій факторъ—*производство;* всѣ прочія причины, вліяющія на ходъ историческаго развитія,—правовыя и политическія учрежденія, а также идеи, суть причины, не первоначальныя, а *производныя*, обусловленныя дѣйствіемъ экономическихъ началъ; эти идейныя причины суть или элементы надстройки надъ экономическимъ базисомъ или отраженія экономической борьбы въ человѣческихъ головахъ.

---

[1]) Уже въ книгѣ о Фейербахѣ Энгельсъ признаетъ вліяніе идейныхъ мотивовъ (ideelle Triebkräfte) на историческое развитіе. Ошибка стараго матеріализма, по его мнѣнію, заключается не въ томъ, что онъ признавалъ эти мотивы, а въ томъ, что онъ разсматривалъ ихъ, какъ послѣднія причины, т.-е. не пытался свести идеи къ ихъ движущимъ причинамъ.

Въ письмахъ Энгельса въ девятидесятые годы точка зрѣнія Маркса является въ значительно усовершенствованномъ видѣ; но и въ этомъ видѣ она не выдерживаетъ критики. Слабость ея обнаружится, какъ только мы вникнемъ въ сущность производства—того фактора, который Марксъ считаетъ основною причиною историческаго развитія. Характеризуя въ первомъ томѣ «Капитала» человѣческій трудъ, Марксъ говоритъ между прочимъ слѣдующее. «Мы предполагаемъ въ нашемъ разсужденіи такое состояніе труда, которое свойственно исключительно человѣку. Паукъ продѣлываетъ операціи, сходныя съ дѣйствіями ткача, а пчела можетъ пристыдить постройкою своихъ восковыхъ ячеекъ любого архитектора. Есть, однако, нѣчто такое, что съ самаго начала отличаетъ самаго плохого архитектора отъ самой лучшей пчелы: а именно, прежде, чѣмъ слѣпить ячейку изъ воска, онъ уже построилъ ее въ своей головѣ. Въ концѣ процесса труда получается результатъ, который уже въ началѣ этого процесса присутствовалъ въ представленіи рабочаго и такимъ образомъ уже существовалъ идеально. Человѣкъ не только измѣняетъ форму вещества, даннаго природой; онъ осуществляетъ также въ этомъ природномъ матеріалѣ свою цѣль, которую онъ сознаетъ, которая какъ законъ опредѣляетъ способъ его дѣйствія, и которой онъ долженъ подчинить свою волю. И подчиненіе это не является единичнымъ актомъ. Помимо напряженія тѣхъ органовъ, которые исполняютъ физическую работу, во все продолженіе труда необходима цѣлесообразная воля, проявляющаяся во вниманіи; и она необходима тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе трудъ по своему содержанію и по способу исполненія увлекаетъ рабочаго, чѣмъ меньше рабочій наслаждается имъ какъ свободной игрой своихъ физическихъ и духовныхъ силъ».

Трудно отыскать болѣе убійственное возраженіе противъ философіи исторіи Маркса, чѣмъ эта характеристика труда, данная самимъ Марксомъ. По смыслу этой философіи исторіи «весь духовный процессъ», переживаемый обществомъ, обусловленъ производствомъ: сознательныя представленія человѣка ни въ какомъ случаѣ не суть перводвигатели историческаго развитія, потому что ихъ содержаніе и развитіе обусловливается производственными отношеніями. Между тѣмъ изъ приведеннаго текста оказывается, что всякій вообще трудъ и, слѣдовательно, *всякое*

производство обусловлено идеей: прежде чѣмъ приступить къ работѣ, человѣкъ уже совершилъ ее въ своей головѣ. Это значитъ, что идея, какъ сознательная цѣль производства, *предшествуетъ* самому производству; производство есть воплощеніе идеи въ матеріи. Но если такъ, то, въ качествѣ явленія обусловленнаго идеей, производство уже не можетъ быть *первоначальнымъ* факторомъ историческаго развитія.

Точно то же должно сказать и относительно всѣхъ вообще хозяйственныхъ факторовъ историческаго развитія: состояніе техники и способы передвиженія обусловливаются, во-первыхъ тѣми *сознательными цѣлями* производства и передвиженія, ради которыхъ человѣкъ изобрѣтаетъ тѣ или другія орудія, а во-вторыхъ—цѣлымъ рядомъ изобрѣтеній въ области механики. Творческая дѣятельность человѣческаго ума и цѣлесообразная воля тутъ опять-таки предшествуютъ экономическому явленію и обусловливаютъ его собою: всякое вообще хозяйство представляетъ собою проявленіе сознательной, направленной къ цѣлямъ дѣятельности человѣка. Разумѣется, хозяйство обусловливается не одною только дѣятельностью сознанія и воли, но также и рядомъ независящихъ отъ человѣческаго индивида внѣшнихъ условій той природной и общественной среды, въ которой онъ осуществляетъ свои хозяйственныя цѣли. Но во всякомъ случаѣ, разъ хозяйство есть сложный результатъ взаимодѣйствія сознательной дѣятельности человѣка и окружающей его среды, оно уже не можетъ разсматриваться, какъ факторъ, опредѣляющій въ *послѣдней инстанціи* ходъ историческаго развитія. Энгельсъ, какъ мы видѣли, упрекалъ старый матеріализмъ не въ томъ, что онъ видѣлъ въ идеяхъ двигателей общественнаго развитія, а въ томъ, что онъ приписывалъ имъ роль *перводвигателей*, не пытался свести ихъ къ ихъ движущимъ причинамъ. Аналогичный упрекъ можетъ быть сдѣланъ самому Энгельсу. Ошибка его заключается не въ томъ, что онъ видѣлъ въ экономическихъ явленіяхъ важный факторъ историческаго развитія, а въ томъ, что онъ не считалъ нужнымъ свести эти явленія къ первоначальнымъ ихъ причинамъ.

Въ настоящее время никто не станетъ отрицать важной роли экономическихъ причинъ въ исторіи; безспорная заслуга Маркса и его послѣдователей заключается въ томъ, что они подчеркнули и выдвинули ихъ значеніе. Но въ послѣдней инстанціи

ходъ исторіи опредѣляется не экономическими причинами, а рядомъ такихъ первоначальныхъ данныхъ, которыя обусловливаютъ самое хозяйство какъ и всѣ вообще проявленія общественной жизни: условіями той внѣшней среды, въ которой протекаетъ человѣческая жизнь, особенностями человѣческой психики индивидуальной и общественной и, наконецъ, тою горнею сферою *должнаго*, тѣмъ царствомъ цѣлей, которое, возвышаясь *надъ человѣкомъ*, даетъ направленіе его сознанію и дѣятельности.

IV.

Недостатки марксистскаго ученія о значеніи идей въ исторіи какъ нельзя болѣе ясно обнаруживаются во всемъ томъ, что Марксъ и Энгельсъ говорятъ о происхожденіи правовыхъ идей и учрежденій. Тутъ опять-таки замѣчается типическое для историческаго матеріализма колебаніе между двумя противоположными характеристиками: право понимается то какъ непосредственное *отраженіе* тѣхъ или другихъ экономическихъ факторовъ, то какъ *надстройка* надъ экономическимъ базисомъ.

Въ попыткахъ объяснить тѣ или другіе правовые институты какъ непосредственныя отраженія экономическихъ явленій у Маркса и Энгельса нѣтъ недостатка. Мы уже видѣли, что въ предисловіи къ «Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политической экономіи» Марксъ говоритъ, что отношенія собственности суть «юридическое выраженіе для отношеній производства». Въ первомъ томѣ «Капитала» онъ заявляетъ, что договоръ есть такое отношеніе человѣческихъ воль, въ которомъ отражаются экономическія отношенія. Какъ у Маркса, такъ и Энгельса часто встрѣчается характеристика права, какъ выраженія экономическаго господства того или другого класса. Въ книгѣ «Нищета философіи, отвѣтъ на философію нищеты Прудона» Марксъ даетъ самое обобщенное выраженіе той мысли, что «законодательство, какъ политическое, такъ и гражданское только произноситъ, выражаетъ въ словахъ то, чего хотятъ экономическія отношенія».

Критики Маркса неоднократно указывали на то, что такой способъ объясненія неприложимъ къ цѣлымъ обширнымъ областямъ законодательства, напримѣръ, къ законамъ, опредѣляю-

щимъ положеніе различныхъ культовъ въ государствѣ или касающимся народнаго просвѣщенія. И въ самомъ дѣлѣ, трудно указать, какія экономическія явленія отражаются, напримѣръ, въ нашихъ отечественныхъ законахъ, возбраняющихъ обращеніе православныхъ въ иныя вѣроисповѣданія или воспрещающихъ молитвенныя собранія нѣкоторыхъ раскольничьихъ сектъ. Врядъ ли также найдется такой экономическій матеріалистъ, который бы рѣшился утверждать, что, напримѣръ, графъ Толстой ввелъ въ Россіи классическую школу съ двумя древними языками потому, что «того хотѣли экономическія отношенія», или что въ послѣднее время измѣнившіяся экономическія условія вынуждаютъ законодателя замѣнить древніе языки отчизновѣдѣніемъ и черченіемъ. Не всѣ народныя и государственныя потребности, подлежащія законодательному разрѣшенію, суть потребности экономическія. Но если бы даже эти потребности и были экономическими *въ своемъ первоначальномъ источникѣ*, можно ли думать, что законодательство всегда точно отражаетъ въ себѣ тѣ потребности и интересы, которымъ оно призвано удовлетворять?

Еслибы законы дѣйствительно давали словесное выраженіе только тому, чего хотятъ экономическія отношенія, то между ними и вызвавшими ихъ появленіе экономическими потребностями не могло бы быть несоотвѣтствія, а тѣмъ болѣе—противорѣчія: *въ законодательствѣ не встрѣчалось бы ошибокъ*. Если во всякомъ законодательствѣ встрѣчается много произвольнаго и фантастическаго, много такого, что находится въ противорѣчіи съ тѣми самыми потребностями экономическими и другими, которымъ законодатель имѣлъ въ виду удовлетворить, то это обусловливается тѣмъ, что потребности вообще и потребности экономическія въ частности вовсе не являются единственной причиной, образующей законодательство. Другой причиной является *умственная дѣятельность* законодателя, которая въ свою очередь испытываетъ на себѣ вліяніе умственной дѣятельности всего общества или нѣкоторыхъ его слоевъ, вліяніе тѣхъ или другихъ научныхъ теорій, вообще—идейныхъ факторовъ. Правовая норма, изданная законодателемъ, всегда является выраженіемъ той *оцѣнки*, которую онъ даетъ тѣмъ или другимъ общественнымъ нуждамъ. Эта оцѣнка можетъ быть ошибочною, и вотъ почему

правовыя нормы нерѣдко ведутъ вовсе не къ тѣмъ цѣлямъ, которыя имѣлись въ виду при ихъ составленіи, а къ результатамъ діаметрально противоположнымъ. Законы, покровительствующіе фабричной промышленности или земледѣлію той или другой страны, сплошь да рядомъ оказываются гибельными для самой промышленности и земледѣлія. Можно ли сказать о такихъ законахъ, что они даютъ словесное выраженіе тому, чего хотятъ экономическія отношенія? Не точнѣе ли будетъ сказать, что они выражаютъ собою *ошибочную оцѣнку законодателемъ экономическихъ потребностей?*

Мы видѣли, что Энгельсъ, въ особенности въ послѣдніе годы своей дѣятельности, не отрицаетъ вліянія идейныхъ причинъ на законодательство. Но могутъ ли эти идейныя причины быть сведены къ причинамъ экономическимъ хотя бы «*въ послѣдней инстанціи?*» Самая возможность ошибокъ законодателя доказываетъ противоположное: оказывается, что давленіе экономическихъ причинъ на законодательство, а, слѣдовательно, и выражающуюся въ немъ умственную дѣятельность, вовсе не представляется непреодолимымъ.

Несостоятельность марксистскаго ученія, быть можетъ, еще нагляднѣе обнаруживается въ тѣхъ мѣстахъ сочиненій Маркса и Энгельса, гдѣ право изображается какъ *надстройка* надъ экономическимъ базисомъ. Среди относящихся сюда текстовъ въ особенности интереснымъ представляется разсужденіе Энгельса въ его брошюрѣ о Фейербахѣ. Ходъ мысли здѣсь въ общемъ—слѣдующій. Непосредственнымъ отраженіемъ или «рефлексомъ» экономическихъ потребностей является государство. Для охраненія общихъ интересовъ противъ нападеній извнѣ и извнутри общество создаетъ особый органъ—государственную власть. Но какъ только государственная власть создана, она становится самостоятельною по отношенію къ обществу, какъ цѣлому, и это—тѣмъ въ большей степени, чѣмъ больше она становится органомъ какого-либо общественнаго класса, коего господство надъ прочими классами служитъ для нея цѣлью. Борьба классовъ угнетенныхъ противъ класса господствующаго въ силу необходимости становится борьбою политическою, т.-е. борьбою, направленною прежде всего противъ политическаго господства этого класса; при этомъ сознаніе связи этой политической борьбы съ ея экономи-

ческой подкладкой затемняется и можетъ быть окончательно утрачено. Государство, разъ оно стало самостоятельною силою по отношенію къ обществу, тотчасъ создаетъ дальнѣйшую идеологію: а именно, у политиковъ по профессіи, у теоретиковъ государственнаго права, у юристовъ права гражданскаго впервые окончательно утрачивается сознаніе связи права съ экономическими фактами. Такъ какъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ экономическіе факты, дабы получить законодательную санкцію, должны облечься въ форму юридическихъ мотивовъ, и такъ какъ при этомъ, разумѣется, должна быть принята во вниманіе вся дѣйствующая система права, то юристы поступаютъ такъ, какъ будто юридическая форма есть все, а экономическіе факты— ничто. Право государственное и гражданское разсматриваются какъ самостоятельныя области, развивающіяся независимо отъ экономическихъ фактовъ.

Нельзя сказать, чтобы мысль Энгельса была выражена ясно. Повидимому онъ хочетъ сказать, что право — не прямой, а *косвенный* результатъ экономическихъ фактовъ. Въ процессѣ правообразованія дѣятельность юристовъ и законодателей играетъ роль посредствующаго звена между правовыми нормами и обусловливающими ихъ въ *послѣдней инстанціи* экономическими фактами. Нетрудно замѣтить, что экономическое объясненіе права тутъ не выдержано. Если сознаніе юристовъ и законодателей можетъ *затемнять и искажать* экономическіе факты, то оно очевидно не можетъ быть объяснено ими, какъ первоначальной причиною; оно играетъ роль самостоятельной причины, *несводимаю къ хозяйству* фактора правообразованія. Тутъ опять-таки оказывается, что человѣческая психика юристовъ и законодателей не есть только пассивная среда, въ которой отражаются экономическія отношенія, а *творческое начало*, которое перерабатываетъ заимствованныя изъ внѣшняго міра впечатлѣнія.

Съ какой бы стороны мы ни подошли къ правовымъ нормамъ, всячески оказывается, что и «*въ послѣдней инстанціи*» экономическіе факты вовсе не суть единственная причина, обусловливающая ихъ образованіе. Какъ мы уже видѣли, Марксъ въ предисловіи къ «Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политической экономіи» признаетъ тотъ фактъ, что «правовая надстройка» можетъ переживать свой экономическій базисъ: процессъ измѣненія права

не всегда тотчасъ слѣдуетъ за измѣненіемъ соотвѣтствующихъ ему экономическихъ отношеній. Очевидно, что экономическими причинами такая задержка въ развитіи права объяснена быть не можетъ: она доказываетъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣйствіе экономическихъ причинъ, которыя должны были бы видоизмѣнить право, парализуется какими-то другими причинами неэкономическаго свойства. Спрашивается, какія же это причины? Очевидно, важнѣйшую роль здѣсь играетъ *историческое преданіе*, т.-е. опять-таки—причина чисто психическаго свойства, явленіе общественной психологіи. Если тѣ или другія правовыя учрежденія держатся благодаря силѣ преданія вопреки экономическимъ причинамъ, которыя стремятся ихъ разрушить, то это лишній разъ доказываетъ, что кромѣ причинъ экономическихъ есть несводимый къ экономіи психическій факторъ, обусловливающій существованіе и развитіе права.

Наконецъ, несостоятельность исключительно экономическаго объясненія права доказывается тѣмъ, что всякое человѣческое хозяйство какъ такое обусловлено правомъ. Всякое человѣческое хозяйство предполагаетъ, во-первыхъ, сознательную цѣль производства, которую человѣкъ осуществляетъ во внѣшнемъ мірѣ, а во-вторыхъ, кооперацію, *сотрудничество* многихъ людей для осуществленія этой цѣли. Ясное дѣло, что сознательное сотрудничество людей было бы невозможнымъ безъ извѣстнаго разграниченія сферъ свободы и дѣятельности каждаго изъ участниковъ производства: оно неизбѣжно предполагаетъ извѣстную совокупность имущественныхъ правъ, а равнымъ образомъ право однихъ лицъ на услуги другихъ лицъ. Безъ права никакія производственныя, а, слѣдовательно, никакія вообще хозяйственныя отношенія людей не были бы возможны. Какъ совершенно вѣрно замѣчено еще Штаммлеромъ, производственныя отношенія суть не что иное, какъ «точно опредѣленныя правовыя отношенія, упорядоченныя правомъ отношенія людей другъ къ другу» [1]). Отсюда ясно, что право въ его цѣломъ не можетъ быть понято ни какъ *отраженіе* экономическихъ отношеній, ни какъ *надстройка* надъ экономическимъ базисомъ.

---

[1]) Само собою разумѣется, что это вѣрно только относительно производственныхъ отношеній *людей*, такъ какъ только отношенія сознательныя могутъ быть правовыми: въ животныхъ обществахъ производственныя отноше-

V.

Попытка исключительно экономическаго объясненія исторіи права неизбѣжно влечетъ за собою отрицаніе естественнаго права, какъ самостоятельнаго двигателя правового развитія. Мы видѣли уже, что по Энгельсу «послѣднихъ причинъ общественныхъ переворотовъ нужно искать не въ головахъ людей, не въ возрастающемъ ихъ пониманіи вѣчной правды и справедливости, а въ измѣненіяхъ производства и обмѣна: ихъ нужно искать не въ философіи, а въ экономіи каждой данной эпохи». Подъ представленіями о правдѣ и справедливости здѣсь, очевидно, разумѣются представленія *о правѣ какъ оно должно быть* въ отличіе отъ права позитивнаго, иначе говоря, то самое, что обыкновенно подразумѣвается подъ естественнымъ правомъ. Энгельсъ не отрицаетъ вліянія естественно-правовыхъ воззрѣній на ходъ историческаго развитія, но онъ не признаетъ за ними значенія первоначальныхъ двигателей, «послѣднихъ причинъ» общественныхъ переворотовъ, потому что съ марксистской точки зрѣнія правовые идеалы сами въ свою очередь суть послѣдствія экономическихъ причинъ, прямыя или косвенныя отраженія экономическихъ отношеній.

Такъ, напримѣръ, съ этой точки зрѣнія представленія о свободѣ и равенствѣ, воодушевлявшія французскихъ революціонеровъ, не должны быть относимы къ числу послѣднихъ причинъ французской революціи, потому что понятія эти сами въ свою очередь коренятся въ условіяхъ и потребностяхъ товарнаго производства. Капиталистическое производство предполагаетъ *свободу* капиталиста — покупать трудъ рабочаго и свободу рабочаго — продавать свою рабочую силу на рынкѣ; въ этой сдѣлкѣ рабочій, продающій свой трудъ, и капиталистъ, его покупающій, выступаютъ какъ лица юридически равноправныя; слѣдовательно, потребностью капиталистическаго производства является не только свобода, но и равенство. Въ первомъ томѣ «Капитала» Марксъ говоритъ между прочимъ, что сфера обращенія или товарнаго

нія опредѣляются не правовыми нормами, а инстинктами: поэтому мысль Штаммлера о томъ, что право обусловливаетъ *всякія вообще* общественныя отношенія, что оно относится къ хозяйству, какъ форма къ матеріи, очевидно, ошибочна.

обмѣна, въ предѣлахъ которой происходитъ продажа и покупка рабочей силы, является «настоящимъ эдемомъ прирожденныхъ правъ человѣка. Здѣсь господствуютъ только свобода, равенство, собственность и Бентамъ. Свобода! Ибо покупатель и продавецъ товара, напримѣръ, рабочей силы, опредѣляются въ своихъ дѣйствіяхъ лишь своей свободной волей. Они заключаютъ договоры въ качествѣ свободныхъ равноправныхъ личностей. Контрактъ есть конечный результатъ, въ которомъ ихъ воли находятъ себѣ юридическое выраженіе. Равенство! Ибо они вступаютъ въ отношенія другъ къ другу только какъ владѣльцы товаровъ и обмѣниваютъ эквиваленты на эквиваленты. Собственность! Ибо каждый располагаетъ только тѣмъ, что ему принадлежитъ. Бентамъ! Ибо каждый изъ нихъ заботится только о себѣ. Единственная сила, которая сводитъ ихъ другъ съ другомъ и ставитъ во взаимныя отношенія, это — ихъ эгоизмъ, ихъ личная выгода, ихъ частный интересъ. И именно потому, что каждый думаетъ только о себѣ, и никто не думаетъ о другомъ, всѣ они въ силу предустановленной гармоніи вещей, или подъ покровительствомъ мудраго провидѣнія, творятъ взаимную выгоду, общее благо, общій интересъ».

Идеи свободы и равенства, какъ видно отсюда, коренятся въ экономическихъ отношеніяхъ и интересахъ и прежде всего— въ классовыхъ интересахъ «покупателей рабочей силы», т.-е. буржуазіи. Юридическая свобода и равенство въ современномъ обществѣ не исключаютъ экономической зависимости и фактическаго неравенства; юридическая равноправность уживается съ классовымъ господствомъ буржуазіи и рабствомъ пролетаріата. Современный общественный строй, покоящійся на основѣ классоваго неравенства, противорѣчитъ интересамъ рабочаго; отсюда— соціалистическій идеалъ пролетаріата, требованіе уничтоженія классовъ и частной собственности на орудія производства. Какъ естественно-правовой идеалъ XVIII вѣка, такъ и современный соціалистическій идеалъ представляютъ собою съ марксистской точки зрѣнія не болѣе какъ отраженія экономическихъ отношеній и интересовъ. Въ этихъ-то экономическихъ данныхъ, а не въ ихъ идейной оболочкѣ надо искать послѣднихъ причинъ общественныхъ и политическихъ переворотовъ, напримѣръ,— французской революціи и той революціи будущаго, которая за-

мѣнитъ буржуазный общественный строй общественнымъ строемъ соціалистическимъ.

Во всемъ этомъ ученіи есть крупная доля истины. Невозможно отрицать ни того, что экономическіе факты играютъ первостепенную роль въ общественныхъ переворотахъ, ни того, что люди вообще склонны сочувствовать тѣмъ именно правовымъ и политическимъ началамъ, которыя наиболѣе соотвѣтствуютъ ихъ интересамъ. Другой вопросъ, — *одни ли* экономическіе интересы должны разсматриваться какъ самостоятельныя причины общественныхъ переворотовъ, ими ли одними опредѣляются правовые и политическіе идеалы людей.

Такъ какъ Марксъ и его послѣдователи не отрицаютъ вліянія идейныхъ факторовъ, а слѣдовательно, и естественно правовыхъ воззрѣній на общественное развитіе, то намъ придется заняться здѣсь только послѣднею частью поставленнаго вопроса. Въ предшествовавшемъ изложеніи намъ уже неоднократно приходилось убѣдиться въ несостоятельности попытокъ объяснить идеи одними экономическими причинами. Теперь намъ предстоитъ убѣдиться, что правовые идеалы въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія. И въ нихъ человѣческое сознаніе проявляется какъ *творческое* начало; и въ нихъ есть нѣчто такое, что не сводится къ экономическимъ даннымъ и не объясняется ими одними.

Правовые идеалы не могутъ быть только отраженіями существующихъ экономическихъ отношеній уже потому, что всякій идеалъ выражаетъ собою нѣчто *долженствующее существовать;* долженствованіе же всегда превышаетъ дѣйствительность: оно часто въ корнѣ противорѣчитъ исторически сложившемуся и никогда вполнѣ имъ не покрывается. Когда французскіе писатели въ эпоху, предшествовавшую великой революціи, провозглашали начало всеобщей свободы и равенства, ихъ идеалъ заключалъ въ себѣ нѣчто такое, чего не было въ окружавшей ихъ дѣйствительности. То право будущаго, за которое они ратовали, было совершенно несхоже съ существовавшими въ то время отношеніями правовыми и экономическими; послѣднія опредѣлялись не началомъ всеобщей гражданской равноправности, а діаметрально противоположнымъ феодально-аристократическимъ принципомъ. Если намъ скажутъ, что этотъ идеалъ былъ уже въ дореволюціонную эпоху выраженіемъ *дѣйствительныхъ стре-*

мленій, т.-е. потребностей и интересовъ французской буржуазіи, то опять-таки нетрудно доказать, что всякій вообще идеалъ не тожественъ съ тѣми потребностями и интересами, которымъ онъ призванъ удовлетворять, что онъ заключаетъ въ себѣ нѣчто такое, чего въ нихъ не содержится.

Доказывается это прежде всего тѣмъ, что какъ отдѣльныя лица, такъ и общественные классы и даже цѣлые народы не всегда вѣрно понимаютъ свои интересы. Правовой и общественный идеалъ можетъ заключать въ себѣ элементъ произвола и фантазіи: онъ можетъ быть, конечно, выраженіемъ дѣйствительныхъ интересовъ, но онъ можетъ быть также и результатомъ ошибочнаго пониманія общественныхъ нуждъ. Сами сторонники матеріалистическаго пониманія исторіи, начиная отъ Маркса, единогласно указываютъ на то, что въ правовыхъ идеалахъ ихъ предшественниковъ заключается богатый элементъ иллюзіи. Одна изъ любимыхъ темъ Маркса и Энгельса заключается въ томъ, что всѣ либеральные и соціалистическіе идеалы предшествовавшей имъ эпохи были идеалами мечтательными, утопическими въ противоположность идеалу соціализма научнаго, впервые высказанному Марксомъ. Очевидно, что утопіи и иллюзіи не соотвѣтствуютъ реальнымъ интересамъ, экономическимъ и другимъ, а потому и не могутъ быть объяснены ими одними.

Допустимъ, съ другой стороны, что тотъ или другой правовой идеалъ построенъ на точныхъ данныхъ науки и не содержитъ въ себѣ ни малѣйшей примѣси утопіи. Опять-таки ясно, что одинъ интересъ не создаетъ сознанія истины и не освобождаетъ человѣческую мысль отъ заблужденій. Правовой идеалъ утопическій или научный, ложный или истинный—все равно—всегда является результатомъ сложнаго умственнаго процесса, при чемъ отъ интересовъ не зависитъ, приведетъ ли этотъ процессъ въ конечномъ результатѣ къ научному открытію или къ утопической мечтѣ. Совершаетъ ли человѣческій умъ научное открытіе или впадаетъ въ заблужденіе, во всякомъ случаѣ въ исторіи онъ является однимъ изъ первоначальныхъ двигателей, факторомъ самостоятельнымъ, несводимымъ къ причинамъ экономическимъ или какимъ-либо другимъ.

Кн. Евгеній Трубецкой.

Къ характеристикѣ нашего философскаго развитія.

(По поводу книги С. П. Ранскаго „Соціологія Н. К. Михайловскаго". С.-Петербургъ. 1901 г.).

Передъ нами лежитъ новая книга, посвященная Н. К. Михайловскому. Сочиненіе С. П. Ранскаго будетъ не лишнимъ въ нашей литературѣ, несмотря на существованіе брошюры г. Красносельскаго [1]) и книги Бердяева [2]). Центръ тяжести труда Бердяева заключается не въ изложеніи и даже не въ критикѣ ученій г. Махайловскаго, а въ противопоставленіи имъ иного міросозерцанія [3]); г. Ранскій же, хотя и даетъ критику воззрѣній излагаемаго имъ автора, въ основѣ которой лежитъ, очевидно, болѣе или менѣе опредѣленная положительная точка зрѣнія самого критика,—главную свою задачу, несомнѣнно, видѣлъ въ точномъ и по возможности полномъ изложеніи взглядовъ г. Михайловскаго. Можно признать, что онъ выполнилъ эту задачу очень удовлетворительно, давъ ясное и точное воспроизведеніе основъ соціологіи вліятельнаго русскаго журналиста. Эпиграфъ «Sine ira et studio» съ полнымъ основаніемъ поставленъ на этой книжкѣ. Она написана вполнѣ безпристрастно и въ то же время, вмѣсто блѣдной и часто смутной передачи, которую мы встрѣчаемъ въ брошюрѣ г. Красносельскаго, о многомъ умалчивающей и многаго не подчеркивающей [4]), въ изло-

---

[1]) «Міровоззрѣніе гуманиста нашего времени». Спб., 1900 г.

[2]) «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи». Съ предисловіемъ Петра Струве. Спб., 1901 г.

[3]) Еще болѣе это слѣдуетъ сказать о предисловіи г. Струве.

[4]) Самое цѣнное, или, вѣрнѣе, единственно цѣнное въ книжкѣ г. Красносельскаго это—заключающійся въ примѣчаніяхъ зародышъ столь необходимаго *предметнаго указателя* къ сочиненіямъ г. Михайловскаго.

женіи С. П. Ранскаго г. Михайловскій выступаетъ живой и цѣликомъ, со всѣми существенными и яркими чертами своей писательской индивидуальности. Съ извѣстнымъ удовлетвореніемъ можно констатировать и на книгѣ г. С. П. Ранскаго, что на нѣкоторыя стороны соціологической доктрины г. Михайловскаго начинаетъ вырабатываться и укрѣпляться устойчивая и вполнѣ объективная точка зрѣнія, которая, очевидно, призвана смѣнить и вытѣснить, съ одной стороны, наивныя восхваленія лицъ, видящихъ въ ученіи издателя «Русскаго Богатства» предвосхищеніе чуть ли не всѣхъ пріобрѣтеній современной философской и соціологической мысли [1]), съ другой стороны, огульное отрицаніе за нимъ всякаго значенія въ развитіи нашей соціально-философской мысли. Такъ г. Ранскій совершенно независимо отъ Бердяева и Струве [2]) устанавливаетъ, что Михайловскій не только не опровергъ и не отвергъ «органической» теоріи общества, но *гораздо полнѣе и глубже*, чѣмъ Спенсеръ и прочіе «органисты», отдался во власть этой теоріи (стр. 37, 38, 39, 104). Это неопровержимое, а потому и неопровергнутое положеніе, намѣченное, какъ явствуетъ изъ нѣкоторыхъ ссылокъ г. Ранскаго, еще въ 1887 г. г. Филипповымъ (М. М.) и въ 1895 г. довольно ясно высказанное и Бельтовымъ [3]), можетъ послѣ разъясненій, данныхъ въ книгахъ Бердяева-Струве и г. Ранскаго, считаться прочнымъ, окончательно установленнымъ достояніемъ научной критики соціологической доктрины г. Михайловскаго. Оно бросаетъ яркій свѣтъ на объективную цѣнность центральныхъ частей соціологической доктрины г. Михайловскаго и обращаетъ въ ничто вошедшія чуть не въ традицію взгляды его поклонниковъ о томъ, что онъ «опровергъ» Спенсера и тѣмъ совершилъ переворотъ въ соціологіи. Точно такъ же начинаетъ устанавливаться—и доказательствомъ этого могутъ служить опять-таки свободныя отъ всякаго полемическаго задора разсужденія г. Ранскаго—отрицательная оцѣнка субъективнаго метода, какъ не-

---

[1]) Образчикъ такой какъ бы сказать... чрезмѣрности даетъ г. Черновъ въ своихъ недавнихъ статьяхъ, въ «Русскомъ Богатствѣ».

[2]) Его книга, какъ онъ указываетъ въ предисловіи, написана раньше книги Бердяева-Струве

[3]) «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію», стр. 61—67.

продуманнаго и незаконнаго внесенія *этической* точки зрѣнія въ теоретическое изученіе того, что было, есть и будетъ по закону причинности. Новѣйшая попытка истолкованія субъективнаго метода, которую вынужденъ былъ представить г. Михайловскій въ отвѣтъ на критику Бердяева и Струве, сводится—какъ показалъ Струве въ майской книжкѣ «Міра Божія» (1901 г.)—къ *самоупраздненію* этого метода. Въ доказательство того, что дѣло представляется такъ не только этому одному оппоненту г. Михайловскаго, можно сослаться на замѣчанія г. Ф. В. Софронова въ его любопытной, хорошо продуманной статьѣ «Механика общественныхъ идеаловъ» («Вопросы философіи и психологіи» 1901 г., кн. 59). «Въ февральской книжкѣ «Русскаго Богатства» за настоящій годъ—замѣчаетъ г. Софроновъ (ук. статья, стр. 310—311, примѣч.)—г. Михайловскій говоритъ, что онъ своимъ «субъективнымъ методомъ не думаетъ подчинять интеллектуальную совѣсть этической», а только выясняетъ эту этическую совѣсть и «регулируетъ», въ интересахъ самого познанія, вліяніе неизбѣжнаго соціально-психологическаго факта—давленія этическихъ элементовъ на ходъ изслѣдованія. Но регулировать такое вліяніе въ интересахъ познанія значитъ, по возможности, исключать его,—и *это было бы самоупраздненіемъ субъективнаго метода*» [1]). Г. Софроновъ продолжаетъ: «Г. Михайловскій этого, конечно, не хочетъ,—и у него «регулировка» получаетъ своеобразное значеніе—не исключенія, а введенія этическаго элемента, но только подъ контролемъ сознанія. Къ сожалѣнію, это и есть именно подчиненіе интеллектуальной совѣсти этической», т.-е. именно то, отъ чего г. Михайловскій обороняется. Такимъ образомъ, г. Михайловскій—какъ справедливо подчеркиваетъ г. Софроновъ—не можетъ уйти отъ альтернативы: либо упразднить, либо утвердить «субъективный методъ».

Намъ думается, что рано или поздно будетъ признано, войдетъ въ общее сознаніе, что значеніе многолѣтней литературной дѣятельности г. Михайловскаго слѣдуетъ искать не въ области положительной науки и даже не въ публицистикѣ, а въ той, на первый взглядъ неопредѣленной, но по существу ясно очерченной области духовнаго творчества, которая зовется *философіей*

---

[1]) Курсивъ нашъ.

и которая имѣетъ задачей выработку цѣлостнаго міросозерцанія. Научное значеніе написаннаго г. Михайловскимъ весьма невелико, несмотря на совершенно незаурядную остроту его ума и весьма значительную начитанность, просто по той причинѣ, что его умственный складъ характеризуется отсутствіемъ того чисто-теоретическаго интереса, который есть важнѣйшій мотивъ всякой научной работы.

Въ силу этого труды г. Михайловскаго не могутъ оставить крупнаго слѣда въ положительной наукѣ. Его критика соціологіи Спенсера, его теорія прогресса и теорія борьбы за индивидуальность есть тотъ же, лишь доведенный до крайняго и явно тенденціознаго выраженія «органическій» взглядъ на общество; его субъективный методъ есть недоразумѣніе, отъ котораго почтенному автору пришлось отказаться. Всего болѣе фактическаго изученія и въ то же время дѣйствительно самобытной мысли блестящій журналистъ положилъ на уясненіе вопроса о «подражаніи», или, что то же (согласно излюбленнымъ выраженіямъ самого г. Михайловскаго), проблемы «героевъ и толпы». Но и тутъ основной выводъ, къ которому пришелъ г. Михайловскій и который сводится къ отождествленію или, по крайней мѣрѣ, сближенію явленій общественнаго подражанія или стадности съ индивидуально-психическимъ автоматизмомъ или гипнотизмомъ, обидно-скуденъ сравнительно съ затраченнымъ трудомъ и остроуміемъ. Одно загадочное явленіе объясняется другимъ—еще болѣе загадочнымъ.

Г. Михайловскаго нерѣдко называютъ публицистомъ. Слово это обычно употребляется въ такомъ опредѣленномъ смыслѣ, что подъ него подойдетъ почти все, что не можетъ быть подведено подъ понятія во-1-хъ, научной, во-2-хъ, изящной литературы. Въ этомъ смыслѣ г. Михайловскій, конечно, публицистъ. Но, право, лучше было бы избѣгать такого халатнаго словоупотребленія. Публицистомъ мы назовемъ писателя, который не только не избѣгаетъ, но, наоборотъ, стремится дать и провести въ сознаніе читателей ясныя и точныя формулы очередныхъ общественно-политическихъ задачъ времени. Публицистъ прежде всего и главнымъ образомъ политикъ. Его сфера—вопросы публичнаго права и общественныхъ отношеній въ ихъ приложеніи къ реальнымъ и конкретнымъ интересамъ и нуж-

дамъ даннаго историческаго момента. Публицистика, понимаемая въ такомъ точномъ смыслѣ, занимаетъ въ литературной дѣятельности Н. К. Михайловскаго и съ внѣшней стороны и внутренне, по существу, очень мало мѣста. Въ 70 гг. г. Михайловскій далъ очень выразительную и широкую формулу соціальной политики: «Законодательное закрѣпленіе общины», но онъ не развилъ, какъ слѣдовало бы настоящему публицисту, всего соціально-политическаго содержанія, заключавшагося въ этой многообъемлющей формулѣ. Въ 80-хъ гг. г. Михайловскій въ нѣсколькихъ статьяхъ съ блескомъ отстаивалъ нѣкоторыя практическія требованія либерализма, но когда «новыя вѣянія» начала 80-хъ гг. потерпѣли крушеніе, онъ замолкъ, какъ публицистъ. Этого обстоятельства, однако, нельзя объяснять однимъ измѣненіемъ всего хода нашей политической жизни, нельзя цѣликомъ вывести изъ наступленія реакціи. Не меньшую роль сыграли тутъ внутреннія, лежащія въ самомъ г. Михайловскомъ причины, и, прежде всего, отсутствіе того напряженнаго и устойчиваго интереса къ образующимъ содержаніе «политики» конкретнымъ и очереднымъ проблемамъ права и хозяйства, который составляетъ движущую силу и характеристическую черту всякой публицистической дѣятельности.

Мы не ставимъ отсутствіе этого публицистическаго интереса въ упрекъ почтенному редактору-издателю «Русскаго Богатства»; мы только констатируемъ несомнѣнный фактъ: въ многочисленныхъ статьяхъ г. Михайловскаго очень мало публицистики въ точномъ и, если угодно, видовомъ смыслѣ этого слова, и даемъ этому факту извѣстное психологическое истолкованіе. Сказанное нами мы покорнѣйше просимъ не понимать въ грубомъ смыслѣ. Г. Михайловскому для того, чтобы быть публицистомъ, не нужно было разбирать по статьямъ ни таможенный тарифъ, ни даже положеніе о земскихъ учрежденіяхъ. Но публицистъ современной Россіи не можетъ игнорировать, долженъ затронуть и освѣтить съ принципіальной точки зрѣнія—и протекціонизмъ, и мѣстное самоуправленіе, какъ практическія проблемы, какъ проблемы политики. Впрочемъ, публицистика народничества 70-хъ гг. не могла не страдать отъ двухъ его главныхъ грѣховъ, тѣсно связанныхъ между собой: экономизма и утопизма. Основными считались задачи экономической политики, и въ то же вре-

мя эти задачи получали утопическую формулировку. Благодаря этому, публицистика самаго радикальнаго русскаго направленія семидесятыхъ годовъ не могла не быть запечатлѣнной извѣстной узостью, соединенной съ утопизмомъ, въ смыслѣ фантазерства. Въ самыхъ завѣтныхъ своихъ требованіяхъ она была далека и отъ практичности. Въ 80-хъ годахъ народническая публицистика стала практичнѣе, но не стала идеалистичнѣе, наоборотъ, еще больше удалилась отъ идеализма. Неудивительно, поэтому, что идеалистическіе запросы и алканія нашли себѣ главное прибѣжище не въ публицистикѣ, а въ области той псевдонаучной соціологіи, въ которой дикарь и гермафродитъ, какъ типы развитія, превозносились надъ культурнымъ человѣкомъ и раздѣльнополой особью. Главнымъ выразителемъ идеалистическихъ алканій явился Н. К. Михайловскій съ его рѣзко выраженнымъ философскимъ интересомъ къ построенію цѣлостнаго міросозерцанія. Не ставъ философомъ-публицистомъ, онъ сдѣлался философомъ-соціологомъ. Но мы уже сказали, что соціологіи Н. К. Михайловскаго нельзя придавать особеннаго научнаго значенія. Можно признать, что онъ войдетъ въ исторію соціологіи, какъ не лишенный оригинальности послѣдователь «органической» теоріи общества и предтеча Тарда.

Но вѣдь это не Богъ знаетъ что въ исторіи науки и рѣшительно ничего въ исторіи русскаго философствованія или построенія цѣлостнаго міросозерцанія. Другими словами, если бы г. Михайловскій былъ только соціологомъ-ученымъ, то онъ бы занималъ въ исторіи русской философской мысли приблизительно такое же мѣсто, какъ тѣ его единомышленники по соціологіи, которымъ недостаетъ философскаго захвата, недостаетъ философской энергіи и широты мысли.

Итакъ, крупную величину составляетъ не соціологъ, а философъ Михайловскій. Почему и въ какомъ смыслѣ? Для выясненія этого необходимо обратить вниманіе на моментъ развитія міровой и русской философской мысли и на тотъ вопросъ, который поставилъ г. Михайловскій. 50—60 ые гг. знаменуютъ собой крушеніе философскихъ системъ нѣмецкихъ идеалистовъ и крайнее увлеченіе идеей *положительной* науки въ отличіе отъ метафизики и въ противоположность ей. Отказъ отъ метафизическихъ проблемъ, отъ ихъ рѣшенія и даже постановки былъ

актомъ не просто аскетическаго воздержанія, но и воинствующаго отрицанія. Отвергнутая метафизика, правда, въ лицѣ матеріализма какъ бы съ задняго крыльца вторгалась въ философское и научное мышленіе.

И матеріалистическая метафизика, мнящая себя наукой, и воинствующій позитивизмъ, мнящій себя философіей, имѣютъ въ своей основѣ рядъ догматическихъ предположеній. Постараемся дать краткую, но точную формулировку того, что мы считаемъ *основнымъ заблужденіемъ позитивизма*. Человѣкъ мыслитъ себѣ все мыслимое въ двухъ основныхъ формахъ или, вѣрнѣе, съ двумя знаками: какъ сущее (бытіе) и какъ должное (долженствованіе). Сущее или бытіе это то, какъ матеріальное, или вещное, такъ и психическое, или духовное, что есть, было и будетъ по закону причинности. Бытіе не вмѣщаетъ въ себя свободы и творчества. Эти понятія чужды бытію. Настоящее цѣликомъ опредѣлено прошлымъ; будущее настоящимъ (и, стало быть, прошлымъ); такимъ образомъ, все опредѣлено или предопредѣлено. Весь міръ сущаго необходимъ: онъ и не могъ, и не можетъ быть инымъ, чѣмъ онъ былъ, есть и будетъ, по неизмѣнному закону своего бытія. Закономѣрность или необходимость того, что есть, вытекаетъ изъ закономѣрности того, что было; закономѣрность того, что будетъ, обусловливается закономѣрностью того, что есть. Размышляя о томъ, что же такое эта закономѣрность, мы видимъ, что она состоитъ изъ двухъ моментовъ: изъ необходимаго и всецѣлаго сведенія всякаго отдѣльнаго бытія къ другому, какъ его причинѣ, и изъ способа этой зависимости. Необходимо, стало быть, не бытіе чего-либо, какъ таковое, а причинная зависимость этого бытія отъ какого-либо другого бытія и способъ этой зависимости. Мы понимаемъ научно все мыслимое [1]), или сущее, поскольку сводимъ одно бытіе къ другому, какъ его причинѣ, и усматриваемъ способъ этой причинной зависимости. Другими словами, научно понимать мы можемъ только, *почему и какъ* что-нибудь существуетъ.

Когда человѣкъ мыслитъ или переживаетъ нѣчто какъ должное, со знакомъ долженствованія—отношеніе его къ содержанію

---

[1]) Мы говоримъ мыслимое—въ смыслѣ того, что мы мыслимъ или содержимъ въ сознаніи.

этого долженствованія совершенно другое, чѣмъ къ содержанію бытія. Эти отношенія несравнимы одно съ другимъ и несводимы одно къ другому. Изъ того, что что-нибудь мыслится мною, какъ должное, не слѣдуетъ, что оно необходимо будетъ. Но точно такъ же изъ того, что что-нибудь есть или необходимо, по законамъ природы, будетъ, нисколько не слѣдуетъ, что оно есть для меня должное по принимаемому мною нравственному закону.

Между тѣмъ, основная мысль и въ то же время основное заблужденіе позитивизма состоитъ въ подчиненіи должнаго (долженствованія) сущему (бытію) и въ выведеніи перваго изъ второго.

На этомъ подчиненіи покоится чудовищная идея *научной* этики, не въ смыслѣ психологіи, или, что то же, психологическаго объясненія нравственности, а въ смыслѣ нормативнаго или предписывающаго ученія о должномъ. Точно то, что есть, можетъ обосновывать то, что должно быть! Подчиненіе долженствованія бытію, выведеніе перваго изъ второго коренится въ не-критическомъ отношеніи, мы бы сказали, въ идолопоклонствѣ передъ принципомъ причинности. Оно забываетъ, что въ опытѣ или наукѣ намъ открывается причинность и способъ бытія, но что самое бытіе, какъ таковое, остается для насъ всегда и непознаннымъ, и необъясненнымъ. Объясненіе того, что что-нибудь существуетъ, мы всегда отодвигаемъ, но никогда не заканчиваемъ. Этотъ фактъ, извѣстный подъ названіемъ непознаваемости «конечныхъ» причинъ, давно указанъ и сталъ общимъ мѣстомъ. Но извѣстно, что общія мѣста пользуются privilegium odiosum не быть продумываемыми. Они не продумываются въ отрицательно-критическомъ смыслѣ, т.-е. принимаются на вѣру безъ достаточныхъ основаній. Но они не продумываются, быть можетъ, еще чаще въ положительно-критическомъ смыслѣ, т.-е. ихъ содержаніе остается въ значительной мѣрѣ нераскрытымъ. Такъ мнѣ кажется, что общее мѣсто о непознаваемости конечныхъ причинъ рѣдко продумывается въ направленіи положительно-критическомъ, и зерно этого утвержденія, непознаваемость бытія, какъ такового, остается неяснымъ. Въ опытномъ познаніи или положительной наукѣ мы молчаливо предполагаемъ, что факты, именуемые конечными причинами, стоятъ отъ насъ на какомъ-то безконечно-далекомъ разстояніи, не только съ точки зрѣнія нашего

познаванія, но и какъ реальное бытіе, другими словами, мы предполагаемъ, что такъ назыв. «конечныя» причины объявились когда-то, но что теперь все происходитъ по «закону» причинности. Между тѣмъ, непознаваемость бытія, какъ такового, и означаетъ невозможность отрицанія безпричиннаго бытія. Критическая философія показала невозможность, съ точки зрѣнія опыта, ни доказать, ни опровергнуть бытіе Бога. Мнѣ кажется, что критицизмъ съ логической необходимостью долженъ быть продолженъ. Формула такого расширеннаго критицизма будетъ гласить: нельзя вообще отрицать безпричинное бытіе. Оно необъяснимо въ терминахъ опыта и, въ этомъ смыслѣ, непознаваемо, но отрицать его значило бы отрицать самое несомнѣнное, а именно самый фактъ бытія міра. Міръ намъ прежде всего «данъ». Міръ, какъ цѣлое, продуктъ нашего синтеза изъ множества «данныхъ». Только незначительная часть ихъ обработана и объяснена съ точки зрѣнія причинности, большая же часть всегда была и остается простыми «данными», т.-е. подлинными и величайшими тайнами. И самое главное—въ томъ, что міръ и не можетъ быть для насъ ничѣмъ, какъ только даннымъ, потому что, сведя его «къ конечнымъ» для опыта причинамъ, мы стали бы только лицомъ къ лицу съ абсолютно намъ данной тайной. Въ то же время мы не имѣли бы, какъ не имѣемъ его и теперь, никакого ручательства въ томъ, что такія тайны—«конечныя» причины или безпричинное бытіе—не возникаютъ постоянно передъ нами, но скрытыя отъ насъ. Мы не хотѣли бы, чтобы наши разсужденія были поняты, какъ фантазерское приглашеніе къ вѣрѣ въ такъ называемыя чудеса. И, съ другой стороны, они не должны быть понимаемы и въ совершенно отвлеченномъ смыслѣ, отрѣшенномъ отъ задачъ науки и проблемъ жизни.

Кромѣ *вѣры* въ причинность,—вѣры, которая есть руководящее начало опытнаго познанія — и только, нѣтъ никакого другого основанія отрицать безпричинное бытіе, какъ таковое. Безпричинное бытіе, конечно, тайна, но таковою, въ послѣднемъ счетѣ, остается всякое бытіе само по себѣ. Кромѣ *вѣры* въ причинность, нѣтъ также другихъ основаній отрицать *творческое* бытіе. Правда, съ точки зрѣнія причинности, всякое бытіе всецѣло сводимо къ другому и т. д., и т. д. Но только либо безусловная вѣра въ причинность, либо полнѣйшій религіозный фата-

лизмъ [1]) запрещаютъ *остановки* въ этомъ прогрессѣ, т.-е. запрещаютъ допускать творческое бытіе, изъ себя и только изъ себя творящее другое бытіе.

Вѣра въ причинность исключаетъ всякую мысль какъ о безпричинномъ, такъ и о творческомъ бытіи. Но можетъ ли эта вѣра быть непререкаемою и общеобязательною? Таковъ вопросъ критическаго сомнѣнія. Намъ думается, что критическое размышленіе не позволяетъ отрицать ни безпричинное, ни творческое бытіе, и что потому нѣтъ никакого философскаго принужденія сводить должное къ причинно-обусловленному. Наоборотъ, философское размышленіе своимъ критическимъ отношеніемъ къ вѣрѣ въ причинность не можетъ не подкрѣплять непосредственнаго сознанія особой природы нравственнаго долженствованія, предполагающаго свободное или творческое дѣйствованіе. Причинность, конечно, безусловно требуетъ сведенія одного явленія къ другому по неизмѣнному закону. Свободы, самобытности творческой дѣятельности духа причинное объясненіе не только не допускаетъ, но, наоборотъ, совершенно упраздняетъ, какъ мнимыя идеи, неумѣстныя, ничѣмъ не оправдываемыя, недомысленныя остановки человѣческаго ума, идущаго отъ одной причины къ другой. Мы говоримъ не о томъ, что думаютъ тѣ или другіе детерминисты, которые могутъ быть и нелогичны, но о томъ, что думаетъ и не можетъ не думать идея детерминизма. Она, какъ приложеніе причиннаго объясненія къ человѣческому духу, требуетъ сведенія индивидуальнаго и свободно-творческаго къ общему (соціальному) и необходимо-зависимому.

Но какое философское право имѣемъ мы утверждать, что духъ въ формѣ личности, осуществляющей должное, не можетъ быть самобытнымъ въ своей дѣятельности, т.-е. изъ себя творящимъ, самодѣятельнымъ началомъ. Это метафизика, скажутъ намъ. Да, метафизика, но такая, на которую духъ наталкивается и непо-

---

[1]) Въ спорахъ о свободѣ воли, позитивнымъ мышленіемъ ей всегда противополагалась безусловная причинность или необходимость, религіознымъ фатализмомъ—всемогущая Божья воля въ смыслѣ предопредѣленія. Параллелизмъ между позитивнымъ детерминизмомъ и религіознымъ фатализмомъ, образчики котораго дали Лютеръ и Кальвинъ, не случаенъ: оба эти вида детерминизма основываются на некритической вѣрѣ.

средственнымъ сознаніемъ своей творческой функціи, и критическимъ размышленіемъ [1]).

Безграничное увлеченіе идеей всеобъемлющей и все разрѣшающей *положительной науки* охватило русское мыслящее общество въ концѣ 50-хъ и началѣ 60-хъ гг., и оно жадно усвоило себѣ выработанныя на Западѣ ученія позитивизма и матеріализма. Это усвоеніе сослужило огромную службу дѣлу русской культуры, знаменуя собой, подобно западному просвѣщенію XVIII вѣка, освобожденіе ума отъ подчиненія омертвѣвшей и мертвившей метафизической догмѣ и отъ прямого безсмыслія. Но, освобождая отъ однѣхъ путъ, позитивизмъ и матеріализмъ налагали другія. Не-критическій позитивизмъ и матеріализмъ оба суть одинаково догматическія построенія, обѣщающія гораздо больше, чѣмъ они могутъ исполнить. Они, всецѣло руководясь категоріей причинности, какъ высшимъ принципомъ объясненія, къ ней сводятъ долженствованіе и свободу, т.-е. упраздняютъ,— и съ своей точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательно,—эти основныя понятія нравственности, какъ понятія самостоятельныя. Позитивизмъ становится догматичнымъ, поскольку въ его лицѣ положительная наука, руководящаяся принципомъ причинности, предъявляетъ притязаніе на то, чтобы своими опредѣленіями исчерпать всю полноту жизни духа и дать стройное и цѣлостное міросозерцаніе. Съ точки зрѣнія причинности это невозможно, и недаромъ Контъ своей субъективной фазой разодралъ имъ же самимъ скованное желѣзное кольцо позитивизма и вступилъ въ область подлинной метафизики съ религіознымъ характеромъ. «Вырабатывая на основаніи своего «объективнаго метода» систему положительной философіи,—говоритъ Вл. Соловьевъ [2]),— Контъ считалъ ее окончательнымъ, высшимъ выраженіемъ духовнаго развитія человѣчества; но по окончаніи работы онъ сознался ея недостаточность и почувствовалъ, что это умственное построеніе не даетъ даже права своему основателю считаться истиннымъ философомъ, такъ какъ оно представляетъ только одну

---

1) Читатель, знакомый съ исторіей философіи, узнаетъ въ выше развитыхъ разсужденіяхъ лишь особую форму нѣкоторыхъ основныхъ положеній нравственной метафизики Канта.

2) Статья о Контѣ въ „Энциклопедическомъ словарѣ“ Арсеньева и Петрушевскаго.

сторону дѣйствительнаго человѣка и доступной ему истины. Эту вновь открывшуюся ему сторону бытія Контъ призналъ даже болѣе важною, первенствующею. Во всякомъ случаѣ, позитивная религія и политика не были прямымъ слѣдствіемъ или приложеніемъ позитивной философіи, а совершенно новымъ построеніемъ, на новомъ основаніи («субъективный методъ») и съ другою задачею (нравственно-практическою). Нѣкоторымъ переходомъ и связью оказывается здѣсь идея человѣчества: позитивная философія приводитъ къ этой идеѣ, а религія и политика изъ нея исходятъ. Но сама эта идея, въ томъ смыслѣ, въ какомъ она является въ послѣднемъ томѣ «Cours de la philosophie positive», уже не соотвѣтствуетъ объективному методу и, вмѣсто положительно-научнаго, несомнѣнно имѣетъ *метафизическій* характеръ. То единое человѣчество, о которомъ говоритъ здѣсь Контъ, не существуетъ какъ фактъ внѣшняго опыта и не можетъ быть сведено къ такому факту; понятіе о такомъ человѣчествѣ не могло быть добыто наукой, какъ ее разумѣетъ Контъ, и такъ какъ онъ не заявлялъ притязаній на божественное откровеніе, то остается признать его идею какъ чисто умозрительную или метафизическую. Такимъ образомъ въ своемъ собственномъ умственномъ развитіи Контъ подчинился законамъ трехъ стадій, но только въ обратномъ порядкѣ: онъ началъ съ позитивно-научнаго міровоззрѣнія и чрезъ посредство метафизическаго принципа человѣчества пришелъ къ религіозной и прямо теологической стадіи...»

Г. Михайловскій, воспринимая субъективный методъ Конта[1]), тоже разрывалъ рамки позитивизма. Въ предъявленномъ имъ требованіи системы правды, сочетающей правду-истину съ правдой-справедливостью, онъ формулировалъ недоступную положительной наукѣ философскую проблему цѣлостнаго воззрѣнія, объединяющаго сущее и должное въ одномъ построеніи. Эта проблема по существу своему принадлежитъ метафизикѣ. Ошибка г. Михайловскаго, осудившая его на почти полное философское безплодіе, состояла въ томъ, что онъ метафизическую проблему выражалъ въ понятіяхъ положительной науки и думалъ разрѣ-

[1]) Ср. совершенно правильныя замѣчанія г. Ранскаго объ этомъ на стр. 124—125.

шить ея средствами. Соціологія, хотя бы и «субъективная», конечно, не могла дать отвѣта на грандіозный предъявленный къ ней метафизическій запросъ. Въ лицѣ философствовавшаго г. Михайловскаго оказались два существа не опознавшія себя и не размежевавшіяся между собой, а потому другъ другу только мѣшавшія. Положительная наука у него извращалась безсознательно метафизикой, а метафизическую мысль тяготило, связывало и обезпложивало ея подчиненіе «положительной наукѣ».

Какъ бы то ни было, г. Михайловскій займетъ въ исторіи русской философской мысли мѣсто рядомъ съ П. Л. Лавровымъ, какъ блестящій выразитель первой смутной, почти безсознательной реакціи неустранимой «метафизической потребности» противъ позитивизма и при томъ—реакціи, вышедшей изъ нѣдръ самого же позитивизма. Только что сдѣланная характеристика философствованія г. Михайловскаго проливаетъ свѣтъ на философскій смыслъ и значеніе полемики марксизма противъ «субъективной соціологіи». Эта полемика, разсматриваемая со стороны своего философскаго содержанія, была вполнѣ естественной, умѣстной и весьма своевременной реакціей положительно научной мысли противъ незаконнаго вторженія въ ея сферу метафизически-этическихъ проблемъ, являвшихся подъ флагомъ субъективной соціологіи. Обороняясь отъ этой реакціи, г. Михайловскій и его послѣдователи крайне обезцвѣтили свою точку зрѣнія и въ результатѣ, какъ нами было указано выше, субъективный методъ какъ бы вывѣтрился до самоупраздненія. Его цѣнное метафизическое зерно при этомъ не могло не потеряться. Характерно, съ другой стороны, что одинъ изъ самыхъ видныхъ русскихъ позитивистовъ П. Н. Милюковъ въ спорѣ марксистовъ съ субъективистами съ самаго начала принципіально-философски сталъ на сторону марксизма, конечно потому, что ясно видѣлъ въ марксизмѣ реакцію позитивно-научнаго духа противъ вторгшагося въ науку инороднаго «этическаго» элемента. Но какъ ни была законна эта реакція, она и въ формѣ метафизической (Н. Бельтовъ: «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію»), и въ формѣ позитивно-критической (Струве: «Критическія замѣтки къ вопросу объ экономическомъ развитіи Россіи») зашла слишкомъ далеко. Говоря это, мы имѣемъ въ виду не преувеличенія и односторонности такъ называемаго эконо-

мическаго матеріализма, которыя не имѣютъ принципіальнаго философскаго значенія и съ которыми предстоитъ раздѣлываться положительной наукѣ и спеціальной методологіи. Дѣло въ другомъ. И въ своей позитивно-критической формулировкѣ первоначальный русскій марксизмъ, какъ философское построеніе, впалъ въ основное указанное нами выше заблужденіе позитивизма, установить подчиненіе долженствованія, какъ такового, бытію и поглощеніе свободы необходимостью, т.-е. онъ оказался воззрѣніемъ не-критическимъ и догматическимъ. Струве впалъ въ догматизмъ, приспособляя воззрѣнія Риля и Зиммеля къ обоснованію «экономическаго матеріализма». Самое это приспособленіе было задумано правильно. Но критическій реализмъ Риля и соціальный психологизмъ Зиммеля были неправильно истолкованы въ смыслѣ принципіально-философскаго подчиненія долженствованія бытію. У Струве недоставало въ то время той принципіальной философской ясности, которая не допускаетъ такого подчиненія. Бельтовъ же въ своемъ двойномъ качествѣ матеріалиста и гегеліанца, съ суверенным презрѣніемъ относящійся къ теоріи познанія и третирующій ее какъ схоластику, чуждъ былъ вообще всякаго критическаго раздумья и не могъ уже поэтому ни отнестись критически къ основному заблужденію позитивизма, ни даже поставить самую проблему въ ея чистомъ видѣ.

Теперь положеніе вещей измѣнилось. Въ самомъ «марксизмѣ» началась критическая работа, нѣкоторые результаты которой можно уже обозрѣть. Идея г. Михайловскаго о должномъ, какъ категоріи, независимой отъ сущаго въ опытѣ и потому имѣющей самобытную цѣнность, признана тѣми писателями-марксистами, которые отъ критическаго позитивизма пришли или перешли къ метафизикѣ. Но ими же подчеркнуто, что постановка этого вопроса въ рамкахъ положительной науки и въ ея терминахъ незаконна и не имѣетъ смысла, что она есть *некритическое смѣшеніе метафизики съ опытнымъ знаніемъ, или положительной наукой.* Такимъ образомъ невѣрно, что у такихъ метафизиковъ-идеалистовъ, какъ Струве, нѣтъ ничего общаго въ философскомъ направленіи ихъ мысли съ г. Михайловскимъ, но еще менѣе вѣрно, что это вышедшее изъ марксизма теченіе капитулировало передъ «субъективной соціологіей». Интересно выяснить и уста-

новить, конечно, не то, кто кого побилъ (пусть такими вопро-сами занимаются фанатическіе «ученики» Маркса и г. Михай-ловскаго, или газетные фельетонисты), а то, какъ шла и къ чему пришла—въ лицѣ ея различныхъ представителей—русская философская мысль, какъ *расходились и сходились* ряды ея раз-витія. Вглядываясь въ выяснившійся теперь обликъ новѣйшаго метафизическаго идеализма, мы видимъ въ немъ попытку поста-вить въ чистомъ метафизическомъ видѣ мнимо упрощенную и разрѣшенную, а въ сущности насильственно упраздненную пози-тивизмомъ проблему соотношенія между сущимъ и должнымъ, между историческою дѣйствительностью и вѣчнымъ идеаломъ. Новое направленіе почти не пошло дальше критическихъ проле-гоменъ (книга Бердяева-Струве) и дало лишь нѣсколько наме-ковъ на положительныя построенія. Передъ нимъ открывается широкая область метафизическаго творчества. Но тутъ оно на-ходитъ передъ собой не пустое мѣсто. Движеніе русской фило-софской мысли съ 1870 г. не исчерпывалось позитивизмомъ, и не позитивизму въ немъ принадлежитъ первое мѣсто. Пока рус-скій позитивизмъ искалъ рѣшеній то въ объективномъ Контѣ, то въ Контѣ субъективномъ, черпалъ новыя вдохновенія то въ Кантѣ и неокантіанствѣ, то въ соціальномъ матеріализмѣ Маркса, то примирялъ ученіе Маркса съ Кантомъ, Рилемъ, Зиммелемъ, Авенаріусомъ и даже г. Михайловскимъ, то противопоставилъ его всѣмъ другимъ построеніямъ, какъ едино-спасающее, рус-ская метафизика создала блестящую, оригинальную по обосно-ванію и формулировкѣ старыхъ религіозныхъ, метафизическихъ и моральныхъ идей онтологію и этику Владиміра Соловьева, строй-ную систему Чичерина, богатый возможными выводами панпси-хизмъ Козлова и его учениковъ, «конкретный идеализмъ» кн. С. Н. Трубецкого. Во всѣ эти построенія необходимо вникнуть, со всѣмъ этимъ обязательно считаться новымъ людямъ метафи-зической потребности, ушедшимъ и даже еще только уходя-щимъ отъ позитивизма. Русская метафизика въ лицѣ Владиміра Соловьева исполнила и крупное общественное дѣло, давъ впер-вые *идеалистическую* критику славянофильства и катковизма, и тѣмъ установивъ, что философскій идеализмъ и государствен-ный позитивизмъ непримиримы по духу. Это—огромная заслуга, часто восхваляемая, но недостаточно еще оцѣненная по своему философскому смыслу.

Марксизмомъ, породившимъ изъ своихъ нѣдръ метафизику, русскій позивитизмъ закончилъ полный кругъ своего развитія. Контизмъ Вл. Ал. Милютина, матеріализмъ (естественнонаучный) Герцена, Чернышевскаго и Писарева, соціологическій субъективизмъ Лаврова и Михайловскаго, діалектическій марксизмъ Бельтова и позитивнокритическій, сильно окрашенный кантіанствомъ и неокантіанствомъ марксизмъ Струве—вотъ его различныя выраженія и въ то же время этапы, имѣющіе различное содержаніе и потому различную цѣнность, но, по своему философскому зерну, тожественные. Русскій контизмъ и русскій матеріализмъ (естественнонаучный) всего менѣе оригинальны и—что въ высшей степени характерно—въ произведеніяхъ своихъ философскихъ представителей почти не осложнены сколько-нибудь цѣннымъ положительно-научнымъ содержаніемъ. Они не дали также ясно выраженной публицистической программы. Главное (и огромное) значеніе Чернышевскаго для его времени коренилось въ томъ, что онъ былъ матеріалистъ и соціалистъ, вылившій свое теоретическое и практическое міросозерцаніе въ столь соблазнительно ясныя и рѣшительныя формулы, какъ никто ни до, ни послѣ него. Но то, что есть въ его политической экономіи своего, не имѣетъ никакой положительно-научной цѣнности; ясной публицистической программы онъ не далъ потому, что соціализмъ какъ таковой ни тогда, ни теперь не могъ дать такой программы. Роль Чернышевскаго аналогична роли г. Михайловскаго. Онъ былъ философомъ своего поколѣнія, но не научнымъ дѣятелемъ; онъ написалъ нѣсколько блестящихъ публицистическихъ статей, но не былъ публицистомъ. Русскій соціологическій субъективизмъ есть, хотя и примыкающая къ Конту, но въ значительной мѣрѣ оригинальная попытка удовлетворить метафизической потребности въ предѣлахъ позитивизма. Въ этой попыткѣ цѣненъ философскій замыселъ или, пожалуй, точнѣе, плодотворное философское недоумѣніе, въ ней сказавшееся. П. Л. Лавровъ и Н. К. Михайловскій, думается намъ, никогда не были такими «властителями думъ» своего поколѣнія, какъ Н. Г. Чернышевскій, но въ качествѣ философовъ и ученыхъ они значительно выше своего болѣе вліятельнаго предшественника, сила вліянія котораго опредѣлялась тѣмъ, что составляло слабость его философствованія и научныхъ опытовъ. Я имѣю въ виду

догматическій складъ ума и элементарность самой точки зрѣнія Чернышевскаго.

Марксизмъ, тѣсно примыкая къ Марксу не только какъ къ соціальному реформатору, но и какъ къ научному дѣятелю, сразу какъ бы очутился наслѣдникомъ крупнаго положительно-научнаго достоянія, которое онъ всячески стремился утилизировать и умножить. Заслуги русскаго марксизма въ области положительно-научной, на нашъ взглядъ, весьма значительны. Отмѣтимъ, напримѣръ, одну. Неоднократно марксисты бросали въ лицо своимъ противникамъ упрекъ въ буржуазности, и получали отъ нихъ обратно тотъ же упрекъ. Насъ не занимаютъ здѣсь эти попреки, какъ таковые; пожелаемъ имъ только скорѣе и полностью отойти въ вѣчность. Мы хотѣли бы обратить вниманіе на то обстоятельство, что направленный по адресу марксистовъ упрекъ въ буржуазности заключаетъ въ себѣ намекъ на очень крупную *заслугу* русскаго марксизма. Послѣдній исполнилъ очень важную задачу: онъ далъ (и неужели въ этомъ можно до сихъ поръ сомнѣваться?!) научное объясненіе исторической необходимости капитализма въ Россіи. Такое объясненіе объемлетъ собой и условно-историческое оправданіе капитализма. Такимъ образомъ русскій марксизмъ исполнилъ ту задачу, которая вездѣ въ другихъ странахъ выпадала на долю «либеральной» политической экономіи и при томъ какъ офиціальной науки. Между тѣмъ русскій марксизмъ «оправдывалъ» капитализмъ въ прямой полемикѣ не только съ народничествомъ, но и со всею почти офиціальной наукой. Эта работа требовала значительнаго теоретическаго мужества, которое—что часто склонны забывать—всегда имѣетъ большую моральную цѣнность. Рядомъ съ крупнымъ положительно-научнымъ содержаніемъ марксизмъ далъ новую, ясную и практическую публицистическую программу. Мы сказали выше, что Н. К. Михайловскій не былъ публицистомъ. Для него, отчасти опираясь на его же соціологическія идеи, публицистику строили настоящіе «народники», группировавшіеся между прочимъ около тѣхъ же «Отечественныхъ Записокъ». Противъ этой публицистики, оказавшейся въ концѣ-концовъ непріемлемой и для самого г. Михайловскаго, русскіе марксисты выставили свою, не менѣе стройную и обдуманную.

Ахиллесову пяту русскаго марксизма составляла его филосо-

фія. Марксъ былъ вовсе не тотъ имѣющій внутреннее родство съ Кантомъ, Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ философъ критическаго духа, какимъ онъ представляется фантазирующему Вольтману; это былъ догматическій матеріалистъ, вышедшій изъ школы Фейербаха, но болѣе рѣшительно, чѣмъ послѣдній, примкнувшій къ французскому матеріализму XVIII вѣка. Онъ въ этомъ отношеніи прямой продолжатель французскихъ соціалистовъ и коммунистовъ, философски отправлявшихся такъ же, какъ и онъ, отъ матеріализма и сенсуализма. Послѣдовательному или ортодоксальному марксизму, какъ онъ въ нашей литературѣ выразился въ книжкѣ Бельтова, совершенно чуждо то философски-плодотворное недоумѣніе, которое содержится въ субъективной соціологіи. Метафизическая потребность для этой формы марксизма остается какъ бы *за порогомъ сознанія* и безсознательно удовлетворяется наивно догматическимъ матеріализмомъ. Марксизмъ Бельтова, по своему философскому содержанію, есть поэтому возвратъ къ Чернышевскому, т.-е. къ самой элементарной философской точкѣ зрѣнія изъ всѣхъ господствовавшихъ въ русскомъ позитивизмѣ.

Отношеніе позитивно-критическаго марксизма Струве въ его «Критическихъ замѣткахъ» къ основному заблужденію позитивизма, или, что то же, къ метафизической проблемѣ объ отношеніи должнаго къ сущему (въ опытѣ) совершенно иное: въ немъ нѣтъ и тѣни наивности. Проблема рѣзко формулируется, и гордіевъ узелъ разрубается: должное насильственно-догматически—при помощи соціальной психологіи—сводится къ сущему въ опытѣ. Если у субъективистовъ основное заблужденіе позитивизма вызываетъ противъ себя смутный некритическій протестъ, если у догматиковъ-матеріалистовъ оно составляетъ безсознательное предположеніе ихъ философствованія, то въ этой формѣ марксизма оно открыто провозглашается, съ полнымъ сознаніемъ того, что цѣльное міросозерцаніе не можетъ удовлетвориться въ этомъ пунктѣ просто критическимъ воздержаніемъ, но должно предложить совершенно опредѣленное рѣшеніе. Лишь очень внимательный и чуткій читатель могъ и тогда уже уловить въ рѣзкихъ рѣшеніяхъ Струве скрывавшуюся за нимъ внутреннюю неувѣренность въ правильности найденнаго исхода, мучившую автора, но имъ не сознанную и заглушенную; некритическая

насильственность этого исхода должна была, однако, обнаружиться.

Пересмотрѣвъ свое рѣшеніе, Струве отъ него отказался и, не признавъ возможнымъ ни критическаго воздержанія, ни психологическаго субъективизма,—открыто перешелъ къ метафизикѣ, т.-е. отпавъ отъ позивитизма, въ *философскомъ* отношеніи пересталъ быть и марксистомъ. Выраженіемъ этого поворота явилась книга Бердяева съ предисловіемъ Струве. Бердяевъ обнаруживаетъ въ своей книгѣ еще двойственное отношеніе къ метафизикѣ, Струве рѣшительно отдается ей. Метафизическое недоумѣніе «субъективистовъ», тщетно искавшее себѣ удовлетворенія въ позитивизмѣ, находитъ выходъ въ метафизикѣ.

Научно-положительные результаты марксизма и цѣнныя пріобрѣтенія его публицистической программы не затрогиваются метафизическимъ поворотомъ. Но нельзя скрыть отъ себя того, что этотъ поворотъ заключаетъ въ себѣ не только возможность, но и необходимость дальнѣйшаго пересмотра *всѣхъ* сторонъ самаго молодого изъ выступившихъ у насъ философскихъ міросозерцаній. Его представители, пережившіе и осуществившіе переходъ къ метафизикѣ, какъ нами уже было показано, не прокладываютъ совершенно новаго русла мысли. Однако они, думается намъ, внесутъ въ идеалистическое теченіе русской мысли новую струю, новыя думы и настроенія. Приходятъ они не съ пустыми руками или, вѣрнѣе, не съ пустыми душами. Ихъ убѣжденія—плодъ борьбы, которая, происходя на широкой аренѣ литературы, была въ то же время глубокимъ процессомъ. Такая борьба не только съ противниками, но и съ самимъ собой, способна вырабатывать стойкія убѣжденія и въ то же время придавать имъ особенный тонъ терпимости, свидѣтельствующій не о вялости и безразличіи духа, но о живой и радостной вѣрѣ въ силу истины и крѣпость добра.

П. Г.

Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма.

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir...*

Kant. „Kritik der praktischen Vernunft".

Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit als Zweck betrachtet werden.

Kant. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

Ich gehe durch dies Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner:—das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend.

Zu viel schonend, zu viel nachgebend: so ist euer Erdreich! Aber dass ein Baum *gross* werde, dazu will er um harte Felsen harte Wurzeln schlagen!...

Ach, dass ihr mein Wort verstündet: thut immerhin, was ihr wollt,—aber seid erst solche, die *wollen können*!

Nietzsche. „Also sprach Zarathustra".

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Nietzsche. „Also sprach Zarathustra".

I.

Цѣль моей статьи—сдѣлать опытъ постановки этической проблемы на почвѣ философскаго идеализма. Я хотѣлъ бы это выполнить, хоть и въ общихъ, но по возможности опредѣленныхъ чертахъ. Тема наша родственна каждому сознательному человѣку, особенно теперь, когда нравственные вопросы опять поднимаются съ мучительной напряженностью и когда хлынувшая на насъ идеалистическая волна требуетъ освѣщенія всѣхъ времен-

ныхъ соціальныхъ проблемъ съ точки зрѣнія вѣчной этической проблемы. Построеніе философской этики, какъ высшаго судилища всѣхъ человѣческихъ стремленій и дѣяній, есть, можетъ быть, важнѣйшая задача современной мысли и каждый философствующій надъ проблемами жизни умъ долженъ нести сюда свою лепту. Я говорю не о мелочной практической морали, которую врядъ ли возможно философски дедуцировать и которая кладетъ роковую печать пошлости на работу философа, я говорю о философской постановкѣ основныхъ проблемъ нравственной жизни [1]). Этика не есть соціологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущаго, это—философская дисциплина, устанавливающая нормы должнаго. «Въ практической философіи,—говоритъ Кантъ,—дѣло идетъ не объ основаніяхъ того, что *происходитъ*, а о законахъ того, что *должно происходить*, хотя бы это никогда не происходило» [2]).

Этика начинается противоположеніемъ *сущаго* и *должнаго*, только вслѣдствіе этого противоположенія она возможна. Отрицаніе должнаго, какъ самостоятельной категоріи, независимой отъ эмпирическаго сущаго и не выводимой изъ него, ведетъ къ упраздненію не только этики, но и самой нравственной проблемы. Этика въ единственномъ достойномъ смыслѣ этого слова не есть научное изслѣдованіе сущей нравственности, нравовъ и нравственныхъ понятій: нравственная проблема, съ которой она имѣетъ дѣло, лежитъ по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирическаго добра и зла съ ихъ печатью сущаго.

---

[1]) Въ философской литературѣ я не могъ бы указать ни одной практической этики, которая не принижала бы достоинства философа и философіи. Когда переходишь напримѣръ отъ теоретической части „Этики“ Вундта къ ея практической морали, то испытываешь какое-то непріятное чувство. То же можно сказать объ этикѣ Спенсера, Паульсена, Гефдинга и мн. др. Къ высшимъ философскимъ принципамъ искусственно приклеивается самая обыденная мѣщанская мораль.

[2]) См. Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ См. превосходную книгу Виндельбанда „Präludien“, главнымъ образомъ статьи „Normen und Naturgesetze“, „Kritische oder genetische Methode“ и „Vom Prinzip der Moral“. См. также Simmel „Einleitung in die Moralwissenschaft“.

Этимъ нисколько, конечно, не исключается психологическое и соціологическое изслѣдованіе развитія нравственности.

Прежде всего нужно разсмотрѣть этическую проблему съ гносеологической ея стороны, и тутъ мы должны признать *формальную* неустранимость категоріи должнаго, о содержаніи этой категоріи пока еще нѣтъ рѣчи. Попытки позитивистовъ и имморалистовъ устранить идею должнаго и держаться исключительно за сущее очень наивны, а иногда даже комичны. Отрицатель должнаго на каждомъ шагу измѣняетъ самому себѣ и вступаетъ въ самое чудовищное противорѣчіе со своими противоэтическими утвержденіями. Съ языка «имморалиста» слишкомъ часто срывается протестъ противъ того или другого проявленія сущаго и слѣдовательно оцѣнка этого сущаго, слишкомъ часто изъ его устъ слышится призывъ къ тому, чего нѣтъ въ дѣйствительности, призывъ къ лучшему и высшему съ его точки зрѣнія. Человѣкъ долженъ переоцѣнить всѣ моральныя цѣнности, человѣкъ долженъ отстаивать свое «я» противъ всякихъ на него посягательствъ, человѣкъ долженъ возвыситься надъ постыднымъ чувствомъ жалости, человѣкъ долженъ быть сильнымъ и властнымъ, человѣкъ долженъ быть «сверхчеловѣкомъ». Такъ говоритъ ницшеанецъ и имѣетъ наивность считать себя «имморалистомъ», ему кажется, что онъ стоитъ «по ту сторону добра и зла» и окончательно похоронилъ идею должнаго, ассоціирующуюся для него съ антипатичной рабской моралью. Въ дѣйствительности же нашъ «имморалистъ» стоитъ только по ту сторону историческаго добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи, и въ вѣчную идею должнаго онъ пытается влить новое нравственное содержаніе. Весь Ницше есть страстный, мучительный протестъ противъ дѣйствительности, противъ сущаго и протестъ во имя идеала, во имя должнаго. Я еще буду говорить о Ницше и мы увидимъ, что проповѣдь «сверхчеловѣка» есть проповѣдь абсолютнаго долга [1]).

Въ исторіи слишкомъ часто данную дѣйствительность съ ея

---

1) См. оригинальную и очень искренно написанную книжку Л. Шестова „Идея добра въ ученіи гр. Толстого и Фр. Ницше“. Г. Шестовъ съ отвращеніемъ говоритъ о долгѣ, о нравственной философіи Канта, о всякой моральной проповѣди, но все это сплошное недоразумѣніе, основанное на непродуманности философскихъ началъ. Въ сущности г. Шестовъ жаждетъ „добра“ и не даромъ кончаетъ свою книгу словами: „нужно искать Бога“.

моральными вкусами и требованіями считаютъ за должное, а бунтъ противъ нея за нарушеніе долга. Это вызываетъ массу психологическихъ иллюзій, которыя закрѣпляются въ ложныхъ теоретическихъ идеяхъ. И никакъ не могутъ понять, что чистая идея должнаго есть идея революціонная, что она символъ возстанія противъ дѣйствительности во имя идеала, противъ существующей морали во имя высшей, противъ зла во имя добра. Я сейчасъ беру категорію должнаго въ ея формальной гносеологической чистотѣ, дальше я разсмотрю ее съ другихъ сторонъ. Кантъ больше всѣхъ сдѣлалъ для окончательнаго утвержденія самостоятельности категоріи должнаго, какъ принципа даннаго a priori нашему сознанію, и такимъ образомъ сдѣлалъ этику независимой отъ научнаго познанія [1]). Это его безсмертная заслуга и философская этика должна примыкать къ Канту. Нравственная оцѣнка сущаго съ точки зрѣнія должнаго присуща всякому сознанію: всѣ споры о добрѣ и злѣ, вся смѣна различныхъ системъ морали происходятъ въ предѣлахъ этой вѣчной этической функціи и тутъ нельзя стать «по ту сторону». Итакъ, вслѣдъ за Кантомъ, прежде всего уже съ гносеологической точки зрѣнія, мы признаемъ самостоятельность этической категоріи должнаго, необходимость этической точки зрѣнія на жизнь и міръ, рѣзко отличающейся отъ точки зрѣнія научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должнаго, не можетъ быть выведена изъ сущаго, изъ эмпирическаго бытія, а этика, т.-е. философское ученіе о должномъ, автономна, она не зависитъ отъ науки, отъ познанія сущаго [2]).

Прежде чѣмъ перейти отъ гносеологическихъ предпосылокъ къ дальнѣйшему разсмотрѣнію этической проблемы, я хочу сдѣлать нѣсколько разъясненій по поводу этической части моей книги: «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи», такъ какъ я, кажется, далъ поводъ къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ я хочу точнѣе опредѣ-

---

[1]) См. превосходное разсмотрѣніе нравственной философіи Канта въ недавно вышедшей книгѣ П. Новгородцева „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“.

[2]) Во избѣжаніе недоразумѣній оговариваюсь, что я противополагаю этику только положительной наукѣ. Что же касается метафизики, то она объединяетъ этику и науку въ высшемъ сверхэмпирическомъ познаніи.

лить свое отношеніе къ точкѣ зрѣнія П. Б. Струве, развитой въ предисловіи къ моей книгѣ. Изъ моего изложенія будетъ видно, что со Струве у меня довольно значительныя гносеологическія разногласія, но этическихъ разногласій почти нѣтъ никакихъ [1]).

«Для теоріи познанія,—говоритъ Струве,—нѣтъ противоположности болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное». Въ этихъ словахъ несомнѣнная истина переплетается съ недоразумѣніемъ; и для насъ съ точки зрѣнія теоріи познанія нѣтъ болѣе рѣзкой противоположности, чѣмъ противоположность между бытіемъ и долженствованіемъ, но это не есть возраженіе противъ телеологическаго критицизма. Телеологическій критицизмъ трансцедентально (не эмпирически) объединяетъ истину и добро въ общемъ понятіи нормальнаго, т.-е. должнаго, но онъ и не думаетъ объединять бытія и долженствованія, которые могутъ быть сведены къ единству только на почвѣ метафизики, до которой такіе телеологическіе критицисты, какъ напр. Виндельбандъ, не доходятъ [2]). Я совершенно не могу понять, почему Струве считаетъ возможнымъ замѣнить противоположеніе «бытіе и долженствованіе» противополо-

---

[1]) Долженъ оговориться, что со времени появленія моей книги я далеко ушелъ впередъ въ томъ направленіи, которое было мною только намѣчено. Къ философскому позитивизму и ортодоксальному марксизму я отношусь еще болѣе критически. Я признаю, что на моей книгѣ отразились недостатки переходнаго состоянія мысли отъ позитивизма къ метафизическому идеализму и спиритуализму, къ которому я теперь окончательно пришелъ. Струве и отмѣтилъ это въ своемъ богатомъ мыслями „Предисловіи". Я еще предполагаю въ спеціальной статьѣ вернуться къ вопросу объ отношеніи моей гносеологической и метафизической точки зрѣнія къ точкѣ зрѣнія Струве. Что касается большей части другихъ моихъ критиковъ, то они мало вдохновляютъ къ отвѣту, такъ какъ слишкомъ очевидна ихъ неспособность къ философской постановкѣ вопросовъ и отсутствіе у нихъ философскаго образованія. Наша задача въ томъ, чтобы замѣнить фельетонное разсмотрѣніе важнѣйшихъ соціальныхъ проблемъ философскимъ ихъ разсмотрѣніемъ.

[2]) См. Виндельбандъ „Präludien", „Normen und Naturgesetze". Виндельбандъ даетъ самое классическое и изящное истолкованіе кантіанства въ духѣ телеологическаго критицизма. См. также прекрасную статью Б. Кистяковскаго „Категорія необходимости и справедливости" („Жизнь" май 1900 г.). Въ этой статьѣ превосходно разъясняется параллелизмъ логической и этической общеобязательности.

женіемъ «истинное и должное». Понятіе бытія нельзя отождествлять съ понятіемъ истиннаго, это было бы основано на смѣшеніи сознанія съ знаніемъ [1]): истинное съ точки зрѣнія теоріи познанія есть должное, а не сущее, хотя познавательно должное отнюдь не тожественно съ нравственно должнымъ, а только параллельно ему. Я согласенъ со Струве, что теорія познанія есть прежде всего аналитико-описательная дисциплина, но онъ вѣдь и самъ признаетъ, что на дальнѣйшей ступени для нея возникаетъ телеологическая проблема. Когда мы вводимъ въ теорію познанія понятіе истины, какъ цѣли познанія, мы ставимъ телеологическую проблему. Истина есть цѣнность, которая *должна* быть осуществлена въ нашемъ познаніи, но можетъ не осуществляться. Основнымъ, внутреннимъ признакомъ истины является ея Geltung, и въ этомъ признакѣ она встрѣчается съ добромъ. Трансцедентальное объединеніе истины и добра въ понятіи общеобязательной нормы (должнаго) занимаетъ среднее мѣсто между полнымъ эмпирическимъ различіемъ истины и добра и ихъ полнымъ метафизическимъ тожествомъ. Еще разъ подчеркиваю, что при этомъ сохраняется непроходимая въ предѣлахъ эмпирической дѣйствительности и науки пропасть между сущимъ и должнымъ. Дуализмъ этики и науки твердо установленъ Кантомъ и я раздѣляю эту дуалистическую точку зрѣнія нисколько не менѣе Струве. Идеальную общеобязательность нравственнаго блага я сопоставляю вмѣстѣ съ другими телеологическими критицистами не съ естественной принудительностью опыта, въ которомъ дано сущее, а съ столь же идеальной общеобязательностью истины.

Всѣ аргументы позитивистовъ-эволюціонистовъ противъ независимой отъ опыта, абсолютной идеи должнаго обыкновенно бьютъ мимо цѣли, такъ какъ дѣлаютъ нравственный законъ, присущій субъекту, объектомъ научнаго познанія, т.-е. помѣщаютъ его въ міръ опыта, гдѣ все относительно. Мы прежде всего противополагаемъ абсолютный нравственный законъ, какъ должное, всему эмпирическому міру, какъ сущему, поэтому очень легко доказать, что въ сущемъ, которое является для насъ

---

[1]) См. въ русской литературѣ книгу С. Аскольдова „Основныя проблемы теоріи познанія и онтодогіи“, гл. I-я „Сознаніе и познаніе“.

объектомъ опытнаго познанія, нѣтъ абсолютнаго долженствованія, но только по грубому недоразумѣнію это можно считать аргументомъ противъ Канта и тѣхъ, которые слѣдуютъ за нимъ въ нравственной философіи. Съ точки зрѣнія научнаго познанія, оперирующаго съ опытомъ, позитивистъ-эволюціонистъ можетъ только доказать, что должное (нравственный законъ) не существуетъ, т.-е. должное не есть сущее, но этого не нужно было и доказывать, это мы сами прекрасно знаемъ и принимаемъ, какъ исходный пунктъ своихъ этическихъ построеній. Позитивисты не хотятъ понять, что человѣческое сознаніе имѣетъ двѣ различныя, параллельныя стороны: познавательно-теоретическую, обращенную къ естественной закономѣрности опыта, т.-е. къ сущему, и нравственно-этическую, обращенную къ нормативной закономѣрности добра, т.-е. къ должному [1]). Позитивизмъ (-эмпиризмъ) пользуется научно - познавательной функціей сознанія и тогда, когда это неумѣстно, и слишкомъ наивно вѣритъ въ опытъ, въ его единственность и окончательность, забывая, что этотъ опытъ продуктъ нашего же сознанія и даже одной только его стороны. Въ этомъ сказывается ограниченность позитивизма, какое-то ослѣпленіе, связанное съ догматическимъ самодовольствомъ. Кромѣ того сущаго, которое въ опытѣ познается наукой, есть еще цѣлая безконечность и въ этой безконечности многое можно разглядѣть именно не подъ угломъ зрѣнія научнаго познанія; чтобы не остаться слѣпымъ, тутъ нужно перейти на другую сторону сознанія, въ извѣстномъ смыслѣ самую важную. Величайшая и безсмертная заслуга Канта въ томъ, что онъ окончательно разбилъ ограниченный догматизмъ, который вѣритъ только въ чувственный міръ и беретъ на себя смѣлость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и безсмертія. Требовать же для этическихъ положеній научно-логической доказуемости значитъ не понимать сущности этической проблемы, эти положенія имѣютъ свою специфически-этическую доказуемость, они черпаютъ свою цѣнность не изъ познавательной дѣятельности сознанія, а изъ чисто нравственной дѣятельности. Въ той безконечности, которая откры-

---

[1]) Метафизика объединяетъ сущее и должное въ абсолютномъ идеальномъ бытіи, въ единомъ міровомъ сознаніи.

вается по ту сторону позитивнаго опытнаго познанія, на незыблемыхъ основаніяхъ покоится нравственный законъ, должное. Это—объектъ этики. Такимъ образомъ гносеологія критическаго идеализма широко открываетъ двери свободному нравственному творчеству человѣческаго духа.

II.

Прежде чѣмъ перейти отъ гносеологическихъ предпосылокъ этики къ дальнѣйшему разсмотрѣнію нравственной проблемы, я хочу сдѣлать нѣсколько критическихъ замѣчаній о гедонизмѣ [1]). Точка зрѣнія гедонизма въ этикѣ совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута всей современной философіей и наукой, но по недоразумѣнію, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжаетъ быть самой распространенной точкой зрѣнія: это ходячій взглядъ на нравственность средняго человѣка [2]). Окончательное устраненіе всѣхъ софизмовъ гедонизма имѣетъ не только философско-этическое, но и соціально-культурное значеніе.

Человѣкъ всегда стремится къ удовольствію—вотъ психологія гедонизма; человѣкъ всегда долженъ стремиться къ наибольшему удовольствію—вотъ этическій императивъ гедонизма. Гедонизмъ прежде всего не выдерживаетъ даже легкаго прикосновенія психологической критики. Психологія опредѣленно учитъ, что человѣкъ стремится не къ удовольствію,—это было бы совершенно безсодержательное стремленіе, а къ тѣмъ или другимъ объектамъ, съ извѣстнымъ содержаніемъ. Если я иду въ концертъ слушать музыку, то объектомъ моего желанія является не удовольствіе, а музыка, удовольствіе—есть только послѣдствіе. Если я работаю надъ научнымъ изслѣдованіемъ, то объектомъ моего желанія является познаніе, а не удовольствіе. Жизнь человѣка слагается изъ желаній и стремленій, направленныхъ на цѣлый рядъ объ-

---

[1]) Я употребляю самый широкій терминъ гедонизма, но имѣю въ виду и всѣ его развѣтвленія, т.-е. эвдемонизмъ, утилитаризмъ и т. п.

[2]) По критикѣ гедонизма см. Simmel «Einleitung in die Moralwissenschaft». Erster Band., стр. 293—467. Вундтъ «Этика». Стр. 432—449. Guyau. «La morale anglaise contemporaine». Превосходную критику гедонизма можно также найти у Макензи. См. его «Этику», стр. 78—103.

ектовъ; осуществленіе этихъ желаній и стремленій – есть разряженіе присущей человѣческой душѣ энергіи; существуетъ органическая связь между тѣмъ, чего человѣкъ хочетъ, и тѣмъ, каковъ онъ по своей природѣ, поэтому человѣкъ осуществляетъ въ своей жизни не удовольствіе и счастіе, а свою природу, реализируетъ свою энергію, хотя бы это достигалось путемъ страданій. Страданія часто предпочитаютъ удовольствіямъ, они срастаются съ самой сущностью человѣческой индивидуальности. Когда человѣкъ работаетъ надъ рѣшеніемъ какой-нибудь сложной проблемы познанія или борется за осуществленіе соціальной справедливости, его душевная жизнь должна сосредоточиться на этихъ объектахъ, именно они являются цѣлями. Если человѣкъ будетъ въ это время думать объ удовольствіи и именно удовольствіе будетъ считать своей сознательной цѣлью, то онъ никогда не рѣшитъ проблемы познанія и никогда не осуществитъ справедливости. Тутъ мы окончательно убѣждаемся, что гедонизмъ есть психологическій non sens и противорѣчитъ основнымъ фактамъ душевной жизни. Даже Д. С. Милль говоритъ, что для того, чтобы быть счастливымъ, не слѣдуетъ спеціально заботиться о счастіи [1]). Я скажу гораздо больше: счастье—чудесная вещь и человѣкъ постоянно грезитъ о немъ, но психологически невозможно сдѣлать счастіе цѣлью жизни, объектомъ своихъ желаній и сознательно направить свою активность на его осуществленіе. Человѣкъ находитъ свое высшее счастіе въ осуществленіи чего-то *цѣннаго* съ точки зрѣнія своей сознательной природы, т.-е. осуществленіе добра въ своей волѣ, истины въ своемъ познаніи, красоты въ своихъ чувствахъ; эти цѣнности и являются цѣлями, изъ ихъ осуществленія слагается духовная жизнь. Все содержаніе душевной жизни исчезаетъ, когда въ полѣ сознанія оказываются только удовольствіе и счастіе, какъ цѣли. Качество счастія цѣликомъ опредѣляется качествомъ объектовъ желанія, т.-е. духовной природой человѣка. Здѣсь мы встрѣчаемся съ непреодолимымъ затрудненіемъ для гедонистической теоріи нравственности.

---

1) Этотъ глубоко искренній и правдивый мыслитель часто обнажалъ внутреннее противорѣчіе своей точки зрѣнія, его не удовлетворялъ узкій позитивно-утилитарный взглядъ на жизнь. См. интересную и поучительную «Автобіографію» Милля.

Удовольствія количественно несоизмѣримы и, суммируя ихъ, мы никакъ не можемъ сказать, въ чемъ наибольшее счастіе. Удовольствіе отъ хорошаго ростбифа или шампанскаго нельзя сравнивать съ удовольствіемъ отъ философской книги или художественнаго произведенія, нельзя даже спрашивать о томъ, что доставляетъ большее *количество* удовольствія. Словомъ мы должны признать, что удовольствія,—результатъ осуществленія желаній,—*качественно* различны, и это качество зависитъ отъ объектовъ желанія, отъ качества потребностей. Счастіе еще менѣе опредѣленное понятіе, чѣмъ удовольствіе, и вопросъ о качествѣ счастія нельзя сводить къ его количеству. Если оторвать счастіе отъ всего содержанія человѣческаго сознанія, которое сообщаетъ ему качественную окраску, то получается совершенно пустое понятіе, изъ котораго ничего нельзя вывести. А гедонистическая этика не признаетъ никакихъ *качественныхъ* критеріевъ, она все оцѣниваетъ по *количеству* удовольствія. Мы стоимъ передъ очевиднымъ абсурдомъ. Гедонизмъ долженъ признать свою психологическую несостоятельность, такъ какъ удовольствіе—не есть цѣль жизни, и свою этическую несостоятельность, такъ какъ, опираясь на удовольствіе, нельзя извлечь никакихъ нравственныхъ императивовъ, удовольствіе оцѣнивается не по своему количеству—количественно оно несоизмѣримо и несравнимо—а по качеству, которое опредѣляется совсѣмъ другими, дѣйствительно этическими критеріями.

Мы прекрасно знаемъ, что удовольствіе есть плюсъ, а страданіе—минусъ, знаемъ также, что счастіе—есть мечта человѣка, но все это имѣетъ очень мало отношенія къ этикѣ. Удовольствіе можетъ быть безобразнымъ и безнравственнымъ, счастіе можетъ быть постыднымъ, страданіе же нравственно цѣннымъ и доблестнымъ. Цѣль, которую ищетъ этика — не есть эмпирическое счастіе людей, а ихъ *идеальное нравственное совершенство*. Поэтому, въ противоположность гедонистамъ всѣхъ оттѣнковъ, я признаю слѣдующую необходимую психологическую предпосылку этики: нравственность—есть самостоятельное *качество* человѣческой души, его нельзя выводить изъ такихъ не этическихъ понятій, какъ удовольствіе или счастіе; само счастіе подлежитъ *нравственному* суду, этотъ судъ опредѣляетъ качество счастія, признавая его достойнымъ или недостойнымъ нравственной природы человѣка.

Скажу еще нѣсколько словъ о той разновидности гедонизма, которую можно назвать общественнымъ, альтруистическимъ утилитаризмомъ. Это считается самымъ прогрессивнымъ направленіемъ этики, чуть ли не высшей формой нравственнаго сознанія. Догматы общественнаго утилитаризма обратились въ мертвящій шаблонъ и мѣшаютъ сколько-нибудь глубокому проникновенію въ самую суть нравственной проблемы. Въ сущности тутъ нравственная проблема совсѣмъ устранена, такъ какъ вопросъ о *цѣнности* подмѣняется вопросомъ о *полезности*.

Общее благо, наибольшее счастіе наибольшаго количества людей—вотъ этическій критерій, выставляемый общественнымъ, альтруистическимъ утилитаризмомъ. Это направленіе цѣликомъ подпадаетъ подъ критику гедонизма вообще, но оно имѣетъ еще свои специфическіе недостатки. Если на индивидуальномъ счастіи нельзя построить этики, то всеобщее счастье является ужъ совершенно фиктивнымъ понятіемъ. Какимъ образомъ можно перейти отъ индивидуальнаго счастія человѣка къ всеобщему счастію человѣчества, во имя чего человѣка можно подчинить общему благу и разсматривать его какъ средство? Почему альтруистическій утилитаризмъ ставитъ счастіе другого человѣка выше моего собственнаго счастія, если окончательнымъ критеріемъ является все то же счастіе, почему мои поступки квалифицируются, какъ нравственные, только когда я служу чужому счастію? На эти вопросы нѣтъ отвѣта, тутъ получается порочный кругъ. Можно показать, какимъ образомъ историческій человѣкъ приспособляется къ служенію общему благу, слѣдовательно, привести *генетическое* оправданіе общественнаго утилитаризма, но я спрашиваю не объ этомъ, я спрашиваю объ *этическомъ* оправданіи. Для этики важно показать, почему такой-то принципъ — есть должное, а не то, почему онъ оказывается необходимымъ. Нѣтъ никакого этическаго оправданія для перехода отъ счастія одного человѣка къ счастію другого и счастію всѣхъ. Когда я служу собственному удовольствію и счастью, то это не имѣетъ никакой *нравственной* цѣны, но служить удовольствію и счастію Петра и Ивана и даже всѣхъ Петровъ и Ивановъ на свѣтѣ—тоже не имѣетъ никакой *нравственной* цѣны, потому что мое удовольствіе и счастіе и удовольствіе и счастіе Ивана совершенно равноцѣнны и совершенно

одинаково находятся внѣ области этики, такъ какъ не имѣютъ ничего общаго съ *нравственными* цѣлями жизни. Суммируя такіе этическіе нули, какъ удовольствіе и счастіе X или У, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистическій гедонизмъ заключаетъ въ себѣ меньше внутреннихъ противорѣчій, чѣмъ альтруистическій, онъ по крайней мѣрѣ довольно не двусмысленно уничтожаетъ нравственную проблему и обнажаетъ имморальную природу всякаго гедонизма. Да и къ тому же, если постыдно для человѣка посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствію, то не менѣе постыдно обратить себя въ орудіе чужого наибольшаго удовольствія.

Дальше будетъ видно, насколько гедонизмъ и утилитаризмъ, какъ индивидуальный, такъ и общественный, рѣзко противорѣчатъ основной идеѣ этики, — идеѣ *личности* и ея развитія къ совершенству. Это въ сущности ученія глубоко реакціонныя и только по недоразумѣнію и недомыслію за нихъ держатся люди прогрессивныхъ стремленій. То удовлетвореніе и благополучіе, въ которыхъ гедонизмъ и утилитаризмъ видятъ единственную цѣль жизни и нравственности, не включаютъ въ себя высшаго развитія, иначе это развитіе нужно было бы поставить выше довольства и счастія, что противорѣчило бы основному принципу гедонизма. То, что представляется гедонизму конечной цѣлью— есть только временный моментъ равновѣсія, т.-е. данная личная или историческая система приспособленія, которая постоянно нарушается дальнѣйшимъ развитіемъ къ все высшимъ и высшимъ формамъ жизни. Прогрессъ, т.-е. движеніе къ верховной цѣли, совершается путемъ великаго недовольства и великихъ страданій, эти страданія и это недовольство имѣютъ огромную нравственную цѣну, которой совершенно лишены довольство и благополучіе [1]).

Эволюціонное направленіе въ этикѣ старается внести нѣкото-

---

1) Не могу не отмѣтить статей Лаврова о нравственности, въ которыхъ онъ обнаружилъ очень тонкое для своего времени пониманіе всей вульгарности и реакціонности гедонистическихъ и утилитарныхъ теорій. Но его идеалистическая теорія личности не могла быть обоснована и развита на почвѣ позитивизма. См. также въ русской литературѣ критическія замѣчанія въ книгѣ П. Нежданова «Нравственность». Неждановъ вѣрно понялъ, что нравственность—есть такое качество, которое возвышаетъ человѣка

рыя поправки къ гедонизму и утилитаризму, оно вводитъ въ этику идею развитія жизни [1]). Но, къ сожалѣнію, эволюціонизмъ проходитъ мимо нравственной проблемы, онъ не даетъ никакого отвѣта на вопросъ о нравственно *цѣнномъ*, о *должномъ* и въ концѣ концовъ не возвышается надъ гедонизмомъ. Разница только въ томъ, что эволюціонизмъ говоритъ не о полезности и наибольшемъ удовольствіи, а о наибольшей приспособленности, т.-е., опять-таки о чемъ-то совершенно не этическомъ. Именно эволюціонизму присущъ спеціальный и тяжкій грѣхъ — поклоненіе Богу необходимости вмѣсто Бога свободы. Эволюціонная теорія часто удачно объясняетъ историческое развитіе нравовъ, нравственныхъ понятій и вкусовъ [2]), но сама нравственность отъ нея ускользаетъ, нравственный законъ находится внѣ ея узкаго познавательнаго кругозора. Я уже говорилъ объ этомъ съ точки зрѣнія гносеологіи. Эволюціонизмъ можетъ только показать, *какъ* нравственность, т.-е. какая то вѣчная цѣнность, абсолютное долженствованіе, раскрывается въ процессѣ общественнаго развитія, но онъ не имѣетъ никакого права выводить нравственность изъ не-нравственности, изъ ея отсутствія, онъ долженъ предполагать нравственность, какъ нѣчто данное до всякой эволюціи и въ ней лишь развертывающееся, но не создающееся. Эволюціонизмъ такъ же мало имѣетъ мѣста въ философской этикѣ, какъ и въ теоріи познанія, онъ умѣстенъ только въ психологическомъ и соціологическомъ изслѣдованіи, и всѣ эволюціонные аргументы противъ абсолютной нравственности поражаютъ своей некритичностью. Марксизмъ, какъ философское міропониманіе, раздѣляетъ всѣ грѣхи эволюціонизма и особенно свидѣтельствуетъ о необходимости этическаго идеализма [3]).

Теперь нѣтъ надобности ломать копій для доказательства той идеи, что все сущее развивается, но изъ этой неоспоримой ис-

---

[1]) См. Г. Спенсеръ «The principles of ethics» т. I, стр. 56 — 58. Универсальный этическій эволюціонизмъ Вундта и Паульсена на нашъ взглядъ ошибоченъ съ гносеологической точки зрѣнія.

[2]) Въ этомъ отношеніи очень много можетъ дать марксистское пониманіе исторіи, которое нужно признать высшей формой соціологическаго эволюціонизма.

[3]) Новое критическое направленіе выдѣляетъ здоровые и жизненные элементы марксизма и соединяетъ ихъ съ философскимъ и этическимъ идеализмомъ.

тины нельзя извлечь ни одного аргумента противъ абсолютнаго нравственнаго закона, который мыслится нами, какъ категорія должнаго, а не сущаго. Изъ эволюціонизма можно сдѣлать только одинъ вѣрный выводъ: абсолютный нравственный законъ, этическія нормы должнаго лишь постепенно осуществляются въ жизни человѣчества, т.-е. путемъ соціальнаго развитія становятся частью сущаго, эмпирической дѣйствительности. Сами же этическія нормы такъ же мало могутъ эволюціонировать, какъ и логическіе законы, нравственность неизмѣнна, измѣняется только степень приближенія къ ней. Абсолютность и вѣчность нравственнаго закона мы видимъ не въ томъ, что онъ всегда и вездѣ присутствуетъ въ эмпирическомъ сущемъ, т.-е. не въ неизмѣнности существующей нравственности, а въ его неизмѣнной цѣнности, какъ должнаго, въ томъ, что эта цѣнность не зависитъ отъ эмпирической дѣйствительности, что нравственный законъ— есть автономное законодательство нашего сознанія и что принудительный опытъ не имѣетъ силы надъ самоцѣнностью нравственнаго блага.

Никакое застывшее эмпирическое содержаніе не можетъ претендовать на названіе абсолютной нравственности, абсолютная нравственная норма всегда есть только призывъ впередъ, все впередъ и впередъ,—это маякъ, который намъ свѣтитъ изъ безконечности. Нравственный законъ – есть непосредственное откровеніе абсолютнаго, — это голосъ Божій внутри человѣка, онъ данъ для «міра сего», но онъ «не отъ міра сего». Если эволюціонизмъ со своей ограниченностью не имѣетъ никакого значенія для этики, то для нея имѣетъ большое значеніе телеологическая идея прогресса. Мы признаемъ принципъ максимума жизни, наивысшаго ея развитія, но у насъ этотъ принципъ имѣетъ не біологическій смыслъ, какъ у эволюціонистовъ, а этическій.

III.

Кантъ далъ не только формальное, гносеологическое обоснованіе этики, онъ далъ гораздо больше. Все содержаніе этики можно построить только опираясь на Канта. Кантъ призналъ абсолютную цѣнность за человѣкомъ: человѣкъ—самоцѣль, съ нравственной точки зрѣнія его нельзя разсматривать, какъ сред-

ство, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ люди нравственно равноцѣнны [1]). Это вѣчный, абсолютный нравственный законъ, основное условіе всякаго осуществленія нравственнаго блага и все текучее содержаніе нравственности можно дедуцировать только изъ него и только имъ оправдывать [2]). Все мое дальнѣйшее изложеніе будетъ попыткой раскрыть и обосновать этическій принципъ человѣческой личности, какъ самоцѣли и абсолютной цѣнности.

Основная идея этики есть идея *личности*, единственнаго носителя нравственнаго закона. Что такое личность съ точки зрѣнія этики, въ какомъ отношеніи стоитъ этическая идея личности къ эмпирической личности со всѣмъ ея многообразнымъ конкретнымъ содержаніемъ, въ которомъ пестритъ смѣсь красоты съ уродствомъ, высокаго съ низкимъ? Тутъ, мнѣ кажется, выясняется тѣсная связь этики съ метафизикой, а въ концѣ концовъ и съ религіей. Въ предѣлахъ опыта, съ которымъ имѣетъ дѣло позитивная наука, этическая идея личности ускользаетъ, за эмпирической личностью мы не можемъ признать абсолютной цѣнности, въ эмпирической дѣйствительности человѣкъ слишкомъ часто не бываетъ *человѣкомъ*, тѣмъ человѣкомъ, котораго мы считаемъ самоцѣлью и который долженъ быть святъ. Это рѣжущее про-

---

[1]) См. Кантъ »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 52—54 и «Kritik der praktischen Vernunft», стр. 158.

[2]) »Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie in Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft: die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*». Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 55—6,

тиворѣчіе между личностью эмпирической и личностью идеальной дѣлаетъ нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистинѣ трагическое, нравственное страданіе въ невозможности для насъ, въ предѣлахъ эмпирическихъ отношеній, почтить въ Іудѣ-предателѣ человѣка, т.-е. абсолютную цѣнность, увидѣть въ немъ брата, т.-е. по духу равную намъ цѣль въ самой себѣ. Это вводитъ насъ въ самую глубину нравственной проблемы. *Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношенія между эмпирическимъ „я“ и „я“ идеальнымъ, духовнымъ, „нормальнымъ“* [1]). Кантъ исходилъ изъ дуализма «чувственной» и «нравственно-разумной» природы человѣка и въ этомъ дуализмѣ видѣлъ весь raison d'être нравственной проблемы. Онъ признавалъ нравственную цѣнность лишь за тѣмъ, что вытекаетъ изъ уваженія къ нравственному закону, а не изъ чувственныхъ влеченій и инстинктовъ, которые сами по себѣ не нравственны и не безнравственны. Кантъ сдѣлалъ отсюда нѣкоторые ложные ригористическіе выводы, направленные противъ жизни чувства и инстиктивныхъ влеченій человѣческой природы, но вѣрна и глубока та его мысль, что нравственность—специфическое качество въ человѣкѣ, независимое отъ чувственной жизни, что это закономѣрность воли (практическаго разума) [2]).

Итакъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что *нравственность есть прежде всего внутреннее отношеніе человѣка къ самому себѣ, исканіе и осуществленіе своего духовнаго «я», торжество «нормативнаго» сознанія въ сознаніи «эмпирическомъ»*. На обыкновенномъ языкѣ это и называется *развитіемъ личности* въ человѣкѣ. Нравственность, какъ отношеніе человѣка къ человѣку, есть безусловное признаніе въ каждомъ человѣкѣ его духовнаго «я» и безусловное уваженіе къ его правамъ. Это и есть то, что на обыденномъ языкѣ называютъ *гуманностью:* быть гуманнымъ—значитъ признавать и уважать въ каждомъ человѣкѣ брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцѣлью, какъ

---

[1]) Слово „нормальный“ я тутъ употребляю въ смыслѣ соотвѣтствующаго съ „нормой“. Вся эмпирическая дѣйствительность (царство природы) въ строго философскомъ смыслѣ этого слова *не нормальна,* нормаленъ только идеальный міръ должнаго.

[2]) См. Kant, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 7.

и свою собственную, и способствовать ея развитію на почвѣ общечеловѣческой духовной культуры.

Изъ такой постановки вопроса видно, что нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая и дѣлается проблемой соціальной лишь въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ. Но этическій индивидуализмъ будетъ висѣть въ воздухѣ безъ всякой опоры, если остаться на почвѣ опыта. Эмпирическая личность, какъ таковая, не можетъ привести къ этическому индивидуализму, она толкаетъ насъ въ объятія гедонизма и имморализма. Словомъ идея личности и нравственная проблема, субъектомъ которой личность является, понятны только на почвѣ спиритуализма [1]). Кантъ совершенно послѣдовательно и постулировалъ спиритуализмъ [2]). Человѣкъ имѣетъ абсолютную цѣнность, потому что онъ вѣчный духъ, и люди равноцѣнны, потому что у нихъ одна и та же духовная субстанція. Духовная индивидуальность имѣетъ абсолютныя, неотъемлемыя права, которыхъ нельзя расцѣнивать, выше ея ничего нѣтъ кромѣ ея же наивысшаго развитія. Нравственно цѣнное въ человѣкѣ опредѣляется не одобреніемъ или осужденіемъ другихъ людей, не пользой общества, вообще не внѣшнимъ ему міромъ, а согласіемъ съ собственной внутренней нравственной природой, отношеніемъ къ собственному Богу. Только такимъ образомъ устраняется тотъ унизительный и позорный взглядъ на нравственность, который видитъ въ ней какое-то внѣшнее мѣропріятіе противъ человѣка, что-то навязанное ему извнѣ, что-то почти враждебное ему. Обыкновенно не понимаютъ, что именно Кантъ, тотъ самый Кантъ, который положилъ въ основаніе своей нравственной философіи идею долга, отожествилъ нравственность съ внутренней свободой, что враждебна личности и ея свободѣ не этика

---

1) Струве особенно ярко подчеркиваетъ необходимость индивидуальной духовной субстанціи для этической идеи личности. У меня съ нимъ будутъ нѣкоторыя метафизическія разногласія, но въ предѣлахъ этики я тоже признаю субстанцію души.

2) Ошибка Канта была въ томъ, что онъ считалъ положеніе спиритуализма слишкомъ печальнымъ съ точки зрѣнія философскаго познанія и строилъ метафизику исключительно по методу нравственныхъ постулатовъ. Я отрицаю кантовскій агностицизмъ и больше кантіанцевъ вѣрю въ возможность построить метафизику разными путями.

Канта, а скорѣе этика утилитарная и эволюціонная, которая прибѣгаетъ къ чисто внѣшнимъ критеріямъ, расцѣниваетъ священныя права личности съ точки зрѣнія общественной полезности и приспособленности и видитъ нравственный идеалъ въ дисциплинированномъ стадномъ животномъ. Нравственный законъ есть автономное законодательство нравственно-разумной природы человѣка, онъ не навязанъ ему извнѣ, онъ составляетъ самое существо его духовной индивидуальности. Выполнять нравственный законъ это не значитъ ограничивать свое «я» во имя «не-я», это значитъ утверждать свое истинное «я»; нравственная совѣсть есть отвѣтственность передъ самимъ собой, передъ своимъ духовнымъ «я».

IV.

Итакъ, основная, господствующая идея этики есть идея «я», изъ нея должна быть выведена вся нравственность. Тутъ мы встрѣчаемся съ вопросомъ объ отношеніи между «я» и «ты» и должны распутать цѣлый рядъ софизмовъ, связанныхъ съ этимъ центральнымъ вопросомъ этики. Большая часть нравственныхъ системъ признаетъ этическій приматъ «ты» надъ «я», приматъ «другого» надъ «самимъ»; въ нравственной философіи XIX-го вѣка это называется «альтруизмомъ», которымъ хотѣли замѣнить истинную духовную сущность человѣческой жизни. Одной изъ крупнѣйшихъ заслугъ Фр. Ницше нужно признать протестъ противъ того приниженія «я», которое совершается изъ якобы моральныхъ соображеній [1]. Но только утвержденіе примата «я» надъ «ты» съ нашей точки зрѣнія будетъ не «имморализмомъ», а наоборотъ величайшимъ торжествомъ настоящей нравственности.

Понятія «я» и «ты» относительны, ихъ можно по желанію переставлять: если А есть «я», то В по отношенію къ нему будетъ «ты», будетъ «другимъ», но вѣдь В тоже «я» и для него А есть «ты». Этика смотритъ со стороны на А и на В, поэтому для этики не существуетъ относительнаго различія между «я»

---

[1]) «Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber, говоритъ Заратустра, und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer „Selbstloses". „Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten». „Nietzsche, Werke B. VI.", стр. 88.

и «ты». Для этики и А и В одинаково «я», т.-е. человѣческая личность, и эти «я» равноцѣнны. «Ты» есть совершенно отрицательное понятіе, въ «другомъ» можно найти что-то положительное, только если разсматривать его, какъ «я». Ходячій альтруизмъ въ его утилитарной версіи всегда признаетъ нравственное господство «ты» и суммы всѣхъ «ты», объединенныхъ въ понятіи «не-я», надъ «я», этимъ онъ упраздняетъ «я», т.-е. единственнаго носителя нравственнаго начала, и приходитъ къ абсурду. Это значитъ вмѣстѣ съ водой выплеснуть изъ ванны ребенка, изъ нравственнаго рвенія уничтожитъ нравственность. Складывая цѣлый рядъ ограниченій и отрицаній «я», совершаемыхъ во имя «другихъ», нельзя въ суммѣ получить утвержденія и развитія всѣхъ «я». Мы упремся въ морально пустое мѣсто, въ какое-то всеобщее обезличеніе и погашеніе духа, такъ какъ только развитое «я» есть носитель духовнаго начала. Особенно подчеркиваю, что въ этикѣ мы должны признать не только приматъ «я» (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это «я» единственнымъ элементомъ этики. Тогда старый вопросъ объ отношеніи между «эгоизмомъ» и «альтруизмомъ» получаетъ новое освѣщеніе.

Въ сущности это противоположеніе между «эгоизмомъ» и «альтруизмомъ» чрезвычайно вульгарно, и въ философской этикѣ оно не должно имѣть мѣста. На словѣ «эгоизмъ» лежитъ печать нравственнаго осужденія, на словѣ «альтруизмъ» печать нравственнаго одобренія. Почему же? По филологическому своему смыслу «эгоизмъ» происходитъ отъ слова «я», а «альтруизмъ» отъ слова «другой». Если мы припомнимъ выше установленное нами, основное для этики, различіе между эмпирическимъ «я» и «я» духовнымъ, между чувственной и нравственно-разумной природой человѣка, то все недоразумѣніе разсѣется. Наше настоящее «я», то «я», которое имѣетъ абсолютную цѣнность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права котораго мы должны бороться, это—духовное идеальное «я», наша нравственно-разумная природа. Быть *эго*-истомъ въ этомъ смыслѣ и значитъ быть нравственнымъ человѣкомъ, быть *личностью*. Но въ обыденной жизни понимается подъ эгоизмомъ главнымъ образомъ слѣдованіе своимъ низшимъ влеченіямъ, рабство у эмпирической природы, и этотъ эгоизмъ этика осуж-

даётъ, какъ пораженіе истинно человѣческаго, духовнаго «я» въ его борьбѣ съ случайнымъ эмпирическимъ «я». Отстаивать свою человѣческую личность не значитъ отстаивать все ея многообразное эмпирическое содержаніе, т.-е. голый фактъ, въ этомъ эмпирическомъ содержаніи есть много радикально противорѣчащаго самой идеѣ личности, много безобразнаго и отвратительнаго и все это чуждо нашему «я»; все это нанесено со стороны. Въ человѣкѣ происходитъ мучительный процессъ освобожденія «я» отъ низшихъ рабскихъ побужденій, это и есть выработка личности, нравственное развитіе, которымъ достигается высшая духовная энергія. Теперь посмотримъ, что изъ себя представляетъ «альтруизмъ» при такой постановкѣ вопроса.

Эвдемонисты часто защищаютъ альтруизмъ и говорятъ, что счастіе другого человѣка нужно ставить выше своего собственнаго, даже жертвовать своимъ собственнымъ счастіемъ во имя чужого. Все это разсужденіе лишено какого бы то ни было этическаго смысла. Всякое «я» имѣетъ такое же право на счастіе, какъ и «ты», тутъ нѣтъ никакихъ преимуществъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и счастіе «мое» и счастіе «другого» одинаково не-этическія понятія, какъ это выше было показано. Если «альтруизмъ» требуетъ, чтобы человѣкъ жертвовалъ своимъ духовнымъ «я» во имя счастія «другого», то это требованіе положительно безнравственное, потому что мое духовное «я» имѣетъ абсолютную нравственную цѣнность, а счастіе «другого» вещь иногда прекрасная, но не имѣетъ никакой нравственной цѣнности. Если же альтруизмъ требуетъ, чтобы одинъ человѣкъ жертвовалъ низшими инстинктами эмпирической природы во имя духовной, нравственно-разумной природы другого человѣка, чтобы онъ не посягалъ на ея неотъемлемыя права и способствовалъ ея развитію путемъ совмѣстной работы надъ созданіемъ человѣческой культуры, то этого прежде всего требуетъ собственное духовное «я», этотъ моментъ входитъ въ борьбу за свою нравственную личность и потому слово альтруизмъ тутъ не совсѣмъ подходитъ. Человѣкъ иногда долженъ пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти свое духовное «я», тутъ жертва и смерть опять-таки являются путями нравственнаго самоосуществленія и только потому оправдываются. Вообще *личность* («я», духовная индивидуальность) со своими неотъемлемыми правами стоитъ выше

«альтруизма» и «эгоизма». Это ходячее противоположеніе имѣетъ только одинъ вѣрный смыслъ: установленіе различныхъ *качествъ* въ личности или, какъ обыкновенно говорятъ, разграниченіе между высшими и низшими потребностями, между тѣмъ, что нравственно возвышаетъ человѣка, и тѣмъ, что его принижаетъ.

Давно уже пора уничтожить эту этическую фикцію «ты», «другихъ», которая только мѣшаетъ правильной постановкѣ и рѣшенію этической проблемы. Отношеніе человѣка къ человѣку этически производно изъ отношенія человѣка къ самому себѣ; обязанности должны быть выведены изъ правъ, только право положительно, обязанность есть не что иное какъ требованіе, чтобы право было признано, человѣкъ обязанъ не только уважать право, но и содѣйствовать его осуществленію. Признать и уважать въ «другомъ» человѣка, относиться къ нему *гуманно*, это значитъ видѣть въ немъ «я», т.-е. цѣнность, подобную своему «я». Быть *гуманнымъ* значитъ быть человѣкомъ, т.-е. развивать въ себѣ духовную личность, такъ какъ не быть *гуманнымъ*, не признавать въ каждомъ «я» безусловной цѣнности значитъ быть звѣремъ, т.-е. не дорости еще до того состоянія, которое мы называемъ человѣческой личностью. И высшее нравственное сознаніе требуетъ, чтобы каждый человѣкъ относился къ каждому другому человѣку не какъ къ «ты», изъ состраданія къ которому онъ долженъ жертвовать своимъ «я» или жертвовать, приспособляясь къ требованію «другихъ», а какъ къ «я», къ такой же цѣли самой въ себѣ, какъ и онъ самъ. Высшая человѣчность требуетъ равенства отношеній, котораго еще нѣтъ въ плоскомъ «альтруизмѣ». Безусловное уваженіе къ человѣческой личности, къ ея автономіи, къ ея праву на самоопредѣленіе—вотъ основная черта развиваемой нами этической точки зрѣнія. Та духовная индивидуальность человѣка, во имя которой ведется вся жизненная борьба, которой оправдывается все соціальное движеніе, къ которой тяготѣютъ всѣ прогрессивныя стремленія человѣчества, эта индивидуальность для позитивизма вообще и въ частности гедонизма и общественнаго утилитаризма просто не существуетъ, она приносится въ жертву (въ сферѣ теоретической мысли) общественной пользѣ, историческому приспособленію и т. п. Нравственное освобожденіе человѣческой личности требуетъ признанія слѣдующей, элементарной на нашъ взглядъ,

истины: нравственная проблема не есть проблема стадности, какъ это, къ сожалѣнію, склонны думать не только реакціонеры, но и многіе прогрессисты, она не рѣшается ни государствомъ, ни общественнымъ процессомъ, ни судомъ людей, это—внутренняя индивидуальная проблема человѣческаго «я», стремящагося къ идеальному совершенству.

V.

Мы пришли къ тому заключенію, что нравственное благо есть утвержденіе «я», самоосуществленіе, а это приводитъ насъ къ идеѣ «нормальнаго» развитія личности. Не всякое утвержденіе и развитіе собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведетъ къ совершенству, къ идеальному духовному состоянію. Съ этической точки зрѣнія осуществленіе собственнаго «я» и достиженіе идеальнаго совершенства понятія тожественныя. Но трагизмъ нравственной проблемы заключается въ томъ, что абсолютный идеалъ нравственнаго совершенства не можетъ быть конкретно выраженъ въ терминахъ опыта и эмпирически никогда не можетъ быть вполнѣ осуществленъ. Вся наша нравственная жизнь, все нравственное развитіе отдѣльнаго человѣка и всего человѣчества предполагаетъ такой абсолютный идеалъ, безъ него жизнь была бы лишена всякаго смысла. То мучительное *исканіе* высшаго нравственнаго блага, которое составляетъ самое цѣнное содержаніе жизни человѣчества, предполагаетъ, что такое благо есть, что оно не призракъ, что человѣкъ *долженъ* къ нему приближаться. Идея *нравственнаго развитія* немыслима безъ идеи верховной *цѣли*, которая должна осуществляться этимъ развитіемъ.

Мы можемъ формулировать абсолютное по своему значенію условіе осуществленія нравственнаго блага: это признаніе за человѣческой личностью безусловной цѣнности и права на самоопредѣленіе, признаніе ее самоцѣлью, а не средствомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ признаніе равноцѣнности людей. Отсюда вытекаютъ принципы гуманности и справедливости, для которыхъ въ историческомъ развитіи стремятся найти все болѣе и болѣе совершенное выраженіе. Но того абсолютно цѣннаго содержанія, того высшаго блага, которымъ должна быть наполнена жизнь человѣка, признаннаго за самоцѣль, въ эмпирической дѣйствитель-

ности указать нельзя, оно никогда не бываетъ сущимъ, оно есть вѣчный призывъ къ безконечному развитію, къ высочайшей духовной энергіи, теряющейся за границей всякаго даннаго человѣческаго кругозора. Всякая попытка точнѣе опредѣлить абсолютное благо, долженствующее быть содержаніемъ жизни человѣка—самоцѣли, неизбѣжно выводитъ насъ за предѣлы міра опыта. Идея осуществленія «я» путемъ достиженія идеальнаго духовнаго состоянія упирается въ вѣчность и безконечность, тутъ намъ открываются безпредѣльныя перспективы. Человѣческая личность, своеобразная и индивидуальная, въ своемъ стремленіи къ совершенству всегда тяготѣетъ къ одной и той же точкѣ, къ Верховному Благу, въ которомъ соединяются всѣ *цѣнности*. Безконечная сила и могущество, безконечное познаніе, вѣчная красота и гармонія—все это входитъ въ осуществленіе и развитіе «я». Послѣдній этапъ на этомъ длинномъ пути, на которомъ эмпирическій міръ есть лишь небольшой кусокъ, мы должны мыслить, какъ соединеніе индивидуальнаго «я» съ «я» универсальнымъ, т.-е. по болѣе обычной терминологіи, какъ сліяніе человѣка съ Божествомъ. При чемъ Божество мыслится не какъ что-то чуждое и внѣшнее для человѣческаго «я», чему это «я» должно подчиниться, а какъ его собственный идеалъ окончательнаго совершенства.

Метафизика, къ которой этика неизбѣжно приводитъ, объединяетъ въ понятіи Верховнаго Блага индивидуальное духовное «я» съ универсальнымъ духовнымъ «я» [1]). На всѣ эти положенія, которыя могутъ быть развиты только въ трактатѣ по метафизикѣ, бросаетъ своеобразный свѣтъ телеологическій критицизмъ. Сверхъ-индивидуальное сознаніе является субъектомъ, носителемъ общеобязательныхъ нормъ, логическихъ, этическихъ и эстетическихъ, поэтому нравственное развитіе, которое совершается въ человѣческой личности, для нея и черезъ нее, есть торжество «нормативнаго» сознанія въ эмпирическомъ, т.-е. побѣдное шествіе универсальнаго «я» или, въ терминахъ онтологіи, мірового духа [2]). Исходная точка зрѣнія этики можетъ быть

[1]) Свою метафизическую точку зрѣнія я бы характеризовалъ, какъ соединеніе *спиритуалистическаго индивидуализма* съ *этическимъ пантеизмомъ*.

[2]) Такова въ общемъ метафизика Гегеля и въ частности его философія исторіи, которыя въ сущности никѣмъ не были опровергнуты. См. Kuno Fi-

только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема *личности*, но индивидуализмъ нужно метафизически преодолѣть и придти къ универсализму, вѣрнѣе, индивидуализмъ и универсализмъ должны гармонически соединиться въ одномъ міровоззрѣніи. Я считаю возможнымъ разомъ исповѣдывать какъ послѣдовательный этическій индивидуализмъ, такъ и не менѣе послѣдовательный этическій универсализмъ. Объ этомъ важномъ вопросѣ мы и поговоримъ теперь.

VI.

Въ «Предисловіи» къ моей выше указанной книгѣ Струве противополагаетъ свой этическій индивидуализмъ моему этическому универсализму. Я думаю, что тутъ не можетъ быть никакого противоположенія. Индивидуализмъ и универсализмъ вращаются въ различныхъ плоскостяхъ, отвѣчая на различныя стороны этической проблемы и дополняя другъ друга. Я могу съ полнымъ правомъ сказать, что Струве универсалистъ въ моемъ смыслѣ, а я индивидуалистъ въ его смыслѣ, наши этическія разногласія только кажущіяся и лежатъ исключительно въ области гносеологіи [1]). Изъ всего моего изложенія достаточно ясно, насколько я раздѣляю этическій индивидуализмъ Струве, а теперь посмотримъ, почему индивидуализмъ неизбѣжно переходитъ въ универсализмъ.

Мы видѣли, что основная идея этики есть идея «личности», идея «я», которое должно быть осуществлено и святость котораго должна быть признана. Но признавая идеальный, «нормативный» характеръ этого «я» и общеобязательность присущаго ему нравственнаго закона, мы преодолѣваемъ, какъ этическій эмпиризмъ, такъ и солипсизмъ [2]). Личность, «я», индивидуальность, съ эти-

---

scher: «Hegels Leben, Werke und Lehre». Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, впрочемъ, я стою ближе къ Фихте, чѣмъ къ Гегелю.

[1]) Это впрочемъ самъ Струве признаетъ. Я хотѣлъ бы это особенно подчеркнуть, такъ какъ чувствую, что могъ подать поводъ къ недоразумѣнію. Такъ, напр., П. Новгородцевъ обвиняетъ меня въ томъ, что я склоняюсь къ полному устраненію индивидуализма. См. его книгу «Кантъ и Гегель»... стр. 225.

[2]) Солипсизмъ въ теоріи познанія и въ этикѣ, на мой взглядъ, падаетъ вмѣстѣ съ паденіемъ эмпиризма. Этическій солипсизмъ основанъ на

ческой точки зрѣнія — все, но именно потому, что въ ней мы мыслимъ универсальное духовное содержаніе. Человѣкъ святъ и неприкосновененъ не во имя своего случайнаго эмпирическаго содержанія, онъ святъ и неприкосновененъ, какъ носитель высшаго духовнаго начала. Въ «индивидуальномъ», въ человѣческой личности, мы чтимъ «универсальное», т.-е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся въ эмпирическомъ мірѣ. Человѣкъ чтитъ въ другомъ человѣкѣ своего Бога. Этическій индивидуализмъ безъ универсализма лишенъ своего raison d'être, онъ фатально превращается въ эмпиризмъ и такимъ образомъ вступаетъ въ противорѣчіе съ самой идеей индивидуальности и нравственности. Можно прямо сказать, что нравственный уровень человѣческой личности измѣряется степенью ея проникновенія универсальной жизнью и универсальными интересами. Человѣкъ осуществляетъ свое духовное «я», только выходя изъ узкой сферы индивидуальныхъ переживаній въ собственномъ смыслѣ этого слова и вступая на широкую арену міровой жизни. Онъ обрѣтаетъ свою «индивидуальность», развивая въ себѣ «универсальное». Струве тоже признаетъ этическій универсализмъ, когда постулируетъ «нравственный міропорядокъ». Признавать «нравственный міропорядокъ» значитъ признавать, что міръ имѣетъ нравственный смыслъ, что индивидуальная жизнь находится въ неразрывной нравственной связи съ жизнью универсальной, съ міропорядкомъ.

Такое гармоническое соединеніе индивидуализма и универсализма приводитъ къ слѣдующему рѣшенію этической проблемы. Нравственное противорѣчіе между должнымъ и сущимъ, между человѣческимъ «я», стремящимся къ идеальному совершенству, и эмпирической дѣйствительностью разрѣшается двумя путями, которые въ концѣ концовъ сходятся: путемъ *индивидуальнаго* и путемъ *универсальнаго развитія*. Индивидуальная жажда совершенства, осуществленія духовнаго «я», что и составляетъ сущность нравственной проблемы, утоляется безпредѣльнымъ индивидуальнымъ развитіемъ, упирающимся въ духовное безсмертіе,

---

кажущейся невозможности выйти изъ предѣловъ индивидуальнаго сознанія, но индивидуальное сознаніе, какъ эмпирическій фактъ, не даетъ еще основаній для идеи личности, индивидуальности, которую можно мыслить только спиритуалистически, т.-е. какъ носителя абсолютнаго духовнаго начала.

и безпредѣльнымъ универсальнымъ развитіемъ, т.-е. прогрессомъ культуры [1]). Этими двумя путями человѣкъ идетъ къ Верховному Благу. Свободный духъ поднимаетъ знамя возстанія противъ окружающаго міра, противъ эмпирической дѣйствительности, которая его давитъ; онъ стремится наложить печать своей предвѣчной свободы на внѣшній міръ и творитъ свою культуру, пользуясь необходимыми матеріальными средствами для идеальныхъ цѣлей. Прогрессъ съ философской и этической точки зрѣнія есть прежде всего освобожденіе человѣческаго «я» отъ внѣшнихъ путъ [2]). Кантъ не даетъ почти никакихъ указаній относительно того, какимъ образомъ нравственный законъ можетъ и долженъ осуществляться въ человѣческой жизни [3]). Въ этомъ отношеніи философія Фихте и Гегеля была большимъ шагомъ впередъ, такъ какъ выдвинула вопросъ объ осуществленіи нравственнаго блага въ исторіи. Постановка этого вопроса приводитъ къ философіи прогресса, которая у Канта была только едва намѣчена. Такимъ образомъ индивидуальная нравственная проблема превращается въ проблему соціальную.

VII.

Общество, общественное развитіе есть необходимое орудіе нравственнаго развитія человѣческой личности. Личности принадлежитъ этическій (не соціологическій) приматъ надъ обществомъ, оцѣнка общества всегда совершается личностью въ силу присущаго ей автономнаго нравственнаго закона, взятаго не изъ общества, всякая общественная форма требуетъ оправданія съ точки зрѣнія этическаго индивидуализма. Но нравственный законъ воплощается въ жизни человѣчества путемъ обществен-

---

1) У Струве идея прогресса, имѣющая первостепенное значеніе для этики и для метафизики, оставлена въ тѣни, онъ о ней почти ничего не говоритъ. Это на мой взглядъ большой пробѣлъ его глубоко интереснаго и цѣннаго «Предисловія».

2) Научно-соціологическая точка зрѣнія совсѣмъ иначе изслѣдуетъ общественное развитіе, открывая законы происходящаго.

3) Это отмѣчаетъ г. Новгородцевъ въ цитированной нами книгѣ и, исходя изъ этого пробѣла философіи Канта, проводитъ очень поучительную параллель съ философіей Гегеля.

наго прогресса, человѣческая личность развивается и вырабатываетъ свою индивидуальность путемъ многообразнаго взаимодѣйствія съ общественной средой, въ соціально-психическомъ общеніи людей [1]). Прежде всего, для того, чтобы духовная культура, носителемъ которой является личность, могла развернуться въ эмпирической исторіи человѣчества, она нуждается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ. Поэтому мы требуемъ экономическаго развитія и привѣтствуемъ болѣе совершенныя формы производства. Затѣмъ, чтобы было гарантировано естественное право личности, внѣшнія отношенія людей должны быть урегулированы и оформлены, т.-е. въ государственномъ и правовомъ устройствѣ должны быть осуществлены свобода и равенство, которыя требуются и санкціонируются внутренней нравственной автономіей каждой человѣческой личности. Правовой и политическій прогрессъ есть не что иное, какъ осуществленіе и гарантированіе абсолютнаго *естественнаго права* [2]) человѣка, которое не нуждается ни въ какой исторической санкціи, такъ какъ это право есть непосредственное выраженіе нравственнаго закона, даннаго до всякаго опыта; весь экономическій прогрессъ, составляющій съ соціологической точки зрѣнія conditio sine qua non всякой культуры, съ этической точки зрѣнія всегда

---

[1]) Соціологія разсматриваетъ индивидуальность, какъ результатъ перекрещиванія различныхъ общественныхъ круговъ. Эта научная истина нисколько не противорѣчитъ этико-метафизической теоріи личности.

[2]) Послѣ возрожденія и болѣе глубокаго истолкованія философіи Канта совершенно отпадаютъ аргументы исторической школы права и эволюціонистовъ противъ теоріи «естественнаго права». Словосочетаніе «естественное право» можетъ вообудить недоразумѣнія, такъ какъ на немъ лежитъ печать отжившаго міровоззрѣнія XVIII в. съ его вѣрой въ «естественный» порядокъ вещей, къ которому пріурочивался призывъ къ «природѣ» Ж.-Ж. Руссо и мн. др. Для насъ понятіе «естественное» тожественно съ «нормальнымъ», т.-е. соотвѣтствующимъ идеальной нормѣ. Историческая измѣнчивость и относительность права не можетъ быть аргументомъ противъ «естественнаго права», потому что «естественное право» есть должное, а не сущее, это «норма», которая должна быть осуществлена въ историческомъ развитіи права. См. Новгородцевъ «Кантъ и Гегель», стр. 146—156. См. также Stammler «Wirtschaft und Recht». «Das Recht des Rechtes». Къ естественному праву склоняется и проф. Петражицкій въ своихъ «Очеркахъ по философіи права», хотя въ философскомъ отношеніи онъ идетъ ощупью, см. также Б. Чичерина «Философія права», 1900 г.

остается только средствомъ для торжества естественнаго права личности. Поэтому общественная сторона нравственной проблемы прежде всего коренится въ требованіяхъ «естественнаго права». Всякая новая форма общественности,—новая форма производства съ соотвѣтствующей ей соціальной организаціей должна быть оцѣнена и оправдана, какъ *средство* осуществленія идеальной *цѣли*— естественнаго права личности и свободы и равенства, этихъ основныхъ моментовъ реализаціи естественнаго права [1]). Но само естественное право личности не поддается уже никакой расцѣнкѣ, съ точки ли зрѣнія общественной пользы, общественнаго благополучія, общественнаго приспособленія и т. п., оно является абсолютной цѣнностью. Нельзя, напримѣръ, было бы отнять у человѣка его право на свободу совѣсти на томъ основаніи, что по большинству голосовъ это было бы признано полезнымъ. Личность въ своихъ «естественныхъ» правахъ суверенна, только подъ давленіемъ грубаго насилія она можетъ поступиться этими правами. Этически ничѣмъ нельзя оправдать посягательства на естественное право человѣка, такъ какъ нѣтъ въ мірѣ такой цѣли, во имя которой можно бы посягнуть на священныя стремленія человѣческаго духа, измѣнить принципу самоцѣльности человѣческой личности. Мы отрицаемъ этико-правовой принципъ «народнаго суверенитета» и противополагаемъ ему принципъ *неотчуждаемыхъ* личныхъ правъ. Отсюда вытекаетъ нравственный императивъ: бороться за естественное право человѣка, не допускать надругательства надъ нимъ. Бороться за свое естественное право есть дѣло чести каждаго человѣка, и дѣло его совѣсти относиться такъ же къ естественному праву другихъ людей. Въ конкретной исторической обстановкѣ борьба за «естественное право» человѣка принимаетъ форму борьбы за угнетенныхъ и эксплуатируемыхъ. Въ современномъ, напримѣръ, обществѣ она получаетъ форму борьбы за права трудящихся массъ.

---

[1]) Также нужно относиться и къ соціализму. Либерализмъ, по идеальной своей сущности, ставитъ цѣли: развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы и равенства, соціализмъ же открываетъ только новые способы для болѣе послѣдовательнаго проведенія этихъ вѣчныхъ принциповъ. Тенденція къ соціально-экономическому коллективизму обозначилась, какъ пригодное и даже необходимое средство, но этическій и вообще духовный коллективизмъ съ этимъ не связанъ и самъ по себѣ есть страшное зло.

Борьба за «соціальность», т.-е. за форму общественнаго сотрудничества, этически всегда подчинена борьбѣ за «гуманность», т.-е. борьбѣ за человѣка, и ею санкціонируется, но нельзя достаточно сильно осудить тѣхъ, которые изъ высшихъ гуманитарныхъ соображеній приходятъ къ проповѣди соціально-политическаго индифферентизма. Это прежде всего недомысліе. Философскій и этическій идеализмъ долженъ одухотворить и облагородить соціально-политическую борьбу, вдохнуть въ нее душу живу, но онъ никакъ не можетъ привести къ пассивному отношенію къ окружающему міру, къ терпѣливому созерцанію насилія и надругательства надъ человѣкомъ, надъ его духовною природой. Я еще вернусь къ вопросу объ отношеніи между нравственностью и свободой, тогда я постараюсь показать всю софистичность того утвержденія, что будто бы свобода внутренняя не требуетъ свободы внѣшней. Я хотѣлъ бы, чтобы было наложено клеймо позора на тѣхъ, которые нагло и беззастѣнчиво совмѣщаютъ въ себѣ безобразное противорѣчіе—признаніе за человѣческимъ духомъ безусловной цѣнности, съ одной стороны, и оправданіе гнета, эксплуатаціи и нарушенія элементарныхъ правъ человѣка—съ другой. Тотъ духъ, который несетъ съ собой идеализмъ, есть духъ свободы, духъ свѣта, онъ зоветъ впередъ, къ борьбѣ за право человѣчества безконечно совершенствоваться. Только полнымъ затемненіемъ мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютнаго долженствованія, понимаемаго спиритуалистически, могли связать съ закрѣпленіемъ самыхъ возмутительныхъ, самыхъ реакціонныхъ формъ сущаго. Абсолютное долженствованіе нельзя пріурочить ни къ какой укрѣпившейся формѣ эмпирическаго бытія, «должное», о которомъ говоритъ спиритуалистъ, достойный этого имени, есть призывъ къ вѣчной борьбѣ съ существующимъ во имя все высшихъ и высшихъ формъ жизни, и эта идея не позволяетъ никогда и ни на чемъ успокоиться.

VIII.

Нельзя теперь писать о нравственной проблемѣ, не сказавъ ничего о Фр. Ницше, а точка зрѣнія, которую я старался выше развить, особенно меня къ этому побуждаетъ. Со временемъ

«имморалистъ», отрицатель нравственности, Ницше будетъ причисленъ къ крупнѣйшимъ нравственнымъ проповѣдникамъ, провозвѣстникамъ новой, положительной, свободной нравственности. Его страдальческій образъ стоитъ на рубежѣ двухъ эпохъ и совмѣщаетъ въ себѣ самыя причудливыя противорѣчія. Ницше прежде всего идеалистъ, это глубоко религіозная душа, черезъ все, что онъ написалъ, красной нитью проходитъ тоска по утерянномъ Божествѣ. «Развѣ вы ничего не слышите? кричитъ сумасшедшій въ «Веселой наукѣ», — развѣ уже не шумятъ могильщики, которые Бога погребаютъ? Вы не чувствуете запаха разлагающагося Божества?—и Боги вѣдь разлагаются! Богъ умеръ! Останется мертвымъ! И убили его мы! Убійцы изъ убійцъ, въ чемъ найдемъ мы себѣ утѣшеніе? Самое святое и могущественное, что было доселѣ у міра, истекло кровью подъ нашимъ ножомъ! [1]) Къ нравственной проблемѣ Ницше относился съ болѣзненной страстностью и такой чуткостью, которая не часто встрѣчается у «моралистовъ». Мучительное исканіе абсолютнаго, высшаго блага и вся горечь отъ духовныхъ утратъ вылились у Ницше въ формѣ страстнаго протеста противъ исторической нравственности, противъ морали альтруизма, общественнаго утилитаризма, гедонизма и эволюціонизма, протеста во имя суверенаго «я». «Послѣдній человѣкъ» [2]) тотъ самый, который изобрѣлъ счастіе, въ своей исторической морали забылъ объ этомъ «я». Вся современная господствующая мораль казалась Ницше трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, такъ какъ въ основѣ ея лежитъ ограниченіе «я», принужденіе. Критическая работа Ницше имѣетъ неувядаемую цѣнность, она составляетъ его безсмертную заслугу. Протестъ Ницше противъ мѣщанской морали и тѣхъ этическихъ теорій, которыя ищутъ высшей нравственной санкціи не въ «я», а въ общественномъ мнѣніи, общественномъ благополучіи, приспособленіи къ средѣ и т. п., расчищаетъ почву для болѣе правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой «послѣднимъ человѣкомъ» въ его погонѣ за мелкими добродѣ-

---

[1]) См. „Nietzsche's Werke“ B. V, стр. 163. Цитирую по переводу М. Невѣдомскаго, лучшему изъ существующихъ переводовъ Ницше. См. Лихтенберже „Философія Ницше“.

[2]) См. „Nietzsche's Werke“. B. VI, стр. 19—20.

телями и мелкимъ благополучіемъ. «Они удивляются,—говоритъ Заратустра,—что я и не думаю заниматься обличеніемъ ихъ похотей и пороковъ; но, поистинѣ, я не намѣренъ предостерегать отъ карманныхъ воровъ!» «Я иду среди этихъ людей и дивлюсь: они *измельчали* и все еще мельчаютъ: — и *приводитъ къ этому ихъ ученіе о счастьѣ и добродѣтели...*» «Добродѣтелью они называютъ то, что дѣлаетъ ручнымъ и скромнымъ: имъ уже удалось такимъ путемъ превратить волка въ собаку, а самаго человѣка—въ лучшее изъ домашнихъ животныхъ». «Они вѣдь и въ добродѣтели своей скромны, ибо ищутъ благополучія. А съ благополучіемъ могутъ мириться лишь скромныя добродѣтели». «Всѣ они кругленькіе, аккуратненькіе и добренькіе — другъ къ другу, какъ песчинки круглы, аккуратны и добры одна къ другой». «Скромно обнять маленькое счастіе—вотъ что они зовутъ «покорностью судьбѣ», и при этомъ они уже скромно косятся на слѣдующее маленькое счастье». «Въ большинствѣ они въ сущности желаютъ единственно одного—чтобы никто не причинялъ имъ страданій. Вотъ почему они впередъ подбѣгаютъ къ вамъ и дѣлаютъ вамъ добро». «И это—*трусость*: хоть и зовется она добродѣтелью!» «И я кричу на всѣ четыре стороны свѣта: Вы все мельчаете—вы, маленькіе люди, вы распадаетесь на крошки, — любители благополучія! И я еще увижу, какъ вы погибнете отъ безчисленныхъ вашихъ маленькихъ добродѣтелей, отъ безчисленныхъ маленькихъ подчиненій!» «Слишкомъ сердобольно, слишкомъ уступчиво — ваше земное царство!..» «Чтобы дерево выросло въ *великое* дерево, ему нужно обвить крѣпкими корнями крѣпкія скалы...»

Ницше стремится къ *положительной* нравственности: не къ отрицанію и урѣзыванію «я», предостереженію отъ карманныхъ воришекъ, ограниченію аппетитовъ, а къ утвержденію и осуществленію «я» [1]). Не слѣдуетъ, выражаясь символически, красть

---

[1]) Это очень тонко отмѣтилъ М. Невѣдомскій въ своемъ „Вмѣсто предисловія“ къ переводу книги Лихтенберже. У г. Невѣдомскаго встрѣчаются оригинальныя и интересныя мысли, можно даже сказать, что ему принадлежитъ одна изъ лучшихъ статей въ обширной литературѣ о Ницше. Но подобно г. Шестову г. Невѣдомскій очень хромаетъ въ философскомъ отношеніи. Яркимъ примѣромъ философской непродуманности является его отношеніе къ нравственной философіи Канта,

чужихъ платковъ изъ кармана—вотъ истина, о которой не стоитъ спорить, и въ сущности всю эту внѣшнюю, ограничительную мораль и самъ Ницше принимаетъ. Но было бы унизительно для человѣка видѣть въ этомъ сущность нравственной проблемы, нравственная проблема лежитъ гораздо глубже, она только начинается, когда уже кончается, сдѣлавъ свое дѣло, мораль внѣшней муштровки, полицейско-гигіеническая мораль благоустройства жизни. Ницше чувствовалъ эту глубину нравственной проблемы и его оскорбляли тѣ ученія о нравственности, которыя видятъ въ ней внѣшнее мѣропріятіе противъ человѣческаго «я» со стороны «другихъ», со стороны «общества», его «мнѣнія», «общественнаго мнѣнія», мѣропріятіе въ интересахъ общаго благоустройства. Но самъ Ницше не справился съ нравственной проблемой и запутался.

Что отрицаетъ нравственность, что она ограничиваетъ? Она отрицаетъ всякое посягательство на «я», она ограничиваетъ всякое проявленіе неуваженія къ его правамъ. Но что она утверждаетъ? Она утверждаетъ «я», его право на самоопредѣленіе, на безконечное развитіе, его жажду силы и совершенства. Такимъ образомъ у насъ оказывается много точекъ соприкосновенія съ Ницше. Для насъ нравственность есть проблема внутренняя и положительная, а не внѣшняя и отрицательная. Нравственность не есть мѣра противъ голода и холода, которая теряетъ всякій смыслъ съ устраненіемъ зла, наоборотъ, это положительная цѣнность, которая до безконечности растетъ параллельно съ отрицаніемъ зла.

Все, что говоритъ Ницше объ альтруистической морали жалости и состраданія, заключаетъ въ себѣ страшно глубокую психологическую и этическую правду. Вся эта мораль не преодолѣваетъ еще противоположности между рабомъ и господиномъ [1]), слабымъ и сильнымъ, и потому не можетъ быть моралью будущаго. Я думаю, что постыдно для достоинства человѣка строить мораль на возстаніи рабовъ, слабыхъ и страдающихъ, которые приносятъ съ собою требованіе ограниченія и урѣзыванія «я», т.-е. посягаютъ на самую сущность жизни и духа. «Го-

[1]) Слова „рабъ“ и „господинъ“ я употребляю не въ соціальномъ смыслѣ. Самъ Ницше никогда не становится на соціальную точку зрѣнія.

ре всѣмъ любящимъ,—говоритъ Заратустра,—не знающимъ ничего болѣе высокаго, чѣмъ ихъ состраданіе!» [2]) И дѣйствительно относиться къ человѣку только съ жалостью и состраданіемъ значитъ не видѣть въ немъ равноцѣннаго себѣ человѣка, значитъ видѣть слабаго и жалкаго раба, наконецъ, это значитъ быть самому рабомъ его страданій и слабостей. Есть болѣе высокая мораль, которая будетъ соотвѣтствовать болѣе высокой ступени развитія человѣчества, она основана на возстаніи человѣческой силы, а не человѣческой слабости, она требуетъ не жалости къ рабу, а уваженія къ человѣку, отношенія къ нему, какъ къ «я», она требуетъ утвержденія и осуществленія всякаго «я» и слѣдовательно не погашенія жизни, а поднятія ея до высшаго духовнаго состоянія. Только такая мораль соотвѣтствуетъ высокому сознанію человѣческаго достоинства и подходитъ для той части современнаго человѣчества, которая идетъ впереди великаго освободительнаго движенія. Нравственный законъ прежде всего требуетъ, чтобъ человѣкъ никогда не былъ рабомъ, хотя бы это было рабство у чужого страданія и слабости и собственной къ нимъ жалости, чтобъ человѣкъ никогда не угашалъ своего духа, не отказывался отъ своихъ правъ на могучую жизнь, на безпредѣльное развитіе и совершенствованіе, хотя бы это былъ отказъ во имя благополучія другихъ людей и всего общества. Человѣческое «я» не должно ни передъ чѣмъ склонять своей гордой головы, кромѣ своего же собственнаго идеала совершенства, своего Бога, передъ которымъ только оно и отвѣтственно. Человѣческое «я» стоитъ выше суда другихъ людей, суда общества и даже всего бытія, потому что единственнымъ судьей является тотъ нравственный законъ, который составляетъ истинную сущность «я», который это «я» свободно признаетъ. Демоническій протестъ личности противъ внѣшней морали, противъ общественнаго мнѣнія и даже противъ всего внѣшняго міра многимъ, слишкомъ многимъ кажется «имморальнымъ», но съ нашей точки зрѣнія это есть глубоко моральный бунтъ автономнаго нравственнаго закона, закона, открывающаго человѣку безконечныя перспективы, противъ поползновеній со стороны данной объективной дѣйствительности обратить человѣка въ средство и

---

[2]) См. „Nietzsche's Werke". B. VI, стр. 130.

орудіе. Это бунтъ сильныхъ духомъ и во имя силы духовной и потому онъ имѣетъ внутреннее нравственное оправданіе, противъ котораго нравственно безсиленъ весь окружающій міръ. Въ «иммо-ральномъ» демонизмѣ Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждаетъ мораль обычная и установленная.

Человѣкъ не только имѣетъ право, но даже долженъ сдѣлаться «сверхчеловѣкомъ», такъ какъ «сверхчеловѣкъ» есть путь отъ человѣка къ Богу. «*Я пришелъ проповѣдывать вамъ сверхчеловѣка,* — говоритъ Заратустра къ собравшейся вокругъ него толпѣ.—Человѣкъ есть нѣчто такое, что должно быть превзойдено. Что вы сдѣлали, чтобы превзойти его?..» «Всѣ существа, какія были доселѣ, давали рожденіе чему-нибудь болѣе, чѣмъ они, высокому; и вы хотите явиться отливомъ этого великаго прилива, и, пожалуй, предпочтете вернуться къ состоянію звѣря, лишь бы не превзойти человѣка?» «Что такое для человѣка обезьяна? Посмѣшище или стыдъ и боль. И тѣмъ же самымъ долженъ стать для сверхчеловѣка человѣкъ: посмѣшищемъ или стыдомъ и болью...» «Внимайте, я проповѣдую вамъ сверхчеловѣка!» «Сверхчеловѣкъ это смыслъ земли. Пусть же и воля ваша скажетъ: *да будетъ* сверхчеловѣкъ смысломъ земли!» [1]) Но дальше Ницше вступаетъ на ложный путь.

Идея «сверхчеловѣка» есть идея религіозно-метафизическая, Заратустра религіозный проповѣдникъ и идеалистъ, а Ницше сбивается на біологическое пониманіе «сверхчеловѣка» и къ его возвышенному идеалу прилипаетъ земная грязь; грязь эксплуатаціи человѣка человѣкомъ. Ницше мечтатель, идеалистическая душа котораго отравлена натурализмомъ [2]). Онъ великолѣпно понимаетъ несостоятельность всѣхъ позитивныхъ теорій нравственности, но самъ все еще остается на почвѣ натуралистическаго позитивизма. Онъ не могъ понять, что утвержденіе и осуществленіе «я», его жажду безконечнаго могущества и совершенства, не только нельзя мыслить біологически,

---

[1]) См. „Nietzsche's Werke". B. VI, стр. 13.

[2]) Въ величайшемъ изъ своихъ твореній, въ „Заратустрѣ", Ницше возвращается къ тому идеалистическому духу, который онъ проявилъ въ „Рожденіи трагедіи", но ему приходится жестоко расплачиваться за всѣ грѣхи мысли XIX-го вѣка.

въ формахъ дарвиновской борьбы за существованіе и подбора, но и вообще эмпирически, что тутъ необходимо постулировать сверхъ-эмпирическій идеальный міръ. Звѣрское отношеніе «сверхчеловѣка» къ человѣку было бы только рабскимъ слѣдованіемъ естественной необходимости и свело бы насъ съ верховъ этики въ низы зоологіи [1]). Въ верхахъ этики аристократію духа (сверхчеловѣка) можно представить себѣ только въ образѣ духовнаго руководителя людей, это будетъ не физическое, экономическое или политическое насиліе, а господство духовнаго совершенства познанія и красоты. Карлейль со своимъ «культомъ героевъ», несмотря на свои ветхозавѣтныя тенденціи, былъ въ этомъ отношеніи болѣе дальнозорокъ, чѣмъ Ницше.

То «я», за которое Ницше предпринялъ титаническую борьбу, можетъ оказаться самымъ обыкновеннымъ эмпирическимъ фактомъ со всѣмъ своимъ безобразіемъ, этого «я» нѣтъ въ узкихъ предѣлахъ позитивно-біологическаго пониманія жизни. На этомъ пути мы можемъ встрѣтить обыденный житейскій эгоизмъ средняго буржуа, но не то идеальное самоосуществленіе, о которомъ мечтаетъ Ницше въ своей проповѣди «индивидуализма». Въ нѣкоторыхъ своихъ положительныхъ построеніяхъ, на которыхъ лежитъ печать «имморальности» и жестокости, Ницше сбивается на натуралистическій эволюціонизмъ и даже гедонизмъ, противъ которыхъ самъ такъ часто протестуетъ. Если смотрѣть на «я», какъ на случайный эмпирическій пучокъ воспріятій, если признавать только чувственную природу человѣка, то объ этическомъ индивидуализмѣ не можетъ быть и рѣчи, мы рискуемъ попасть въ сѣти самаго грубаго гедонизма и опять должны будемъ строить нравственность не изнутри, а извнѣ, т. - е. подчинить личность внѣшнимъ критеріямъ «полезности», «приспособленности» и т. п. Но въ такомъ случаѣ какое же «я» поднимаетъ у Ницше бунтъ и даетъ такую блестящую критику всей мѣщанской морали и всѣхъ позитивныхъ теорій нравственности? Все, что у Ницше есть цѣннаго и красиваго, все, что покроетъ его имя неувядаемой славой, основано на одномъ предположеніи, необходимомъ для всякой этики, предположеніи—

---

1) Это прекрасно отмѣтилъ Струве въ своемъ „предисловіи“ къ моей книгѣ. Вообще у него можно найти очень тонкія критическія замѣчанія о Ницше.

идеальнаго «я», духовной «индивидуальности». А этимъ философски упраздняется «имморализмъ», какъ величайшее недоразумѣніе, и Ницше можетъ протянуть руку своему врагу—Канту. Оба они боролись за нравственную автономію человѣческой личности, за ея священное право на самоопредѣленіе. Кантъ даетъ философскія основанія для этическаго индивидуализма, для признанія человѣка самоцѣлью и безусловной цѣнностью; Ницше преодолѣваетъ мѣщанскіе элементы кантовской практической морали и подготовляетъ свободную мораль будущаго, мораль сильной человѣческой индивидуальности.

Если взять противоположность морали Ницше—мораль христіанскую, то въ ней найдемъ ту же идеальную сущность. Центральная идея, которую христіанство внесло въ развитіе нравственнаго самосознанія человѣчества, есть идея абсолютной цѣнности человѣка, какъ образа и подобія Божія, и нравственной равноцѣнности людей передъ Богомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство поняло нравственную проблему, какъ проблему *внутреннюю*, проблему отношенія человѣческаго духа къ Богу.) Это былъ огромный шагъ впередъ по сравненію съ нравственнымъ сознаніемъ древняго міра, который не признавалъ безусловной цѣнности за человѣкомъ, подчинялъ личность государству и требовалъ внѣшней санкціи для нравственности. Современная идея личности несравненно развитѣе той несовершенной идеи, которая была двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, но христіанскій спиритуализмъ даетъ вѣчную санкцію тому этическому индивидуализму, къ которому стремимся мы, который дорогъ и «имморалисту» Ницше. Христіанство, какъ идеальное (не историческое) вѣроученіе, никогда не спускается до полицейскаго пониманія нравственности, и того уваженія къ достоинству человѣка и его внутренней свободѣ, которая составляетъ неувядаемую нравственную сущность христіанства, не могутъ отнять у него современные лицемѣры, имѣющіе дерзость прикрывать свою духовную наготу спиритуалистическими словами, изъ которыхъ вытравили всякое цѣнное содержаніе. Христіанская проповѣдь внутренней доброты и мягкости во имя идеальнаго совершенства человѣка, приближающагося къ Богу, и вся красота и прелесть этой внутренней нравственности непонятны ни казеннымъ государственникамъ, ни общественнымъ утилитаристамъ, съ ихъ грубыми внѣшними

критеріями. Къ сожалѣнію я не имѣю возможности, по причинамъ внѣ меня лежащимъ, обсудить этотъ вопросъ во всей его полнотѣ [1]).

IX.

Я уже говорилъ, что на практической этикѣ обыкновенно лежитъ печать обидной для мыслителя пошлости. Единственный способъ поднять этику надъ мелочностью и пошлостью, это— привести нравственную проблему въ связь съ основными проблемами метафизики, что я и пытался сдѣлать. «Проклятые вопросы», которые мучили какого-нибудь Ивана Карамазова, болѣе соотвѣтствуютъ высотѣ и глубинѣ нравственной проблемы, чѣмъ всѣ повелѣнія и запрещенія мелкой житейской морали, желающей выдрессировать человѣка для общежитія. Какой-нибудь Леонардо-да-Винчи или Гете клеймятся всякой нравственной посредственностью, гордящейся своими мелкими, «полезными» добродѣтелями, наименованіемъ безнравственныхъ, но кто изъ этихъ судей въ состояніи измѣрить глубину духа «сверхчеловѣка» Гете или Леонардо-да-Винчи? Мы говоримъ, что одна изъ основныхъ задачъ нравственности есть борьба съ мѣщанствомъ, съ quasi-идейной мелочностью, борьба за духовную аристократизацію человѣческой души. А это возможно только путемъ созданія яркой индивидуальности, которая сумѣетъ защитить свой человѣческій обликъ во всемъ его своеобразіи отъ всѣхъ попытокъ стереть и нивеллировать его. Мѣщанство и моральная мелочность еще слишкомъ даютъ о себѣ знать въ бытѣ передового человѣчества и этическій идеализмъ долженъ особенно бороться съ этимъ зломъ [2]). Тутъ философская этика объявляетъ войну обыденной традиціонной морали, въ этой морали она принуждена слишкомъ часто видѣть врага человѣческой индивидуальности и слѣдовательно врага истинной нравственности. Человѣческое «я», въ основѣ котораго у всѣхъ людей лежитъ одна и та же духовная сущность, въ жизни облекается въ плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, имѣть свои

[1]) Наша точка зрѣнія есть синтезъ идеи „богочеловѣка“ и „человѣкобога“.

[2]) Это можно сказать и про рабочій классъ. Въ его прогрессивныя соціально-политическія стремленія еще нужно внести идеальное нравственное содержаніе, которое, конечно, не можетъ быть „классовымъ“.

краски, словомъ быть *индивидуальностью*. Человѣкъ есть «разностное существо» и онъ не долженъ терпѣть нивеллировки, долженъ протестовать противъ попытки вымуштровать его по одному шаблону, сдѣлать изъ него «хориста», обратить его въ полезный для стада экземпляръ, какими бы «общественными благополучіями» эти посягательства ни прикрывались. Нѣтъ одного безличнаго способа осуществленія нравственнаго блага, эти способы многообразны и индивидуальны. Равенство, которое покоится на нравственной равноцѣнности людей, въ соціальномъ отношеніи не можетъ и не должно идти дальше равенства правъ и устраненія классовъ, какъ условія фактическаго осуществленія равноправности, а въ психологическомъ не можетъ и не должно идти дальше сходства тѣхъ основныхъ духовныхъ чертъ, которыя и дѣлаютъ каждаго человѣкомъ. Я думаю, что духовная аристократія возможна и въ демократическомъ обществѣ, хотя въ немъ она не будетъ имѣть ничего общаго съ соціально-политическимъ угнетеніемъ. Именно такой аристократіи, возвышающейся надъ всякой общественно классовой и групповой нравственностью, должны принадлежать первые толчки къ дальнѣйшему прогрессу, безъ нея наступило бы царство застоя и стадности. Великій нравственный императивъ гласитъ, что человѣкъ всегда долженъ быть самимъ собой, а это значитъ быть вѣрнымъ не только своему духовному «я», но и тому «индивидуальному» пути, которымъ оно осуществляется. Человѣкъ имѣетъ священное право свободно слѣдовать своему «призванію», и это призваніе не можетъ быть ему навязано никакой собирательной эмпирической единицей.

„Дорогою свободной
Иди куда влечетъ тебя свободный умъ,
Усовершенствуя плоды любимыхъ думъ,
Не требуя наградъ за подвигъ благородный.
Онѣ въ самомъ тебѣ. Ты самъ—свой высшій судъ.

Величайшее нравственное преступленіе есть обезличеніе, измѣна своему «я» подъ давленіемъ внѣшней силы [1]).

А «долгъ», скажутъ намъ, куда дѣвался тотъ «долгъ», который составляетъ основу нравственности? Я уже говорилъ, что

[1]) Достаточно ясно, что по отношенію къ обществу и всѣмъ коллективнымъ единицамъ я поддерживаю точку зрѣнія этическаго номинализма.

долгъ, должное есть прежде всего формальная идея, гносеологически противополагаемая сущему, бытію. Теперь мы можемъ говорить и о содержаніи долга. Нравственный долгъ человѣка есть самоосуществленіе, развитіе своего духовнаго «я» до идеальнаго совершенства; слѣдовать долгу и слѣдовать своей нравственно-разумной природѣ понятія тожественныя. Только мѣщанская мораль понимаетъ долгъ, какъ что-то внѣшнее человѣку, навязанное со стороны, враждебное ему. Сознаніе долга или, что то же самое, нравственнаго закона есть сознаніе своего истиннаго «я», своего высокаго человѣческаго предназначенія. Калѣчить свое «я», свою человѣческую индивидуальность во имя долга—вотъ слова, которыя для насъ не имѣютъ никакого смысла. Мы исповѣдуемъ мораль абсолютнаго долга, выполняющаго высшее духовное благо, но слово «долгъ» не имѣетъ у насъ непріятнаго историческаго привкуса. Противоположеніе «долга» и «я» съ этической точки зрѣнія абсурдъ, такъ какъ «долгъ» есть законодательство «я».

Это человѣкъ суроваго долга, часто слышимъ мы, онъ никогда не слѣдуетъ своимъ влеченіямъ, онъ постоянно борется съ собой и насилуетъ себя, онъ всегда поступаетъ такъ, какъ повелѣваетъ ему долгъ, а не такъ, какъ онъ самъ хочетъ. Вотъ обыденное психологическое представленіе о долгѣ. Философская этика должна возвыситься надъ этимъ обыденнымъ пониманіемъ долга, она даже можетъ рѣзко осудить такого «человѣка долга», можетъ констатировать въ немъ отсутствіе сколько-нибудь развитого самосознанія и даже признать безнравственнымъ выполняемый имъ долгъ, если этотъ долгъ погашаетъ его человѣческое «я», во имя традиціонныхъ предписаній извнѣ, если онъ не «гуманенъ» [1]). «Гуманность», т.-е. осуществленіе «человѣка» въ себѣ и уваженіе къ «человѣку» въ другомъ есть высшій долгъ, и степенью ея осуществленія прежде всего измѣряется нравственный уровень. Въ человѣкѣ всегда происходитъ борьба добра со зломъ, высокаго съ низкимъ, борьба духовнаго «я» съ хаотическимъ содержаніемъ эмпирическаго сознанія, въ которомъ столько сторонняхъ не человѣческихъ и не человѣчныхъ примѣсей. Этимъ

---

[1]) Въ этомъ отношеніи чрезвычайно интересенъ и характеренъ образъ Бранда у Ибсена.

путемъ вырабатывается «личность» и совершается нравственное развитіе. Но нравственно высокъ и прекрасенъ не тотъ человѣкъ, который творитъ добро со скрежетомъ зубовнымъ, ограничивая и урѣзывая свою человѣческую индивидуальность, а тотъ, который, творя добро, радостно сознаетъ въ этомъ самоосуществленіе, утвержденіе своего «я».

Кантъ держался еще того традиціоннаго воззрѣнія, что человѣческая природа грѣховна и испорчена, и потому пришелъ къ цѣлому ряду ложныхъ этическихъ положеній, въ корнѣ отрицающихъ *діонисовское* начало жизни. Правъ онъ былъ только въ томъ отношеніи, что считалъ нравственный законъ закономъ воли, а не чувства. Я стою на точкѣ зрѣнія метафизическаго отрицанія зла, не вижу въ немъ ничего положительнаго, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализаціей добра, и человѣческая природа для меня не грѣховна и не испорчена, зло ея эмпирически-отрицательно, оно въ «не-нормальности», т.-е. въ недостаточномъ соотвѣтствіи съ «идеальной нормой» [1]). Мы хотѣли бы освободить жизнь чувства, жизнь

---

[1]) Уже гносеологически мы устанавливаемъ предпосылки для того метафизическаго ученія о добрѣ и злѣ, которое считаетъ добро положительнымъ, а зло отрицательнымъ. Самостоятельна и положительна только категорія должнаго, т.-е. добра, зло есть лишь недостаточная реализація должнаго въ сущемъ. Метафизическое отрицаніе зла мы находимъ въ философскихъ ученіяхъ Фихте и Гегеля. Только такимъ путемъ можно метафизически примирить существованіе зла съ идеей Божества. Это самый „проклятый“ изъ всѣхъ „проклятыхъ вопросовъ“, вопросъ о „нравственномъ міропорядкѣ“, который такъ геніально былъ поставленъ Достоевскимъ устами Ивана Карамазова. Иванъ спрашивалъ Алешу: „представь, что это ты самъ возводишь зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ миръ и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вотъ того самаго ребеночка, бившаго себя кулаченкомъ въ грудь, и на неотомщенныхъ слезкахъ его основать это зданіе, согласился ли бы ты быть архитекторомъ на этихъ условіяхъ, скажи и не лги!“ И Иванъ Карамазовъ возвращаетъ Богу билетъ на входъ въ высшую гармонію, которая будетъ основана на неискупленной слезинкѣ одного маленькаго ребеночка. Онъ не Бога не принимаетъ, онъ міра Божьяго не принимаетъ. Міра и не нужно нравственно приниматъ, міръ есть *сущее* (царство необходимости); Бога нужно принять, Богъ есть *должное* (царство свободы). Наша задача—реализовать Бога въ мірѣ, такъ какъ Бога мы прежде всего мыслимъ не какъ виновника міра, а какъ идеалъ міра.

непосредственную. Чувственная природа сама по себѣ не зло, она этически нейтральна, она становится зломъ только тогда, когда препятствуетъ развитію *личности*, когда затемняетъ высшее самосознаніе и самоосуществленіе. Скажу болѣе: чисто стихійная игра силъ въ человѣкѣ имѣетъ огромную эстетическую цѣнность и, происходя по ту сторону этики, эта игра силъ не осуждается этикой. Инстинкты сами по себѣ не нравственны и не безнравственны, но человѣкъ безъ инстинктовъ не имѣлъ бы плоти и крови, въ предѣлахъ опыта онъ не жилъ бы. А 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 необыкновенно цѣнная жажда и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ. Это Богъ Діонисъ даетъ о себѣ знать, тотъ самый, которому Ницше воздвигъ такой прекрасный памятникъ во всѣхъ своихъ твореніяхъ, и онъ властно призываетъ къ жизни, къ ея росту. Нравственная задача заключается не въ ограниченіи этой жажды, а въ ея соединеніи съ утвержденіемъ и развитіемъ духовнаго «я». Безъ этого нравственнаго самосознанія «гора родитъ мышь», и діонисовская жажда жизни будетъ утоляться исключительно тѣмъ безпутствомъ, въ которомъ ничего большаго нельзя найти. Мы преклоняемся передъ красотой всѣхъ могучихъ жизненныхъ порывовъ, мы утверждаемъ жизнь до безконечности, жизнь во всемъ ея объемѣ, но для того, чтобы жизнь дѣйствительно была сильной, широкой и безконечной, она должна наполняться *цѣннымъ* содержаніемъ, т.-е. въ ней должна расти *духовность*, въ ней должно осуществляться идеальное бого-человѣческое «я».

X.

Теперь перехожу къ самому можетъ быть важному вопросу— отношенію нравственной проблемы къ свободѣ. Кантъ строитъ всю свою этику на постулатѣ свободы, для него нравственная проблема есть прежде всего проблема свободы, она предполагаетъ дуализмъ царства свободы и царства природы (необходимости) [1]). Нравственный законъ по своему происхожденію и по

[1]) См. Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Стр. 74—77.

своей природѣ принадлежитъ царству свободы, а не царству необходимости, онъ требуетъ автономіи человѣческой личности. Только свободное выполненіе нравственнаго закона возвышаетъ человѣка; свобода и есть нравственная природа человѣческаго «я». Всѣ аргументы противъ царства свободы, взятые изъ арсенала царства необходимости, одинаково наивны и несостоятельны, они основаны на недоказанномъ и недоказуемомъ предположеніи, что научно-познавательная точка зрѣнія необходимости есть единственная и окончательная точка зрѣнія, что опытъ, который есть дѣтище лишь одной стороны нашего сознанія, есть единственная и окончательная инстанція. Мы прекрасно знаемъ, что въ предѣлахъ опыта нельзя пробить брешь въ детерминизмѣ, что тутъ не можетъ быть большей или меньшей степени необходимости, но мы и не противополагаемъ свободы детерминизму въ смыслѣ взаимнаго исключенія, а признаемъ параллелизмъ міра свободы и міра необходимости.

Свобода есть самоопредѣленіе личности, печать свободы лежитъ на всемъ томъ, что согласно съ «я», что вытекаетъ изъ его внутренняго существа. Свобода не отрицательное понятіе, какъ это утверждаютъ буржуазные мыслители, для которыхъ она есть только отсутствіе стѣсненій, свобода понятіе положительное, она синонимъ всего внутренняго духовнаго творчества человѣческой личности. Но быть свободнымъ не значитъ опредѣляться эмпирическимъ «я» съ его случайнымъ, взятымъ изъ опыта содержаніемъ, свобода есть самоопредѣленіе духовнаго «я». Съ точки зрѣнія Канта человѣкъ свободенъ, когда онъ опредѣляется не своей чувственной, а своей нравственно-разумной природой. И я думаю, что можно поставить знакъ тожества между внутренней нравственной свободой и тѣмъ духовнымъ «я», которое мы положили въ основаніе этики [1]). Съ гносеологической точки зрѣнія свобода есть опредѣленіе личности

---

[1]) Струве отожествляетъ свободу съ субстанціей, такъ какъ мыслитъ „я“ субстанціонально. По существу я съ нимъ совершенно согласенъ, хотя прихожу къ этой истинѣ нѣсколько инымъ путемъ, и моя метафизика имѣетъ нѣсколько иной оттѣнокъ, чѣмъ метафизика Лейбница и Лотце, которой Струве, повидимому, особенно симпатизируетъ. Еще разъ повторяю, что всѣ эти разногласія несущественны и не могутъ нарушить единомыслія въ основномъ.

«нормативнымъ сознаніемъ» (этическими нормами) въ противоположность опредѣленію случайными эмпирическими мотивами [1]). А это приводитъ насъ къ тожеству свободы и нравственности. Торжество нравственнаго блага есть торжество «нормативнаго» сознанія, духовнаго «я», т.-е. торжество свободы. Если нравственность есть не что иное, какъ самоосуществленіе, то слѣдовательно она есть освобожденіе. Индивидуальное и универсальное нравственное развитіе есть торжество царства свободы въ царствѣ необходимости, т.-е. ростъ того самоопредѣленія человѣческой личности, когда все человѣческое творчество подчинено духовному «я». Теперь мы можемъ оцѣнить по достоинству то распространенное утвержденіе, будто бы «этическія нормы», «абсолютный нравственный законъ» посягаютъ на свободу человѣка. Требованіе абсолютнаго нравственнаго закона есть требованіе абсолютной свободы для человѣческаго «я». Выполненіе нравственаго закона, какъ насиліе надъ «я», есть contradictio in adiecto, это выполненіе всегда автономно. Но нѣкоторые, можетъ быть, скажутъ, что отъ этого страдаетъ эмпирическая личность, что рѣчь идетъ о ея свободѣ. Къ сожалѣнію понятіе эмпирической личности не только неопредѣленно, но даже совсѣмъ немыслимо, и отъ него нѣтъ пути къ царству свободы. Быть «личностью», быть свободнымъ человѣкомъ—значитъ сознать свою нравственно-разумную природу, выдѣлить свое «нормальное», идеальное «я» изъ хаоса случайнаго эмпирическаго сцѣпленія фактовъ, а самъ по себѣ этотъ эмпирическій хаосъ не есть еще «личность» и къ нему непримѣнима категорія свободы. А склониться передъ эмпирическимъ фактомъ — это идолопоклонство передъ алтаремъ необходимости, а не богослуженіе передъ алтаремъ свободы.

Каково же отношеніе внутренней свободы [2]) къ свободѣ внѣшней, свободы нравственной къ свободѣ общественной? Я уже говорилъ, что нравственная проблема неизбѣжно превра-

---

1) См. Windelband „Präludien“ стр. 239.

2) Я избѣгаю выраженія „свобода воли“ въ виду тѣхъ неблагопріятныхъ ассоціацій, съ которыми это выраженіе связано. Я не имѣю ничего противъ того, чтобы меня считали сторонникомъ „свободы воли“, но буду рѣшительно протестовать, если меня зачислятъ въ разрядъ индетерминистовъ и навяжутъ мнѣ пониманіе свободы, какъ эмпирической безпричинности.

щается въ проблему общественную, потому что человѣческая личность можетъ развиваться и наполняться многообразнымъ содержаніемъ только въ обществѣ, въ психическомъ взаимодѣйствіи съ другими людьми, въ процессѣ созиданія совмѣстной культуры. Можно ли примирить внутреннее самоопредѣленіе личности, ея нравственную свободу и признаніе за ней абсолютной цѣнности съ внѣшнимъ гнетомъ, съ эксплуатаціей ея другими людьми и цѣлыми группами, съ поруганіемъ ея человѣческаго достоинства общественными учрежденіями? Могутъ ли тѣ люди и тѣ группы, которые наконецъ сознали въ себѣ достоинство человѣка и неотъемлемыя «естественныя» права своей личности, терпѣть насиліе и безправіе? На эти вопросы не можетъ быть двухъ отвѣтовъ, тутъ всякое колебаніе было-бы позорно. Какія идейныя оправданія могутъ быть приведены въ защиту точки зрѣнія реакціонеровъ и мракобѣсцевъ, жрецовъ грубаго насилія, что можетъ уменьшить ихъ страшную вину передъ человѣческимъ духомъ и ослабить справедливое возмездіе? Тутъ можетъ быть историческое объясненіе общественнаго зла, но не его нравственное оправданіе.

Этика ясно и опредѣленно требуетъ осуществленія «естественнаго права» человѣческой личности и не допускаетъ въ этомъ отношеніи никакихъ компромиссовъ, этимъ самымъ она требуетъ гарантіи правъ гражданина; вмѣстѣ съ тѣмъ этика безусловно осуждаетъ классовые антагонизмы, какъ важнѣйшее препятствіе для развитія человѣка. Съ этической точки зрѣнія оправдываются всѣ усилія, направленныя къ завоеванію того минимума правъ, при которомъ только и возможно достойное человѣка существованіе; съ этической точки зрѣнія для человѣка позорно не отстаивать тѣхъ своихъ правъ, которыя являются необходимымъ условіемъ идеальнаго самоосуществленія. Если бы съ точки зрѣнія естественной необходимости оказалось, что насиліе, несправедливость и угнетеніе человѣка должны увеличиваться, что свобода неосуществимая мечта, то и тогда императивы этики остались бы въ полной силѣ, зло было бы не менѣе отвратительно, но только человѣчество должно было бы пасть въ борьбѣ съ нимъ. Но утвержденія реакціонеровъ разбиваются и съ точки зрѣнія необходимости.

Люди борются въ обществѣ путемъ соединенія и группировки,

въ исторіи мы встрѣчаемъ собственно не борьбу отдѣльныхъ людей, а борьбу общественныхъ группъ. Современная общественная группировка открываетъ широкія перспективы, необходимость даетъ условія, опираясь на которыя человѣческій духъ можетъ и долженъ создать лучшее, болѣе свободное будущее. Творчество будущаго всегда окрашено для насъ не только въ цвѣтъ естественной необходимости, но также въ цвѣтъ нашей нравственной свободы. Теперь мы, кажется, смѣло можемъ сказать, что на нашей сторонѣ окажется не только правда, но и сила [1]).

Реакціонеры привыкли встрѣчаться съ матеріалистическимъ обоснованіемъ и оправданіемъ освободительныхъ стремленій, но гораздо сильнѣе и чувствительнѣе будетъ вызовъ идеализма. Идеализмъ обнаруживаетъ полнѣйшую духовную нищету всякой реакціонной идеологіи: христіанинъ проповѣдуетъ звѣрское насиліе надъ людьми, спиритуалистъ тащитъ за всякое проявленіе духа въ полицейскій участокъ [2]). Спиритуализмъ, признающій безусловную цѣнность за человѣческимъ духомъ, нельзя соединить съ оправданіемъ внѣшняго, часто прямо физическаго, насилія надъ этимъ духомъ, спиритуализмъ не можетъ появляться въ казенномъ облаченіи и проповѣдовать ту безобразную ложь, будто бы свободный духъ долженъ прекрасно чувствовать себя въ рабскомъ обществѣ. (То новое идеалистическое направленіе, къ которому я съ гордостью себя причисляю, выводитъ необходимость освободительной борьбы за «естественное право», изъ духовнаго голода интеллигентной души [3]).)

Мы не достаточно цѣнимъ и не достаточно еще понимаемъ

---

[1]) Въ этомъ отношеніи нельзя не признать огромныхъ заслугъ за марксизмомъ, реалистическую сторону котораго мы должны воспринять. Въ вопросѣ о соціально-экономическомъ развитіи Россіи я въ общемъ продолжаю стоять на марксистской точкѣ зрѣнія, хотя моя практическая программа нѣсколько шире марксистской.

[2]) „Національный вопросъ въ Россіи“ Вл. Соловьева—классическій образчикъ идеалистической критики на тѣхъ реакціонеровъ-націоналистовъ, но Соловьевъ не продумалъ до конца и не сдѣлалъ всѣхъ необходимыхъ выводовъ изъ спиритуализма.

[3]) Эта мысль была намѣчена Струве въ статьѣ „Высшая цѣна жизни“. Начиная съ этой недоконченной статьи въ русской прогрессивной литературѣ все болѣе обозначается сознательное идеалистическое направленіе.

глубокаго значенія той критики существующаго строя, которую предпринялъ Левъ Толстой съ точки зрѣнія христіанскаго идеализма. Послѣ Толстого ко многому нельзя уже относиться такъ индифферентно, какъ относились раньше, и голосъ совѣсти настойчивѣе требуетъ нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищныя нравственныя противорѣчія, которыя у представителей силы принимаютъ преступный характеръ [1]).

Свою статью я заканчиваю слѣдующимъ основнымъ, какъ мнѣ кажется, выводомъ: нужно *человѣкомъ* быть и своего права на *образъ и подобіе Божества* нельзя уступить ни за какія блага міра, ни за счастіе и довольство свое или хотя бы всего человѣчества, ни за спокойствіе и одобреніе людей, ни за власть и успѣхъ въ жизни; и нужно требовать признанія и обезпеченія за собой человѣческаго права на самоопредѣленіе и развитіе всѣхъ своихъ духовныхъ потенцій. А для этого прежде всего должно быть на незыблемыхъ основаніяхъ утверждено основное условіе уваженія къ человѣку и духу—свобода.

Николай Бердяевъ.

---

[1]) „Толстовство“ со всѣми своими отрицательными сторонами давно уже потеряло всякое значеніе въ жизни русской интиллегенціи и потому теперь можно объективно оцѣнить положительныя заслуги Толстого.

Фр. Ницше и этика „любви къ дальнему".

(Посвящается П. Б. С.).

Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute...

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernstenliebe.

Also sprach Zarathustra.

I.

Nah hab' den Nächsten ich nicht gerne:
Fort mit ihm in die Höh' und Ferne!
Wie würd' er sonst zu meinem Sterne?

Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft.

Современная наука о морали приходитъ къ убѣжденію, что совокупность переживаемыхъ людьми моральныхъ чувствъ и признаваемыхъ ими моральныхъ принциповъ не поддается сведенію на единую верховную аксіому, изъ которой всѣ они вытекали бы, какъ выводы изъ логической посылки. Не существуетъ никакого единаго моральнаго постулата, исходя изъ котораго, можно было бы развить логическую систему нравственности такъ, чтобы она охватывала всѣ безъ исключенія сужденія, подводящія явленія подъ категоріи «добра» и «зла». Нельзя распутать сложнаго и запутаннаго узора моральнаго міра, найдя начало *одной* его нити, ибо узоръ этотъ образованъ изъ *нѣсколькихъ* переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей [1]). Задача науки о морали можетъ заключаться только въ томъ, чтобы отдѣлить каждую изъ этихъ нитей отъ другихъ и показать, ка-

---

[1]) Ср. *Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft.*

кимъ образомъ онѣ сплетаются въ живую ткань моральной жизни. Совокупность моральныхъ идей и чувствъ можетъ быть сведена такимъ образомъ только къ ряду независимыхъ другъ отъ друга основныхъ принциповъ. Каждый изъ послѣднихъ служитъ внутренней основой цѣлой массы явленій морали и даетъ начало особой замкнутой *системѣ морали*; но самые эти принципы другъ отъ друга уже не зависятъ и потому не обосновываютъ одинъ другого. Наоборотъ, каждый изъ нихъ, въ качествѣ моральной аксіомы, вступаетъ въ коллизію со всѣми остальными и ведетъ съ ними борьбу за абсолютное верховенство въ царствѣ морали. «Каждая изъ твоихъ добродѣтелей,—говоритъ Фр. Ницше своимъ образнымъ языкомъ,—жаждетъ высшаго развитія; она хочетъ всего твоего духа, чтобы онъ сталъ *ея* глашатаемъ, она хочетъ всей твоей силы въ гнѣвѣ, ненависти и любви; каждая добродѣтель ревнуетъ тебя къ другой». Исходомъ этой борьбы можетъ быть либо полное и частичное вытѣсненіе однимъ принципомъ всѣхъ другихъ, либо распредѣленіе между ними власти на отдѣльныя компетенціи каждаго изъ нихъ (такъ, напр., нерѣдко въ общественной жизни и въ жизни личной господствуютъ совершенно различные и противорѣчащіе другъ другу нравственные принципы, такъ что то, что считается хорошимъ въ первой, признается дурнымъ во второй, и наоборотъ); возможно даже и отсутствіе всякаго исхода, вѣчная борьба моральныхъ чувствъ въ душѣ у человѣка, своего рода «Bürgerkrieg in Permanenz». *Психологически* соотношеніе силъ отдѣльныхъ принциповъ и исходъ борьбы между ними обусловленъ природными задатками людей, обстоятельствами ихъ жизни, ихъ личнымъ настроеніемъ и настроеніемъ общества и эпохи; *морально* исходъ этой борьбы можетъ быть только *декретированъ* рѣшительнымъ признаніемъ одного изъ борющихся принциповъ верховной аксіомой моральной жизни и столь же рѣшительнымъ отверженіемъ всѣхъ остальныхъ, но не можетъ быть *обоснованъ*, такъ какъ самымъ признаніемъ принципа *верховной* моральной инстанціей отнята возможность искать дальнѣйшихъ, высшихъ его основаній. Основаніемъ высшаго моральнаго права, какъ и всякаго права, служитъ не его собственная правомѣрность, а фактическая сила образующихъ и поддерживающихъ его чувствъ.

Среди происходящихъ на этой почвѣ коллизій особенный интересъ имѣетъ столкновеніе двухъ нравственныхъ системъ, основанныхъ на двухъ могучихъ моральныхъ принципахъ, которые Ницше удачно противопоставляетъ другъ другу подъ именемъ «любви къ ближнему» и «любви къ дальнему». Врядъ ли нужно опровергать мнѣніе, будто «любовь къ дальнему» есть чувство, впервые изобрѣтенное Ницше,—плодъ его болѣзненной фантазіи или пожалуй даже его болѣзненной нравственной организаціи. На самомъ дѣлѣ «любовь къ дальнему» есть чувство, столь же знакомое людямъ и столь же старое, какъ и «любовь къ ближнему». Это, мы надѣемся, достаточно выяснится изъ всего дальнѣйшаго. Здѣсь же намъ необходимо остановиться на предварительномъ выясненіи значенія этихъ понятій.

Понятіе «любовь къ дальнему», о которомъ у насъ по преимуществу будетъ итти рѣчь, не имѣетъ строго ограниченнаго объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятію «любви къ ближнему» и до извѣстной степени зависитъ отъ значенія, придаваемаго послѣднему. Для того, чтобы дать возможно болѣе полное представленіе о «любви къ дальнему» и ея значеніи въ этической системѣ Ницше, мы воспользуемся слѣдующимъ пріемомъ: мы постараемся прослѣдить ея содержаніе, начавъ съ наиболѣе широкаго мыслимаго его объема и постепенно ограничивая его и такимъ образомъ опредѣляя понятіе «любви къ дальнему» все болѣе точно.

Въ наиболѣе широкомъ своемъ смыслѣ понятіе «любви къ дальнему» характеризуется противопоставленіемъ его «любви къ ближнему», въ особенномъ значеніи послѣдняго понятія, не совпадающемъ съ его общераспространеннымъ значеніемъ, хотя и имѣющемъ съ нимъ много родственнаго и образующемъ, такъ сказать, его корень. Подъ «любовью къ ближнему» въ томъ ея значеніи, съ которымъ мы имѣемъ сейчасъ дѣло, понимается совокупность симпатическихъ чувствъ, переживаемыхъ по отношенію къ непосредственно окружающимъ насъ, ближайшимъ къ намъ людямъ («*ближнимъ*») и основанныхъ на элементарномъ инстинктѣ состраданія, на чуткомъ воспроизведеніи въ своей душѣ психической жизни этихъ «ближнихъ»; если чувства эти и переносятся на болѣе обширный кругъ людей—«ближнихъ» въ широкомъ, метафорическомъ смыслѣ

слова, то лишь какъ мысленная аналогія ощущеній, испытываемыхъ по отношенію къ «ближнимъ» въ тѣсномъ, буквальномъ смыслѣ слова. Этика «любви къ ближнему» есть такимъ образомъ моральная система, основанная на инстинктѣ состраданія [1]). Понятіе «любви къ дальнему» не имѣетъ столь опредѣленнаго значенія. Подъ нимъ можетъ подразумѣваться всякая любовь, не совпадающая съ «любовью къ ближнему» въ указанномъ ея смыслѣ. Мы можемъ охарактеризовать ее, какъ чувство, испытываемое по отношенію ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено отъ насъ либо пространственно, либо временно, либо, наконецъ, морально-психологически и потому дѣйствуетъ не непосредственно, не при помощи аффекта состраданія, а черезъ посредство болѣе отвлеченныхъ моральныхъ импульсовъ. Въ этомъ широкомъ значеніи «любви къ дальнему» въ нее будетъ включена какъ любовь къ болѣе отдаленнымъ благамъ и интересамъ тѣхъ же «ближнихъ», такъ и любовь къ «дальнимъ» для насъ людямъ—нашимъ согражданамъ, нашимъ потомкамъ, человѣчеству; наконецъ, сюда подойдетъ и любовь ко всему отвлеченному—любовь къ истинѣ, къ добру, къ справедливости,—словомъ, любовь ко всему, что зовется «идеаломъ», или, какъ выражается Ницше, «любовь къ вещамъ и призракамъ». Всѣ эти виды любви къ дальнему» имѣютъ общимъ то, что они не основаны на непосредственномъ инстинктѣ состраданія или по крайней мѣрѣ не исчерпываются имъ, и этимъ всякая «любовь къ дальнему» рѣзко отдѣлена отъ «любви къ ближнему». Правда, у Ницше, какъ увидимъ ниже, любовь къ дальнему имѣетъ свое болѣе узкое и болѣе опредѣленное значеніе; но до извѣстной степени формальный характеръ этого чувства, въ его интересующей насъ антитезѣ къ чувству любви къ ближнему, независимъ отъ содержанія самаго объекта чувства, отъ значенія, которое придается понятію «дальняго», и потому наша характеристика обоихъ чувствъ достаточна для предварительнаго анализа ихъ взаимныхъ отношеній.

Соотвѣтственно широтѣ понятія «любви къ дальнему» антитеза между этимъ чувствомъ и чувствомъ «любви къ ближнему» можетъ принимать самыя разнообразныя формы. Зародышъ

---

[1]) Въ этомъ именно смыслѣ Шопенгауэръ говоритъ: «Alle Liebe ist Mitleid».

ея можно наблюдать въ оттѣнкахъ материнской любви. Любовь къ ребенку, стремящаяся удовлетворить всѣмъ его желаніямъ и избавить его отъ всякихъ страданій, можетъ въ качествѣ «любви къ ближнему» быть противопоставлена материнской «любви къ дальнему»—любви, направленной на обезпеченіе отдаленныхъ благъ для ребенка, хотя бы цѣною обильныхъ его страданій и лишеній въ настоящемъ. Та же антитеза болѣе рѣзко обнаруживается въ отношеніи къ больному со стороны сестры милосердія и врача (примѣръ, приводимый самимъ Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся къ облегченію моментальныхъ страданій больного и къ его душевному успокоенію, есть типичный образецъ «любви къ ближнему», тогда какъ направленная на обезпеченіе будущаго блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленныхъ интересовъ больного долженъ побороть въ себѣ чувство состраданія и подвергать своего паціента жестокимъ мукамъ, даетъ намъ типъ «любви къ дальнему». Еще болѣе рѣзко та же антитеза проявляется въ тѣхъ обильныхъ, большихъ и малыхъ, прошлыхъ и настоящихъ трагедіяхъ, которыя разыгрываются на почвѣ коллизіи между общественными интересами и личными привязанностями: борьба между «любовью къ ближнему»—чувствомъ состраданія и непосредственной близости къ окружающимъ близкимъ людямъ—и «любовью къ дальнему»—къ любимому дѣлу, къ партіи, родинѣ, человѣчеству—исчерпываетъ содержаніе всѣхъ этихъ трагедій. Но и въ предѣлахъ сферы общественныхъ интересовъ повторяется въ самыхъ разнообразныхъ формахъ все та же антитеза: всѣмъ извѣстна, напр., противоположность между двумя типами патріотизма, изъ которыхъ одинъ есть любовь, такъ сказать, къ отечеству «ближнему», другой—любовь къ отечеству будущему, «дальнему»; еще Чаадаевъ указывалъ на эту антитезу, противопоставляя «патріотизмъ самоѣда» «патріотизму англичанина». Наконецъ, на высшей ступени развитія нравственныхъ чувствъ возможно столкновеніе между общественными интересами и абстрактными моральными побужденіями, напр., если любовь къ партіи или къ отечеству вступаетъ въ коллизію съ любовью къ справедливости, къ истинѣ и т. п.; здѣсь мы опять-таки находимъ антитезу между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему, въ наиболѣе отвлеченной и характерной формѣ.

Никто, конечно, не будетъ отрицать, что принципъ «любви къ ближнему» (въ указанномъ здѣсь специфическомъ его значеніи) издавна служилъ, служитъ и можетъ служить основой цѣлой моральной системы. Наиболѣе рѣзко была выражена основная аксіома этой системы въ извѣстной мысли Достоевскаго, что весь прогрессъ человѣчества не стоитъ одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и раздѣлять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь къ дальнему» можетъ служить такой же аксіомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогрессъ человѣчества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чѣмъ многія его слезы...

Одной изъ геніальныхъ заслугъ Фр. Ницше является раскрытіе и сознательная оцѣнка этой, старой какъ міръ, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно, антитезы между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему. Оба моральныхъ принципа приходятъ въ рѣзкое и часто непримиримое столкновеніе другъ съ другомъ, и этого столкновенія нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотрѣть ему въ глаза и рѣшительно стать на сторону того или другого изъ борющихся принциповъ—такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше въ этику. Самъ Ницше—убѣжденный и восторженный апостолъ «любви къ дальнему». Но онъ не только ея проповѣдникъ: онъ творецъ цѣлой грандіозной моральной системы, основанной на этомъ нравственномъ чувствѣ. Все его моральное ученіе, какъ оно выразилось въ наиболѣе зрѣломъ видѣ въ проповѣдяхъ Заратустры [1]), можетъ быть понято и оцѣнено, какъ евангеліе «любви къ дальнему», а многіе изъ его наиболѣе смѣлыхъ нравственныхъ сентенцій, съ перваго взгляда поражающія обыденное моральное сознаніе своею парадоксаль-

---

1) Въ настоящей работѣ мы имѣемъ по преимуществу дѣло съ *Also sprach Zarathustra*, этимъ наиболѣе блестящимъ и безспорно геніальнымъ произведеніемъ Ницше, которое и по исполненію и по глубинѣ содержанія далеко оставляетъ за собою всѣ остальные его труды. Всѣ цитаты безъ указанія источника взяты нами изъ „Заратустры“. Замѣтимъ кстати, что, въ виду неудовлетворительности русскихъ переводовъ Ницше, мы пользовались исключительно нѣмецкимъ оригиналомъ.

ностью и нерѣдко заставлявшія предполагать въ ихъ авторѣ нравственно-извращенную натуру, пріобрѣтаютъ глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если ихъ разсматривать какъ звенья этической системы любви къ дальнему. Глубина духовной натуры Ницше и многообразіе содержанія его идей давали возможность подходить къ нему съ разныхъ сторонъ, понимать и цѣнить его съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія. Если Риль видитъ въ немъ «философа культуры», если Зиммель считаетъ его родоначальникомъ этики «благородства», то они несомнѣнно схватываютъ наиболѣе коренныя и яркія черты его духовнаго облика. Но ни то, ни другое опредѣленіе—не говоря уже о многихъ другихъ, менѣе удачныхъ—не только не исчерпываетъ сполна нравственной физіономіи Ницше, но и не препятствуетъ законности совершенно иныхъ характеристикъ ея, по ея другимъ, столь же кореннымъ и яркимъ свойствамъ. Сознательно отказываясь отъ претензіи на исчерпывающее значеніе нашего пониманія ученія Ницше, какъ этической системы «любви къ дальнему», мы полагаемъ однако, что въ этомъ пониманіи лежитъ ключъ къ выясненію весьма существенныхъ и важныхъ и, на нашъ личный взглядъ, наиболѣе цѣнныхъ моральныхъ идей Ницше [1]).

Обратимся же къ тѣмъ моральнымъ требованіямъ, которыя вытекаютъ изъ этики «любви къ дальнему». Мы надѣемся, намъ простятся обильныя цитаты, которыми мы принуждены будемъ иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требуетъ дословности въ передачѣ его идей.

---

[1]) Быть можетъ, лучшее средство понять и оцѣнить Ницше,—это вообще не стараться воспринимать его ученіе какъ законченную догму точно опредѣленнаго содержанія, а искать въ немъ лишь того, что отвѣчаетъ влеченіямъ и запросамъ каждаго отдѣльнаго читателя. Поэтическій складъ натуры Ницше, такъ ярко отразившійся въ его твореніяхъ, и присущее ему убѣжденіе (вполнѣ оправдывающееся въ примѣненіи къ нему самому), что „мысли суть только тѣни нашихъ ощущеній и всегда болѣе темны, просты и пусты, чѣмъ послѣднія“ (*Радостная наука*, афоризмъ 179), дѣлаютъ совершенно невозможнымъ догматическое усвоеніе его ученія. Самъ Ницше не разъ высказывался противъ рабски-ученическаго отношенія къ его идеямъ и настаивалъ на свободномъ, духовно-творческомъ ихъ воспринятіи. „Вы говорите, вы вѣрите въ Заратустру? Но что мнѣ за дѣло до Заратустры! Вы—вѣрующіе въ меня: но что мнѣ за дѣло до всѣхъ вѣрующихъ! Вы еще не искали себя самихъ—и

Съ самаго же начала мы наталкиваемся тутъ на одну, съ виду парадоксальную, но глубоко вѣрную мысль: въ противоположность «любви къ ближнему», основанной на ощущеніи близости къ себѣ окружающихъ, родоначальникомъ любви къ дальнему служитъ чувство, съ точки зрѣнія обыденной нравственности антиморальное: отчужденіе отъ «ближняго», полный разрывъ съ окружающею средою и ея жизнью. «Ближніе», живущіе интересами дня, сросшіеся съ установившимся складомъ своего существованія, не понимаютъ и боятся того, кто возлюбилъ дальнее. Когда Заратустра впервые спѣшилъ къ людямъ, чтобы возвѣстить имъ свое ученіе, то встрѣтившійся ему пустынникъ предупреждалъ его: «наши шаги звучатъ для нихъ слишкомъ одиноко по ихъ улицамъ; и когда они ночью, лежа въ своихъ постеляхъ, слышатъ шаги человѣка задолго до восхода солнца, они спрашиваютъ себя: куда направляется воръ?» Но и возлюбившій «дальнее» платитъ своимъ ближнимъ тѣмъ же: его любовь къ дальнему заставляетъ его ненавидѣть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающихъ его людей, со всѣми ея будничными, мелкими добродѣтелями и интересами. Нападки Ницше на лицемѣріе и пошлость современной жизни слишкомъ извѣстны и слишкомъ многочисленны, чтобы ихъ можно было здѣсь приводить. Мы не можемъ однако отказать себѣ въ удовольствіи привести одну изъ наиболѣе удачныхъ характеристикъ различныхъ видовъ лицемѣрной добродѣтели современности, оставляя до другого мѣста анализъ принципіальныхъ нападокъ Ницше на ходячую мораль. Передъ нами проходитъ цѣлая коллекція типовъ

нашли меня. Такъ поступаютъ всѣ вѣрующіе; потому-то такъ мало и выходитъ изъ всякой вѣры". Съ замѣчательною выразительностью и изяществомъ онъ высказываетъ свой взглядъ на желательное ему отношеніе къ его идеямъ въ одномъ четверостишіи „Радостной науки" носящемъ названіе „Истолкованіе" (Interpretation):

Leg'ich mich aus, so leg'ich mich hinein:
Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn
Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть самъ своимъ истолкователемъ. Но кто идетъ впередъ по своему собственному пути, тотъ вознесетъ и мой образъ къ болѣе яркому свѣту). Эти слова не должны быть забываемы ни однимъ изъ „истолкователей" Ницше.

современныхъ добродѣтельныхъ людей. Тутъ есть «такіе, для которыхъ добродѣтель есть боль отъ удара кнутомъ», и «такіе, которые подобны заведеннымъ часамъ для ежедневнаго обихода: они тикаютъ и хотятъ, чтобы ихъ тикъ-такъ называли добродѣтелью»; есть «такіе, которые сидятъ въ своемъ болотѣ и говорятъ черезъ тростникъ: «добродѣтель—это тихо сидѣть въ болотѣ; мы никого не кусаемъ и уходимъ отъ всякаго, кто хочетъ кусать, и во всемъ мы имѣемъ то мнѣніе, которое намъ велятъ имѣть», и «такіе, которые любятъ тѣлодвиженія и думаютъ, что добродѣтель есть особаго рода тѣлодвиженіе: ихъ колѣни постоянно молятся, и руки ихъ восхваляютъ добродѣтель, но сердце ихъ не знаетъ ничего обо всемъ этомъ»; наконецъ—и тутъ въ горькихъ словахъ Заратустры звучитъ для насъ нѣчто совсѣмъ родное—«есть и такіе, которые считаютъ добродѣтелью говорить что добродѣтель необходима, но въ глубинѣ души вѣрятъ лишь въ то, что необходима полиція».

Съ жизнью подобныхъ добродѣтельныхъ людей, въ которыхъ нетрудно подмѣтить копіи съ нашихъ «ташкентцевъ» и людей «среды умѣренности и аккуратности» (Заратустра резюмируетъ ихъ добродѣтели словами: *трусость* и *посредственность*), не имѣетъ ничего общаго тотъ, кто любитъ дальнее. Любовь къ дальнему, стремленіе воплотить это «дальнее» въ жизнь имѣетъ своимъ непремѣннымъ условіемъ разрывъ съ ближнимъ. Этика любви къ дальнему, въ виду того, что всякое «дальнее» для своего осуществленія, для своего «приближенія» къ реальной жизни требуетъ времени и можетъ произойти только въ будущемъ, есть этика *прогресса*, и въ этомъ смыслѣ моральное міросозерцаніе Ницше есть типичное міросозерцаніе *прогрессиста*, конечно не въ политическомъ, а въ формально-соціологическомъ значеніи этого термина. Всякое же стремленіе къ прогрессу основано на отрицаніи настоящаго положенія вещей и на полной нравственной отчужденности отъ него. Въ чудесномъ художественаомъ противопоставленіи отношенія къ «странѣ *отцовъ*» и «странѣ *дѣтей*» Ницше рисуетъ моральное положеніе по отношенію къ родинѣ человѣка, воспринявшаго начала этики «любви въ дальнему».

«Чужды и презрѣнны мнѣ люди настоящаго, къ которымъ еще такъ недавно влекло меня мое сердце; изгнанъ я изъ *страны отцовъ и матерей моихъ*.

«Такъ осталось мнѣ любить лишь *страну дѣтей моихъ*, неоткрытую, въ дальнемъ морѣ; къ ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу безъ конца.

«Моими дѣтьми хочу я загладить, что я—дитя моихъ отцовъ; всѣмъ будущимъ искуплю я *эту* современность».

Люди настоящаго въ глазахъ Заратустры только матеріалъ для будущаго, камни для великаго строящагося зданія. «Я брожу между людьми,—говоритъ онъ,—какъ между клочками будущаго: того будущаго, которое я вижу. И нѣтъ у меня другой мечты и мысли, какъ смечтать и свести воедино то, что есть обломокъ, загадка и слѣпой случай... Нынѣшнее и прошедшее на землѣ—ахъ, друзья мои! они невыносимы для меня; и я не могъ бы жить если бы я не былъ прорицателемъ того, что нѣкогда должно притти!»

Итакъ, любовь къ будущему, дальнему человѣчеству неразрывно связана съ ненавистью и презрѣніемъ къ человѣчеству ближнему, современному; любовь и презрѣніе—двѣ стороны одного и того же чувства, «и что́ знаютъ,—восклицаетъ Заратустра—о любви тѣ, кому не суждено было презирать того, что́ они любятъ!» Въ первой же проповѣди своей къ людямъ Заратустра училъ ихъ «великому презрѣнію», какъ источнику нравственнаго обновленія человѣчества: высшее, что люди могутъ пережить, есть «часъ великаго презрѣнія, когда имъ станетъ отвратительнымъ и ихъ счастье, и ихъ разумъ, и ихъ добродѣтель», когда во всемъ этомъ они увидятъ лишь «нищету и грязь и жалкое довольство».

Но презрѣніе къ окружающей жизни и къ современнымъ, будничнымъ ея интересамъ, къ ея «счастію и разуму и добродѣтели» должно быть лишь первымъ этапомъ въ душевномъ развитіи любящаго «дальнее», очищеніемъ его души для полнаго торжества въ ней ея любви. Горе тѣмъ, кто остановится на немъ! Самъ проникнутый нѣкогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость съ глубокими нравственными импульсами, лежащими въ основѣ этого ученія, Ницше-Заратустра съ негодованіемъ обрушивается на метафизиковъ-пессимистовъ, *Hinterweltler*, какъ онъ ихъ называетъ, людей, которые видятъ только «задъ земли». «Имъ встрѣчается больной или старикъ или трупъ, и они сейчасъ же говорятъ: жизнь опровергнута!

Но только они сами опровергнуты и ихъ взглядъ, видящій только одинъ ликъ бытія!» И хотя его протестующій крикъ противъ пессимизма, для котораго «весь міръ есть грязное чудовище», заканчивается грустнымъ признаніемъ: «о мои братья, много мудрости въ ученіи, что въ мірѣ много грязи!», но онъ нашелъ и выходъ изъ тяжкихъ путъ этого ученія: «Само отвращеніе создаетъ крылья и силы, чующія свѣжіе источники!» Творческая воля, стремленіе измѣнить настоящее и приблизить къ нему «будущее и дальнее»—вотъ къ чему должно вести отвращеніе къ современности. «Воля освобождаетъ: ибо воля есть творчество: такъ учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вотъ великое спасеніе отъ страданій, великое облегченіе жизни!»

Итакъ, любовь къ дальнему есть любовь *творческая*; отчужденіе отъ «ближняго» и близость къ «дальнему» дѣлаетъ необходимымъ стремленіе воплотить «дальнее» въ жизнь, преобразивъ послѣднюю въ томъ направленіи, въ которомъ она приближается къ «дальнему». Здѣсь мы также замѣчаемъ весьма характерное различіе между «любовью къ ближнему» и «любовью къ дальнему». Первая (какъ и всякая любовь) также можетъ и должна быть любовью *дѣятельной*; но эта дѣятельность, сводящаяся къ проявленію инстинкта состраданія къ людямъ, лишена того элемента *творчества*, того неуклоннаго и систематическаго разрушенія стараго и созиданія новаго, которымъ отличается «любовь къ дальнему». Не заботясь о принципахъ и складѣ жизни, «любовь къ ближнему» (въ томъ специфическомъ значеніи, въ которомъ мы ее здѣсь понимаемъ) занята непосредственнымъ уничтоженіемъ и смягченіемъ каждаго изъ текущихъ проявленій зла, тогда какъ «любовь къ дальнему», наоборотъ, ставитъ своей задачей цѣлесообразное видоизмѣненіе самыхъ принциповъ жизни, *творческую* работу во имя опредѣленнаго «дальняго». Еще рѣзче обнаруживается этотъ контрастъ при разсмотрѣніи тѣхъ отношеній къ окружающимъ людямъ, въ которыя выливаются активныя проявленія обоихъ разсматриваемыхъ моральныхъ чувствъ. Дѣятельность любви къ ближнему выражается прежде всего въ миролюбивомъ, дружественномъ, благожелательномъ отношеніи ко всѣмъ людямъ; творческая дѣятельность любви къ дальнему необходимо принимаетъ форму

борьбы съ людьми. Съ точки зрѣнія первой моральнымъ идеаломъ являются миролюбіе, кротость, стремленіе уступать ближнему и ради его желаній подавлять свои собственныя; съ точки зрѣнія второй такая покорность и уступчивость заслуживаютъ сильнѣйшаго моральнаго осужденія, въ качествѣ поведенія, которое, какъ говоритъ Заратустра, заставляетъ «дальнихъ расплачиваться за любовь къ ближнему». Любовь къ дальнему требуетъ настойчивости въ проведеніи *своихъ* стремленій наперекоръ всѣмъ препятствіямъ; ея идеалъ — энергичная, непримиримая *борьба* съ окружающими «ближними» во имя расчищенія пути для торжества «дальняго». Таковъ смыслъ извѣстныхъ проповѣдей Заратустры «о войнѣ».

«Я учу васъ не труду, я учу васъ борьбѣ. Я учу васъ не миру, а побѣдѣ. Вашимъ трудомъ да будетъ борьба, вашимъ миромъ да будетъ побѣда»...

«Война и мужество сдѣлали больше великихъ вещей, чѣмъ любовь къ ближнему. Не ваше состраданіе, ваша храбрость спасала доселѣ несчастныхъ!» [1]).

Творческая борьба, творчество въ формѣ борьбы—такова дѣятельность, такова жизнь человѣка, возлюбившаго «дальнее». Вдохновенныя проповѣди Заратустры черта за чертой вырисовываютъ намъ духовный обликъ его героя — творца «дальняго», борца за «дальнее». Въ этомъ отношеніи моральное ученіе Заратустры есть нравственный кодексъ жизни этого героя, впервые написанное евангеліе для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же къ основнымъ чертамъ нравственнаго образа служителя «дальняго»,—борца и творца.

---

[1]) Заратустра такъ высоко цѣнитъ борьбу, что считаетъ ее оправдывающей всякую цѣль. „Вы говорите, что хорошее дѣло освящаетъ даже войну? Я говорю вамъ: хорошая война освящаетъ всякое дѣло!“ Тутъ мы встрѣчаемся съ однимъ изъ нравственныхъ „парадоксовъ“ Ницше, которые обыкновенно приводятся въ доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоитъ лишь вспомнить, что подъ „войной“ подразумѣвается, какъ это изъясняетъ самъ Ницше, „война за мысли“, стоитъ лишь продумать значеніе приведенныхъ словъ въ связи съ „любовью къ дальнему“, какъ ихъ парадоксальность исчезнетъ, уступивъ мѣсто глубоко правдивой и благородной мысли. Развѣ „хорошая война“, т.-е. честная и мужественная борьба за свое „дальнее“, за свои убѣжденія и идеалы, не заставляетъ насъ относиться съ уваженіемъ ко всякимъ идеаламъ подобнаго борца, и не она ли одна, эта „хорошая война“, освящаетъ въ дѣйствительности „всякое дѣло“?

Психологическимъ коррелатомъ любви къ ближнему является душевная мягкость; психологическимъ коррелатомъ любви къ дальнему—*твердость*. Твердость духа, какъ необходимое условіе общественно-моральнаго творчества и борьбы, есть основной постулатъ этики любви къ дальнему. «Всѣ творцы тверды!» восклицаетъ Заратустра. Одинъ изъ «высшихъ людей», которыхъ пріютилъ у себя Заратустра и которымъ онъ вернулъ ихъ утраченную въ борьбѣ за «дальнее» бодрость, въ своей привѣтственной рѣчи говоритъ ему: «На землѣ, о Заратустра, не растетъ ничего болѣе отраднаго, нежели высокая сильная воля: это—ея прекраснѣйшее растеніе; цѣлая мѣстность кругомъ питается соками одного подобнаго дерева». Еще краснорѣчивѣе учитъ твердости самъ Заратустра въ своихъ проповѣдяхъ «о старыхъ и новыхъ скрижаляхъ».

«Зачѣмъ ты такъ твердъ? говорилъ однажды алмазу кухонный уголь. Развѣ мы не близкіе родственники?

«Зачѣмъ вы такъ мягки? О братья мои, такъ спрашиваю васъ *я*: развѣ вы—не мои братья?

«Зачѣмъ вы такъ мягки, такъ размягчающи и уступчивы? Зачѣмъ такъ много отреченія, отрекательства въ вашихъ сердцахъ? Такъ мало рокового въ вашемъ взглядѣ?

«И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: какъ можете вы со мною—побѣдить?

«И если ваша твердость не хочетъ блестѣть и дробить и рѣзать: какъ можете вы со мною—творить?

«Творцы всегда тверды. И блаженствомъ должно вамъ казаться класть вашу руку на тысячелѣтія, какъ на мягкій воскъ...

«Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я надъ вами: *станьте твердыми!*»

Но условіемъ твердости въ борьбѣ и какъ бы составною ея частью является *мужество* передъ опасностью. Мужество такимъ образомъ является вторымъ основнымъ требованіемъ этики любви къ дальнему и служитъ предметомъ постояннаго прославленія со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра—«другъ всѣхъ, кто предпринимаетъ далекія путешествія и не любитъ жить безъ опасностей». «Что хорошо? спрашиваетъ онъ и даетъ категорическій отвѣтъ: «*хорошо быть мужественнымъ*; и оставимъ маленькимъ дѣвочкамъ говорить: хорошо то, что мило и трога-

тельно». Самъ Заратустра, этотъ прообразъ всѣхъ борцовъ за «дальнее», является для окружающихъ какъ бы прямымъ воплощеніемъ мужества:

«Мужество, ставшее наконецъ тонкимъ, духовнымъ, одухотвореннымъ, человѣческое мужество съ орлиными крыльями и змѣиною мудростью, *это мужество*, думается мнѣ, зовется теперь...

— «Заратустрой!» вскричали всѣ собравшіеся въ одинъ голосъ».

Твердость и мужество, эти два основныя свойства творца и борца за дальнее, въ своемъ высшемъ развитіи и въ столкновеніи съ противодѣйствующими торжеству «дальняго» силами современности, являются источниками «трагической красоты» жизни любящаго «дальнее»: они одновременно и подготовляютъ его гибель и даютъ ему силу спокойно итти навстрѣчу ей. Кто живетъ «дальнимъ», для кого, по выраженію Ницше, «любовь къ жизни есть любовь къ своей высшей надеждѣ», тотъ ищетъ опасностей и знаетъ, что за будущее онъ долженъ погибнуть въ настоящемъ. Проповѣдь добровольной гибели, взглядъ, что лучшій и даже единственно цѣнный родъ жизни заключается въ пожертвованіи ею на благо «дальняго», составляетъ также одну изъ основныхъ, доминирующихъ нотъ въ міросозерцаніи Ницше. Среди всѣхъ искаженій, которымъ подвергнули его ученіе равно недальновидные приверженцы и противники его,—искаженій, отъ которыхъ, какъ отъ кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтеніе его твореній, начитавшись и наслушавшись предварительно толковъ о «ницшеанствѣ»,—самымъ грубымъ искаженіемъ и, съ моральной точки зрѣнія, самымъ тяжелымъ грѣхомъ кажется намъ игнорированіе ученія Ницще о нравственномъ императивѣ самопожертвованія. Нерѣдко приходится слышать, что сущность ученія Ницше заключается въ проповѣди безграничной и безудержной, не стѣсняемой моральными соображеніями, разнузданности страстей, и мало кто вспомнитъ при этомъ суровую заповѣдь его: *не должно искать наслажденій!* Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненномъ пиру, а наоборотъ—тѣ, кто по самой своей природѣ не умѣютъ, не могутъ и не хотятъ пристроиться къ жизни современности. «Поистинѣ, восклицаетъ Заратустра, я люблю васъ за то, что вы не умѣете жить теперь,

вы высшіе люди! *Такъ именно живете вы—лучше всего!*» Гибель, учитъ онъ, есть удѣлъ всего, что подымается выше уровня современности, что въ настоящемъ есть представитель будущаго:

«О мои братья, первенцы всегда приносятся въ жертву. Всѣ же мы—первенцы.

«Всѣ мы истекаемъ кровью на тайныхъ жертвенникахъ, всѣ мы горимъ и жаримся въ угоду старыхъ кумировъ...

«Но того и хотятъ люди нашего рода; и я люблю тѣхъ, кто не хочетъ сохранять себя. Погибающихъ люблю я всей моей любовью, ибо они ведутъ къ высшему».

Когда Заратустра впервые сошелъ къ людямъ для проповѣди новаго ученія, онъ въ первой же своей рѣчи къ народу училъ людей—погибать. Указавъ имъ, что они должны очиститься, переживя «часъ великаго презрѣнія», онъ сталъ говорить имъ о своей любви къ добровольно погибающимъ:

«Я люблю тѣхъ, кто не умѣетъ жить, не погибая: ибо гибель ихъ есть переходъ къ высшему...

«Я люблю того, кто любитъ свою добродѣтель: ибо добродѣтель есть жажда гибели и стрѣла влеченія...

«Я люблю того, кто стыдится, когда въ игрѣ выпадаетъ кость къ его удачѣ, и спрашиваетъ тогда: развѣ я фальшивый игрокъ?—ибо онъ хочетъ погибнуть...

«Я люблю того, кто оправдываетъ потомковъ и искупаетъ предковъ: ибо онъ хочетъ погибнуть отъ современниковъ.

«Я люблю того, кто свободенъ духомъ и свободенъ сердцемъ; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечетъ его къ погибели.

«Я люблю всѣхъ тѣхъ, кто походитъ на тяжелыя капли, по одиночкѣ падающія изъ темной тучи, которая виситъ надъ людьми: они возвѣщаютъ о пришествіи молніи и погибаютъ ея предвѣстниками».

Могучими, торжествующими аккордами звучитъ ученіе о добровольной гибели въ проповѣди Заратустры «о свободной смерти». Если говорятъ, что мѣриломъ высоты нравственнаго міросозерцанія служитъ та сила, которую она даетъ человѣку для бодрой и безбоязненной встрѣчи смерти, то міросозерцаніе Ницше не уступитъ въ этомъ отношеніи никакому другому.

Врядъ ли кто говорилъ о смерти болѣе сильно и радостно, нежели Заратустра въ своемъ апоѳеозѣ «свободной смерти»:

«Я учу васъ созидающей смерти, которая становится для живущихъ напоминаніемъ и обѣтомъ.

«Побѣдоносно умираетъ созидающій, окруженный надѣющимися и благословляющими;

«Такъ нужно учиться умирать; и не должно быть ни одного празднества, на которомъ подобный умирающій не освящалъ бы клятвы живущихъ.

«Такъ умереть—лучше всего; второе же—это умереть въ бою, расточивши великую душу.

«Но борцамъ и побѣдителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, какъ воръ, и все же становится господиномъ надъ нами.

«Я учу васъ моей смерти, свободной смерти, которая приходитъ ко мнѣ, потому что *я* ее хочу.

«А когда я захочу ея?—Кто имѣетъ цѣль и наслѣдника, тотъ хочетъ смерти во-время для цѣли и наслѣдника.

«И изъ уваженія къ цѣли и наслѣднику онъ не станетъ болѣе вѣшать засохшіе вѣнки въ святилищѣ жизни...

«Свободенъ къ смерти и свободенъ въ смерти, умѣя сказать святое «нѣтъ», когда нельзя болѣе сказать «да»—такъ смотритъ на жизнь и смерть мужчина.

«Да не будетъ ваша смерть клеветой на человѣка и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.

«Въ вашей смерти должны еще горѣть вашъ духъ и ваша добродѣтель, подобно вечерней зарѣ надъ землей: иначе же смерть не удалась вамъ».

Итакъ, твердость въ достиженіи намѣченной цѣли—въ творчествѣ «дальняго», мужество въ борьбѣ и спокойное и даже радостное отношеніе къ своей гибели, вытекающее изъ сознанія ея необходимости для торжества «дальняго» — вотъ основныя черты нравственнаго характера, требуемыя этикой любви къ дальнему. Воспитанный въ духѣ ученія пессимизма, Ницше уже съ самаго начала составилъ себѣ идеалъ «*трагической красоты*». Уже первоначальнымъ мотивомъ его этическаго міросозерцанія служило убѣжденіе, что, за невозможностью въ мірѣ истиннаго счастія, единственно достойное и прекрасное на землѣ — это

гордо и сознательно итти на встрѣчу жизненному трагизму. Дальнѣйшее развитіе міровоззрѣнія Ницше прибавило къ этому убѣжденію только одну черту, въ высшей степени существенную и цѣнную: «трагическая красота» перестала въ его глазахъ быть безплодной. Для Ницше - Заратустра она не есть болѣе самоцѣль; цѣлью жизни является творчество во имя любви къ дальнему, и гибель человѣка есть лишь средство осуществленія этой цѣли, есть не только *Untergang*, но и *Uebergang*: трагическая красота стала *творческой*. Въ такомъ видѣ первоначальный и основной мотивъ этики Ницше стройно вплетается въ этическую систему «любви къ дальнему».

Этика «любви къ ближнему» въ своемъ развитіи превращается въ этику состраданія, смиренія и, наконецъ, пассивнаго мученичества. Этика «любви къ дальнему», какъ мы видѣли, становится этикой *активнаго героизма*.

Несмотря на разнородность обѣихъ этихъ моральныхъ системъ, несмотря на значительное разногласіе требованій, вытекающихъ изъ того и другого принципа, разногласіе, на которое намъ пришлось уже не разъ указывать и сущность котораго мы только что постарались резюмировать, изложенныя выше требованія этики «любви къ дальнему» обладаютъ безспорной и самоочевидной моральной цѣнностью. Несоотвѣтствіе ихъ моральнымъ требованіямъ, вытекающимъ изъ этики «любви къ ближнему», очевидно не препятствуетъ ихъ всеобщему признанію и исповѣдыванію и не возбуждаетъ спора объ ихъ моральномъ значеніи; такое молчаливое признаніе требованій этики «любви къ дальнему» при явномъ исповѣдываніи противоположныхъ принциповъ происходитъ отчасти потому, что это несоотвѣтствіе слишкомъ тонко и нерѣдко ускользаетъ отъ взгляда поверхностнаго наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задѣваетъ лишь психологическіе коррелаты той и другой этики и не касается самихъ принциповъ ихъ. Остановимся теперь на тѣхъ сторонахъ антитезы двухъ разсматриваемыхъ этическихъ системъ, гдѣ разногласіе между ними принимаетъ характеръ открытой и рѣшительной борьбы. Мы разумѣемъ извѣстныя нападки Ницше на моральные принципы, которымъ обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая цѣнность и по отношенію къ которымъ Ницше дѣлаетъ свою знаменитую попытку «переоцѣнки всѣхъ цѣнностей».

На эту тему говорилось очень много, но, насколько намъ извѣстно, она не была разсмотрѣна съ той точки зрѣнія, которую мы развиваемъ: съ точки зрѣнія коллизіи между «любовью къ дальнему» и «любовью къ ближнему». Обыкновенно обращается главное вниманіе на протестъ Ницше противъ идеи *долга* въ морали. Намъ кажется однако, что этотъ протестъ можетъ быть правильно оцѣненъ только при болѣе тщательномъ разсмотрѣніи моральнаго идеала Ницше, а таковое невозможно, на нашъ взглядъ, безъ детальнаго изслѣдованія моральной антитезы между «любовью къ ближнему» и «любовью къ дальнему». Борьба противъ идеи долга есть у Ницше,—какъ мы это постараемся показать на одной изъ дальнѣйшихъ ступеней нашего анализа,—лишь отраженіе болѣе широкой и принципіальной борьбы противъ этики «любви къ ближнему». Попытаемся же понять общій смыслъ этой послѣдней борьбы.

Всѣмъ извѣстно отрицаніе Ницше моральной цѣнности за чувствомъ состраданія, извѣстно и его, такъ называемое, «прославленіе жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь надъ этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу нихъ просто нравственнымъ негодованіемъ. Но и теперь еще ихъ смыслъ остается для многихъ не вполнѣ разрѣшенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнѣнію, можетъ быть разрѣшена только при установленіи связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой «любви къ дальнему». Существуетъ мнѣніе, будто Ницше проповѣдуетъ, такъ сказать, «злодѣйство ради злодѣйства», жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не можетъ быть невѣрнѣе этого мнѣнія. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современныхъ людей, Ницше готовъ предпочесть имъ даже людей съ преступной, но зато и болѣе сильной волей. «Не ваши грѣхи, ваша умѣренность вопіетъ къ небу! ваша скупость въ самомъ грѣхѣ вашемъ вопіетъ къ небу!» восклицаетъ онъ. Но подобная, вполнѣ понятная, конечно, мысль, составляя, такъ сказать, лишь психическій обертонъ уваженія къ силѣ воли и богатству жизненной энергіи, не даетъ еще права зачислить Ницше въ разрядъ проповѣдниковъ жестокости an und für sich. Никто, конечно, не заподозритъ особеннаго пристрастія къ злодѣйству у Гейне, а между тѣмъ онъ, движимый тѣмъ же чувствомъ,

какъ и Ницше, при взглядѣ на филистерское общество восклицалъ гораздо сильнѣе, чѣмъ Ницше:

O dass ich grosse Laster säh,—
Verbrechen, blutig, kolossal,
Nur diese satte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral! [1])

На ряду съ подобными протестами Ницше противъ «скупости въ грѣхѣ» мы находимъ у него столь же рѣшительный протестъ противъ преступныхъ и антисоціальныхъ импульсовъ. «Ненавистны мнѣ всѣ, для которыхъ есть только одинъ выборъ: быть злыми звѣрями или злыми укротителями звѣрей; близъ такихъ людей я не сталъ бы строить себѣ хижину». Истинный смыслъ моральнаго осужденія состраданія и оправданія жестокости у Ницше можетъ быть разъясненъ, повторяемъ, только въ связи съ этикой «любви къ дальнему».

«Такъ велитъ моя великая любовь къ дальнему: *не щади своего ближняго*!»—въ этомъ восклицаніи, думается намъ, лежитъ объясненіе всѣхъ относящихся сюда взглядовъ Ницше [2]): состраданіе, по его мнѣнію, неумѣстно, а жестокость необходима тамъ и постольку, гдѣ и поскольку того требуетъ любовь къ дальнему. Послѣдняя, какъ мы видѣли, необходимо связана съ борьбой, т.-е. со стремленіемъ разрушать «ближнее» въ интересахъ «дальняго». Но борьба и стремленіе къ разрушенію всегда основаны на чувствахъ, прямо противоположныхъ моральнымъ импульсамъ «любви къ ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное contradictio in adjecto; чѣмъ *ожесточеннѣе* и *непримиримѣе* борьба, тѣмъ она лучше. Всѣ худшіе инстинкты человѣка—ненависть, гнѣвъ, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсомъ къ нимъ служитъ «любовь къ дальнему»; точнѣе говоря, во всѣхъ этихъ чувствахъ характерна именно ихъ эгоистическая,

---

[1]) „Пусть лучше увижу я большіе пороки, огромныя, кровавыя преступленія, только не эту сытую добродѣтель и платежеспособную мораль".

[2]) Мы говоримъ, конечно, только о взглядахъ *принципіальныхъ* и потому допускающихъ установленіе логической связи ихъ съ какой-либо моральной системой, и не касаемся здѣсь нерѣдко высказываемаго Ницше чисто инстинктивнаго отвращенія къ состраданію, какъ къ чувству навязчивому, и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

антиморальная природа, и когда эту послѣднюю замѣняетъ моральное побужденіе любви къ дальнему, они обращаются въ свою собственную противоположность. Когда страсти человѣка основаны на моральныхъ импульсахъ, его гнѣвъ становится негодованіемъ, жажда мести—стремленіемъ къ возстановленію поруганной справедливости, ненависть—нетерпимостью къ злу, жестокость — суровостью убѣжденнаго человѣка. «Ты вложилъ въ сердце твоихъ страстей твою высшую цѣль,—говоритъ Заратустра,—и онѣ стали твоими добродѣтелями и радостями». Это—истина старая, какъ міръ и человѣкъ, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните «*святую месть*», о которой говоритъ Кочубей у Пушкина, какъ о послѣднемъ, оставшемся ему, «кладѣ»; вспомните Некрасовскую «музу *мести*»; вспомните злобное настроеніе, которымъ проникнуты всѣ великіе сатирики, отъ Ювенала и Свифта до Салтыкова включительно; вспомните о всемъ, что для насъ привлекательно въ «страстномъ, грѣшномъ, бунтующемъ сердцѣ» Базарова — и мысль Ницше выяснится вамъ во всей ея моральной красотѣ и истинности. «Пламя любви горитъ въ именахъ всѣхъ добродѣтелей—*и пламя гнѣва*». Даже ученіе о непротивленіи злу—это, на первый взглядъ, квинтэссенція этики «любви къ ближнему» — ученіе, признающее неправомѣрной всякую активную борьбу человѣка съ человѣкомъ, не можетъ отрицать законности чувствъ гнѣва и ненависти противъ самого зла. Болѣе того, сторонникъ этого ученія прямо слѣдуетъ, не сознавая того, завѣту Заратустры: не щади ближняго своего: ибо для побѣды надъ зломъ нужна предварительная гибель многихъ «непротивляющихся» ему «ближнихъ», и на эту гибель спокойно, въ сознаніи нравственной высоты своего дѣла, ведетъ ихъ проповѣдникъ «непротивленія», такъ же, какъ это дѣлаетъ всякій другой борецъ за «дальнее». «Мое страданіе и мое состраданіе,—говоритъ Заратустра,—что мнѣ до нихъ? Развѣ я о счастьѣ думаю? Я думаю о моемъ дѣлѣ!» Съ точки зрѣнія этики любви къ дальнему, на которой стоитъ всякій, кто думаетъ «о своемъ дѣлѣ», состраданіе есть не добродѣтель, а *слабость*; мысль о страданіи ближняго должна быть побѣждена такъ же, какъ и мысль о собственномъ страданіи. «Великая любовь превозмогаетъ и состраданіе... Горе всѣмъ любящимъ, въ любви которыхъ нѣтъ ничего выше ихъ состра-

нія!» Кто не щадитъ самого себя, тотъ не только не обязанъ, но и не имѣетъ права щадить другого. «Себя самого приношу я въ жертву моей любви—*и моего ближняго подобно мнѣ*—такъ гласитъ рѣчь всѣхъ творцовъ. Ибо всѣ творцы тверды».

Такъ находитъ свое объясненіе отрицаніе состраданія у Ницше. Этика любви къ дальнему, этика творчества и борьбы не можетъ быть этикой состраданія. Если въ этикѣ любви къ дальнему любовь къ человѣчеству, такъ сказать, въ своей статикѣ основана, какъ мы видѣли, на своей прямой противоположности—на отчужденіи отъ людей и презрѣніи къ нимъ, то въ своей динамикѣ, въ качествѣ *творчества*, она также неразрывно связана со своимъ антиподомъ—*разрушеніемъ*; и если любовь невозможна безъ ненависти и вражды, то она невозможна и безъ жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катодъ и анодъ тока моральныхъ чувствъ, взаимно поддерживаютъ и питаютъ другъ друга. «Кто хочетъ быть творцомъ въ добромъ и зломъ, поистинѣ, тотъ долженъ быть и разрушителемъ... Вотъ почему высшее зло принадлежитъ къ высшему благу: благо же это—творческое».

По обыкновенію Ницше воплощаетъ въ художественномъ образѣ ученіе о необходимости суровости въ борьбѣ за «дальнее»:

«О люди, въ камнѣ спитъ мой образъ, образъ моихъ образовъ! Ахъ, ему суждено спать въ самомъ твердомъ, самомъ безобразномъ камнѣ!

«И вотъ мой молотъ жестоко неистовствуетъ надъ его тюрьмой. Отъ камня летятъ куски—что мнѣ до того?» [1]).

Приходится иногда прямо поражаться, какъ неправильно истолковываются, ко вреду для репутаціи Ницше и къ еще большему вреду для преслѣдуемыхъ его ученіемъ моральныхъ задачъ, многія его мысли и изреченія. Кто не слышалъ о знаменитой жестокой фразѣ его: «падающаго нужно еще толкать»? И однако въ данномъ случаѣ молва исказила не только внутреннее значеніе этой фразы, но вдобавокъ и ее самое. Послушаемъ же самого Ницше: [2])

---

[1]) Этотъ образъ невольно приводитъ на память почти тождественный образъ нашего поэта: „такъ тяжкій млатъ, дробя стекло, куетъ булатъ".

[2]) Zarathustra, часть III, глава „О старыхъ и новыхъ скрижаляхъ", отрывокъ 20. Въ интересахъ возстановленія истины приводимъ отрывокъ цѣликомъ.

«О мои братья, развѣ я жестокъ? Но я говорю вамъ: что падаетъ, то нужно еще и толкать!

«Все нынѣшнее—все это падаетъ, погибаетъ; кто хотѣлъ бы удержать его! Но я—я *хочу* еще толкать его!

«Знаете ли вы наслажденіе скатывать камни съ крутыхъ обрывовъ въ глубины?—Эти нынѣшніе люди... смотрите же, какъ они катятся въ мои глубины!

«Я—прологъ для лучшихъ игроковъ, о мои братья! Я—примѣръ для нихъ! Поступайте же по моему примѣру!

«И кого вы не научите летать, того научите—*поскорѣе упасть*!»

И трогательный вступительный вопросъ: «развѣ я жестокъ?» и самый оборотъ рѣчи въ знаменитой фразѣ («*что* падаетъ», а не «*кто*»), и весь контекстъ вмѣстѣ взятый—все это ясно указываетъ, что здѣсь дѣло идетъ не о чисто личныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ будто бы рекомендуется толкать падающаго, а о паденіи эпохъ, нравственныхъ укладовъ жизни, поколѣній. Такое паденіе Ницше-Заратустра учитъ ускорять. Эта проповѣдь какъ нельзя болѣе естественна, умѣстна и понятна въ этикѣ любви къ дальнему, въ этикѣ прогресса и борьбы: мысль Ницше высказываетъ лишь ту аксіому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и въ интересахъ его преуспѣянія ускорять гибель всего отживающаго. Если въ такомъ образѣ дѣйствія и остается элементъ жестокости по отношенію къ погибающему, то это—жестокость не только необходимая, но и *нравственно-цѣнная*. Прогрессъ «жертвъ искупительныхъ проситъ», и кто живетъ для «дальняго», тотъ не захочетъ, да и не имѣетъ права поступать такъ, чтобы «дальніе расплачивались за его любовь къ ближнимъ».

Изъ тѣхъ же моральныхъ соображеній вытекаютъ насмѣшки Ницше надъ «добротой» и «добрыми». Доброта—это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая не совмѣстима ни съ борьбой, ни съ движеніемъ впередъ. Прежде, чѣмъ превратиться въ невиннаго ребенка,—учитъ Заратустра,—человѣкъ долженъ пройти еще одну ступень: изъ вьючнаго верблюда онъ долженъ стать сильнымъ, борющимся львомъ. Кто проповѣдуетъ сейчасъ доброту и невинность, тотъ отрицаетъ движеніе впередъ, тотъ хочетъ увѣковѣченія человѣка на настоящей ступени

его развитія и ради своей невинности жертвуетъ «дальнимъ». У кого нѣтъ ничего выше доброты, для того добродѣтель лишь средство къ успокоенію и сну. Выслушавъ проповѣдь одного мудреца о подобной добродѣтельности, какъ условіи мирнаго и покойнаго сна, Заратустра иронически восклицаетъ: «блаженны сонливые—ибо они должны скоро заснуть!» Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, какъ этика *застоя:* «новое хочетъ созидать благородный, и новыя добродѣтели; стараго хочетъ добрый и сохраненія стараго». Но Заратустра идетъ еще далѣе и утверждаетъ, что идеалъ доброты вообще не осуществимъ. Гдѣ есть борьба, тамъ нѣтъ мѣста для доброты; и такъ какъ «добрые» также должны принять участіе въ борьбѣ, выступая противъ тѣхъ, кто отрицаетъ ихъ жизнь и добродѣтели и ищетъ новыхъ,—то «добрые неизбѣжно должны быть *фарисеями*»: во имя своей мирной доброты они должны *ненавидѣть* всѣхъ борцовъ и творцовъ:

«Берегись добрыхъ и справедливыхъ: они охотно распинаютъ тѣхъ, кто ищетъ новыхъ добродѣтелей—они ненавидятъ одинокихъ.

«Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играетъ она съ огнемъ—костровъ!..

«Добрые всегда—начало конца: они распинаютъ того, кто пишетъ новыя заповѣди на новыхъ скрижаляхъ, они жертвуютъ для *себя* будущимъ—они распинаютъ всю будущность человѣчества. Добрые всегда были началомъ конца» [1]).

Такъ развивается антитеза моральныхъ системъ «любви къ ближнему» и «любви къ дальнему». Этика «любви къ ближнему» развивается въ этику состраданія, душевной мягкости, миролюбія, доброты и *успокоенія*. Въ противоположность ей Заратустра даетъ намъ «новыя скрижали», развивая этику любви къ

---

[1]) Къ этимъ „добрымъ“ Ницше уже въ первомъ своемъ произведеніи, въ „Несвоевременныхъ размышленіяхъ“, обращался со словами одного Гётевскаго героя: „Вы полны раздраженія и горечи—это прекрасно и хорошо; будьте порядочно *злы*—это будетъ еще лучше“. Подобная „злоба“,—поясняетъ онъ далѣе,—будетъ казаться зломъ „только для близорукихъ современныхъ глазъ, которые во всякомъ отрицаніи видятъ признакъ зла“. Въ дѣйствительности же эта злоба есть спасеніе человѣка отъ филистерства и условіе всякаго „*героическаго жизненнаго пути*“ (*Unzeitgemässe Betrachtungen*, B. 2, S. 43—45).

дальнему и рисуя нравственное величіе твердаго и мужественнаго, мятежнаго и борющагося, вѣчно безпокойнаго и вѣчно стремящагося въ даль человѣческаго духа. Пока въ человѣческой жизни будетъ существовать борьба между началами примиренія и возмущенія, между стремленіемъ къ сохраненію стараго и стремленіемъ къ созиданію новаго, между жаждой мира и жаждой борьбы,—до тѣхъ поръ не прекратится въ человѣческой душѣ и соперничество между этими двумя великими моральными системами...

II.

> Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern.
>
> *Also sprach Zarathustra.*

Изложенная выше этика «любви къ дальнему», въ ея антагонизмѣ къ этикѣ «любви къ ближнему», имѣетъ ту особенность, что она совершенно независима отъ содержанія самаго объекта любви—«дальняго». Каково бы ни было внутреннее содержаніе моральнаго идеала, требованія этики любви къ дальнему остаются неизмѣнными, разъ только этотъ идеалъ руководитъ человѣческой дѣятельностью въ качествѣ абстрактнаго «дальняго» и ставитъ человѣка въ отношенія къ людямъ, могущія быть противопоставлены тѣмъ отношеніямъ, которыя вытекаютъ изъ непосредственныхъ чувствъ симпатіи и состраданія къ ближайшимъ окружающимъ его людямъ. Поэтому люди самыхъ разнообразныхъ міросозерцаній, даже вполнѣ чуждыхъ конечному идеалу Ницше, могутъ понимать и цѣнить его этику любви къ дальнему, въ изложенномъ ея значеніи. Такимъ образомъ антагонизмъ обѣихъ этическихъ системъ, съ которыми мы имѣли дѣло до сихъ поръ, есть лишь антагонизмъ *формальныхъ* этическихъ принциповъ; одно только различіе въ *разстояніи*, отдѣляющемъ объектъ любви отъ ея субъекта, и обусловленное имъ различіе въ путяхъ и средствахъ активнаго осуществленія любви проводитъ рѣзкую грань между двумя группами моральныхъ чувствованій и настроеній и порождаетъ радикальную противопо-

ложность между моральными оцѣнками и представленіями о «добрѣ» и «злѣ», образующими обѣ упомянутыя этическія системы. «Любовь къ дальнему» можетъ быть любовью къ людямъ не менѣе, чѣмъ «любовь къ ближнему»; и однако же остается огромная разница между инстинктивной близостью къ конкретнымъ наличнымъ представителямъ человѣческаго рода, непосредственно насъ окружающимъ, къ нашимъ современникамъ и сосѣдямъ («любовью къ ближнему»), и любовью къ людямъ «дальнимъ и будущимъ», къ отвлеченному коллективному существу «человѣчеству». «Любовь къ дальнему» означаетъ здѣсь любовь къ тому же ближнему, только удаленному отъ насъ на ту идеальную высоту, на которой онъ можетъ стать для насъ, по выраженію Ницше, «звѣздой».

Мы видимъ здѣсь, что *формальная* антитеза между принципами «любви къ ближнему» и «любви къ дальнему» не препятствуетъ своеобразному примирительному сочетанію ихъ, выражающемуся въ томъ, что «любовь къ ближнему» становится *содержаніемъ* моральнаго идеала, тогда какъ *формой ея осуществленія* является «любовь къ дальнему». Счастье «ближнихъ»—верховный этическій постулатъ любви къ ближнему—является само тѣмъ «дальнимъ», ради котораго творитъ и борется человѣкъ и ради котораго онъ подчиняется всѣмъ указаннымъ выше требованіямъ этики «любви къ дальнему». Въ этомъ сочетаніи мы имѣемъ сущность этической доктрины *утилитаризма*, въ ея наиболѣе широкомъ и общемъ значеніи. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеалъ въ «наибольшемъ счастіи наибольшаго числа людей», основана несомнѣнно на чувствѣ любви къ ближнему, которое одно только и заставляетъ насъ цѣнить счастье ближнихъ; но она не скажетъ, вмѣстѣ съ Достоевскимъ, что прогрессъ человѣчества не стоитъ одной слезы ребенка; наоборотъ, если прогрессъ приводитъ къ увеличенію суммы счастья, то съ ея точки зрѣнія онъ можетъ быть искупленъ многими слезами и страданіями, лишь бы этотъ моральный расходъ не превысилъ дохода. Въ этомъ смыслѣ утилитарная мораль будетъ считать законными и борьбу, и отсутствіе состраданія, и всѣ остальныя требованія этики «любви къ дальнему», если въ результатѣ ихъ возрастаетъ сумма счастія на землѣ. Доктрина утилитаризма примиряетъ такимъ образомъ антитезу моральныхъ

чувствъ, кладя въ основу морали просто принципъ хозяйственности: противодѣйствующія счастью ближняго требованія этики любви къ дальнему суть для нея только обходный путь для достиженія этого счастья, т.-е. для осуществленія любви къ ближнему, и, какъ издержки моральнаго хозяйства, законны постольку, поскольку оправдываются пріобрѣтаемымъ посредствомъ нихъ моральнымъ доходомъ.

Этому, несомнѣнно весьма стройному и послѣдовательному, сочетанію двухъ моральныхъ принциповъ въ этикѣ утилитаризма Ницше противопоставляетъ свой этическій идеалъ, и именно въ этомъ отношеніи онъ явился наиболѣе смѣлымъ новаторомъ и разрушителемъ старыхъ «скрижалей». Любовь къ ближнему отбрасывается имъ не только въ качествѣ основы этики состраданія и примиренія, въ ея непосредственной противоположности къ этикѣ любви къ дальнему—это мы видѣли уже выше, но и въ качествѣ верховной инстанціи и конечной цѣли самой этики любви къ дальнему, какъ это имѣетъ мѣсто въ утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которою сознательно или безсознательно пропитано все этическое общественное мнѣніе современности, объявляется рѣшительная война во имя новаго моральнаго идеала, который не только въ средствахъ и путяхъ своего достиженія, но и по самому своему содержанію есть, такъ сказать, «дальнее» par excellence, т.-е. не состоитъ въ служеніи «ближнему» и его счастью. Борьба съ обычнымъ моральнымъ міросозерцаніемъ идетъ уже не изъ-за *положенія* объекта любви, не изъ-за его *отношенія* къ субъекту, а изъ-за самаго *содержанія* его: этическій принципъ «любви къ дальнему» характеризуется здѣсь его противопоставленіемъ принципу «любви къ ближнему», понимаемому какъ *любовь къ людямъ вообще*. Если въ изреченіи, выбранномъ нами эпиграфомъ, Ницше объявляетъ, что «выше любви къ ближнему стоитъ любовь къ дальнему и будущему», то онъ поясняетъ свою мысль, прибавляя: «еще выше, чѣмъ *любовь къ людямъ*, я цѣню *любовь къ вещамъ и призракамъ*» [1]).

Итакъ, «любовь къ дальнему» характеризуется ближе, какъ «любовь къ вещамъ и призракамъ». Но что мы должны понимать

[1]) «Liebe zu *Sachen* und *Gespenstern*». *Sache*—вещь, дѣло; *Gespenst*—буквально *привидѣніе*; мы передаемъ его словомъ «*призракъ*», какъ имѣющимъ болѣе общее значеніе и потому точнѣе выражающимъ мысль Ницше.

подъ послѣдней? Что это за новое моральное чувство, которое имѣетъ претензію не только конкурировать по своему этическому значенію съ любовью къ людямъ, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человѣческихъ побужденій, которымъ приписывается положительная или отрицательная моральная цѣнность, принято дѣлить на два основныхъ чувства: любовь къ себѣ самому и любовь къ окружающимъ людямъ, *эгоизмъ* и *альтруизмъ*. Первое чувство признается воплощеніемъ всего морально-отрицательнаго, второе—всего морально-положительнаго. Это дѣленіе считается единственно возможнымъ и безусловно исчерпывающимъ; для обыденнаго моральнаго сознанія понятія альтруизма и эгоизма—такія же прочныя и всеобъемлющія схемы, какъ самыя категоріи добра и зла, и едва ли не равнозначащи имъ; добро—альтруизмъ, любовь къ людямъ, или зло—эгоизмъ, «себялюбіе»: tertium non datur. При такомъ своемъ убѣжденіи обыденное моральное сознаніе отнесется, конечно, отрицательно къ идеѣ о какомъ-то неизвѣстномъ третьемъ нравственномъ чувствѣ—чувствѣ «любви къ вещамъ и призракамъ», сочтя его либо за лишенную внутренняго смысла выдумку, либо же за продуктъ какой-либо моральной извращенности.

Но готовыя сужденія обыденнаго сознанія въ данномъ случаѣ такъ же мало соотвѣтствуютъ истинѣ, какъ и въ огромномъ большинствѣ другихъ случаевъ. Мы говоримъ пока объ истинѣ не въ морально-практическомъ, а просто въ познавательно-теоретическомъ смыслѣ. Какъ бы мы ни оцѣнивали любовь къ себѣ и любовь къ людямъ, несомнѣнно одно: этими чувствами *не исчерпываются* всѣ наши моральныя побужденія. Существуетъ цѣлый рядъ импульсовъ, не направленныхъ ни на собственное благо, ни на благо ближнихъ, и тѣмъ не менѣе обладающихъ безспорною моральною цѣнностью. Послушаемъ умнаго, тонкаго и спокойнаго изслѣдователя моральныхъ фактовъ. «Не нужно никогда упускать изъ виду, что антитеза между эгоизмомъ и альтруизмомъ ни въ коемъ случаѣ не исчерпываетъ всей совокупности мотивовъ нашихъ дѣйствій. Фактически мы *объективно* заинтересованы въ осуществленіи или неосуществленіи извѣстныхъ событій или состояній, и притомъ внѣ всякаго отношенія къ ихъ послѣдствіямъ, затрогивающимъ какого-либо субъекта. Намъ важно, чтобы въ мірѣ царила гармонія, чтобы въ немъ воплотились извѣстныя идеи,

чтобы осуществилось что-либо цѣнное, и мы чувствуемъ потребность содѣйствовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросомъ, полезно или пріятно это какой-либо личности, какому-либо *мнѣ* или *тебѣ*... Во многихъ случаяхъ сознаніе цѣли нашей дѣятельности останавливается въ мірѣ *объективнаго*, не заимствуя моральной цѣнности отъ какихъ-либо субъективныхъ соображеній... Это—несомнѣнный психологическій фактъ» [1]). Приведенное указаніе на существованіе мотивовъ *объективныхъ*, не подходящихъ подъ рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющимъ множествомъ примѣровъ. Мыслитель, жизнь котораго направлена на открытіе истины, внѣ всякаго соображенія о пользѣ или надобности ея для кого-либо; художникъ, стремящійся воплотить художественный образъ, не задумываясь о томъ, кому полезно или пріятно его дѣло; человѣкъ, мстящій за поруганную справедливость или честь и достигающій этого, быть можетъ, путемъ гибели и своей и своего противника,—вотъ первые на удачу выбранные примѣры, которые даже какъ *типы*, конечно, отнюдь не исчерпываютъ всего разнообразія мотивовъ этого рода. Во всѣхъ этихъ и имъ подобныхъ случаяхъ люди не руководятся, очевидно, ни себялюбіемъ, ни любовью къ людямъ: движущимъ мотивомъ ихъ является стремленіе къ достиженію извѣстнаго *объективнаго* состоянія, внѣ всякаго отношенія къ чьей-либо выгодѣ или къ чьему-либо удовольствію. Мы не знаемъ болѣе мѣткаго и удачнаго обозначенія подобнаго рода стремленій къ *отвлеченнымъ*, обладающимъ внутреннею цѣнностью, *моральнымъ благамъ* какъ нѣсколько фантастическій, на первый взглядъ, терминъ Ницше: «любовь къ вещамъ и призракамъ». Понятіе «вещи» имѣетъ здѣсь тотъ смыслъ, что цѣлью дѣйствія въ подобныхъ побужденіяхъ бываетъ не человѣкъ, не субъектъ, а нѣчто внѣчеловѣческое, *объективное;* понятіе «призрака» необыкновенно тонко характеризуетъ особенность этихъ объектовъ: это не реальные, матеріальные предметы, это — съ психологической точки зрѣнія вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которымъ однако придается характеръ объективнаго, субстанціальнаго существованія: истина, справедливость, красота, гармонія, честь—вотъ нѣкоторые изъ этихъ «призра-

---

[1]) *Georg Simmel, Philosophie des Geldes*, стр. 226—227.

ковъ», любовь къ которымъ издавна служила и служитъ однимъ изъ самыхъ могучихъ движущихъ силъ человѣчества [1]).

Итакъ, стоитъ ли по своей моральной цѣнности «любовь къ вещамъ и призракамъ» выше или ниже «любви къ людямъ», но самый фактъ ея существованія, какъ третьяго, равно удаленнаго отъ эгоизма и альтруизма, вида нравственнаго чувства, не можетъ—вопреки ходячему взгляду—быть оспариваемъ. Но разъ проблема разрѣшена теоретически, разъ не остается болѣе сомнѣнія въ наличности особаго моральнаго чувства «любви къ вещамъ и призракамъ», не совпадающаго ни съ эгоизмомъ, ни съ альтруизмомъ, то не представляетъ болѣе трудностей и разрѣшеніе морально-практической проблемы, именно вопроса о *моральной цѣнности* этого чувства. *Доказывать* вообще моральную цѣнность чего-либо невозможно; здѣсь есть только одинъ путь—апелляція къ нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говоритъ, что любовь къ истинѣ, справедливости, красотѣ, чести и прочимъ «призракамъ» обладаетъ безспорною и весьма высокою моральною цѣнностью. Выше ли она, чѣмъ цѣнность любви къ людямъ, какъ это утверждаетъ или, вѣрнѣе, внушаетъ Ницше,—это опять-таки не можетъ быть доказано *логически*. Согласно изложенному нами взгляду, споръ между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрѣшается не аргументами, а стихійною моральною силой каждаго изъ нихъ въ душѣ человѣка. Бываютъ люди, бываютъ настроенія, общества, эпохи, для которыхъ высшимъ нравственнымъ идеаломъ является счастье, благополучіе ближнихъ во всей его конкретной матеріальности; бываютъ иные люди, иныя общества и эпохи, для которыхъ символомъ вѣры становятся *отвлеченныя моральныя блага*—«*призраки*»—какъ какой-нибудь религіозный или нравственный идеалъ, поднятіе моральнаго уровня, осуществленіе справедливости, защита истины, свободы,

---

[1]) Въ приведенномъ изреченіи: «выше любви къ людямъ я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ», подъ «призракомъ» (Gespenst) Ницше подразумѣваетъ, повидимому, спеціально свой излюбленный «призракъ»—«сверхчеловѣка». Мы позволяемъ себѣ однако расширить это понятіе до значенія *отвлеченнаго моральнаго блага* вообще, находя въ терминѣ «призракъ» чрезвычайно удачное Schlagwort для одной изъ центральныхъ идей Ницшевской этики.

человѣческаго достоинства. Для такихъ эпохъ, для такихъ людей и гласитъ слово Заратустры: выше любви къ людямъ стоитъ любовь къ вещамъ и призракамъ!

Какъ бы каждый изъ насъ ни рѣшилъ для себя вопроса о сравнительной цѣнности «любви къ людямъ» и «любви къ призракамъ», во всякомъ случаѣ заслугой Ницшевской «переоцѣнки всѣхъ цѣнностей» является критическое углубленіе нашего моральнаго сознанія. Мы видѣли, что понятіе «любви къ призракамъ» несомнѣнно выражаетъ давно знакомое человѣчеству нравственное чувство и, слѣдовательно, не постулируетъ никакого новшества въ морали. Но одно дѣло—нравственное чувство, а другое—моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознаніе. Послѣднія всегда отстаютъ отъ перваго, всегда не вполнѣ соотвѣтствуютъ ему и не выражаютъ его точно и полно. Задачей этики, какъ нормативной дисциплины, и является установленіе согласія между моральными *убѣжденіями* и нравственными *чувствами*, пересмотръ и углубленіе моральнаго *сознанія* путемъ сопоставленія его съ прирожденными или безсознательно-привитыми человѣчеству нравственными *инстинктами*. Такова и заслуга Ницшевской «переоцѣнки цѣнностей»: выясненіе моральнаго конфликта между любовью къ ближнему и любовью къ дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной цѣнности практически давно извѣстнаго, но сознательно не оцѣненнаго чувства «любви къ призракамъ». Несомнѣнно, что это послѣднее чувство оставалось въ тѣни и не проникало къ свѣту моральнаго сознанія только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственнымъ верховнымъ моральнымъ благомъ счастье людей, а потому и не хотѣла замѣчать и признавать въ моральныхъ чувствахъ ничего, кромѣ стремленія къ счастью ближнихъ—альтруизма—и его прямого антипода—эгоизма. Вотъ почему и Ницше приходится развивать свои этическія воззрѣнія въ прямой полемикѣ съ этикой утилитаризма, съ тѣмъ «ученіемъ о счастьи и добродѣтели», изъ-за котораго, по его мнѣнію, люди «измельчали и все болѣе мельчаютъ» [1]).

---

[1]) Въ отождествленіи утилитаризма съ этикой альтруизма содержится, несомнѣнно, нѣкоторая неточность: этика альтруизма, съ одной стороны, шире утилитаризма, такъ какъ любовь къ людямъ не исчерпывается стремленіемъ къ ихъ *счастью* или *пользѣ*; съ другой стороны, утилитаризмъ шире этики

Моральное сознаніе, пріученное этикой утилитаризма и альтруизма къ убѣжденію, что внѣ любви къ людямъ и стремленія къ ихъ счастію не можетъ быть ничего морально-цѣннаго, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится въ ученіи Ницше о нравственномъ величіи *объективныхъ, безкорыстныхъ* не только по отношенію къ «я», но и по отношенію ко всякому «ты», человѣческихъ побужденій, объединяемыхъ имъ подъ названіемъ «любви къ призракамъ». Этому *этическому идеализму* утилитаризмъ противопоставитъ утвержденіе, что «любовь къ призракамъ», какъ бы она ни казалась непохожей на альтруизмъ, есть тѣмъ не менѣе лишь косвенная форма, въ которую выливается любовь къ людямъ и стремленіе къ ихъ счастью. Въ самомъ дѣлѣ нельзя отрицать, что очень часто человѣкъ, посвящающій свою жизнь служенію абстрактнымъ «призракамъ» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приноситъ огромную пользу своимъ согражданамъ и ближнимъ и такимъ образомъ косвенно служитъ имъ и ихъ счастью. Этимъ дается поводъ искать моральное значеніе чувства «любви къ призракамъ» въ его близости къ альтруизму и по его основнымъ признакамъ, и по его объективнымъ послѣдствіямъ. Тѣмъ не менѣе такое заключеніе утилитаризма должно быть признано совершенно невѣрнымъ: оно покоится на полномъ смѣшеніи двухъ совершенно разнородныхъ вопросовъ дисциплины этики: проблемы *моральной* и проблемы *логически-каузальной*. Не подлежитъ сомнѣнію, что *генетически* вся совокупность моральныхъ чувствъ и принциповъ—слѣдовательно также и «любовь къ призракамъ»—выросла изъ потребностей соціальнаго блага. Весьма вѣроятно также, что эта связь морали съ соціальнымъ благомъ есть не только генетическая, но и *функціональная,* такъ что всякое мо-

---

альтруизма, такъ какъ служеніе счастію людей можетъ быть основано не только на любви къ людямъ, но и на другихъ мотивахъ. Тѣмъ не менѣе намъ кажется позволительнымъ для нашей спеціальной задачи отождествить эти два — во всякомъ случаѣ родственныхъ другъ другу—моральныхъ направленія, объединивъ ихъ по общему признаку ихъ верховныхъ принциповъ: *служенію интересамъ ближнихъ*. Этотъ же признакъ отдѣляетъ ихъ обоихъ отъ этики „любви къ призракамъ", верховнымъ принципомъ которой служитъ стремленіе къ *абстрактнымъ самодовлѣющимъ моральнымъ идеаламъ, цѣнность которыхъ независима отъ ихъ значенія для субъективныхъ интересовъ „ближнихъ"*.

ральное чувство и дѣйствіе имѣютъ im Grossen und Ganzen своимъ объективнымъ послѣдствіемъ и какъ бы своимъ природнымъ назначеніемъ содѣйствіе соціальному благу, т.-е. ростъ человѣческаго счастья и благополучія. Въ этомъ смыслѣ, т.-е. въ качествѣ *теоретической соціологической гипотезы*, устанавливающей каузальную и функціональную связь между нравственностью и счастьемъ, утилитаризмъ имѣетъ безспорно серьезное raison d'être [1]). И однако эта связь есть нѣчто совершенно постороннее и безразличное съ точки зрѣнія проблемы *моральной*. Не объективныя послѣдствія дѣйствій или чувства, а его субъективная *цѣль* и его внутренній мотивъ опредѣляютъ его моральное значеніе. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви къ призракамъ», но разъ остается несомнѣннымъ, что субъективнымъ побужденіемъ въ ней служитъ не стремленіе къ увеличенію счастья людей, а внутренняя, такъ сказать, имманентная моральная привлекательность самихъ «призраковъ»—а именно этотъ признакъ и конституируетъ понятіе «любви къ призракамъ» въ его отличіи отъ альтруизма,—то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть можетъ, такое противорѣчіе между генетической и моральной точкой зрѣнія на явленія нравственности, которое можетъ съ перваго взгляда показаться страннымъ, есть само весьма необходимый и полезный продуктъ соціальнаго подбора, и его уничтоженіе, на которомъ настаиваетъ утилитаризмъ, грозило бы вѣроятно человѣчеству самыми опасными послѣдствіями. Такъ, успѣхи науки, которые имѣли такое огромное практическое значеніе, могли быть достигнуты только путемъ безкорыстнаго исканія истины внѣ всякихъ соображеній о ея пользѣ для людей; а сколько народныхъ бѣдствій было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика»—этотъ типичнѣйшій продуктъ государственнаго утилитаризма—смѣнилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только съ утилитарными интересами страны, но и хотя бы съ элементарнѣйшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

---

[1]) Выдающійся образецъ подобнаго утилитаризма данъ *Іерингомъ* въ его *Zweck im Recht*, а также Лестеромъ Уордомъ въ его замѣчательныхъ соціологическихъ трудахъ. Самъ Ницше не разъ высказываетъ мысль, что всякая мораль въ конечномъ счетѣ является продуктомъ и функціей инстинкта сохраненія рода.

Такимъ образомъ для сохраненія своей позиціи утилитаризмъ долженъ доказать не то, что указанныя объективныя, неальтруистическія побужденія бываютъ вообще полезны человѣчеству, а то, что ихъ полезность служитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ ихъ единственнымъ моральнымъ оправданіемъ, единственнымъ основаніемъ ихъ моральной цѣнности. Подобное thema probandum допускаетъ, впрочемъ, въ свою очередь одинъ легкій, но непозволительный выходъ изъ затрудненія. Возможно именно утвержденіе, что объекты разсматриваемыхъ неальтруистическихъ чувствъ — «призраки» — сами по себѣ составляютъ для человѣка неоцѣнимое благо (внѣ всякаго отношенія къ ихъ дальнѣйшей полезности), такъ что любовь къ нимъ есть eo ipso стремленіе къ человѣческому благу; «не о единомъ хлѣбѣ живъ человѣкъ»—и обладаніе «призраками» нужно ему не менѣе, чѣмъ обладаніе хлѣбомъ; утоленіе жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условіе человѣческаго счастья, какъ и утоленіе голода. Справедливость подобнаго утвержденія самоочевидна, но только потому, что оно есть въ сущности безсодержательная тавтологія: понятіе блага, условія счастья расширяется до предѣловъ понятія моральнаго добра вообще, и тогда уже нетрудно конечно доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширеніе понятія блага незаконно въ томъ отношеніи, что оно затушевываетъ коренное различіе между *субъективною* и *объективною* цѣнностью, между благомъ, какъ условіемъ удовлетворенія субъективныхъ желаній человѣка, и благомъ, обладающимъ объективнымъ моральнымъ значеніемъ, совершенно независимымъ отъ субъективныхъ человѣческихъ взглядовъ и оцѣнокъ. Установленіе *реальной* связи между явленіями добра и счастья имѣетъ смыслъ только при условіи рѣзкаго *логическаго* различенія между добромъ и счастьемъ, какъ *понятіями*, и при всякой попыткѣ слить эти понятія теряетъ всякое значеніе. Остается такимъ образомъ только чистое, прямое и недвусмысленное утвержденіе утилитаризма, что «любовь къ призракамъ» цѣнна только постольку, поскольку она есть любовь къ людямъ и стремленіе содѣйствовать ихъ счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживаетъ полную его несостоятельность. Такъ какъ «любовь къ призракамъ» характеризуется, какъ мы видѣли, именно своимъ *безкоры-*

стіемъ, отсутствіемъ въ немъ соображеній о субъективномъ его значеніи, о его пользѣ (такъ что если эта польза и на лицо, то лежитъ за предѣлами моральнаго поля зрѣнія), то утилитаризмъ поставленъ передъ дилеммой: или категорически отрицать моральную цѣнность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И дѣйствительно, на практикѣ утилитаризмъ относится враждебно ко всѣмъ идеаламъ, которые не могутъ отвѣтить на прямой вопросъ: cui prodest? и господство утилитарныхъ принциповъ значительно содѣйствовало забвенію подобныхъ идеаловъ. Если утилитаризмъ иронически указываетъ на принципъ «fiat justitia, pereat mundus», какъ на логическій выводъ изъ всякихъ *объективныхъ*, самодовлѣющихъ моральныхъ «призраковъ», то не нужно забывать, что въ борьбѣ съ этимъ принципомъ онъ вынужденъ часто опереться на обратный принципъ: «fiat utilitas, pereat justitia». А если такъ, то утилитаризмъ противорѣчитъ ясному голосу нравственнаго чувства и потому долженъ быть самъ отвергнутъ [1]).

Если стремленіе уподобить «любовь къ призракамъ» альтруизму и въ этой близости ея къ служенію людямъ и ихъ счастью искать источника ея моральной цѣнности должно быть признано несостоятельнымъ, то столь же невѣрнымъ было бы уподобленіе ея эгоизму. Къ сожалѣнію, самъ Ницше является иниціаторомъ такого уподобленія. Обладая болѣе художественною глубиной и прозорливостью, нежели аналитическою силой ума, Ницше, въ своемъ протестѣ противъ утилитаризма, усматривающаго въ альтруизмѣ единственное морально цѣнное чувство, а во всемъ ему противорѣчащемъ—моральное зло, ударился въ противоположную крайность, сблизивъ «любовь къ призракамъ» съ эгоизмомъ. Впрочемъ, это сближеніе остается въ сущности чисто словес-

1) Съ точки зрѣнія общественнаго утилитаризма страшною ересью должна звучать, напр., слѣдующая замѣчательная перифраза темы о превосходствѣ „любви къ призракамъ“ надъ „любовью къ людямъ“, содержащаяся въ выстраданныхъ словахъ Чаадаева: „любовь къ отечеству вещь очень хорошая, но есть и нѣчто повыше ея: любовь къ истинѣ... Дорога на небо ведетъ не черезъ любовь къ отечеству, а черезъ любовь съ истинѣ“ (*Апологія Сумасшедшаго*). Сравните съ этимъ изреченіемъ модный лозунгъ современныхъ англичанъ: „right or wrong—my country!“ („право или неправо отечество—оно *мое отечество*!“)—и вамъ станетъ ясно отношеніе послѣдовательно продуманнаго утилитаризма къ „любви къ призракамъ“.

нымъ, терминологическимъ; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразитъ, что чувство, прославляемое Ницше подъ *названіемъ* себялюбія, по своему содержанію безконечно далеко отъ послѣдняго. Послушаемъ одну изъ проповѣдей Заратустры къ «высшимъ людямъ», въ которой онъ заповѣдуетъ имъ «себялюбіе»:

«О творцы, о высшіе люди! Можно быть беременнымъ только своимъ собственнымъ ребенкомъ.

«Не давайте себя ни въ чемъ уговаривать, заговаривать! Кто же это *вашъ* ближній? И если вы даже дѣйствуете «для ближняго»—творите вы все же не для него!

«Отучитесь вы наконецъ отъ этого «*для*», вы творцы! Ваша добродѣтель именно и хочетъ, чтобы вы ничего не дѣлали «для» и «ради» и «потому что». Противъ этихъ лживыхъ маленькихъ словъ вы должны залѣпить ваше ухо.

«Для ближняго»—это добродѣтель только маленькихъ людей: тамъ говорится: «равное за равное» и «рука руку моетъ»:—они не имѣютъ ни силы, ни права на *ваше* себялюбіе.

«Ваше себялюбіе, о творцы, есть предусмотрительность и предвидѣніе беременныхъ: чего никто не видалъ глазами—плодъ—то охраняетъ и бережетъ и питаетъ вся ваша любовь.

«Гдѣ вся ваша любовь, у вашего ребенка, тамъ и вся ваша добродѣтель! Ваше дѣло, ваша воля—вотъ *вашъ* «ближній»; не давайте себѣ внушать ложныхъ оцѣнокъ!»

Эта проповѣдь ясно показываетъ, какъ неудачно названіе себялюбія для описываемаго здѣсь побужденія [1]). Себялюбіемъ нельзя назвать заботливость беременныхъ о плодѣ, уходъ за будущимъ ребенкомъ; и слѣдовательно то, что здѣсь приравнивается любви къ плоду—любовь къ *дѣлу*—походитъ на эгоизмъ такъ же мало, какъ и «предусмотрительность беременныхъ». Материнская любовь къ плоду, приводимая здѣсь въ видѣ примѣра, достойнаго «творцовъ» побужденія, есть одинъ изъ тѣхъ блестящихъ образовъ, которыми геніальный художникъ Ницше умѣетъ пояснить свою мысль лучше, чѣмъ то могли бы сдѣлать десятки страницъ

[1]) Да и какъ могъ бы восхвалять настоящее себялюбіе Заратустра, проповѣдникъ самоотверженной любви къ дальнему, съ негодованіемъ восклицающій: «Ненавистенъ мнѣ вырождающійся духъ, который говоритъ: все для меня!»

отвлеченнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть безкорыстнѣе и трогательнѣе этой любви къ плоду? А между тѣмъ она есть не альтруизмъ, не любовь къ живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь къ чему-то созидающемуся, будущему, творимому, любовь не къ человѣку, а къ «призраку» будущаго человѣка. И какъ мать любитъ и бережетъ своего будущаго ребенка, такъ и всѣ «творцы», проповѣдуетъ Заратустра, должны беречь и любить тѣ призраки, которые они стремятся воплотить въ жизнь; любовь къ этимъ призракамъ—любовь безкорыстная, такъ же мало задумывающаяся о цѣли и пользѣ ихъ дл себя и другихъ, какъ материнская любовь—о цѣли и пользѣ рожденія ребенка—должна быть краеугольнымъ камнемъ добродѣтели творцовъ, основой ихъ моральнаго поведенія. «Ваше дѣло—вотъ вашъ ближній»—въ этихъ словахъ содержится лишь повтореніе мысли: «выше любви къ людямъ я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ». При такомъ значеніи «себялюбія» было бы также грубымъ заблужденіемъ видѣть въ мысли о необходимости себялюбія для «высшихъ людей» и его непозволительности для людей «маленькихъ» повтореніе знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различію въ смыслѣ понятія «себялюбія» примѣнительно къ «высшимъ» и «маленькимъ» людямъ, мысль Ницше сводится лишь къ тому, что альтруизмъ долженъ остаться единственнымъ моральнымъ двигателемъ для тѣхъ людей, которые не способны къ творчеству во имя «любви къ призракамъ». Вмѣстѣ съ тѣмъ въ приведенномъ отрывкѣ ясно просвѣчиваетъ тотъ мотивъ, который побудилъ Ницше сблизить «любовь къ призракамъ» съ эгоизмомъ: это—его протестъ противъ утилитаризма, который требуетъ для моральнаго оправданія дѣйствія отвѣта на вопросъ: для чего, въ чью пользу оно направлено? Въ борьбѣ съ этимъ моральнымъ направленіемъ Ницше выставляетъ требованіе, чтобы моральная цѣнность дѣйствія была независима отъ всякихъ «для» и «ради», отъ ея послѣдствія для счастія ближнихъ. И именно въ этой независимости моральной цѣнности побужденія отъ его пользы для ближнихъ Ницше усматриваетъ родство подобныхъ побужденій съ эгоизмомъ. Но если поводъ къ этому сближенію «любви къ призракамъ» съ эгоизмомъ и понятенъ, то само оно, повторяемъ, остается несомнѣннымъ заблужденіемъ: эгоистичность дѣй-

ствія опредѣляется именно его корыстностью, полезностью его послѣдствій для дѣйствующаго, тогда какъ моральная цѣнность «любви къ призракамъ», по мысли Ницше, должна быть *имманентной*, т.-е. присущей самому чувству и вполнѣ независимой отъ какихъ-либо его послѣдствій.

Впрочемъ, въ этомъ сближеніи «любви къ призракамъ» съ эгоизмомъ сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственнаго міросозерцанія Ницше черта. Для выясненія ея необходимо остановиться на достаточно извѣстномъ—пожалуй, слишкомъ извѣстномъ—протестѣ Ницше противъ идеи *долга* въ морали. Протестъ этотъ, въ его абстрактной, теоретической формѣ несомнѣнно неудаченъ, такъ какъ категорія долга не морально, а чисто *логически* связана съ самымъ понятіемъ нравственности: нравственнымъ мы называемъ именно все то, что мы переживаемъ и мыслимъ подъ категоріей *долга*, въ формѣ *долженствованія*; поэтому всѣ попытки удалить понятіе долга изъ морали всегда основаны на логическомъ недоразумѣніи, и если бы даже моралистъ училъ насъ отказаться отъ повиновенія всѣмъ моральнымъ обязанностямъ, то самое это отреченіе отъ обязанностей означало бы новую налагаемую на насъ *обязанность*, формально тождественную съ прежними. Моральная доктрина безъ категоріи долга, безъ словъ «ты долженъ» и безъ повелительнаго наклоненія есть такое же contradictio in adjecto, какъ научная теорія безъ категорій бытія и причинности, безъ словъ «есть» и «потому что». Уничтоженіе категоріи долга есть такимъ образомъ отрицаніе не опредѣленнаго содержанія морали, а самой формальной *идеи* морали. Ницше самъ сознавалъ это и въ послѣднемъ періодѣ своего творчества склонялся къ отрицанію всякой морали вообще; онъ называлъ даже своего Заратустру «первымъ имморалистомъ». Достаточно характерно однако то противорѣчіе, что этотъ *имморалистъ* проводитъ всю свою жизнь въ *моральномъ поученіи* людей, въ установленіи «новыхъ скрижалей».

Однако за этою формальною связью понятій, которая дѣлаетъ совершенно невозможнымъ отрицаніе категоріи долга въ морали, не нужно забывать о разнообразіи и богатствѣ моральныхъ переживаній, выливающихся въ общую форму «долженствованія». Когда человѣкъ въ ряду своихъ побужденій находитъ одно,

которому онъ приписываетъ абсолютное, объективное—независящее отъ его желаній и настроеній — значеніе, то потребность слѣдовать этому побужденію и дать ему побѣду надъ всѣми остальными онъ испытываетъ въ формѣ *принужденія*, *долга*, *обязанности*. Въ этомъ чувствѣ содержится психологическій признакъ мотивовъ моральныхъ. Но самый характеръ этой принудительности, ея сила и острота сознаются различно, въ зависимости отъ того, насколько всѣ остальныя, субъективныя побужденія противодѣйствуютъ моральному мотиву или, наоборотъ, гармонируютъ съ нимъ и ему содѣйствуютъ. Хотя моральное принужденіе, въ отличіе отъ принужденія права и вообще внѣшней власти, есть всегда принужденіе внутреннее, исходящее изъ собственнаго *я*,—съ внѣшней стороны свободнаго, однако иго принужденія болѣе чувствительно и болѣе ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту къ принужденію внѣшнему, когда существуетъ рѣзкое разногласіе между моральнымъ, повелѣвающимъ «я» и эмпирическимъ подчиняющимся «я», чѣмъ когда это разногласіе не такъ сильно и смягчается элементомъ гармоніи. Такъ же различенъ въ обоихъ случаяхъ и самый психическій механизмъ моральнаго принужденія: къ чисто моральному инстинкту, требующему побѣды нравственнаго побужденія надъ безнравственнымъ, будетъ въ первомъ случаѣ присоединяться страхъ передъ послѣдствіями моральнаго непослушанія—будетъ ли то осужденіе со стороны общественнаго мнѣнія, или предполагаемое наказаніе религіозно-метафизическаго характера или угрызенія совѣсти—и потому моральное принужденіе будетъ чувствоваться какъ тяжкое давленіе какой-то чуждой власти, тогда какъ во второмъ случаѣ легкое, свободное и безкорыстное слѣдованіе по пути, указываемому повелѣвающимъ внутреннимъ голосомъ, будетъ оставлять радостное впечатлѣніе гармоніи между дѣйствіемъ и внутренней природой дѣйствующаго. Въ отдаленной перспективѣ мерещится идеалъ человѣка, для котораго нравственныя побужденія настолько сольются съ субъективными влеченіями его природы, что онъ уже не будетъ нуждаться ни въ какихъ *предписаніяхъ*—подобно тому, какъ сейчасъ люди не нуждаются въ предписаніяхъ, чтобы ѣсть, пить и размножаться,—и не будетъ слѣдовательно замѣчать никакого ига нравственнаго принужденія. Осу-

ществимъ ли подобный идеалъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ его моральная цѣнность несомнѣнна; такъ же несомнѣнно и то, что степень нравственнаго развитія человѣка измѣряется не только силой вложенныхъ въ него моральныхъ импульсовъ, но и близостью ихъ къ его общему характеру и сравнительною легкостью, съ какою имъ удается пролагать себѣ путь въ его поведеніи. Протестъ Ницше противъ моральнаго принужденія означаетъ лишь настаиваніе на необходимости и моральномъ значеніи нравственно-цѣльныхъ натуръ, для которыхъ *должное* есть вмѣстѣ съ тѣмъ и *желаемое*. Его возмущаетъ мораль, основанная на страхѣ наказанія или ожиданіи награды,—мораль въ видѣ чуждаго внутреннимъ наклонностямъ предписанія грозной невидимой власти,—мораль, подчиненіе которой есть для человѣка «боль отъ удара кнутомъ»:

«Вы хотите еще вознагражденія, вы добродѣтельные? Вы хотите платы за добродѣтель и небо за землю и вѣчность за ваше сегодня?..

«Ахъ, печаль моя гласитъ: въ глубь вещей волгали награду и наказаніе,—а теперь еще и въ глубь вашихъ душъ, о добродѣтельные!..

«Вы любите вашу добродѣтель, какъ мать любитъ свое дитя; но гдѣ было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

«Да будетъ ваша добродѣтель вашимъ *я*, а не чѣмъ-то чуждымъ, кожей, одѣяніемъ: вотъ истина изъ глубины вашей души, о добродѣтельные!»

Съ этой точки зрѣнія, которая видитъ нравственную высоту въ *совпаденіи* моральныхъ побужденій съ субъективными, личными мотивами, теряетъ свою цѣнность идеалъ «самоотреченія». Самоотреченіе, очевидно, необходимо для того, кому нужно для исполненія моральныхъ предписаній *отрекаться отъ себя*, отъ своихъ личныхъ интересовъ и желаній; оно предполагаетъ противорѣчіе между моральными и личными мотивами. Ницше указываетъ другой путь для торжества нравственности: *согласованіе* моральныхъ побужденій съ индивидуальными потребностями, превращеніе первыхъ въ послѣднія; этотъ путь предполагаетъ, конечно, высшую ступень нравственнаго развитія и для очень многихъ совершенно недостижимъ; но это именно и указываетъ на его большую возвышенность.

«Я хочу, чтобы вы устали говорить: «хорошимъ бываетъ поступокъ, когда въ немъ есть самоотреченіе».

«Ахъ, друзья мои! Пусть ваше *я* будетъ въ поступкѣ, какъ мать въ ребенкѣ: да будетъ это *вашимъ* словомъ о добродѣтели!»

Итакъ, отрицаніе моральнаго *принужденія* и проповѣдь «себялюбія», какъ антипода морально несовершеннаго идеала «самоотреченія», есть для Ницше только требованіе такого нравственнаго перевоспитанія человѣчества, результатомъ котораго явилось бы тѣснѣйшее сліяніе индивидуальныхъ и моральныхъ, субъективно и объективно цѣнныхъ побужденій и отсутствіе чувства тягостной принудительности моральнаго закона. Въ какой же связи стоитъ это требованіе съ этической системой любви къ дальнему (понимаемой, какъ «любовь къ призракамъ») и съ тѣмъ особеннымъ положеніемъ, которое, какъ мы видѣли, занимаетъ «любовь къ призракамъ» на ряду съ моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба противъ этики альтруизма и утилитаризма, противъ моральнаго направленія, которое считаетъ верховною цѣлью дѣятельности счастье ближнихъ и верховнымъ моральнымъ двигателемъ—любовь къ людямъ,—эта борьба у Ницше, быть можетъ, въ значительной степени обусловлена тою жестокою, властною принудительностью, тою мрачною насильственною тираніею нравственныхъ побужденій надъ эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный законъ въ этикѣ альтруизма и утилитаризма. Причина этого послѣдняго обстоятельства лежитъ, какъ намъ кажется, въ слѣдующемъ. Фактически несомнѣнно, что любовь къ людямъ, какъ врожденное характерологическое свойство, какъ природный инстинктъ, развито въ людяхъ чрезвычайно мало. Кругъ дѣйствія этого чувства для человѣка въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ ограниченъ и по самому существу дѣла долженъ быть ограниченъ сравнительно небольшимъ числомъ людей, связанныхъ между собою узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утвержденіе эмпирически или теоретически, мы констатируемъ указанное явленіе, просто какъ всѣмъ знакомый фактъ; какъ на авторитетнѣйшаго свидѣтеля его, мы можемъ сослаться на величайшаго психолога—Льва Толстого. Въ одномъ изъ лучшихъ и извѣст-

нѣйшихъ своихъ произведеній послѣдняго періода Толстой съ обычною ему ясностью доказываетъ, что любить человѣчество въ настоящемъ, буквальномъ смыслѣ понятія любви, любить такъ, какъ мать любитъ свое дитя, или какъ супруги, братья, друзья любятъ другъ друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они—люди, это значитъ лишь вести себя по отношенію къ нимъ такъ, какъ мы ведемъ себя по отношенію къ близкимъ и дѣйствительно любимымъ существамъ. И такое поведеніе можетъ быть основано не на инстинктѣ любви, а лишь на требованіи моральнаго закона, повелѣвающаго намъ видѣть во всѣхъ людяхъ своихъ братьевъ. Великій мыслитель и моралистъ дѣлаетъ отсюда выводъ, что любовь къ людямъ требуетъ для своей наличности и крѣпости опоры въ иномъ чувствѣ—въ религіозно-метафизической санкціи, въ присущей людямъ любви къ Существу, олицетворяющему нравственный законъ [1]). Не затрогивая этого вывода, мы ссылаемся здѣсь лишь на его посылку. Моральное предписаніе любви къ людямъ, въ силу того, что это чувство въ его отвлеченной формѣ любви къ человѣчеству или ко всѣмъ людямъ безъ изъятія имѣетъ мало почвы во врожденныхъ инстинктахъ людей, необходимо выливается въ проповѣдь жестокой, непримиримой борьбы съ эгоизмомъ. Вотъ почему этика альтруизма полна представленій о природной грѣховности людей, о вѣчной борьбѣ между плотью и духомъ, вотъ почему ей почти недоступна мысль о гармоническомъ сочетаніи субъективно-индивидуальныхъ и объективно-моральныхъ побужденій и о возможности легкаго, радостнаго и свободнаго слѣдованія по пути, указываемому нравственнымъ закономъ; вотъ почему этика альтруизма есть, такъ сказать, мораль *долга* по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуще-

---

[1]) Любопытно, что здѣсь, хотя и съ инымъ оттѣнкомъ, чѣмъ у Ницше, высказывается та же идея: выше любви къ людямъ стоитъ любовь къ призракамъ. Именно эта идея заставляетъ Толстого требовать смѣны, какъ онъ выражается, «общественнаго міросозерцанія» міросозерцаніемъ метафизически-моральнымъ. Ср. почти дословно тождественную съ этимъ мнѣніемъ Толстого мысль Ницше въ «*Jenseits von Gut und Böse*», отрывокъ 60. Въ нравственныхъ натурахъ этихъ двухъ величайшихъ моралистовъ XIX вѣка есть вообще много сходнаго, несмотря на полное различіе въ содержаніи ихъ ученій.

ствимая только тираническимъ подавленіемъ бунтующей природы человѣка, мораль аскетизма и самоотреченія. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповѣдь уничтоженія *я* въ угоду *ты*.

Нѣсколько иначе, повидимому, обстоитъ дѣло съ тѣмъ моральнымъ чувствомъ, которое мы, по примѣру Ницше, разсматривали подъ именемъ «любви къ призракамъ». Въ обычныхъ, ходячихъ кодексахъ морали мы рѣдко найдемъ ясныя указанія на него и суровыя проповѣди послушанія ему. И это потому, что «любовь къ призракамъ» живетъ въ душѣ человѣка гораздо болѣе какъ инстинктивная потребность, чѣмъ какъ моральное предписаніе. Если различаютъ право писаное и неписаное, то въ морали, какъ мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь къ призракамъ» почти всецѣло принадлежитъ къ послѣдней категоріи. Благодаря этому, она оказывается въ массѣ случаевъ чувствомъ глубже заложеннымъ, болѣе инстинктивнымъ и сильнымъ, чѣмъ альтруизмъ. Эмпирически можно, думается намъ, считать установленнымъ, что человѣкъ, способный непроизвольно—не въ силу повиновенія моральному предписанію, а въ силу своей инстинктивной потребности—любить всѣхъ людей безъ изъятія, болѣть всѣми страданіями совершенно чуждыхъ ему людей и радоваться всѣмъ ихъ радостямъ, есть явленіе совершенно исключительное и во всякомъ случаѣ встрѣчается гораздо рѣже, чѣмъ человѣкъ, способный отзываться на абстрактные «призраки»—умѣющій негодовать на несправедливость, ложь, униженіе, насиліе и добиваться удовлетворенія инстинкта справедливости, истины, человѣческаго достоинства, свободы, нисколько не считаясь съ вопросомъ: cui prodest, не задумываясь о томъ, чью судьбу облегчатъ его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихійности и непосредственности инстинкта «любви къ призракамъ» сближеніе его съ эгоизмомъ, которое мы видѣли у Ницше, имѣетъ глубокое психологическое основаніе: оба чувства сходятся именно въ своей близости къ человѣческому «я», къ природнымъ, какъ бы физіологическимъ влеченіямъ человѣческой натуры. Любовь къ кафру или готтентоту, любовь къ моему врагу или антипатич-

ному мнѣ человѣку, наконецъ любовь просто къ первому встрѣчному я не могу испытывать иначе, какъ искусственно тренируя себя, т.-е. подавляя свои естественныя эгоистическія побужденія. Наоборотъ, стремленіе сохранить справедливость или правдивость по отношенію къ тому же человѣку, т.-е. любовь къ извѣстнымъ моральнымъ «призракамъ», заговорившую во мнѣ по поводу моихъ отношеній къ людямъ, я могу испытывать какъ непосредственное, инстинктивное мое побужденіе. Нарушеніе истины или справедливости будетъ испытываться мною почти какъ вредъ, нанесенный мнѣ самому, моему спокойствію и счастію. Аналогія съ альтруистическими мотивами, поскольку послѣдніе также обладаютъ такою непосредственностью, быть можетъ, лучше пояснитъ нашу мысль. Самая безкорыстная и самоотверженная любовь къ ребенку ощущается матерью почти какъ эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нея съ ея собственною личностью, счастье и польза ребенка становятся ея собственными счастьемъ и пользой. Мать, какъ говоритъ Ницше, не требуетъ награды за свою любовь; она испытываетъ ее не какъ лишеніе, а какъ радость, какъ свою эгоистическую потребность. Но кругъ, на который могутъ распространяться альтруистическія побужденія подобнаго характера, крайне узокъ; наоборотъ, нѣтъ предѣла той сферѣ отношеній, которую можетъ охватывать «любовь къ призракамъ», способная по своей силѣ и непосредственности сравняться съ материнскою любовью къ ребенку. Поэтому-то инстинктъ «любви къ призракамъ» способенъ по своему психологическому эффекту походить на эгоизмъ, хотя теоретически—мы еще разъ подчеркиваемъ это—между ними лежитъ моральная пропасть, отдѣляющая побужденія, имѣющія лишь субъективную цѣну, отъ побужденій, обладающихъ объективною моральною цѣнностью. Моральный законъ, предписывающій заботиться о благѣ ближняго, будетъ по большей части ощущаться какъ повелѣніе пожертвовать интересами моего «я» въ угоду интересовъ какого-либо «ты»; моральный же законъ, повелѣвающій любить и защищать извѣстные «призраки», будетъ сознаваться какъ требованіе заботиться о лучшихъ, важнѣйшихъ и святѣйшихъ интересахъ моего собственнаго «я». У Ницше есть одно чудесное изреченіе, касающееся личныхъ отношеній между людьми и объясняющее это

различіе между любовью къ людямъ и «любовью къ призракамъ». «Если другъ твой обидитъ тебя,—говоритъ онъ,—то скажи ему: то, въ чемъ ты преступилъ противъ меня, я тебѣ охотно прощаю; но въ чемъ ты преступилъ *противъ самого себя*, какъ я могу простить тебѣ это?» Въ обидѣ, нанесенной ближнему, нарушаются такимъ образомъ не только интересы этого ближняго, но и интересы самого обидчика, поскольку въ его поступкѣ содержится умаленіе его собственнаго лучшаго достоянія—«призрака» справедливости, благородства или великодушія. Таковъ смыслъ Ницшевскаго сближенія «любви къ призракамъ» съ эгоизмомъ.

Это совпаденіе въ чувствѣ «любви къ призракамъ» субъективно-индивидуальныхъ побужденій съ объективно-моральными создаетъ особую категорію моральныхъ явленій, быть можетъ, высшій продуктъ нравственнаго развитія,—именно понятіе *моральнаго права*. Понятіе моральнаго права не тождественно съ ходячимъ понятіемъ нравственнаго права. Подъ послѣднимъ подразумѣвается просто извѣстный субъективный интересъ, преслѣдованіе котораго разрѣшается нормами морали. Такъ, мы говоримъ, что человѣкъ послѣ труда имѣетъ право на отдыхъ, или что каждый имѣетъ право разсчитывать на помощь близкихъ людей, или что честный человѣкъ имѣетъ право на всеобщее уваженіе и т. п. Во всѣхъ этихъ случаяхъ нравственное право лица, подобно юридическому праву въ субъективномъ смыслѣ, есть лишь продуктъ или отраженіе соотвѣтствующей обязанности всѣхъ остальныхъ людей. Моральный законъ предписываетъ уважать честность, помогать близкимъ людямъ, обезпечивать отдыхъ трудящемуся и т. д., и это предписаніе создаетъ соотвѣтствующее право у лица, въ пользу котораго оно создано. Подъ *моральнымъ* же *правомъ* мы понимаемъ субъективный интересъ, защита котораго субъектомъ его не только разрѣшается, но и положительно *предписывается* моральнымъ закономъ, въ силу той объективной моральной цѣнности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществленія этого права лежитъ такимъ образомъ не только на окружающихъ лицахъ, но и на самомъ заинтересованномъ и управомоченномъ лицѣ, такъ что его моральное право совпадаетъ съ его моральной обязанностью. Для объясненія этого понятія возьмемъ опять примѣромъ аль-

труистическое чувство въ той его формѣ, въ которой оно является и субъективнымъ, и моральнымъ побужденіемъ. Если мать въ силу внѣшнихъ условій лишена возможности проявлять активно свою любовь къ ребенку (напр., если ребенокъ насильственно отнятъ у нея), то притязаніе ея на устраненіе препятствій къ осуществленію ея любви будетъ не только морально допустимымъ, но и морально *обязательнымъ*, такъ что всякая мать, не настаивающая на такомъ требованіи, должна подвергнуться моральному осужденію. Ея право на осуществленіе ея любви къ ребенку есть одновременно и ея *обязанность*, т.-е. оно есть морально-предписанное ей право, или, согласно нашему обозначенію, ея моральное право. Но материнская любовь, повторяемъ, по своей стихійности и инстинктивности представляетъ собою исключеніе изъ типа моральнаго чувства любви къ людямъ. Этика утилитаризма и альтруизма, какъ мы видѣли, характеризуется именно рѣзкимъ противорѣчіемъ между личными побужденіями и моральными обязанностями; поэтому ей, какъ общее правило, почти незнакомо понятіе моральнаго права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть съ точки зрѣнія этой этики, либо грѣховный помыселъ, который необходимо обуздать сознаніемъ соотвѣтствующей моральной обязанности: «я не долженъ хотѣть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побужденіе, которое не относится къ морали, а есть дѣло вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонію между эгоистическими и моральными мотивами, можетъ выработать формулу моральнаго права: «я хочу и требую для себя *и обязанъ требовать*». Послѣ всего вышесказаннаго нѣтъ надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви къ призракамъ», въ силу его близости съ субъективными интересами, будетъ чаще всего давать поводъ къ возникновенію моральныхъ правъ; понятіе морального права стоитъ въ самомъ центрѣ этической системы «любви къ дальнему» (въ смыслѣ «любви къ призракамъ»). Если моральный законъ налагаетъ обязанность любить и защищать извѣстные «призраки»—истину, справедливость, человѣческое достоинство, независимость,—то при наличности самостоятельнаго, внѣ-моральнаго стремленія къ нимъ онъ создаетъ и *моральное право* на нихъ. Такимъ образомъ самый моральный законъ *предписываетъ* защищать извѣст-

ныя *права*—право на господство истины и справедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ, на сохраненіе человѣческаго достоинства, на духовную свободу человѣка и т. п. Именно такое стремленіе защищать *моральныя права личности* Ницше подразумѣваетъ подъ восхваляемымъ имъ «здоровымъ, жизненнымъ *святымъ себялюбіемъ*»:

«И случилось—и поистинѣ, случилось впервые—что слово Заратустры назвало блаженнымъ *себялюбіе*, то здоровое, жизненное себялюбіе, которое вытекаетъ изъ могучей души...

«Своими словами добра и зла окружаетъ себя такое себялюбіе, какъ священными рощами; именемъ своего счастья гонитъ оно отъ себя все достойное презрѣнія.

«Прочь отъ себя гонитъ оно все трусливое; оно говоритъ: дурно—это значитъ трусливо...

«Ненавистенъ и отвратителенъ ему тотъ, кто никогда не хочетъ защищаться, кто молча проглатываетъ ядовитую слюну и злые взгляды, слишкомъ терпѣливый, все выносящій, всему покоряющійся: ибо это есть рабская порода.

«Раболѣпствуетъ ли кто передъ богами и божественными пинками, или передъ людьми и вздорными людскими мнѣніями—всѣ роды рабства оплевываетъ оно, это святое себялюбіе.

«Дурно—такъ называетъ оно все, что надломлено и рабски-боязливо: рабьи мигающіе глаза, сдавленныя сердца и ту лживую податливую породу, которая цѣлуетъ широкими трусливыми губами.

«И призрачной мудростью зоветъ оно все, о чемъ умничаютъ рабы, старики и усталые».

Моральныя права личности—это тѣ самыя *священныя и неотчуждаемыя права человѣка*, которыя нѣкогда были общественно-моральнымъ лозунгомъ времени и которыя теперь съ господствомъ позитивистически-утилитарныхъ моральныхъ воззрѣній, съ ихъ единственнымъ принципомъ «salus populi suprema lex» и съ порождаемымъ ими противорѣчіемъ между общественно-моральными и личными побужденіями, стали «забытыми словами». Читатель, быть можетъ, вспомнитъ, какъ эти моральныя воззрѣнія привели русскую интеллигенцію въ 70-хъ годахъ прошлаго вѣка къ убѣжденію о необходимости отказаться отъ своихъ правъ человѣка въ интересахъ блага народной массы. Помимо

теоретической ошибочности установленія подобнаго противорѣчія между матеріальными и духовными благами народа, въ этомъ убѣжденіи, несмотря на рѣдкія нравственныя достоинства его носителей, заключалось несомнѣнно и заблужденіе чисто моральнаго порядка [1]): предполагалось, что духовныя притязанія интеллигенціи суть не священныя и неотъемлемыя права ея, которыми нельзя жертвовать ни для какихъ цѣлей, а лишь дѣло ея субъективнаго вкуса и личныхъ интересовъ. Теоретическое заблужденіе уже давно преодолѣно и отошло въ архивъ исторіи, но общественно-этическія воззрѣнія, обусловившія указанное *морально-практическое* заблужденіе, господствуютъ и понынѣ. Мы много слышимъ о самоотреченіи, объ отказѣ отъ личныхъ интересовъ въ пользу блага ближнихъ, о тяжелыхъ моральныхъ обязанностяхъ, предписывающихъ человѣку все отдавать другимъ и ничего не требовать для себя, но мы попрежнему слышимъ очень мало о правахъ человѣка, о тѣхъ интересахъ его, которыми онъ не только не обязанъ, но и *не имѣетъ права* жертвовать, объ обязанности его устранять всѣ препятствія, лежащія по пути осуществленія этихъ священныхъ правъ, объ общественно-моральной дѣятельности, которая основана не на отреченіи отъ своего *я*, а, наоборотъ, на утвержденіи и развитіи глубочайшихъ, святѣйшихъ и человѣчнѣйшихъ сторонъ этого *я*. Мотивомъ общественной дѣятельности человѣка попрежнему служитъ только тяжелый гнетъ моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбіе, которое именемъ своего счастья гонитъ отъ себя все достойное презрѣнія и трусливое и ненавидитъ всѣ роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требованіе отказа отъ своего «я» въ пользу матеріальнаго благополучія многоголоваго «ты» заслонили въ нашихъ глазахъ предписанія этики «любви къ призракамъ»—требованіе беречь и защищать моральные идеалы, какъ священное *личное* достояніе каждаго человѣка. Исполненіе нравственнаго закона и общественное благо, думается намъ, получили бы болѣе вѣрное обезпеченіе, если бы морально-сознательные люди думали не

---

[1]) Какъ это показалъ *П. Б Струве*, см. предисловіе къ книгѣ Бердяева „Индивидуализмъ и субъективизмъ въ общественной философіи“, с. LXXX—LXXXIV. Ср. тамъ же оцѣнку этической системы Ницше, которая въ главныхъ своихъ чертахъ приближается къ нашей (стр. LXI—LXXI).

только объ интересахъ *ты*, но и о томъ, что есть святого и неприкосновеннаго въ интересахъ ихъ собственнаго «я»—и это въ особенности тамъ, гдѣ строй жизни такъ беззастѣнчиво попираетъ эти интересы. Вотъ почему умѣстно прислушаться къ смѣлымъ, но полнымъ глубокаго смысла словамъ Заратустры: «Выше любви къ ближнему стоитъ любовь къ дальнему и будущему; выше еще, чѣмъ любовь къ людямъ, я цѣню любовь къ вещамъ и призракамъ».

III.

> Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens...
>
> — Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?
>
> Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!
>
> *Also sprach Zarathustra.*

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше, какъ «этику любви къ дальнему». Мы указали далѣе на своеобразную послѣдовательность этой системы, въ которой—въ противоположность этикѣ альтруизма и утилитаризма—«дальнимъ» является не человѣкъ и его счастье, не «ближній», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а рядъ моральныхъ «призраковъ», т.-е. объективныхъ идеаловъ, обладающихъ абсолютной и автономной моральной цѣнностью. Но мы еще не касались одной изъ центральныхъ идей Ницшевской морали—образа сверхчеловѣка. Въ какой связи стоитъ этотъ образъ къ этикѣ любви къ дальнему?

Здѣсь намъ остается досказать немногое.

«Сверхчеловѣкъ» — какъ это показываетъ самое имя его — есть существо высшее, чѣмъ человѣкъ. Моральная цѣль человѣческой жизни заключается въ томъ, чтобы содѣйствовать появленію на землѣ этого высшаго существа.

«Я учу васъ *сверхчеловѣку*: человѣкъ есть нѣчто, что должно быть превзойдено...

«Что̀ есть обезьяна для человѣка? Посмѣшище или горькій позоръ. И тѣмъ же долженъ быть человѣкъ для сверхчеловѣка: посмѣшищемъ или горькимъ позоромъ...

«Человѣкъ есть канатъ, укрѣпленный между звѣремъ и сверхчеловѣкомъ...

«Велико въ человѣкѣ то, что онъ есть мостъ, а не цѣль. Что можетъ быть любимо въ человѣкѣ—это его гибель и его переходъ къ высшему, содержащіеся въ немъ».

Въ идеѣ сверхчеловѣка выражено убѣжденіе въ верховной моральной цѣнности культурнаго совершенствованія человѣка, въ результатѣ котораго, какъ мечтаетъ Ницше, долженъ появиться типъ, настолько превосходящій современнаго человѣка по своимъ интеллектуально-моральнымъ качествамъ, что его надо будетъ признать какъ бы особымъ біологическимъ видомъ, «сверхчеловѣкомъ». Правда, самый образъ сверхчеловѣка фантастиченъ и утопиченъ до nec plus ultra, но у Ницше онъ служитъ, по его собственнымъ словамъ, лишь «тѣмъ безуміемъ, которое должно быть привито людямъ» для внушенія имъ—и каждой личности въ отдѣльности, и цѣлому обществу—сильнѣйшей жажды моральнаго и интеллектуальнаго совершенствованія, приближающаго ихъ къ этому образу. Но въ чемъ же заключается духовная высота сверхчеловѣка?

Ницше нигдѣ не далъ точнаго отвѣта на этотъ вопросъ, нигдѣ не охарактеризовалъ намъ конкретнѣе своего сверхчеловѣка; да это и не входило въ его задачи. Сверхчеловѣкъ есть, такъ сказать, *формальный* нравственный образъ. Онъ знаменуетъ собою и означаетъ высшую степень духовнаго развитія человѣчества, высшую степень расцвѣта, на которую способны содержащіеся въ современномъ человѣкѣ духовные зародыши. Сверхчеловѣкъ есть лишь олицетвореніе въ человѣческомъ образѣ всей совокупности тѣхъ абстрактныхъ, автономныхъ и самодовлѣющихъ моральныхъ идеаловъ, «призраковъ», любовь къ которымъ, какъ мы видѣли, Ницше стремится сдѣлать основнымъ нравственнымъ стимуломъ человѣка. Вотъ почему идея сверхчеловѣка не прибавляетъ существенныхъ чертъ къ охарактеризованной выше этикѣ «любви къ дальнему» или «любви къ призракамъ», а скорѣе лишь даетъ ей художественно-образное воплощеніе. Если мы видѣли, что «любовь къ призракамъ» противопоставляется Ницше

любви къ людямъ и къ ихъ счастью и признается имъ болѣе высокимъ, чѣмъ послѣдняя, нравственнымъ чувствомъ, то тѣ же взгляды выражены и въ идеѣ сверхчеловѣка: въ ней постулировано верховное и автономное значеніе *культурнаго прогресса*, морально-интеллектуальнаго совершенствованія человѣка и общества, внѣ всякаго отношенія къ количеству счастья, обезпечиваемому этимъ прогрессомъ. Воцареніе сверхчеловѣка не есть торжество человѣческаго счастья, удовлетвореніе всѣхъ личныхъ субъективныхъ влеченій и вожделѣній людей; это есть торжество духовной природы человѣка, осуществленіе всѣхъ *объективноцѣнныхъ* его притязаній.

Такъ замыкается этика любви къ дальнему съ удивительно сильною и смѣлою послѣдовательностью. Верховною моральною инстанціей объявляется нѣчто «дальнее» въ самомъ рѣзкомъ смыслѣ этого слова, нѣчто безконечно-удаленное отъ всѣхъ субъективныхъ интересовъ какихъ-либо «ближнихъ»—именно осуществленіе культурнаго типа, воплощающаго въ себѣ объективную моральную красоту. Какъ это хорошо разъяснилъ Зиммель въ своемъ этюдѣ о Ницше, отличительнымъ моральнымъ свойствомъ «сверхчеловѣка», едва ли не исчерпывающимъ все содержаніе этого образа, служитъ нравственный характеръ «благородства». Но благородство есть, какъ это показалъ самъ Зиммель [1]), та, находящаяся на рубежѣ между областями этической и эстетической оцѣнки, черта, которая характеризуется именно полнымъ отсутствіемъ въ ней всего утилитарнаго, полною своею удаленностью и изолированностью отъ всего обыденнаго, практически полезнаго и ординарнаго. Такимъ образомъ, благородство натуры въ широкомъ смыслѣ означаетъ едва ли что иное, какъ прирожденную высокую, т.-е. превышающую обычный уровень, ступень духовнаго развитія человѣка, на которой всѣ его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влеченія проникнуты и одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синонимъ *возвышенности*, а эта возвышенность, высота надъ среднимъ уровнемъ духовнаго развитія и исчерпываютъ собою сущность сверхчеловѣка.

Мы встрѣчаемся здѣсь снова съ автономностью или, если намъ

---

[1]) См., кромѣ этюда о Ницше, Philosophie des Geldes, стр. 407—413.

позволено будетъ такъ выразиться, *имманентностью* моральной цѣнности въ этической системѣ Ницше. Моральныя усилія людей и культурный прогрессъ человѣчества не являются средствомъ къ чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному имъ, именно къ человѣческому *счастью*, къ удовлетворенію субъективныхъ, *внѣ-моральныхъ* побужденій: смыслъ и значеніе добра и совершенствованія лежитъ въ нихъ самихъ же, въ развитіи моральной природы человѣка, въ достиженіи все болѣе высокихъ ступеней духовнаго развитія. Читатель помнитъ, вѣроятно, одно изъ пессимистическихъ стихотвореній Надсона, въ которомъ выражено разочарованіе, имѣющее овладѣть всѣми борцами за идеалъ при полномъ осуществленіи ихъ стремленій. Что будетъ достигнуто этимъ осуществленіемъ? Поэтъ отвѣчаетъ: «пиръ животнаго, сытаго чувства!» и съ горечью прибавляетъ: «жалкій, пошлый итогъ! каждый честный боецъ не отдастъ за него свой терновый вѣнецъ!» Здѣсь наглядно выражена внутренняя противорѣчивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучіе разсматриваются не какъ необходимая ступень къ дальнѣйшимъ усиліямъ человѣчества и не просто какъ первое и законное требованіе всякаго голоднаго человѣка, а какъ *конечный идеалъ*, то этотъ конечный идеалъ по своей моральной природѣ прямо противоположенъ всему, что нравственно цѣнно въ средствахъ его осуществленія. Духовная чистота и высота, героизмъ, отсутствіе своекорыстныхъ побужденій являются въ этикѣ утилитаризма какъ бы лишь механическимъ средствомъ, которое пускается въ ходъ для достиженія человѣческаго благополучія, но становится ненужнымъ и, какъ таковое, отбрасывается въ сторону въ самый моментъ достиженія цѣли. Терновые вѣнцы замѣняются лаврами и розами, герои и борцы не нужны болѣе—наступаетъ царство безмятежнаго счастья и наслажденія [1]).

---

[1]) Ницше вскрываетъ эту внутреннюю противорѣчивость утилитаризма въ слѣдующихъ словахъ: „Мы указываемъ здѣсь на основное противорѣчіе той морали, которая именно теперь пользуется большимъ почетомъ: *мотивы* къ этой морали стоятъ въ противорѣчіи къ ея *принципу*. То, чѣмъ эта мораль хочетъ обосновать себя, она опровергаетъ своимъ критеріемъ нравственности. Положеніе: „ты долженъ отказывать себѣ въ своихъ желаніяхъ и приносить себя въ жертву“, можетъ, не преступая противъ своей собственной морали, быть декретировано только существомъ, которое этимъ само отказывается

Такое противорѣчіе чуждо этической системѣ, въ основѣ которой лежитъ «любовь къ дальнему», понимаемая какъ «любовь къ призракамъ» или—что то же самое—какъ «любовь къ сверхчеловѣку». Если, какъ учитъ Заратустра, «любовью къ жизни должна быть любовь къ высшей надеждѣ» человѣка, то этою высшею надеждой должно быть не счастье, а «*высшій помыселъ жизни*». Въ этой системѣ каждая ступень человѣческаго прогресса имѣетъ для человѣчества цѣну только потому, что въ ней накоплены, какъ фондъ и источникъ дальнѣйшаго поступательнаго движенія, тѣ самыя моральныя блага, которыми она была достигнута. Героизмъ и духовное величіе тратятся не на осуществленіе царства счастливыхъ пигмеевъ—того царства, которое было такъ жестоко осмѣяно Заратустрой въ его пророчествѣ «о самомъ презрѣнномъ — о послѣднемъ человѣкѣ, нашедшемъ счастье»—а на укрѣпленіе и развитіе въ человѣкѣ всего нравственно-великаго, на поднятіе его духовной высоты, на созиданіе «сверхчеловѣка». Борьба и творчество—по мысли этой этической системы—должны быть посвящены *созиданію условій для свободнаго развитія всѣхъ духовныхъ способностей человѣка и для свободнаго удовлетворенія его духовныхъ притязаній* [1]).

Первый благосклонный и вдумчивый критикъ Ницше—Георгъ Брандесъ—назвалъ систему Ницше «аристократическимъ радикализмомъ», и Ницше самъ съ восторгомъ привѣтствовалъ это обозначеніе, какъ глубоко соотвѣтствующее сущности его взглядовъ. Названіе это былъ бы дѣйствительно безукоризненнымъ, если бы оно не было нѣсколько двусмысленнымъ. «Радикализмъ» Ницше—его ненависть къ существующему и его неутомимая жажда «раз-

---

отъ своей выгоды... Но если ближній (или общество) рекомендуетъ альтруизмъ *ради своей пользы*, то этимъ приводится въ исполненіе прямо противоположное положеніе: „ты долженъ искать своей выгоды, даже на счетъ потерь всѣхъ остальныхъ“ и, такимъ образомъ, единымъ духомъ проповѣдуется и „ты долженъ“ и „ты не долженъ“ (*Радостная наука*, отрывокъ 21).

[1]) Въ „Несвоевременныхъ размышленіяхъ“ Ницше формулируетъ свой этическій идеалъ, впослѣдствіи вылившійся въ образъ „сверхчеловѣка“ въ слѣдующихъ словахъ: „Наши обязанности вытекаютъ... изъ основной мысли *культуры*, которая ставитъ передъ каждымъ изъ насъ только одну задачу: *содѣйствовать развитію въ насъ и внѣ насъ философа, художника и святого и тѣмъ трудиться надъ совершенствованіемъ природы*“ (Unzeitgemässe Betrachtungen, B. 2, S. 55—56, курсивъ подлинника).

рушать могилы, сдвигать съ мѣста пограничные столбы и сбрасывать въ крутые обрывы разбитыя скрижали»—не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и дѣлаетъ его близкимъ и понятнымъ для всякаго, кто хоть когда-либо и въ какомъ-либо отношеніи испытывалъ такія же желанія. Столь же несомнѣненъ и характеренъ для Ницше и элементъ «аристократизма» въ его ученіи. Однако этотъ послѣдній терминъ кажется намъ черезчуръ широкимъ и потому способнымъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ.

«Аристократія» значитъ *господство знати*. Можно согласиться съ тѣмъ, что господство знати составляетъ основное содержаніе общественно-моральнаго идеала Ницше, но лишь при ясномъ пониманіи значенія обоихъ понятій («господства» и «знати»). Что касается понятія «господства», то, какъ извѣстно, оно составляетъ несомнѣнно одинъ изъ наиболѣе дорогихъ Ницше пунктовъ его міросозерцанія. «Wille zur Macht»—стремленіе къ власти—признано имъ основнымъ изъ жизненныхъ и необходимыхъ человѣческихъ побужденій, и его «сверхчеловѣкъ» есть прежде всего могущественный и господствующій надъ окружающимъ міромъ человѣкъ. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо какъ господство политическое или вообще правовое. Кому извѣстно отвращеніе Ницше къ государству, къ этому, по словамъ Заратустры, «холоднѣйшему изъ всѣхъ холодныхъ чудовищъ», тотъ знаетъ, что этотъ крайній индивидуалистъ не могъ мечтать о юридической санкціи для того господства, къ которому онъ призывалъ «высшихъ людей». Еще менѣе можно думать о значеніи господства у Ницше, какъ экономической, матеріальной власти надъ людьми, такъ какъ всѣ вопросы матеріальнаго порядка лежатъ вообще далеко за предѣлами его мыслей и стремленій. Отсюда слѣдуетъ, что проповѣдуемое имъ господство означаетъ просто *духовное вліяніе*, власть, пріобрѣтаемую надъ людьми силою выдающихся духовныхъ качествъ. Уча господству, Ницше рѣзко отличаетъ корыстное властолюбіе мелкихъ людей отъ того властолюбія, которое «приходитъ къ чистымъ и одинокимъ и къ самодовлѣющимъ вершинамъ». Подобное властолюбіе не есть стремленіе подняться, возвыситься посредствомъ власти; наоборотъ, оно означаетъ, что «высокое хочетъ спуститься къ власти», оно есть стремленіе къ безкорыстному расширенію духовной сферы своей личности, къ

такому воздѣйствію на людей, на которое способны только сильные духомъ и которое испытывается со стороны подчиняющихся не какъ тягость и подавленіе ихъ личности, а какъ даровое участіе въ духовныхъ благахъ воздѣйствующаго. Это властолюбіе есть «дарящая добродѣтель» (schenkende Tugend):

«Когда одинокая вершина не хочетъ остаться вѣчно одинокой и самодовлѣющей; когда гора сходитъ къ долинѣ и горные вѣтры спускаются къ низменностямъ—о, кто могъ бы найти истинное имя и прозваніе для такого стремленія! «Дарящая добродѣтель»—такъ нѣкогда назвалъ безыменное Заратустра».

Уже одно это значеніе понятія «господства» въ системѣ Ницше исключаетъ мысль, что «аристократизмъ» въ его ученіи означаетъ соціальную власть немногихъ избранныхъ надъ толпой. Еще рѣзче выступаетъ совершенно своеобразный смыслъ Ницшевскаго аристократизма при разсмотрѣніи второго звена этого элемента его ученія—понятія «знати». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противоставляемая ей «чернь» въ системѣ Ницше суть не соціально-политическія, а лишь *моральныя* категоріи. «Чернь»—это «die viel zu vielen», это всѣ «маленькіе доброжелательные, добронравные сѣренькіе люди», всѣ тѣ, кто не знаетъ ничего высшаго, какъ «скромно обнять свое маленькое счастье и при этомъ скромно коситься на новое маленькое счастье». Въ эту категорію равно попадаютъ стоящіе на всѣхъ ступеняхъ общественной лѣстницы». «Чернь внизу — чернь вверху! — жалуется одинъ изъ «высшихъ людей», пришедшихъ къ Заратустрѣ,—гдѣ есть еще нынче «богатство» и «бѣдность»! Я разучился этому различію»! Этимъ опредѣленіемъ черни само собой опредѣляется и понятіе «знати». «Это не та знатность,— говоритъ Заратустра,—которую вы могли бы, подобно торгашамъ, купить торгашескимъ золотомъ: ибо мало цѣнности во всемъ, что имѣетъ свою цѣну». Это также не знатность придворнаго или потомка старинныхъ родовъ или «того, кто служитъ укрѣпленіемъ существующаго, чтобы оно стояло еще крѣпче». «Знать» Заратустры—это избранные люди совсѣмъ иного рода:

«О мои братья, я освящаю и заповѣдую вамъ новую знать...

«Не откуда вы происходите, а *куда вы идете*, да будетъ впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся впередъ, за предѣлы васъ самихъ—это да будетъ вашею новою честью!..

«О мои братья, не назадъ должна смотрѣть ваша знать, а *впередъ!* Изгнанниками должны вы быть изъ страны отцовъ и матерей вашихъ.

«*Страну дѣтей вашихъ* должны вы любить: эта любовь да будетъ вашею новою знатностью»!

«Знать»—это всѣ тѣ, кто переросъ окружающую среду, кто разорвалъ связь съ «страной отцовъ своихъ» и стремится къ «странѣ своихъ дѣтей», кто освященъ любовью къ дальнему и смѣло идетъ впередъ, «расточая великую душу» и распространяя, какъ даръ, свое вліяніе на людей. Знать—это герои, «высшіе люди, которые «подобно высоко парящему соколу озираются внизъ на толкотню сѣрыхъ маленькихъ волнъ и воль и душъ» и стремятся къ образу сверхчеловѣка, предвозвѣстниками котораго на землѣ они являются. Если можно такимъ образомъ говорить объ аристократизмѣ Ницше, то только въ буквальномъ, этимологическомъ, а не обычномъ историческомъ значеніи этого слова. «Аристократія» для Ницше есть «*господство лучшихъ*», и аристократическое устройство, о которомъ онъ мечтаетъ, есть та форма жизни, которая даетъ просторъ для духовнаго развитія и для расширенія личности всѣхъ богатыхъ и сильныхъ душою и для духовнаго воздѣйствія и господства ихъ надъ толпою [1]). Можетъ быть, Ницшевскія категоріи «знати» и «черни» можно поставить въ параллель—конечно, mutatis mutandis—съ популярнымъ у насъ нѣкогда противопоставленіемъ «критически мыслящихъ личностей» «толпѣ». Ницшевская «знать» весьма приближается къ тому, что подразумѣвалось подъ «критически мыслящею личностью». Это—Карлейлевскіе «герои» или,

---

[1]) Любопытенъ въ этомъ отношеніи отзывъ Ницше объ общественной организаціи *церкви*. Онъ отдаетъ ей преимущество передъ государственной организаціей и именно по слѣдующимъ соображеніямъ: «Не забудемъ, что представляетъ изъ себя церковь, въ противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего такая организація господства, которая обезпечиваетъ высшій рангъ за *болѣе развитыми духовно* людьми и вѣритъ въ могущество *духовности* настолько, что не пользуется болѣе грубыми средствами силы; уже одно это дѣлаетъ церковь во всякомъ случаѣ *болѣе благороднымъ* учрежденіемъ, чѣмъ государство». *Радостная наука*, отрывокъ 358. Надо знать общее отношеніе Ницше къ церкви, чтобы понять, какое глубокое уваженіе Ницше ко всему духовно-высокому и къ духовному господству, въ противоположность господству *силы*, обнаруживаютъ эти слова.

какъ Ницше ихъ называетъ въ одномъ мѣстѣ, *аріонавты идеала*. Только моральная оцѣнка ихъ отличается у Ницше отъ того значенія, которое приписывала имъ русская соціологическая теорія. Тогда какъ въ системѣ утилитаризма (подъ знаменемъ котораго стояла и эта теорія) эти моральные движущіе элементы современности — «соль земли», по евангельскому выраженію — являются лишь служебнымъ средствомъ для достиженія постороннихъ имъ по внутренней своей природѣ цѣлей (счастья большинства), для Ницше «соль земли» цѣнна сама по себѣ какъ показатель интеллектуально-моральной силы человѣчества, развитіе которой и составляетъ задачу этой земной соли. И въ этой оцѣнкѣ соли земли, въ этомъ взглядѣ на нее не только какъ на механическое, практически полезное средство къ достиженію человѣческаго благополучія, но и какъ на единственный смыслъ самаго человѣческаго существованія, и заключается аристократизмъ Ницше. Его аристократизмъ есть такимъ образомъ лишь отраженіе его *идеализма*, идеализма, конечно, не въ широкомъ и неопредѣленномъ значеніи этого слова, какъ стремленія къ идеалу, а въ точномъ и специфическомъ его значеніи, въ которомъ идеализмъ противопоставляется этическому матеріализму или утилитаризму. И потому намъ казалось бы болѣе правильнымъ назвать этическое и соціально-политическое направленіе Ницше не аристократическимъ радикализмомъ, а *радикализмомъ идеалистическимъ*. Радикальный разрывъ съ существующимъ и активная дѣятельность во имя «дальняго», во имя торжества абстрактныхъ, автономныхъ моральныхъ «призраковъ», во имя воцаренія на землѣ «сверхчеловѣка», какъ «высшаго помысла жизни», воплощающаго въ себѣ всѣ эти «призраки»,—вотъ значеніе Ницшевскаго радикализма, который, повторяемъ, мы не можемъ назвать иначе, какъ *идеалистическимъ радикализмомъ*.

Исторіей увѣковѣченъ одинъ классическій примѣръ подобнаго радикализма: это—жизнь и дѣятельность «послѣдняго римскаго республиканца» Брута. Любопытно и крайне характерно для столь искаженнаго молвой міросозерцанія Ницше его отношеніе къ этому историческому образу, высказанное въ одномъ отрывкѣ «*Радостной науки*» [1]): «Высшее, что я могъ бы сказать къ славѣ

[1]) Отрывокъ 98, озаглавленный: *Къ славѣ Шекспира*.

Шекспира, *какъ человѣка*,—говорится тамъ,—есть слѣдующее: онъ вѣрилъ въ Брута и не набросилъ ни пылинки недовѣрія на этотъ родъ добродѣтели. Ему онъ посвятилъ свою лучшую трагедію—она до сихъ поръ еще зовется не настоящимъ своимъ именемъ—ему и самому страшному содержанію высокой морали. Независимость души—вотъ о чемъ идетъ здѣсь рѣчь. Нѣтъ жертвы, которая могла бы быть слишкомъ великой для этого...» Высказавъ предположеніе, что эта трагедія отражаетъ какое-нибудь событіе въ жизни ея автора, Ницше прибавляетъ: «Но каковы бы ни были подобныя сходства и тайныя связи (трагедіи съ душевной жизнью ея автора), одно ясно: передъ общимъ обликомъ Брута и его добродѣтелью Шекспиръ палъ ницъ...» и, добавимъ, Ницше подобно Шекспиру. Образъ Брута служитъ Ницше олицетвореніемъ его *идеалистическаго радикализма*—героической борьбы за идеалъ независимости духа, идеалъ, въ которомъ какъ бы суммировано уваженіе ко всѣмъ духовнымъ благамъ, любовь ко всѣмъ священнымъ правамъ человѣческой личности.

Къ нашей характеристикѣ этическаго и соціально-политическаго идеализма въ системѣ Ницше остается добавить лишь одну хотя и побочную, но все же весьма существенную для него черту. Этотъ идеализмъ остается у Ницше *реалистическимъ*: какъ ни далеко лежитъ отъ обычной жизни и ея интересовъ то «дальнее», любовь къ которому кладется въ основу морали, оно не находится за предѣлами земной, эмпирической жизни. Моральные «призраки» и воплощающее ихъ существо—сверхчеловѣкъ—остаются призраками земными, не сошедшими съ неба, а рожденными на землѣ человѣческою головою и человѣческимъ сердцемъ. «Нечестивецъ» Заратустра рѣшительно отказывается освятить метафизической санкціей свой крайній идеализмъ; этотъ идеализмъ остается земнымъ не только по своему практическому приложенію, которое заключается въ плодотворной работѣ надъ общественно-моральнымъ обновленіемъ человѣчества, но и по своему теоретическому значенію и обоснованію. «Я люблю тѣхъ,—восклицаетъ Заратустра,—кому не нужно искать за звѣздами основаній, чтобы погибнуть и стать жертвой, но кто посвящаетъ себя землѣ, чтобы на ней нѣкогда воцарился сверхчеловѣкъ». Разставаясь со своими учениками, Заратустра въ прощальной рѣчи увѣщевалъ ихъ «остаться вѣрными землѣ»:

«Оставайтесь вѣрными землѣ, мои братья, со всею силой вашей добродѣтели! Ваша дарящая любовь и ваше познаніе да служитъ смыслу земли! Такъ прошу и заклинаю я васъ.

«Не давайте вашей добродѣтели улетѣть отъ земного и биться крыльями о вѣчныя стѣны! Ахъ, на свѣтѣ всегда было такъ много заплутавшейся добродѣтели!

«Сведите, подобно мнѣ, улетѣвшую добродѣтель назадъ къ землѣ, да, назадъ къ тѣлу и жизни: чтобы она дала землѣ ея смыслъ, человѣческій смыслъ!»

Несмотря на то, что вся мораль основывается Ницше на любви къ абстрактнымъ «призракамъ», онъ не забываетъ, что эти призраки суть лишь созданія человѣческаго духа, и это въ его глазахъ отнюдь не умаляетъ ихъ цѣнности, а лишь возвышаетъ цѣнность ихъ создателя—человѣка. «Новой гордости научило меня мое *я*, и ее я заповѣдую людямъ: не зарывать голову въ небесные пески, а свободно нести ее, земную голову, которая одна и создаетъ смыслъ земли!»

Это сочетаніе элементовъ реализма и идеализма въ системѣ Ницше кажется намъ въ высокой степени цѣннымъ. Современная философская мысль, опираясь на представленный ея основателемъ Кантомъ синтезъ реалистической трезвости мысли со смѣлыми идеалистическими порывами нравственнаго духа, проводитъ рѣзкую грань между критическимъ позитивизмомъ въ области научнаго познанія и этическимъ идеализмомъ въ области цѣлостнаго нравственнаго сознанія. Она въ равной мѣрѣ должна протестовать какъ противъ доктринерской тенденціи ограничить богатое внутренними переживаніями человѣческое сознаніе сферой реалистической мысли, такъ и противъ неосторожнаго стремленія гипостазировать этическія переживанія и облекать ихъ въ форму логической системы точнаго *знанія*; такимъ образомъ, она примиряетъ эти два противоположныхъ направленія человѣческаго духа, указывая каждому его границы. Ницше представилъ намъ образецъ подобнаго примиренія, и съ этой точки зрѣнія его этико-философская система пріобрѣтаетъ лишній интересъ для современности.

Въ заключеніе мы позволяемъ себѣ снова предоставить слово самому Заратустрѣ для художественно-цѣльнаго резюмированія общаго духа, которымъ проникнута очерченная нами «этика любви къ дальнему»:

«Съ твоей любовью иди въ свое одиночество, братъ мой, и съ твоимъ творчествомъ; и лишь поздно за тобой послѣдуетъ справедливость.

«Съ моими слезами иди въ свое одиночество, братъ мой; я люблю того, кто хочетъ творить нѣчто высшее, чѣмъ онъ самъ, и на томъ погибаетъ...

«Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..

«Ахъ, я зналъ благородныхъ, которые потеряли свою высшую надежду. И вотъ они оклеветали всѣ высокія надежды.

«И стали они нагло жить въ краткихъ наслажденіяхъ, и почти не имѣли цѣли за предѣлами текущаго дня.

«„Духъ есть и въ наслажденіи“—такъ говорили они. Этимъ они разбили крылья своему духу: теперь онъ ползаетъ по землѣ и, грызя, грязнитъ все вокругъ себя.

«Нѣкогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позоренъ и ужасенъ имъ теперь герой.

«Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя въ сердцѣ твоемъ! Свято чти свою высшую надежду!

«Такъ говорилъ Заратустра».

С. Франкъ.

Философія и жизнь.

Характерною особенностью философской мысли послѣ Канта является сознательное самоподчиненіе ея такимъ принципамъ, отъ вліянія которыхъ она долгое время считала себя совершенно свободной. Мы имѣемъ въ виду принципы практически-волевого характера, а именно образующіе категоріи долга, добра, красоты и полезности. Если въ классическую эпоху раціонализма взаимоотношеніе мысли, воли и дѣйствія выражалось въ схемѣ: я мыслю и сообразно моей мысли хочу и поступаю, то современное пониманіе этого взаимоотношенія обнаруживаетъ явную наклонность выразить его въ обратномъ порядкѣ: я такъ хочу и такъ поступаю и затѣмъ мыслю сообразно моему хотѣнію и поступку. Этому перемѣщенію центра тяжести изъ области теоріи въ сферу жизненной практики положилъ начало самъ Кантъ. Сознаніе нравственнаго долга послужило у него той высшей инстанціей, отъ которой получили свое право на существованіе необходимыя для ея осуществленія идеи разума: свобода воли, существованіе Бога, безсмертіе души. Нельзя не признать, что въ данномъ случаѣ холодное спокойствіе теоретической мысли нисколько не было нарушено вмѣшательствомъ чуждаго ей принципа. Во всей исторіи человѣчества она не могла бы найти себѣ болѣе безстрастнаго руководителя, чѣмъ нравственный законъ Канта. Но уже a priori можно было бы предвидѣть, что этимъ дѣло не ограничится и что мѣсто безстрастнаго долга со временемъ замѣнятъ болѣе яркіе жизненные стимулы. Лишенная своего специфическаго авторитета и ослабленная въ своей самостоятельности, теоретическая мысль не могла остановиться на первой предложенной ей точкѣ опоры. Тѣмъ болѣе, что каждый

жизненный принципъ являлся по существу равноправнымъ въ своемъ притязаніи привлечь ее на свою сторону. Начавъ съ подчиненія нравственному долгу, она со временемъ подпала подъ еще бо́льшее вліяніе другой жизненной силы — стремленія къ красотѣ. Яркимъ выразителемъ этого фазиса является Ницше.

Весьма часто философію Ницше называютъ индивидуалистической моралью или моралью эгоизма. Но оба эти опредѣленія не улавливаютъ, по нашему мнѣнію, самой существенной особенности его философіи. Ницше вовсе не сторонникъ *всякаго* индивидуализма и эгоизма. Не даромъ его идеалы такъ далеки отъ современности и находятся въ далекомъ прошломъ или таятся въ будущемъ. Ради одного только эгоизма ему не стоило тревожить тѣни Борджіа и другихъ корифеевъ человѣческой преступности. Мѣщанскій эгоизмъ и самодурство современной жизни могли бы дать ему богатый матеріалъ для построенія его этическихъ идеаловъ. Очевидно мораль Ницше имѣла своимъ основаніемъ не эгоизмъ, а какое-то другое начало, совершенно иного порядка. Такимъ основаніемъ была у него идея красоты. Всѣ положительные принципы морали Ницше являются вмѣстѣ съ тѣмъ важнѣйшими принципами эстетики и художественнаго творчества. Свобода и яркая индивидуальность, сила и смѣлость, благородство и изящество, гармоничность и художественное единство—вотъ требованія, одинаково служащія критеріями прекраснаго и моральныхъ цѣнностей въ философіи Ницше. Быть моральнымъ, для Ницше это значитъ быть художественно прекраснымъ. Если, съ точки зрѣнія Ницше, лэди Макбетъ или Цезарь Борджіа являются высо́кими образцами моральнаго достоинства, то это благодаря тому, что они вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ высоко художественные образы. Можно утверждать съ полною увѣренностью, что всѣ личности, приближающіяся къ моральнымъ идеаламъ Ницше, годились бы въ герои всякаго рода художественныхъ произведеній. И если это положеніе нельзя сдѣлать обратнымъ, то лишь принимая въ расчетъ чрезвычайную строгость и утонченность эстетическаго вкуса Ницше. Конечно, принципъ красоты въ морали Ницше нѣсколько отличается отъ того же принципа въ чистой эстетикѣ. Но отличія эти представляются намъ несущественными и вытекающими изъ различій сферъ примѣненія этихъ принциповъ: дѣйствительной жизни,

съ одной стороны, и творчества искусства,—съ другой. Дѣйствительность естественнымъ образомъ требуетъ оцѣнки съ точки зрѣнія интенсивности. Отсюда необходимымъ дополненіемъ морально-эстетической теоріи Ницше является принципъ жизненной мощи, отсутствующій въ традиціонной эстетикѣ. Подчиненіе теоретической мысли и ея конечной цѣли — истины — эстетическому принципу выразилось у Ницше не только въ содержаніи его философіи, но и въ ея внѣшней формѣ. Вмѣсто обширной и связной системы логическихъ построеній мы находимъ у него сжатые и отрывочные афоризмы, плѣняющіе своей художественной отдѣлкой и законченностью. Вмѣсто убѣдительной аргументаціи—ряды блестящихъ положеній, поражающихъ своею смѣлостью, силою образовъ и неожиданностью оборотовъ. Нерѣдко мысль Ницше совершенно подавляется своей художественной причудливостью и превращается въ одни намеки на что-то лишь чувствуемое, но едва ли мыслимое.

Въ подчиненіи идеямъ моральнаго долга и красоты философская мысль подпала подъ вліяніе хотя и чуждыхъ ей началъ, но, подобно ей, принадлежащихъ къ высшимъ и при томъ специфическимъ проявленіямъ человѣческаго духа. Но вмѣстѣ съ ними на философскую арену выступили руководящіе принципы совершенно иного порядка, болѣе смутные и неопредѣленные и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе близкіе къ житейскимъ интересамъ и потребностямъ. Мы имѣемъ въ виду гносеологическія теоріи конца прошлаго вѣка, устанавливающія въ качествѣ основныхъ принциповъ мышленія требованія экономіи или «наименьшей траты силъ» и въ концѣ концовъ полезность. Теоріи эти, связанныя главнымъ образомъ съ именами Э. Маха, Р. Авенаріуса и Г. Зиммеля подготовляютъ почву къ полному уничтоженію самой категоріи истины. Къ такому результату въ сущности и приходитъ послѣдній изъ названныхъ философовъ въ появившейся въ 1895 г. въ «Archiv für Systematische Philosophie» статьѣ: «Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie». Совпаденіе «истинности» съ «полезностью», приводящее къ неразрѣшимой проблемѣ престабилизма, побуждаетъ Зиммеля свести одинъ изъ этихъ параллельныхъ принциповъ на другой. Принятая имъ и введенная въ теорію познанія гипотеза подбора рѣшаетъ этотъ вопросъ не въ пользу категоріи истины.

Было бы большою несправедливостью обвинять представителей только что нами очерченныхъ воззрѣній въ умышленномъ искаженіи истины ради тѣхъ или иныхъ жизненныхъ принциповъ. И мы нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что всѣ неоспоримыя положенія научнаго знанія пользовались съ ихъ стороны должнымъ признаніемъ. Но ошибочно было бы тоже думать, что теоріи участія жизненно-практическихъ началъ въ познаніи не имѣли никакого вліянія на содержаніе самаго познанія и въ особенности философскаго. Если это вліяніе не выражалось въ грубомъ вмѣшательствѣ въ самый процессъ познанія, то оно несомнѣнно сказывалось въ оцѣнкѣ философскихъ идей и построеній, въ признаніи или отрицаніи за ними извѣстной значимости и авторитета, вообще въ приведеніи ихъ въ извѣстнаго рода іерархическую зависимость. Только жизненная сила нравственнаго долга давала въ глазахъ Канта, Фихте и ихъ послѣдователей ту непоколебимую достовѣрность идеямъ Бога и нравственнаго міропорядка, которой не могла за ними оправдать теоретическая мысль. Та же жизненная сила въ видѣ эстетическихъ потребностей привела Ницше къ упраздненію теоретическихъ дисциплинъ теоріи познанія и метафизики и созданію его жизненной эстетической этики. Наконецъ жизненные принципы экономіи силъ и полезности даютъ ихъ проповѣдникамъ полную увѣренность въ превосходствѣ утилитарныхъ идей науки и философіи передъ проблематичными метафизическими идеями, относящимися къ трансцендентному міру.

Мы очень далеки отъ того, чтобы раздѣлять эту вкратцѣ нами охарактеризованную тенденцію современной философіи. Повышеніе значимости и достовѣрности тѣхъ или иныхъ идей въ зависимости отъ требованій непосредственной жизни кажется намъ лишь видоизмѣненіемъ того стараго порока мышленія, которому имя догматизмъ. Кромѣ того оцѣнка идей и построеній разума съ точки зрѣнія того, а не другого жизненнаго принципа, представляется намъ необходимо связанною съ болѣе или менѣе явнымъ произволомъ. Каждый мыслитель съ одинаковымъ, повидимому, правомъ аргументируетъ въ пользу наиболѣе близкаго ему жизненнаго принципа. Безстрастная и уравновѣшенная натура апеллируетъ къ сознанію долга. Философъ, проникнутый отвращеніемъ къ пошлой и дряблой современности, поклоняется

мощной красотѣ. Мыслители, стремящіеся больше всего къ утилитарной достовѣрности, доходятъ до подчиненія мышленія тѣмъ же принципамъ, которые лежатъ въ основаніи паровыхъ машинъ и всякаго рода техническихъ сооруженій. Всѣ они правы, поскольку въ стремленіяхъ къ нравственному благу, красотѣ и пользѣ видятъ нѣкоторыя первичныя жизненныя начала человѣческой природы, естественнымъ образомъ координирующіяся съ дѣятельностью разума. Но они впадаютъ въ преувеличеніе, когда этими началами они думаютъ замѣстить или какъ бы восполнить такое же первичное и ни на что не сводимое сознаніе истины и стремленіе къ ея достиженію; стремленіе это никогда не можетъ быть удовлетворено или восполнено чѣмъ-либо постороннимъ самой истинѣ, хотя бы то были принципы безконечнаго достоинства и высоты.

Нерѣдко указываютъ на внутренее единство духовныхъ силъ человѣческой личности, какъ на основаніе для подчиненія познанія тѣмъ или инымъ ирраціональнымъ началамъ. Разумный духъ человѣка, говорятъ защитники этого воззрѣнія, не есть простая сумма мышленія, чувствъ и воли, но нѣкоторое живое единство, въ которомъ всѣ эти дѣятельности взаимно обусловлены и связаны. Такое живое единство и должно быть поставлено, по ихъ мнѣнію, въ центрѣ теоріи познанія. Эта часто встрѣчаемая аргументація[1]) представляется намъ глубоко ошибочной. Что наша душевная жизнь имѣетъ въ своей основѣ нѣкоторое единство и взаимозависимость всѣхъ функцій—это положеніе является въ настоящее время незыблемой психологической истиной. Но положеніе это касается только *общаго* хода и развитія нашей душевной жизни и вовсе не исключаетъ возможности тѣхъ или иныхъ частныхъ обособленій и специфическихъ взаимозависимостей отдѣльныхъ функцій. Не исключаетъ оно также существованія въ нашей душѣ нѣсколькихъ вполнѣ самостоятельныхъ принциповъ, регулирующихъ функціи различныхъ психологическихъ категорій. Истина есть именно такой верховный принципъ для всѣхъ познавательныхъ процессовъ. Въ предѣлахъ мышленія во всѣхъ его формахъ господства этого принципа не можетъ быть

---

[1]) Къ ней нерѣдко прибѣгаютъ между прочимъ приверженцы такъ называемаго «субъективнаго метода» въ соціологіи.

замѣняемо другимъ. Это нисколько не противорѣчитъ тому, что въ общемъ и цѣломъ познаніе въ значительной мѣрѣ обусловливается жизненными интересами и потребностями. Но жизнь обусловливаетъ только *возникновеніе* познавательныхъ процессовъ, тогда какъ гносеологическая обусловленность всецѣло властвуетъ надъ ихъ *связью* и *содержаніемъ*. Жизнь рождаетъ истину, но не можетъ предписывать ей быть той, а не иной.

Но является вопросъ: не можетъ ли быть установлена обратная зависимость, т.-е. практическія начала подчинены теоретической мысли. И на этотъ вопросъ, по нашему мнѣнію, приходится отвѣтить отрицательно. Какъ въ познаніи—стремленіе къ истинѣ, такъ въ дѣйствіяхъ властвующимъ принципомъ является стремленіе къ благу. Стремленіе это въ корнѣ своемъ ирраціонально и можетъ только выражаться въ понятіяхъ, но не обусловливаться ими. Мысль можетъ помочь его открыть и уяснить, направить его на соотвѣтствующій его природѣ предметъ, но она также безсильна его породить или измѣнить по существу, какъ безсильна превратить ощущеніе цвѣта въ звукъ. Этика издавна пыталась открыть незыблемые законы, указывающіе человѣку тотъ жизненный путь, который онъ долженъ избрать. Иначе говоря, она хотѣла указать человѣку, къ какой конечной цѣли онъ долженъ стремиться, и доказать преимущественную обязательность этой цѣли передъ другими. Однако такія притязанія или не имѣли подъ собою никакой почвы, или же представляли искусно скрытый circulus vitiosus. Очевидно, что указать и доказать возможно только то, что существовало, существуетъ или будетъ существовать, но доказать то, что *должно или обязано существовать* не по силамъ никакой теоріи. Удачное разрѣшеніе этого этическаго вопроса, кажется, могло бы быть дано въ томъ случаѣ, если бы философія имѣла возможность доказать совпаденіе причиннаго долженствованія съ нравственнымъ, иначе говоря, если бы міровой процессъ не оставлялъ возможности выбора, а фаталистически предопредѣлялъ человѣческую волю къ тому или иному неизбѣжному результату. Этика сводилась бы тогда къ предугадыванію будущаго. Такое разрѣшеніе вопросъ могъ бы получить наприм. съ матеріалистической точки зрѣнія. Но въ сущности при такой постановкѣ вопроса этика, какъ философская теорія нравственности, пере-

стаетъ существовать. Гдѣ нѣтъ возможности выбора, тамъ нѣтъ и нравственности. Такимъ образомъ этикѣ всегда приходится сталкиваться съ неразрѣшимымъ теоретически вопросомъ: какая изъ возможныхъ конечныхъ цѣлей должна быть поставлена, какъ абсолютно обязательная. Въ этомъ вопросѣ роль разума состоитъ лишь во всестороннемъ изслѣдованіи основныхъ направленій человѣческихъ стремленій и дѣйствій и выясненіи тѣхъ конечныхъ цѣлей, которыя при помощи ихъ достигаются. Самое же избраніе той, а не иной цѣли должно быть совершено не разумомъ, а всею совокупностью духовныхъ силъ человѣка, или единствомъ личности, въ составъ которой входятъ и чувства, и стремленія, и другія ирраціональныя начала. Въ этомъ пунктѣ практическое начало жизни является полноправнымъ рѣшителемъ. Поэтому-то нигдѣ теорія не подвергается такому унизительному пренебреженію, какъ въ области морали. Самыя убѣдительныя аргументаціи о долгѣ и обязанности, о совпаденіи ихъ съ истиннымъ благомъ пасуютъ предъ натискомъ безымяннаго слѣпого порыва и настроенія. Жизнь и художественная литература богаты яркими примѣрами такихъ безпощадныхъ насмѣшекъ практическаго жизненнаго начала надъ теоріей, жизненнаго грѣха надъ теоретической добродѣтелью. Роль теоріи въ нравственныхъ вопросахъ, по нашему мнѣнію, можно уподобить надписямъ, встрѣченнымъ сказочнымъ Иваномъ-Царевичемъ, гласившимъ, что кто пойдетъ направо—потеряетъ коня, но самъ живъ останется, а кто пойдетъ налѣво—коня сбережетъ, но самъ погибнетъ. Надписи только указываютъ пути и ихъ конечные результаты и предоставляютъ выборъ пути самому путнику. Никакая надпись не можетъ убѣдить пойти направо того, кто ищетъ смерти, или налѣво того, кто хочетъ сохранить жизнь.

Но и ограничивая значеніе теоріи этой ролью безпристрастнаго путеводителя между разнообразными путями жизни, мы считаемъ, что значеніе это весьма велико и существенно, на той ступени развитія, на которой находится современное человѣчество. Мы совершенно не знаемъ ни міра въ его цѣломъ, ни возможныхъ этаповъ человѣческаго развитія. Мы черезчуръ заняты нашимъ условнымъ человѣческимъ міркомъ и возможные пути, находящіеся за его предѣлами, намъ совершенно незнакомы. Вся человѣческая культура развивается въ сущности инстиктивно. Основ-

ными стимулами ея, въ общемъ и цѣломъ, служили стремленія къ удовлетворенію разнообразныхъ потребностей и прихотей души и тѣла. Все идейное и сознательное служило въ концѣ концовъ этимъ же элементарнымъ и разрозненнымъ стремленіямъ или шло своей дорогой, принимая лишь косвенное и по существу незначительное участіе въ общемъ движеніи культуры. Если въ человѣческой исторіи и можно намѣтить одну цѣль, болѣе или менѣе объединяющую отдѣльныя проявленія культурной жизни, то такою цѣлью является общее усовершенствованіе технической стороны жизни. Такая цѣль не можетъ, конечно, признаваться окончательной или хотя бы отчасти оправдывающей существующее направленіе развитія человѣчества. Вѣдь въ концѣ концовъ все техническое усовершенствованіе жизни должно разсматриваться лишь какъ средство, а не какъ цѣль. Весьма возможно, что средство это есть по существу безразличное, т.-е. могущее одинаково служить для осуществленія различныхъ цѣлей. Но возможно и то, что оно направляетъ человѣчество къ вполнѣ опредѣленному результату, еще далеко не ясному для человѣческаго сознанія. Та мысль, что человѣческая культура вноситъ съ собою уклоненіе отъ естественныхъ нормъ жизни, что она мертвитъ лучшіе задатки человѣческой природы, — уже не разъ высказывалась въ той или иной формѣ и притомъ весьма крупными мыслителями. И съ мыслью этой необходимо считаться. Необходимо, чтобы человѣчество ясно сознало, куда ведетъ избранная имъ дорога, осталась ли еще возможность перейти на другіе пути и какія цѣли на нихъ могутъ быть достигнуты. Къ разъясненію всѣхъ этихъ вопросовъ должна быть привлечена философская мысль и только послѣ того, какъ она придетъ къ ихъ посильному разрѣшенію, можетъ быть сознательно установленъ неуклонный курсъ въ поступательномъ движеніи человѣческой исторіи.

И для развитія отдѣльныхъ личностей опознаніе тѣхъ конечныхъ цѣлей, къ которымъ приводитъ то или иное направленіе силъ и стремленій, имѣетъ огромное значеніе. Большинство изъ насъ блуждаетъ въ жизни, какъ въ незнакомомъ лѣсу, принимая то направленіе, по которому идетъ ближайшій спутникъ, избирая сухія и возвышенныя мѣста, руководясь удобствомъ и пріятностью пути и вовсе не думая о томъ, куда же

мы въ концѣ концовъ придемъ, продлится ли еще нашъ путь и есть ли выходъ изъ этого однообразнаго лѣса. И даже тѣ изъ насъ, которые предусмотрительно и озабоченно заняты разслѣдованіемъ странъ свѣта и во всеоружіи научныхъ познаній опредѣляютъ, гдѣ югъ и сѣверъ, западъ и востокъ,—не знаютъ въ концѣ концовъ къ чему имъ послужитъ знаніе этихъ направленій и какое изъ нихъ слѣдуетъ принять. Другіе упорно держатъ путь по направленію къ солнцу, не подозрѣвая, что они движутся при этомъ по кругу и что при своемъ прогрессивномъ упорствѣ они обречены топтаться на одномъ мѣстѣ. Самые же опытные и мудрые увѣряютъ, что въ этой ходьбѣ въ однообразномъ лѣсу и заключается весь смыслъ существованія и что этотъ лѣсъ и есть весь міръ; предположенія же о какихъ-то другихъ мѣстахъ есть пустая фантазія, отрывающая человѣка отъ его прямого назначенія — дѣлать ходьбу въ лѣсу наиболѣе удобной для себя и для другихъ. А если, съ точки зрѣнія этихъ опытныхъ людей, и есть конецъ лѣсу, то и тогда о немъ не зачѣмъ помышлять, потому что мы-то сами по скоротечности нашей жизни до него во всякомъ случаѣ дойти не можемъ. Но философская мысль до сихъ поръ не убѣдилась еще аргументами этихъ опытныхъ людей и продолжаетъ дѣлать гипотетическія предположенія, открывающія для нея нѣсколько иной смыслъ жизни, чѣмъ тотъ, на который указываетъ ближайшій опытъ. И въ этомъ отношеніи ея значеніе еще не достаточно испытано и оцѣнено. Мы предпочитаемъ руководиться укоренившимися привычками, чѣмъ малообѣщающими теоріями метафизики и основанной на ней этики. Однако, только при посредствѣ этихъ теорій или религіозныхъ настроеній возможно осмысленное направленіе жизни, такъ какъ только метафизика и религія намѣчаютъ конечныя цѣли существованія и ведущіе къ нимъ пути. Въ указаніи этихъ путей и заключается необходимое вліяніе философской мысли на ирраціональныя жизненныя начала. Въ правѣ же избранія того или иного пути пріоритетъ принадлежитъ несомнѣнно безсознательному чувству жизни.

Но независимо отъ какого бы то ни было подчиненія философскихъ идей интересамъ и требованіямъ непосредственной жизни чувствъ и стремленій, выясненіе связи между теоретическимъ и практическимъ началомъ представляетъ несомнѣнный

интересъ и значеніе. Философія была до сихъ поръ черезчуръ далека отъ жизни и, наоборотъ, жизнь всегда чуждалась философіи и ее игнорировала. Между тѣмъ, есть всѣ основанія думать, что дружественный союзъ ихъ другъ съ другомъ долженъ оказаться плодотворнымъ и для той, и для другой стороны. Если природная координація душевныхъ потребностей и способностей человѣка не является исключеніемъ изо всѣхъ другихъ органическихъ координацій и, подобно имъ, представляетъ единство силъ, направленныхъ къ осуществленію единой общей цѣли, то очевидно, что совпаденіе запросовъ теоріи и практики, требованій философскаго мышленія, нравственнаго долга и эстетическаго чувства — есть лишь вопросъ времени. Такимъ образомъ, вопросъ о жизненномъ значеніи философіи можетъ обсуждаться безо всякаго ущерба теоретическому принципу истины, а именно, съ точки зрѣнія равноправной и свободной *координаціи* его съ важнѣйшими принципами жизни. Несомнѣнно, что нормы этой координаціи устанавливаютъ извѣстныя требованія, касающіяся содержанія человѣческаго міросозерцанія и соотвѣтственнаго поведенія. Но требованія эти относятся ко всей совокупности душевныхъ проявленій. Удовлетворяя этимъ требованіямъ, мы не подчиняемъ теоретическое начало практическому или наоборотъ, но обѣ эти стороны человѣческой души подчиняемъ одинаково властному надъ ними принципу *гармоніи*. Эти требованія не говорятъ человѣку: признавай такія-то и такія-то идеи достовѣрными, или поступай такъ-то. Они говорятъ ему одно: не допускай несоотвѣтствій между своими мыслями и стремленіями, будь гармоиченъ. Разсматривая съ этой точки зрѣнія всю исторію философской мысли, мы не можемъ не найти въ ней нѣкоторыхъ данныхъ для построенія діалектической тріады. Присущее эпохѣ раціонализма самоутвержденіе разума, какъ вполнѣ самостоятельнаго и изолированнаго начала, является въ этомъ случаѣ тезисомъ. Критическая философія Канта даетъ начало антитезису, состоящему въ подчиненіи разума жизненнымъ началамъ. Установить синтезисъ, т.-е. равноправную и гармоническую координацію теоретическаго и практическаго начала, представляется намъ весьма важной задачей будущаго. Задача эта должна разрѣшаться какъ самой жизнью, такъ и теоретическимъ построеніемъ.

Но можетъ возникнуть вопросъ, есть ли надобность какъ-либо теоретически устанавливать возможныя соотношенія между философскимъ міросозерцаніемъ и практикой жизни. Жизнь, могутъ сказать, сама открываетъ нормы возможныхъ соотношеній практическаго и теоретическаго начала и намъ остается только ихъ изучать и имъ слѣдовать. Не отрицая нѣкотораго непосредственнаго жизненнаго подбора, устанавливающаго правильное и гармоничное соотвѣтствіе идей, чувствъ и дѣйствій, мы думаемъ, однако, что выясненіе этого вопроса путемъ философскаго и психологическаго анализа можетъ имѣть весьма большое значеніе.

Каждому жизненному стремленію и настроенію соотвѣтствуютъ какія-либо философскія идеи. Такъ, напримѣръ, человѣкъ, живущій одними только временными и элементарными потребностями, занятый исключительно интересами жизненной техники, является выразителемъ теоретическаго матеріализма. Если онъ самъ и не интересуется теоретическими вопросами или придерживается какихъ-либо другихъ міровоззрѣній, его все-таки нельзя не признать безсознательнымъ служителемъ матеріалистическихъ идей; потому что, съ точки зрѣнія матеріализма, только такое жизненное проявленіе и можетъ быть признано разумнымъ и имѣющимъ смыслъ. Вѣдь вѣчными и абсолютными являются съ этой точки зрѣнія одни лишь физико-механическіе законы, но торжество и осуществленіе этихъ высшихъ цѣлей мірозданія не нуждается въ человѣческомъ участіи. Поэтому человѣку остается только пользоваться случайными комбинаціями этихъ законовъ для достиженія своего условнаго блага. Благо это можетъ быть достижимымъ и прочнымъ лишь тогда, когда мы изучимъ эти законности, постараемся ихъ приспособить къ своимъ потребностямъ и сами уподобимъ свои дѣйствія механическому ходу природы. Естественнымъ и гармоническимъ слѣдствіемъ такого взгляда должно быть устремленіе всѣхъ интересовъ на техническую сторону жизни, т.-е. на чисто механическое соотношеніе людей къ внѣшней природѣ и другъ къ другу. Съ другой стороны всѣ высшія проявленія человѣческаго духа въ области непосредственной жизни, — стремленія къ достиженію вѣчныхъ и абсолютныхъ идеаловъ нравственнаго или эстетическаго характера,—предполагаютъ соотвѣтственныя философскія міровоззрѣнія, признающія эти идеалы осуществимыми и торжеству-

ющими въ послѣдующихъ стадіяхъ мірового развитія. Только при такомъ міросозерцаніи имѣетъ смыслъ жертвовать временными, но несомнѣнными благами даннаго дня ради стремленій, осуществимыхъ развѣ только въ неопредѣленномъ будущемъ. Въ послѣднее время весьма часто можно встрѣтить мнѣніе, что самопожертвованіе личнымъ благомъ ради блага общественнаго не нуждается ни въ какихъ метафизическихъ и религіозныхъ идеяхъ, предполагающихъ трансцендентное и всеобщее торжество правды и справедливости. Напротивъ, говорятъ, самопожертвованіе тогда именно и цѣнно, когда совершается безъ всякаго расчета на какое-то загробное возстановленіе справедливости и правды, а исключительно подъ вліяніемъ благожелательства и любви къ своимъ ближнимъ, которые въ этой эмпирической жизни, если не сейчасъ, то со временемъ, воспользуются принесенной имъ жертвой. Такая аргументація въ большомъ ходу у нашей трезво мыслящей интеллигенціи. Она очень удобна для того, чтобы съ великолѣпнымъ презрѣніемъ отвергнуть всякія «ненаучныя идеи» потусторонняго и вмѣстѣ съ тѣмъ остаться приверженцемъ привычной альтруистической морали. Мы съ своей стороны думаемъ, что такая аргументація погрѣшаетъ въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, въ ней черезчуръ идеализируются тѣ случаи, когда поступки самоотверженія совершаются людьми, живущими исключительно эмпирическою дѣйствительностью. Отдать себя на жертву общему благу безъ всякихъ видовъ на участіе въ общемъ торжествѣ справедливости—не всегда значитъ дѣйствовать изъ чисто-альтруистическихъ стремленій. Напротивъ, психическая основа такихъ поступковъ можетъ быть и чаще всего бываетъ весьма сложной. Такія жертвы могутъ имѣть характеръ замаскированныхъ самоубійствъ, въ нихъ можетъ участвовать и скрытое самолюбіе, и чисто идейный энтузіазмъ, и много другихъ импульсовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ любовью къ ближнему. Съ другой стороны ошибочно и то, что будто бы увѣренность во всеобщемъ торжествѣ справедливости, какъ-либо умаляетъ нравственную цѣнность самопожертвованій и что будто бы жертва, сопровождаемая такою увѣренностью, не можетъ въ то же время совершаться и во имя блага другихъ. Напротивъ, думается намъ, міросозерцаніе, выясняющее общій смыслъ и значеніе альтруистическихъ побужденій, указы-

вающее ихъ необходимость для достиженія общеміровой цѣли, можетъ только воспитать и укрѣпить ихъ. Несомнѣнно, что большая часть высоконравственныхъ дѣяній совершается, какъ говорится, въ простотѣ душевной, подъ вліяніемъ нахлынувшихъ чувствъ и побужденій, а не подъ вліяніемъ выработанныхъ теорій. Но мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, чтобы эта «простота душевная» при совершеніи нравственныхъ поступковъ была *необходимымъ* условіемъ «чистоты душевной», и думаемъ, что это послѣднее качество вполнѣ совмѣстимо съ религіозно-философскимъ міросозерцаніемъ и даже имъ предполагается. Послѣдніе дни земной жизни Христа, закончившіеся величайшимъ и чистѣйшимъ актомъ самопожертвованія, по описанію Евангелистовъ, ознаменованы были также необычайно мощнымъ прозрѣніемъ въ даль вѣковъ и въ грядущее торжество попранной правды. То было вполнѣ гармоническое сочетаніе глубокаго *пониманія* міровой борьбы добра и зла съ великими *чувствами* состраданія къ заблудшему человѣчеству. И въ этомъ случаѣ вполнѣ сознательное отношеніе къ міровому смыслу совершаемой жертвы только усиливало нравственное величіе этой жертвы.

Но помимо вполнѣ опредѣленныхъ и характерныхъ формъ моральныхъ проявленій, каждое жизненное стремленіе предполагаетъ ту или иную идею его оправдывающую, т.-е. обосновывающую предпочтительность этого стремленія передъ прочими. Безсмысленно стремиться къ тому, что невозможно. Столь же безсмысленно стремиться къ эфемернымъ цѣлямъ, не дающимъ никакого удовлетворенія. Вообще, чтобы стремиться къ лучшему, вѣчному, незыблемому, прекраснѣйшему необходимо знать, въ чемъ оно можетъ заключаться, необходимо имѣть его идею. Въ дѣйствительности всѣ мы, стремящіеся къ тѣмъ или инымъ жизненнымъ цѣлямъ, въ большинствѣ случаевъ не имѣемъ о нихъ ясныхъ и продуманныхъ философскихъ идей. Однако такія идеи несомнѣнно предполагаются нашими стремленіями и дѣйствіями, какъ ихъ конечная, хотя и несознаваемая цѣль. Въ этомъ смыслѣ всѣ люди, даже наиболѣе чуждые какимъ бы то ни было идейнымъ интересамъ, могутъ быть признаны безсознательными проводниками тѣхъ или иныхъ философскихъ идей. Про каждаго человѣка, въ особенности съ ярко-выраженнымъ жизненнымъ типомъ, можно сказать, что онъ чувствуетъ и по-

ступаетъ такъ, какъ если бы онъ проводилъ въ жизнь то или иное философское міросозерцаніе. Въ этомъ смыслѣ каждый человѣкъ помимо своей воли — философъ и притомъ метафизикъ, такъ какъ всѣ эмпирическія цѣли ведутъ въ концѣ концовъ къ тѣмъ или инымъ абсолютнымъ, т. е. метафизическимъ цѣлямъ. Вскрытіе этихъ цѣлей, ихъ философское обоснованіе и оправданіе есть необходимое условіе для устойчиваго развитія личности. Гдѣ нѣтъ намѣченной цѣли, переходящей за предѣлъ условныхъ эмпирическихъ возможностей, тамъ нѣтъ настоящаго самоопредѣленія, нѣтъ прочнаго единства личности: мѣняются условія, мѣняется цѣль, мѣняется и личность. Такая смѣна личностей въ одномъ человѣкѣ блестяще изображена Ибсеномъ въ его Перъ-Гинтѣ. Перъ-Гинтъ веселый, добродушный малый; онъ обладаетъ богатой духовной природой; онъ смѣлъ и энергиченъ; его поэтическая фантазія неистощима. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ много доброты, юмора и веселья. Но онъ не хочетъ задумываться надъ жизнью. Онъ творитъ жизнь, руководясь исключительно порывами своей фантазіи и своихъ случайныхъ стремленій. Отсюда безконечный рядъ душевныхъ метаморфозъ. Подъ конецъ жизни Перъ-Гинтъ съ ужасомъ узнаетъ, что онъ никогда не былъ самимъ собою, что онъ можетъ уподобить себя луковицѣ, состоящей изъ однихъ только легко сбрасываемыхъ кожицъ. Его мысли, которымъ онъ за всю жизнь не далъ никакого развитія, остались въ его душѣ въ видѣ неразмотанныхъ клубковъ; и клубки эти мучаютъ его: «мы—мысли, — говорятъ они:—ты долженъ былъ думать насъ; ты долженъ былъ дать намъ крылья». У Пера-Гинта не было лозунга жизни, и засохшіе листья говорятъ ему: «Мы—лозунгъ; ты долженъ былъ провозгласить насъ! Посмотри, во что превратило насъ отсутствіе мысли». Жизненная трагикомедія Пера-Гинта заканчивается столкновеніемъ съ «пуговочникомъ», по увѣренію котораго Перъ-Гинтъ былъ предназначенъ быть блестящей пуговицей на міровомъ сюртукѣ, но потерявъ свое «я», долженъ идти въ переплавку въ качествѣ сырого матеріала.

Координація теоретическаго и практическаго отношенія къ жизни имѣетъ два направленія. Во-первыхъ, исходя изъ данныхъ жизненныхъ стремленій, мы должны уяснить ихъ конечный телеологическій смыслъ. То, къ чему мы стремимся, мы должны

познать и теоретически оправдать. Съ другой стороны, имѣя теоретически выработанныя перспективы, мы должны намѣтить правильный жизненный путь къ избранной цѣли. Вопросъ о томъ, съ какого пункта должна быть проводима въ жизнь координація теоретическаго и практическаго начала, не можетъ имѣть какого-либо общеобязательнаго рѣшенія. Исходный пунктъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ можетъ находиться или въ сферѣ теоріи, или въ сферѣ практики, въ зависимости отъ индивидуальности и отъ внѣшнихъ условій развитія личности. Человѣкъ практической жизни, опираясь на жизненный опытъ и непосредственное чувство, можетъ построить соотвѣтствующее философское міросозерцаніе, болѣе приближающееся къ истинѣ, чѣмъ теоретикъ, исходящій изъ чисто-познавательныхъ данныхъ. Вопросъ не въ томъ, съ чего и откуда начинать, а въ томъ, чтобы участіе мысли и воли въ этой обоюдной работѣ было вполнѣ равноправное, т. е. чтобы воля не нарушала правильный ходъ теоретическаго мышленія и наоборотъ, правдивый голосъ жизненнаго чувства не парализовался бы безплоднымъ умствованіемъ. Несомнѣнно, что правильное разрѣшеніе этой задачи дѣло очень трудное. Если безпристрастное изслѣдованіе показываетъ, что стремленія, положенныя въ основу жизни, по существу неосуществимы или въ концѣ концовъ другъ другу противорѣчатъ, то результатомъ этого должна быть ломка всего внутренняго духовнаго строя. Такая же ломка теоретическихъ убѣжденій можетъ потребоваться въ томъ случаѣ, если они окажутся противорѣчащими тому чувству жизни, которое почему-либо признано безусловно правильнымъ и неистребимымъ. Послѣдній случай является вполнѣ оправдываемымъ съ точки зрѣнія ранѣе высказанныхъ нами взглядовъ. Предполагая, что чувство жизни можетъ оказаться правдивѣе теоретическаго міросозерцанія и послужить поводомъ къ его коренной переработкѣ, мы вовсе этимъ не противорѣчимъ ранѣе принятому нами требованію полной автономіи разума въ дѣлѣ теоретическаго мышленія. Чувство можетъ требовать провѣрки тѣхъ или иныхъ теоретическихъ выводовъ во имя высшаго принципа общей жизненной гармоніи, такъ какъ всякое рѣзкое нарушеніе этого принципа заставляетъ предполагать ошибку въ томъ или другомъ изъ противорѣчащихъ началъ. И если убѣжденіе совѣсти ока-

зывается сильнѣе убѣжденія разума, то самооправданіе разума слѣдуетъ признать вполнѣ правильнымъ выходомъ изъ такого положенія. Такія внутреннія противорѣчія представляютъ весьма обычное жизненное явленіе. Они оканчиваются компромиссомъ, если одно изъ противорѣчащихъ началъ является правонарушителемъ другого. Но они оканчиваются также высокимъ торжествомъ единства личности, когда послѣ мучительной борьбы обѣ враждующія стороны приходятъ къ примиренію, находя свои собственныя ошибки и добросовѣстно отъ нихъ отрекаясь. Послѣдніе случаи представляютъ моменты, знаменующіе собою кульминаціонные пункты въ развитіи личности. Они даютъ поводъ говорить о перерожденіи человѣка. Большинство людей избѣгаетъ такихъ колебаній душевнаго равновѣсія. Эти состоянія признаются обыкновенно безплодными остановками въ развитіи человѣка. Это мнѣніе кажется намъ глубоко ошибочнымъ. Всякій внутренній разладъ, исключая, конечно, патологическихъ случаевъ, служитъ поводомъ къ весьма важной внутренней работѣ: уясненію и расширенію своего собственнаго «я». Если эти моменты и сопровождаются обыкновенно угнетеннымъ состояніемъ духа, паденіемъ энергіи и продуктивности, а зачастую, какъ бы полнымъ исчезновеніемъ всѣхъ творческихъ способностей, то все это искупается тѣмъ душевнымъ обновленіемъ, которое является результатомъ всякой внутренней борьбы, если только такая борьба не кончается компромиссомъ.

Но является вопросъ, всегда ли возможно осуществленіе гармонической координаціи мысли и чувства, голоса истины и жизненнаго настроенія. И не правъ ли былъ великій поэтъ, говоря о «низкихъ истинахъ» и «возвышенномъ обманѣ»? Мы не беремся въ настоящее время оспаривать такое предположеніе. Обстоятельное обсужденіе этого вопроса возможно лишь съ точки зрѣнія опредѣленнаго міросозерцанія, въ которомъ міровое значеніе и связь великихъ принциповъ истины, добра и красоты вполнѣ выяснены и опредѣлены. Мы утверждаемъ лишь то, что если гармонія этихъ принциповъ въ душѣ человѣческой и не всегда достижима, то во всякомъ случаѣ она должна быть поставлена цѣлью человѣческаго развитія, потому что въ ней одно изъ условій цѣлостности и прочнаго единства личности. Легко успокоиться на предпочтеніи «возвышеннаго обмана» множеству «низкихъ

истинъ», но гораздо плодотворнѣе вскрыть въ возвышенномъ обманѣ зерно великой правды и обнаружить скрытую ложь въ низкой истинѣ. Во многихъ случаяхъ задача эта можетъ быть равносильна школьному упражненію, но въ основныхъ вопросахъ морали такое разоблаченіе замаскированной лжи или истины оказывается весьма труднымъ и требующимъ цѣлаго философскаго изслѣдованія. Координація жизненныхъ началъ въ зависимости отъ возможныхъ философскихъ міросозерцаній выражается во вліяніи теоретическихъ философскихъ дисциплинъ на этику и этой послѣдней на самую жизнь. Въ общемъ развитіи философіи и человѣческой культуры вліяніе это рѣдко сказывалось замѣтнымъ образомъ. Въ индивидуальномъ же сознаніи оно обнаруживалось нерѣдко въ самыхъ рѣшительныхъ и несомнѣнныхъ формахъ.

Для подтвержденія этого достаточно вспомнить тѣ неуклонные жизненные пути, которые были пройдены такими мыслителями, какъ Сократъ, Дж. Бруно, Спиноза и др. Впрочемъ, если вліяніе философской этики на жизнь не имѣло никакого историческаго значенія, то причину этого слѣдуетъ видѣть не только въ общей отчужденности всѣхъ жизненныхъ интересовъ отъ философіи, но также и въ томъ, что въ предѣлахъ самой философской мысли, между ея теоретическими и практическими дисциплинами,—т. е. теоріей познанія и метафизикой, съ одной стороны, и этикой и эстетикой, съ другой,—никогда не существовало прочныхъ связей. Лишь въ рѣдкихъ случаяхъ этическая теорія представляла собою какъ бы непосредственное продолженіе и результатъ теоріи познанія и метафизики (какъ, напримѣръ, у Шопенгауера). Чаще всего, даже у крупнѣйшихъ мыслителей, метафизика и этика являются совершенно независимыми наслоеніями философской мысли. Однако органическая связь этики съ метафизикой должна быть признана безусловно обязательной. Связь эта основывается на необходимомъ для построенія этики разрѣшеніи онтологическихъ проблемъ о существующихъ и возможныхъ формахъ бытія и развитія. Этика не можетъ рѣшать вопроса о должномъ, не изслѣдовавъ предварительно вопроса о сущемъ и о возможномъ. Для того, чтобы намѣтить конечною цѣлью географической экспедиціи южный или сѣверный полюсъ, необходимо сначала узнать объ ихъ существованіи. Между тѣмъ этическія теоріи рѣдко считаются съ

какою бы то ни было міровой географіею и занимаются обыкновенно изслѣдованіемъ ближайшихъ условныхъ цѣлей или же ограничиваются выводомъ чисто-формальныхъ и въ сущности неопредѣленныхъ основоположеній. Въ этомъ, по нашему мнѣнію, одна изъ причинъ ничтожнаго жизненнаго значенія философской этики сравнительно съ этическими ученіями религій. Въ религіи этика всегда связана съ религіозною метафизикою (т. е. съ религіознымъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ, какъ сущемъ и возможномъ). И всякій вѣрующій вполнѣ ясно сознаетъ, къ чему ведутъ предписываемыя его религіей нравственныя требованія. Въ этомъ выясненіи конечнаго смысла и значенія религіозной морали заключается вся ея убѣждающая сила. Въ нравственныхъ дѣяніяхъ, совершаемыхъ на почвѣ такой религіозной метафизики, нерѣдко видятъ простой расчетъ на загробную награду. Это мнѣніе, въ тѣхъ или иныхъ варіантахъ, въ послѣднее время очень часто можно услышать или прочесть у современныхъ моралистовъ. Мы съ своей стороны находимъ въ немъ гораздо больше кичливаго лицемѣрія, чѣмъ психологической правды. Стремленіе къ счастію и къ торжеству правды есть одно изъ основныхъ и неистребимыхъ свойствъ человѣка и требовать отъ людей абсолютнаго отреченія отъ этого стремленія не только что въ настоящемъ, но и въ надеждахъ на будущее,—не значитъ ли это мысленно взваливать на другихъ бремена для себя самого непосильныя? Поэтому мы считали бы возможнымъ обращать противъ подобныхъ слишкомъ возвышенныхъ моралистовъ такой психологическій парадоксъ: кто не надѣется, тотъ, значитъ, уже обладаетъ. Такіе моралисты забываютъ обыкновенно еще и то обстоятельство, что религія, требуя отъ человѣка опредѣленнаго внѣшняго проявленія, требуетъ также и возводитъ на нравственную высоту извѣстное внутреннее отношеніе къ міру. Такимъ образомъ, если своими внѣшними проявленіями человѣкъ можетъ обмануть людей, то въ сферѣ своего внутренняго чувства онъ не можетъ какъ-либо покривить душой и обмануть своего Бога. И если онъ по какимъ бы то ни было мотивамъ становится въ своихъ чувствахъ, стремленіяхъ и мысляхъ нравственно высокимъ, то мы больше уже ничего отъ него не можемъ требовать. Въ этомъ отношеніи простодушный магометанинъ, воспитавшій въ себѣ чувство справедливости, въ надеждѣ быть участникомъ магометова рая, нисколько

не ниже безрелигіознаго интеллигента съ его жиденькимъ альтруизмомъ, развитымъ въ мѣру требованій общественнаго мнѣнія.

Какъ мы уже раньше указывали, задача философіи можетъ состоять только въ открытіи конечныхъ цѣлей и ведущихъ къ нимъ направленій. Выборъ же опредѣляется всею совокупностью духовныхъ силъ, объединенныхъ въ единствѣ личности. Этотъ выборъ тѣмъ проще, чѣмъ меньше возможныхъ направленій открываетъ передъ нами теорія. Поэтому-то философія и должна свести всѣ многочисленныя и извилистыя жизненныя тропинки къ основнымъ направленіямъ возможныхъ измѣненій и развитія. Въ заключеніе мы позволимъ себѣ вкратцѣ намѣтить тѣ основныя альтернативы, изслѣдованіе которыхъ, по нашему мнѣнію, предстоитъ этическимъ теоріямъ будущаго. Въ основаніи всѣхъ этихъ альтернативъ лежитъ понятіе *личности*, понятіе привлекающее за послѣднее время особый, какъ теоретическій, такъ и жизненный интересъ. Прежде всего необходимо выяснить, въ чемъ состоитъ ростъ и развитіе личности, понимая это развитіе въ самомъ широкомъ смыслѣ, а именно какъ расширеніе жизни вообще. Въ этомъ отношеніи необходимо остановиться на изслѣдованіи измѣненія личности въ отношеніи *сложности*, *интенсивности* и *гармоничности* ея духовнаго содержанія [1]). Затѣмъ долженъ быть поставленъ вопросъ: какое изъ двухъ направленій можетъ быть принято въ основаніе этической теоріи, т. е. направленіе въ сторону развитія личности въ трехъ указанныхъ отношеніяхъ, или ея свертыванія и умиранія. Повидимому, послѣднее направленіе можетъ быть оправдываемо только съ точки зрѣнія абсолютнаго пессимизма. Для бодраго чувства жизни и для оптимистическихъ теорій вопросъ легко рѣшается въ пользу перваго. Но и альтернатива развитія и усиленія жизни въ свою очередь приводитъ къ новой и притомъ наиболѣе спорной дилеммѣ: возможно ли независимое и безпредѣльное развитіе личности, не стѣсняемое никакими правилами морали или же развитіе личности по самому понятію своему включаетъ въ себѣ идею какихъ-то самоограниченій и подчиненій. Вся философія Ницше является смѣлымъ призывомъ къ вступленію на первый

[1]) Болѣе подробныя указанія о значеніи этихъ понятій въ опредѣленіи степени духовнаго развитія изложены нами въ соч.: „Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи“. Спб., 1900 г., стр. 233 и слѣд.

представляющійся путь свободнаго и абсолютно независимаго развитія отдѣльныхъ личностей. Ей можетъ быть противопоставлено теистическое міровоззрѣніе, по которому весь міръ есть единое цѣлое, объединенное высшимъ единствомъ, т. е. личностью Бога. Въ этомъ міровомъ цѣломъ развитіе отдѣльныхъ личностей не можетъ происходить какъ попало, но лишь въ строгой гармоніи съ развитіемъ всѣхъ остальныхъ элементовъ мірового цѣлаго и въ соотвѣтствіи съ божественною волею. Отсюда необходимость сообразоваться съ сущностью и стремленіями всего живущаго и съ требованіями божественной воли. Въ результатѣ цѣлая система соціальныхъ обязанностей и ограниченій и кромѣ того важнѣйшая обязанность—познаніе Бога и исполненіе даннаго имъ закона. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ опять-таки два существенно различныхъ исхода. Въ основаніи мірового развитія можетъ быть положенъ законъ справедливости, по которому каждое существо, хотя и связано въ своемъ существованіи и развитіи со всѣмъ міромъ, но представляетъ тѣмъ не менѣе совершенно обособленную единицу, отвѣтственную исключительно за свои собственные поступки и пожинающую плоды своихъ собственныхъ усилій. Но возможно и другое воззрѣніе, по которому полная обособленность существъ есть иллюзія; міръ представляетъ живое единство взаимопроникающихъ другъ друга сущностей. Въ этомъ единствѣ границы «твоего» и «моего» могутъ вполнѣ исчезать. При этомъ законъ справедливости долженъ быть дополненъ закономъ сочувствія, по которому каждое существо должно умѣть находить въ другомъ самого себя. Въ этомъ пунктѣ философская этика можетъ совпасть съ христіанской. Впрочемъ для того, чтобы это совпаденіе было полнымъ, необходима еще особая теорія, объясняющая возникновеніе грѣха и зла въ мірѣ и необходимость его искупленія путемъ добровольнаго страданія. Эти намѣченные нами взгляды на отношеніе человѣческой личности къ міру соотвѣтствуютъ основнымъ жизненнымъ настроеніямъ: иррелигіознымъ оптимизму и пессимизму и различнымъ проявленіямъ религіознаго чувства. И насколько люди, живущіе этими настроеніями, признаютъ ихъ отвѣчающими высшей правдѣ, настолько обязательнымъ является для нихъ теоретическое обоснованіе этой правды.

С. Аскольдовъ.

Чему учитъ исторія философіи.

I.

Со времени Сократа, однимъ изъ самыхъ сильныхъ и наглядныхъ возраженій противъ возможности философіи, служило указаніе на всеобщее разногласіе философовъ между собою. Каждое оригинальное философское ученіе отличается отъ прочихъ, расходится съ ними, противорѣчитъ имъ и само таитъ въ себѣ внутреннія противорѣчія и несовершенства; ни одно не можетъ удовлетворить требованіямъ человѣческаго разума, потому что требованія его безусловны.

Средства для реформы философіи и философской дѣятельности предлагались не разъ и не разъ уже вели къ дѣйствительнымъ переворотамъ въ области мысли. Но они не измѣнили положенія философіи по отношенію къ ея конечному предмету, той Истинѣ, которую она ищетъ: попрежнему философія стремится ее постичь, и попрежнему это стремленіе осуществляется въ различныхъ расходящихся между собою философскихъ ученіяхъ, которыя даютъ удовлетвореніе отдѣльнымъ умамъ, но не могутъ дать такого удовлетворенія человѣческой мысли въ ея цѣломъ. А кажется всѣ возможные способы рѣшенія были ею извѣданы.

Сократъ думалъ, что философія станетъ на правый путь, если она откажется отъ умозрѣнія «о дѣлахъ божественныхъ», о природѣ вещей, о первыхъ началахъ сущаго; чтобы сдѣлать ее достовѣрною, мы должны отказаться отъ попытки познать то, что превышаетъ нашъ разумъ, и ограничиться познаніемъ «дѣлъ человѣческихъ», т. е. нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: въ области нравственной философіи все

оказалось столь же спорнымъ, какъ и въ области умозрѣнія о природѣ вещей. Уже среди учениковъ Сократа мы находимъ самое рѣшительное разногласіе по вопросамъ о цѣляхъ человѣческаго поведенія, о благѣ, о добрѣ, о добродѣтеляхъ, объ обязанностяхъ человѣка по отношенію къ его ближнимъ и къ обществу.

До сихъ поръ разногласіе это не прекращается, и философы не могутъ столковаться не только относительно общихъ основаній и принциповъ, но и относительно самыхъ опредѣленій права и нравственности: астрономическія явленія, которыя Сократъ причислялъ къ «дѣламъ божественнымъ», давно стали предметомъ научнаго знанія, а споръ о томъ, что такое право, что такое нравственность—ведется и до сихъ поръ.

2.

Чтобы положить конецъ безплоднымъ спорамъ, предлагалось и болѣе радикальное средство, равносильное отреченію отъ самой философіи: предлагалось безусловное отреченіе отъ умозрѣнія въ пользу точнаго знанія. Неоднократно стремились показать, что человѣческому разуму доступны лишь частныя знанія, достигаемыя путемъ опыта, что разумъ нашъ достовѣренъ лишь въ области опыта или же въ области математики и что онъ теряетъ всякую почву, какъ только онъ выходитъ за предѣлы опыта или за предѣлы математическихъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ: мы познаемъ лишь то, что намъ дано во времени и пространствѣ, то, что намъ является; а все, что является намъ, преломляется въ нашемъ сознающемъ, чувствующемъ субъектѣ; мы видимъ все черезъ призму нашихъ чувствъ и нашего разсудка, а слѣдовательно и не можемъ познавать сущее, какъ оно есть, независимо отъ насъ, отъ нашей относительной точки зрѣнія.

Далѣе, въ нашемъ опытѣ, намъ дано лишь частное; и если мы путемъ разумнаго, правильнаго обобщенія и познаемъ нѣкоторые общіе законы тѣхъ частныхъ явленій, которыя мы наблюдаемъ, то все же самыя широкія научныя обобщенія даютъ намъ лишь *частное* знаніе. А философія, какъ бы мы ее ни опредѣляли, стремится къ универсальному, *цѣлостному міропониманію;* умозрѣніе ищетъ конечной системы знанія, объясненія начала и

конечной причины нашего бытія. И отсюда-то доказывается невозможность философіи вообще и въ частности—умозрительной философіи: въ каждомъ философскомъ ученіи мы находимъ лишь опредѣленное человѣческое міропониманіе, носящее на себѣ отпечатокъ своего вѣка, той среды, въ которой оно возникло, того индивидуальнаго генія, который его выработалъ; и это человѣческое представленіе ставится на мѣсто цѣлой всеединой истины, выдается за сущую истину!

3.

Были попытки отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ и указать предѣлы человѣческаго разума; были попытки отдѣлить точное знаніе отъ умозрѣнія, «научную» философію отъ «безпочвенной» метафизики. Но эти попытки такъ же ни къ чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, какъ и тѣ системы, противъ которыхъ онѣ были направлены. Фактически ни одно скептическое ученіе, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развитія метафизики. Даже наоборотъ, такого рода доказательства служили мощнымъ стимуломъ умозрѣнія, какъ мы видимъ это въ нѣмецкой философіи послѣ Канта. Съ другой стороны, и попытки создать «положительную» философію, ограничившись одною областью опытнаго знанія, оказались безуспѣшными, и это не только въ виду упорства большинства философовъ, не желавшихъ отказаться отъ умозрѣнія, но такъ же и въ виду того, что самыя границы положительнаго знанія доселѣ остаются спорными. Область опыта и область точнаго знанія далеко не совпадаютъ. Нравственныя явленія безспорно входятъ въ область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основаніи фактовъ нравственнаго опыта, строятъ столько же различныхъ системъ нравственной философіи, какъ и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологіей; но вѣдь и психологія претендуетъ быть опытной наукой, изучающей душевныя явленія.

И однако, за исключеніемъ немногихъ положеній, относящихся скорѣе къ физіологіи, нежели къ психологіи, сколько скрытой и грубой безсознательной метафизики преподносится въ наши

дни подъ именемъ психологіи! Конечно, это можетъ быть результатомъ случайныхъ ошибокъ, непослѣдовательности, недостаточной строгости въ примѣненіи опытныхъ методовъ. Но чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что среди философовъ-эмпириковъ, признающихъ опытъ въ качествѣ единаго источника познанія, принципіальныя разногласія представляются не исключеніемъ, а такимъ же обычнымъ явленіемъ, какъ и среди философовъ другого направленія? Причина этому та, что границы, отдѣляющія опытъ отъ того, что лежитъ за его предѣлами, трудно могутъ быть установлены. Пытаясь ихъ установить, мы ихъ нарушаемъ: мы не можемъ отмежевать своего владѣнія отъ чужой земли, если мы не знаемъ этой чужой земли—иначе намъ не отъ чего отмежевываться. Знаніе наше, говорятъ намъ, ограничено опытомъ и тѣмъ, что мы воспринимаемъ, т.-е. явленіями. Такъ училъ Кантъ. Но самъ онъ поставилъ критическій вопросъ: что такое опытъ и какъ онъ возможенъ? Какъ возможенъ объектъ опыта, явленіе, или какъ возможна та совокупность связанныхъ между собою явленій, которую мы зовемъ природой? Но эти вопросы прямымъ путемъ ведутъ насъ въ область метафизики. А между тѣмъ уклониться отъ нихъ нельзя: вѣдь опытъ не есть нѣчто безотносительное, безусловное; вѣдь самъ онъ обусловленъ дѣятельностью нашего сознанія и воздѣйствіемъ внѣшняго намъ *«не-я»* на наше сознающее, чувствующее «я». Опытъ есть отношеніе познающаго къ познаваемому, причемъ и то и другое существуетъ, очевидно, и *до* такого отношенія. Какъ оно возможно? Что посредствуетъ между познающимъ и познаваемымъ? Каковъ бы ни былъ отвѣтъ, ясно, что самый опытъ *предполагаетъ* какъ указанное соотношеніе, такъ и дѣйствительность соотносящихся началъ. *Опытъ предполагаетъ нѣчто, независимое отъ опыта и обусловливающее опытъ.*

Взглянемъ на дѣло съ другой стороны: эмпирики утверждаютъ, что мы познаемъ лишь явленія. Эти явленія связаны между собою отношеніями послѣдовательности и сосуществованія, которыя подчиняются нѣкоторымъ общимъ правиламъ или законамъ. Но сами по себѣ явленія не существуютъ, какъ не существуютъ цвѣта или звуки безъ зрѣнія и слуха, способныхъ воспринять ихъ. Явленіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто такое, что является, во-вторыхъ, сознающее, чувствующее существо, которому

является это нѣчто и, въ-третьихъ, отношеніе между ними,— отношеніе между я и не-я, субъектомъ и объектомъ. Явленія сводятся къ отношеніямъ. Но эти отношенія опять-таки предполагаютъ нѣчто ихъ обусловливающее, обосновывающее, ибо мы не можемъ мыслить отношеній безъ относящихся. И если міръ явленій есть безконечно-сложная совокупность реальныхъ отношеній, то онъ предполагаетъ, во-первыхъ, совокупность всѣхъ реальныхъ соотносящихся началъ, а, во-вторыхъ, и нѣкоторое общее связывающее начало, основаніе всѣхъ отношеній, обосновывающее міръ явленій. Но это опять-таки общая схема цѣлаго метафизическаго міросозерцанія, все равно какъ бы мы ни понимали тѣ элементы или начала, которыя обусловливаютъ міръ явленій. И такимъ образомъ самое понятіе *явленія* выводитъ насъ за предѣлы явленія, точно такъ же, какъ понятіе опыта выводитъ насъ за предѣлы опыта.

4.

Основная проблема гносеологіи (теоріи познанія)—вопросъ о возможности познанія—допускаетъ положительное или отрицательное рѣшеніе, но въ обоихъ случаяхъ съ каждымъ даннымъ рѣшеніемъ связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто-умозрительное представленіе о природѣ нашего разума, объ отношеніи этого разума къ сущему, наконецъ, даже о природѣ самого этого сущаго, о природѣ вещей. Представимъ себѣ, напримѣръ, чисто-отрицательное рѣшеніе, повидимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можемъ знать о сущемъ, о вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ безъ отношенія къ нашему сознанію, такъ какъ наше познающее «я» безусловно ограничено субъективными состояніями своего сознанія и не можетъ переходить его границы. Спрашивается однако: откуда мы это знаемъ? Изъ опыта? Нѣтъ, потому что опытъ, повидимому, убѣждаетъ въ существованіи независимой отъ насъ вселенной; какъ сознательное отношеніе нашего «я» къ чему-то «другому», какъ *воспріятіе* этого другого, онъ предполагаетъ реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую отъ нашего сознанія. А слѣдовательно ученіе о томъ, что познаніе наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояніями субъекта, его

представленіями—есть результатъ не опыта, а умозрѣнія объ опытѣ или о природѣ нашего сознанія. Да и всякая иная теорія опыта, изслѣдуя вопросъ объ его общихъ условіяхъ, о томъ, что обосновываетъ опытъ, естественно выходитъ за его предѣлы и неизбѣжно ведетъ къ выводамъ метафизическаго характера. Ученіе о неизбѣжной субъективности нашего познанія, о невозможности познавать какія бы то ни было вещи или отношенія, чтобы то ни было внѣ нашего субъективнаго сознанія—не составляетъ исключенія. Это ученіе заставляетъ насъ признать всю окружающую, познаваемую нами дѣйствительность нашимъ представленіемъ (die Welt als Vorstellung, «міръ какъ представленіе» Шопенгауэра) и ведетъ насъ къ феноменизму или къ чистому *иллюзіонизму*. Другіе, исходя изъ того же ученія, признавали внѣ явленій какую-то неизвѣстную «вещь въ себѣ» (или вещи въ себѣ) безъ всякаго отношенія къ нашему разуму и къ познаваемой дѣйствительности и постольку абсолютно непознаваемую. Какъ бы ни казались отрицательны такіе выводы, они все же имѣютъ характеръ метафизическихъ положеній. Признаемъ ли мы реальное существованіе внѣ нашего сознанія или отрицаемъ его, утверждаемъ ли мы, что есть только явленія, или же допускаемъ наряду съ ними и абсолютно отличныя отъ нихъ «вещи въ себѣ», хотя бы и «непознаваемыя»—все это воззрѣнія, которыя имѣютъ прямое отношеніе къ онтологіи, къ метафизикѣ, и которыя, такъ или иначе, связаны съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ.

5.

И вотъ почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философію, не могутъ успѣть въ своемъ предпріятіи и придти къ согласному результату. Вотъ почему разногласія, раздѣляющія ихъ въ области теоретической и практической философіи, суть тѣ же, какія существуютъ и среди метафизиковъ: различные оттѣнки матеріализма и антиматеріализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встрѣчаются и здѣсь, и сквозь прорѣхи «эмпирической» психологіи сквозитъ догматическая метафизика. Это сознается и многими изъ современныхъ сторонниковъ эмпиризма, которые направляютъ всѣ свои усилія на его возможное очищеніе отъ

всякихъ метафизическихъ элементовъ и полагаютъ своею цѣлью окончательную *стерилизацію* эмпиризма, путемъ критическаго выдѣленія «чистаго» опыта. Но такая цѣль является ложной и призрачной, поскольку «чистый» опытъ есть лабораторный продуктъ, существующій лишь въ головѣ теоретиковъ. Въ дѣйствительности опытъ есть сложный продуктъ дѣятельности различныхъ нашихъ познавательныхъ способностей, и въ этой дѣятельности нашъ познающій разумъ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно дано ему въ чувственномъ ощущеніи, въ субъективныхъ состояніяхъ сознанія,—поскольку онъ отличаетъ отъ своего «я» какъ эти отдѣльныя состоянія, такъ и реальные внѣшніе предметы, которые онъ воспринимаетъ объективно въ ихъ необходимой связи съ другими реальными предметами, также отличными отъ этого «я». Опытъ обусловленъ *самодѣятельностью* нашего разума, который въ самомъ опытѣ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно *испытывается* нами въ нашихъ ощущеніяхъ, въ состояніяхъ нашего сознанія.

6.

Нашъ разумъ—прирожденный метафизикъ, и онъ не можетъ ограничиться одними явленіями, какъ онъ не можетъ мыслить отношеній безъ относящихся или обусловленнаго безъ обусловливающаго. И не простое безотчетное стремленіе заставляетъ его искать абсолютнаго и безусловнаго надъ всѣмъ относительнымъ и обусловленнымъ, стремиться осмыслить всѣ частныя знанія, понять ихъ общую связь. Ибо если всѣ дѣйствительныя знанія наши частны и ограничены, то самъ разумъ-то нашъ въ своей мыслительной логической способности, in potentia—не ограниченъ: уже Сократъ, столь настойчиво указывавшій на ограниченность человѣческаго знанія, впервые раскрылъ *формальную логическую универсальность понятій нашего разума, а слѣдовательно и самого разума*. Наши понятія универсальны по своей логической формѣ, поскольку они относятся не къ единичному, а къ общему,—къ общимъ родовымъ и видовымъ признакамъ: таковы понятія человѣкъ, животное, треугольникъ и т. д. Въ опытѣ мы имѣемъ дѣло съ частными случаями, единичными предметами и единичными воспріятіями; но мы познаемъ и мыслимъ

посредствомъ понятій, содержаніе которыхъ составляютъ *общіе* признаки (τὰ καθόλου). Уже одинъ этотъ фактъ издавна составлялъ камень преткновенія для эмпириковъ и сенсуалистовъ, которые искали источникъ познанія въ нашихъ единичныхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ. И они пытались упразднить этотъ фактъ посредствомъ такъ называемой *номиналистической* теоріи: въ дѣйствительности, разсуждаютъ они, нѣтъ никакихъ общихъ началъ,—есть только единичные чувственные предметы и единичныя состоянія сознанія, а потому нашимъ общимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего кромѣ *слова*: понятія суть слова или имена (nomina), которыми мы пользуемся какъ искусственными знаками для обозначенія неопредѣленнаго множества схожихъ предметовъ. Но, во-первыхъ, изъ опыта отнюдь нельзя доказать, чтобы міръ состоялъ изъ единичныхъ элементовъ, не объединенныхъ никакими общими началами, отношеніями и свойствами, или чтобы сознаніе наше состояло изъ единичныхъ состояній: *наблюденіе показываетъ какъ разъ обратное*. Во-вторыхъ, самая способность слова предполагаетъ разумъ, котораго нѣтъ у безсловесныхъ. Способность создавать общіе знаки *(слова)* и пользоваться ими для обозначенія предметовъ, обладающихъ опредѣленнымъ сходствомъ,—предполагаетъ способность различенія, опредѣленія и отвлеченія общихъ признаковъ; а въ этомъ-то и состоитъ пониманіе, или понятіе. Въ-третьихъ, наконецъ, способность слова, какъ средство общенія умовъ, показываетъ объективность разума, объективную универсальность мысли, независимую отъ границъ субъективнаго сознанія.

Итакъ, пусть настоящее содержаніе нашего сознанія, какъ и содержаніе отдѣльныхъ нашихъ представленій и понятій всегда ограничено. Но точно такъ же, какъ понятія наши универсальны или «καθоличны» по своей логической формѣ, такъ и разумъ нашъ по своей логической, мыслительной способности универсаленъ, т. е. можетъ мыслить все возможное, не ограничиваясь даннымъ наличнымъ содержаніемъ нашего сознанія. И въ своей дѣятельности онъ стремится осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить *всю* безусловную всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее въ его всеединствѣ. Осуществимъ ли такой идеалъ или нѣтъ, онъ несомнѣнно присущъ человѣческому разуму. Это доказываетъ намъ исторія этого

разума и разсмотрѣніе его природы. Это допускаютъ и тѣ, кто, какъ Кантъ, признаютъ идеалъ разума неосуществимымъ во времени. Если природа нашего разума полагаетъ ему границы въ его познаніи, то она же заставляетъ его вѣчно стремиться къ истинѣ внѣ этихъ границъ; и отказаться отъ такого стремленія значило бы отречься не отъ субъективной личной мечты, а отъ подлиннаго идеала разума, органически свойственнаго ему по самой его природѣ.

7.

Но въ такомъ случаѣ, если стремленіе къ познанію безусловной истины коренится въ самомъ существѣ нашего познающаго духа, если философія необходима, если умозрѣніе неизбѣжно, то почему оно не можетъ достигнуть своей цѣли, почему философія не можетъ быть единой, какъ сама истина, единой хотя бы въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно признать единство научнаго знанія? Почему философія, въ отличіе отъ науки, вѣчно распадается на множество противорѣчащихъ другъ другу ученій, и въ чемъ смыслъ этого противорѣчія? Могучее неистребимое влеченіе движетъ нашъ разумъ къ идеальной цѣли и движеніе это неизбѣжно останавливается и дробится невидимымъ, роковымъ препятствіемъ,—борьба, столь художественно изображенная Тютчевымъ въ его стихотвореніи:

Смотри, какъ облакомъ живымъ
Фонтанъ сіяющій клубится,
Какъ пламенѣетъ, какъ дробится
Его на солнцѣ влажный дымъ.
Лучомъ поднявшись къ небу, онъ
Коснулся высоты завѣтной
И снова пылью огнецвѣтной
Ниспасть на землю осужденъ.
О смертной мысли водометъ,
О водометъ непостижимый!
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ?
Какъ жадно къ небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой лучъ упорный преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты.

Что же значитъ это стремленіе къ недостижимой цѣли, этотъ идеалъ Истины, идеалъ абсолютнаго, отъ котораго нашъ разумъ

не можетъ отказаться и котораго онъ никогда не можетъ достичь? Таковъ жребій человѣческой мысли. Но неужели же въ самомъ возвышенномъ и глубокомъ изъ своихъ стремленій она оказывается неразумной и осужденной на неразуміе?

8.

Сознаніе идеала дано человѣку, и въ этомъ сознаніи—та сила, которая окрыляетъ его мысль, поднимаетъ ее ввысь; но это же сознаніе указываетъ ему все различіе идеала отъ того, чѣмъ онъ въ дѣйствительности обладаетъ. Пока онъ видитъ это различіе, онъ не теряетъ сознанія идеала и продолжаетъ къ нему стремиться. Но тамъ, гдѣ сознаніе различія теряется, гдѣ люди принимаютъ за самый идеалъ тѣ отраженія его, какія они находятъ въ собственномъ духѣ, въ собственной своей мысли, тамъ теряется и сознаніе идеала. Его мѣсто занимаютъ эти многообразныя обманчивыя отраженія, различныя въ различныхъ умахъ, и то, что было *образомъ истины*, становится обманчивымъ призракомъ. Здѣсь останавливается и стремленіе ввысь, къ идеалу: тамъ, гдѣ «смертная мысль» мнитъ себя въ обладаніи имъ, гдѣ она себя съ нимъ отожествляетъ, тамъ именно она и «свергается въ брызгахъ» съ своей воображаемой высоты.

Философія, по точному смыслу этого слова, не есть «премудрость», т.-е. идеальное, совершенное вѣдѣніе, а только «любовь къ мудрости». И самое цѣнное, что есть въ философіи, это именно сама философія,—высшее, жизненное, идеальное влеченіе нашего познающаго духа къ Истинѣ, стремленіе «войти въ разумъ Истины», какъ выражался Вл. Соловьевъ. Такое стремленіе не можетъ быть безплоднымъ, ибо вызвано самымъ образомъ этой универсальной Истины, который внутренно присущъ нашему разуму, какъ идеалъ, направляющій его познавательную дѣятельность. Пусть «смертной мысли водометъ» не достигаетъ неба—въ каждой каплѣ его отражается солнце, играютъ и преломляются небесные лучи. Въ каждомъ истинно-философскомъ ученіи при всѣхъ его временныхъ особенностяхъ отражается тотъ или другой образъ Истины; и въ многогранной призмѣ человѣческаго разума ея свѣтъ преломляется и разлагается на множество лучей. Но философія не удовлетворяется отдѣльными лучами, она ищетъ

цѣлаго, даже тамъ, гдѣ принимаетъ за цѣлое частное отраженіе. И это стремленіе къ цѣлому есть жизненный нервъ философіи, источникъ ея творческихъ замысловъ, ея вѣры и вмѣстѣ ея скептицизма, ея постояннаго сомнѣнія, постоянной критики всего достигнутаго. Вдохновляемая этимъ стремленіемъ, истинная философія показываетъ намъ относительность, ограниченность нашихъ дѣйствительныхъ знаній и вмѣстѣ объединяетъ ихъ, осмысливаетъ ихъ самою идеей цѣлаго. Ея сила сказывается и въ умозрительномъ творчествѣ, посредствомъ котораго она созидаетъ образы всеединой Истины; и она сказывается въ сомнѣніи, въ критикѣ, въ самомъ отрицаніи лжи или неполной истины, выдающей себя за цѣлое. Это влеченіе къ Истинѣ, составляющее самую суть философіи, опредѣляетъ собою ея значеніе не только въ развитіи человѣческихъ знаній, но и въ развитіи человѣческаго духа вообще: философія, будучи идеальной образующей силой, является вмѣстѣ съ тѣмъ величайшей освобождающей силой человѣчества, снимающей съ него оковы духовнаго рабства, указывающей ему путь истинной свободы.

9.

Этимъ опредѣляется значеніе философіи и вмѣстѣ—задачи ея изученія. Ясно, что мы должны изучать ее въ ея дѣйствительности, въ ея исторіи. Мы должны учиться понимать ее въ ея созиданіи и разрушеніи, во всемъ томъ, что было сдѣлано ею, порождено ею—въ смѣломъ полетѣ умозрѣнія, въ творческомъ синтезѣ человѣческихъ знаній, въ анализѣ познавательныхъ процессовъ и нравственныхъ явленій, въ критикѣ, въ сомнѣніи, въ самомъ отрицаніи. Въ такомъ изученіи мы найдемъ отвѣтъ и на тотъ вопросъ, который ставится намъ различіями и противорѣчіями отдѣльныхъ ученій: эти различія и противорѣчія отдѣльныхъ философій свидѣтельствуютъ объ истинности самой *философіи* въ нихъ, о ея неподдѣльности и правдивости. Изучая ихъ, мы убѣждаемся въ томъ, что эти различія и противорѣчія не случайны и не сводятся къ простымъ особенностямъ умственнаго склада отдѣльныхъ мыслителей, но что они коренятся въ самой природѣ человѣческаго разума, въ его отношеніи къ конечному предмету его познанія. Существуютъ нѣкоторыя общія формы

міропониманія, общія идеи, которыя переходятъ изъ вѣка въ вѣкъ, общія противоположности, которыя ведутъ къ міровымъ спорамъ: идеализмъ и реализмъ, матеріализмъ и спиритуализмъ, дуализмъ и монизмъ, эмпиризмъ и раціонализмъ, скептицизмъ, чтобы не называть другихъ. Все это такія категоріи, такія основныя направленія философскаго разума, которыя существуютъ издавна; есть также отдѣльныя ступени или формы развитія такихъ направленій, которыя имѣютъ общее, классическое значеніе, напр. картезіанство, платонизмъ. При всей недостаточности отдѣльныхъ изъ этихъ формъ, при всей односторонности отдѣльныхъ направленій, они явно имѣютъ объективныя основанія, поскольку они съ тѣми или другими измѣненіями сохраняютъ пребывающее значеніе въ смѣнѣ временъ, несмотря на развитіе мысли и знаній. И потому задача научнаго изученія философіи состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы понять объективныя основанія, внутреннюю необходимость этихъ отдѣльныхъ формъ и направленій. А для этого еще не достаточно понять ту заключающуюся въ нихъ «крупицу Истины», которая, какъ говорятъ, содержится и во всякомъ человѣческомъ заблужденіи: надо понять *философію* этихъ философій, ихъ дѣйствительное, жизненное отношеніе къ Истинѣ. Надо разсматривать ихъ не съ точки зрѣнія того или другого ученія, признаваемаго нами за истинное, а стремиться къ пониманію возможно болѣе объективному, имманентному, стараясь понять, какимъ образомъ тѣ или другіе философы видѣли образъ сущей и всеединой Истины въ своихъ концепціяхъ.

10.

Такое изученіе философіи имѣетъ величайшій интересъ и для исторіи человѣческаго духа и, прежде всего, для самой философіи, показывая необходимость всеобъемлющаго философскаго синтеза и вмѣстѣ подготовляя критически такой синтезъ. Въ этомъ смыслѣ научное изученіе философіи можетъ считаться однимъ изъ величайшихъ философскихъ пріобрѣтеній истекшаго столѣтія.

Систематически изучая своихъ предшественниковъ, Аристотель построилъ свою метафизику, которая представляетъ сводъ конечныхъ проблемъ греческаго умозрѣнія,—проблемъ, не вымышлен-

ныхъ Аристотелемъ, а заданныхъ всей предшествовавшей исторіей мысли. Онъ стремится обобщить, обработать ихъ, но прежде всего—понять ихъ объективно. И если онъ не даетъ конечнаго ихъ рѣшенія, то все же онъ выясняетъ ихъ объективно, на основаніи тщательнаго анализа предшествовавшихъ ученій во всемъ ихъ различіи и взаимномъ разногласіи. И первымъ условіемъ научной разработки метафизики является тщательное объективное изученіе ея дѣйствительныхъ проблемъ въ ихъ происхожденіи и развитіи, причемъ, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно болѣе широкомъ основаніи, считаться съ новыми и болѣе сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если исторія философіи есть наука описывающая и объясняющая конкретное возникновеніе и развитіе философскихъ идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеологія*, какъ наука, дающая систематическій анализъ основныхъ идей о Сущемъ, основныхъ, наиболѣе общихъ и необходимыхъ способовъ его пониманія [1]). При этомъ, теперь, какъ и во времена Аристотеля, исторія философіи даетъ метафизикѣ матеріалъ для ея анализа, съ тою разницей, что въ наши дни этотъ матеріалъ не только безконечно обильнѣе, но и несравненно болѣе тщательно разработанъ. Въ теченіе своего многовѣкового развитія, въ великомъ разнообразіи философскихъ ученій человѣческая мысль дала множество выраженій для нѣкоторыхъ основныхъ, изъ вѣка въ вѣкъ повторяющихся способовъ или формъ пониманія истины. И хотя отдѣльныхъ ученій и міросозерцаній существуетъ величайшее множество, причемъ ихъ индивидуальныя различія нерѣдко имѣютъ большое внутреннее значеніе, они, тѣмъ не менѣе, допускаютъ извѣстную классификацію по тѣмъ или другимъ общимъ признакамъ: ибо наиболѣе общія основныя понятія о Сущемъ, которымъ соотвѣтствуютъ общія философскія концепціи, могутъ быть сведены къ сравнительно весьма немногимъ идеямъ, предзаложеннымъ въ самыхъ основныхъ отношеніяхъ нашего разума къ познаваемому, *въ самой объективной логикѣ чистаго разума.*

---

1) Идеологія—въ собственномъ смыслѣ ученіе объ идеяхъ, какъ геологія—ученіе о землѣ или зоологія—ученіе о животныхъ. За послѣднее время терминомъ „идеологія“ стали злоупотреблять въ особенности въ марксистскомъ жаргонѣ, гдѣ онъ нерѣдко употребляется вмѣсто слова „идея“, „идеи“, „рядъ идей“.

Мы можемъ, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто діалектически, путемъ дедукціи ея основныхъ категорій или наиболѣе общихъ умственныхъ формъ; но такая отвлеченная система во всякомъ случаѣ нуждается въ провѣркѣ. А потому прежде чѣмъ ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны разсмотрѣть всѣ тѣ различные способы, какими человѣческая мысль въ теченіе своего развитія опредѣляетъ свое отношеніе къ Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вмѣстѣ съ философіей, изучать тѣ объективныя метафизическія проблемы, которыя ставились человѣческому разуму, и тѣ способы, какими онъ ихъ рѣшалъ.

Нерѣдко приходится слышать жалобы на «историцизмъ», опасенія за то, чтобъ оригинальность личной философской мысли не пострадала отъ такого рода историческаго изученія. Но философія ищетъ истины, а не оригинальности. *Самостоятельность* философскаго творчества опредѣляется не субъективнымъ произволомъ, не отсутствіемъ правильнаго образованія и положительныхъ знаній, а глубиною, искренностью, неподкупностью философскаго интереса и широтою замысла.

II.

Научное изученіе философіи тѣсно связано съ общимъ развитіемъ историческихъ и филологическихъ знаній, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено *Гегелемъ*. Этотъ мыслитель впервые попытался оправдать исторію философіи передъ судомъ самой философской мысли и понять эту исторію, какъ процессъ цѣлостнаго и логически послѣдовательнаго развитія, всѣ моменты котораго въ самыхъ своихъ взаимныхъ различіяхъ и противорѣчіяхъ представляются разумными и необходимыми въ своемъ соотношеніи, въ цѣломъ. Въ своей «Логикѣ» Гегель пытается вывести a priori изъ чистой мысли совокупность наиболѣе общихъ понятій или «категорій», посредствомъ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ все существующее, причемъ онъ показываетъ, что всѣ эти категоріи составляютъ одно логически связанное цѣлое: мы не можемъ взять одну изъ нихъ, какъ нѣчто безотносительно данное, аб-

солютное, отвлеченно отъ прочихъ, безъ того, чтобъ она не ускользнула изъ нашихъ рукъ, разложившись во внутреннемъ противорѣчіи, перейдя въ собственное отрицаніе. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категоріи, на одномъ какомъ-либо отвлеченномъ опредѣленіи сущаго, напр., субстанціи, единства, множества и т. д., и утверждаемъ его въ его отвлеченности независимо отъ другихъ идей, логически съ нимъ связанныхъ, такое опредѣленіе, въ силу внутренней логики самой мысли, неизбѣжно разлагается, переходитъ въ свою противоположность. Эта послѣдняя имѣетъ такую же судьбу—мысль посредствомъ отрицанія переходитъ къ третьему высшему опредѣленію, заключающему въ себѣ синтезъ перваго опредѣленія съ его противоположнымъ. Такъ отъ опредѣленія къ опредѣленію, отъ одной отвлеченной категоріи къ другой строится вся совокупность, вся система чистыхъ понятій «Логики» Гегеля. И вся исторія философіи объясняется съ точки зрѣнія этой «Логики»: человѣческая мысль въ своемъ цѣломъ совершаетъ тотъ же кругъ развитія, точно такъ же необходимо переходитъ отъ одной отвлеченной концепціи къ другой, какъ и при апріорномъ построеніи «Системы логики». И какъ въ этой послѣдней необходимы и логичны діалектическіе переходы отъ одной противоположности къ другой, такъ точно необходимы они и въ цѣломъ человѣческой мысли, которая не можетъ ограничиться тою или другою частною отвлеченною идеей или концепціей истины. Въ борьбѣ философскихъ ученій, въ ихъ противорѣчіяхъ, ихъ преемственной смѣнѣ сказывается логическое закономѣрное движеніе, которое имѣетъ своею конечною цѣлью *самосознаніе чистаго разума:* выраженіемъ такого самосознанія и была для Гегеля его собственная система.

Здѣсь не мѣсто вступать въ критическую оцѣнку достоинствъ и недостатковъ этого ученія, былая слава котораго можетъ сравниться развѣ съ тѣмъ почти всеобщимъ забвеніемъ и непониманіемъ, которому оно подвергается въ наши дни. «Панлогизмъ» Гегеля,—его ученіе объ абсолютномъ тожествѣ мышленія и бытія, его отожествленіе сущей истины съ тою логическою мыслью, которою оно опредѣляется, — страдаетъ крайнею отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрылъ ложную отвлеченность всѣхъ частныхъ опредѣленій или концепцій, которыя утверждаются какъ нѣчто абсолютное, безотносительное, самодовлѣю-

щее; но и его собственная концепція, его всеобъемлющая «идея всѣхъ идей» или «понятіе всѣхъ понятій», есть точно такая же отвлеченность, которую ждала судьба всѣхъ отвлеченностей— діалектическое разложеніе. Этотъ общій недостатокъ ученія Гегеля отразился и на его пониманіи философіи вообще и на его истолкованіи ея исторіи, которое также оказалось недостаточнымъ по своей отвлеченности, несмотря на замѣчательный даръ историческаго пониманія, отличавшій великаго нѣмецкаго мыслителя.

Исторія философіи не есть процессъ діалектическаго развитія отвлеченной мысли и не опредѣляется однимъ движеніемъ чистыхъ понятій; въ ней развивается конкретный разумъ человѣчества, въ совокупности своихъ познавательныхъ функцій и въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ индивидуальныхъ умовъ. И отдѣльныя философскія ученія несомнѣнно представляютъ собою нѣчто несравненно болѣе конкретное, нежели развитіе той или другой отвлеченной категоріи. Если въ нихъ и получаетъ преимущественное или хотя бы исключительное развитіе какое-либо частное опредѣленіе, частный моментъ, то все же каждое изъ нихъ въ самой односторонности своей стремится къ цѣлостному пониманію Истины и по своему выражаетъ тотъ или другой мысленный образъ ея, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношеніе къ ней разума. И при изученіи отдѣльныхъ системъ или ученій мы должны прежде всего стремиться понять въ нихъ именно то, что въ нихъ всего дороже для самихъ ихъ создателей, ихъ философію, *ихъ образъ Истины*. Но этого мало: процессъ развитія философской мысли тѣсно связанъ съ общимъ процессомъ историческаго культурнаго развитія, причемъ онъ нерѣдко задерживается въ зависимости отъ историческихъ условій, испытываетъ уклоненія благодаря имъ. Отдѣльныя ученія, поэтому, несмотря на дѣйствительную, иногда глубокую философію, въ нихъ заключающуюся, суть все же *историческіе* моменты познаванія Истины и не могутъ разсматриваться какъ чисто логическіе моменты въ движеніи какой-то безличной мысли. Напротивъ того, они имѣютъ индивидуальный характеръ и при ихъ объясненіи историку приходится считаться со всѣми условіями мѣста и времени и съ личностью ихъ творца— и это даже тамъ, гдѣ такія ученія получаютъ общее, классиче-

ское значеніе, выражая собою общечеловѣческія формы міросозерцанія. Наконецъ противъ отвлеченно-діалектическаго способа истолкованія исторіи философіи слѣдуетъ указать на тѣсную зависимость философской мысли отъ степени развитія научныхъ знаній и духовной культуры—нравственнаго и религіознаго сознанія. Ибо въ своемъ стремленіи къ объединенію человѣческихъ знаній и цѣлостному міропониманію, философія должна такъ или иначе считаться и съ наукою, и съ религіей, и съ результатами научнаго знанія, и съ фактами нравственнаго сознанія. Нѣкогда философія обнимала въ себѣ науку, и теперь, когда наука эмансипировалась отъ философіи, никто не станетъ отрицать ихъ тѣсной связи и взаимодѣйствія, которое всегда будетъ существовать между ними. Правда и въ наукѣ можно прослѣдить эволюцію философскихъ идей, но наука имѣетъ свои точные методы познанія явленій, отличные отъ умозрѣнія. Вліяніе философскихъ идей могущественно сказывается и въ религіозныхъ ученіяхъ—въ области богословія. Однако не философія опредѣляетъ собою живое конкретное содержаніе религіознаго сознанія, а наоборотъ, это послѣднее подчиняетъ себѣ и философскіе элементы богословія. Все это однако нисколько не упраздняетъ значенія чисто-философскаго изслѣдованія идей или понятій, лежащихъ въ основаніи отдѣльныхъ системъ, въ ихъ діалектикѣ—въ ихъ логическомъ развитіи, ихъ внутреннемъ соотношеніи. Но это заставляетъ насъ требовать историческаго изученія философіи и не допускать апріорнаго построенія ея исторіи.

12.

Философію слѣдуетъ изучать исторически, въ связи съ общей культурой; каждое отдѣльное ученіе должно быть понято въ своемъ отношеніи къ другимъ ученіямъ ему современнымъ, предшествующимъ и послѣдующимъ, къ умственнымъ и нравственнымъ теченіямъ вѣка, къ общему міросозерцанію эпохи. Но за такимъ историческимъ изученіемъ стоитъ вполнѣ законный философскій интересъ, безъ котораго самое историческое знаніе было бы существенно неполнымъ и неосмысленнымъ, не объясняя намъ самыхъ глубокихъ разумныхъ основаній отдѣльныхъ ученій и развертывая передъ нами лишь пеструю вереницу разно-

образныхъ противорѣчивыхъ и причудливыхъ построеній. Понять смыслъ ихъ различій, оправдать философію въ самыхъ этихъ различіяхъ,—такова задача научнаго и философскаго изученія исторіи человѣческой мысли. И поэтому, если при первомъ взглядѣ на исторію философіи намъ кажется, что различія и противорѣчія системъ или ученій свидѣтельствуютъ противъ возможности философіи и ближайшимъ образомъ противъ возможности философіи умозрительной или метафизики, то научное изученіе, объясняя намъ необходимость такихъ различій и вмѣстѣ ихъ разумныя основанія, показываетъ намъ и необходимость и разумность умозрительной философіи, доказываетъ возможность и необходимость систематической идеологіи или науки идей.

Такимъ образомъ исторія философіи служитъ оправданіемъ философіи. Но, помимо теоретическихъ возраженій, противъ философіи вообще и противъ философіи умозрительной въ особенности нерѣдко выставляются возраженія практическія—указываютъ на безполезность, безплодность умозрѣнія, этой сухой смоковницы евангельской, этой virgo Deo consecrata, дѣвы, посвященной Богу и обреченной на вѣчное безплодіе, какъ называетъ Бэконъ метафизику.

Утилитарныя возраженія противъ чистаго знанія могутъ казаться низменными: оно представляетъ собою прежде всего не *полезность*, а *цѣнность*. Но вопросъ о практическомъ значеніи философіи въ высшемъ и общемъ смыслѣ есть, тѣмъ не менѣе, важный и законный вопросъ. Пусть чистая философія не представляетъ никакой непосредственной полезности въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей: развѣ это не доказываетъ, что она является цѣнною сама по себѣ, какъ это указывалъ уже Аристотель? Если она не служитъ средствомъ для прикладныхъ цѣлей, то не полагаетъ ли она сама высшія и общія цѣли человѣческому разуму, ставя передъ нимъ идеалъ цѣлостнаго знанія? Пусть она является наукой *идеальной*,—именно поэтому практическое, направляющее дѣйствіе ея было такъ велико и сказывалось не только въ области знанія, въ области всѣхъ прочихъ реальныхъ наукъ, но и во всѣхъ тѣхъ областяхъ человѣческаго дѣйствія, которыя опредѣляются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учитъ исторія философіи.

Если уже простое разсужденіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что,

при теперешнемъ дробленіи и спеціализаціи научныхъ дисциплинъ, каждый ученый, желающій осмысленно разработывать какую-либо отдѣльную отрасль науки, долженъ сознавать то мѣсто, которое она занимаетъ въ совокупности человѣческихъ знаній, ту высшую цѣль, которой она служитъ, то исторія философіи показываетъ намъ, какимъ образомъ философія служила въ дѣйствительности осмысленному объединенію человѣческихъ знаній, выработывала общія направляющіе и методологическіе принципы, ставя передъ разумомъ человѣческимъ требованіе цѣлостнаго міропониманія, безъ котораго невозможно и правильное, разумное разрѣшеніе высшихъ практическихъ и нравственныхъ задачъ.

Но этого мало. Дѣйствіе философіи не ограничивалось одною теоретическою областью. Исторія показываетъ намъ ее въ качествѣ великой и могущественной духовной силы, въ качествѣ одного изъ факторовъ всемірно-историческаго процесса. И тѣмъ самымъ она учитъ насъ тому, что тотъ *идеалъ* истины, которому служитъ философія, есть *реальная* образующая сила. Греческая философія создала ту «эллинскую образованность», которая стала всемірной образованностью; греческая философія сообщила этой «образованности» ея запасъ общихъ идей, сдѣлавшихъ ее универсальной; и она впервые формулировала тотъ идеалъ *человѣчества*, всечеловѣческаго братства и *всечеловѣческаго единства*, которому впослѣдствіи христіанство дало религіозную, реально-мистическую основу, а Римъ попытался дать практическое осуществленіе въ всемірномъ государствѣ. Такимъ образомъ «безполезнѣйшая изъ всѣхъ наукъ» не только открыла человѣчеству новый міръ духовныхъ цѣнностей, но создала новый міръ общечеловѣческаго просвѣщенія; она возбудила самосознаніе человѣчества и послужила его духовному объединенію. И естественно, что въ высшемъ ея началѣ, въ началѣ Разума, Слова, христіанство обрѣло формулу для выраженія своего универсальнаго принципа. Исторія показываетъ намъ, что̀ дала философія христіанской мысли, какъ послужила она школой мысли средневѣковой, какъ возродила и обновила она духовныя силы европейскаго человѣчества, освободивъ его мысль отъ догматическихъ путъ, послѣ того, какъ средневѣковое христіанство уклонилось отъ первоначальныхъ чистыхъ нормъ и застыло въ временныхъ, полуязыческихъ формахъ. Великое духовное движеніе, начавшееся

съ эпохи возрожденія, не остановилось до нашихъ дней и не остановится, пока человѣчество будетъ жить и мыслить, пока идеалъ истины будетъ стоять передъ нимъ. И мы видимъ, какъ свѣтлая и образующая сила этого идеала, дѣйствующая черезъ собирательную мысль человѣчества, проникаетъ все шире и глубже, освѣщая человѣку путь изслѣдованія и познанія и путь разумно-нравственной дѣятельности въ области личнаго и общественнаго дѣланія.

Кн. С. Трубецкой.

Нравственный идеализмъ въ философіи права.

(Къ вопросу о возрожденіи естественнаго права [1]).

„Если бы высшая моральная цѣль права оставалась только благочестивымъ пожеланіемъ, мы во всякомъ случаѣ не обманываемся, установляя правило о необходимости къ ней стремиться. Таковъ нашъ нравственный долгъ, а принимать нравственный законъ за нѣчто обманчивое—значило бы высказывать низкое желаніе отрѣшиться отъ всякаго разума и зачислить себя—въ своихъ основоположеніяхъ—наряду съ остальнымъ животнымъ міромъ въ одинъ и тотъ же механизмъ природы."

Kant, Rechtslehre, Beschluss.

I.

Когда въ 1896 году въ русской юридической литературѣ были сдѣланы первыя заявленія о необходимости возрожденія естественнаго права [2]), эти заявленія были встрѣчены съ недо-

---

[1]) Въ настоящемъ 1902 году появилось на русскомъ языкѣ три статьи, касающихся этого вопроса: враждебная школѣ естественнаго права—М. М. Ковалевскаго („Вѣстникъ Воспитанія", февр., напечатана ранѣе по-французски въ 1900 г.), сочувственная—В. М. Гессена („Право", №№ 10 и 11) и примирительная—Н. И. Карѣева („Русск. Богатство", апр.). Я принялъ во вниманіе эти статьи при составленіи настоящаго очерка, въ которомъ я хотѣлъ переработать и развить взгляды, высказанные мною ранѣе по этому предмету.

[2]) Я говорю о заявленіяхъ, сдѣланныхъ Л. І. Петражицкимъ въ его статьѣ: „Введеніе въ науку политики права", (Кіевскія универ. извѣстія, авг. и окт. 1896 г.) и авторомъ настоящаго очерка въ его книгѣ: „Историческая школа юристовъ" (1896 г., сент.). Г. Петражицкій высказывался и ранѣе въ томъ же духѣ въ своихъ нѣмецкихъ сочиненіяхъ (начиная съ 1893 г.).

вѣріемъ и сомнѣніемъ. Казалось страннымъ и невѣроятнымъ, чтобы идея, столь рѣшительно осужденная всѣмъ движеніемъ мысли XIX вѣка, когда-либо снова воскресла въ качествѣ законнаго и необходимаго понятія философіи права. Самый терминъ: «естественное право» представлялся для современнаго взгляда такимъ невозможнымъ и незаконнымъ сочетаніемъ словъ, что одного этого казалось достаточнымъ, для того чтобы вмѣстѣ съ терминомъ отвергнуть и самую идею, которую снова выдвигали подъ этимъ старымъ обозначеніемъ.

А между тѣмъ внимательное изученіе новѣйшей литературы и тогда уже могло навести на мысль, что въ этомъ возрожденіи естественно-правовой идеи сказывалась нѣкоторая живая и настоятельная потребность, я сказалъ бы даже—нѣкоторый необходимый законъ научнаго развитія. Здѣсь повторился довольно обычный фактъ возрожденія извѣстной идеи, временно устраненной противоположнымъ направленіемъ мысли, но по существу своему представляющей необходимое звено въ извѣстной системѣ понятій.

Направленіе, которое устранило идею естественнаго права и которое въ настоящее время само требуетъ извѣстныхъ ограниченій, можетъ быть обозначено, какъ историзмъ. XIX вѣкъ вообще отмѣченъ распространеніемъ историзма, и когда теперь приходится говорить о научныхъ направленіяхъ истекшаго столѣтія, несомнѣнно самымъ яркимъ и крупнымъ слѣдуетъ признать именно это. Вездѣ, во всѣхъ областяхъ знанія историческая метода пріобрѣла господствующее положеніе; вопросы о происхожденіи, о генезисѣ, объ эволюціи получили первенствующее значеніе и вытѣснили всѣ прочіе, и еще не такъ давно англійскій юристъ Дайси шутливо замѣчалъ: «въ наше время лучше быть обвиненнымъ въ ереси или даже уличеннымъ въ мелкомъ воровствѣ, чѣмъ быть заподозрѣннымъ въ недостаточно «историческомъ» складѣ ума или въ сомнѣніяхъ насчетъ универсальнаго значенія исторической методы». Приложеніе исторической методы, быть можетъ, еще далеко не вездѣ дало необходимые результаты и далеко не всегда совершалось съ достаточной глубиной; но какъ міросозерцаніе, какъ принципъ, историзмъ несомнѣнно достигъ своего апогея, а вмѣстѣ съ тѣмъ и такой универсальности своихъ притязаній, которая явно обнаруживала ихъ

чрезмѣрность и должна была вызвать реакцію. А эта реакція сама собою должна была привести къ возрожденію тѣхъ идей и пріемовъ мысли, которые были отвергнуты или забыты подъ вліяніемъ предшествующихъ увлеченій.

Необходимость этого возрожденія еще болѣе усиливалась тѣмъ обстоятельствомъ, что историческое направленіе, по своему первоначальному происхожденію, было не только научной доктриной, но также и опредѣленнымъ настроеніемъ. За нимъ скрывалось морально-практическое міросозерцаніе той эпохи, которая не хотѣла болѣе вѣрить въ творчество личности, въ могущество разума, въ силу законодательнаго почина, однимъ словомъ, во всѣ тѣ слова и лозунги, которые составляли священное credo просвѣтительной философіи XVIII вѣка и придавали ея произведеніямъ такой поднимающій, пророческій тонъ. Представители историзма, въ противоположность этому, говорили о внутреннихъ, незамѣтно-дѣйствующихъ силахъ исторіи, о естественномъ совершенствѣ ея собственныхъ органическихъ созиданій, о необходимости для отдѣльныхъ лицъ преклониться предъ этимъ общимъ ходомъ исторіи и признать его неотвратимость и его благодѣтельность. Позднѣйшее развитіе мысли сняло съ этого созерцанія покровы реакціонной романтики и ввело всю совокупность историческихъ понятій въ болѣе спокойное русло объективно-научнаго теченія; но тѣ новыя формулы, которыя затѣмъ послѣдовательно вводились въ число основъ исторической методы, были какъ будто бы только подкрѣпленіемъ того первоначальнаго взгляда, согласно съ которымъ для историческаго созерцанія общій ходъ событій есть все, а личность—ничто. Прежняя формула объ органическомъ дѣйствіи національнаго духа смѣнилась потомъ болѣе конкретнымъ представленіемъ о значеніи среды и эпохи, далѣе среда была разложена на классы, а классы на группы; но какъ бы ни видоизмѣнялось основное понятіе, сущность его оставалась всё та же: представленіе о связи личности съ нѣкоторой объемлющей ее средой, объясняющей ея жизнь, ея стремленія, ея идеалы. А это представленіе было косвенной поддержкой для той проповѣди о смиреніи личности предъ общимъ ходомъ событій, съ которой историческое созерцаніе выступило первоначально.

Я не хочу здѣсь отрицать нѣкоторыхъ исключеній, пытавшихся

и въ предѣлахъ историческаго воззрѣнія отстоять значеніе личности. Еще менѣе приходитъ мнѣ въ голову изъ-за практическихъ выводовъ умалять высокія научныя заслуги методы. Само собою разумѣется, что цѣнность научныхъ принциповъ не можетъ измѣряться тѣмъ или другимъ практическимъ послѣдствіемъ, которое изъ нихъ выводятъ. И если въ частности говорить объ историческомъ принципѣ, то несомнѣнно, что въ научномъ своемъ приложеніи онъ давалъ тѣмъ болѣе блистательные результаты, чѣмъ болѣе онъ сохранялъ свойственныя ему особенности. Историческое пониманіе явленій становилось тѣмъ глубже и полнѣе, чѣмъ болѣе оно проникалось стремленіемъ разсматривать всѣ явленія въ процессѣ ихъ закономѣрнаго развитія и приводить ихъ въ связь со всей совокупностью обусловливающихъ ихъ причинъ. Сущность историческаго принципа заключалась вѣдь ни въ чемъ иномъ, какъ въ изслѣдованіи всѣхъ явленій и всѣхъ цѣнностей—чтобы употребить выраженіе, получающее и у насъ право гражданства—съ точки зрѣнія ихъ развитія въ условіяхъ извѣстной среды и эпохи.

Не случайнымъ поэтому явилось то обстоятельство, что дальнѣйшее развитіе исторической методы лишь подчеркивало и закрѣпляло первоначальное стремленіе историзма ввести личность въ кругъ непреклонной закономѣрности и связать ее неразрывной связью съ окружающей обстановкой. Личность все болѣе исчезала, стушевывалась предъ средою, и настоящимъ объектомъ историческаго изученія все болѣе становилась жизнь массъ. Съ исторической точки зрѣнія, самыя возвышенныя проявленія личности, какъ и самыя элементарныя ея потребности, должны одинаково объясняться общими условіями окружающей среды. Героическіе подвиги и геніальныя мысли, не менѣе чѣмъ среднее дѣло средняго человѣка, должны приводиться въ связь съ незримой, но плодотворной работой массъ, подготовляющей въ нѣдрахъ своихъ эффектное появленіе геніевъ и героевъ.

Дальнѣйшая разработка исторической методологіи должна опредѣлить. въ какой мѣрѣ и въ какихъ формахъ всѣ эти стремленія историзма могутъ быть санкціонированы болѣе глубокимъ философскимъ изслѣдованіемъ. Работы Зиммеля, Ксенополя и въ особенности Риккерта, недавно закончившаго свое замѣчательное сочиненіе по теоріи историческаго познанія, обѣщаютъ дать намъ

въ этомъ отношеніи несравненно болѣе, чѣмъ довольно утомительные споры Лампрехта съ новоранкіанцами [1]). Но уже теперь ясно обозначается, что въ одномъ пунктѣ историческая метода несомнѣнно хватила черезъ край и превысила свою компетенцію. Я имѣю въ виду ея отношеніе къ цѣнностямъ, къ тѣмъ безусловнымъ идеаламъ и стремленіямъ, носителемъ которыхъ является человѣкъ.

Было вполнѣ законно и необходимо, когда историки постарались ввести эти идеалы и стремленія въ сферу своего спеціальнаго разсмотрѣнія и подвергнуть ихъ анализу со стороны ихъ временнаго историческаго выраженія въ различныя эпохи. Но изслѣдованіе этой исторической оболочки идеальныхъ цѣнностей могло ли приводить къ какому-либо заключенію и о самой ихъ сущности? Можно ли было говорить, что измѣнчивость человѣческихъ идеаловъ, наблюдаемая въ исторіи, характеризуетъ и самую ихъ основу; что тѣ безусловныя цѣнности, которыя философія издавна связывала съ безусловной человѣческой личностью, измѣнчивы и относительны по самому своему существу? Трудно понять, какимъ образомъ элементарное философское разграниченіе вопросовъ о временномъ развитіи и внутреннемъ значеніи явленій осталось чуждымъ для многихъ представителей историзма. Но какъ разъ на забвеніи этого разграниченія или на недостаточномъ вниманіи къ нему утверждается до безконечности часто повторявшійся взглядъ, что истина, красота, добро измѣнчивы и относительны, какъ все въ исторіи, и что достаточнымъ удостовѣреніемъ этой измѣнчивости служатъ наблюденія надъ смѣной ихъ историческихъ выраженій. Вмѣстѣ съ понятіемъ о безусловной и автономной человѣческой личности, и всѣ эти цѣнности, вытекающія изъ ея безусловной природы, были поглощены въ потокѣ историческаго развитія и поставлены въ связь съ матеріальной жизнью массъ.

Для послѣдовательно идущаго историческаго разсмотрѣнія этотъ выводъ былъ вполнѣ естественнымъ, но это не значитъ, что онъ былъ совершенно основательнымъ. Понятіе личности и

[1]) Не могу не упомянуть здѣсь также недавно вышедшей въ свѣтъ книги Ласка (Dr. Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen u. Leipzig, 1902 г.), важной для насъ по своимъ соображеніямъ о методологической связи понятій общества и исторіи. См. S. 240 ff.

связанныхъ съ нею безусловныхъ началъ чуждо и недоступно для исторической методы. Она можетъ подойти къ этимъ началамъ только со стороны, приблизиться только къ ихъ поверхности. Далѣе долженъ начаться особый философскій анализъ. И если историческое созерцаніе, забывши свои границы, пытается его отвергнуть, отвергая вмѣстѣ съ нимъ и подлежащія его вѣдѣнію абсолютныя цѣнности, здѣсь совершается незаконное превышеніе компетенціи. Философія должна возстановить свои права и указать исторіи ея предѣлы.

Неудивительно, если первыя указанія этого рода были сдѣланы со стороны писателей, интересовавшихся постановкой моральной проблемы. Для моральной философіи была въ особенности чувствительна эта попытка претворить идеальныя цѣнности въ относительныя и временныя, условныя по своему происхожденію и значенію. Вѣдь это значило отказаться отъ того, что издавна признавалось основой нравственности. Легче было примириться съ относительностью теоретическихъ положеній, тѣмъ болѣе, что въ этой области никому не приходило въ голову провести до конца точку зрѣнія историческаго релятивизма и доказать, напримѣръ, что всѣ научные аксіомы и законы измѣнчивы и относительны. Но въ примѣненіи къ нравственнымъ понятіямъ эту мысль проводили съ особеннымъ стараніемъ, доказывая, что вся нравственность выросла изъ ничего, на почвѣ простого эгоизма и расчета, приспособленныхъ долговременнымъ процессомъ эволюціи къ разумному и цѣлесообразному проявленію для достиженія общихъ цѣлей. Выросшая изъ эгоизма, постоянно измѣняющаяся, совершенно условная, нравственность утрачивала черты абсолютнаго долженствованія, присущаго самой сущности человѣка и составляющаго внутренній законъ его воли. Такимъ образомъ самое дорогое убѣжденіе моральнаго сознанія—вѣра въ безусловное нравственное призваніе личности—подрывалась въ корнѣ. Нравственная философія должна была возстать противъ этихъ святотатственныхъ посягательствъ и выступить на защиту той своей основы, безъ которой она немыслима.

А въ то время какъ философія нравственнаго идеализма выступала на защиту самостоятельнаго нравственнаго начала и безусловнаго права личности возвышаться надъ исторіей и произносить надъ ней свой судъ и свою оцѣнку, тамъ и здѣсь совер-

шались глубокіе процессы жизни, предвозвѣщавшіе грядущее творчество новыхъ формъ. Снова чувствовалось вѣяніе созидательнаго духа исторіи. Мысль невольно призывалась къ тому, чтобы думать о задачахъ и призваніи личности, чрезъ которую совершается прогрессъ исторіи. Отъ прошлаго она обращалась къ будущему. И какъ обыкновенно это бываетъ, то будущее, которое оставалось желаннымъ, но неопредѣленнымъ и неяснымъ, заставляло думать о правильной постановкѣ цѣлей и средствъ, о выясненіи идеаловъ и стремленій.

Вотъ въ какомъ сочетаніи старыхъ началъ и новыхъ задачъ слѣдуетъ, какъ мнѣ кажется, объяснять совершающееся на нашихъ глазахъ возрожденіе естественнаго права. Идея естественнаго права явилась лишь частнымъ отраженіемъ болѣе общаго міросозерцанія и болѣе широкаго морально-практическаго настроенія. Еще прежде чѣмъ о ней заговорили новѣйшіе юристы, она нашла для себя мѣсто среди политическихъ идей прогрессивныхъ партій. Въ Россіи она была недавно усвоена тѣми публицистами, которые съ одинаковой чуткостью относились и къ текущимъ запросамъ жизни, и къ проблемамъ общаго философскаго міровоззрѣнія. Но для ея возрожденія въ предѣлахъ юриспруденціи были еще и свои спеціальные поводы, о которыхъ здѣсь также необходимо упомянуть.

II.

Говоря объ этихъ спеціальныхъ поводахъ, я имѣю въ виду, главнымъ образомъ, нѣмецкую юридическую литературу, въ которой за послѣднее время съ большой настойчивостью повторяютъ о необходимости новыхъ научныхъ путей. Вотъ уже скоро десять лѣтъ [1]), какъ стали говорить, что юридическая наука, хотя и выполняетъ нѣкоторую важную и насущную работу, но не выполняетъ всего того, что можно и должно отъ нея требовать. Стали раздаваться упреки въ уклоненіи отъ нѣкоторыхъ важныхъ и высокихъ задачъ, пренебрегаемыхъ современной юрис-

[1]) Я считаю съ 1893 г., когда появилось въ нѣмецкой литературѣ первое заявленіе этого рода, принадлежавшее Петражицкому. Цитируемыя ниже сходныя заявленія Офнера, Менгера и Нейкампа относятся къ 1894 и 1895 годамъ.

пруденціей къ ущербу и для общаго блага, и для ея собственной репутаціи. Для того, кто сколько-нибудь знакомъ съ развитіемъ юридической литературы за послѣдніе годы, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что эти упреки стоятъ въ ближайшей связи съ однимъ крупнымъ явленіемъ въ области нѣмецкаго законодательства. Я говорю о введеніи въ Германіи общаго гражданскаго кодекса, который, удовлетворяя давнишнимъ желаніямъ нѣмецкихъ патріотовъ, долженъ былъ положить конецъ разнообразію мѣстныхъ правъ и господству права римскаго. Само собою, что этотъ крупный фактъ долженъ былъ сразу привести въ движеніе всѣхъ мыслящихъ юристовъ. Для составленія новаго кодекса должна была совершиться колоссальная законодательная работа, къ которой были привлечены самые выдающіеся ученые и практики Германіи и которая продолжалась около 20 лѣтъ. Для наличной юридической науки такая работа всегда является пробнымъ камнемъ: въ ней обнаруживается, какъ и чѣмъ сильна текущая мысль и чего ей не хватаетъ; обнаруживается характеръ ея идеаловъ и стремленій, ея бѣдность или богатство въ этомъ отношеніи. Все это должно было обнаружиться и здѣсь. И что же, когда появился первый проектъ кодекса,—плодъ прилежной 14-тилѣтней работы,—послѣдовало всеобщее разочарованіе. Стали говорить о томъ, что проектъ отличается отсутствіемъ живого творчества и рабскимъ подражаніемъ римскимъ образцамъ; его назвали, въ виду этого, извлеченіемъ изъ пандектъ, раздѣленнымъ по параграфамъ. Послѣ того проектъ былъ еще разъ передѣланъ и усовершенствованъ; но и въ этомъ второмъ изданіи онъ опять продолжалъ вызывать сѣтованія по поводу своего римскаго характера и по поводу недостатка новыхъ и смѣлыхъ стремленій, отвѣчающихъ новымъ потребностямъ времени. Объясненіе этихъ недостатковъ проекта критики его видѣли въ существующихъ пріемахъ юриспруденціи, въ ея излишней преданности авторитетамъ, въ отсутствіи у нея критическаго чутья. Здѣсь я могу говорить словами одного изъ этихъ критиковъ, нападавшихъ на проектъ, Антона Менгера: «60-70 лѣтъ въ нѣмецкой наукѣ права господствовалъ почти безусловный принципъ авторитета, была заглушаема всякая критика существующаго. Чего же можно было ожидать послѣ этого отъ составителей гражданскаго уложенія, какъ не

извлеченія изъ пандектъ, раздѣленнаго по параграфамъ? Наука, проникнутая вѣрой въ авторитетъ, можетъ, конечно, удовлетворять потребностямъ мелкаго научнаго обихода; но для рѣшенія великихъ задачъ ей прежде всего необходимъ свободный критическій духъ по отношенію къ существующимъ мнѣніямъ и учрежденіямъ».

Голосъ Менгера не былъ единичнымъ. Наряду съ нимъ въ томъ же духѣ высказались и другіе. Ихъ общее мнѣніе состояло въ томъ, что наука права должна стать болѣе свободной по своимъ стремленіямъ, болѣе широкой по своимъ задачамъ, болѣе научной по пріемамъ. Виндшейдъ назвалъ какъ-то юриспруденцію служанкой законодательства,—служанкой съ короной власти, прибавлялъ онъ въ утѣшеніе юристамъ. Теперь требуютъ, чтобы этому рабству былъ положенъ конецъ. Корона на головѣ служанки, замѣчаетъ Офнеръ, можетъ только обозначать, чѣмъ была или чѣмъ должна быть эта служанка; знакомъ ея дѣйствительнаго положенія остаются цѣпи. А между тѣмъ наука должна быть свободна; доктрина, которая находится въ услуженіи, отказывается отъ значенія науки. Пока юриспруденція, заключаетъ Офнеръ, не покинетъ своего ложнаго пути и будетъ оставаться только истолковательницей дѣйствующаго законодательства, она не можетъ быть научной. Она должна усвоить болѣе широкую точку зрѣнія соціальнаго изученія и принять участіе въ благородной задачѣ преобразованія права [1]). Офнеръ, какъ и Менгеръ, одинаково требуютъ, чтобы наука права расширила свой кругозоръ и свои задачи въ сторону творчества новыхъ правовыхъ формъ.

Для насъ особенно любопытно отмѣтить, что эти стремленія не остались чужды и представителямъ исторической школы. Такъ Нейкампъ, объявляя себя сторонникомъ историческаго направленія, въ то же время примыкаетъ къ тѣмъ новѣйшимъ юристамъ, которые упрекаютъ свою науку въ недостаткѣ преобразовательныхъ стремленій. Повторяя и продолжая мысли еще ранѣе его высказанныя Іерингомъ, Меркелемъ, Гёльдеромъ и Офнеромъ, Нейкампъ старается связать преобразовательную фун-

[1]) Ofner, Studien socialer Jurisprudenz. Wien, 1894. SS. 1—29, особенно SS. 5 и 21.

кцію юриспруденціи съ основными посылками исторической школы. Савиньи устранилъ изъ юриспруденціи вопросъ о преобразованіи права, считая этотъ вопросъ вытекающимъ изъ основъ естественно-правовой философіи, и въ этомъ отношеніи послѣдующая наука осталась вѣрной его примѣру. Но въ этомъ была его ошибка, стоявшая въ противорѣчіи съ духомъ его ученія. Онъ самъ говорилъ, что развитіе права не знаетъ остановки, что оно будетъ также продолжаться въ будущемъ, какъ совершалось въ прошломъ,—по тому же закону внутренней необходимости. Но въ такомъ случаѣ, замѣчаетъ Нейкампъ, юриспруденція должна такъ же обращать свой взоръ къ будущему, какъ и къ прошлому. Изъ исторіи права, изъ ея внутреннихъ законовъ она должна выводить тѣ пути, по которымъ пойдетъ его дальнѣйшее развитіе, и эта задача есть настоящая органическая часть юридической науки [1]). Пренебреженіе ея со стороны юристовъ доказываетъ, насколько ихъ наука далека отъ своихъ насущныхъ задачъ и отъ интересовъ дѣйствительной жизни [2]).

Но, быть можетъ, самые горячіе упреки были сдѣланы юриспруденціи не въ Германіи, а въ Россіи, на страницахъ новаго юридическаго журнала, который характерно назвалъ себя «Вѣстникомъ права». Въ передовой статьѣ, которой открылся этотъ журналъ, припоминались заслуги старой науки права, когда въ ней господствовало направленіе естественнаго права, когда она жила въ союзѣ и дружбѣ съ философіей. Эта старая наука права «боролась за свободу, за равенство, за миръ, правду и братство между людьми и народами. Мощное слово ея разрушало вѣковые предразсудки и суевѣрія въ правѣ, насаждало просвѣщенное и гуманное истинное право и справедливость». Обращаясь затѣмъ къ современной наукѣ права, петербургскій журналъ спрашиваетъ: «кого и на какія дѣла воодушевляютъ ученія теперешней юриспруденціи? Куда она ведетъ человѣчество? Никуда она его не ведетъ, ибо никто ея руководства не слушаетъ и не ждетъ. Внѣ ея круга, своего рода ремесленнаго цеха, никто, повидимому, не знаетъ и не интересуется знать, чѣмъ она занимается, какія темы она обсуждаетъ и какъ она

[1]) Neukamp, Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts. Berlin, 1895. SS. 61 ff.

[2]) Ibid., S. XIV.

ихъ рѣшаетъ». Изъ дальнѣйшихъ разъясненій мы узнаемъ, что и здѣсь главный недостатокъ юриспруденціи усматривается въ томъ, что въ ней заглушенъ критическій духъ и глубокія философскія стремленія, что въ ней возобладали практическіе интересы, и работа ея сдѣлалась мелкой, цеховой и замкнутой. Нужно создать особую дисциплину—политику права, нужно возродить духъ критики и идеальныхъ стремленій; тогда произойдетъ «возвращеніе къ завѣтамъ лучшихъ и славныхъ временъ науки права». Она усвоитъ себѣ опять творческую функцію, усвоитъ твердые принципы и будетъ вновь служить «вѣчному идеалу любви къ человѣку и высшей справедливости» [1]).

Въ свое время за этими смѣлыми и краснорѣчивыми тирадами неподписаннаго введенія усмотрѣли вліяніе того русскаго ученаго, для котораго нѣмецкая школа была только лучшимъ поводомъ проявить оригинальную свѣжесть мысли и свободное отношеніе къ старымъ авторитетамъ. Русскій критикъ скрывалъ, очевидно, за собою того писателя, который съ удивительной силой діалектики старался раскрыть пробѣлы существующей методы и заставилъ говорить о себѣ лучшихъ юристовъ Германіи.

Я считаю излишнимъ умножать количество приведенныхъ цитатъ другими сходными заявленіями. Но я не могу не упомянуть здѣсь о томъ удивительномъ ростѣ интереса къ идеѣ естественнаго права, на который уже было указано въ блестящей статьѣ В. М. Гессена: «Возрожденіе естественнаго права» [2]). Каждый годъ приноситъ намъ то новое и авторитетное осужденіе исторической школы, то попытку новой разработки проблемы естественнаго права. Возрожденіе интересующей насъ доктрины и критическое отношеніе къ старымъ основамъ юриспруденціи въ послѣдніе годы можетъ быть отмѣчено и во Франціи. Въ 1899 г. дижонскій профессоръ Жени опубликовалъ свой интересный трудъ («Méthode d'interprétation et sources en droit privé»), который представляетъ протестъ противъ традиціонной юриспруденціи [3]). Въ 1900 г. Танонъ и Деландръ высказались противъ

---

[1]) «Вѣстникъ права», 1899 г., янв.

[2]) См. „Право“, №№ 10 и 11. Статья вышла также отдѣльной брошюрой.

[3]) Отношеніе Gény къ естественному праву имъ самимъ формулируется на стр. 473—491. Интересно, что и у него мы находимъ то же сознаніе „соціальной миссіи“ права.

односторонностей историзма и соціологизма, исключающихъ идеальныя построенія [1]); а въ настоящемъ, 1902 г., новый юридическій журналъ, издающійся во Франціи, уже предложилъ своимъ читателямъ статью Салейля, характеризующую возрожденіе естественнаго права въ нѣмецкой и французской литературѣ [2]). Что касается Германіи, то и здѣсь мы можемъ указать за два послѣдніе года на интересныя литературныя новости. Упомяну въ особенности брошюру Бюлова [3]), доказывающаго нѣмецкимъ юристамъ, что они слишкомъ много изучали исторію права, отвлекшую ихъ отъ живыхъ задачъ дѣйствительности; отмѣчу статью Л. Савиньи о методѣ естественнаго права [4]) и, наконецъ, новую книгу Штаммлера, пытающагося, независимо отъ Жени, но въ томъ же духѣ, внести свѣтъ высшихъ принциповъ и обоб-

---

[1]) Этюдъ Tanon'a носитъ заглавіе: „L'évolution du droit et la conscience sociale (Paris, 1900). Критикуя односторонность исторической школы, авторъ отстаиваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ принципіальное изученіе права, хотя и стремится поставить это изученіе на почву историческихъ данныхъ. Въ этомъ смыслѣ онъ занимаетъ положеніе, сходное съ Нейкампомъ, о которомъ сочувственно отзывается (стр. 41). Критика Деландра (Deslandres, La crise de la science politique, въ журналѣ: Revue du droit public et de la science politique, за 1900 г. направлена противъ соціологіи и противъ односторонней юридической методы во имя живой и настоятельной потребности политики къ выясненію путей будущаго. Указывая „l'insuffisance radicale de la méthode sociologique" онъ въ сущности формулируетъ проблему естественнаго права, когда говоритъ: „la science politique ne peut donc pas se borner à la description du passé et du présent, elle ne peut pas n'être qu'explicative et descriptive, elle doit apprécier le présent, elle doit aussi se tourner vers l'avenir et inventer" (p. 276). Это то же самое требованіе, которое безпрестанно повторяется за послѣднее время юристами.

[2]) Статья Салейля (Saleilles) озаглавлена: „École historique et droit naturel d'après quelques ouvrages récents", а новый журналъ называется „Revue trimestrielle de droit civil". Судя по вступительной статьѣ Эсмена (La jurisprudence et la doctrine), журналъ ставитъ для изученія гражданскаго права требованіе расширенія перспективъ и усвоенія новыхъ пріемовъ.

[3]) Oscar Bülow, Heitere und ernste Betrachtungen über die Rechtswissenschaft (въ первомъ анонимномъ изданіи того же 1901 г.: Briefe eines Unbekannten über die Rechtswissenschaft), см. особенно четвертое и пятое письмо.

[4]) L. v. Savigny, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung, въ журн. Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1901. Bd. XXV, Zweit. Heft., S. 25 ff

щеній въ обработку и примѣненіе положительнаго права [1]). Работы Штаммлера и Жени и предшествующіе имъ по времени труды Петражицкаго какъ нельзя лучше свидѣтельствуютъ, что новое движеніе въ юриспруденціи не ограничивается одними общими заявленіями, но старается придать своимъ началамъ практическое приложеніе. Теперь уже невозможно сомнѣваться въ томъ, что юриспруденція стоитъ наканунѣ новаго формулированія своихъ задачъ и пріемовъ. Трудно ожидать, конечно, чтобы это реформаторское движеніе сразу охватило весь юридическій міръ. Успѣхъ въ этомъ отношеніи зависитъ не столько отъ отдѣльныхъ опытовъ и заявленій, сколько отъ общей подготовленности юристовъ къ участію въ той созидательной работѣ, къ которой ихъ призываютъ. Для того, чтобы быть къ этому готовой, юридическая наука не только должна воспринять болѣе глубокія философскія стремленія, но сверхъ того еще и проникнуться живымъ чутьемъ дѣйствительности, умѣньемъ слышать неумолкающее біеніе жизни и отзываться на великія задачи времени. Созидательная работа мысли въ области правовыхъ идеаловъ не можетъ прекратиться, но она можетъ остаться чуждой для юристовъ. Однако, крупной и знаменательной работа юриспруденціи можетъ быть только тогда, когда она исходитъ отъ идеальныхъ началъ и вдохновляется ими; когда она, свободно обозрѣвая свой матеріалъ, возвышается надъ нимъ во имя высшихъ принциповъ. Безъ этого ей остается полезная, конечно, но чисто техническая задача приспособленія законодательнаго матеріала для нуждъ практическаго оборота.

Возвращаясь еще разъ къ приведеннымъ выше заявленіямъ о необходимости восполнить задачи юриспруденціи разработкой путей будущаго развитія права, я отмѣчу, что эти заявленія связываютъ обыкновенно указываемую ими новую задачу съ однохарактернымъ стремленіемъ стараго естественнаго права. Даже Нейкампъ говоритъ, что тотъ важный вопросъ, который онъ поднимаетъ, давно уже разрабатывался естественно-правовой доктриной (S. 67). Такимъ образомъ прямо или косвенно авторы

---

[1]) Я говорю о недавно появившемся сочиненіи Штаммлера: „Die Lehre von dem richtigen Rechte“, Berlin, 1902. О способѣ примѣненія принциповъ нормальнаго права къ объясненію дѣйствующаго права, см. S. 201 ff.

этихъ заявленій приходятъ къ признанію заслугъ естественнаго права. Если не всѣ они хотятъ возрожденія его методы, то всѣ требуютъ возстановленія той проблемы, которая всегда была для него центральной, т. е. проблемы преобразованія права. Духъ созиданія и творчества, который повѣялъ въ нѣмецкой юриспруденціи при подготовкѣ новаго гражданскаго уложенія, невольно отразился на пониманіи задачъ науки. Старыя рамки исторической школы оказываются узкими; требуются новые пути и пріемы. Но подготовленіе гражданскаго кодекса было для этого только частнымъ поводомъ. У тѣхъ юристовъ, которые болѣе сознательно и твердо выступали съ предложеніемъ новыхъ научныхъ перспективъ, чувствовалось сознаніе нѣкоторыхъ коренныхъ запросовъ текущей эпохи, съ которыми юристъ долженъ считаться. Для нихъ было ясно, что рѣчь идетъ не о мелкихъ технических поправкахъ, которыя вполнѣ выполнимы при помощи средствъ наличной науки, а о серьезной принципіальной переработкѣ многихъ частей права. Было очевидно, что гражданское законодательство должно вступить въ новую эру, и промелькнувшая тамъ и здѣсь мысль о соціальныхъ задачахъ частнаго права свидѣтельствовала о томъ, что юристы не остались чужды предчувствію новой эры. Но именно эта потребность принципіальной переработки права наталкивала на мысль о созданіи новой юридической дисциплины. Тутъ уже недостаточны были техническія средства юриспруденціи. Необходима была гораздо болѣе широкая система научныхъ понятій и средствъ, для того чтобы выйти за черту мелкой техники.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ заключенію, что и въ нѣмецкой литературѣ возрожденіе естественнаго права вызывается глубокой потребностью жизни, которая, настойчиво заявляя о себѣ, обращаетъ мысль къ новымъ перспективамъ. Если теперь идея естественнаго права дѣлаетъ, по словамъ В. М. Гессена, «съ каждымъ годомъ, почти съ каждымъ днемъ, чудовищно-быстрые успѣхи», то это объясняется тѣмъ, что дни исключительнаго историзма сочтены. Принципіальная обработка правовыхъ принциповъ, выясненіе идеаловъ будущаго, преобразованіе права въ свѣтѣ новыхъ жизненныхъ началъ требуетъ особыхъ пріемовъ мысли и особой научной подготовки. Одной исторіи права, даже и въ той постановкѣ, о которой говоритъ

Нейкампъ, здѣсь недостаточно. Напротивъ, тутъ прямо требуется разрывъ съ традиціями исключительнаго историзма и переходъ къ новымъ точкамъ зрѣнія. Требуется именно возрожденіе естественнаго права съ его апріорной методой, съ идеальными стремленіями, съ признаніемъ самостоятельнаго значенія за нравственнымъ началомъ и нормативнымъ разсмотрѣніемъ. Вотъ пунктъ, который необходимо выяснить подробнѣе.

III.

Совершающееся на нашихъ глазахъ возрожденіе естественнаго права, какъ мы видѣли, находится въ связи съ тѣмъ предчувствіемъ новыхъ жизненныхъ формъ, которое невольно обращаетъ мысль отъ настоящаго къ будущему. Эта связь естественно-правовой доктрины съ созиданіемъ новыхъ правовыхъ формъ, объясняя ея распространеніе въ наше время, вмѣстѣ съ тѣмъ раскрываетъ и ту постоянную потребность, которая и прежде неизмѣнно приводила къ естественно-правовымъ построеніямъ. Это—потребность сознательно итти навстрѣчу будущему и осуществлять въ немъ, еще неопредѣленномъ и какъ бы находящемся въ нашей власти, наши идеальныя стремленія и надежды. Особенно ярко сказывается эта потребность въ эпохи кризисовъ и переломовъ, когда старыя формы жизни явно обнаруживаютъ свою ветхость, когда обществомъ овладѣваетъ нетерпѣливая жажда новыхъ порядковъ. Но въ большей или меньшей степени необходимость измѣненій и усовершенствованій въ правѣ чувствуется постоянно, въ связи съ постояннымъ измѣненіемъ жизни. Тѣ законы и учрежденія, которые въ каждомъ обществѣ охраняются властью и судами и составляютъ его положительное право, никогда не могутъ быть совершенными. Они никогда не могутъ примирить интересы разнообразныхъ группъ, составляющихъ общество, и еще менѣе того могутъ они разъ навсегда опредѣлить справедливый укладъ жизни, не нуждающійся ни въ какихъ измѣненіяхъ съ теченіемъ времени. Жизнь постоянно уходитъ впередъ и требуетъ для себя новыхъ опредѣленій. Отсюда постоянное недовольство существующимъ, еще не успѣвшимъ измѣниться правомъ; отсюда и требованія лучшаго, идеальнаго, естественнаго права. Мысль человѣческая имѣетъ это свойство

жить не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ, переносить въ него свои идеалы и стремленія, и въ этомъ смыслѣ естественно-правовыя построенія являются неотъемлемымъ свойствомъ нашего духа и свидѣтельствомъ его высшаго призванія. Общество, которое перестало бы создавать идеальныя построенія, было бы мертвымъ обществомъ; эти построенія каждый разъ показываютъ, что въ немъ есть духъ живъ, есть движеніе нравственнаго чувства и сознанія. И всегда эти построенія приводятся въ связь съ правомъ, какъ той формой общественной жизни, которая опредѣляетъ внѣшнія условія ея бытія, имѣющія огромное значеніе и для нравственнаго развитія. Внѣшнія правовыя формы далеко не безразличны для нашихъ нравственныхъ цѣлей: отъ качества этихъ формъ, отъ ихъ соотвѣтствія нравственному началу зависитъ, находитъ ли человѣкъ въ данной средѣ гнетущую его необезпеченность свободы или счастливую возможность безпрепятственно развивать свои силы. Изъ этой связи внѣшней общественной формы съ нравственными стремленіями лицъ неизбѣжно вытекаетъ потребность совершенствовать право, приближая его къ идеальнымъ цѣлямъ.

Въ историческомъ развитіи естественно-правовой доктрины этотъ моментъ идеальнаго построенія соединялся еще съ другимъ моментомъ, который находился съ нимъ въ связи, но не былъ съ нимъ однороденъ. Устанавливая идеальныя требованія, часто говорили, что они вытекаютъ изъ самой природы; отсюда и названіе: естественное право. Этому предположенію о существованіи права, вытекающаго изъ природы, способствовало между прочимъ и то наблюденіе, что среди опредѣленій каждаго права есть извѣстныя положенія, какъ бы независящія отъ произвола людей и предначертанныя самой природой. Таковы, напримѣръ, нормы, опредѣляющія различіе людей, въ зависимости отъ возраста, раздѣленіе вещей на различныя юридическія категоріи, въ связи съ различіемъ ихъ естественныхъ свойствъ и т. п. Это наблюденіе заставляло въ самомъ дѣйствующемъ правѣ открывать слѣды права естественнаго и отличать въ юридическихъ установленіяхъ неизмѣнныя и естественныя опредѣленія отъ измѣнчивыхъ и произвольныхъ. Такимъ образомъ, концепція естественнаго права издавна имѣла двоякій составъ: она покоилась на *практическомъ* требованіи болѣе совершеннаго права

и на *теоретическомъ* наблюденіи естественной необходимости извѣстныхъ правоположеній. Эти два элемента могли поддерживать другъ друга, но не могли быть сведены одинъ къ другому: въ первомъ случаѣ естественное право ставится надъ положительнымъ, во второмъ—оно является лишь извѣстной частью положительнаго права; въ одномъ случаѣ оно разсматривается какъ идеальная норма, еще не осуществившаяся въ данномъ правѣ и можетъ быть даже ни въ одномъ изъ существующихъ правъ; въ другомъ—какъ общераспространенный фактъ, присущій каждому праву. Очевидно, это были различныя понятія, далеко не однородныя по своему философскому значенію. То обстоятельство, что они часто смѣшивались и неправильно сближались, не препятствовало тому первому—идеальному и нормативному элементу—выступать съ особенной яркостью, но оно часто надѣляло его такими чертами, которыя порождали недоразумѣнія относительно самаго его существа. Предположеніе, что естественное право предначертано самой природой и что прямымъ свидѣтельствомъ тому служитъ распространеніе нѣкоторыхъ его частей у всѣхъ народовъ, приводило къ мысли, что можно и всѣ его положенія вывести изъ неизмѣнныхъ велѣній природы и такимъ образомъ создать систему нормъ, пригодную для всеобщаго распространенія, въ качествѣ вѣчнаго и неизмѣннаго образца. Это заключеніе о естественномъ правѣ, неизмѣнномъ для всѣхъ временъ и народовъ, вовсе не стояло въ неразрывной связи съ той первой мыслью о возможности и необходимости идеальныхъ построеній. Было бы не трудно доказать ссылками на исторію философіи права, что очень многіе философы еще задолго до исторической школы и XIX-го столѣтія прекрасно понимали измѣнчивость правовыхъ идеаловъ. Сплошное обвиненіе всѣхъ ихъ въ томъ, что они признавали правовой идеалъ съ чертами безусловнаго и неизмѣннаго содержанія, есть одно изъ тѣхъ поспѣшныхъ обобщеній, которыя, сотни разъ повторяясь безъ провѣрки, пріобрѣтаютъ, какъ бы по давности, право истины, не принадлежавшее имъ ранѣе. Заключеніе нѣкоторыхъ о неизмѣнности идеальныхъ нормъ превратилось въ обвиненіе противъ всѣхъ, и впослѣдствіи на этомъ недоразумѣніи историческая школа основала свою легкую побѣду надъ естественнымъ правомъ.

Я хотѣлъ бы здѣсь въ особенности подчеркнуть, что правильное пониманіе естественно-правовой идеи возможно только при томъ условіи, если мы будемъ имѣть въ виду историческую двойственность нашей доктрины и вытекавшее отсюда смѣшеніе понятій. Никто изъ современныхъ сторонниковъ школы не думаетъ реабилитировать старыя заблужденія ея, и когда новѣйшимъ юристамъ бросаютъ упрекъ въ стремленіи «воскресить ученіе о jus, quod natura omnia animalia docuit», то на это легко отвѣтить ссылкой на невозможность отвѣчать за чужія ошибки. Я не знаю, кто будетъ въ наше время поддерживать эту весьма неглубокую философію Ульпіана или даже болѣе позднее ученіе о прирожденномъ человѣку чувствѣ справедливости, неизмѣняющемся съ теченіемъ времени въ своемъ содержаніи. Столь привычная теперь формула «естественнаго права съ измѣнчивымъ содержаніемъ» [1]), введенная впервые Штаммлеромъ, равно какъ и названіе «эволюціонное естественное право», недавно употребленное проф. Гессеномъ, достаточно говорятъ о томъ, насколько современные представители школы считаются съ безспорнымъ фактомъ измѣнчивости правовыхъ идеаловъ. Я постараюсь показать ниже [2]), что въ данномъ случаѣ они не только отдаютъ должное историческому взгляду, но не менѣе того находятся въ соотвѣтствіи съ основами своей собственной морально-философской точки зрѣнія, которая прямо этого требуетъ [3]).

---

[1]) Какъ показываетъ статья Салейля, эта формула начинаетъ усваиваться и французской литературой—«le droit naturel à contenu variable».

[2]) См. стр. 288—290.

[3]) Упрекъ естественному праву, цитированный въ текстѣ, мы нашли въ статьѣ М. М. Ковалевскаго. Если почтенный ученый въ этомъ именно смыслѣ понимаетъ необходимость для соціологіи «вступить въ открытую борьбу» съ возродившейся доктриной естественнаго права, то эта борьба была бы совершенно понятной, если бы только она не была запоздалой, въ виду отсутствія въ наше время эпигоновъ не только Ульпіана, но даже и Гуго Гроція. Что касается дѣйствительныхъ основъ современной естественно-правовой доктрины, то онѣ нисколько не затронуты статьей проф. Ковалевскаго, если не считать его мимолетнаго упоминанія о категорическомъ императивѣ Канта и замѣчаній о связи этой доктрины съ метафизикой. Но теперь уже нельзя, какъ 20 лѣтъ назадъ, однимъ произнесеніемъ слова метафизика осудить то или другое ученіе. Съ тѣхъ поръ и въ Россіи философское развитіе сдѣлало нѣкоторые успѣхи, и старая манера замѣнять въ отношеніи къ метафизикѣ аргументы словами никого болѣе не удовлетворяетъ.

Но насъ могутъ спросить, гдѣ же здѣсь разрывъ съ историческимъ созерцаніемъ. Историзмъ нисколько не отвергаетъ необходимаго появленія правовыхъ идеаловъ, и если кто допустилъ, что они измѣняются съ теченіемъ времени, въ связи со всѣмъ ходомъ жизни, тотъ какъ будто бы отрекся отъ всякаго родства со старой естественно-правовой школой. Развѣ Нейкампъ не показалъ еще недавно возможности постановки того же вопроса о новыхъ формахъ права на почвѣ исторической школы? И развѣ другіе историки и соціологи до него и послѣ него не ставили этой же самой проблемы, не прибѣгая ни къ какимъ естественно-правовымъ понятіямъ и совершенно чуждые стремленію воскресить доктрину, для которой, какъ имъ казалось, нѣтъ болѣе возврата?

Поставивъ эти вопросы, я подошелъ къ самому важному пункту своего изложенія. Рѣчь идетъ здѣсь о томъ, чтобы произвесть точное размежеваніе нашей философской доктрины отъ позитивно-историческаго взгляда. Необходимо показать, что для рѣшенія вопросовъ, которые ставила прежде и ставитъ теперь естественно-правовая школа, одной исторической методы недостаточно, что тутъ мы вступаемъ въ особую область, самостоятельную по своимъ пріемамъ и задачамъ и совершенно не совпадающую съ областью историческаго изученія. Для этого прежде всего слѣдуетъ ясно поставить естественно-правовую проблему и затѣмъ показать отношеніе къ ней историческаго созерцанія.

Мы видѣли, что основной вопросъ естественнаго права есть вопросъ о правѣ будущаго. Но всякій разъ, когда этотъ вопросъ ставился въ своей настоящей строгости и чистотѣ, будущее приводилось въ связь съ извѣстнымъ нравственнымъ идеаломъ. Потребность, которою вызывалось его построеніе, состояла въ томъ, что настоящее представлялось въ томъ или другомъ отношеніи несовершеннымъ. Поэтому отъ будущаго права ожидали не простого результата данныхъ условій, а результата идеальнаго и желательнаго. Мысль обращалась не къ тому, что *будетъ* въ силу естественныхъ причинъ, а къ тому, что *должно быть*, въ соотвѣтствіи съ нравственнымъ закономъ. По основному смыслу проблемы, построеніе будущаго было вмѣстѣ съ тѣмъ и оцѣнкой настоящаго, а эта оцѣнка производилась не съ точки зрѣнія причинной исторической послѣдовательности, а съ

точки зрѣнія нравственнаго долженствованія. То или другое явленіе могло быть исторически неизбѣжнымъ, а естественное право, въ силу своего моральнаго идеала, объявляло его нравственно негоднымъ. Такимъ образомъ ясно и отчетливо поставленный вопросъ естественнаго права имѣетъ совершенно особый и самостоятельный смыслъ, рѣзко отличающій его отъ чисто историческаго вопроса о развитіи права. Задача состоитъ въ данномъ случаѣ вовсе не въ томъ, чтобы дать теорію правообразованія, *объясняющую* естественное развитіе правовыхъ институтовъ, а чтобы установить моральныя требованія, *предписывающія* идеальные пути развитія. Цѣль заключается не въ объясненіи, а въ оцѣнкѣ явленій, совершаемой независимо отъ того, какъ эти явленія развивались въ прошломъ и какъ они имѣютъ развиваться въ будущемъ.

Соотвѣтственно съ вопросомъ, и метода естественнаго права имѣетъ особый и самостоятельный характеръ. Предназначенная къ тому, чтобы дать критерій для оцѣнки исторіи, она не можетъ почерпать своихъ исходныхъ началъ изъ самой же исторіи. На вопросъ о томъ, что должно быть, знаніе того, что было и что есть, не можетъ дать отвѣта. Здѣсь необходимо обратиться къ апріорнымъ указаніямъ нравственнаго сознанія, которое въ своемъ независимомъ отъ всякаго опыта существѣ содержитъ данныя для оцѣнки любого опытнаго матеріала [1]).

Таково значеніе естественно-правовой проблемы. Для историческаго созерцанія, сохраняющаго вѣрность своимъ принципамъ, возможно троякое отношеніе къ этой проблемѣ. Оно можетъ или миновать ее, какъ лежащую внѣ границъ ея компетенціи, или совершенно ее отвергнуть, какъ незаконную, или, наконецъ, замѣнить ее нѣкоторой другой проблемой, сходной съ нею по виду, но различной по существу.

Первый выходъ есть, съ нашей точки зрѣнія, единственно правильный. Нравственная проблема неразрѣшима въ терминахъ историзма и недоступна позитивной методѣ. Оставаясь въ сво-

[1]) Я вынужденъ здѣсь повторить съ возможной краткостью нѣкоторыя основныя положенія моральной философіи. Болѣе подробное изложеніе этихъ началъ я имѣлъ случай дать въ своей книгѣ: «Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ» (М., 1901 г.), въ главѣ, посвященной Канту.

ихъ собственныхъ предѣлахъ, историзмъ не можетъ сказать ничего ни за, ни противъ этой проблемы, для утвержденія или отрицанія которой требуется особое философское и въ частности гносеологическое доказательство: данныя исторіи имѣютъ здѣсь весьма относительное значеніе. Единственный доводъ, который историческое направленіе приводитъ противъ самостоятельности нравственной проблемы, есть эмпирическое наблюденіе надъ исторической измѣнчивостью нравственныхъ понятій. Отсюда заключаютъ, что вся нравственность есть продуктъ исторіи, всецѣло зависящій отъ временныхъ и мѣстныхъ условій. На этомъ основаніи считаютъ возможнымъ разложить нравственный идеалъ, весь и безъ остатка, на совокупность обусловливающихъ его эмпирическихъ элементовъ, и самое понятіе должнаго свести къ извѣстному виду естественной необходимости. Но здѣсь происходитъ та же самая ошибка, какъ въ томъ случаѣ, когда пытаются объяснить человѣческое сознаніе матеріальными условіями и выдать его за извѣстное свойство матеріи. Незамѣтный для поверхностной мысли логическій скачокъ принимается за естественный переходъ понятій, между которыми на самомъ дѣлѣ непроходимая бездна.

Второй выходъ историзма, состоящій въ отрицаніи естественнаго права, есть уже превышеніе компетенціи. Въ наиболѣе послѣдовательной формѣ это отрицаніе совершается тамъ, гдѣ отвергается не только метода, но и самая проблема естественнаго права, какъ проблема нравственной оцѣнки, переходящей отъ существующаго къ долженствующему. Такое полное отрицаніе естественно-правовой проблемы мы и находимъ въ воззрѣніяхъ старой исторической школы юристовъ. Савиньи думалъ, что выдвинутая имъ точка зрѣнія исторической необходимости и закономѣрности исключаетъ самую возможность оцѣнки и критики права: если все право создается дѣйствіемъ неотвратимыхъ историческихъ силъ, то казалось, что всякая попытка критиковать историческій процессъ не болѣе основательна, чѣмъ попытка критиковать стихійные процессы природы. Критикуемъ ли мы бурю или непогоду? Говоря словами Спинозы, явленія природы можно находить неудобными или непріятными, но для критики ихъ нѣтъ мѣста. Такова была точка зрѣнія первоначальной исторической школы, которая хотѣла покончить со вся-

кой сознательной оцѣнкой и критикой права. Она предлагала философамъ, желавшимъ предначертать будущее, роль простыхъ наблюдателей историческаго процесса. Если все въ исторіи осуществляется само собою и въ надлежащее время, для человѣка остается только созерцать результаты историческаго развитія и заносить въ свои лѣтописи то, что совершается съ неизбѣжной и роковой силой, помимо его воли и, можетъ быть, вопреки его желанію.

Таково было воззрѣніе Савиньи. Но самымъ лучшимъ опроверженіемъ его взгляда и подтвержденіемъ неустранимости нравственной оцѣнки является то обстоятельство, что онъ изъ своей исторической точки зрѣнія сдѣлалъ категорію оцѣнки и основу для заключеній о должномъ. Закономѣрное и естественное развитіе права онъ объявилъ *единственно-разумнымъ*, а всякую попытку отъ него отойти—уклоненіемъ законодателя отъ своего призванія. Незамѣтно для себя самого, онъ вводилъ опять то самое понятіе, которое отвергалъ. Онъ вводилъ его подъ прикрытіемъ историческаго взгляда и слѣдовательно съ ущербомъ для его истиннаго значенія, но тѣмъ не менѣе отвергнутая категорія появлялась снова, свидѣтельствуя о своей неустранимости.

Обсуждая теперь воззрѣніе Савиньи, мы легко можемъ видѣть, въ чемъ заключалась его ошибка. Сравнивая образованіе правовыхъ нормъ и положеній и вообще всякіе историческіе процессы съ процессами природы, онъ забывалъ, что право образуется, если и закономѣрно, то черезъ людей и при посредствѣ ихъ воли. Какъ дѣятель историческаго процесса, человѣкъ невольно спрашиваетъ о томъ пути, по которому ему слѣдуетъ итти, и если самое рѣшеніе его стоитъ въ связи съ извѣстными историческими условіями, то оно постановляется сознательно, съ критикой другихъ взглядовъ, съ выборомъ собственной точки зрѣнія. Говорятъ, что человѣкъ долженъ слѣдовать за исторіей, за ея указаніями, но что значитъ—слѣдовать за исторіей? Если бы въ каждый данный моментъ, въ каждую эпоху исторія давала намъ законченные и готовые результаты своего развитія, это было бы еще возможно; тогда бы намъ стоило только прочесть эти результаты, какъ послѣднюю страницу законченной книги, и на основаніи ихъ дѣйствовать. Но этого-то какъ разъ и не бываетъ. Исторія—не спокойно развертывающійся свитокъ

событій, не книга, которую можно читать отъ одного вывода къ другому. Это прежде всего борьба; какъ выражался въ свое время Гегель, это—суровая и тяжелая работа духа надъ собою, это—діалектическій процессъ, идущій отъ противорѣчія къ противорѣчію. Въ каждую эпоху она представляетъ намъ смѣсь стараго и новаго, отживающаго и нарождающагося, дурного и хорошаго. Поставленный среди этихъ противорѣчій, среди этой жизненной борьбы, человѣкъ невольно призывается къ тому, чтобы отдавать отчетъ въ совершающемся передъ нимъ процессѣ, оцѣнивать разнообразныя историческія теченія и становиться на ту или другую сторону; говоря иначе, онъ невольно призывается къ сознательной оцѣнкѣ существующаго и къ идеальнымъ построеніямъ. Онъ не можетъ отстранить отъ себя эту мысль, что будущее зависитъ и отъ его содѣйствія, и чѣмъ менѣе обезпеченнымъ кажется ему желанный результатъ, тѣмъ съ большей страстью готовъ онъ вложить въ его осуществленіе свою мысль и свою волю. Это естественное стремленіе человѣка, быть можетъ, нигдѣ не проявляется такъ ясно, какъ въ той области, которая интересовала Савиньи, т.-е. въ области права. Законодательство, призванное регулировать жизнь, само зависитъ отъ ея потребностей, но эти потребности отражаются въ немъ, проходя чрезъ призму законодательнаго творчества. Тутъ съ особенной ясностью проявляется огромная роль сознательной мысли и вдумчивой прозорливости. Вотъ почему такъ понятно стремленіе практиковъ и теоретиковъ придти на помощь законодательному творчеству и внести свою долю участія въ благодарную работу созиданія новыхъ формъ. Вотъ почему такъ ломаются копья, такъ разгораются страсти, когда заходитъ рѣчь объ этихъ новыхъ формахъ. Пусть историки говорятъ, что онѣ явятся неизбѣжнымъ результатомъ неотвратимыхъ причинъ: наша мысль никогда не оставитъ этого убѣжденія, что въ числѣ этихъ причинъ имѣетъ значеніе и наша воля.

Это убѣжденіе настолько естественно, властно и непобѣдимо, что и въ предѣлахъ исторической школы оно должно было найти свое признаніе. Я перехожу такимъ образомъ къ тому третьему выходу, который состоитъ въ попыткѣ историзма по своему разрѣшить возникающую здѣсь проблему. Я уже замѣтилъ выше, что въ этомъ случаѣ въ дѣйствительности происхо-

дитъ нѣкоторая подмѣна: на мѣсто одной проблемы ставится другая, по существу отъ нея различная. Естественно-правовая проблема, какъ было разъяснено выше, есть проблема моральная. Здѣсь спрашивается не о томъ, что будетъ въ силу исторической необходимости, а о томъ, что должно быть въ соотвѣтствіи съ нравственной нормой. Вотъ почему эта проблема остается неразрѣшимой для историзма, который имѣетъ дѣло только съ естественнымъ соотношеніемъ причинъ и слѣдствій. Если, однако, онъ ставитъ вопросъ о будущихъ формахъ права, то, оставаясь послѣдовательнымъ, онъ долженъ устранить изъ своихъ сужденій всѣ признаки моральной квалификаціи. Такъ обыкновенно и случается, и это, по крайней мѣрѣ, послѣдовательно. Гораздо менѣе послѣдовательно поступаютъ тѣ историки, которые думаютъ, что они могутъ на своей собственной почвѣ разрѣшить ту же моральную проблему и слѣдовательно ставить вопросъ не только о будущемъ, но и о долженствующемъ быть правѣ. Юридическая литература недавняго прошлаго представляетъ намъ примѣры того и другого рода. Нейкампъ ставитъ вопросъ о будущемъ правѣ, стараясь снять съ него всякіе слѣды моральной проблемы; Меркель дѣлаетъ опытъ разрѣшенія моральной проблемы въ терминахъ историзма. Я сначала остановлюсь на второмъ воззрѣніи, которое является менѣе послѣдовательнымъ, чтобы затѣмъ перейти къ первому, которое должно быть признано совершенно недостаточнымъ.

Меркель настолько мало чуждается терминовъ моральной философіи, что мы находимъ даже у него обычное понятіе «высшихъ критеріевъ для оцѣнки права» (die obersten Werthmasse für die Beurtheilung des Rechts). Но онъ думаетъ, что эти критеріи, какъ находящіеся въ предѣлахъ возможнаго развитія данныхъ условій, должны выводиться изъ разсмотрѣнія дѣйствительности: отсюда мы заключаемъ, какое именно изъ возможныхъ направленій развитія слѣдуетъ поддерживать. Представленіе о долженствующемъ есть послѣдствіе нашего сужденія о существующемъ.

Кажется, нѣтъ необходимости разбирать подробно это странное сочетаніе понятій, незаконность котораго бросается въ глаза съ перваго взгляда. Наука о существующемъ не можетъ дать никакихъ критеріевъ для оцѣнки. Она нарушила бы свой объ-

ективный характеръ, если бы она бралась судить и оцѣнивать. Если въ своихъ выводахъ она и пользуется понятіями нормальнаго развитія и нормальнаго типа—Меркель эти именно понятія считаетъ опорой для выводовъ о долженствующемъ,—то она нисколько не связываетъ съ этимъ словоупотребленіемъ моральныхъ заключеній: здѣсь имѣются въ виду лишь обобщенія изъ сдѣланныхъ наблюденій, безъ всякихъ признаковъ ихъ оцѣнки. Поэтому понятіе нормальнаго развитія можетъ примѣняться наукою и къ явленіямъ нравственно-безразличнымъ или даже несогласнымъ съ нравственностью. И только тогда это понятіе переходитъ въ разрядъ моральныхъ сужденій, когда оно находитъ для себя опору въ нашемъ нравственномъ сознаніи. Отсюда, и только отсюда, мы можемъ заключить, какое изъ возможныхъ направленій развитія слѣдуетъ поддерживать. Наука о существующемъ ничего не говоритъ на этотъ счетъ: она безстрастно изслѣдуетъ добро и зло, какъ явленія одинаково естественныя, одинаково обусловленныя извѣстными причинами.

Грѣша противъ строгихъ началъ объективной науки, Меркель наноситъ ущербъ и характеру нравственности. Не съ ореоломъ безусловнаго долженствованія, а съ простымъ признакомъ относительной нормальности являются у него сужденія морали. Они не противопоставляются существующему, какъ властные и безусловные императивы, а вставляются въ число другихъ элементовъ опытной дѣйствительности, столь же относительныхъ и условныхъ, какъ и всѣ прочіе. А это значитъ снять съ морали то ея свойство, которое составляетъ ея сущность. Для позитивно-исторической точки зрѣнія, отрицающей всякіе другіе способы познанія, ничего другого и не остается: она можетъ признать моральную проблему, только уничтоживъ ея существо [1]).

Гораздо послѣдовательнѣе воззрѣніе Нейкампа. Онъ старательно избѣгаетъ всякой близости къ естественному праву, и если тѣмъ не менѣе ставитъ вопросъ о будущемъ, то дѣлаетъ это въ терминахъ строгой науки. Онъ не знаетъ принциповъ оцѣнки, а только законы развитія. Изъ законовъ развитія права въ прошломъ слѣдуетъ выводить указанія для будущаго. Нейкампъ

---

1) Болѣе подробное изложеніе взглядовъ Меркеля я далъ въ своей книгѣ: „Историческая школа юристовъ“ (М. 1896).

ясно видитъ, что исторія права, какъ она обычно понимается и разработывается, никакихъ точныхъ указаній этого рода не даетъ. Поэтому онъ считаетъ необходимымъ созданіе особой «исторіи развитія права» (Entwicklungsgeschichte des Rechts), которая откроетъ законы правового развитія и послужитъ опорой для заключеній о будущемъ. Объ этомъ тѣмъ легче говорить, чѣмъ далѣе отъ насъ проектируемая наука, остающаяся пока мечтою. Но если обсуждать самый проектъ, то онъ окажется не болѣе, какъ неудачной мечтою создать нѣчто среднее между исторіей и соціологіей. Представлять исторію въ видѣ «науки естественныхъ законовъ» можно только при полномъ незнакомствѣ съ современной теоріей историческаго познанія. Послѣ того какъ Виндельбандъ и Риккертъ блистательно разрѣшили задачу размежеванія исторіи и естествознанія, говорить объ этомъ значитъ повторять явно обнаруженное недоразумѣніе. Столь же мало возможно говорить теперь о способности исторіи, въ какомъ бы усовершенствованномъ видѣ она не предлагалась, предсказывать будущее. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи проектъ Нейкампа подвергается сомнѣнію и со стороны историковъ-позитивистовъ: сошлюсь на примѣръ М. М. Ковалевскаго.

Но, оставляя въ сторонѣ несбыточность мечты, можемъ ли мы сказать, что въ случаѣ своего осуществленія она замѣнила бы намъ естественно-правовую проблему объ идеальномъ правѣ. Не совершается ли здѣсь подстановка понятій, которая идетъ въ разрѣзъ съ сущностью вопроса? Именно благодаря осторожности Нейкампа, старающагося не выходить изъ рамокъ историзма, мы ясно видимъ, что эта подстановка дѣйствительно совершена.

Говоря о будущемъ правѣ, онъ имѣетъ въ виду то, что будетъ по естественнымъ законамъ. Онъ упускаетъ при этомъ изъ виду, что это будущее не всегда есть лучшее: то, что вытекаетъ изъ данныхъ условій, можетъ оказаться иногда печальнымъ торжествомъ силы и несправедливости. Но когда сознаніе наше обращается 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 опоръ въ дѣйствительности; тогда оно отрекается отъ этого будущаго, какъ и отъ настоящаго, и ждетъ, что чаянія его, выражаясь словами

Платона, осуществятся если не здѣсь, такъ въ какой-нибудь другой странѣ. Ясно, что вопросъ о нравственномъ идеалѣ не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ о закономѣрномъ историческомъ результатѣ. То, что предлагаетъ Нейкампъ, совершенно недостаточно.

Между прочимъ, это видно и изъ его собственныхъ разсужденій. Онъ самъ признаетъ, что даже и та усовершенствованная исторія права, о которой онъ мечтаетъ, способна дать намъ не безусловную увѣренность, а только обоснованное ожиданіе (S. 75). Если это ожиданіе не оправдывается, мы ощущаемъ нарушеніе нашего правового чувства (S. 60). Но что же означаетъ эта послѣдняя возможность: что ожиданіе наше было не основательно, или что развитіе права приняло ходъ, не указанный ему естественными законами. Казалось бы, что въ исторіи все совершается по естественнымъ законамъ. Какимъ же образомъ возможно противопоставлять ей какія-то обоснованныя ожиданія. Незамѣтно для себя Нейкампъ, до этого пункта вѣрный историзму, отдаетъ здѣсь слабую дань моральной точкѣ зрѣнія. Подъ именемъ «обоснованнаго ожиданія, которое можетъ и не сбыться, вопреки нашему чувству права», онъ вводитъ какую-то тѣнь моральнаго идеала, но не болѣе, чѣмъ тѣнь, ибо онъ еще рѣшительнѣе Меркеля уничтожаетъ въ ней жизненную силу нравственнаго стремленія.

Въ опредѣленіяхъ Нейкампа раскрывается еще одна слабая сторона историзма, берущаго на себя непосильныя ему задачи. Стремясь опредѣлить судьбу дальнѣйшаго развитія права, исторія можетъ опираться исключительно на примѣры прошлаго и на данныя условія. Отсюда нельзя вывести ничего, кромѣ самыхъ гипотетическихъ предположеній, или, какъ выражается Нейкампъ, «обоснованныхъ ожиданій». Утверждать на этихъ предположеніяхъ свой нравственный идеалъ значило бы лишать его настоящей широты и твердости. Часто случается, что именно тонкіе историки оказываются неспособными перешагнуть въ мысли ту грань, которая отдѣляетъ настоящее отъ будущаго. Привязанная къ настоящему и прошлому, мысль о будущемъ теряетъ крылья и смѣлость полета. А между тѣмъ особенность прогрессивнаго развитія состоитъ именно въ томъ, что будущее осуществляетъ не ту возможность, которая представлялась практи-

чески выполнимой и вытекающей изъ данныхъ условій, а ту, которая кажется новой и неслыханной, которая отпугивала умудренныхъ опытомъ и знающихъ практическія условія людей, когда она начинала предноситься въ неясныхъ грезахъ и смѣлыхъ замыслахъ утопистамъ и мечтателямъ. Творчество жизни шире ограниченнаго человѣческаго опыта, и потому постоянно случается, что утопическая теорія бываетъ болѣе дальновидной, чѣмъ трезвая практика.

Когда моральная философія ставитъ ту же самую проблему о будущемъ правѣ, она не отправляется отъ примѣровъ прошлаго и не берется предсказывать. Ея источникъ—требованія моральнаго сознанія. Размышляя о будущемъ съ этой точки зрѣнія, мы не говоримъ, что мы его знаемъ: мы его требуемъ; мы хотимъ вложить часть своей мысли и надежды въ неопредѣленную перспективу грядущаго. Та естественная необходимость, которая стоитъ въ противорѣчіи съ нравственнымъ идеаломъ, здѣсь просто отрицается. Задача состоитъ въ томъ, чтобы установить безусловную заповѣдь для нравственныхъ стремленій. Для силы этой заповѣди непосредственный практическій успѣхъ не имѣетъ значенія: fais ce que dois, advienne que pourra.

Разсматривая возможныя отношенія историзма къ естественноправовой проблемѣ, мы говорили до сихъ поръ объ исторіи въ собственномъ смыслѣ слова; но дѣло нисколько не поправляется отъ того, что недоступную для исторіи задачу пытаются возложить на то продолженіе и восполненіе исторіи, которое носитъ названіе соціологіи. Современная теорія познанія сильно поколебала надежды, возлагавшіяся на эту науку ранѣе, и въ частности она совершенно подорвала кредитъ соціологіи, какъ науки, способной предвидѣть соціальное будущее. Нисколько не отрицая важности соціологическихъ обобщеній и ихъ извѣстной пользы для практики, мы, однако, и здѣсь должны повторить то заключеніе, которое выведено нами по отношенію къ фундаменту соціологіи,—къ исторіи. Неспособная предсказывать будущее, она не можетъ и обсуждать его съ моральной точки зрѣнія. Будучи наукой причинъ и послѣдствій, она лишена возможности установлять требованія и нормы: вопросъ о должномъ выходитъ изъ ея сферы. Оставаясь объективной теоріей, она скажетъ намъ, напримѣръ, что въ одномъ случаѣ слѣдуетъ, вѣ-

роятно, ожидать «побѣды эгалитарной свободы надъ режимомъ монополіи и прозвола», а въ другомъ — «измѣненія политическихъ порядковъ къ пользѣ правящихъ классовъ и въ смыслѣ ограниченія суверенитета массъ», но въ какомъ отношеніи эти результаты стоятъ къ нашимъ нравственнымъ идеаламъ, этого она не можетъ сказать. Оба результата, съ точки зрѣнія объективной науки, одинаково необходимы или, чтобы выразиться старымъ и вышедшимъ теперь изъ употребленія терминомъ позитивистовъ—оба они будутъ соотвѣтствовать «общему консенсусу соціальнаго организма». И если оставаться въ предѣлахъ этого взгляда, то всякій «консенсусъ», всякая конкретная форма его проявленія одинаково правомѣрна, поскольку она одинаково необходима и естественна при данныхъ условіяхъ. Нравственный вопросъ здѣсь просто устраняется, и если бы соціологъ отдалъ предпочтеніе одной формѣ предъ другою, онъ уклонился бы этимъ самымъ отъ пути историческаго релятивизма и допустилъ бы въ своихъ сужденіяхъ масштабъ для оцѣнки. Тутъ можно говорить только о формахъ болѣе сложныхъ и менѣе сложныхъ, болѣе жизнеспособныхъ и менѣе жизнеспособныхъ, но не далѣе; а всѣ подобныя категоріи не имѣютъ никакого отношенія къ этикѣ. Болѣе жизнеспособный и приспособленный вовсе не то же, что лучшій и этически-цѣнный. Чтобы вспомнить примѣръ изъ естествознанія, приведенный у Гёксли, — при извѣстныхъ условіяхъ развитія наиболѣе приспособленными къ жизни повсюду могутъ оказаться лишайники. Все это повторялось много разъ, и едва ли требуетъ болѣе подробнаго разъясненія [1]).

Односторонность соціологіи, индифферентной къ моральному вопросу, въ свое время хорошо была указана русской соціологической школой. Но вмѣсто того, чтобы признать эту односторонность необходимой и законной, русскіе соціологи такъ назыв. субъективной школы попытались ее исправить при помощи восполненія самой соціологіи. Они признали, говоря словами ихъ авторитетнаго представителя, проф. Карѣева, что «одно объективное изученіе общественныхъ явленій и формъ безъ субъек-

---

[1]) Вмѣсто многихъ ссылокъ, укажу здѣсь на недавнія замѣчанія Rickert'a, Die Grenzen der naturwissenschaft. Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig. 1902. S. 616 ff.

тивной ихъ оцѣнки и идеальнаго представленія о томъ, каково должно быть общество, не можетъ дать полнаго соціологическаго пониманія». Поэтому они требовали, чтобы юридическія, политическія и экономическія явленія изучались въ связи съ ихъ значеніемъ для отдѣльныхъ лицъ. Это требованіе, поскольку въ немъ заключается стремленіе отстоять отъ объективизма науки проблему моральной оцѣнки, выгодно отмѣчаетъ субъективныхъ соціологовъ отъ тѣхъ объективистовъ, которые не только устраняютъ изъ своей сферы, но и совершенно отрицаютъ этическій элементъ. Неосновательная «замѣна этицизма историзмомъ» всегда находила въ нихъ рѣшительныхъ противниковъ [1]). Во время недавняго господства позитивизма они съ большой чуткостью указывали на всю незаконность устраненія моральной проблемы, и въ этомъ заключается ихъ несомнѣнная заслуга. Но ихъ ошибка, теперь уже неоспоримо разъясненная критикой, состояла въ томъ, что вмѣсто строгаго разграниченія этическаго элемента отъ научнаго они допускали ихъ сочетаніе. Отсюда проистекла неудачная концепція *субъективной* соціологіи и удивительная по своей философской несостоятельности идея «субъективнаго метода». Понятно, что въ цѣломъ это построеніе должно было вызвать протесты и со стороны позитивной науки, и со стороны моральной философіи, ибо правильное соотношеніе этихъ двухъ областей состоитъ въ ихъ полномъ разграниченіи. Мораль проявляетъ свою особенность именно въ томъ, что она судитъ независимо отъ закономѣрности, раскрываемой наукой; она имѣетъ свою собственную закономѣрность. Съ другой стороны, наука по необходимости должна быть индифферентна къ выводимымъ изъ нея результатамъ: она ищетъ законовъ, раскрываетъ причины явленій и кромѣ этого ничего не знаетъ. Надо съ полной точностью провести это разграниченіе, чтобы придти къ сознанію, что нравственная оцѣнка нисколько не рас-

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ проф. Карѣевъ въ своей послѣдней статьѣ (о естественномъ правѣ) съ полной ясностью показалъ всю недостаточность попытки М. М. Ковалевскаго замѣнить естественно-правовую проблему исторической точкой зрѣнія и объяснить равнодушіе нѣмецкихъ юристовъ къ важнѣйшей своей миссіи—содѣйствовать развитію новыхъ формъ права—тѣмъ, что они «недостаточно изучали исторію права» (см. цитир. статью проф. Карѣева, „Русск. Богатство“, апр. 1902, стр. 13—14).

ширяетъ «соціологическаго пониманія». Скорѣе слѣдуетъ сказать, что, примѣняя эту оцѣнку, мы отвлекаемся отъ соціологическаго познанія, отходимъ отъ него, такъ какъ смыслъ ея состоитъ въ томъ, чтобы утверждать свое значеніе, несмотря на причинную связь событій и на ихъ естественный ходъ.

Прямымъ результатомъ допущенной субъективистами неточности понятій явилась неправильная постановка моральной проблемы. Сближенная съ основами позитивизма, она не могла быть развита во всей своей полнотѣ. Субъективисты не столько поставили, сколько почувствовали задачу, и еще менѣе того они ее разрѣшили. Вотъ почему современнымъ сторонникамъ естественно-правовой идеи приходится искать для себя опоры не въ русской соціологической литературѣ—какъ предлагаетъ это проф. Карѣевъ, — а въ болѣе глубокихъ источникахъ философскаго идеализма. Будучи лишь частнымъ послѣдствіемъ цѣлой системы философскихъ понятій, эта идея никоимъ образомъ не можетъ найти для себя надлежащей поддержки въ томъ направленіи, философскіе пробѣлы котораго совершенно лишаютъ его перспективы на дальнѣйшее развитіе: оно всецѣло становится достояніемъ исторіи.

IV.

Мы разсмотрѣли возможныя отношенія историзма къ естественно-правовой проблемѣ и пришли къ заключенію, что проблема эта остается для него несоизмѣримой. Все равно, видоизмѣняя или замѣняя ее, историзмъ въ концѣ концовъ ее устраняетъ. Соціологія тутъ нисколько не поможетъ, и когда она пытается расширить себя путемъ внесенія этическаго элемента, она подрываетъ этимъ свои собственныя основы. Для исторической методы оказывается неуловимымъ самое существо морали, и она не можетъ къ нему подойти, не нарушая своей компетенціи и не выходя изъ своихъ границъ.

Это нисколько не устраняетъ возможности историческаго изученія проявленій морали. Напротивъ, здѣсь открывается благодарное поле для изслѣдованій, весьма любопытныхъ по предмету и вполнѣ доступныхъ для историческаго анализа. Такъ, напримѣръ, никоимъ образомъ нельзя отрицать значенія тѣхъ работъ, которыя стремятся установить преемственную связь между раз-

личными формами нравственнаго сознанія и показать, въ какой зависимости находилось ихъ развитіе отъ измѣнявшихся историческихъ условій. Когда затѣмъ изслѣдованія этого рода обобщаются въ извѣстные соціологическіе выводы, это является только вполнѣ законнымъ продолженіемъ правильно поставленной работы. Однако, въ этихъ обобщеніяхъ есть одна опасность, которую мы должны теперь выяснить. Составляя одно изъ преувеличеній историзма, она является вмѣстѣ съ тѣмъ большимъ ущербомъ для правильнаго пониманія моральной проблемы, и мы тѣмъ менѣе можемъ пройти ее молчаніемъ, что отсюда открывается новая перспектива на интересующую насъ идею естественнаго права.

Я имѣю здѣсь въ виду тѣ заключенія историзма, которыя были особенно поддержаны въ немъ вліяніемъ позитивной соціологіи. Историки часто говорятъ о соціологической методѣ, какъ о крупнѣйшемъ пріобрѣтеніи своей методологіи, и поскольку въ этомъ понятіи содержится требованіе углубленія историческаго анализа, нельзя не согласиться, что позитивизмъ принесъ въ этомъ отношеніи свою долю пользы. Вмѣстѣ съ другими сродными теченіями мысли, онъ прочно утвердилъ среди историковъ стремленіе изучать всѣ отдѣльныя явленія общественной жизни въ связи со всѣмъ ея строемъ, въ общемъ контекстѣ историческаго процесса. Кто станетъ теперь отрицать важность этого пріема, столь счастливо примѣненнаго въ различныхъ областяхъ исторической науки? Но вмѣстѣ съ этимъ важнымъ указаніемъ позитивизмъ нерѣдко сообщалъ усвоившимъ его направленіямъ и свои ошибочныя заключенія, въ которыхъ уже не было ничего научнаго. Съ нѣкоторыми здоровыми научными тенденціями онъ соединялъ еще особую «положительную философію», которая, по вѣрному замѣчанію Б. Н. Чичерина, не имѣла ничего общаго съ положительной наукой. Для того, чтобы разобраться въ этомъ сочетаніи плодотворныхъ стремленій съ ложными выводами и началами, требовался философскій анализъ, но его-то какъ разъ и не доставало въ эпоху перваго увлеченія позитивизмомъ, когда философія находилась въ величайшемъ пренебреженіи. Этимъ объясняется совершенно непонятное для нашего поколѣнія распространеніе среди нашихъ предшественниковъ системы позитивизма, со всѣми ея поверхностными утвержденіями. Мы остановимся

здѣсь вкратцѣ на этихъ утвержденіяхъ, поскольку они касаются нашей темы.

Примѣненіе позитивно-соціологической методы къ изученію морали и права выразилось въ томъ, что и они стали разсматриваться какъ явленія общественныя и историческія, въ связи со всѣмъ цѣлымъ соціальной жизни и въ процессѣ ихъ послѣдовательнаго измѣненія, подъ вліяніемъ измѣненій этого цѣлаго. По точному смыслу этой задачи, получаемыя такимъ образомъ заключенія опираются на предположеніе извѣстнаго единства соціальной жизни, съ которымъ отдѣльныя явленія приводятся въ связь. Въ свѣтѣ этого единства каждое явленіе находитъ свое соціологическое объясненіе и становится понятнѣе, какъ соціальный фактъ.

Принимая въ этихъ предѣлахъ соціологическое объясненіе морали и права, мы должны, однако, требовать, чтобы отсюда не выводилось заключеній, для которыхъ нѣтъ достаточныхъ основаній въ принятыхъ посылкахъ. Откуда слѣдуетъ, въ самомъ дѣлѣ, что соціологическое объясненіе исчерпываетъ самую сущность явленій или—чтобы выразиться менѣе отвѣтственнымъ въ глазахъ позитивистовъ оборотомъ рѣчи,—что это объясненіе освѣщаетъ предметъ со всѣхъ сторонъ? А между тѣмъ именно такой выводъ мы встрѣчаемъ у позитивистовъ. Изъ того обстоятельства, что право и мораль могутъ разсматриваться, какъ явленія историческія и общественныя, они вывели удивительный результатъ, что въ этомъ состоитъ и самая сущность этихъ явленій. Говоря точнѣе, они пришли къ выводу, что нравственная область всецѣло представляетъ собою продуктъ историческаго процесса и общественнаго воспитанія. Хорошо знакомый юристамъ примѣръ такого выведенія данъ Іерингомъ въ его сочиненіи: «Zweck im Recht». Не принадлежа собственно къ соціологической школѣ, но близкій къ ней по духу, онъ пытался доказать, что всѣ нравственныя установленія могутъ быть объяснены однимъ общественнымъ развитіемъ, помимо всякихъ первоначальныхъ задатковъ [1]). Въ этомъ же состоитъ и обычный ходъ разсужденія соціологовъ-

---

[1]) Въ русской литературѣ это воззрѣніе еще не такъ давно было формулировано проф. Гамбаровымъ въ предисловіи къ изданному подъ его редакціей „Сборнику по общественно-юридическимъ наукамъ“. (СПБ. 1899).

позитивистовъ. Какъ удачно изображаетъ ихъ пріемы г. Кистяковскій, послѣдовательные эволюціонисты «показываютъ сперва, какъ *никакой* нравственности *не* существовало; затѣмъ слѣдятъ, какимъ образомъ на почвѣ этого первобытнаго состоянія, лишеннаго всякаго зерна того, что мы называемъ нравственностью, постепенно появляются зародыши нравственныхъ отношеній и представленій. Послѣдніе, наконецъ, развиваются постепенно въ цѣлую систему нравственныхъ воззрѣній». Побудительными причинами этого развитія считаются условія общественной жизни, ея практическія потребности и цѣли.

Основная ошибка этого воззрѣнія, придававшаго столь всемогущій смыслъ идеѣ общественной эволюціи, уже давно указывалась философами, которые оставались чуждыми позитивистическимъ предразсудкамъ. Давно уже было разъяснено, какъ мало возможно путемъ эволюціи объяснять развитіе всего изъ ничего и забывать, что развитіе чего-либо становится непонятнымъ, если не допустить существованія «субстрата, уже заключающаго въ себѣ хотя бы въ потенціи элементы того, что впослѣдствіи разовьется» [1]). Перешагнувъ это затрудненіе и признавъ нравственность историческимъ наслоеніемъ, позитивно-историческое воззрѣніе уже съ неизбѣжной послѣдовательностью надѣлило ее чертами полной относительности и условности. Практическое установленіе для практическихъ цѣлей, зарождающееся и мѣняющееся въ соотвѣтствіи съ этими цѣлями, приспособляющееся ко времени и средѣ, къ цѣлому соціальной жизни, вотъ представленіе позитивистовъ о нравственности, поясняющее точнѣе, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ ихъ

---

[1]) Я укажу, напр., на Зигварта, еще въ 1886 г. писавшаго по поводу «Zweck im Recht» Іеринга: «Wenn gesagt wird, dass die Natur dem Menschen den nackten Egoismus eingepflanzt hat und die Geschichte allein die sittliche Gesinnung hervorbringe, so ist damit ein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte aufgestellt, der die Geschichte selbst unerklärlich zu machen droht». (Vorfragen der Ethik, s. 44). Сошлюсь также на Rud. Eucken, давшаго въ своемъ сочиненіи: «Grundbegriffe der Gegenwart» интересный анализъ идеи развитія (см. рубрику: «Entwicklung»). На русскомъ языкѣ см. цѣнныя замѣчанія г. Кистяковскаго въ его чрезвычайно содержательной статьѣ: «Категорія необходимости и справедливости». (Журн. «Жизнь» 1900 г., іюнь, стр. 142).

утвержденіемъ, что она представляетъ собою явленіе исключительно историческое и общественное.

Такъ вполнѣ законное соціологическое разсмотрѣніе превращается въ крайне претенціозное построеніе, выдающее себя за объясненіе «послѣднихъ основъ права и общества». Вмѣсто того, чтобы остаться въ соотвѣтствующихъ его существу скромныхъ границахъ, соціологизмъ занимаетъ здѣсь нѣкоторую универсальную позицію, исключающую всякія другія точки зрѣнія. Считая свое объясненіе окончательнымъ, онъ не допускаетъ никакихъ другихъ: это единственный законный, и притомъ исчерпывающій путь къ изслѣдованію морали и права. Въ этомъ видѣ соціологическая метода должна вызвать противъ себя возраженія и подвергнуться необходимымъ ограниченіямъ.

Прежде всего необходимо замѣтить, что исключительность соціологическаго разсмотрѣнія, долженствующаго будто бы вытѣснить всякіе иные способы изслѣдованія, есть чисто мнимая. Историки и соціологи, вышедшіе изъ школы Конта, слишкомъ часто грѣшили въ сторону поверхностнаго догматизма употребляемыхъ понятій, и это особенно сказалось въ данномъ случаѣ. Основныя категоріи соціологіи, и прежде всего самый предметъ соціологическаго изслѣдованія, требуютъ тщательной философской критики и провѣрки. Здѣсь необходимо сложное и детальное теоретико-познавательное и методологическое изслѣдованіе, которое только теперь начинаетъ съ успѣхомъ выполняться философскимъ анализомъ; а позитивисты старой школы даже и не подозрѣвали о его необходимости. Этимъ объясняется, что уже первый шагъ ихъ соціологіи есть грубая гносеологическая ошибка. Эта ошибка состоитъ въ наивно-реалистическомъ утвержденіи объективнаго характера изучаемыхъ фактовъ и связей. Соціальное цѣлое, какъ и всякая подлежащая нашему познанію дѣйствительность, представлялась имъ, какъ нѣкоторое твердое, независимо отъ насъ существующее бытіе, еще до нашего познанія опредѣленное въ своихъ признакахъ. Связи, которыя обнаруживаются въ предѣлахъ этого цѣлаго, представлялись, какъ результатъ объективныхъ соотношеній и проявленій отдѣльныхъ соціальныхъ факторовъ. Для объясненія этихъ соотношеній приходило на помощь понятіе гармоніи или, что то же, солидарности, консенсуса. Старымъ соціологамъ казалось,

какъ кажется и до сихъ поръ, что это совершенно ясныя категоріи, не требующія никакого теоретико-познавательнаго анализа. Здѣсь повторялась обычная ошибка догматическаго мышленія, прибѣгавшаго для разъясненія извѣстныхъ явленій къ нѣкоторымъ, какъ будто бы простымъ и понятнымъ величинамъ, которыя на повѣрку сами оказывались требующими разъясненія и сложными. Въ этомъ отношеніи понятіе солидарности, поскольку ему придается смыслъ реальнаго явленія, не далеко отстоитъ отъ понятій національнаго духа или исторической традиціи, при помощи которыхъ прежніе историки любили объяснять различные факты народной жизни. У самого основателя позитивной соціологіи мы находимъ относительно этого понятія такія выраженія, которыя менѣе всего способны служить точнымъ обозначеніемъ строго опредѣленнаго предмета науки. Такъ Контъ говоритъ объ «очевидной самопроизвольной гармоніи, которая должна всегда стремиться господствовать между цѣлымъ и частями общественной системы»; онъ говоритъ о томъ, что отдѣльныя явленія «соприкасаются между собою и стремятся придти въ состояніе гармоніи». Изъ этихъ опредѣленій слѣдуетъ, что солидарность общественныхъ явленій не есть законъ, принудительно господствующій надъ ними, а только извѣстное «стремленіе», «тенденція». Наблюдая соціальные феномены, мы дѣйствительно замѣчаемъ между ними извѣстныя черты согласія или солидарности; такъ, напримѣръ, понятія и нравы, съ одной стороны, политическія учрежденія съ другой—въ данное время и въ данномъ мѣстѣ всегда до извѣстной степени солидарны. Но столь же неизмѣнно замѣчаемъ мы и нарушенія этой солидарности, случаи дисгармоніи, разлада, борьбы. Это столь мало укрылось отъ взгляда Конта, что онъ принималъ даже возможность особыхъ эпохъ движенія, которымъ свойственны кризисы, борьба [1]). Но развѣ эти кризисы не подготовляются въ пред-

---

[1]) Въ связи съ этимъ стоитъ извѣстное дѣленіе Конта на статику и динамику. Сбивчивость этого дѣленія хорошо указана въ статьѣ проф. Виппера «Нѣсколько замѣчаній о теоріи историческаго познанія». («Вопр. фил. и псих.», іюнь 1900 г.). Цитируемая здѣсь статья представляетъ интересную попытку указать глубокую важность перехода отъ позитивизма къ теоретико-познавательному критицизму въ области точной исторической науки. Позитивизмъ признается несостоятельнымъ не только современной

шествующія эпохи порядка и видимой гармоніи? Возможны ли тутъ рѣзкія разграниченія?

Анализируя далѣе понятіе солидарности, мы должны придти къ заключенію, что это не есть ни соціальный законъ, ни объективное состояніе соціальныхъ явленій, какъ думаютъ позитивисты. Съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго критицизма, это—не болѣе, какъ наша субъективная категорія, какъ построеніе нашей мысли. Разсматривать явленія въ состояніи гармоніи и покоя или же въ состояніи прогресса и движенія, это—лишь особые способы изслѣдованія, особые познавательные пріемы. Разсматривая соціальные феномены со стороны ихъ согласія, мы сознательно устраняемъ противорѣчащіе элементы, которые не важны для *этой точки зрѣнія*. Такъ, напримѣръ, останавливаясь на гармоніи экономическихъ формъ, политическихъ учрежденій и нравственныхъ идей въ извѣстную эпоху, мы намѣренно игнорируемъ тотъ фактъ, что политическія учрежденія могутъ отставать отъ экономическихъ формъ, а нравственныя идеи, въ смѣломъ предчувствіи будущаго, могутъ заходить значительно далѣе, чѣмъ требуютъ экономическія условія. И это несоотвѣтствіе не есть исключеніе, а постоянный фактъ соціальной жизни, столь же необходимый, какъ и наблюдаемое равновѣсіе общественныхъ явленій. Отсюда бы слѣдовало заключить, что «консенсусъ» или солидарность соціальной жизни есть лишь извѣстная субъективная категорія, и для того, чтобы она сдѣлалась настоящимъ научнымъ пріобрѣтеніемъ, ей слѣдовало бы дать гораздо болѣе точное опредѣленіе. Ее необходимо подвергнуть предварительно гносеологической и методологической обработкѣ, и перенесть весь вопросъ съ почвы наивнаго реализма на почву теоретико-познавательнаго критицизма.

Я коснулся здѣсь этого пункта только для того, чтобы сказать, насколько ошибочно представленіе позитивистовъ, будто бы такъ называемое соціологическое разсмотрѣніе явленій есть единственное истинно-научное. Какъ только мы приходимъ къ

философіей, но и современной наукой. Въ этомъ же смыслѣ, какъ критика, исходящая отъ представителя опытной науки, можетъ быть также чрезвычайно поучительна статья проф. Вернадскаго „О научномъ міровоззрѣніи“, основанная на тонкомъ и глубокомъ пониманіи природы науки и ея отношенія къ религіи и философіи. См. „Вопр. фил. и псих.“ 1902 г.

убѣжденію, а къ этому насъ приводитъ все современное теоретико-познавательное движеніе, что соціологическое разсмотрѣніе есть лишь извѣстный уголъ зрѣнія, извѣстный пріемъ научной абстракціи, мы должны допустить, что это разсмотрѣніе нисколько не исключаетъ другихъ возможныхъ точекъ зрѣнія. Въ конкретной дѣйствительности соціальная жизнь представляетъ вовсе не эту абстрактную гармонію, а пестрое сочетаніе различныхъ явленій, которыя могутъ быть изучаемы и помимо этой гармоніи. Нѣтъ никакого логическаго основанія къ тому, чтобы отвергать законность того изолированнаго изученія различныхъ соціальныхъ элементовъ, которое Контъ считалъ нерацiональнымъ и безплоднымъ, иллюстрируя свою мысль примѣромъ политической экономіи. Изолированное изученіе извѣстныхъ свойствъ предметовъ и ихъ причинныхъ соотношеній составляетъ обычный пріемъ точныхъ наукъ, и ссылка на политическую экономію служитъ прямымъ опроверженіемъ той мысли, которую Контъ хотѣлъ доказать. Столь же мало имѣется основаній утверждать, будто бы соціологическое разсмотрѣніе имѣетъ за собою преимущество большей глубины, будто бы оно приводитъ къ послѣднимъ основаніямъ соціальныхъ явленій. Напротивъ, гораздо скорѣе слѣдовало бы сказать, что въ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ вопросахъ оно останавливается на порогѣ проблемы, къ разрѣшенію которой оно не можетъ приступить, не оставляя своей почвы. Это именно слѣдуетъ сказать по отношенію къ нравственному вопросу. Соціологическое разсмотрѣніе беретъ только внѣшнюю измѣнчивость нравственныхъ явленій, въ зависимости отъ общаго хода соціальной жизни. Но эта измѣнчивость нисколько не опредѣляетъ существа нравственности. Для того, чтобы понять это существо, мы должны оставить почву соціологіи и обратиться къ другимъ способамъ изученія. Какъ скоро мы убѣдились, что исключительный характеръ соціологическаго изученія есть чистая фантазія, ничто не препятствуетъ намъ признать на ряду съ этимъ другіе способы разсмотрѣнія, нисколько не вытѣсняемые соціологической методой и нисколько не менѣе важные.

Отсюда становится понятной та формула, которую мы противопоставляемъ позитивно-соціологическому направленію: нравственность (какъ и право) можетъ и должна изучаться, не

только какъ историческое и общественное явленіе, но также какъ внутренне-психическое индивидуальное переживаніе, какъ норма или принципъ личности. Рядомъ съ соціологическимъ изученіемъ должно быть признано индивидуально-психологическое и нормативно-этическое; нравственность должна быть понята не только со стороны своей исторической измѣнчивости, но также какъ явленіе и законъ личной жизни, какъ внутренняя абсолютная цѣнность. Все это термины и понятія, совершенно недоступные соціологіи: для того, чтобы къ нимъ перейти, надо ее оставить. Неудивительно, если юристамъ и историкамъ, воспитаннымъ на позитивизмѣ, это изученіе права и морали, какъ явленій индивидуальныхъ, кажется просто безплодной діалектикой: для того, чтобы оцѣнить это изученіе, надо быть знакомымъ съ философіей и отрѣшиться отъ предразсудковъ старой соціологической школы.

Само собою разумѣется, что психологическое и этическое изученіе морали и права, строго отграничивая себя отъ соціологическаго изученія, не хочетъ ни соперничать съ этимъ послѣднимъ, ни замѣнять его: у нихъ просто различные пути и задачи изслѣдованія. Вотъ почему простымъ недоразумѣніемъ является упрекъ нашему воззрѣнію въ томъ, что оно является «несоціологичнымъ»: требовать здѣсь соціологизма такъ же мало умѣстно, какъ, напримѣръ, въ математикѣ. Нужно оставить навсегда эту мысль, будто бы соціологія есть какая-то наука наукъ, безъ которой въ извѣстной области явленій нельзя ступить и шага: это просто одинъ изъ возможныхъ способовъ изученія, имѣющій строго опредѣленную сферу примѣненія [1]).

---

[1]) Въ статьѣ проф. Карѣева (о естественномъ правѣ) я нахожу слѣдующее характерное мѣсто: «слишкомъ уже несоціологична мысль, считаемая г. Гессеномъ за «безусловно-вѣрную», что «право есть психологическое, внутренне-человѣческое явленіе», тогда какъ на самомъ дѣлѣ это можетъ быть сказано только о правосознаніи, къ области котораго относится и естественное право, отнюдь не о правопорядкѣ, который вмѣстѣ съ государствомъ есть уже соціологическое, внѣ индивидуальнаго сознанія, но въ самой общественной жизни существующее явленіе». Помимо того, что здѣсь содержится частичное признаніе нашего взгляда (по отношенію къ «правосознанію, къ области котораго относится и естественное право»), тамъ, гдѣ требуется соціологичность (въ представленіи о правопорядкѣ и государствѣ), упускается

Защищая изученіе права внѣ сферы соціологіи, мы не хотимъ утверждать, чтобы это изученіе осталось совершенно чуждымъ для позитивистовъ. Въ этомъ отношеніи надо сдѣлать въ особенности исключеніе для юристовъ, которые не могли не знать столь неясной для многихъ историковъ стороны своего предмета, составляющей спеціальную задачу юридическаго изученія. Въ такъ называемой юридической догмѣ, методологически совершенно независимой отъ исторіи и соціологіи, юристы имѣли извѣстный примѣръ нормативнаго разсмотрѣнія и всегда отстаивали свою особую формальную точку зрѣнія на правовыя нормы, какъ не имѣющую ничего общаго съ соціологическимъ объясненіемъ содержанія этихъ нормъ. Одностороннее соціологическое пониманіе права не помѣшало Іерингу дать въ III части «Духа римскаго права» блестящій образецъ разработки юридической техники, которая представляетъ совокупность самостоятельныхъ логическихъ пріемовъ для обработки догмы права. Въ русской литературѣ можно найти по этому поводу очень цѣнныя замѣчанія у проф. Муромцева, который, несмотря на свою приверженность позитивно-соціологическому направленію, остался, благодаря своей юридической подготовкѣ, вѣренъ началу нормативнаго разсмотрѣнія, Отправляясь отъ совершенно точнаго разграниченія юридическаго принципа и юридическаго закона, изъ которыхъ первый «указываетъ, что должно быть по мнѣнію людей, а второй—что есть въ силу природы человѣка, общества и міра», проф. Муромцевъ писалъ: «смѣшеніе двухъ точекъ зрѣнія, догматической и научно-исторической, составляетъ въ нашей наукѣ результатъ ложно-направленнаго стремленія примѣнить къ ней требованія высшаго научнаго метода... Прежняя юриспруденція, какъ бы несовершенна она ни была, оставила намъ прочное основаніе догматики, не допускающее черезчуръ небрежнаго обращенія съ собою. Реформа, въ которой нуждается юриспруденція, состоитъ не въ отрицаніи старыхъ цѣлей, которыя всегда были и будутъ конечными цѣлями ея, но въ дополненіи этихъ цѣлей, ради болѣе успѣшнаго достиженія ихъ, но-

---

изъ вида, что на почвѣ принимаемаго нами соціологическаго номинализма ни о какомъ явленіи нельзя сказать: «внѣ индивидуальнаго сознанія, но въ самой общественной жизни существующее явленіе».

выми цѣлями и соотвѣтственными средствами. Все, что касается до построенія «науки» гражданскаго права въ строгомъ значеніи этого имени, приходится созидать прежде всего *не внутри догматики, а внѣ ея и притомъ рядомъ съ нею*» [1]). Изъ этого видно, что почтенный ученый совершенно ясно представлялъ отношеніе новыхъ пріемовъ соціологическаго изслѣдованія къ старымъ. Нельзя, однако, не сказать, что «стремленіе примѣнить къ юриспруденціи требованія высшаго научнаго метода» и проф. Муромцева приводило къ нѣкоторымъ ошибочнымъ результатамъ, стоявшимъ въ противорѣчіи съ отвлеченно-нормативной сущностью юриспруденціи. Такъ, въ различныхъ мѣстахъ его болѣе поздняго труда: «Опредѣленіе и основное раздѣленіе права» (1879 г.) проглядываетъ стремленіе устранить представленіе о правѣ, какъ объ отвлеченномъ предметѣ, и превратить мыслимую юридическую связь въ фактическую, «соотвѣтствующую конкретной дѣйствительности» [2]). Это отразилось, напримѣръ, на ученіяхъ о преемствѣ и возстановленіи правъ, за которыми проф. Муромцевъ отказывался признать реальный смыслъ [3]). Между тѣмъ ясное пониманіе нормативной стороны права заставляетъ настаивать какъ разъ на противоположномъ взглядѣ, что право есть отвлеченная мыслимая связь, далеко не соотвѣтствующая конкретной дѣйствительности, которая не покрываетъ и не исчерпываетъ той мыслимой связи и въ случаяхъ нарушенія права можетъ становиться съ ней въ противорѣчіе. Конкретная жизнь вноситъ много измѣненій, дополненій и корректуръ въ отвлеченныя требованія права, которыя, какъ еще недавно разъяснялъ Іеллинекъ, имѣютъ отношеніе не къ конкретному бытію, а къ абстрактному долженствованію. Примѣръ этого авторитетнаго и для нашихъ позитивистовъ ученаго долженъ былъ бы окончательно убѣдить ихъ въ томъ, что изолированное изученіе нормативной стороны права есть совершенно законный пріемъ изслѣдованія, имѣющій всѣ права на существованіе, наряду съ историко-соціологическимъ изученіемъ.

---

[1]) Очерки общей теоріи гражданскаго права. М., 1877. Стр. 83 слл.

[2]) См. §§ 19, 25, 40.

[3]) Въ свое время на этотъ пунктъ уже было указано философской критикой: я говорю о замѣчаніяхъ Б. Н. Чичерина.

Мнѣ могутъ замѣтить, ссылаясь на мною же приведенные примѣры, что юристы всегда это отлично понимали. Но сдѣланная выше выписка изъ проф. Муромцева свидѣтельствуетъ о томъ, что въ эпоху господства позитивизма чувствовалась опасность незаконнаго внесенія новыхъ пріемовъ изслѣдованія въ спеціальную область юриспруденціи. Противъ этого и возставалъ проф. Муромцевъ, разъясняя, что новые пріемы должны восполнить, а не вытѣснить старые. А что это предостереженіе имѣло свои основанія, объ этомъ свидѣтельствуютъ, между прочимъ, выводы, сдѣланные многими юристами изъ книги проф. Сергѣевича «Задача и метода государственныхъ наукъ» (1871 г.). Судьба этой книги настолько поучительна для разсматриваемаго нами вопроса, что мы не можемъ не сказать о ней нѣсколько словъ.

Въ свое время эта книга, принадлежавшая перу признаннаго и весьма авторитетнаго писателя, пользовалась огромной популярностью. Каждый юристъ еще лѣтъ 20 тому назадъ считалъ своимъ долгомъ прочесть ее и усвоить, какъ нѣкоторый vademecum, обязательный для того, кто хочетъ имѣть ясное представленіе о задачахъ науки. Въ университетскихъ курсахъ по этой книгѣ излагали отдѣлы методологіи; изъ нея учились, какъ надо строить на новыхъ позитивныхъ основаніяхъ науку права, предполагая, что эти новыя основанія должны совершенно вытѣснить старую формальную юриспруденцію и философію права. Тутъ была цѣлая программа, составленная въ духѣ Конта и Милля. Она была предложена собственно для государственниковъ, но встрѣтила сочувственный пріемъ также среди криминалистовъ и цивилистовъ. Но если мы спросимъ теперь себя: гдѣ результаты этой программы? пошла ли дѣйствительно юридическая наука по этому пути? была ли она переработана на новыхъ началахъ?—то мы должны отвѣтить на эти вопросы отрицательно. Въ сущности, далѣе программы дѣло не пошло; все ограничилось первыми листами курсовъ и добрыми пожеланіями. Всего менѣе программа позитивной методологіи нашла для себя примѣненіе въ той области, для которой она была предложена проф. Сергѣевичемъ, т. е. въ области государственнаго права. Старая государственная наука школы Блюнчли и Моля, представлявшая пеструю амальгаму юридическаго и политическаго

элементовъ съ историческимъ и философскимъ, дѣйствительно устарѣла и оставлена всѣми; въ критикѣ ея проф. Сергѣевичъ былъ совершенно правъ; но новая наука государственнаго права пошла по такому пути, котораго совершенно не предвидѣли въ 70-хъ гг.: она усвоила такъ называемое юридическое направленіе Лабанда и Іеллинека, которое лишній разъ и на новомъ примѣрѣ блестяще доказываетъ, сколь плодотворно можетъ быть изолированное изученіе извѣстной стороны предмета, что бы ни говорили объ этомъ позитивисты. Несмотря на сильную оппозицію Гирке и Штёрка [1]), несмотря на попытку осудить это направленіе, какъ «цивилистическое» и неподходящее къ публичному праву, оно можетъ считаться теперь господствующимъ. Такимъ образомъ, вопреки ожиданіямъ позитивистовъ, послѣдніе годы ознаменовались въ юриспруденціи новымъ торжествомъ нормативно-формалистической методы, между тѣмъ какъ проектъ разработки государственной науки въ духѣ Конта и Милля такъ и остался въ стадіи проекта. Надо ли прибавлять, что и въ другихъ юридическихъ дисциплинахъ, имѣвшихъ за собою болѣе опредѣленное прошлое, нормативная метода удержалась въ полной силѣ? Программа позитивизма, около 20 лѣтъ составлявшая у насъ своего рода катехизисъ, теперь совершенно забыта юристами. Ее даже не считаютъ нужнымъ критиковать, а просто не слѣдуютъ ей. Книгу Сергѣевича уже теперь приходится отряхивать отъ слоя пыли, свидѣтельствующаго о ея рѣдкомъ употребленіи. Послѣдніе могиканы позитивизма тщетно пытаются въ случайныхъ статьяхъ напомнить забытыя положенія Конта. Господство въ философской области принадлежитъ не имъ, и живая работа мысли совершается въ другомъ направленіи и на другихъ основаніяхъ.

Возвращаясь къ вопросу о постановкѣ нормативнаго разсмотрѣнія, я долженъ прибавить, что если позитивизмъ не помѣшалъ нѣкоторымъ юристамъ признать его законность въ предѣ-

---

[1]) Я имѣю здѣсь въ виду извѣстныя статьи этихъ писателей, посвященныя критикѣ новаго направленія въ государственномъ правѣ. Всѣ необходимыя указанія см. у Stoerk'a, Zur Methodik des öffentl. Rechts. Separatabdruck aus Grünhut's Zeitschrift. Wien, 1885. Недавняя критика Деландра (въ Revue du droit public, mai-juin 1900) имѣетъ значеніе лишь въ томъ отношеніи, что показываетъ невозможность ограничиться одной юридической методой.

лахъ юриспруденціи, то во всякомъ случаѣ онъ воспрепятствовалъ провести нормативный принципъ съ полной послѣдовательностью. Областью положительнаго, дѣйствующаго права примѣненіе нормативнаго принципа никоимъ образомъ не можетъ ограничиться. Если соціологическое разсмотрѣніе права, какъ соціальнаго явленія, необходимо должно привести его въ связь съ другими сторонами общественной жизни, то, съ другой стороны, и нормативное разсмотрѣніе, философски-поставленное, должно продолжить свои линіи въ ту глубину человѣческаго сознанія, изъ которой черпаютъ свою силу всѣ нормы. Для потребностей практическаго оборота можетъ быть достаточна та юридическая техника, которую такъ мастерски характеризуетъ Іерингъ; но философская обработка идеи права должна вести насъ далѣе, въ сторону моральной проблемы во всемъ ея объемѣ и глубинѣ, и, какъ разъяснено уже было выше, только здѣсь можетъ найти для себя опору идея естественнаго права.

Здѣсь-то мы снова приходимъ къ нашей формулѣ, что право должно быть понято не только какъ фактъ соціальной жизни, но также какъ норма и принципъ личности. Въ этомъ именно смыслѣ брала его старая философія права, отъ которой сохранилось и для нашего времени много цѣнныхъ результатовъ, и въ этомъ смыслѣ оно всегда будетъ подвергаться изслѣдованію тѣми, кто захочетъ проникнуть въ его внутреннюю сущность, кто захочетъ дойти до его послѣднихъ основаній. Вотъ почему мы не можемъ не привѣтствовать возрождающагося въ наши дни интереса къ этой внутренней сущности права, независимой отъ временныхъ условій его общественнаго развитія и отъ опредѣленій положительнаго закона. Въ нашей русской литературѣ мы должны въ особенности упомянуть интересную попытку проф. Петражицкаго освободить философскую разработку права отъ гипноза со стороны положительнаго закона и практическаго оборота, «суживающаго и искажающаго теоретическій горизонтъ зрѣнія». Мы нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что работа уважаемаго ученаго оставитъ по себѣ замѣтный слѣдъ, и его «психологическая теорія права» займетъ почетное мѣсто въ литературѣ. Но для ея завершенія необходимо, какъ на это уже было указано критикой, чтобы эта психологическая теорія перешла въ этическую. Пока мы остаемся въ предѣлахъ психоло-

гическихъ наблюденій, мы не выходимъ изъ области существующаго: дѣло ограничивается въ такомъ случаѣ установленіемъ конститутивныхъ признаковъ правосознанія, причемъ по необходимости приходится брать правосознаніе во всемъ разнообразіи его проявленій, какъ бы ни были они случайны. Для того, чтобы опредѣлить регулятивныя его начала,—а безъ этого никакая философія права немыслима—требуется переходъ къ этикѣ, къ ученію о должномъ. Проф. Петражицкій пока этого шага не дѣлаетъ, но это возможно только въ первой части его работы, посвященной выясненію предварительныхъ понятій. По плану автора, за этой частью должна послѣдовать вторая—политика права, и здѣсь необходимость этическаго элемента скажется сама собою: для политики прежде всего необходимо выяснить вопросъ о цѣли права и опредѣлить ее съ точки зрѣнія должнаго. Это будетъ только соотвѣтствовать той горячей поддержкѣ, которую находятъ въ авторѣ идеи нравственнаго идеализма и естественнаго права. А безъ этого все изслѣдованіе рисковало бы остаться въ обычныхъ рамкахъ эмпирическихъ обобщеній и повторить основную ошибку позитивизма по отношенію къ моральной проблемѣ. Такимъ образомъ психологическая теорія необходимо должна перейти въ этическую теорію. Я бы сказалъ, что это три стадіи подъема въ развитіи нормативнаго начала:

1. Формально-позитивная догматика, не выходящая изъ сферы обработки дѣйствующаго права. Ея завершеніемъ является такъ называемая философія положительнаго права, въ послѣднее время выдвинутая въ особенности Меркелемъ и Бергбомомъ и имѣющая цѣлью на почвѣ историческаго положительнаго права вывести всѣ опредѣленія философіи права. Эта точка зрѣнія вполнѣ уживается съ позитивизмомъ, поскольку онъ дѣлаетъ отступленіе въ пользу изолированнаго изученія извѣстныхъ явленій; но она не идетъ въ глубь индивидуальнаго правосознанія и остается на поверхности нормативныхъ опредѣленій, не достигая ихъ жизненнаго корня.

2. Эмпирическій анализъ идеи права, какъ внутренне-психическаго индивидуальнаго переживанія. Блестящимъ образчикомъ такого анализа служитъ теорія проф. Петражицкаго. Здѣсь совершается необходимое расширеніе теоретическаго поля зрѣнія,

но это не болѣе какъ путь и ступень, оставаясь на которыхъ мы еще не можемъ придти отъ эмпирическихъ явленій къ идеальнымъ началамъ.

3. Этическая теорія права, классическіе примѣры которой даны намъ въ системахъ великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ и которая связываетъ философію права со всѣмъ философскимъ міросозерцаніемъ, т. е. вводитъ ее въ естественную связь понятій. Только здѣсь совершается необходимое завершеніе нормативнаго пониманія права. Эта третья ступень логически вытекаетъ изъ самаго понятія права, какъ нормативнаго требованія. Философскій анализъ этого понятія долженъ привести къ основамъ этого требованія, и притомъ къ нравственнымъ основамъ, поскольку каждая норма, каждое: «ты долженъ» порождаетъ вопросъ о нравственной основѣ этого долженствованія.

Намъ слѣдуетъ теперь характеризовать основныя черты этого философскаго взгляда. Въ предѣлахъ краткой статьи не можетъ быть и рѣчи объ исчерпывающемъ развитіи этой теоріи: мы имѣемъ въ виду только необходимое указаніе ея основъ, безъ котораго невозможно обойтись при разъясненіи существа естественно-правовой проблемы [1]).

V.

Формулу философскаго изученія права мы уже установили выше: это изученіе беретъ право, не какъ историческое и общественное явленіе—эта точка зрѣнія вполнѣ умѣстна, но недостаточна, — а какъ явленіе и законъ личной жизни, какъ внутреннюю абсолютную цѣнность.

Поставивъ вопросъ на почву этики, мы этимъ самымъ оправдали, какъ индивидуализмъ, такъ и абсолютизмъ защищаемаго воззрѣнія. Ибо индивидуализмъ является исходнымъ пунктомъ всѣхъ моральныхъ опредѣленій; а абсолютизмъ—той неизмѣнной формой ихъ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуетъ и самую ихъ сущность.

Индивидуализмъ является въ такой мѣрѣ принадлежностью

---

[1]) Въ этомъ заключительномъ параграфѣ я развиваю и продолжаю тѣ положенія, къ которымъ я пришелъ въ своемъ трудѣ: «Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ».

этики, что эти два понятія можно признать синонимами. Какъ область свободы, этика прежде всего предполагаетъ самоопредѣленіе личности. Первое и основное опредѣленіе этики есть опредѣленіе сознательной обязанности, а такая обязанность можетъ имѣть смыслъ только въ отношеніи къ личности, какъ къ единственному источнику сознательныхъ рѣшеній. Опредѣленія морали получаютъ свой смыслъ, свою реальность только какъ индивидуальныя переживанія личности. Если эти опредѣленія касаются интересовъ цѣлаго и приводятъ къ организованному сотрудничеству многихъ для достиженія общихъ цѣлей, то эти цѣли ощущаются и сознаются опять-таки отдѣльными лицами. Самоопредѣляющаяся личность, это—тотъ пунктъ, тотъ фокусъ, преломляясь въ которомъ, общественныя цѣли и требованія пріобрѣтаютъ нравственный характеръ. Это—почва, на которой воздвигается высшее благо нравственнаго міра, «царство лицъ, какъ цѣлей», по выраженію Канта; это—нравственная основа общественности. Внѣ общественныхъ союзовъ личность не можетъ проявить всей полноты, всего содержанія нравственныхъ цѣлей, но, съ другой стороны, внѣ автономной личности нѣтъ и вовсе нравственности. Въ этомъ именно состоитъ отличіе нравственнаго общенія людей отъ общественной жизни животныхъ: сочетаніе отдѣльныхъ силъ для достиженія общихъ цѣлей и пожертвованіе собою для другихъ встрѣчается и въ мірѣ животныхъ, но только въ человѣческомъ мірѣ служеніе общимъ цѣлямъ принимаетъ характеръ сознательнаго долга, а жертва для другихъ становится нравственнымъ подвигомъ. Личность, это—грань между царствомъ необходимости и царствомъ свободы, а нравственное призваніе ея впервые обнаруживаетъ для человѣка его безконечныя задачи и его причастность міру свободы.

Противъ индивидуализма, какъ принципа морали, нельзя возражать указаніемъ на то, что личность только при помощи общественнаго воспитанія становится моральной, что только общественная среда даетъ нравственному закону и его конкретное содержаніе, и силу для его осуществленія. Этическій индивидуализмъ вовсе не имѣетъ въ виду отрицать необходимость соціальной среды для проявленія нравственнаго закона. Напротивъ, какъ только мы формулировали нравственную норму личности, какъ законъ *всеобщаго* долженствованія, а это и есть основная

формула морали, мы этимъ самымъ уже предположили существованіе не одной, а нѣсколькихъ личностей и поставили категорическій императивъ въ извѣстную связь съ остальнымъ міромъ. Категорическій императивъ обращается къ отдѣльной личности, но онъ ставитъ ей такія требованія, которыя исходятъ изъ представленія о высшемъ объективномъ порядкѣ. Индивидуализмъ вовсе не имѣетъ въ виду исчерпать всѣ возможныя послѣдствія моральнаго закона, а только указать безусловную основу нравственнаго долженствованія, безъ которой нѣтъ и не можетъ быть нравственности. Но онъ нисколько не утверждаетъ, что нравственность имѣетъ и начало, и конецъ въ субъективномъ сознаніи лицъ и является всецѣло внутреннимъ подвигомъ отдѣльнаго человѣка. Онъ не отрицаетъ ни значенія общихъ учрежденій, ни важности общественныхъ мѣръ, которыя, являясь выраженіемъ нравственныхъ стремленій, создаютъ для нравственнаго развитія лицъ соотвѣтствующую нравственную атмосферу и такимъ образомъ укрѣпляютъ дѣло нравственнаго прогресса. Но нравственный индивидуализмъ указываетъ для этого прогресса направленіе и цѣль: развитіе общественной среды имѣетъ своей конечной задачей возвышеніе нравственнаго достоинства и нравственнаго самосознанія лицъ; этимъ опредѣляется нормальное отношеніе общества къ своимъ членамъ.

Воззрѣнія, которыя настаиваютъ на соціальной сущности морали, смѣшиваютъ *условія* нравственнаго развитія съ его *основаніемъ*, средства съ цѣлью. Отъ этого упрека не свободно и глубокомысленное построеніе Гегеля, видѣвшаго въ обществѣ не только воспитывающую человѣка среду, но и самостоятельный нравственный организмъ, по отношенію къ которому лица являются только преходящими явленіями. Между тѣмъ слѣдуетъ сказать какъ разъ наоборотъ, что основаніемъ и цѣлью является не общество, а лицо. Такъ называемый общественный организмъ не имѣетъ самостоятельнаго бытія: онъ существуетъ только въ лицахъ: это—единственныя реальности, чрезъ которыя проявляется духъ общенія. Общественный организмъ есть не болѣе какъ отвлеченіе, подъ которымъ понимается совокупность отдѣльныхъ лицъ [1]). Вотъ почему, хотя только совмѣстная жизнь

[1]) Я не могу не упомянуть здѣсь превосходныхъ разъясненій, которыя даны въ книгѣ Б. Н. Чичерина: «Философія права», см. кн. IV.

съ вытекающей изъ нея общностью чувствованій и переживаній даетъ содержаніе и подкрѣпленіе нравственному сознанію лицъ, но эти переживанія и чувствованія для каждаго изъ членовъ общенія только тогда получаютъ моральный характеръ, когда они проходятъ чрезъ его личное сознаніе: никакого другого сознанія, гдѣ бы они могли пріобрѣсть значеніе автономныхъ обязанностей, нѣтъ.

Сознаніе этой связи моральной идеи съ индивидуалистическимъ принципомъ составляетъ движущій моментъ въ томъ расцвѣтѣ индивидуалистическихъ теорій, который мы теперь несомнѣнно переживаемъ. Я не говорю здѣсь о томъ частичномъ признаніи идеи личности, которое мы находимъ у нѣкоторыхъ историковъ и соціологовъ. Попытки указать «роль личности въ исторіи» или разъяснить, что съ ростомъ общества возрастаетъ и личность, имѣютъ совершенно другое значеніе, чѣмъ тотъ этическій индивидуализмъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь. Когда мы читаемъ, напримѣръ, у Зиммеля или у Дюркгейма о прогрессивномъ ростѣ личности, то мы знаемъ, что за этимъ въ сущности скрывается соціологическое воззрѣніе о зависимости его отъ роста общества [1]). Мы знаемъ, что для Дюркгейма, примѣняющаго къ изслѣдованію морали методу позитивныхъ наукъ, личность остается не болѣе, какъ органомъ общества, а для Зиммеля—точкой скрещиванія различныхъ соціальныхъ воздѣйствій. Для того и другого воззрѣнія, какъ для всякаго соціологическаго пониманія личности, въ ней не можетъ быть иного содержанія и значенія, кромѣ того, который она имѣетъ, какъ часть соціальнаго цѣлаго. Задача ставится здѣсь именно такъ, чтобы разсматривать личность въ этой связи съ цѣлымъ, и всякое признаніе за ней извѣстной роли въ образованіи этого цѣлаго должно быть сдѣлано только съ этой же точки зрѣнія. Какъ бы мы ни измѣняли здѣсь термины и формулы, все же эта роль будетъ сводиться къ значенію передаточной инстанціи общаго движенія,—ускоряющей или замедляющей это движеніе, но въ безусловной зависимости отъ способности среды къ этому ускоренію

---

[1]) Я имѣю здѣсь въ виду сочиненіе Зиммеля: „Über sociale Differenzierung“. Leipzig, 1890 и сочиненіе Дюркгейма: „De la division du travail social“. Paris, 1893.

или замедленію. Однимъ словомъ, что бы ни говорили историки и соціологи о значеніи личности, въ предѣлахъ соціологическаго взгляда она должна остаться замкнутой въ цѣпь исторической закономѣрности. Вопросъ о моральномъ значеніи и моральномъ призваніи личности, какъ свободнаго центра нравственныхъ опредѣленій, здѣсь сознательно устраняется. Вотъ почему намъ кажется непонятнымъ, когда на почвѣ этого взгляда развиваютъ идею о неотъемлемыхъ правахъ человѣка и гражданина, т. е. о безусловномъ нравственномъ значеніи личности. Тамъ, гдѣ личность берется, какъ звено общаго движенія, ея положеніе опредѣляется всецѣло временными условіями среды.

Но подобное соціологическое опредѣленіе личности не есть единственно возможное. Кромѣ этого, личность подлежитъ опредѣленію со стороны этики и метафизики. Къ этому и склоняется то возрожденіе индивидуализма, о которомъ мы замѣтили выше. Особенно знаменательнымъ я считаю теченіе, столь замѣтно проявившееся на родинѣ соціологіи, во Франціи, со времени Ренувье. Этотъ тонкій и проницательный мыслитель основательно связалъ свою защиту индивидуализма съ опроверженіемъ «химеры безусловнаго значенія причинности» («la chimère du principe de causalité poussée á l'absolu»). Этимъ самымъ онъ поставилъ проблему на почву морали, какъ явленіе нравственной свободы. Въ этомъ смыслѣ личность какъ бы вырывается изъ исторіи, изъ естественнаго хода событій и провозглашается свободнымъ и абсолютнымъ центромъ самостоятельныхъ опредѣленій. Изъ другихъ горячихъ сторонниковъ индивидуализма, слѣдовавшихъ за Ренувье, я въ особенности назову Анри Мишеля и Бёдана, которые имѣютъ ближайшее отношеніе къ политикѣ и праву [1]). Значеніе личности получаетъ и для нихъ особый моральный характеръ, невыразимый въ терминахъ позитивной соціологіи. У насъ въ Россіи на защиту индивидуализма возсталъ въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ Б. Н. Чичеринъ, и къ тому же приводитъ новѣйшее идеалистическое теченіе, которое утверждается теперь какъ господствующее. Индивидуалистическая идея нашихъ дней пред-

[1]) Сочиненіе Renouvier, имѣющее ближайшее отношеніе къ нашему предмету, носитъ заглавіе: «La science de la morale» (1869). См. о немъ подробнѣе у Henri Michel, L'idée de l'état. Paris, 1896, pp. 595—622. Книга Beudant: «Le droit individuel et l'état», II-me édition. Paris, 1891.

ставляется лишь частнымъ проявленіемъ той общей реакціи противъ универсальнаго значенія историзма и позитивизма, о которой мы говорили ранѣе. Все это черты общаго возрожденія метафизики и моральной философіи, которая въ разныхъ видахъ всюду заявляетъ о своей самостоятельности. Правильно понятая, эта философія нисколько не устраняетъ историзма и соціологизма, а только отводитъ имъ то мѣсто, которое должно имъ принадлежать—мѣсто правомѣрнаго, но не единственнаго способа разсмотрѣнія соціальныхъ явленій.

Мы сказали выше, что нормативно-этическое разсмотрѣніе беретъ нравственное начало, какъ внутреннюю абсолютную цѣнность. Оно сознательно противопоставляетъ себя историческому взгляду, и въ полной противоположности съ утверждаемой этимъ взглядомъ относительностью нравственныхъ явленій, говоритъ объ ихъ абсолютной основѣ. Предшествующія замѣчанія даютъ намъ возможность разъяснить, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать этотъ абсолютизмъ. Тѣ, кто о немъ говорятъ, нисколько не думаютъ отрицать очевидной измѣнчивости нравственныхъ воззрѣній, измѣняющихся съ теченіемъ времени въ соотвѣтствіи съ перемѣнами въ общественной средѣ. Понятіе абсолютной цѣнности нравственнаго долженствованія имѣетъ совершенно иной смыслъ. Это—абсолютизмъ не факта, а идеи, не проявленія, а сущности, не конкретнаго содержанія, а отвлеченной формы. Абсолютизмъ нравственнаго закона относится къ той формѣ всеобщаго долженствованія, въ которой онъ только и можетъ мыслиться. Содержаніе нравственныхъ законовъ можетъ мѣняться, но всегда за ними остается эта форма—не условныхъ совѣтовъ, а безусловныхъ предписаній, форма категорическихъ императивовъ. Проистекая изъ глубины нравственнаго сознанія, эта форма является въ немъ, какъ неизмѣнное стремленіе къ воплощенію нравственнаго идеала. Ступени этого воплощенія могутъ быть различны, но всегда въ нихъ проявляется одна и та же тенденція—найти содержаніе для безусловнаго нравственнаго закона, во временномъ актѣ проявить силу безконечнаго порыва. Въ измѣняющихся нравственныхъ воззрѣніяхъ, какъ бы разнообразны они не были, мы всегда найдемъ отраженіе этой безконечной цѣли, стремленіе къ этой абсолютной формѣ.

Этимъ характеромъ безусловнаго нравственнаго долженствова-

нія отличается и та основа нравственнаго закона, которую слѣдуетъ признать въ понятіи личности. Безусловно связанное съ идей нравственности, какъ ея необходимое предположеніе, оно опредѣляетъ и ея неизмѣнную цѣль. Но само по себѣ, оно не даетъ никакихъ конкретныхъ указаній; эти послѣднія проистекаютъ изъ разнообразныхъ историческихъ условій, въ которыя ставится личность.

Въ опроверженіе безусловности нравственнаго закона часто ссылаются на то, что въ сознаніи человѣчества онъ уясняется только постепенно, какъ плодъ болѣе зрѣлой культуры. Но на этомъ основаніи можно было бы отрицать и безусловность научной истины. Здѣсь упускается изъ вида, что открытіе или признаніе извѣстнаго закона не создаетъ его значенія, а только формулируетъ его. Какъ справедливо замѣчаетъ г. Кистяковскій, эволюціонисты принимаютъ процессъ, путемъ котораго постепенно уясняются и приводятся къ сознанію человѣчества извѣстные принципы за развитіе самихъ же этихъ принциповъ. «Опредѣленное нравственное предписаніе можетъ быть только въ извѣстный моментъ открыто, такъ или иначе формулировано и затѣмъ примѣняться въ различныхъ обществахъ. Но само значеніе его совершенно не зависитъ отъ того или другого примѣненія. То, что какіе-нибудь ашанти и зулусы, что дѣти или идіоты ничего не знаютъ объ этомъ, такъ же мало касается его, какъ нравственнаго предписанія, какъ то, что о немъ не знаютъ животныя, или то, что о немъ никто еще не могъ знать, когда наша солнечная система являлась хаотической массой атомовъ» [1]).

Но, повторяю, утверждаемый моральной философіей абсолютизмъ нравственнаго закона относится къ его формѣ и основѣ, а не къ его содержанію. Отсюда вытекаетъ та существенная особенность этого закона, согласно которой онъ является не вылитой разъ на всегда формулой, а прежде всего критикой и проблемой, «вѣчнымъ исканіемъ и безпокойствомъ», какъ выражался Гегель. Въ моральномъ сознаніи дано безконечное стремленіе, дана безусловная форма, но содержаніе для этой формы должно быть найдено, и потому моральная жизнь является постояннымъ творчествомъ. Здѣсь каждый для себя долженъ искать

---

[1]) См. цитир. выше статью въ жур. «Жизнь», стр. 144—145.

и находить, быть можетъ выполняя ту же задачу, которую до него уже разрѣшили другіе.

Этотъ характеръ постояннаго исканія и творчества относится не только къ индивидуальнымъ рѣшеніямъ, но также и къ соціальнымъ идеаламъ. И здѣсь прежде всего выступаетъ критическій и формальный характеръ нравственнаго долженствованія. Отсюда только мы можемъ понять настоящій характеръ связи нравственнаго закона съ содержаніемъ. Какъ законъ безусловнаго долженствованія, категорическій императивъ есть форма и призывъ къ исканію. Эта форма должна быть исполнена, и призывъ долженъ привести къ опредѣленному результату. Но никогда эта абсолютная форма не можетъ быть заполнена адекватнымъ содержаніемъ, и никогда нравственный призывъ не можетъ удовлетвориться достигнутымъ результатомъ. Въ указаніи на этотъ основной фактъ нравственной жизни состоитъ глубоковажное значеніе той постановки нравственной проблемы, которую она получила у Канта.

Согласно чисто-формальному характеру высшаго нравственнаго критерія, Кантъ долженъ былъ отвергнуть возможность безусловнаго нравственнаго содержанія, которое могло бы претендовать на вѣчное признаніе. Идея личнаго или соціальнаго идеала, неизмѣннаго въ своихъ опредѣленіяхъ, этимъ самымъ подрывалась въ корнѣ. Вѣчнымъ остается лишь требованіе относительно согласія разума съ собою и вѣрности человѣка своей разумно-нравственной природѣ. Выражаясь современнымъ языкомъ, формальный нравственный принципъ есть признаніе идеи вѣчнаго развитія и совершенствованія. Вотъ почему мы замѣтили выше [1]), что представленіе объ измѣнчивости, о развитіи нравственныхъ идеаловъ есть не только принадлежность историческаго созерцанія, но также и основной выводъ моральной философіи. Формальный принципъ морали устраняетъ одинаково и этическій консерватизмъ, и этическую утопію земного совершенства. Онъ осуждаетъ и попытки опредѣлить безусловное и неподвижное содержаніе нравственнаго идеала, и представленіе о возможности всеобщей гармоніи интересовъ и силъ, достигаемой осуществленіемъ этого идеала въ дѣйствительности. Онъ

[1]) См. стр. 253.

осуждаетъ одинаково и чрезмѣрность надеждъ, и упорство сомнѣній. Вѣра въ возможность найти соціальный идеалъ съ безусловно-совершеннымъ содержаніемъ побуждаетъ однихъ возлагать на лучшее будущее преувеличенныя ожиданія, а другихъ, обнаруживающихъ въ этомъ ожидаемомъ будущемъ извѣстные недостатки,—подвергать его безусловному отрицанію. Но то и другое отношеніе основано на ложномъ представленіи, будто бы въ какомъ-нибудь конкретномъ идеалѣ можетъ воплотиться абсолютная нравственная идея. Между этой абсолютной идеей и самой высокой изъ достигнутыхъ ступеней ея воплощенія всегда будетъ несоотвѣтствіе, но это должно служить не къ безусловному отрицанію достигнутой ступени и не къ сомнѣніямъ въ возможности прогресса, а къ усовершенствованію даннаго и къ исканію высшаго. Всего менѣе это отрицаніе и сомнѣніе, направленное на высшія стадіи развитія, можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія низшихъ стадій, для которыхъ эти высшія остаются только цѣлью стремленій. У скептиковъ и практиковъ тутъ происходитъ очевидный софизмъ: вмѣсто того, чтобы критиковать свою собственную дѣйствительность, въ цѣляхъ ея усовершенствованія, они критикуютъ неизбѣжныя несовершенства чужой и высшей дѣйствительности, для того чтобы, отвергнувъ ее для себя, удержаться на данной стадіи, по существу еще болѣе далекой отъ идеала. Этотъ видъ скептическаго консерватизма находитъ для себя безусловное осужденіе съ точки зрѣнія нравственнаго идеализма. Скептическое отрицаніе прогрессивныхъ стремленій, подъ тѣмъ предлогомъ, что они все равно не устранятъ всѣхъ бѣдствій, есть слѣдствіе того эвдемонистическаго направленія, которое спокойствіе общественной жизни ставитъ выше нравственнаго прогресса и мирный сонъ предпочитаетъ дѣятельной тревогѣ духа. Но тотъ, кто продумаетъ нравственную проблему до конца и вполнѣ, не можетъ колебаться въ выборѣ между спокойной жизнью и достойной жизнью: нравственный законъ указываетъ только одинъ путь къ своему осуществленію, и этотъ путь есть вѣчное исканіе и стремленіе.

Но иногда тревога за будущее проникаетъ и въ настроеніе болѣе крупныхъ и даже возвышенныхъ мыслителей, которые мечтаютъ въ такомъ случаѣ объ изобрѣтеніи могущественныхъ консервативныхъ средствъ. Не легко примириться съ мыслью,

что тому цѣлому, къ которому мы принадлежимъ, можетъ грозить опасность распаденія или конца. Но нѣтъ въ человѣческой власти такихъ средствъ, которыя могли бы предотвратить неизбѣжный процессъ развитія и уничтоженія, а если бы такія средства и могли быть найдены, ихъ слѣдовало бы отвергнуть съ нравственной точки зрѣнія. Ибо никакъ нельзя доказать, чтобы для общества и даже для всего человѣчества нравственный вопросъ рѣшался иначе, чѣмъ для отдѣльной человѣческой личности. А для отдѣльной личности онъ рѣшается такъ, что достойное и нравственно-цѣнное существованіе должно быть предпочтено продолжительному и спокойному существованію. Для нравственнаго идеализма иного рѣшенія быть не можетъ. Жизнь, съ этой точки зрѣнія, принадлежитъ человѣку не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойнымъ образомъ, чтобы выполнить свое нравственное призваніе.

Всѣ высказанныя здѣсь опредѣленія утверждаютъ насъ въ мысли, что идея естественнаго права съ измѣняющимся содержаніемъ есть прямой выводъ изъ основныхъ понятій нравственнаго идеализма. Какъ выраженіе безконечныхъ стремленій, нравственная идея не удовлетворяется никакимъ даннымъ содержаніемъ, никакимъ достигнутымъ совершенствомъ, но постоянно стремится къ высшему и большему. Это нисколько не исключаетъ положительнаго отношенія къ извѣстнымъ конкретнымъ цѣлямъ и стремленіямъ. Нравственная идея требуетъ направлять наши стремленія на возможно высшую конкретную цѣль, и пока не откроются дальнѣйшія перспективы, въ осуществленіи этой цѣли заключается единственный возможный путь къ воплощенію въ жизни нравственнаго закона. Будучи по существу критическимъ и формальнымъ, моральный принципъ нисколько не устраняетъ возможности своего сочетанія съ временными конкретными цѣлями. Онъ исключаетъ только одно: чтобы какая-либо конкретная цѣль объявлялась вѣчной и послѣдней. Всякій данный идеалъ морали допускаетъ «оговорку о возможности высшей цѣли, къ которой мы должны будемъ обратиться, если высшій взглядъ ее откроетъ» [1]).

Изъ этого вытекаетъ, что нравственная идея всегда заключаетъ

[1]) Ср. Natorp, Socialpädagogik, Stuttgart, 1899, S. 44.

въ себѣ преобладаніе критическихъ стремленій надъ положительными указаніями. И дѣйствительно, самыя возвышенныя идеальныя построенія нерѣдко бывали сильны своимъ критическимъ духомъ и слабы своими положительными предначертаніями. Но не слѣдуетъ умалять значенія этихъ построеній указаніемъ на преобладаніе въ нихъ критическаго элемента. Напротивъ, было бы гораздо правильнѣе подчеркнуть созидательную силу этой критики—die schaffende Lust der Zerstörung. Часто говорятъ, что критика неумѣстна, если она не сопровождается ясно поставленной практической цѣлью и подробнымъ планомъ будущаго. Но можно ли ставить эти двѣ задачи на одну линію? Практическое осуществленіе нравственныхъ стремленій въ общественной жизни есть задача величайшей сложности, выполненіе которой находится въ связи съ коллективнымъ процессомъ исторіи. Личность можетъ заявить здѣсь свои нравственныя требованія, но она не можетъ ни предначертать всѣхъ подробностей ихъ выполненія, ни замѣнить своей индивидуальной мыслью совокупнаго дѣйствія массъ. Нравственныя требованія, обращаемыя къ будущему, опираются на осужденіе настоящаго, уже обнаружившаго свои недостатки, уже яснаго въ своихъ несовершенствахъ, но ожидаемое будущее никогда не можетъ быть яснымъ въ своихъ конкретныхъ чертахъ. Однако, неясность практическихъ подробностей не ослабляетъ силы нравственныхъ требованій и критическихъ стремленій. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о долженствующемъ быть, проистекающія отсюда сужденія высказываются съ самозаконной независимостью, безъ отношенія къ условіямъ ихъ осуществленія.

Мы указали выше на возможность сочетанія формальнаго нравственнаго принципа съ конкретными цѣлями и стремленіями. Но пока мы остаемся на почвѣ безусловныхъ моральныхъ опредѣленій, мы лишены возможности остановиться на какихъ-либо конкретныхъ цѣляхъ. Это нисколько не говоритъ противъ важности отвлеченныхъ опредѣленій. Мы, напротивъ, хотѣли бы подчеркнуть ихъ огромное значеніе, столь часто ускользающее отъ вниманія какъ практиковъ, такъ и теоретиковъ, занимающихся разработкой спеціальныхъ областей общественной науки. Только отсюда спеціальная работа и практическая дѣятельность могутъ получить философски обоснованныя принципіальныя указанія,

только отсюда возможно почерпнуть представленіе о надлежащемъ пониманіи нравственной задачи. Отвлеченный анализъ идеи должнаго, по справедливому замѣчанію Виндельбанда, не даетъ совѣтовъ для рѣшенія вопросовъ дня, но за то онъ вознаграждаетъ напоминаніемъ о томъ, что будетъ имѣть значеніе одинаково въ концѣ дней, какъ и въ ихъ началѣ. Для тѣхъ, кто хотѣлъ бы убѣдиться, насколько плодотворнымъ можетъ быть подобный анализъ, мы рекомендуемъ прочесть хотя бы ту статью Виндельбанда, изъ которой взяты приведенныя слова,—«Vom Princip der Moral» (въ сборникѣ «Präludien»), или же извѣстную главу Штаммлера (въ сочиненіи: «Wirtschaft und Recht»): «Vom socialen Ideal».

Однако, признавая за этимъ анализомъ глубоко важное значеніе, мы нисколько не ограничиваемъ этимъ задачи идеальныхъ построеній. Отвлеченная моральная философія указываетъ только общія цѣли и основные принципы; она даетъ нравственной волѣ только общее направленіе. Но сущность нравственной воли проявляется не въ одной возвышенности ея идеаловъ, а также и въ потребности дѣйствія. Нравственный законъ не можетъ остаться только отвлеченной нормой: онъ долженъ найти свое осуществленіе во внѣшнемъ мірѣ. Здѣсь передъ нами раскрывается новая сторона моральной проблемы, которая приводитъ ее въ связь съ міромъ дѣйствительныхъ отношеній; и такъ какъ осуществленіе нравственнаго закона при данныхъ условіяхъ зависитъ не только отъ нашей воли и силы ея нравственныхъ стремленій, но также и отъ наличныхъ средствъ, то здѣсь представленіе о нравственномъ долженствованіи должно быть восполнено изученіемъ причинныхъ соотношеній. Какъ справедливо замѣчаетъ Зигвартъ, въ своемъ непосредственномъ примѣненіи этика тотчасъ же переходитъ въ педагогику и политику, которыя имѣютъ цѣлью опредѣлить цѣлесообразное пользованіе данными силами при данныхъ условіяхъ [1]).

Для насъ въ особенности важно отмѣтить, что при этомъ сочетаніи безусловныхъ нравственныхъ началъ съ міромъ дѣйствительныхъ отношеній мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны восполнить принципъ этическаго индивидуализма понятіемъ общественнаго развитія. Основаніе и цѣль нравственности есть личность, но раз-

[1]) Sigwart, Logik, Bd. II, S. 746, Freiburg, 1893.

витіе личности совершается въ условіяхъ общественной среды. Вотъ почему нравственный законъ не можетъ остаться индифферентнымъ къ этимъ условіямъ, но долженъ требовать приспособленія ихъ къ своимъ цѣлямъ. Общество, по своему существу, есть не ограниченіе личности, а ея расширеніе и восполненіе. Но для того, чтобы оно соотвѣтствовало своему существу и своей цѣли, оно должно быть соотвѣтствующимъ образомъ организовано, и въ этомъ заключается великая задача соціальнаго прогресса.

Понять значеніе соціальнаго прогресса для цѣлей самой личности составляетъ заслугу новѣйшей моральной философіи. Въ этомъ именно заключается огромный шагъ, который былъ сдѣланъ философіей Гегеля. Но здѣсь легко было впасть въ преувеличеніе и принять средство за цѣль. Это и случилось съ Гегелемъ, который въ развитіи общества видѣлъ самобытный процессъ, отражающій проявленіе абсолютнаго духа. Между тѣмъ правильное соотношеніе состоитъ въ томъ, чтобы видѣть въ общественной организаціи и соціальномъ прогрессѣ только средства къ развитію лицъ. Какъ замѣчаетъ Б. Н. Чичеринъ, возражая Гегелю, «истиннымъ выраженіемъ духа являются не формальныя и мертвыя учрежденія, а живое лицо, обладающее сознаніемъ и волею... Въ этомъ именно и состоитъ существо духа, что орудіями его являются разумныя и свободныя лица. Они составляютъ самую цѣль союзовъ» [1]).

Въ сочетаніи нравственнаго начала съ условіями общественнаго развитія заключается задача объективной этики, которая разсматриваетъ вопросъ объ условіяхъ осуществленія нравственнаго закона. Здѣсь-то мы встрѣчаемся съ проблемой естественнаго права въ ея практической постановкѣ. Когда ставится вопросъ объ организаціи общества, мы необходимо вступаемъ въ область политики и права: это и есть сфера естественно-правовыхъ построеній. Свои исходныя начала, свои высшіе принципы естественное право получаетъ отъ моральной философіи, и такимъ образомъ первая линія его опредѣленій слагается изъ отвлеченныхъ требованій моральнаго закона. Но это только первая линія: далѣе необходимо изученіе конкретныхъ условій и построеніе идеала, къ нимъ приближающагося. Это уже вопросъ не о цѣли, а о средствахъ. На помощь этикѣ здѣсь должна придти

[1]) „Философія права“, М., 1900. Стр. 225.

совокупность всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя изучаютъ причинныя соотношенія общественной жизни: и политическая экономія, и соціологія, и юриспруденція и исторія должны быть приняты во вниманіе и привлечены къ разрѣшенію сложнаго вопроса о соціальномъ прогрессѣ. Но не слѣдуетъ забывать, что значеніе этихъ наукъ въ данномъ случаѣ чисто служебное: онѣ должны явиться арсеналомъ средствъ для тѣхъ цѣлей, которыя указываются этикой. Первенство принадлежитъ нравственному долженствованію: причинныя соотношенія берутся только въ соотвѣтствіи съ этимъ высшимъ и первенствующимъ принципомъ. Строить систему нравственныхъ опредѣленій въ обратномъ порядкѣ, начинать отъ условій и причинъ и затѣмъ уже переходить къ принципамъ и цѣлямъ,—какъ на этомъ между прочимъ настаивалъ позитивизмъ,—значитъ ставить вопросъ на совершенно ложную почву: тутъ есть опасность полнаго извращенія нравственной проблемы. Вмѣсто того, чтобы получить широкую и принципіальную постановку, она рискуетъ погрязнуть въ узкой сферѣ даннаго опыта и въ мелкихъ соображеніяхъ практической жизни.

И прежде всего, здѣсь есть опасность утратить ту абсолютную основу естественнаго права, которая раскрывается намъ въ моральной идеѣ личности. Въ качествѣ идеала, создаваемаго въ виду несовершенствъ существующаго порядка, естественное право можетъ служить для самыхъ различныхъ стремленій; но съ давнихъ поръ оно сроднилось съ индивидуализмомъ, какъ съ наиболѣе законной формой своего выраженія, и въ этомъ видѣ, на этой почвѣ оно получило свое широкое развитіе. Дѣло въ томъ, что вмѣстѣ съ протестомъ противъ положительнаго права, естественно-правовая идея всегда несетъ съ собой и протестъ противъ власти, отъ которой исходятъ положительные законы. Въ качествѣ границы для этой власти можно было указывать на высшій нравственный законъ, на волю Божію, какъ это часто дѣлали въ Средніе вѣка, но еще чаще въ качествѣ противовѣса власти выставлялись притязанія отдѣльныхъ лицъ. Такой именно смыслъ имѣютъ естественно-правовыя теоріи новаго времени, формулировавшія впервые идею неотчуждаемыхъ правъ личности. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія естественное право является выраженіемъ того самостоятельнаго абсолютнаго значенія личности, которое должно принадлежать ей при вся-

кихъ формахъ политическаго устройства. Въ этомъ видѣ оно является болѣе, чѣмъ требованіемъ лучшаго законодательства: оно представляетъ протестъ личности противъ государственнаго абсолютизма, напоминающій о той безусловной моральной основѣ, которая является единственнымъ правомѣрнымъ фундаментомъ для общества и государства [1]).

На этой основѣ должны быть установлены и выведены всѣ нормальныя соотношенія общественности, и въ этомъ выведеніи опытная наука объ обществѣ можетъ оказать огромную услугу. Не изъ нея почерпаетъ моральная идея свои лучшія вдохновенія, свои смѣлыя перспективы, но она можетъ изъ нея почерпнуть представленіе о практическихъ средствахъ для осуществленія своихъ цѣлей. Прошло то время, когда философы предлагали идеальныя построенія, въ видѣ красиваго полета фантазіи, въ видѣ произвольной мечты, отрѣшенной отъ дѣйствительности. Научность, научный духъ проникаютъ всюду; и естественное право, если оно должно возродиться, какъ живая идея, а не какъ антикварный продуктъ временъ давно минувшихъ, должно не только опираться на углубленный философскій анализъ, но еще и войти въ союзъ съ наукой. Оно должно выступить во всеоружіи всѣхъ данныхъ человѣческой мысли, для того чтобы смѣло бороться съ общественнымъ зломъ и очищать путь нравственнаго прогресса.

Говоря объ этой желательной постановкѣ естественнаго права, я не могу не упомянуть здѣсь, что шаги въ этомъ направленіи уже дѣлаются. Достаточно назвать Штаммлера и въ особенности Петражицкаго, которому принадлежитъ мало оцѣненная въ нашей литературѣ заслуга придать доктринѣ естественнаго права характеръ твердой и опирающейся на широкій научный базисъ дисциплины. Во многомъ можно не соглашаться съ его идеей политики права, можно упрекать ее въ неразработанности философскихъ основъ, но ей нельзя отказать ни въ плодотворности замысла, ни въ смѣлости перспективъ.

---

[1]) Ср. мою статью: „Право естественное“ въ Словарѣ Брокгауза и Эфрона, т. XXIV, стр. 887. Энергическое и блестящее формулированіе этого начала, какъ основы естественнаго права, я нахожу у П. Б. Струве въ его статьѣ: „Въ чемъ же истинный національнизмъ“. См. его Сборникъ статей: „На разныя темы“. СПБ., 1902.

Но признавая значеніе этихъ начинаній и ихъ соотвѣтствіе съ требованіями времени, мы никоимъ образомъ не должны забывать, что ихъ успѣхъ все же зависитъ отъ ясности исходныхъ началъ, которыя могутъ быть даны только философіей. Только въ союзѣ науки съ философіей можетъ быть разрѣшена проблема, которая неизбѣжно приводитъ къ болѣе общимъ вопросамъ міросозерцанія.

Здѣсь мы приблизились къ самому завѣтному, самому дорогому убѣжденію современной моральной философіи. Мы говорили выше о томъ, что принципы нравственнаго долженствованія и причинной необходимости должны быть сближены, поставлены въ связь, и для всѣхъ знакомыхъ съ философіей это утвержденіе могло уже указать на извѣстное отношеніе наше къ тому вопросу, который здѣсь возникаетъ. Философія Канта, впервые съ полной ясностью проведшая грань между бытіемъ и долженствованіемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ установила между этими областями безысходный и безнадежный дуализмъ. Нравственная идея оказывалась возвышенной, но недосягаемой цѣлью стремленій. Задача нашего времени, какъ и эпохи непосредственныхъ преемниковъ Канта, состоитъ въ томъ, чтобы понять связь двухъ областей и ихъ конечную гармонію. Эта задача выводитъ насъ за границы какъ положительной науки, такъ и моральной философіи: мы вступаемъ здѣсь въ область метафизики. Въ высшемъ метафизическомъ синтезѣ, въ предположеніи конечной объективной цѣли, начала бытія и долженствованія сочетаются высшей связью. Причинная необходимость, естественный ходъ событій могутъ противорѣчить и противодѣйствовать нравственному закону, но только въ предѣлахъ ограниченнаго опыта. Конечное торжество принадлежитъ высшей гармоніи.

Отсюда нравственная задача, и въ частности идея естественнаго права, получаютъ свое высшее подкрѣпленіе. Сила нравственныхъ построеній и твердость надеждъ опираются на такой фундаментъ, который незыблемъ для временныхъ разочарованій и преходящихъ неудачъ. Каковы бы ни были эти неудачи и разочарованія, въ служеніи высшему благу, въ сознаніи нравственнаго закона мы находимъ вѣрный путь къ освобожденію отъ призрачной силы преходящихъ явленій и къ радостному признанію абсолютныхъ началъ.

П. Новгородцевъ.

„Русская соціологическая школа“

и категорія возможности при рѣшеніи соціально-этическихъ проблемъ [1]).

I.

Исканія въ лабиринтѣ вопросовъ, возникающихъ на пути къ познанію соціальнаго міра, не только не ослабѣваютъ у насъ въ послѣднее время, но даже усиливаются. Пробудившись съ особенной мощью въ началѣ девяностыхъ годовъ, они на нѣкоторое время какъ бы нашли себѣ исходъ въ строгомъ примѣненіи къ соціальнымъ явленіямъ тѣхъ пріемовъ изслѣдованія, которые уже давно утвердили свое исключительное господство по отношенію къ явленіямъ природы. Многіе поспѣшили даже провозгласить неопровержимость исповѣдуемаго ими единства мірового порядка, которое они видѣли, какъ въ единствѣ лежащей въ

---

[1]) Предлагаемая статья относится къ той же серіи, какъ и моя статья «Категоріи необходимости и справедливости при изслѣдованіи соціальныхъ явленій», напечатанная болѣе двухъ лѣтъ тому назадъ въ журналѣ «Жизнь» (май и іюнь 1900 г.). Какъ показываетъ уже само заглавіе печатающейся теперь статьи, я не задавался цѣлью представить полную литературную или научную характеристику «русской соціологической школы». Въ мою задачу не входило также изслѣдованіе генезиса идей этой школы, а потому я не касался предшественниковъ г. Михайловскаго. Я разсматриваю теоріи русской соціологической школы въ связи съ вполнѣ опредѣленнымъ вопросомъ о категоріи возможности въ примѣненіи къ соціальнымъ явленіямъ вообще и къ рѣшенію соціально-этическихъ проблемъ въ особенности. Въ виду однако того, что идея возможности занимаетъ господствующее положеніе въ строѣ идей русскихъ соціологовъ и оказываетъ громадное вліяніе на ихъ рѣшеніе этическихъ вопросовъ, составляющихъ неотъемлемую часть ихъ соціологическихъ системъ,—въ виду всего этого изложеніе и анализъ значенія идеи возможности для теоретическихъ построеній русскихъ соціологовъ даетъ въ ре-

основѣ міра матеріальной сущности, такъ и въ причинной обусловленности всего совершающагося въ мірѣ, т. е. въ необходимости въ естественно-научномъ смыслѣ.

Однако болѣе глубокое проникновеніе въ эти основы естественно-научнаго міропониманія скоро заставило признать его неудовлетворительность, какъ всеобъемлющей системы. Въ частности по отношенію къ соціальному міру слишкомъ ясно обнаружилась коренная противоположность между стихійнымъ ходомъ соціальныхъ событій и сознательными стремленіями человѣка. Теперь ни для кого не подлежитъ сомнѣнію то глубочайшее гносеологическое противорѣчіе, которое возникаетъ между признаніемъ соціальныхъ явленій стихійно совершающимися и причинно обусловленными, т. е. необходимыми, и требованіемъ

зультатѣ вполнѣ цѣльную картину ихъ взглядовъ. Въ эту картину, правда, не входятъ нѣкоторыя стороны міровоззрѣнія г. Михайловскаго и другихъ русскихъ соціологовъ, но эти стороны должны разсматриваться въ связи съ гносеологическими проблемами другого порядка, такъ какъ правильное сужденіе о нихъ можетъ быть основано только на анализѣ способовъ образованія г. Михайловскимъ его соціально-научныхъ понятій. Тѣмъ не менѣе вопросъ объ образованіи понятій связанъ въ теоріи познанія тѣснѣйшимъ образомъ съ вопросами категоріальнаго мышленія, а въ процессѣ познанія правильное образованіе понятій является необходимой подготовительной ступенью для правомѣрнаго примѣненія категорій. Поэтому уже давно и притомъ одновременно съ изслѣдованіемъ границъ примѣненія различныхъ категорій къ соціальнымъ явленіямъ я началъ работать надъ вопросомъ «объ образованіи соціально-научныхъ понятій», и эта работа должна составить первую главу той книги, основная часть которой будетъ состоять изъ изслѣдованія значенія различныхъ категорій мышленія въ примѣненіи къ соціальнымъ явленіямъ. Если обстоятельства позволятъ мнѣ опубликовать эту работу сперва по-русски, то я обязательно воспользуюсь тѣмъ громаднымъ запасомъ „соціологическихъ“ понятій и другихъ якобы логическихъ конструкцій, который имѣется въ сочиненіяхъ г. Михайловскаго. Такія понятія - близнецы, какъ „простая и сложная кооперація“, „органическій и неорганическій типъ развитія“, „органъ и недѣлимое“, „физіологическое и экономическое раздѣленіе труда“, „типъ и степень развитія“, „идеальные и практическіе типы“, „герои и толпа“, „вольница и подвижники“, „честь и совѣсть“ и многія другія, при помощи которыхъ г. Михайловскій оперировалъ всю свою жизнь, вполнѣ заслуживаютъ того кропотливаго труда, который потребуется при анализѣ и критикѣ ихъ, потому что на ихъ примѣрѣ можно особенно ярко показать, какъ не слѣдуетъ конструировать соціально-научныя понятія. Въ области соціальныхъ наукъ господствуетъ притомъ до сихъ поръ особаго рода китаизмъ. Въ то время, напримѣръ, какъ вышеперечисленныя понятія-двойники, пущенныя въ

отъ человѣка дѣятельнаго участія въ соціальномъ процессѣ, причемъ это участіе человѣка должно быть результатомъ разумнаго и сознательнаго выбора тѣхъ или иныхъ дѣйствій во имя поставленнаго имъ себѣ идеала и исповѣдуемаго имъ долга. Естественно-научная точка зрѣнія не разрѣшаетъ, а устраняетъ это гносеологическое противорѣчіе, какъ чуждое ея природѣ.

Нѣкоторые изъ противниковъ новаго движенія въ общественныхъ наукахъ поспѣшили усмотрѣть въ этомъ принципіальномъ признаніи основного противорѣчія соціальной жизни и соціальной дѣятельности лишь отказъ отъ односторонностей и крайностей первоначальной точки зрѣнія всего движенія. Они думали, что новое движеніе, введя лишь частичныя поправки и единичныя ограниченія первоначально выставленныхъ положеній,

---

оборотъ г. Михайловскимъ, играютъ въ извѣстныхъ кругахъ нашего общества роль нѣкотораго рода фетишей, которые святы и неприкосновенны, они совершенно неизвѣстны европейской публикѣ. За то изъ запаса соціально-научныхъ понятій, имѣющихъ обращеніе среди западно-европейской публики, только часть признается въ нашемъ обществѣ безусловно истинной, другая же часть приравнивается къ ненужнымъ измышленіямъ. Поэтому проводить критику и анализъ соціологическихъ понятій, обращающихся на научномъ рынкѣ по чрезмѣрно повышенному и несоотвѣтствующему ихъ внутренней цѣнности курсу несоизмѣримо легче, чѣмъ указывать путь для добыванія и выработки болѣе плодотворныхъ соціологическихъ понятій и правильной расцѣнки ихъ. Въ своемъ нѣмецкомъ изслѣдованіи „Gesellschaft und Einzelwesen“ я старался исполнить эту работу по отношенію къ вопросу о соціальномъ организмѣ (во 2-ой и 4-ой главахъ) и по отношенію къ вопросу о толпѣ (въ 3-ей, 5-ой и 6-ой главахъ). Въ изслѣдованіи этомъ я бралъ понятія соціальнаго организма и толпы въ томъ видѣ, какъ они были выработаны въ западно-европейской соціально-научной литературѣ, и совсѣмъ не принималъ во вниманіе модификацій, внесенныхъ въ эти понятія русскими соціологами. Эти модификаціи не представляли бы никакого интереса для европейскаго читателя уже хотя бы потому, что всѣ онѣ диктовались русскимъ соціологамъ ихъ субъективной точкой зрѣнія.

Возвращаясь къ предлагаемой статьѣ, я прошу читателей извинить нѣкоторую незаконченность ея формы той крайнею поспѣшностью, съ которой мнѣ пришлось подготовить ее къ печати. Между прочимъ эта поспѣшность не позволила мнѣ принять во вниманіе литературу о русской соціологической школѣ и главнымъ образомъ о г. Михайловскомъ. Особенно я жалѣю, что мнѣ не пришлось ссылаться на книгу о г. Михайловскомъ Бердяева и на предисловіе къ ней Струве тѣмъ болѣе, что наши исходныя точки тожественны, и мы часто встрѣчаемся на своемъ пути, хотя и придерживаемся различныхъ системъ въ обработкѣ отдѣльныхъ вопросовъ.

удовлетворится системой, составленной механически изъ разнородныхъ элементовъ, подобно тому, какъ русская соціологическая школа, отказавшись отъ крайностей научнаго позитивизма, замѣнила ихъ лишь собственными измышленіями ненаучнаго характера. Но то, что принималось за отказъ отъ односторонностей и крайностей, было углубленіемъ основной тенденціи всего движенія, а пересмотръ нѣкоторыхъ изъ выставленныхъ первоначально положеній оказался пересмотромъ всѣхъ основъ познанія.

Чтобы правильно понимать наше новое движеніе въ обществовѣдѣніи, надо постоянно имѣть въ виду, что наиболѣе характерная черта его заключается въ стремленіи къ универсализму. Неудача, постигшая попытку обосновать соціологическій универсализмъ на естественно-научныхъ началахъ, не повліяла на эту основную тенденцію всего движенія, такъ какъ универсализмъ имѣетъ значеніе для него главнымъ образомъ какъ формальный принципъ. Въ такомъ именно смыслѣ его надо признать основой новаго соціологическаго міросозерцанія независимо отъ того, какимъ матеріальнымъ содержаніемъ оно заполняется. Этотъ универсальный характеръ всего движенія не давалъ мысли успокаиваться на какой-либо двойственности, половинчатости или на простомъ эклектизмѣ. Поэтому, когда догматы естественно-научнаго міропониманія оказались непримѣнимыми къ нѣкоторымъ сторонамъ соціальнаго міра, то вмѣсто частичныхъ поправокъ сами эти догматы въ ихъ основѣ были подвергнуты анализу и критикѣ. Такимъ образомъ вопросъ свелся къ коренному пересмотру всѣхъ основъ научнаго мышленія и познанія, такъ какъ только при безстрашной и безпощадной критикѣ ихъ можетъ быть выработано новое міросозерцаніе универсальнаго характера.

Такая критика для перестройки всего научнаго зданія состоитъ, конечно, не въ томъ, чтобы подвергать сомнѣнію какіенибудь фактическіе результаты, добытые современнымъ естествознаніемъ. Напротивъ, вся фактическая сторона научныхъ построеній естествознанія должна остаться неприкосновенной. Работа критики направляется только противъ извѣстнаго естественно-научнаго типа мышленія, для котораго факты и описаніе ихъ—все, а элементы, вносимые человѣческой мыслью при обработкѣ и объясненіи этихъ фактовъ, — ничто. Этотъ типъ мы-

шленія чрезвычайно родственъ естествознанію и очень легко уживается съ нимъ, такъ какъ онъ удовлетворяетъ всѣмъ запросамъ естествоиспытателя. Поэтому противъ него ничего нельзя возражать, пока онъ остается лишь домашнимъ средствомъ однихъ естественныхъ наукъ. Но когда во второй четверти прошлаго столѣтія подъ вліяніемъ внѣшнихъ успѣховъ естествознанія этотъ типъ мышленія былъ положенъ въ основу цѣлой философской системы позитивизма, то вскорѣ вслѣдъ затѣмъ и обнаружилось не только все его убожество, но и громадный вредъ, приносимый имъ дальнѣйшему развитію науки. Всякій, кто ограничиваетъ себя только этой формой мышленія, отрѣзываетъ себѣ путь къ познанію соціальнаго міра въ его цѣломъ, или вѣрнѣе,—тѣхъ его особенностей, которыя отличаютъ его отъ міра природы. Такой изслѣдователь долженъ отрицать высшія цѣнности человѣческой жизни—нравственный долгъ и идеалъ, такъ какъ имъ, наравнѣ съ другими высшими продуктами человѣческаго духа, нѣтъ мѣста въ области естественно - научныхъ фактовъ. Поэтому для борьбы съ этимъ типомъ мышленія нужно прежде всего выдвигать и подчеркивать научное значеніе тѣхъ элементовъ, которые вносятся человѣческою мыслью во всякое познаніе. Такимъ образомъ начинать надо съ анализа и оцѣнки наиболѣе общихъ понятій, которыя, благодаря своимъ гносеологическимъ свойствамъ, выдѣлены Кантомъ въ особую группу и названы категоріями.

Со временъ Коперника и Галилея научное изслѣдованіе природы заключается въ установленіи причинныхъ соотношеній между явленіями. Исключительное примѣненіе этого принципа для группировки фактическаго матеріала, добытаго опытомъ, и создаетъ главное отличіе новѣйшей науки отъ средневѣковой. Въ средневѣковой схоластической наукѣ боролись по преимуществу два принципа, на основаніи которыхъ устанавливалась связь и единство мірового порядка. Одинъ изъ этихъ принциповъ ведетъ свое начало отъ Платона и заключается въ подчиненіи частнаго понятія общему, другой—впервые установленъ Аристотелемъ и опредѣляетъ цѣли въ міровомъ порядкѣ. На-ряду съ ними, правда, никогда не замирало стремленіе, возникшее сперва у Демокрита и поддержанное потомъ Эпикуромъ и эпикурейцами, къ причинному объясненію явленій. Но это было очень

слабое и нехарактерное направленіе для средневѣкового мышленія. Оно отступало на задній планъ передъ первыми двумя подобно тому, какъ въ новѣйшемъ естествознаніи отодвигаются принципы цѣлесообразности и подчиненія частнаго общему (т.-е. логической послѣдовательности, сводящейся къ принципу тожества), хотя безъ строгаго примѣненія послѣдняго невозможно вообще научное мышленіе.

Современное естествознаніе, вполнѣ признавая формальное требованіе логической послѣдовательности, обращаетъ все свое вниманіе на раскрытіе реальныхъ причинныхъ соотношеній между явленіями. Такъ какъ эти соотношенія имѣютъ значеніе для науки лишь постольку, поскольку они безусловно необходимы, т.-е. вездѣ и всегда осуществляются, то мы можемъ сказать, что наука разсматриваетъ явленія съ точки зрѣнія категоріи необходимости, или примѣняя къ нимъ категорію необходимости. Такимъ образомъ категорія необходимости является тѣмъ центральнымъ принципомъ, который проникаетъ и объединяетъ все современное естественно-научное міропониманіе.

Но если такова общепризнанная и никѣмъ не оспариваемая роль категоріи необходимости въ естествознаніи, то въ соціальныхъ наукахъ эта категорія имѣетъ далеко не такое же прочное и несомнѣнное значеніе. Здѣсь категорія необходимости только постепенно и очень медленно пробиваетъ себѣ дорогу. Причина этого заключается въ томъ, что соціальныя явленія, захватывая самые животрепещущіе интересы человѣка, вызываютъ къ себѣ болѣе разнообразныя отношенія со стороны изслѣдователей. При изслѣдованіи ихъ поэтому естественно обнаруживается стремленіе примѣнять разныя другія точки зрѣнія. Далеко не всѣ попытки въ этомъ направленіи имѣютъ одинаковую научную цѣнность и значеніе, несмотря на ихъ временный успѣхъ и распространенность. Особенно характерно, что современные соціологи часто повторяютъ при этомъ ошибки, которыя уже сыграли печальную роль въ исторіи естествознанія, но успѣли подвергнуться полному забвенію, такъ какъ вліяніе ихъ проявлялось два столѣтія тому назадъ въ тотъ періодъ, когда основные принципы современнаго естествознанія только вырабатывались. Поэтому анализъ различныхъ способовъ отношенія къ соціальнымъ явленіямъ чрезвычайно важенъ для даннаго момента.

II.

Обратимся сперва къ наиболѣе распространеннымъ и обыденнымъ попыткамъ устранить «пробѣлъ въ разумѣніи» по отношенію къ политическимъ и соціальнымъ явленіямъ—къ газетнымъ и журнальнымъ обозрѣніямъ. Журналы и газеты обыкновенно первые обсуждаютъ всякое новое явленіе политической и соціальной жизни. Занятые однако по преимуществу текущими событіями, особенно старательно слѣдя за ними и точно регистрируя ихъ, они сравнительно рѣдко стремятся объяснить ихъ происхожденіе или причины. Это вполнѣ понятно, такъ какъ происшедшее событіе они принимаютъ, какъ данное, и признаютъ нужнымъ прежде всего считаться съ нимъ, какъ съ совершившимся фактомъ. Все ихъ вниманіе направлено поэтому на то, чтобы, приведя въ извѣстность данныя обстоятельства, установить, что новаго они внесли съ собой, и сдѣлать изъ нихъ выводы и заключенія объ ихъ дальнѣйшемъ развитіи, т.-е. о возможномъ будущемъ. Такимъ образомъ въ противоположность сравнительно равнодушному отношенію къ тому, что было и безвозвратно прошло, вопросъ о возможномъ будущемъ поглощаетъ больше всего силъ современной журналистики и составляетъ главный внутренній смыслъ всей ея дѣятельности [1]). Съ соціологической точки зрѣнія важно только послѣднее направленіе ея интересовъ. Констатированіе существующихъ или происшедшихъ фактовъ и приведеніе въ извѣстность данныхъ обстоятельствъ составляетъ основу не только всякаго теоретическаго мышленія, но и всей практической дѣятельности. Но именно благодаря элементарности и всеобщности этой функціи нашего сознанія, она представляетъ научный интересъ только тогда, когда для установленія фактовъ требуются особые научные пріемы. Тотъ же характеръ обыденности и неоригинальности пріемовъ носятъ встрѣчающіяся въ прессѣ указанія на причины происшедшихъ

[1]) Во избѣжаніе недоразумѣній, считаемъ нужнымъ замѣтить, что предлагаемый здѣсь анализъ журналистики относится къ тому, что называется газетнымъ обозрѣніемъ въ узкомъ и точномъ смыслѣ этого слова. На страницахъ газетъ могутъ находить себѣ мѣсто какъ высшіе виды публицистики, такъ и научные соціологическіе очерки, но не они составляютъ существенную принадлежность текущей прессы.

событій. Совсѣмъ иное значеніе имѣютъ разсужденія о возможныхъ послѣдствіяхъ и о возможномъ будущемъ совершившихся событій. Наши газеты и журналы обыкновенно переполнены подобными разсужденіями, и рѣшеніе вопроса о томъ или другомъ возможномъ будущемъ является наиболѣе типичной и оригинальной чертой текущей прессы.

Что бы ни случилось въ политическомъ мірѣ, органы прессы стремятся одинъ передъ другимъ обсудить всѣ возникающія изъ происшедшихъ событій возможности. Возникла война между Англіей и республиками Южной Африки, и всѣ заняты рѣшеніемъ вопроса о возможности побѣды той или другой изъ воюющихъ сторонъ. Возможная побѣда одной изъ сторонъ въ свою очередь влечетъ за собой цѣлый рядъ возможныхъ послѣдствій, которыя органы прессы опять стараются предусмотрѣть. Произошло возстаніе въ Китаѣ, и одновременно съ стремленіемъ опредѣлить положеніе дѣлъ, установить факты и указать ихъ причины всѣхъ интересуютъ вопросы о цѣлой массѣ различныхъ возможностей.—Могутъ ли союзныя войска проложить себѣ путь въ Пекинъ? Можно ли захватить въ плѣнъ китайскій императорскій дворъ? Возможно ли возмѣщеніе убытковъ, понесенныхъ союзниками? Есть ли возможность предотвращать на будущее время явленія, подобныя происшедшему возстанію?—Обсужденіе этихъ и тому подобныхъ возможностей образуетъ центръ всѣхъ интересовъ европейской прессы, находящейся подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ происшедшаго. Вступаетъ на престолъ Англіи новый государь, и опять всѣ болѣе всего заинтересованы вопросомъ, возможна ли перемѣна въ направленіи политики Англіи, возможно ли немедленное прекращеніе войны, начатой въ прошлое царствованіе, и вообще, можетъ ли новое лицо оказать существенное вліяніе на ходъ политической жизни. Предстоятъ выборы президента во Франціи и въ Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатахъ или депутатовъ въ одинъ изъ европейскихъ парламентовъ, и вся пресса съ жадностію набрасывается на возможность замѣны господства одной партіи господствомъ другой и на всѣ возможныя послѣдствія такой замѣны. Выступаетъ наружу давно подготовлявшееся народное движеніе въ пользу измѣненія конституціи страны, какъ, напр., борьба народныхъ массъ въ Австріи и Бельгіи за всеобщее избиратель-

ное право, и снова всѣ заняты вопросомъ о возможности успѣха или неуспѣха новаго движенія.

Однимъ словомъ, какъ бы ни были разнородны страны, народы, дѣйствующія лица, условія, предшествующія обстоятельства и событія, европейская пресса рѣшаетъ все одинъ и тотъ же вопросъ, что возможно, и что невозможно въ дальнѣйшемъ будущемъ. Этотъ одинъ и тотъ же вопросъ представители европейской прессы предъявляютъ ко всей безконечно разнообразной и пестрой массѣ разнороднѣйшихъ политическихъ и соціальныхъ явленій и событій. Они позволяютъ себѣ такое однообразное отношеніе къ столь несходнымъ явленіямъ и вещамъ, конечно, не потому, что, слѣдуя за Дж. Ст. Миллемъ, они вѣрятъ въ «единообразіе порядка міра» [1]), которое они могли бы въ данномъ случаѣ видѣть въ томъ, что всѣмъ этимъ явленіямъ и событіямъ обща присущая имъ возможность того или другого продолженія, а потому, что, несмотря на разнообразіе перечисленныхъ событій и явленій, они постоянно и неизмѣнно примѣняютъ къ нимъ одну и ту же точку зрѣнія. Какъ естествоиспытатели, несмотря на различіе между механическими, физическими, химическими, физіологическими и психическими явленіями, неизмѣнно разсматриваютъ ихъ съ одной и той же точки зрѣнія необходимыхъ причинныхъ соотношеній между ними, такъ же точно представители современной прессы неуклонно примѣняютъ къ явленіямъ политическаго и соціальнаго міра точку

---

1) Ср. *Дж. Ст. Миллъ*, Система Логики, пер. Ивановскаго. Москва, 1900 г., стр. 244 и слѣд. Не признавая категорій, Милль стремится обосновать индукцію, т.-е. въ концѣ-концовъ весь процессъ эмпирическаго познанія на предположеніи основного единообразія въ строѣ природы. Такимъ образомъ вмѣсто формальныхъ элементовъ, вносимыхъ нашимъ мышленіемъ въ процессъ познанія, онъ кладетъ въ основу его предвзятое мнѣніе о томъ, какъ устроена природа сама по себѣ. Между тѣмъ для того, чтобы такое предвзятое мнѣніе обладало безусловной достовѣрностью, создающею вполнѣ прочный базисъ для теоріи познанія, оно должно быть метафизической истиной. Вмѣсто того, слѣдовательно, чтобы создать вполнѣ эмпирическую теорію познанія, свободную отъ трансцендентальныхъ элементовъ, онъ воздвигаетъ свою теорію познанія на трансцендентномъ фундаментѣ, т.-е. возвращаетъ постановку и рѣшеніе гносеологическихъ проблемъ къ тому состоянію, въ какомъ они были до Канта. Въ самомъ дѣлѣ, устанавливаемое Миллемъ предположеніе объ основномъ единообразіи порядка природы очень похоже на извѣстную аксіому

зрѣнія ихъ возможнаго дальнѣйшаго развитія. Если наше сопоставленіе естествознанія съ современной прессой и можетъ вызвать нѣкоторое возраженіе въ виду черезчуръ большой неравноцѣнности этихъ двухъ видовъ мышленія и связанныхъ съ ними культурныхъ силъ, то нашъ выводъ, что, въ то время какъ современное естествознаніе примѣняетъ къ изслѣдуемымъ имъ явленіямъ категорію необходимости, современная пресса—категорію возможности, вполнѣ оправдываетъ это сопоставленіе. Эти, двѣ категоріи также неравноцѣнны, какъ неравноцѣнны наука и пресса. При оцѣнкѣ каждой изъ нихъ придется признать между первыми не меньшее, если не большее разстояніе, чѣмъ между вторыми.

Конечно, такое направленіе интересовъ современной прессы, выражающееся въ томъ, что все ея вниманіе сосредоточивается на установленіи и указаніи тѣхъ или другихъ возможностей, вполнѣ объясняется самой ея природой. Отмѣчая текущія событія, пресса отвѣчаетъ всегда на вопросы дня. Она имѣетъ дѣло съ единичными происшествіями и, регистрируя ихъ за вчерашній и сегодняшній день, она естественно должна ставить вопросъ относительно завтрашняго. Ея интересы по необходимости сосредоточиваются на всемъ единичномъ, какъ въ области единичнаго происшедшаго, происходящаго и существующаго, такъ и въ области единичныхъ послѣдствій всего случившагося и каждаго отдѣльнаго происшествія. Поэтому по своей природѣ

Лейбница о предустановленной гармоніи. Но въ то время, какъ Лейбницъ выдвигалъ свою аксіому съ искренностью послѣдовательнаго мыслителя во всей полнотѣ ея метафизическаго содержанія, Милль настаивалъ на чисто эмпирическомъ характерѣ предпосылки, легшей въ основаніе его теоріи познанія. Онъ доказывалъ, что всякое индуктивное заключеніе по самой своей сущности необходимо предполагаетъ, что строй природы единообразенъ, но затѣмъ это предположеніе о единообразіи строя природы онъ выводилъ изъ индуктивныхъ заключеній. Предположеніе это было основной предпосылкой всей его системы познанія и въ то же время заключительнымъ звеномъ ея. Такимъ образомъ эта система не только основана на ничѣмъ не замаскированномъ, заколдованномъ кругѣ доказательствъ, но и исходная и заключительная точки ея настолько тожественны, что само познаніе должно быть упразднено, какъ ненужный путь обхода для возвращенія къ мѣсту отправленія. Такъ мало продумывать основы своихъ философскихъ построеній могъ только такой поверхностный мыслитель, какимъ былъ Милль.

пресса должна быть чужда всякимъ обобщеніямъ, такъ какъ, обобщая, она только уклонялась бы отъ всѣхъ единичныхъ событій и ихъ единичныхъ послѣдствій, т.-е. уклонялась бы отъ того, слѣдить за чѣмъ составляетъ ея задачу. Она должна была бы тогда заниматься не отдѣльными явленіями, а брать сразу много явленій и, сравнивая ихъ, устанавливать нужныя ей для обобщеній сходства. Но если пресса по своей природѣ не можетъ заниматься обобщеніями, то она не можетъ также опредѣлять того, что происходитъ необходимо [1]), такъ какъ понятіе необходимости основано прежде всего на установленіи сходства между явленіями и на обобщеніи. Прессу занимаютъ, однако, текущія событія не только какъ единичныя, такъ какъ она интересуется ими кромѣ того также и во всей сложности ихъ случайнаго стеченія и сочетанія. Когда она ставитъ вопросъ о послѣдствіяхъ ихъ въ будущемъ, то опять-таки она заинтересована этими послѣдствіями въ ихъ конкретной обстановкѣ, т.-е. въ связи со всѣми сталкивающимися съ ними явленіями. Для міра конкретныхъ явленій наиболѣе характерно то, что они бываютъ послѣдствіемъ безконечно разнообразной комбинаціи скрещивающихся, сталкивающихся и встрѣчающихся явленій, и что они сами образуютъ новыя комбинаціи и группы. Свойства такихъ комбинацій и группъ явленій и точки подобнаго стеченія и столкновенія ихъ не опредѣляются какими-нибудь законами и не могутъ быть точно обозначены даже тогда, когда законы для всѣхъ отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній (между явленіями), входящихъ въ эту комбинацію или стеченіе, извѣстны и могутъ быть точно опредѣлены. Такъ какъ для всякаго ясно, что каждая такая комбинація или группа явленій безусловно единична и неповторяема, то къ самымъ этимъ комбинаціямъ и группамъ совершенно непримѣнима категорія необходимости. Въ качествѣ

---

[1]) Подъ природой прессы я подразумѣваю ея логическую природу, т.-е. ея значеніе, цѣль, смыслъ и содержаніе. Поэтому я не думаю отрицать, что въ газетѣ можно писать обо всемъ, о чемъ угодно. Если бы кто-нибудь захотѣлъ, то могъ бы изложить въ рядѣ газетныхъ передовицъ или фельетоновъ цѣлый соціологическій трактатъ, состоящій изъ однихъ обобщеній и переполненный опредѣленіями того, что происходитъ необходимо въ соціальномъ мірѣ. Но такого писателя мы не признали бы журналистомъ и даже усумнились бы въ цѣлесообразности его пріемовъ.

необходимыхъ могутъ быть опредѣляемы только соотношенія между изолированно взятыми и послѣдовательными во времени явленіями, постоянно повторяющіяся и вездѣ примѣняющіяся, а потому являющіяся какъ бы отдѣльнымъ приложеніемъ общаго правила, которое опредѣляетъ само это соотношеніе и послѣдовательность. Между тѣмъ пресса уклонилась бы отъ своей задачи, если бы она занялась соотношеніями между явленіями, взятыми изолированно, и общими правилами, опредѣляющими эти соотношенія. Она отстранилась бы отъ вопросовъ дня и погрузилась бы въ несвойственныя ей общія теоретическія проблемы, т.-е. она присвоила бы себѣ задачи науки. Ясно, что пресса перестала бы быть тогда прессой, такъ какъ она имѣетъ смыслъ только благодаря тому, что всецѣло погружена въ текущія событія во всей ихъ сложности, разнообразіи и единичной индивидуальности.

Но если въ каждомъ отдѣльномъ происшествіи прессу интересуютъ его единичныя и индивидуальныя свойства, а не его сходство съ другими, и если она беретъ каждое происшествіе въ его конкретной обстановкѣ, т.-е. вмѣстѣ со всей сложной комбинаціей фактовъ, происшедшей отъ совпаденія его со всѣми встрѣчными происшествіями, иными словами, если пресса обращаетъ вниманіе на стороны явленій прямо противоположныя тѣмъ, которыя интересуютъ естествознаніе и вообще науку, то очевидно, что пресса должна примѣнять къ интересующимъ ее событіямъ и происшествіямъ и точку зрѣнія совершенно отличную отъ точки зрѣнія естествознанія и вообще науки. Точка зрѣнія прессы проявляется главнымъ образомъ по отношенію къ послѣдствіямъ происшедшихъ событій. Здѣсь въ прессѣ умѣстны лишь тѣ или иныя ожиданія, тѣ или другія гадательныя предположенія и та или иная степень увѣренности въ *возможности* той или другой комбинаціи, или того или другого стеченія обстоятельствъ, которыя повлекутъ за собой тѣ или другія послѣдствія. Напротивъ, пресса не обладаетъ никакими средствами и данными для того, чтобы вполнѣ опредѣленно утверждать, что необходимо должны наступить извѣстная комбинація или стеченіе обстоятельствъ и одно опредѣленное послѣдствіе. Поэтому современной прессѣ приходится постоянно устанавливать и обсуждать только *возможность* тѣхъ или иныхъ комбинацій и

послѣдствій текущихъ событій и происшествій. Эта первенствующая роль понятія возможности для прессы объясняется тѣмъ, что понятіе возможности является наиболѣе общимъ и объединяющимъ понятіемъ для выраженія какъ субъективной, такъ и объективной стороны ожиданія и неполной увѣренности.

Приведенный здѣсь анализъ сущности прессы даетъ представленіе объ одномъ изъ способовъ теоретическаго отношенія къ политическимъ и соціальнымъ явленіямъ. Этотъ способъ отношенія проводится въ прессѣ съ замѣчательной цѣльностью, единствомъ и послѣдовательностью, такъ что въ этомъ пресса не уступитъ наукѣ. Поэтому пониманіе теоретическаго значенія прессы можетъ служить также къ формальному уясненію того, какъ наука должна обращаться съ своимъ матеріаломъ. Здѣсь можетъ идти рѣчь, конечно, только о наукѣ, занимающейся тѣмъ же кругомъ фактовъ и происшествій, какъ и пресса, т.-е. о наукѣ, изслѣдующей политическія и соціальныя явленія. Такою наукой является соціологія или наука объ обществѣ. Изъ всего вышесказаннаго не подлежитъ сомнѣнію, что соціологія въ противоположность прессѣ не должна брать отдѣльныя политическія и соціальныя происшествія непосредственно изъ жизни въ ихъ конкретной полнотѣ и цѣльности, а должна подвергать ихъ далеко идущей тщательной переработкѣ. Это отдаленіе отъ непосредственнаго воспріятія и переработка влекутъ за собой прежде всего измѣненіе точки зрѣнія. Въ соціологіи нѣтъ мѣста для примѣненія той, взятой изъ практической жизни, точки зрѣнія неувѣренности въ будущемъ, которая выражается въ допущеніи многихъ возможностей. Область соціологіи есть область безусловно достовѣрнаго въ соціальныхъ явленіяхъ, а потому и точка зрѣнія ея заключается не въ опредѣленіи различныхъ возможностей, а въ установленіи необходимаго.

Иначе, повидимому, думаютъ представители русской соціологической школы. Къ анализу формальныхъ принциповъ, лежащихъ въ основѣ взглядовъ русскихъ соціологовъ, мы теперь и перейдемъ.

III.

Посмотримъ прежде всего, какъ самый талантливый изъ представителей русской соціологіи Н. К. Михайловскій формулиру-

етъ взглядъ на будущее развитіе Россіи передовыхъ элементовъ своего поколѣнія, выразителемъ которыхъ онъ былъ. «Скептически настроенные по отношенію къ принципу свободы,—говоритъ онъ,—мы готовы были не домогаться никакихъ правъ для себя; не привилегій только, объ этомъ и говорить нечего, а самыхъ даже элементарныхъ параграфовъ того, что въ старину называлось естественнымъ правомъ. Мы были совершенно согласны довольствоваться въ юридическомъ смыслѣ акридами и дикимъ медомъ и лично претерпѣвать всякія невзгоды . . . . . И все это ради *возможности*, въ которую мы всю душу клали; именно—*возможности* непосредственнаго перехода къ лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадію европейскаго развитія, стадію буржуазнаго государства. Мы вѣрили, что Россія *можетъ* проложить себѣ новый историческій путь, особливый отъ европейскаго пути, причемъ опять-таки для насъ важно не то было, чтобы это былъ какой-то національный путь, а чтобы онъ былъ путь хорошій, а хорошимъ мы признавали путь сознательной практической пригонки національной физіономіи къ интересамъ народа. Предполагалось, что нѣкоторые элементы наличныхъ порядковъ, сильные либо властью, либо своею многочисленностью, возьмутъ на себя починъ проложенія этого пути. Это была *возможность*. Теоретическою *возможностью* она остается въ нашихъ глазахъ и до сихъ поръ. Но она убываетъ, можно сказать, съ каждымъ днемъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ «отъ души привѣтствуетъ энергическія слова г. Яковлева», начинающіяся заявленіемъ: «освобожденіе крестьянъ съ землей сдѣлало Россію въ соціальномъ смыслѣ tabula rasa, на которой еще открыта *возможность* написать ту или другую будущность. Эта *возможность* начать съ начала и положить зародышъ будущаго развитія возлагаетъ на представителей умственной жизни въ Россіи широкую задачу: руководствуясь опытомъ другихъ странъ, избѣжать тѣхъ ошибокъ, исправленіе которыхъ теперь составляетъ тамъ заботу всѣхъ передовыхъ дѣятелей» [2]). Съ тѣмъ же радостнымъ чувствомъ авторъ относится къ утѣшеніямъ кн. А. И. Васильчикова, «тревожныя сомнѣнія» котораго относительно «язвы пролетарі-

---

[1]) Сочиненія, IV, 952; курсивъ здѣсь и вездѣ ниже нашъ.

[2]) Сочиненія, I, 654.

ата» разрѣшаются въ увѣренности, «что предупрежденіе ея (т.-е. язвы пролетаріата) *возможно,* если только мѣры будутъ приняты во-время [1]). Г. Михайловскій неоднократно и на всѣ лады повторяетъ эту мысль о возможности для Россіи избѣжать извѣстнаго пути развитія. По его мнѣнію, «нѣкоторые фазисы развитія, чрезъ которые должна была проходить европейская мысль, чтобы напослѣдокъ убѣдиться въ ихъ несостоятельности, *могутъ* быть обойдены нами. А это даетъ надежду, что и въ практической жизни мы, благодаря своему позднему выходу на поле цивилизаціи, *можемъ* избѣжать многихъ ошибокъ, за которыя Европа платилась и платится кровью и вѣковыми страданіями» [2]). Даже въ болѣе недавнее время уже въ эпоху своей борьбы съ «современной смутой» Михайловскій утверждаетъ, что «русскому человѣку естественно задать себѣ вопросъ: нѣтъ ли въ нашей жизни условій, опираясь на которыя, *можно* избѣжать явныхъ, самою Европою признанныхъ изъяновъ европейской цивилизаціи» [3]). Правда, съ годами увѣренность въ этой возможности сильно ослабѣла, и онъ ставитъ теперь даже упрекъ своимъ противникамъ, что они не принимаютъ этого во вниманіе. «Развѣ работа того направленія,—говоритъ онъ:—которое выступило въ 90-хъ годахъ, т.-е. нашего марксизма, состояла только въ критикѣ «*теоретической возможности?*» Если бы и такъ, то представители этого направленія должны бы были отмѣтить, что мы и сами задолго до ихъ критики указывали на «безпощадную урѣзку» теоретической *возможности,* равно какъ и на то, что «сообразно этому наша программа осложняется, оставаясь при той же цѣли, но вырабатывая новыя средства» [4]).

Тотъ же взглядъ какъ и на реальный процессъ развитія выраженъ у г. Михайловскаго и въ формулированныхъ имъ программахъ, т.-е. въ практическомъ отраженіи его теоретическихъ воззрѣній. Онъ утверждаетъ, что въ виду своеобразныхъ задатковъ развитія Россіи, съ одной стороны, и экономической отсталости ея съ другой—«*возможны* двѣ діаметрально противоположныя политическія программы. Можно требовать для Рос-

[1]) Тамъ же, I, 655.

[2]) Тамъ же, III, 777; сравни также IV, 461; IV, 572; VI, 350, 352.

[3]) «Литер. воспоминанія и совр. смута», II, 184.

[4]) Михайловскій, Литер. и Жизнь, „Русск. Бог.“, 1901, № 4, ч. 2, стр. 128.

сіи буквальнаго повторенія исторіи Европы въ экономическомъ отношеніи: отнять у мужика землю и отправить его на фабрики, свести всю обрабатывающую промышленность въ города, а сельскую предоставить мелкимъ или крупнымъ землевладѣльцамъ неземледѣльцамъ. Такимъ путемъ различныя общественныя функціи благополучно обособятся. Но можно представить себѣ и другой ходъ вещей. Можно представить себѣ поступательное развитіе тѣхъ самыхъ экономическихъ началъ, какія и теперь имѣютъ мѣсто на громадномъ пространствѣ Имперіи. Это будетъ разумѣется опытъ небывалый, но вѣдь мы и находимся въ небываломъ положеніи. Мы представляемъ собою народъ, который былъ до сихъ поръ, такъ сказать, прикомандированъ къ цивилизаціи. Мы владѣемъ всѣмъ богатѣйшимъ опытомъ Европы, ея исторіей, наукой, но въ то же время сами только оцарапаны цивилизаціей. Наша цивилизація возникаетъ такъ поздно, что мы успѣли вдоволь насмотрѣться на чужую исторію и можемъ вести свою собственную вполнѣ сознательно—преимущество, которымъ въ такой мѣрѣ ни одинъ народъ въ мірѣ до сихъ поръ не пользовался. Какъ бы то ни было, но между двумя означенными политическими программами возможны пренія» [1]). Въ другомъ мѣстѣ нашъ авторъ развиваетъ ту же мысль о двухъ возможныхъ программахъ въ слѣдующихъ словахъ: «когда-то и въ Европѣ господствовалъ общинный элементъ, а въ будущемъ есть большая вѣроятность, что типы европейскаго и русскаго развитія съ теченіемъ времени сольются. Это *можетъ* произойти двумя путями. Или Европа круто повернетъ въ своемъ развитіи и осуществитъ у себя идею «единицы, олицетворяющей собою принципъ солидарности и нравственной связи», чѣмъ въ Европѣ многіе озабочены. Или мы побѣжимъ по торной европейской дорожкѣ, о чемъ у насъ также многіе хлопочутъ. Я думаю даже, что весь интересъ современной жизни для мыслящаго русскаго человѣка сосредоточивается на *этихъ двухъ возможностяхъ*» [2]).

Всѣ приведенныя выдержки указываютъ на то, что г. Михайловскій неуклонно разсматривалъ процессъ развитія Россіи съ точки зрѣнія представляющейся на его пути той или другой

---

[1]) Сочиненія, I, 807.
[2]) Сочиненія, III, 700.

возможности. Постоянство въ примѣненіи имъ категоріи возможности къ такому важному соціологическому вопросу тѣмъ болѣе поразительно, что взятыя нами выдержки относятся къ различнымъ годамъ на протяженіи почти тридцати лѣтъ. У читателя однако естественно явится желаніе объяснить эти взгляды публицистическимъ характеромъ дѣятельности г. Михайловскаго. Какъ журналистъ, г. Михайловскій могъ въ данномъ случаѣ удовлетворяться той точкой зрѣнія, которая всегда проводится въ прессѣ. Это предположеніе находитъ себѣ особенное подтвержденіе въ томъ обстоятельствѣ, что явленіе, которое г. Михайловскій такъ послѣдовательно разсматриваетъ съ точки зрѣнія категоріи возможности, всегда было достояніемъ газетной и журнальной литературы. Но, во-первыхъ, пресса, несмотря на самое широкое примѣненіе категоріи возможности, всегда пользуется ею по отношенію къ единичнымъ послѣдствіямъ единичныхъ явленій, между тѣмъ какъ г. Михайловскій разсматриваетъ съ этой точки зрѣнія цѣлый процессъ развитія даннаго народа, а, во-вторыхъ, вопросъ о развитіи Россіи, къ которому г. Михайловскій примѣняетъ категорію возможности, далеко не единственный вопросъ, разсматриваемый имъ съ этой точки зрѣнія.

Г. Михайловскій обсуждаетъ съ точки зрѣнія возможности или невозможности того или другого пути развитія не только явленія будущаго, но и событія прошедшаго, сдѣлавшіяся предметомъ историческаго изслѣдованія. Разсматривая эпоху Екатерины II, онъ считаетъ нужнымъ доказывать, что въ ея время третье сословіе въ Россіи еще не могло играть той роли, какую оно играло въ Западной Европѣ. «Положимъ,—утверждаетъ онъ,—что Екатерина подобно самымъ даже верхнимъ верхамъ тогдашней европейской интеллигенціи не могла предвидѣть той роли, которую буржуазія заняла впослѣдствіи на исторической сценѣ; но у насъ-то третье сословіе никакимъ родомъ не могло играть тогдашней роли европейской буржуазіи, т.-е. не могло быть носителемъ дорогихъ г. Веселовскому принциповъ свободы и просвѣщенія» [1]). Доказывать это, вѣроятно, нелишнее потому, что, какъ предполагаетъ г. Михайловскій, у насъ уже тогда могло бы быть создано третье сословіе для той же роли, какъ на За-

[1]) Сочиненія, V, 761.

падѣ, но только въ томъ случаѣ, если бы осуществилась программа депутатовъ третьяго сословія въ Екатерининской комиссіи. По его словамъ: «эта программа, вполнѣ опредѣленная, была бы вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно цѣлесообразна, ибо именно этимъ путемъ *могло бы* у насъ въ ту пору сложиться крѣпкое, сильное третье сословіе. Съ теченіемъ времени, окрѣпнувъ въ этой колыбели монополіи и крѣпостного права, третье сословіе *можетъ быть* и развернуло бы знамя свободы и просвѣщенія, но ясно, что въ ту-то пору заботы «наряду съ французскими политиками» о насажденіи у насъ третьяго сословія ничего благотворнаго въ нашу жизнь не внесли и вносить не могли» [1]). Очень похожій взглядъ на бывшую возможность возникновенія у насъ сильнаго третьяго сословія сто лѣтъ тому назадъ и на возможныя послѣдствія такого процесса развитія высказываетъ г. В. В. Несмотря на крупныя разногласія между нимъ и г. Михайловскимъ относительно существенныхъ соціально-политическихъ вопросовъ, мы считаемъ себя въ правѣ привести здѣсь его мнѣніе, такъ какъ разсматриваемъ только формальныя основы ихъ изслѣдованій, служащія имъ обоимъ для пониманія и объясненія соціальныхъ явленій, а въ этомъ отношеніи, какъ мы увидимъ ниже, обнаруживается между ними полнѣйшее тожество. Въ своей книгѣ «Наши направленія» г. В. В. утверждаетъ: «будь мы нѣсколько впереди, еслибы крѣпостное право было уничтожено сотнею лѣтъ раньше,—наше заимствованіе западныхъ идей, совершавшееся въ періодъ развитія въ Европѣ буржуазіи и соотвѣтствующихъ ей общественныхъ формъ жизни, выразилось бы усвоеніемъ не только общихъ гуманныхъ принциповъ, но и въ особенности того конкретнаго міросозерцанія, которое въ своихъ интересахъ построила на нихъ буржуазія. Это потому, что съ уничтоженіемъ крѣпостного права въ Россіи *открылась бы возможность* развитія того промышленнаго строя, какой торжествовалъ на Западѣ и занималъ свои позиціи подъ знаменемъ просвѣщенія и свободы. Нѣтъ сомнѣнія, что *эта возможность* дала бы практическіе результаты, у насъ возникъ бы капитализмъ съ его очаровывающимъ внѣшнимъ блескомъ; просвѣтительныя идеи явились бы къ намъ въ той буржуазной оболочкѣ, въ какой онѣ торже-

[1]) Тамъ же, V, 761.

ствовали въ Европѣ...» [1]) Ту же точку зрѣнія, какъ къ предполагаемому имъ въ возможности освобожденію крестьянъ, г. Михайловскій примѣняетъ и къ дѣйствительно происшедшему. Сравнивая положеніе Франціи послѣ пораженія у Седана съ положеніемъ Россіи послѣ паденія Севастополя, онъ говоритъ: «но Франція должна была еще пережить залитое потоками крови междоусобіе и доселѣ не имѣетъ опредѣленной концентрированной задачи, въ которой высокія требованія идеала сочетались бы съ общепризнанною *возможностью и необходимостью* немедленнаго практическаго осуществленія... У насъ такая задача была: освобожденіе милліоновъ рабовъ; освобожденіе, *возможность и необходимость* котораго сразу стали для всѣхъ ясны, хотя одни готовились встрѣтить его съ ликованіемъ, а другіе съ трепетомъ и скрежетомъ зубовнымъ» [2]).

Послѣдняя выписка чрезвычайно характерна для г. Михайловскаго. Его не удовлетворяетъ историческая необходимость сама по себѣ; ему нужно еще обоснованіе ея въ предшествующей ей возможности. Въ противоположность этому возможность имѣетъ для него вполнѣ самостоятельное значеніе, она бываетъ дана сама по себѣ, и тогда она вполнѣ независима отъ необходимости. Въ этомъ особенно рельефно сказывается то предпочтеніе, которое г. Михайловскій отдаетъ категоріи возможности. Вся энергія его, какъ соціолога, направлена на изслѣдованіе тѣхъ процессовъ и явленій, въ которыхъ онъ предполагаетъ комбинацію различныхъ возможностей. Но изъ вышеприведенныхъ словъ его можно вывести также заключеніе, что онъ допускаетъ еще существованіе необходимости, которая не сопровождается возможностью, а напротивъ сопутствуется невозможностью. Къ сожалѣнію, онъ не занимается болѣе обстоятельно этимъ вопросомъ и не объясняетъ, которая изъ двухъ при столкновеніи ихъ беретъ перевѣсъ, необходимость ли, или невозможность. Конечно, въ обыденной рѣчи эти два слова часто сопоставляются и противопоставляются. Говорятъ напримѣръ: «мнѣ необходимо поѣхать на воды, но я не могу за отсутствіемъ средствъ». Однако, если бы мы руководились въ своихъ научныхъ взглядахъ оборотами обы-

---

[1]) В. В., Наши направленія, стр. 84.

[2]) Сочиненія, V, 356.

денной рѣчи, то мы должны были бы навсегда отвергнуть Коперниковскую систему, такъ какъ мы никогда не перестанемъ говорить, что «солнце встаетъ и заходитъ». По отношенію къ категоріямъ вообще, а къ категоріи необходимости и причинности въ особенности надо отличать ихъ научное значеніе и примѣненіе отъ употребленія соотвѣтственныхъ словъ въ обыденной рѣчи. Иначе, какъ уже было отчасти выяснено въ другомъ мѣстѣ по отношенію къ категоріи причинности [1]), наше мышленіе всегда будетъ путаться въ словесныхъ противорѣчіяхъ. Съ нашей стороны было бы, впрочемъ, безполезно задавать г. Михайловскому вопросъ о томъ, какъ онъ понимаетъ соотношеніе между категоріями возможности и необходимости. Если бы онъ въ свое время, дѣлая выводы на основаніи установленныхъ имъ возможностей, остановился надъ самимъ вопросомъ о значеніи возможности вообще и болѣе детально его разработалъ, то, можетъ быть, категорія возможности не играла бы при объясненіи соціальныхъ явленій той доминирующей роли, которую она играетъ въ его соціологическихъ трудахъ, и которую мы должны будемъ признать характерной для всей русской соціологической школы. Ниже мы увидимъ, что въ пріоритетѣ, отдаваемомъ г. Михайловскимъ категоріи возможности передъ категоріей необходимости, сказывается цѣлая философская система. Уже разъ, еще при выработкѣ теоретическихъ основъ современнаго естествознанія, была сдѣлана попытка положить категорію возможности въ главу угла всего научнаго зданія. Представители русской соціологической школы, стремясь къ болѣе прочному обоснованію соціологіи, только повторяютъ старыя ошибки и, сами того не зная, высказываются въ пользу наиболѣе слабыхъ метафизическихъ ученій. Но выяснить это болѣе точно можно будетъ только ниже, пока укажемъ на то, что въ прошломъ ужъ поистинѣ всѣ «возможности» были и «быльемъ поросли», т.-е. отъ нихъ не осталось никакого слѣда. Когда историческими изслѣдованіями точно установлены всѣ ряды фактовъ въ прошломъ, то дальше наукѣ рѣшительно нѣтъ никакого дѣла до того, что еще могло бы быть. Единственная задача ея заключается въ

---

[1]) См. мою статью „Категоріи необходимости и справедливости при изслѣдованіи соціальныхъ явленій“, „Жизнь“, май 1900 г., стр. 290.

изслѣдованіи причинъ, сдѣлавшихъ эти факты необходимыми. Между тѣмъ г. Михайловскій прилагаетъ всѣ свои усилія къ изслѣдованію всякихъ возможностей въ прошедшемъ. Если принять во вниманіе, что онъ въ своей писательской дѣятельности вообще не любитъ удаляться въ глубь исторіи, то чрезвычайно знаменательно то, что по отношенію къ наиболѣе важнымъ событіямъ въ исторіи Россіи прошлаго столѣтія онъ не считаетъ нужнымъ примѣнить болѣе плодотворную точку зрѣнія, чѣмъ изысканія о тѣхъ или другихъ возможностяхъ. Этотъ знаменательный фактъ долженъ служить однимъ изъ важныхъ показателей при оцѣнкѣ научныхъ достоинствъ соціологическихъ трудовъ и теорій г. Михайловскаго.

Всѣ до сихъ поръ приведенныя нами выписки изъ сочиненій г. Михайловскаго касались реальнаго процесса развитія Россіи, причемъ насъ постоянно поражала его точка зрѣнія. Гораздо важнѣе, однако, то обстоятельство, что та же знакомая намъ точка зрѣнія, заключающаяся въ обсужденіи тѣхъ или другихъ возможностей, господствуетъ какъ надъ теоретическими взглядами его вообще, такъ и надъ рѣшеніями общихъ соціологическихъ и этическихъ вопросовъ въ частности. Она вездѣ сказывается въ его сочиненіяхъ, такъ что, несмотря на крайнюю бѣдность ихъ точными формулами и общими опредѣленіями, въ этомъ отношеніи они чрезвычайно опредѣленны и не оставляютъ почвы для сомнѣній. Противопоставляя, напр., задачи практика задачамъ теоретика, г. Михайловскій говоритъ: «практическая точка зрѣнія стремится рѣшить данную задачу, *по возможности* сохранивъ безъ измѣненія окружающія условія. Практикъ, желая произвести въ жизни народа извѣстную перемѣну, имѣетъ въ виду только одинъ рядъ фактовъ. Для теоретика дѣло осложняется двумя вопросами: во-первыхъ, *возможно ли* предложенное измѣненіе при незыблемости другихъ, на первый взглядъ, историческихъ условій? во-вторыхъ, если предложенное измѣненіе дѣйствительно будетъ имѣть мѣсто, то не отзовется ли оно на нѣкоторыхъ сторонахъ народной жизни настолько тяжело, что эта тяжесть перевѣситъ *ожидаемыя* непосредственныя благодѣтельныя послѣдствія измѣненія» [1]).

---

[1]) Сочиненія, I, 679.

IV.

Въ связи съ этимъ взглядомъ г. Михайловскаго на задачи теоретика стоитъ его своеобразная теорія познанія. Ей, несомнѣнно, надо отвести центральное мѣсто при анализѣ ученій г. Михайловскаго, такъ какъ на нее опирается вся его соціологическая система. Поэтому чрезвычайно характерно то, что, съ одной стороны, онъ обосновываетъ и свой субъективный методъ на категоріи возможности и невозможности, ссылаясь на нее какъ на высшій критерій, съ другой—что для насъ особенно важно,—онъ усматриваетъ значеніе и цѣль своего субъективнаго метода въ опредѣленіи тѣхъ или другихъ возможностей. Въ одномъ изъ болѣе раннихъ своихъ произведеній, вошедшихъ въ собраніе его сочиненій, онъ ставитъ вопросъ: «что лучше—поставить задачи общества и соціальныя обязанности въ началѣ изслѣдованія законовъ соціальныхъ явленій или получить ихъ въ результатѣ работы»? Отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ формулируетъ въ словахъ: «конечно, лучше вывести задачи общества въ итогѣ изслѣдованія, если это *возможно*. Но въ томъ-то и дѣло, что приведенный вопросъ совершенно праздный, ибо по свойствамъ своей природы человѣкъ *не можетъ не внести* субъективный элементъ въ соціологическое изслѣдованіе» [1]). Въ другомъ мѣстѣ г. Михайловскій подробно и обстоятельно развиваетъ мысли, намѣченныя въ этомъ короткомъ отвѣтѣ. Исходной точкой ему служитъ безусловное отрицаніе возможности исключительно объективнаго метода въ соціологіи. «Я убѣжденъ,—говоритъ онъ,—что исключительно объективный методъ въ соціологіи *невозможенъ* и никогда никѣмъ не примѣняется» [2]). Ясно, что уже въ такъ формулированномъ отрицаніи пригодности одного объективнаго метода заключается утвержденіе, что къ соціальнымъ явленіямъ постоянно примѣняется еще другой методъ, противоположный объективному, т.-е. субъективный. «Не восхищаться политическими фактами и не осуждать ихъ *можно*», по мнѣнію г. Михайловскаго, «только не понимая ихъ значенія» [3]).

---

[1]) Тамъ же, III, 9, ср. 42.
[2]) Тамъ же, III, 397, ср. 394 и 401.
[3]) Тамъ же, I, 71, ср. IV, 416.

Поэтому «субъективный путь изслѣдованія,—утверждаетъ онъ,—употребляется всѣми тамъ, гдѣ дѣло идетъ о мысляхъ и чувствахъ людей. Но характеръ научнаго метода онъ получаетъ тогда, когда примѣняется сознательно и систематически. Для этого изслѣдователь долженъ не забывать своихъ симпатій и антипатій, какъ совѣтуютъ объективисты, сами не исполняя своего совѣта, а только выяснить ихъ, прямо заявить: вотъ тотъ родъ людей, которымъ я симпатизирую, въ положеніе которыхъ я мысленно переношусь; вотъ чьи чувства и мысли я способенъ представить себѣ въ формѣ своихъ собственныхъ чувствъ и мыслей; вотъ что для меня *желательно* и вотъ что *нежелательно*, кромѣ истины» [1]). Но этимъ путемъ создается масса субъективныхъ разногласій, которыя препятствуютъ общимъ научнымъ выводамъ. Г. Михайловскій признаетъ, что «разногласіе субъективныхъ заключеній представляетъ, дѣйствительно, весьма важное неудобство. Неудобство это, однако, для соціологіи неизбѣжно, борьба съ нимъ лицомъ къ лицу, въ открытомъ полѣ для науки *невозможна*. Не въ ея власти сообщить изслѣдователю тѣ или другія соціологическія понятія, такъ какъ они образуются всею его обстановкой. Она можетъ сообщить знанія, но вліять на измѣненіе понятій можетъ только косвенно и вообще говоря въ весьма слабой степени» [2]). Тѣмъ не менѣе «изъ этого не слѣдуетъ,—продолжаетъ онъ,—что наука должна сидѣть, сложа руки, и отложить всякія попеченія объ устраненіи или хоть облегченіи такого важнаго неудобства, какъ разногласіе понятій о нравственномъ и безнравственномъ, справедливомъ и несправедливомъ, *вообще желательномъ* и *нежелательномъ*. Она должна сдѣлать въ этомъ направленіи то, что можетъ сдѣлать. А можетъ она вотъ что: признавъ *желательнымъ* устраненіе субъективныхъ разногласій, опредѣлить условія, при которыхъ оно *можетъ* произойти. Это изслѣдованіе обнимаетъ, конечно, и исторію возникновенія и развитія субъективныхъ разногласій, причемъ будетъ опираться и на данныя объективной науки—данныя низшихъ наукъ и факты историческіе и статистическіе. Но въ основѣ изслѣдованія будетъ лежать субъективное начало

---

1) Тамъ же, III, 403.
2) Тамъ же, III, 404.

желательности и *нежелательности*, субъективное начало потребности» [1]). «Такова,—заключаетъ свой ходъ разсужденій г. Михайловскій,—одна изъ задачъ соціологіи. Таковы всѣ общія задачи соціологіи. Признавъ нѣчто *желательнымъ* или *нежелательнымъ*, соціологъ долженъ найти условія осуществленія этого *желательнаго* или устраненія *нежелательнаго*. Само собою разумѣется, что ничто кромѣ неискренности и слабости мысли не помѣшаетъ ему притти къ заключенію, что такія или такія *желанія не могутъ* осуществиться вовсе, другія *могутъ* осуществиться отчасти. Задачи соціологіи такимъ образомъ существенно отличаются отъ наукъ естественныхъ, въ которыхъ субъективное начало желательности остается на самомъ порогѣ изслѣдованія, потребность познанія субъективна, какъ и всѣ потребности» [2]). Развивая далѣе это противоположеніе соціологіи естественнымъ наукамъ, авторъ еще разъ возвращается къ своему опредѣленію соціологіи, какъ науки, изслѣдующей желательное, насколько оно возможно. «Соціологъ,—говоритъ онъ,—напротивъ, доженъ прямо сказать: *желаю* познавать отношенія, существующія между обществомъ и его членами, но кромѣ познанія я *желаю* еще осуществленія такихъ-то и такихъ-то моихъ идеаловъ, *посильное* оправданіе которыхъ присемъ прилагаю. Собственно говоря, самая природа соціологическихъ изслѣдованій такова, что они и не могутъ производиться отличнымъ отъ указаннаго путемъ» [3]).

По поводу содержанія вышеприведенныхъ выписокъ и нашихъ замѣчаній о нихъ намъ, однако, могутъ возразить, что, отрицая возможность примѣненія къ соціальнымъ явленіямъ одного объективнаго метода, г. Михайловскій, дѣйствительно, настаиваетъ въ нихъ на томъ, что при изслѣдованіи соціальныхъ явленій всегда сказывается субъективное отношеніе къ этимъ явленіямъ, а потому онъ разсматриваетъ условія, при которыхъ возможно устраненіе субъективныхъ разногласій, т.-е. превращеніе субъективнаго отношенія къ соціальнымъ явленіямъ въ субъективный методъ, имѣющій научное значеніе; но онъ нигдѣ не говоритъ, что значеніе и цѣль субъективнаго метода заключается въ опре-

---

[1]) Тамъ же, III, 405; ср. I, 14.
[2]) Тамъ же, III, 405.
[3]) Тамъ же III, 406.

дѣленіи возможнаго или невозможнаго въ соціальныхъ явленіяхъ. Намъ укажутъ также на то, что, напротивъ, г. Михайловскій прямо устанавливаетъ въ качествѣ господствующей точки зрѣнія при примѣненіи субъективнаго метода опредѣленіе желательнаго и нежелательнаго, а не возможнаго и невозможнаго. Въ отвѣтъ на эти возраженія мы напомнимъ, что мы заняты здѣсь не отдѣльными случаями употребленія словъ «возможность» и «невозможность» въ соціологическихъ трактатахъ, а изслѣдуемъ вообще вопросъ о примѣненіи категоріи возможности и невозможности къ соціальнымъ явленіямъ и въ частности въ данномъ случаѣ слѣдимъ какъ эту категорію примѣняютъ русскіе соціологи. Имѣя же въ виду принципы категоріальнаго мышленія, мы должны будемъ признать, что въ концѣ-концовъ г. Михайловскій отводитъ главную роль въ своемъ субъективномъ методѣ категоріи возможности и невозможности. Дѣло въ томъ, что если разсматривать категоріи въ общей системѣ нашихъ научныхъ понятій, то ихъ надо признать наиболѣе общими верховными понятіями, которыя безъ утраты всего своего содержанія не могутъ быть сведены къ еще болѣе высокимъ понятіямъ. Поэтому даже съ этой формально-логической нивелирующей точки зрѣнія категоріямъ должно быть отведено исключительное мѣсто, такъ какъ, благодаря ихъ верховному положенію, самъ собою возникаетъ уже гносеологическій вопросъ относительно ихъ научной цѣнности, ихъ значенія, а также относительно источника ихъ происхожденія въ процессѣ познанія. Но именно потому, что съ формально-логической точки зрѣнія категоріи занимаютъ верховное положеніе въ системѣ понятій, каждая изъ нихъ охватываетъ собой опредѣленный кругъ видовыхъ понятій. Въ частности желаемое и ожидаемое такъ же, какъ и вѣроятное, входятъ въ родовое понятіе возможнаго въ качествѣ видовъ его, а потому и вся эта группа понятій образуетъ одну и ту же общую категорію возможнаго и невозможнаго. При этомъ каждое изъ этихъ понятій выдвигаетъ кромѣ того также тотъ или другой оттѣнокъ въ ея значеніи; такъ напр., понятія желаемаго и ожидаемаго выражаютъ тѣ оттѣнки, въ которыя облекается возможное въ душевныхъ состояніяхъ человѣка, необходимо претворяясь въ нихъ въ нѣкотораго рода оцѣнку. Мы, слѣдовательно, были вполнѣ правы, утверждая, что основу субъективнаго метода г. Михай-

ловскаго составляетъ примѣненіе категоріи возможности и невозможности. Настаивая, однако, на томъ, что его методъ субъективный, г. Михайловскій считалъ, конечно, нужнымъ примѣнять излюбленную имъ категорію въ болѣе субъективной окраскѣ, и для этого облечь ее въ психологическія понятія, которыя онъ и нашелъ въ опредѣленіяхъ желательнаго и нежелательнаго. Такимъ образомъ, остановившись именно на этихъ понятіяхъ и отдавъ на ихъ судъ рѣшеніе вопроса о томъ или другомъ направленіи всѣхъ своихъ соціологическихъ изслѣдованій, г. Михайловскій только лишній разъ подтвердилъ свою вѣрность категоріи возможности.

Но рѣшеніемъ вопроса о методахъ не исчерпывается вся теорія познанія г. Михайловскаго. Остается нерѣшеннымъ еще чрезвычайно важный вопросъ—что же такое въ концѣ-концовъ истина?—Для выясненія взгляда г. Михайловскаго на эту основную проблему теоріи познанія часто ссылаются на перепечатанный вмѣсто предисловія къ первому тому его сочиненій отрывокъ изъ одной его критической статьи, въ которомъ онъ говоритъ, что онъ «не можетъ не восхищаться поразительною внутреннею красотой» слова «правда». Этотъ отрывокъ, однако, имѣетъ чисто-лирическій характеръ, и потому для разъясненія теоретическаго отношенія г. Михайловскаго къ вопросу о истинѣ гораздо поучительнѣе его «Письма о правдѣ и неправдѣ». Въ нихъ онъ уже въ началѣ говоритъ, что «та сила, которая сковывала нѣкогда понятія истины и справедливости узами одного слова «правда», грозитъ, кажется изсякнуть» [1]). Затѣмъ онъ направляетъ всѣ свои разсужденія и доказательства противъ «усилій», «попытокъ» и «злосчастнаго стремленія» разорвать правду на двѣ половины [2]). По его мнѣнію не только въ наукѣ, но и въ искусствѣ сказывается «все то же злосчастное стремленіе разорвать Правду пополамъ, дикое, нелѣпое, ничѣмъ логически не оправдываемое стремленіе, упорно, однако, просачивающееся во всѣ сферы мысли и обволакивающее современнаго человѣка со всѣхъ сторонъ густымъ туманомъ» [3]). Заявивъ, что это стремленіе рисуется въ его воображеніи въ видѣ какой-то сказочной

---

1) Сочиненія, IV, 385.
2) Тамъ же, IV, 387, 421, 431.
3) Тамъ же, IV, 421.

борьбы между двумя «лютыми звѣрями», олицетворяющими собою самое истину и справедливость, онъ считаетъ нужнымъ обратиться къ молодому поколѣнію съ увѣщаніемъ: «не принимайте въ этой позорной дракѣ участія. Тяжелыми ударами отзовется она на васъ и на близкихъ вамъ и на всемъ, что вамъ дорого. Драка эта не только страшна, не только возмутительна. Сама по себѣ, она *просто невозможна*. Во тьмѣ—да будетъ она проклята—*могутъ* бороться фантастическія, изуродованныя подобія истины и справедливости» [1]). Такимъ образомъ и на этотъ разъ г. Михайловскій рѣшаетъ возникшій передъ нимъ вопросъ ссылкой на невозможность. Согласно его словамъ: «вездѣ, гдѣ есть мѣсто обѣимъ половинамъ единой Правды, т.-е. во всѣхъ дѣлахъ, затрогивающихъ человѣка, какъ животное общественное, одной истины человѣку мало—нужна еще справедливость. Онъ *можетъ* понимать ее узко, мелко, даже низко, но по самой природѣ своей *не можетъ* отъ нея отказаться, и забытая, искусственно подавляемая половина Правды, безъ его вѣдома, даже противъ его воли, руководитъ имъ» [2]). Въ концѣ концовъ, слѣдовательно, г. Михайловскій противопоставляетъ вполнѣ реальнымъ и, по его собственному признанію, чрезвычайно упорно проявляющимся усиліямъ разорвать правду пополамъ лишь свою личную вѣру въ невозможность сдѣлать это, такъ какъ, по его убѣжденію, единство правды нерушимо, что сказывается хотя бы въ самомъ словѣ «правда». Ослѣпленный своей вѣрой, онъ ищетъ поддержки даже у Ланге и думаетъ, что онъ нашелъ въ приводимомъ имъ отрывкѣ изъ «Исторіи матеріализма» подтвержденіе того, что не онъ одинъ говоритъ «о *невозможности* разорвать правду пополамъ безъ ущерба для обѣихъ половинъ», но также и Ланге [3]).

Эта ссылка г. Михайловскаго на авторитетъ Ланге только показываетъ, какъ плохо онъ понималъ и понимаетъ Ланге. Ему остался совершенно чуждымъ весь строй мышленія того научно-философскаго теченія, однимъ изъ основателей котораго былъ Ланге. Современное неокантіанство, несомнѣнно, прилагаетъ всѣ

---

[1]) Тамъ же, IV, 385.
[2]) Тамъ же, IV, 430.
[3]) Тамъ же, IV, 388.

свои усилія къ достиженію цѣльнаго міропониманія путемъ объединенія всѣхъ сторонъ «правды». Но это стремленіе выросло не въ противовѣсъ какимъ-то теоретическимъ попыткамъ разорвать правду на части, а благодаря уразумѣнію глубочайшихъ практическихъ противорѣчій между различными правдами, въ сравненіи съ чѣмъ единеніе правды въ одномъ словѣ — мелочь. Въ противоположность этому для г. Михайловскаго это словесное единство все; онъ заканчиваетъ тамъ, гдѣ для неокантіанства только возникаютъ проблемы, а потому онъ не можетъ даже понять неокантіанцевъ и тѣмъ не менѣе думаетъ, что онъ согласенъ съ ними. Если бы онъ ихъ понялъ, то ихъ стремленія и усилія къ объединенію правды показались бы ему совершенно напрасной тратой силъ, такъ какъ онъ, не замѣчая жизненныхъ противорѣчій, предполагаетъ уже впередъ, что «правда» едина и что существуютъ лишь несчастныя теоретическія попытки разорвать «правду», но это въ концѣ концовъ невозможно, ибо противорѣчитъ человѣческой природѣ.

Чтобы не повторяться, мы считаемъ нужнымъ покончить здѣсь съ теоріей познанія русской соціологической школы. Мы можемъ сдѣлать это съ тѣмъ большимъ правомъ, что единственный писатель, который кромѣ г. Михайловскаго заслуживаетъ въ этомъ вопросѣ вниманія, г. Карѣевъ ничего новаго по существу не говоритъ. Правда, онъ считаетъ введенный г. Михайловскимъ терминъ «субъективный методъ» неправильнымъ и предпочитаетъ говорить о «субъективныхъ элементахъ» въ познаніи, о «субъективной точкѣ зрѣнія», «субъективной оцѣнкѣ» или чаще всего просто о «субъективизмѣ», но для насъ это разногласіе не важно. Проповѣдуемый имъ субъективизмъ г. Карѣевъ подобно г. Михайловскому обосновываетъ, опираясь на категорію возможности и невозможности. Онъ только систематичнѣе г. Михайловскаго, а потому то, что у г. Михайловскаго разбросано въ видѣ отдѣльныхъ замѣчаній, приведено г. Карѣевымъ въ систему. Тѣмъ не менѣе и по отношенію къ систематизаціи матеріала г. Карѣевъ вполнѣ слѣдуетъ за г. Михайловскимъ, когда онъ считаетъ нужнымъ доказать прежде всего, что полный объективизмъ недостижимъ въ соціологіи, такъ какъ совершенное устраненіе изъ нея субъективныхъ элементовъ невозможно. «Устранять субъективные элементы изъ науки, — говоритъ онъ: — необходимо,

не только однако въ какой степени это *возможно*, но и въ какой мѣрѣ это нужно, дабы не требовать для вящей «научности» такого полнаго обезличенія познающаго субъекта, которое вредно для самой науки и въ сущности *невозможно*, ибо самое безличіе есть не что иное, какъ очень крупная односторонность, ограниченность, т.-е. опять-таки нѣкоторое хотя и отрицательное опредѣленіе субъекта» [1]). — «Если итти до конца въ этомъ обнаженіи субъекта отъ всякихъ его опредѣленій, то получится нѣчто въ дѣйствительности *невозможное*, т.-е. личность ничѣмъ не опредѣляемая» [2]). — «Обнаженіе познающаго субъекта отъ случайныхъ опредѣленій имѣетъ поэтому цѣлью только возвышеніе его со степени члена извѣстной группы на степень члена всего человѣчества, со степени существа, выполняющаго ту или другую функцію въ соціальной жизни, на степень разносторонне развитой личности. Дальше этого итти *невозможно*, да и не слѣдуетъ» [3]) — «Будь крайній объективизмъ *возможенъ* въ исторической наукѣ, намъ пришлось бы не только лишить субъектъ всѣхъ его опредѣленій, но, такъ сказать, обобрать изучаемый предметъ по отношенію ко многимъ его реальнымъ свойствамъ» [4]). — Доказавъ такимъ образомъ невозможность полнаго объективизма въ соціологіи, г. Карѣевъ переходитъ къ вопросу о возможности субъективизма. Какъ и слѣдовало ожидать, зная его систематичность, онъ въ этомъ случаѣ даже рѣшительнѣе, чѣмъ г. Михайловскій, выдвигаетъ соображенія, касающіяся возможности самаго субъективизма. «*Возможность* субъективизма въ гуманныхъ наукахъ,—утверждаетъ онъ:—обусловливается или тѣмъ, что субъектъ находится случайно въ особомъ отношеніи къ объекту, такъ или иначе задѣвающемъ его интересы, какъ француза или нѣмца, какъ политическаго дѣятеля или человѣка науки, — или же тѣмъ, что самый объектъ *не можетъ* иначе дѣйствовать на всякаго изслѣдователя, какъ вызывая субъективное къ себѣ отношеніе и тогда, когда изслѣдователь, освободившись отъ случайнаго субъективизма, не захочетъ ограничиться однимъ

---

1) *Н. Карѣевъ.* Основные вопросы философіи исторіи, 3-тье изданіе, стр. 167. Курсивъ вездѣ нашъ.

2) Тамъ же, стр. 166.

3) Тамъ же, стр. 167—168.

4) Тамъ же, стр. 170.

внѣшнимъ пониманіемъ явленія: въ первомъ именно случаѣ онъ можетъ стоять и не стоять въ особомъ отношеніи къ объекту, во второмъ—явленіе *не можетъ* быть понято безъ субъективнаго къ нему отношенія» [1]).

Вскрывая гносеологическій смыслъ понятій желательнаго и ожидаемаго какъ видовыхъ значеній категоріи возможности, мы уже указывали на существованіе различныхъ оттѣнковъ, которые вкладываются въ эту категорію. Кромѣ того читатель, конечно, и самъ замѣтилъ, что гг. Михайловскій и Карѣевъ пользуются по меньшей мѣрѣ двумя различными понятіями возможности и невозможности, смотря по тому, говорятъ ли они о реальномъ соціальномъ процессѣ, или обосновываютъ свой субъективный методъ. Съ легкимъ сердцемъ, однако, оперируя посредствомъ категоріи возможности и невозможности, они сами не даютъ себѣ труда остановиться и подумать надъ различными значеніями, которыя вкладываются въ эту категорію. Между тѣмъ намъ было достаточно только сопоставить выписки изъ ихъ сочиненій, чтобы коренная разница между двумя основными значеніями возможности и невозможности прямо бросалась въ глаза. Эдуардъ Гартманъ опредѣляетъ въ своемъ «Ученіи о категоріяхъ» одно изъ этихъ значеній категоріи возможности и невозможности, какъ логическое, а другое — какъ динамическое [2]). Но само по себѣ это подраздѣленіе не является для него основнымъ, такъ какъ, согласно съ принятой имъ общей схемой разсмотрѣнія категорій, онъ прежде всего проводитъ интересующую насъ категорію черезъ три сферы познанія и слѣдитъ, какой смыслъ пріобрѣтаетъ возможность и невозможность, смотря по тому, познается ли она въ субъективно-идеальной, объективно-реальной или метафизической сферахъ. Такимъ образомъ получается гораздо большее число подраздѣленій, перечислять которыя здѣсь однако излишне, такъ какъ гносеологическая цѣнность различныхъ значеній категоріи возможности, устанавливаемыхъ Гартманомъ, далеко не одинакова, и нѣкоторыя изъ нихъ, какъ напр. метафизическія, очевидно, не имѣютъ примѣненія къ соціальнымъ явленіямъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ.

---

[1]) Тамъ же, стр. 169—170.

[2]) *Ed. von Hartmann*, Kategorienlehre, Leipzig, 1896, S. 343 ff.

Для нашихъ цѣлей схема Гартмана даже совершенно непригодна, такъ какъ мы должны имѣть въ виду не только примѣненіе категоріи возможности и невозможности къ соціальнымъ явленіямъ вообще, но и то спеціальное употребленіе, которое дѣлаютъ изъ нея русскіе соціологи въ частности. Между прочимъ мы должны также принять во вниманіе, что русскіе соціологи, движимые, не вполнѣ правда сознанной, потребностью дифференцировать хоть до нѣкоторой степени отдѣльныя значенія категоріи возможности въ своихъ изслѣдованіяхъ и именно подчеркнуть субъективный оттѣнокъ ея, были принуждены пользоваться для этого понятіями желательнаго и ожидаемаго. Поэтому намъ кажется, что мы лучше уяснимъ два основныя для насъ значенія категоріи возможности и невозможности и сдѣлаемъ пониманіе ихъ наиболѣе доступнымъ, если согласно съ терминологіей писателей, взгляды которыхъ мы здѣсь анализируемъ, назовемъ пока одно значеніе объективнымъ, а другое—субъективнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда упомянутые писатели опредѣляютъ что-нибудь какъ возможное или невозможное въ реальномъ соціальномъ процессѣ, то они придаютъ понятіямъ возможности и невозможности объективное значеніе; когда же они говорятъ о возможности и невозможности чего-нибудь для человѣка, то по большей части они вкладываютъ въ эти понятія нѣкоторый субъективный смыслъ. Въ латинскомъ языкѣ въ противоположность русскому и нѣмецкому существуютъ особыя слова для этихъ двухъ значеній возможности—possibilitas и potentia [1]), такъ что если бы г. Михайловскій писалъ не по-русски, а по-латыни, то онъ, вѣроятно, не остался бы слѣпъ къ коренному различію въ значеніи возможности, хотя бы уже потому, что слова оказываютъ громадное вліяніе на его теоріи, какъ мы видѣли это на примѣрѣ слова «правда». Конечно, эта классификація лишь наиболѣе практичная, какъ непосредственно понятная и отмѣченная даже въ нѣкоторыхъ языкахъ, но ее далеко нельзя назвать исчерпывающей. Неудовлетворительность ея заключается главнымъ образомъ въ томъ, что въ познающемъ и дѣйству-

[1]) Подобно латинскому языку и въ греческомъ эти два значенія возможности и невозможности фиксированы въ отдѣльныхъ словахъ. Сравн. *Ed. von Hartmann*, Kategorienlehre, S. 357.

ющемъ субъектѣ объективное и субъективное значеніе возможности и невозможности многообразно перекрещивается и переплетается. Однако выдѣлить эти значенія возможности и невозможности и показать какъ сферу примѣнимости каждаго изъ нихъ, такъ и различныя комбинаціи между ними можно будетъ только въ дальнѣйшемъ изложеніи. Раньше мы должны закончить нашъ анализъ примѣненія категоріи возможности и невозможности къ соціальнымъ явленіямъ во всей той полнотѣ и широтѣ, которую удѣляютъ этому примѣненію представители русской соціологической школы въ своихъ изслѣдованіяхъ. Къ этой задачѣ мы теперь и возвратимся.

V.

Къ вопросу о субъективномъ методѣ непосредственно примыкаетъ вопросъ объ идеалѣ. Г. Михайловскій строитъ свою теорію идеала, исключительно свѣряясь съ той же категоріей, причемъ перевѣсъ опять, очевидно, должно получать субъективное значеніе возможности и невозможности, такъ какъ идеалъ создается человѣкомъ и есть во всякомъ случаѣ явленіе внутренняго міра. Чтобы выяснить сущность идеала, г. Михайловскій проводитъ различіе между идолами и идеалами, въ пониманіи имъ которыхъ по содержанію сильно сказалось вліяніе Фейербаха. Но онъ вполнѣ оригиналенъ и не подчиняется ничьему вліянію, когда въ формальномъ отношеніи усматриваетъ различіе между ними въ томъ, что достиженіе первыхъ невозможно, между тѣмъ какъ осуществленіе вторыхъ представляетъ полную возможность. По его словамъ: «боги суть продукты идеализаціи тѣхъ или другихъ явленій природы вообще и человѣческой въ особенности, но они вовсе не суть идеалы, не маяки на жизненномъ пути. Они идолы, предметы поклоненія, ужаса, обожанія, при-чемъ твердо сознается *невозможность* сравняться съ ними, достигнуть ихъ величія и силы. Идеалъ, напротивъ, есть нѣчто для человѣка практически обязательное: человѣкъ желаетъ и чувствуетъ *возможность* достигнуть того или другого состоянія» [1]). Эту мысль г. Михайловскій развиваетъ далѣе болѣе подробно. По

[1]) Сочиненія, IV, 51. Курсивъ вездѣ нашъ.

его мнѣнію, идолъ «есть именно то, чѣмъ человѣкъ хотѣлъ бы быть, но по собственному сознанію быть *не можетъ*. И приписываются ему именно тѣ дѣйствія, которыя человѣкъ выполнить *не можетъ:* такъ къ нему обращаются съ мольбою главнымъ образомъ въ такихъ случаяхъ, когда для полученія извѣстнаго результата обыкновенныхъ человѣческихъ силъ и способностей не хватаетъ. Идеалы же человѣчества, хотя и переплетаются болѣе или менѣе съ идолопоклонствомъ въ той или другой формѣ, имѣютъ совершенно противоположный характеръ. *Возможность* достиженія извѣстной комбинаціи вещей собственными, человѣческими средствами составляетъ ихъ необходимое условіе» [1]).

Опредѣливъ такимъ образомъ путемъ примѣненія категоріи возможности значеніе идеала съ формальной стороны, г. Михайловскій стремится дать свое опредѣленіе идеала также и по существу. Рѣшающее значеніе для него опять имѣетъ, конечно, категорія возможности. «Единственный общій знаменатель,—утверждаетъ онъ:—къ которому *могутъ* быть правомѣрно приведены всѣ процессы, есть человѣкъ, т.-е. существо ограниченное извѣстными предѣлами, обладающее опредѣленною суммою силъ и способностей, оцѣнивающее вещи подъ тяжестью условій своей организаціи. Нормальное выполненіе этихъ границъ, т.-е. равномѣрное развитіе всѣхъ силъ и способностей, дарованныхъ природою человѣку—таковъ нашъ единственно *возможный*, конечный идеалъ» [2]). Такимъ образомъ г. Михайловскій отстаиваетъ свой идеалъ всесторонне развитой личности, легшій въ основу его теоріи борьбы за индивидуальность, какъ *единственно возможный*. Въ другомъ мѣстѣ, излагая взгляды перваго обоснователя теоріи личности въ русской литературѣ Кавелина и соглашаясь съ основными положеніями его, г. Михайловскій считаетъ тѣмъ не менѣе нужнымъ внести отдѣльныя поправки въ терминологію Кавелина. Онъ старается болѣе точно, чѣмъ это сдѣлалъ Кавелинъ, разграничить и фиксировать понятія «личности» и «человѣка» и въ связи съ этимъ даетъ свои формулы развитія личнаго начала [3]). При этомъ, какъ и слѣдо-

[1]) Тамъ же, IV, 52; ср. V, 534 и слѣд.
[2]) Тамъ же, IV, 64; ср. V, 536; VI, 492; IV, 460.
[3]) Тамъ же, I, 645.

вало ожидать, въ конструированныхъ имъ формулахъ главную роль опять играетъ категорія возможности. «Сбрасывая съ себя одно стихійное ярмо за другимъ,—говоритъ онъ,—личное начало *можетъ* принять двоякое направленіе. Оно *можетъ* «поставить себя безусловнымъ мѣриломъ всего» и не признавать надъ собою никакихъ ограниченій, ни старыхъ, стихійныхъ, ни новыхъ, сознательныхъ. Это уже будетъ чисто эгоистическое начало, могущее возникнуть только при узкой сферѣ интересовъ и односторонности задачъ «при одностороннихъ историческихъ опредѣленіяхъ», какъ выражается г. Кавелинъ. Это направленіе слишкомъ эгоистично, чтобъ можно было сомнѣваться въ томъ, что оно лично. И въ то же время оно слишкомъ односторонне, чтобы его можно было признать человѣчнымъ. Но развитіе личнаго начала *можетъ* принять и другое направленіе. Человѣкъ *можетъ* разбить стихійныя оковы, налагаемыя на него, напримѣръ, родствомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ подчиниться сознательно избраннымъ ограниченіямъ, напримѣръ, товарищества. Смотря по большей или меньшей широтѣ условій, въ которыя при этомъ попадаетъ человѣкъ, его развитіе приметъ направленіе болѣе или менѣе человѣчное» [1]). Столь желанное для г. Михайловскаго одновременное и гармоническое развитіе началъ личности и человѣчности сдѣлалось возможнымъ, по его мнѣнію, только въ Россіи и притомъ только со временъ Петра Великаго. «Въ Россіи дѣйствительно личность и человѣкъ, — пишетъ онъ:—*могли* почти безпрепятственно выступить на арену исторіи вмѣстѣ, именно потому, что личность до Петра едва существовала и, слѣдовательно, никакихъ «историческихъ опредѣленій» имѣть не могла. Дѣйствительно, вся частная жизнь Петра и вся его государственная дѣятельность есть первая фаза осуществленія въ русской исторіи начала личности не въ смыслѣ того направленія, которое она приняла отчасти при немъ, а въ особенности послѣ него въ Европѣ, а въ смыслѣ человѣчности. Вотъ искомая общая формула дѣятельности Петра» [2]) Историческіе факты однако далеко не подтверждаютъ того пути идеальнаго развитія, который начертилъ для личнаго начала въ Рос-

---

[1]) Сочиненія, I, 646.

[2]) Тамъ же, I, 647.

сіи г. Михайловскій, и, какъ извѣстно, Петръ Великій одновременно съ дѣятельностью, способствовавшею развитію личности, не чуждался и прямо противоположныхъ мѣропріятій, когда напр., усиливалъ закрѣпощеніе крестьянъ и даже распространялъ крѣпостное право на свободныхъ до него людей. Но формула развитія личнаго начала, даваемая г. Михайловскимъ, подобно большинству его соціологическихъ формулъ, опредѣляетъ извѣстную возможность, а всякое опредѣленіе одной возможности заключаетъ въ себѣ допущеніе всѣхъ остальныхъ возможностей, число которыхъ можетъ быть иногда безконечно велико. Поэтому если то, что г. Михайловскій предполагалъ возможнымъ, въ дѣйствительности не произошло, у него всегда есть въ запасѣ оправданіе, что различныя обстоятельства могли превратить сперва возможное въ невозможное. По его словамъ: «коллизія обстоятельствъ заставляла Петра сплошь и рядомъ, *за невозможностью* создать новую узду для исключительно личнаго начала, для безусловнаго измѣренія всего однимъ этимъ началомъ—оставлять въ полной неприкосновенности, даже сильнѣе затягивать старую узду» [1]).

Итакъ, категорія возможности и невозможности вполнѣ оказывается въ данномъ случаѣ тѣмъ, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ, т.-е. гибкимъ орудіемъ для оправданія и объясненія чего угодно. Являясь по самой своей сущности воплощеніемъ относительности, она весьма удобна для тѣхъ, кто отрицаетъ все безусловное даже въ нравственномъ мірѣ, такъ какъ съ одной стороны она предоставляетъ самый широкій просторъ при выборѣ путей, съ другой, наоборотъ, даетъ право сослаться на безъисходность положенія, если избранный путь не приводитъ къ желанной цѣли. Мы должны были здѣсь же отмѣтить это свойство столь излюбленной г. Михайловскимъ категоріи, хотя фактъ, по отношенію къ которому сказывается лежащая въ основѣ ея высшая степень релативизма, граничащая съ полной нравственной безпринципностью, и принадлежитъ къ давно прошедшему въ исторіи Россіи. Самую же оцѣнку взглядовъ г. Михайловскаго и особенно сказавшееся здѣсь вліяніе его точки зрѣнія на основы нравственныхъ убѣжденій мы пока отложимъ.

---

[1]) Тамъ же, I, 648.

VI.

Такъ какъ мы теперь закончили въ общихъ чертахъ свой анализъ обоснованія г. Михайловскимъ проповѣдуемаго имъ начала личности, то мы можемъ перейти къ его взгляду на соціальный процессъ въ его цѣломъ. Въ соотвѣтствіи съ своей теоріей личнаго начала г. Михайловскій понимаетъ соціальный процессъ, какъ взаимодѣйствіе среды и личности. Для насъ однако здѣсь важна не эта фактическая часть его взглядовъ, т.-е. не то, какъ онъ понимаетъ соціальный процессъ по его содержанію, а другая методологическая, или тѣ формальныя основы, которыя служатъ ему для объясненія того, что соціальный процессъ вообще совершается. Вникая въ эти формальныя основы его соціологической теоріи, мы констатируемъ, что даже наиболѣе общіе и всеобъемлющіе научные принципы претворяются въ его мысли соотвѣтственно его точкѣ зрѣнія. Онъ принужденъ понимать причинность явленій какъ нѣчто относительное, чтобы согласовать ее съ категоріей возможности, на которую онъ опирается, и которая, какъ мы только что упомянули, по своему существу является выраженіемъ всего относительнаго. Если бы онъ призналъ причинность явленій не относительной, то онъ долженъ былъ бы разсматривать ихъ какъ необходимыя, а въ такомъ случаѣ не было бы мѣста для его допущеній различныхъ возможностей. Между тѣмъ соціальный процессъ въ его представленіи есть главнымъ образомъ осуществленіе, или неосуществленіе, тѣхъ или другихъ возможностей. Чтобы читатель могъ судить объ этихъ основахъ соціологической теоріи г. Михайловскаго, мы опять позволимъ себѣ привести его собственныя слова: „И независимость человѣка отъ общихъ законовъ, и его зависимость отъ ближайшаго сочетанія причинъ—относительны. Съ одной стороны, есть въ исторіи теченія, съ которыми человѣку, будь онъ семи пядей во лбу, бороться *невозможно*. Съ другой—человѣкъ, получивъ причинный толчокъ отъ данной комбинаціи фактовъ, становится къ ней самъ въ отношенія причиннаго дѣятеля и *можетъ* вліять на нее *болѣе или менѣе сильно*. Сознательная дѣятельность человѣка есть такой же факторъ исторіи, какъ стихійная сила почвы и климата. Общіе, простые и постоянные историческіе законы намѣчаютъ предѣлы, за ко-

торые дѣятельность личности ни въ какомъ случаѣ переступить *не можетъ*. Но эти предѣлы еще довольно широки, и внутри ихъ *могутъ* происходить колебанія, приливы и отливы, отзывающіеся весьма чувствительно на долгое время. Въ этихъ предѣлахъ энергическая личность, двигаясь и двигая направо и налѣво, впередъ и назадъ, *можетъ* при извѣстныхъ обстоятельствахъ придать свой цвѣтъ и запахъ цѣлому народу и цѣлому вѣку, хотя, конечно, существуютъ извѣстныя причины, въ силу которыхъ эта личность *могла* явиться и имѣть такое вліяніе. Но эти спеціальныя *причины могутъ стоять* совершенно въ сторонѣ отъ общихъ законовъ исторіи, *онѣ могутъ корениться*, напримѣръ, *въ случайныхъ* особенностяхъ организаціи личности, *и тѣмъ не менѣе оказывать сильное вліяніе* и на ходъ историческихъ событій» [1]).—«Безсильная вырыть новое русло для исторіи личность *можетъ* однако при извѣстныхъ условіяхъ временно запрудить историческое теченіе или ускорить его быстроту. Если бы мы могли взглянуть на исторію съ высоты нѣсколькихъ сотъ тысячъ лѣтъ, то при этомъ всѣ отдѣльныя личности оказались бы почти одинаково ничтожными. Но мы живемъ такъ мало, а любимъ и ненавидимъ такъ много, что не можемъ не относиться съ исключительнымъ вниманіемъ къ скорости, съ какою наши *надежды и опасенія* осѣдаютъ въ область дѣйствительности, а слѣдовательно и къ тѣмъ людямъ, личными усиліями которыхъ эти *надежды и опасенія реализируются*» [2]).

Приведенныя выписки типично передаютъ отношеніе г. Михайловскаго къ вопросу о причинности соціальныхъ явленій, которое, хотя и не въ такой опредѣленной формѣ, неоднократно сказывается въ его сочиненіяхъ [3]). Пропитывая принципъ причинности элементами относительности и превращая его такимъ образомъ въ послушное орудіе для доказательства того, что соціальный процессъ слагается изъ осуществленія различныхъ возможностей, г. Михайловскій создаетъ, конечно, этимъ самымъ широкій просторъ для исповѣдуемой имъ вѣры въ роль лич-

---

1) Сочиненія, VI, 101. Курсивъ вездѣ нашъ.

2) Тамъ же, VI, 102.

3) Ср. особенно тамъ же, VI, 15 — 16; III, 13 и слѣд.; III, 434 и слѣд.; IV, 39 -40, 59 - 61 и 66; I, 69 и слѣд.

ности въ историческомъ процессѣ. Роль эта въ томъ видѣ, въ какомъ онъ ее отстаиваетъ, сводится, согласно съ общими основами его мышленія, къ извѣстному ряду предоставленныхъ отдѣльному лицу возможностей. Эти намѣчаемые самой его точкой зрѣнія предѣлы для дѣятельности выдающихся личностей, онъ формулируетъ въ видѣ слѣдующихъ вопросовъ: «когда намъ указываютъ на какую-нибудь энергическую, вліятельную личность, какъ на кандидата въ великіе люди, надлежитъ разсмотрѣть во-первыхъ, какіе элементы въ окружающей средѣ дали личности точку опоры, съ которой она получила *возможность* вліять на ходъ событій? Во-вторыхъ, что *можетъ* принести съ собой вліяніе этой личности на такія стороны жизни, которыя въ настоящую минуту отступаютъ почему-нибудь на задній планъ, но составляютъ, быть можетъ, стороны наиболѣе существенныя? Въ-третьихъ, каковы цѣли и средства личности» [1]). На такъ поставленные вопросы мы находимъ у г. Михайловскаго вполнѣ соотвѣтственные отвѣты. По его мнѣнію: «для того, чтобы личность *могла* давать тонъ исторіи, набросить свой личный колоритъ на эпоху, требуется, разумѣется, чтобы она сама попала въ тонъ, чтобы было нѣчто общее между ея задачами и средой, въ которой ей приходится дѣйствовать. Но это «нѣчто», за которое энергическая личность должна ухватиться, чтобы затѣмъ быть въ состояніи затоптать и вырвать изъ почвы все, что въ данной средѣ не гармонируетъ съ ея нравственной и умственной физіономіей, это нѣчто *можетъ быть* очень различно и по объему и по своему достоинству. Это общее должно существовать непремѣнно, иначе личность израсходуется безъ остатка на донкихотство» [2]).—«Великіе люди—люди будущаго. Но давать тонъ исторіи *могутъ* и люди прошедшаго. Если бы личность *могла* дѣйствовать только на почвѣ лучшихъ силъ среды, то въ исторіи не было бы никакихъ зигзаговъ, никакихъ попятныхъ движеній. Исторія копитъ въ нѣдрахъ общества массу самыхъ разнообразныхъ инстинктовъ, интересовъ, стремленій, идей, расположенныхъ въ весьма сложномъ, запутанномъ порядкѣ, такъ что въ данную минуту на поверхность *могутъ*

[1]) Тамъ же, VI, 104.
[2]) Тамъ же, VI, 102.

всплыть элементы и побочные, и отнюдь не представляющіе собой лучшихъ силъ среды, отнюдь не соотвѣтствующіе тому, что мы называемъ «требованіями времени». И однако ловкая личность *можетъ*, ухватившись за нихъ, имѣть успѣхъ, окрасить своимъ цвѣтомъ извѣстный, болѣе или менѣе продолжительный періодъ времени. Такая роль *можетъ* иногда приттись по плечу даже совсѣмъ дюжинной личности» [1]).

Высказанныя въ этихъ отрывкахъ положенія не оставляютъ сомнѣнія относительно настоящаго взгляда г. Михайловскаго на сущность соціальнаго процесса. Тѣмъ не менѣе невольно является желаніе получить отъ него болѣе точную и опредѣленную формулу, которая въ немногихъ словахъ выражала бы то же, что онъ такъ часто очень пространно излагаетъ на цѣлыхъ страницахъ своихъ сочиненій. Такія формулы однако не въ характерѣ литературной дѣятельности г. Михайловскаго, такъ какъ литературная фраза и стилистически законченный по формальной красотѣ оборотъ всегда перевѣшиваютъ у него точность и опредѣленность выраженія. Только въ одномъ мѣстѣ мы находимъ у него нѣкоторое приближеніе къ такой формулѣ, но она не можетъ удовлетворить уже потому, что ей не достаетъ цѣльности и законченнаго содержанія. Кромѣ того, она даже высказана г. Михайловскимъ не отъ собственнаго лица, а отъ лица его героя Григорія Темкина. Несмотря на это, мы считаемъ себя въ полномъ правѣ привести цѣликомъ слова, которыя мы имѣемъ въ виду, такъ какъ г. Михайловскій отрицаетъ только тождество своей личности съ личностью Григорія Темкина, но не тожество своего настроенія и своихъ теоретическихъ взглядовъ. Это тожество настроенія и взглядовъ не можетъ подлежать даже сомнѣнію, въ чемъ всякій легко убѣдится путемъ сравненія ихъ; да оно отчасти засвидѣтельствовано и самимъ г. Михайловскимъ въ его признаніи, что чувство, съ которымъ онъ писалъ свои очерки «Въ перемежку», не сочинено [2]). Изложеніе своихъ взглядовъ на соціальный процессъ герой г. Михайловскаго Григорій Темкинъ начинаетъ съ характеристики современной ему общественной жизни по сравненію съ жизнью

---

1) Тамъ же, VI, 103.

2) Тамъ же, IV, 208, примѣчаніе.

предшествовавшаго ему поколѣнія. По его словамъ, жизнь его поколѣнія «глубже по той простой причинѣ, что исторія идетъ впередъ и вопросы, нѣкогда только намѣченные, ставитъ передъ сознаніемъ и совѣстью во всей ихъ наготѣ, такъ что увертываться отъ нихъ или *нѣтъ возможности* или *не является желанія*. Обратите, пожалуйста, вниманіе на оба эти пункта: *возможность и желаніе*. Это очень важно. Въ моей жизни былъ одинъ довольно-таки тягостный періодъ, когда я могъ только размышлять. Это время я употребилъ на соображеніе разныхъ историческихъ параллелей и сравненій и пришелъ, между прочимъ, къ такому результату, что всякій общественно-психологическій процессъ, имѣющій будущность, производится двумя силами: чисто матеріальной, непреоборимою *невозможностью* для людей *не поступать* извѣстнымъ образомъ, и силою духовною, сознаніемъ правоты, справедливости такого образа дѣйствія» [1]). Такимъ образомъ г. Михайловскій согласно съ общими основами своего научнаго міропониманія выдвигаетъ и въ этотъ разъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, съ которыми мы познакомились, двѣ точки зрѣнія—возможность и желательность. Мы уже выше убѣдились, что эти двѣ точки зрѣнія сводятся, собственно говоря, къ одной и той же, такъ какъ представляютъ собой лишь два различныхъ оттѣнка, одинъ—болѣе объективный, а другой—болѣе субъективный, которыя вкладываются въ категорію возможности. Къ сожалѣнію, однако, г. Михайловскій не развиваетъ далѣе эти два намѣчаемые имъ «пункта» систематически и не указываетъ всѣхъ тѣхъ послѣдствій, къ которымъ его приводятъ избранныя имъ путеводныя звѣзды. Даже напротивъ съ свойственной ему несистематичностью онъ безъ всякаго перехода сразу подставляетъ вмѣсто возможности невозможность, т.-е. отрицаніе возможности и говоритъ только объ этой послѣдней. Для объясненія этой неполноты его формулы намъ остается предположить, что подъ общественно психологическимъ процессомъ онъ подразумѣваетъ не соціальный процессъ въ его цѣломъ, а только часть его, и потому онъ не считаетъ нужнымъ развить свою точку зрѣнія полностью. Но это, конечно, не устраняетъ нашего упрека ему въ несистематичности.

[1]) Тамъ же, IV, 300—301.

VII.

Читатель, вѣроятно, уже самъ сопоставилъ взгляды г. Михайловскаго на общественное развитіе Россіи, приведенные нами въ началѣ нашего разбора его соціологическихъ теорій съ общими воззрѣніями его на соціальный процессъ. Въ такомъ случаѣ онъ убѣдился, что пониманіе г. Михайловскимъ общественнаго развитія Россіи основано на примѣненіи къ нему, какъ къ частному случаю, его общей точки зрѣнія, которую мы вездѣ отмѣчали и подчеркивали. Пришелъ ли г. Михайловскій къ этой точкѣ зрѣнія впервые путемъ анализа общественнаго развитія Россіи, или онъ уже клалъ въ основу этого анализа свою общую точку зрѣнія, а добылъ онъ ее при рѣшеніи наиболѣе общихъ и основныхъ соціологическихъ проблемъ—для насъ не важно. Генезисомъ его идей или тѣмъ индивидуально-психологическимъ путемъ, которымъ онъ пришелъ къ нимъ, мы здѣсь не интересуемся. Насъ занимаетъ исключительно логическая и гносеологическая структура его соціологическихъ теорій. Поэтому если мы указываемъ на то, что взглядъ г. Михайловскаго на процессъ развитія Россіи основанъ на примѣненіи къ этому частному соціологическому случаю общей точки зрѣнія его на соціальный процессъ, то мы имѣемъ въ виду ихъ логическое соотношеніе, которое можетъ совпадать и не совпадать съ исторической послѣдовательностью ихъ возникновенія. Но вполнѣ своеобразную окраску принялъ вопросъ о значеніи личнаго начала и о роли личности въ соціальномъ процессѣ въ примѣненіи къ общественному развитію Россіи, вылившись въ вопросъ объ отношеніи интеллигенціи къ народу. Этотъ послѣдній вопросъ распадается для г. Михайловскаго и примыкающихъ къ нему русскихъ соціологовъ на двѣ составныя части: съ одной стороны, русскіе соціологи считаютъ нужнымъ доказывать, что русская интеллигенція могла принять только тотъ характеръ, который ей свойственъ, съ другой—они настаиваютъ на томъ, что единственно возможной основой для дѣятельности ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ и единственно возможнымъ матеріаломъ для конкретнаго построенія ея идеала является народъ. По увѣреніямъ г. Михайловскаго, «для нашей интеллигенціи *невозможна* та беззавѣтная искренность, съ которой европейская интеллигенція временъ расцвѣта либе-

ральной доктрины ожидала водворенія чуть не рая на землѣ отъ проведенія въ жизнь буржуазныхъ началъ» [1]).—«Мы *не можемъ* призвать къ себѣ буржуазію не то что съ энтузіазмомъ, а даже просто, безъ угрызеній совѣсти, ибо знаемъ, что торжество ея равносильно систематическому отобранію у народа его хозяйственной самостоятельности. Отсюда всѣ эти шатанія даже такихъ людей, которые, Богъ знаетъ по какимъ побужденіямъ, не прочь сказать во всеуслышаніе: я за буржуазію! Стоять за буржуазію можно, но вдохновиться ея идеей, съ чистою совѣстью и уваженіемъ къ себѣ отдать ей на службу свое оружіе—мысль, знаніе, творчество, логику—этого интеллигенція наша сдѣлать *не можетъ*» [2]). Далѣе г. Михайловскій доказываетъ, что «русская интеллигенція и русская буржуазія не одно и то же и до извѣстной степени даже враждебны и должны быть враждебны другъ другу; предоставьте русской интеллигенціи свободу мысли и слова—и, *можетъ быть,* русская буржуазія не съѣстъ русскаго народа; наложите на уста интеллигенціи печать молчанія—и народъ будетъ навѣрное съѣденъ» [3])... Особенно подробно обсуждаетъ этотъ же вопросъ г. В. В. По его словамъ, «благодаря тому обстоятельству, что развитіе прогрессивныхъ идей въ русскомъ обществѣ началось въ такое время, когда у насъ царили крѣпостные порядки, русская интеллигенція *не могла* заимствовать съ Запада идеи въ той оболочкѣ, въ какой онѣ оказывались наиболѣе соотвѣтствующими интересамъ господствовавшаго тамъ буржуазнаго класса, хотя въ этой именно формѣ онѣ пользовались наибольшимъ распространеніемъ въ Европѣ. *Еще менѣе она могла* дать этимъ идеямъ облаченіе въ интересахъ господствовавшаго у себя сословія, такъ какъ основные принципы соотвѣтствующаго строя уже давно были лишены авторитета, какимъ они пользовались въ средніе вѣка, и находились въ непримиримомъ противорѣчіи съ элементарными положеніями соціальной этики. Такимъ образомъ, наша интеллигенція *могла* принимать съ Запада прогрессивныя идеи во всей ихъ общечеловѣческой чистотѣ, а, переводя въ практическія формулы, *могла*

---

[1]) Тамъ же, V, 542.
[2]) Тамъ же, V, 543.
[3]) Тамъ же, V, 556, цитировано VI, 464.

дать имъ выраженіе, обнимающее всю массу народа, а не какой-либо привилегированный и полупривилегированный классъ. Она *не только могла, но и должна* была поступать такимъ образомъ» [1]). Далѣе г. В. В. утверждаетъ, что «единственный слой, какой она (т.-е. наша интеллигенція) видѣла передъ собой живымъ и сильнымъ, по крайней мѣрѣ *въ возможности* была народная трудящаяся масса, и если только интеллигенція не отворачивалась отъ самостоятельной переработки общечеловѣческихъ идей правды и справедливости, если она *хотѣла* думать о свѣтломъ соціальномъ будущемъ Россіи, она *не только могла, но и должна* была въ своемъ соціальномъ міросозерцаніи дать первое мѣсто народу и его интересамъ» [2]). Ту же мысль г. В. В. высказываетъ также въ предисловіи къ книгѣ, изъ которой мы взяли двѣ предыдущія выдержки, какъ бы указывая на программное значеніе ея. «Въ Россіи,—говоритъ онъ:—буржуазія обречена на второстепенную роль, фабрично-заводскій пролетаріатъ не имѣетъ шансовъ на болѣе или менѣе значительное развитіе и потому главнѣйшей *возможной* соціальной основой нашего будущаго, какъ это было въ прошедшемъ, является крестьянство» [3]). Мы принуждены были привести эти длинныя выписки, даже рискуя утомить читателя однообразіемъ ихъ, въ виду чрезвычайной практической важности разбираемыхъ въ нихъ вопросовъ. Извѣстно, что вопросы эти въ послѣднія десятилѣтія XIX столѣтія сыграли громадную роль въ общественномъ развитіи Россіи. Поколѣніе русской интеллигенціи, пріурочиваемое къ 70-мъ годамъ, какъ къ наиболѣе характернымъ въ этой эпохѣ, имѣетъ полное право гордиться своей постановкой и рѣшеніемъ этихъ вопросовъ о соціальныхъ задачахъ русской интеллигенціи, объ отношеніи ея къ народу и о значеніи народа, его экономическихъ интересовъ и нѣкоторыхъ чертъ его соціально-этическаго міросозерцанія для будущности Россіи. Эта эпоха, поистинѣ, составляетъ одинъ изъ славнѣйшихъ періодовъ въ исторіи русской интеллигенціи. Понятно, что и русскіе соціологи, принадлежащіе по возрасту къ тому же поколѣнію русской интеллигенціи, не только

---

1) В. В., Наши направленія, стр. 85.
2) Тамъ же, стр. 86.
3) Тамъ же, стр. V; ср. стр. 142—143.

прониклись взглядами своего времени, но и стремились дать имъ болѣе прочное соціологическое обоснованіе. Читатель теперь уже знаетъ, что это соціологическое обоснованіе заключается въ томъ, что русскіе соціологи доказывали «теоретическую возможность» осуществленія идеаловъ русской интеллигенціи, причемъ они признавали, что эта возможность «съ каждымъ годомъ» подвергается «безпощадной урѣзкѣ». Далѣе они считали, что даже если русская интеллигенція получитъ полную свободу дѣйствія, то «можетъ быть» русская буржуазія и «не съѣстъ русскаго народа», а, слѣдовательно, «можетъ быть» и осуществятся идеалы русской интеллигенціи, въ противномъ же случаѣ «народъ будетъ навѣрное съѣденъ», и идеалы русской интеллигенціи «навѣрное» потерпятъ крушеніе. Лишь робко у русскихъ соціологовъ прорывалась иногда мысль, что для того, чтобы обосновать идеалъ, нужно доказать его принадлежность къ сферѣ долженствующаго быть, но и это долженствованіе было лишено у нихъ непререкаемости, такъ какъ оно всегда опиралось на возможность. Между тѣмъ именно въ доказательствѣ возможности заключается вся оригинальность русской соціологической школы, такъ какъ содержаніе ея идеаловъ и пониманіе ею смысла соціальнаго процесса были даны ей цѣликомъ самимъ общественнымъ движеніемъ 70-хъ годовъ и русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенціи въ современномъ имъ общественномъ движеніи, а ея послѣдователями. Даже какъ-то не вѣрится, что такое грандіозное движеніе практическаго свойства, имѣвшее такія героическія проявленія въ жизни, получило столь жалкое выраженіе въ соціологическихъ теоріяхъ. Не вѣрить этому однако мы не имѣемъ теперь никакого основанія, такъ какъ мы уже знаемъ, что русскіе соціологи не случайно доказывали лишь возможность идеаловъ русской интеллигенціи, а, наоборотъ, построили всю свою соціологическую систему на категоріи возможности.

VIII.

Съ вопросомъ о роли интеллигенціи въ русскомъ общественномъ развитіи тѣсно связанъ логически, а еще больше исторически вопросъ объ экономическомъ развитіи Россіи. Вопросъ этотъ считается окончательно рѣшеннымъ по существу въ пользу

новаго направленія. Побѣда новаго направленія, несомнѣнно, принадлежитъ къ наиболѣе блестящимъ страницамъ въ исторіи теоретическихъ битвъ вообще, такъ какъ рѣдко теоретическій споръ заканчивался съ такою быстротою и съ такимъ поразительнымъ успѣхомъ, выразившимся въ томъ, что недавніе противники всецѣло проникались враждебною точкою зрѣнія и до того усваивали многія положенія своихъ враговъ, что потомъ считали ихъ своими собственными. Въ самомъ дѣлѣ, теперь уже никто не сомнѣвается въ существованіи капиталистическаго производства на Руси и не опровергаетъ того, что развитіе капитализма въ Россіи быстро идетъ впередъ. Если иногда и возникаютъ попытки подвергнуть сомнѣнію относящіеся сюда факты и опровергнуть опирающійся на нихъ прогнозъ дальнѣйшаго развитія уже упрочившихся капиталистическихъ формъ производства, то эти отдѣльные голоса тонутъ въ дружномъ хорѣ тѣхъ, для кого капиталистическое развитіе Россіи стало очевидной и даже избитой истиной; а слѣдовательно, эти отсталые голоса могутъ быть съ полнымъ правомъ игнорированы. Но именно потому, что самъ споръ о капиталистическомъ развитіи Россіи по существу рѣшенъ, и содержаніе теоретическихъ положеній, раньше противопоставлявшихся другъ другу, теперь уже не только не возбуждаетъ прежде бушевавшихъ страстей, но даже никого особенно не волнуетъ, именно потому пора, наконецъ, проанализировать формальныя основы, на которыя опирались противники въ своемъ теоретическомъ спорѣ. Въ пылу спора всѣ настолько были увлечены самимъ содержаніемъ его, что почти совсѣмъ не обращали вниманія на то, что спорящія стороны исходятъ изъ противоположныхъ и взаимно исключающихъ другъ друга точекъ зрѣнія; а наиболѣе раціональное рѣшеніе такого спора—формальное. Дѣйствительно, если присмотрѣться къ формальнымъ основамъ теоретическихъ положеній двухъ враждовавшихъ направленій, то становится сразу понятнымъ, почему споръ такъ быстро окончился въ пользу марксистовъ, доказывавшихъ, что развитіе капитализма въ Россіи съ необходимостью подвигается впередъ и притомъ все болѣе ускореннымъ темпомъ. Уже сама постановка вопроса марксистами заключала въ себѣ и рѣшеніе его. Марксисты настаивали главнымъ образомъ на опредѣленіи необходимыхъ причинныхъ соотношеній

между экономическими явленіями и въ частности доказывали, что извѣстныя причинныя соотношенія «съ естественной необходимостью» привели къ созданію въ Россіи цѣлаго ряда ясно выраженныхъ капиталистическихъ формъ производства и также необходимо влекутъ за собой дальнѣйшее возникновеніе и развитіе ихъ. Въ противоположность имъ русскіе народники, которые по отношенію къ формальнымъ пріемамъ изслѣдованія вполнѣ солидарны съ русскими соціологами, съ одной стороны, указывали лишь на возможность извѣстнаго пути развитія, а съ другой— и притомъ главнымъ образомъ, отрицали возможность другого несимпатичнаго имъ направленія въ экономическомъ развитіи Россіи. Между тѣмъ, какъ уже было отмѣчено выше, всякое установленіе одной возможности заключаетъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и допущеніе при извѣстныхъ условіяхъ всѣхъ остальныхъ возможностей. Ввиду именно этого крайне относительнаго характера точки зрѣнія русскихъ соціологовъ - народниковъ было бы странно ожидать отъ нихъ особенной принципіальной стойкости. Для нихъ было сравнительно легко отказаться отъ нѣкоторыхъ своихъ теоретическихъ положеній, и не только признать тотъ путь развитія, на который указывали марксисты, но и настолько проникнуться нѣкоторыми ихъ положеніями, чтобы считать ихъ своими собственными и даже не замѣчать своихъ заимствованій.

Чтобы не быть голословными, мы должны привести факты, доказывающіе, что точка зрѣнія русскихъ соціологовъ-народниковъ, дѣйствительно, заключаетъ въ себѣ всѣ эти формальные элементы и прежде всего отличается крайнею относительностью. Сдѣлать это мы можемъ не иначе, какъ снова проанализировавъ рядъ отрывковъ изъ ихъ сочиненій и вскрывъ нѣкоторыя логическія свойства ихъ взглядовъ. На этотъ разъ мы должны ссылаться прежде всего на экономическіе и публицистическіе труды г. В. В., такъ какъ въ экономическихъ вопросахъ русскіе соціологи съ г. Михайловскимъ во главѣ примыкаютъ преимущественно къ нему. Для правильнаго пониманія однако экономическихъ теорій русскихъ соціологовъ - народниковъ необходимо постоянно имѣть въ виду ихъ связь съ русскимъ общественнымъ движеніемъ, а потому мы сперва и присмотримся къ ней ближе. Во вступительной статьѣ къ своему основному экономическому

труду—«Судьбы капитализма въ Россіи»—г. В. В. вполнѣ опредѣленно указываетъ на то, что мотивы, которыми онъ руководился, предпринимая свое изслѣдованіе, заключались въ намѣреніи поддержать русскую интеллигенцію въ ея стремленіяхъ, и что наиболѣе основательную поддержку, по его мнѣнію, русская интеллигенція можетъ найти въ убѣжденіи въ невозможности развитія капитализма въ Россіи; убѣжденіе же это и можетъ быть внушено его экономическими выводами. По его словамъ, «народная партія много бы выиграла въ практическомъ отношеніи, если бы двойственность, раздирающая ея міросозерцаніе, была уничтожена, если бы къ ея вѣрѣ въ живучесть народныхъ устоевъ присоединилось убѣжденіе въ исторической *невозможности* развитія капиталистическаго производства въ Россіи. Такое убѣжденіе способны дать наши обобщенія (если они только истинны). Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро по особенностямъ современнаго историческаго момента Россіи *невозможно* достичь высшей ступени промышленнаго развитія капиталистическимъ путемъ, если всѣ мѣры въ пользу этого послѣдняго способны только разрушить благосостояніе народа, но не привести къ организаціи производства, если поэтому замѣченныя явленія разрушенія исконныхъ формъ народной жизни происходятъ не въ силу экономической борьбы мелкаго производства съ крупнымъ и побѣды послѣдняго, а суть результатъ неудачнаго вмѣшательства правящихъ классовъ, слѣдовательно, произведены политическими мѣрами, то лица, *желающія* добра народу и *имѣющія возможность* помочь ему, смѣлѣе выступятъ въ борьбу съ угнетающими его вліяніями, такъ какъ они *могутъ не опасаться*, что всѣ ихъ успѣхи въ общественно-политической сферѣ будутъ разбиты неумолимыми и не поддающимися никакой политикѣ законами промышленнаго прогресса»[1]). Этотъ теоретическій планъ поддержать русскую интеллигенцію въ ея стремленіяхъ, доказавъ невозможность развитія капитализма въ Россіи, несомнѣнно, составляетъ вполнѣ оригинальную черту г. В. В., впервые введенную имъ въ русскую соціологическую литературу. Въ свое время ее тотчасъ же отмѣтилъ г. Михайловскій. Давъ характеристику того общественнаго направленія, къ которому при-

[1]) В. В., „Судьбы капитализма въ Россіи", С.-Петербургъ, 1882, стр. 4—5.

надлежитъ онъ самъ, г. Михайловскій указываетъ на то, что г. В. В. «совсѣмъ въ него входитъ, съ тѣмъ единственнымъ, повидимому, чрезвычайно важнымъ отличіемъ, которое опредѣляется его убѣжденіемъ *въ невозможности для* Россіи капиталистическаго строя на европейскій ладъ. По мнѣнію г. В. В., всѣ надежды и опасенія на этотъ счетъ одинаково тщетны. Ни бояться намъ капитализма не приходится, ни надѣяться на его торжество, ибо *самая возможность* его господства на Руси есть химера. Напрасно мы, въ близорукомъ увлеченіи примѣромъ Запада, со страшными пожертвованіями, пытаемся водворить у себя крупную промышленность, организованную на европейскій ладъ: ничего изъ этого не выходитъ и выйти *не можетъ*. Но столь же напрасны и опасенія того факта, что капитализмъ заполнитъ нашу родину: капитализмъ нашъ фатально вялъ, неповоротливъ, не имѣетъ корней и напоминаетъ своими проявленіями анекдотъ о томъ мужикѣ, который, получивъ власть, расчитывалъ украсть сто цѣлковыхъ и убѣжать» [1]).

Читая сперва горячія увѣренія самого г. В. В., а затѣмъ характеристику его взглядовъ, даваемую г. Михайловскимъ, можно подумать, что экономическія теоріи г. В. В. наконецъ освобождали русскую интеллигенцію отъ всякихъ сомнѣній и колебаній. Если судить о г. В. В. по его намѣреніямъ, то надо предположить, что онъ стремился внушить русской интеллигенціи непоколебимую увѣренность хоть въ чемъ-нибудь научно безусловномъ, будь это безусловное даже только отрицательное положеніе; иными словами, онъ хотѣлъ въ своихъ научныхъ построеніяхъ дать то, что рѣшительно отсутствовало въ соціологическихъ теоріяхъ г. Михайловскаго и даже въ принципѣ отрицалось имъ. Но своеобразныя научныя положенія, выработанныя г. В. В. въ дѣйствительности, далеко не соотвѣтствуютъ его намѣреніямъ, и это несоотвѣтствіе приходится объяснить исключительно специфическими свойствами его точки зрѣнія. Никто иной, какъ г. Михайловскій, поспѣшилъ разоблачить эту сторону взглядовъ г. В. В. и лишить ихъ ореола безусловности. По его словамъ, «взглядъ г. В. В. можетъ показаться съ перваго раза чрезвычайно оптимистическимъ. *Отрицая воз*

[1]) Михайловскій, Сочиненія, V, 778.

можность капиталистическаго строя на Руси, онъ тѣмъ самымъ какъ бы удаляетъ изъ нашего будущаго и всѣ тѣневыя стороны процесса. На самомъ дѣлѣ, это, однако, вовсе не такъ, и даже очень поверхностный читатель не можетъ обличать нашего автора въ излишнемъ оптимизмѣ, хотя бы въ виду одной слѣдующей его фразы (изъ предисловія къ «Судьбамъ капитализма въ Россіи»): «*Отрицая возможность* господства въ Россіи капитализма какъ формы производства, я ничего не предрѣшаю относительно его будущаго, какъ формы и степени эксплуатаціи народныхъ силъ». Болѣе внимательный читатель знаетъ, что во всей работѣ г. В. В. эта оговорка постоянно имѣется въ виду и, понятное дѣло, процессъ обезземеленія подчеркивается при этомъ съ особенною выразительностью. Другими словами, капитализмъ, по мнѣнію г. В. В., *не можетъ* у насъ достигнуть тѣхъ законченныхъ формъ и той напряженности производства, которыхъ онъ достигъ въ Европѣ, но процедуру отлученія производителей отъ силъ природы и орудій производства онъ совершать *можетъ* и теперь уже съ успѣхомъ совершаетъ» [1]). Далѣе г. Михайловскій приводитъ отрывокъ изъ одной полемической статьи г. В. В., въ которомъ г. В. В. еще дальше простираетъ свои уступки, выражающіяся въ допущеніи возможности частичныхъ успѣховъ капитализма въ Россіи. «*Весьма вѣроятно*,—сознается онъ,—что Россія, какъ и другія страны, имѣетъ нѣкоторыя естественныя преимущества, благодаря которымъ она можетъ явиться поставщикомъ на внѣшніе рынки извѣстнаго рода товаровъ; *очень можетъ быть*, что этимъ воспользуется капиталъ и захватитъ въ свои руки соотвѣтствующія отрасли производства, т.-е. національное раздѣленіе труда дѣйствительно поможетъ нашему капитализму укрѣпиться въ нѣкоторыхъ отрасляхъ производства; но вѣдь у насъ идетъ рѣчь не объ этомъ; мы говоримъ не о случайномъ участіи капитала въ промышленной организаціи страны, а о *вѣроятности* построенія всего производства въ Россіи на капиталистическомъ принципѣ» [2]). Въ виду такихъ признаній, которыя г. В. В. высказываетъ мимоходомъ, какъ бы не замѣчая ихъ противорѣчія съ первоначально поста-

---

[1]) Тамъ же, V, 779.

[2]) Тамъ же, V, 781; курсивъ вездѣ нашъ.

вленными имъ себѣ научными задачами, г. Михайловскій совершенно правъ, когда онъ считаетъ нужнымъ болѣе точно формулировать всѣ допускаемыя г. В. В. отступленія отъ безусловнаго отрицанія возможности развитія капитализма въ Россіи.— «У насъ, значитъ,—говоритъ онъ,—*возможно* въ обширныхъ размѣрахъ и уже практикуется: во-первыхъ, отлученіе производителей отъ силъ природы и орудій производства, каковое отлученіе есть неизбѣжный спутникъ и даже фундаментъ капиталистическаго строя; *возможно то, что сейчасъ казалось невозможнымъ*— законченныя формы капитализма; только онѣ безсильны охватить все производство страны. *Этого онѣ не могутъ*» [1]). Подводя, наконецъ, итоги своему изслѣдованію того, насколько безусловно г. В. В. отрицаетъ возможность развитія капитализма въ Россіи, г. Михайловскій приходитъ къ заключенію, что «для истиннаго пониманія его оригинальнаго тезиса о *невозможности* у насъ капиталистическаго строя, въ противоположность Европѣ, гдѣ онъ имѣетъ свои raisons d'être, для правильнаго пониманія этого тезиса надо имѣть въ виду, что капиталистическій строй въ Европѣ не такъ ужъ господствуетъ, какъ обыкновенно думаютъ, а у насъ не такъ ужъ отсутствуетъ, чтобы даже для отдаленнаго будущаго можно было противополагать наши экономическіе порядки европейскимъ. Безъ сомнѣнія, нашъ капитализмъ находится еще въ зачаточномъ состояніи и въ данный историческій моментъ мы можемъ съ сравнительно большимъ удобствомъ выбирать характеръ своей экономической политики. *Но положеніе о невозможности, химеричности нашего капитализма надо понимать съ тѣми ограниченіями, которыя я сейчасъ заимствовалъ у самого г. В. В.: эта невозможность далеко не абсолютная, и, можетъ быть, даже не совсѣмъ правильно называть ее невозможностью*» [2]).

---

[1]) При наборѣ этого отрывка для собранія сочиненій, а, можетъ быть, еще для журнала былъ, вѣроятно, сдѣланъ незамѣченный авторомъ пропускъ, который легко объяснить частымъ повтореніемъ слова „возможно". Послѣ словъ—„каковое отлученіе есть неизбѣжный спутникъ и даже фундаментъ капиталистическаго строя" по грамматическому и логическому смыслу должны были бы стоять приблизительно слѣдующія слова: „возможна, во-вторыхъ, капитализація отдѣльныхъ отраслей производства въ законченной формѣ".

[2]) Тамъ же, V, 782.

Итакъ, г. Михайловскій приходитъ къ заключенію, что то понятіе невозможности, при помощи котораго оперируетъ г. В. В., не абсолютное, а потому оно не можетъ быть даже признано настоящимъ понятіемъ невозможности въ его строгомъ значеніи. Мы должны сознаться, что чрезвычайно удивились, когда впервые познакомились съ этимъ мнѣніемъ г. Михайловскаго, такъ какъ, насколько намъ извѣстно, это единственный случай, когда онъ вполнѣ опредѣленно и прямо отдаетъ преимущество абсолютному понятію передъ относительнымъ. Притомъ онъ дѣлаетъ это далеко не случайно, такъ какъ его предпочтеніе абсолютной невозможности является выводомъ изъ цѣлаго ряда доказательствъ, тщательно подобранныхъ и искусно сгрупированныхъ. Все это стоитъ въ полномъ противорѣчіи со всею научною и литературною дѣятельностью г. Михайловскаго, для котораго «наука покончила съ абсолютами» [1], такъ какъ, по его словамъ, «мы запутываемся въ непосильной намъ безусловной истинѣ» [2], «и единственно доступныя намъ истины» суть истины «условныя» [3]. Поэтому онъ вездѣ, гдѣ только можетъ, спѣшитъ отмѣтить и подчеркнуть свое презрѣніе ко всему абсолютному или безусловному. Это несомнѣнное противорѣчіе между различными заявленіями г. Михайловскаго не входитъ однако въ нашу тему въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, а потому мы можетъ предоставить разрѣшать его самому г. Михайловскому.

Но если у насъ есть всѣ основанія для того, чтобы уклониться отъ примиренія постороннихъ нашей темѣ противорѣчій въ мышленіи г. Михайловскаго, то мы не имѣемъ никакого права слагать съ себя обязанность проанализировать взглядъ г. Михайловскаго на невозможность, высказанный имъ въ вышеприведенномъ его заявленіи. Этотъ взглядъ сводится къ тому, что единственно правильное понятіе невозможности есть абсолютная невозможность. Намъ приходится сознаться, что и это, нигдѣ въ другомъ мѣстѣ сочиненій г. Михайловскаго не встрѣчающееся,

---

1) Тамъ же, III, 408.

2) Тамъ же, IV, 61.

3) Тамъ же, IV, 62; ср. I, 105. Только еще одинъ разъ г. Михайловскій дѣлаетъ нѣкоторую уступку, заявляя, что правда, добываемая человѣкомъ, „есть правда относительная, но практически она, пожалуй, безусловна для человѣка, потому что выше ея подняться нельзя“ (IV, 461).

истолкованіе понятія невозможности является для насъ совершенно неожиданнымъ. Выше мы приводили много отрывковъ изъ болѣе раннихъ сочиненій г. Михайловскаго, въ которыхъ онъ доказывалъ невозможность того или другого явленія. Конечно, мы замѣчали, что слово невозможность не всегда имѣло при этомъ одно и то же значеніе. Но самъ г. Михайловскій пользовался этимъ словомъ такъ, какъ будто бы никакихъ различій въ значеніи его онъ не допускаетъ. Между тѣмъ теперь мы узнаемъ отъ него самого, что лишь абсолютная невозможность можетъ быть правильно названа невозможностью. Этимъ заявленіемъ онъ прикрѣпляетъ слово «невозможность» лишь къ одному вполнѣ опредѣленному понятію. За неимѣніемъ другихъ указаній намъ, слѣдовательно, остается предположить, что г. Михайловскій всегда употреблялъ слово «невозможность» въ томъ значеніи, которое онъ считаетъ единственно правильнымъ; иными словами, онъ пользовался имъ для обозначенія понятія абсолютной невозможности. Однако даже при поверхностномъ обзорѣ различныхъ случаевъ примѣненія г. Михайловскимъ понятія невозможности, приходится сдѣлать заключеніе, что г. Михайловскій оперировалъ при помощи не только одного, признаваемаго имъ правильнымъ, понятія невозможности, число которыхъ гораздо больше, чѣмъ онъ, повидимому, предполагалъ, когда отмѣчалъ значеніе двухъ изъ нихъ. При этомъ онъ не дѣлалъ даже и намека на то, что въ различныхъ случаяхъ онъ пользовался различными понятіями невозможности. Такимъ образомъ мы принуждены констатировать, во-первыхъ, полное отсутствіе какихъ бы то ни было данныхъ для сужденія о томъ, при помощи какихъ именно понятій невозможности г. Михайловскій, по его собственному мнѣнію, оперировалъ, а во-вторыхъ, наличность гораздо большаго количества понятій невозможности въ самихъ сочиненіяхъ г. Михайловскаго, чѣмъ отмѣчено у него въ его единственной попыткѣ классифицировать различныя понятія невозможности. Въ виду всего этого мы считаемъ совершенно безнадежными попытки опредѣлять значеніе того или другого понятія невозможности, встрѣчающагося съ сочиненіяхъ г. Михайловскаго, съ точки зрѣнія пониманія его самимъ г. Михайловскимъ. Но именно потому, что мы устраняемъ эту первую задачу, какъ не подлежащую рѣшенію, мы должны признать для себя тѣмъ

болѣе обязательной другую задачу. Эта вторая задача заключается въ томъ, чтобы при сужденіи о всевозможныхъ ссылкахъ г. Михайловскаго на невозможность постоянно имѣть въ виду тѣ различныя понятія невозможности, которыя находятся въ обращеніи въ различныхъ отрасляхъ современной науки, и смыслъ которыхъ анализируется и устанавливается въ современной теоріи познанія, логикѣ и методологіи. Только опираясь на этотъ прочный фундаментъ, можно правильно указывать, какими изъ понятій невозможности пользовались, хотя бы и не вполнѣ сознательно, г. Михайловскій и слѣдовавшіе за нимъ соціологи, какой смыслъ пріобрѣтаютъ извѣстныя понятія въ ихъ примѣненіи, и какую цѣнность они имѣютъ въ томъ или другомъ случаѣ. Только тогда можно судить, по какому праву пользуются названные соціологи извѣстнымъ понятіемъ, и насколько это понятіе, дѣйствительно, служитъ опорой для ихъ утвержденій, или же, наоборотъ, примѣнено безъ достаточнаго основанія, такъ то оно не только не поддерживаетъ, а даже подрываетъ отстаиваемыя ими положенія.

IX.

Наиболѣе настойчивыя ссылки на невозможность мы находимъ у г. Михайловскаго въ его обоснованіи субъективнаго метода. Въ этомъ случаѣ, какъ мы знаемъ, невозможность исключительно объективнаго метода въ общественныхъ наукахъ равнозначуща съ дѣйствительнымъ отсутствіемъ этого исключительно объективнаго метода. Г. Михайловскій, не вполнѣ отдавая себѣ отчетъ въ томъ, къ чему онъ стремится въ ходѣ своихъ доказательствъ, настаивалъ, повидимому, на томъ, что отсутствіе это является фактическимъ. Если бы это было дѣйствительно только такъ, то ссылка на невозможность въ данномъ случаѣ была бы лишена всякой доказательной силы. То, что фактически отсутствовало до сихъ поръ и отсутствуетъ въ данный моментъ, можетъ явиться въ любой слѣдующій моментъ, и, слѣдовательно, то, что было фактически невозможно вчера и сегодня, можетъ стать фактически возможнымъ завтра. Но г. Михайловскій прибавляетъ къ этому извѣстное исключеніе во времени, заявляя, что исключительно объективный методъ въ соціологіи не только невозможенъ, но и никогда никѣмъ не примѣняется. Слово «ни-

когда» въ своемъ первоначальномъ значеніи относится къ прошедшему времени и обозначаетъ отрицаніе существованія или дѣйствія въ прошедшемъ, но оно имѣетъ также наиболѣе общее безвременное значеніе, т.-е. обозначаетъ отрицаніе вообще или по отношенію ко всѣмъ временамъ; это всеобъемлющее безвременное значеніе г. Михайловскій, повидимому, и хочетъ придать ему. Въ такомъ случаѣ намъ остается попробовать понимать мысль г. Михайловскаго такъ, какъ понялъ ее г. Карѣевъ, развивъ ее въ вполнѣ опредѣленномъ направленіи. Отсутствіе исключительно объективнаго метода въ общественныхъ наукахъ не временнаго фактическаго характера, а безвременнаго логическаго. По мнѣнію г. Карѣева, всякій субъектъ имѣетъ извѣстную совокупность опредѣленій, которой его нельзя лишить, не уничтоживъ самаго субъекта; требованіе же отъ субъекта исключительно объективнаго отношенія къ соціальнымъ явленіямъ равносильно требованію лишить субъекта всякихъ опредѣленій. Но лишеніе субъекта всѣхъ опредѣленій есть логическая безсмыслица, а потому и строгій послѣдовательный объективизмъ въ соціальныхъ наукахъ логически невозможенъ. Какъ кругъ не можетъ быть не круглымъ, а, напр., четырехъугольнымъ, и четырехъугольникъ не можетъ быть не четырехъугольнымъ, а, напр., круглымъ [1]), такъ и субъектъ не можетъ быть не субъективнымъ, т.-е. исключительно объективнымъ. Такимъ образомъ, если вѣрить г. Карѣеву, мы здѣсь имѣемъ самый типичный случай логической невозможности. Эта логическая невозможность, несомнѣнно, безусловнаго характера, т.-е. абсолютная невозможность въ противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности. Хотя, по мнѣнію г. Михайловскаго, «наука покончила съ абсолютами», онъ самъ врядъ ли сталъ бы доказывать, что понятія треугольника или круга не абсолютны, а относительны и бываютъ, напр., не треугольные треугольники и не круглые круги. Но при ближайшемъ сравненіи этихъ, признанныхъ въ логикѣ типичными и взятыхъ нами для параллели и болѣе точнаго уясненія смысла абсолютной логической невозможности, математическихъ примѣровъ съ теоретическимъ положеніемъ о невозможности исключительно объективнаго ме-

[1]) Cp. Sigwart, Logik, 2 Aufl., B. I, S. 244—245.

тода въ соціологіи, на которомъ настаиваютъ русскіе соціологи, мы сейчасъ же замѣчаемъ ошибку русскихъ соціологовъ. Когда мы анализируемъ понятіе круга, то мы приходимъ къ заключенію, что существенное и даже единственное опредѣленіе его заключается въ томъ, что онъ круглый, т.-е. что всѣ точки линіи, очерчивающей его, находятся въ равномъ разстояніи отъ центра. Ничего подобнаго мы не можемъ сказать о понятіи субъекта, такъ какъ это понятіе имѣетъ много не только различныхъ, но даже разнородныхъ опредѣленій, и потому правильнѣе будетъ сказать, что есть много различныхъ понятій субъекта. Если, напр., брать понятіе субъекта въ его прямомъ и непосредственномъ противопоставленіи понятію объекта, то для субъекта въ этомъ смыслѣ невозможна вообще наука. Противополагаемый объекту субъектъ не можетъ превратиться въ изучаемый имъ объектъ, и потому всякая наука должна быть въ концѣ концовъ лишь группировкой представленій субъектовъ объ объектахъ. Но если подъ понятіемъ субъекта подразумѣвать тѣ индивидуальныя качества, которыя свойственны каждому субъекту въ отдѣльности и отличаютъ одинъ субъектъ отъ другого, то никто не станетъ спорить, что при изученіи не только явленій природы, но и соціальныхъ явленій всякій субъектъ можетъ отказаться отъ этихъ индивидуальныхъ опредѣленій и изучать въ соціальныхъ явленіяхъ только безусловно общее имъ всѣмъ. Для опредѣленія и оцѣнки этого общаго субъектъ долженъ становиться на общеобязательную или надъиндивидуальную точку зрѣнія, что доступно, конечно, каждому мыслящему субъекту. Такимъ образомъ, отказываясь отъ субъективизма, въ этомъ болѣе узкомъ смыслѣ, мыслящіе субъекты также создаютъ объективную соціальную науку безъ всякой примѣси субъективизма, какъ они уже создали объективное естествознаніе. Между тѣмъ русскіе соціологи, настаивая на невозможности исключительно объективнаго отношенія къ соціальнымъ явленіямъ, даютъ понять, что для этого субъектъ долженъ перестать быть вообще субъектомъ; въ дѣйствительности же, какъ мы только что убѣдились, для этого требуется только, чтобы субъектъ переставалъ быть субъектомъ въ извѣстномъ болѣе узкомъ смыслѣ, что вполнѣ возможно и логически законно. Изъ всего этого слѣдуетъ, что русскіе соціологи создали въ данномъ случаѣ совершенно оши-

бочное научное построеніе вслѣдствіе того, что, оперируя при помощи категоріи невозможности, они не вникали достаточно въ ея смыслъ и не разобрались въ различныхъ значеніяхъ сложнаго понятія невозможности. Въ своемъ увлеченіи доказательной силой понятія невозможности они стремились придать ему такое значеніе, которое совсѣмъ несвойственно ему въ данномъ случаѣ.

Другимъ поводомъ для того, чтобы воспользоваться понятіемъ невозможности, служитъ г. Михайловскому его рѣшеніе вопроса объ истинѣ и справедливости. Какъ мы уже знаемъ, по его мнѣнію, невозможно разорвать правду, слагающуюся изъ истины и справедливости, пополамъ безъ ущерба для обѣихъ половинъ Свои доказательства этой невозможности онъ направляетъ противъ теоретическихъ усилій и попытокъ произвести этотъ разрывъ. Но эти усилія и попытки, по убѣжденію самого г. Михайловскаго, несомнѣнно, приводятъ къ нѣкоторымъ хотя и отрицательнымъ результатамъ, связаннымъ съ ущербомъ, какъ для истины, такъ и для справедливости. Слѣдовательно, г. Михайловскій не имѣлъ здѣсь въ виду абсолютную невозможность, такъ какъ иначе теоретическія попытки разорвать правду не имѣли бы никакого значенія. Если однако вдуматься въ этотъ вопросъ внимательнѣе, то необходимо притти къ заключенію, что не только объ абсолютной невозможности, но вообще о невозможности производить разрывъ между истиной и справедливостью можно говорить только по недоразумѣнію. Мы уже выше указывали на то, что объединеніе истины и справедливости въ одномъ цѣльномъ міровоззрѣніи является основной проблемой не только философіи, но и всякой нравственной жизни, такъ какъ несовпаденіе истины и справедливости какъ въ теоріи, такъ и въ практической жизни ведетъ къ наиболѣе трагическимъ конфликтамъ. Г. Михайловскій проглядѣлъ эту основную проблему и уклонился отъ рѣшенія ея: понятіе же невозможности послужило ему въ этомъ случаѣ прикрытіемъ при уклоненіи отъ его прямой обязанности. Однако противъ подобнаго приговора надъ г. Михайловскимъ всегда можетъ быть выдвинута масса опроверженій. Въ самомъ дѣлѣ, въ томъ предисловіи къ сочиненіямъ, о которомъ мы выше выразились, что значеніе его болѣе лирическое, чѣмъ теоретическое, г. Михайловскій заявляетъ, что

выработка такой точки зрѣнія, «съ которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя», есть «высшая изъ задачъ, какія могутъ представиться человѣческому уму, и нѣтъ усилій, которыхъ жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотрѣть въ глаза дѣйствительности и ея отраженію—правдѣ-истинѣ, правдѣ объективной, и въ то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни». Итакъ, здѣсь г. Михайловскій уже не доказываетъ невозможности разорвать единую правду на ея составныя части—истину и справедливость, а напротивъ указываетъ, какъ на высшую задачу, на объединеніе обѣихъ частей правды въ одно великое цѣлое. Мы имѣемъ, слѣдовательно, опять несомнѣнное противорѣчіе между различными заявленіями г. Михайловскаго. Только въ одномъ онъ остался вѣренъ себѣ—въ томъ, что онъ въ обоихъ случаяхъ исходитъ изъ словеснаго единства «правды». Разрѣшить это противорѣчіе и устранить его изъ системы мышленія г. Михайловскаго можетъ, конечно, только онъ самъ. Для читателя оно не разрѣшимо и потому намъ остается только объяснить его происхожденіе историко-біографическими причинами, такъ какъ разсматриваемые нами противорѣчивые взгляды г. Михайловскаго высказаны имъ въ разное время и принадлежатъ къ различнымъ историческимъ эпохамъ. Вышеприведенныя строки изъ предисловія къ сочиненіямъ написаны г. Михайловскимъ въ 1889 году, т.-е. спустя двѣнадцать лѣтъ послѣ его «Писемъ о правдѣ и неправдѣ» и уже почти на склонѣ его литературной дѣятельности. Очевидно, въ началѣ своей дѣятельности г. Михайловскій поспѣшилъ предвосхитить въ качествѣ предпосылки и исходной точки то, что должно было быть результатомъ его изслѣдованій и завершеніемъ всей его соціально-философской системы; лишь гораздо позже на склонѣ своей дѣятельности онъ, наконецъ, прозрѣлъ и постигъ что именно объединеніе обѣихъ сторонъ правды является проблемой и величайшей теоретической задачей нашего времени.

Впрочемъ въ соціально-философской системѣ г. Михайловскаго проповѣдуемая имъ невозможность разрывать правду на обособленныя области истины и справедливости имѣетъ далеко не эпизодическое значеніе. Напротивъ невозможность эта, на теоретическомъ признаніи которой г. Михайловскій такъ настаиваетъ,

находится въ тѣснѣйшей внутренней связи съ цѣлымъ отдѣломъ его взглядовъ и прежде всего съ его теоріей идоловъ и идеаловъ. Въ этой теоріи, какъ мы уже знаемъ, понятіе невозможности тоже играетъ рѣшающую роль. Притомъ и по отношенію къ вопросу объ идолахъ и идеалахъ понятію невозможности придано г. Михайловскимъ неправильное и несоотвѣтствующее ему значеніе, анализъ и критика котораго заслуживаетъ особенно серьезнаго вниманія, такъ какъ понятія возможности и невозможности въ данномъ вопросѣ необходимо ведутъ къ роковымъ заблужденіямъ въ нравственныхъ теоріяхъ и въ практической дѣятельности. Прежде всего никакъ нельзя признать, что возможность осуществленія составляетъ какой бы то ни было, хотя бы и второстепенный, признакъ идеала, а еще меньше основанія соглашаться съ г. Михайловскимъ, что эта возможность есть его существенный признакъ. Если вопросъ о возможности и играетъ какую-нибудь роль, то лишь при выборѣ цѣлей, хотя и въ этомъ случаѣ онъ имѣетъ рѣшающее значеніе скорѣе по отношенію къ средствамъ, чѣмъ по отношенію къ цѣли. Но значеніемъ категоріи возможности для нравственныхъ понятій мы займемся ниже, здѣсь же наша спеціальная задача заключается только въ анализѣ понятія невозможности, которымъ г. Михайловскій пользуется лишь для опредѣленія того, что онъ называетъ идоломъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что на этотъ разъ г. Михайловскій создалъ свою своеобразную терминологію и широко примѣнилъ понятіе невозможности для рѣзкаго противопоставленія религіозныхъ идеаловъ, которые онъ прежде всего и главнымъ образомъ имѣлъ въ виду, когда устанавливалъ свой терминъ «идолъ», идеаламъ нерелигіознымъ. Однако какъ конструкція его понятій, для которой ему потребовалось спеціальное установленіе терминовъ «идолъ» и «идеалъ», такъ и вся его теорія, построенная на этихъ имъ самимъ созданныхъ понятіяхъ, является сплошной ошибкой, которая лишь создала ему просторъ для красивыхъ въ стилистическомъ отношеніи сопоставленій и противопоставленій. Конечно, никто не станетъ отрицать, что между идеалами религіозными и идеалами личными и общественными существуетъ громадная разница, дающая извѣстное право рѣзко противопоставлять ихъ. Мы, несомнѣнно, переживаемъ различныя душевныя состоянія, смотря по тому, вѣруемъ ли мы

въ безсмертіе души, или же стремимся къ безусловно нравственной и въ то же время глубоко счастливой личной жизни или хотя бы къ всеобщему равному счастію всѣхъ безъ исключенія, т.-е. къ уничтоженію соціальнаго зла. Но внутри насъ эта разница заключается лишь въ томъ, что въ то время, какъ при первомъ идеалѣ мы можемъ вполнѣ удовлетворяться созерцательнымъ отношеніемъ ко всему совершающемуся и прежде всего къ явленіямъ соціальной жизни, при второмъ—чувство долга повелительно требуетъ отъ насъ самаго активнаго участія въ жизни и ея дѣлахъ. Что касается положенія идеала внѣ насъ, то онъ всегда и независимо отъ своего содержанія постулируется нашимъ нравственнымъ сознаніемъ, какъ должный. Въ этомъ отношеніи не существуетъ никакой разницы между идеалами религіозными и нерелигіозными, такъ какъ все то, что мы не признаемъ долженствующимъ быть, не есть для насъ идеалъ, хотя бы это не долженствующее быть обладало самымъ возвышеннымъ религіознымъ или другимъ содержаніемъ. Тѣмъ не менѣе и въ связи съ внѣшними свойствами ихъ надо признать также громадную разницу между религіозными идеалами, съ одной стороны, идеалами личными и общественными—съ другой. Дѣло въ томъ, что всѣ личные и общественные идеалы всегда имѣютъ хоть какія-нибудь реальныя предпосылки и живые корни въ соціальномъ или даже въ общеміровомъ процессѣ въ противоположность идеаламъ религіознымъ, которые не только лишены этого, но даже сознательно и опредѣленно противопоставляются всему земному. Такимъ образомъ, съ какихъ бы сторонъ мы не смотрѣли на разницу (или даже противоположность) между идеалами религіозными и нерелигіозными, эта разница не подлежитъ разсмотрѣнію съ точки зрѣнія категоріи возможности и невозможности, такъ какъ эта категорія, какъ мы еще не разъ убѣдимся ниже, вообще не примѣнима къ вопросамъ нравственнаго порядка.

Но г. Михайловскій обозначаетъ терминомъ «идолъ» не только религіозные идеалы. Онъ прибѣгаетъ къ этому термину также и для обозначенія тѣхъ идеаловъ нерелигіознаго характера, которыхъ онъ не признаетъ достойными называться идеалами. Такими идолами онъ считаетъ искусство для искусства, науку для науки и нравственность для нравственности. «Искусство для

искусства, — говоритъ онъ: — не единственный въ своемъ родѣ идолъ современнаго человѣчества. Ихъ существуетъ цѣлая коллекція: наука для науки, справедливость для справедливости, богатство для богатства» [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ еще рѣзче осуждаетъ крайнюю односторонность, характерную для идеаловъ этого типа. По его словамъ: «римскій юристъ говоритъ: ты только должникъ,—подавай сюда свое тѣло, мы его разрѣжемъ; экономистъ говоритъ: ты только рабочій — значитъ, имѣть дѣтей не твое дѣло; историкъ-провиденціалистъ говоритъ: ты пѣшка, которая будетъ въ свое время поставлена, куда слѣдуетъ, для того, чтобы, кому слѣдуетъ, было сказано шахъ и матъ,—поэтому не дыши; моралистъ говоритъ: ты духъ,—умерщвляй свою плоть— эту бренную оболочку духа, и проч.» [2]). «Вполнѣ презирая практику, и даже не умѣя къ ней приступиться,—продолжаетъ онъ, развивая ту же мысль дальше,—метафизика жаждетъ познанія для познанія, ищетъ истины для истины» [3]). Но все это идолы, по убѣжденію г. Михайловскаго, а потому независимо отъ той антипатіи, которую онъ питаетъ къ нимъ, какъ къ ложно формулированнымъ цѣлямъ, онъ кромѣ того еще увѣренъ, что осуществленіе ихъ невозможно для человѣка. «Искусство для искусства, — утверждаетъ онъ,—руководящимъ принципомъ быть *не можетъ*» [4]).—«Чистое искусство есть миражъ, одна изъ тѣхъ многочисленныхъ вещей, которыми человѣкъ самъ себя обманываетъ» [5]). Такъ же точно «при отсутствіи нравственной подготовки представитель науки *не можетъ* добиться и своей спеціальной цѣли—истины» [6]). Въ самомъ дѣлѣ, «та наука, которая такъ претитъ вашимъ нравственнымъ идеаламъ—совсѣмъ не наука: отрывая истину отъ справедливости, гоняясь только за первою, какъ за однимъ зайцемъ, она въ противоположность пословицѣ, не ловитъ и его» [7]). Что касается наконецъ метафизиковъ, то они «создаютъ себѣ *невозможную* задачу, презирая задачи возможныя,

---

1) Тамъ же, V, 536.
2) Тамъ же, III, 335.
3) Тамъ же, III, 340.
4) Тамъ же, V, 536.
5) Тамъ же, I, 121.
6) Тамъ же, IV, 389.
7) Тамъ же, IV, 391.

вылѣзаютъ изъ границъ человѣка, лѣзутъ, можно сказать, изъ кожи, и дѣйствительно должны страшно страдать» [1]).

Въ приведенныхъ выпискахъ очень ярко выступаетъ то сплетеніе идей г. Михайловскаго, въ которомъ перекрещивается его теорія идоловъ и идеаловъ съ теоріей неразрывности «правды» на ея составныя части. Невозможность для человѣка осуществить идолъ (не перваго религіознаго типа, а второго научно-нравственно-художественнаго) вполнѣ тожественна по своему содержанію съ невозможностью разрывать правду пополамъ. Надо признать, конечно, что при этомъ возникаетъ необходимость поправки къ теоріи «правды» г. Михайловскаго, такъ какъ если основываться на вышеприведенномъ перечисленіи идоловъ научно-нравственно-художественнаго типа, то уже нельзя говорить о двухъ половинахъ правды, а приходится признать трехчленное дѣленіе ея и, слѣдовательно, доказывать невозможность разъединять истину, справедливость и красоту. Но этотъ недочетъ въ соціально-философской системѣ г. Михайловскаго мы оставимъ въ сторонѣ и только мимоходомъ отмѣтимъ, что онъ произошелъ отъ того, что, какъ мы уже не разъ указывали, г. Михайловскій исходилъ въ своемъ изслѣдованіи не изъ созерцанія высшихъ духовныхъ благъ человѣчества—истины, справедливости и красоты самихъ по себѣ, а изъ анализа ихъ названій и въ частности слова «правда». Здѣсь насъ занимаетъ только формальный характеръ той невозможности, которая, какъ мы только что констатировали, вполнѣ тожественна по содержанію въ обоихъ случаяхъ, какъ въ вопросѣ объ идолахъ, такъ и въ вопросѣ о правдѣ. Вдумываясь внимательнѣе въ характеръ этой невозможности, мы приходимъ къ заключенію, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ г. Михайловскій настаивалъ на абсолютной невозможности. Только абсолютная невозможность представляла для него извѣстную теоретическую цѣнность, и онъ, основываясь очевидно на нѣкоторыхъ своихъ вѣрованіяхъ, опирался именно на нее. Но кромѣ того надо признать, что эта невозможность имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если придавать ей идеальное значеніе, такъ какъ реально она вовсе не является невозможностью. Самъ г. Михайловскій не говоритъ ни объ

---

[1]) Тамъ же, I, 958.

абсолютномъ характерѣ этой невозможности, ни объ идеальномъ значеніи ея, но оба эти свойства отстаиваемой имъ невозможности слѣдуютъ изъ того, какъ онъ оперируетъ ею. Онъ, напр., не отрицаетъ и не можетъ отрицать того, что бываютъ цѣлыя эпохи, когда наукѣ и искусству ставятся исключительно односторонніе задачи, охарактеризованныя имъ какъ идолы, осуществить которые человѣкъ не можетъ. Извѣстно, что въ отдѣльныхъ представителяхъ науки и искусства, преслѣдующихъ только задачи такого рода, никогда нѣтъ недостатка. Несмотря, напр., на то, что метафизика, по убѣжденію г. Михайловскаго, задается невозможными цѣлями, философы-метафизики не переставали появляться въ теченіе всей исторіи человѣчества. Правда, г. Михайловскій утверждаетъ, что всѣ эти люди, т. е. даже всѣ представители цѣлыхъ эпохъ, гоняются за миражами и занимаются самообманомъ, такъ какъ одна истина въ соціальной наукѣ не настоящая истина, одна красота въ искусствѣ не настоящая красота, а познаніе, добываемое метафизиками ради одного цѣлостнаго познанія, не даетъ намъ никакихъ реальныхъ и полезныхъ знаній. Но всѣ эти оцѣнки имѣютъ значеніе только въ томъ случаѣ, если г. Михайловскій сравниваетъ ненастоящую науку, ненастоящее искусство и ненастоящее цѣлостное познаніе съ образцами настоящей науки, настоящаго искусства и настоящаго цѣльнаго и полнаго познанія. Такъ какъ однако наука, искусство и цѣльное полное познаніе не являются чѣмъ-то готовымъ и законченнымъ, а творятся вмѣстѣ съ жизнью, то и не существуетъ точныхъ образцовъ настоящей науки, настоящаго искусства и настоящаго цѣльнаго и полнаго познанія, съ которыми можно было бы сравнивать всѣ другія проявленія этихъ областей духовной дѣятельности человѣка. Вмѣсто готовыхъ образцовъ всегда есть и должна быть только увѣренность въ томъ, какими наука, искусство и цѣльное полное познаніе должны быть. Мы называемъ идеаломъ то, что не существуетъ въ готовомъ и цѣльномъ видѣ, а является только задачей, въ которую мы вѣримъ, къ которой мы стремимся и считаемъ своимъ долгомъ стремиться. Г. Михайловскій, несомнѣнно, имѣлъ въ виду свой идеалъ науки, искусства и цѣльнаго полнаго познанія, когда онъ произносилъ свой приговоръ надъ несоотвѣтствующими ему проявленіями въ этихъ областяхъ человѣческаго творчества; иными

словами, онъ говорилъ о томъ, какими наука, искусство и цѣльное полное познаніе должны быть по его мнѣнію. Такимъ образомъ мы приходимъ къ убѣжденію, что и для г. Михайловскаго критеріемъ идеала необходимо является долженствованіе, а не возможность, какъ онъ самъ полагалъ. Поэтому было бы гораздо правильнѣе, если бы г. Михайловскій прямо говорилъ о тѣхъ проявленіяхъ научной мысли и художественнаго творчества, какія не подходили подъ его представленія объ истинной наукѣ и объ истинномъ искусствѣ, какъ о *не должныхъ быть*, а не какъ о невозможныхъ. Такъ же точно въ болѣе раннемъ періодѣ своей дѣятельности, когда онъ критиковалъ усилія и попытки разорвать правду пополамъ, онъ долженъ былъ бы доказывать, что правда *не должна быть* разрываема пополамъ, вмѣсто того, чтобы увѣрять, что это невозможно. Въ такомъ случаѣ для него было бы естественнѣе и нормальнѣе сдѣлать переходъ къ требованію, выражающемуся въ томъ, что истина и справедливость *должны* объединяться въ одномъ великомъ цѣломъ, обозначаемомъ правдой, и что наука и искусство *должны* служить этой единой и цѣльной правдѣ.

Итакъ, мы пришли къ заключенію, что во всѣхъ вышеприведенныхъ случаяхъ подъ понятіемъ невозможности у г. Михайловскаго скрывается понятіе нравственнаго долженствованія. Производить эту замѣну долженствованія невозможностью обратнаго онъ не имѣлъ никакого права, такъ какъ по отношенію къ вышеразсмотрѣннымъ вопросамъ идеальнаго порядка категорія возможности и невозможности совершенно неумѣстна. Она вноситъ страшную путаницу и приводитъ даже къ нелѣпымъ заключеніямъ въ виду того, что, опираясь на нее, приходится обыкновенно доказывать невозможность того, что постоянно существуетъ и не перестаетъ возникать. Чувствуя крайнюю шаткость своего гносеологическаго базиса, г. Михайловскій самъ дѣлаетъ переходъ отъ невозможности къ долженствованію. «Мы требуемъ отъ науки,—утверждаетъ онъ, излагая свою программу,—служенія намъ, не военному дѣлу, не промышленной организаціи, не цивилизаціи, даже не истинѣ, а именно намъ профанамъ». «Мы прямо говоримъ: наука должна служить намъ» [1]). Въ дру-

[1]) Тамъ же, III, 337.

гомъ мѣстѣ онъ настаиваетъ на той же мысли, доказывая, что «все зданіе Правды должно быть построено на личности» [1]). «Профанъ» и цѣльная разносторонняя «личность» для него синонимы. Признавая однако абстрактность этихъ опредѣленій, онъ считаетъ нужнымъ замѣнить ихъ указаніемъ на опредѣленный общественный элементъ. Такимъ образомъ онъ приходитъ къ выводу, что наука, искусство и вообще цѣльная единая правда должны служить народу «въ смыслѣ не націи, а совокупности трудящагося люда» [2]). Къ сожалѣнію, эти переходы къ идеѣ долженствованія являются лишь единичными проблесками въ теоріяхъ г. Михайловскаго, не имѣющими большой теоретической цѣнности, такъ какъ они не обладаютъ самостоятельнымъ значеніемъ, а служатъ лишь дополненіемъ къ его излюбленнымъ идеямъ возможности и невозможности. То онъ, чтобы подняться до идеи долженствованія, опирается на возможность и невозможность, то онъ извлекаетъ въ качествѣ результата изъ идеи долженствованія лишь возможность каждаго частнаго содержанія этой идеи и невозможность противнаго этимъ содержаніямъ. Устойчивое положеніе онъ сохраняетъ такимъ образомъ только на уровнѣ идеи возможности и невозможности. Новыя подтвержденія этого положенія цитатами, надѣемся, излишни, такъ какъ выше было приведено достаточное количество подлинныхъ заявленій г. Михайловскаго, въ которыхъ онъ настаивалъ на томъ, что разносторонняя личность и трудящійся народъ являются какъ единственно возможными идеалами, такъ и единственно возможными критеріями истины.

Благодаря болѣе тщательному анализу, мы пришли къ довольно неожиданному выводу, что г. Михайловскій, извращая формальную сторону нравственныхъ понятій, очень часто говоритъ о чемъ-нибудь, какъ о невозможномъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда по содержанію понятія ему слѣдовало бы настаивать на томъ, что это не должно быть, а должно быть обратное. Единственное объясненіе для этого несоотвѣтствія между извѣстнымъ идейнымъ содержаніемъ и той категоріей, которая должна придавать цѣну, вѣсъ и значеніе этому содержанію, заключается въ излиш-

---

[1]) Тамъ же, IV, 461.

[2]) Тамъ же, V, 537 и слѣд.; ср. IV, 462 и сл.

немъ пристрастіи г. Михайловскаго къ категоріи невозможности. Чтобы покончить съ этимъ вопросомъ, мы должны теперь разсмотрѣть еще одинъ случай примѣненія г. Михайловскимъ понятія невозможности. Въ противоположность предыдущему, этотъ случай не представляетъ затрудненій, такъ какъ смыслъ его ясенъ при первомъ взглядѣ. Г. Михайловскій часто характеризуетъ естественный ходъ вещей въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Все существующее *необходимо* и инымъ, какъ оно есть, *быть не можетъ*» [1]). «Дѣла идутъ такъ, какъ они *должны итти*, какъ они *не могутъ не итти*» [2]). «Приходится осуждать то, что въ данную минуту *не можетъ не существовать*» [3]). Соціальный процессъ опредѣляется «*непреоборимою невозможностью для людей не поступать* извѣстнымъ образомъ» [4]). Онъ «и *не могъ не вести* себя сообразно своимъ убѣжденіямъ» [5]). «Онъ былъ таковъ, какимъ *только и могъ быть* по обстоятельствамъ времени и мѣста» [6]). Сюда же надо отнести также опредѣленіе фатализма, выраженное г. Михайловскимъ въ словахъ: «фатализмъ есть ученіе или взглядъ, *не допускающій возможности* вліянія личныхъ усилій на ходъ событій» [7]).

Истинное значеніе невозможности этого типа ни для кого, вѣроятно, не оставалось скрытымъ, когда въ приводимыхъ выше выдержкахъ изъ сочиненій г. Михайловскаго слово невозможность примѣнялось именно такимъ образомъ. Теперь значеніе этой невозможности не можетъ подлежать сомнѣнію уже хотя бы потому, что въ первыхъ изъ приведенныхъ нами примѣровъ оно прямо разъясняется. «Невозможно» во всѣхъ этихъ случаяхъ означаетъ, что обратное невозможному необходимо должно быть. Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ случай примѣненія понятія невозможности до нѣкоторой степени параллельный тому случаю, который мы разбирали непосредственно передъ этимъ. Сходство этихъ двухъ типовъ невозможности заключается въ

---

1) Тамъ же, VI, 678.
2) Тамъ же, IV, 415.
3) Тамъ же, III, 437.
4) Тамъ же, IV, 301.
5) Тамъ же, III, 679.
6) Тамъ же, VI, 122.
7) Тамъ же, III, 434.

томъ, что оба они получаютъ свой истинный смыслъ только тогда, когда невозможность замѣняется необходимостью или долженствованіемъ обратнаго невозможному. Но въ первомъ случаѣ это долженствованіе этическаго характера, т. е. оно имѣетъ значеніе извѣстнаго постулата или нравственнаго требованія. Такъ должно быть единственно потому, что я воспринимаю это должное какъ категорическій императивъ. Поэтому замѣна этого долженствованія невозможностью обратнаго объясняется лишь совершеннымъ непониманіемъ характера этого долженствованія, несовмѣстимаго съ другими категоріями. Въ противоположность этому этическому долженствованію второй родъ должнаго быть имѣетъ значеніе не долженствованія, а естественной необходимости. Мы уже знаемъ, что всякое изслѣдованіе естественно-научнаго типа независимо отъ того, является ли объектомъ его явленіе природы или соціальныя явленія, должно давать въ результатѣ опредѣленіе того, что необходимо должно происходить. Эта формула—необходимо должно произойти—можетъ быть замѣнена другой—не можетъ не произойти. Такая замѣна логически вполнѣ законна, такъ какъ вторая формула выражаетъ то же, что и первая, но гносеологически эти формулы далеко не равноцѣнны, и вторая изъ нихъ во всемъ уступаетъ передъ первой, не давая въ результатѣ никакого самостоятельнаго познанія, а являясь лишь формальнымъ развитіемъ первой. Зигвартъ вполнѣ правильно замѣчаетъ, что мы познаемъ какъ первичное необходимость явленія, происшествія или дѣйствія, и только познавъ необходимость дѣлаемъ заключеніе о невозможности противнаго [1]). Само по себѣ это заключеніе не расширяетъ нашего познанія, такъ какъ оно имѣетъ чисто пояснительный характеръ.

Въ виду познавательной малоцѣнности этого послѣдняго понятія невозможности невольно возникаетъ вопросъ: почему г. Михайловскій считалъ нужнымъ такъ часто пояснять необходимость невозможностью противоположнаго, а еще чаще отдавать

1) *Sigwart*, Logik, 2 Aufl., B. 1, S. 241. Глава, къ которой принадлежитъ эта страница, вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы ее неоднократно перечитывать. Она проникнута безпредѣльной любовью къ интересамъ науки и, внушая читателю глубочайшее уваженіе передъ высоко цѣннымъ или безусловно достовѣрнымъ въ познаніи, пріучаетъ его не удовлетворяться менѣе цѣннымъ.

предпочтеніе указанію на невозможность передъ указаніемъ на необходимость? Отвѣтъ на этотъ вопросъ легко дать, если вспомнить, что въ основѣ всѣхъ теорій г. Михайловскаго лежитъ категорія возможности и невозможности. Поэтому тамъ, гдѣ г. Михайловскому приходится констатировать необходимость, онъ выражаетъ ее не въ первичной формулѣ, а въ производной отъ нея, которая въ противоположность основнымъ принципамъ теоріи познанія съ его личной точки зрѣнія представляетъ большую цѣнность, такъ какъ невозможность и въ этомъ случаѣ находится въ извѣстномъ соотвѣтствіи съ возможностью, являясь прямымъ отрицаніемъ ея. Такимъ образомъ частое примѣненіе и этого понятія невозможности, именно благодаря исключительно отрицательному значенію его по отношенію къ возможности, только лишній разъ доказываетъ крайнее пристрастіе г. Михайловскаго къ категоріи возможности. Если поэтому кто-нибудь изъ читателей, встрѣчая иногда въ вышеприведенныхъ отрывкахъ изъ сочиненій г. Михайловскаго это понятіе невозможности, спѣшилъ разъяснить его себѣ въ смыслѣ необходимости противоположнаго и видѣлъ въ этомъ разъясненіи опроверженіе положеній, выставленныхъ въ предлагаемомъ изслѣдованіи, то теперь онъ долженъ убѣдиться, что частое примѣненіе этого понятія невозможности не опровергаетъ, а только дополняетъ данную нами характеристику гносеологической системы г. Михайловскаго.

Уяснивъ себѣ общее значеніе этого понятія невозможности, мы должны теперь разсмотрѣть одинъ частный случай его примѣненія г. Михайловскимъ. Случай этотъ заключается въ подвергавшемся уже нѣсколько разъ нашему анализу утвержденіи г. Михайловскаго, что въ соціальныхъ наукахъ невозможно примѣнять исключительно объективный методъ. Г. Михайловскій очень часто сводилъ свои доказательства къ тому, что изслѣдователь «не можетъ не внести» субъективный элементъ въ свое разсмотрѣніе общественныхъ явленій. Выразивъ это положеніе въ болѣе цѣнной научной формулѣ, мы должны будемъ сказать, что изслѣдователь *необходимо долженъ* внести субъективный элементъ въ свое изслѣдованіе соціальнаго процесса. Въ такомъ случаѣ г. Михайловскій опирался въ своихъ доказательствахъ на извѣстную психологическую причинность, которая необходимо

должна приводить къ опредѣленнымъ результатамъ. Опираясь на нее, онъ часто доказывалъ, что не только всякое соціологическое изслѣдованіе съ психологической необходимостью должно быть проникнуто субъективнымъ элементомъ, но и что всякое служеніе истинѣ въ произведеніяхъ соціальной науки и всякое служеніе красотѣ въ произведеніяхъ искусства психологически необходимо должно сопровождаться также служеніемъ справедливости. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь еще одно объясненіе отстаиваемой г. Михайловскимъ невозможности разрывать правду пополамъ, невозможности служить такимъ идоламъ человѣчества, какъ искусство для искусства и наука для науки, и, наконецъ, невозможности не прибѣгать къ субъективному методу въ соціологическихъ изслѣдованіяхъ. Объясненіе это психологически-причиннаго характера, причемъ для правильнаго пониманія невозможности въ этихъ случаяхъ ее надо замѣнять необходимостью обратнаго.

Этимъ мы заканчиваемъ свой анализъ и классификацію различныхъ понятій невозможности, часть которыхъ составляетъ неотъемлемое достояніе процесса познанія, какъ онъ сложился въ современной наукѣ и нормируется въ логикѣ, другая же часть должна быть признана специфической особенностью теоретическихъ построеній г. Михайловскаго. Мы вскрыли значеніе четырехъ различныхъ видовъ невозможности, а именно фактической, логической, этической и причинной или реальной невозможности. Изъ нихъ этическая невозможность принадлежитъ къ характернымъ особенностямъ этическихъ взглядовъ г. Михайловскаго, но какъ мы доказали выше, она основана на совершенномъ непониманіи сущности этической проблемы; что же касается причинной или реальной невозможности, то она въ свою очередь распадается на различные подвиды, смотря по объекту ея проявленія. Для насъ здѣсь особенно важны двѣ группы этого рода невозможности — причинно-соціально-экономическая и причинно-психическая невозможность.

Теперь намъ остается возвратиться къ вопросу, для рѣшенія котораго мы считали нужнымъ болѣе точно установить всѣ различныя значенія, которыя вкладываются въ слово «невозможность». Намъ нужно опредѣлить, на какомъ изъ видовъ и подвидовъ невозможности настаивалъ г. В. В., когда онъ доказы-

валъ, что капиталистическое развитіе Россіи невозможно. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны прежде всего исключить логическую и этическую невозможность. Что съ понятіемъ «Россія» несовмѣстимо понятіе «капитализмъ» не сталъ бы утверждать даже наиболѣе идолопоклонствующій передъ понятіями народникъ-славянофилъ. Такъ же точно русскіе народники не настаивали въ данномъ случаѣ на этической невозможности, хотя вообще они не пропускали случая указывать на то, что развитіе капитализма въ Россіи влечетъ за собой послѣдствія, которыя вмѣстѣ съ самимъ капитализмомъ должны быть преданы безусловному осужденію съ нравственной точки зрѣнія. Изъ остальныхъ родовъ невозможности наиболѣе подходящею для ихъ теоретическихъ и практическихъ цѣлей, несомнѣнно, окажется реальная невозможность. Очень вѣроятно, что г. В. В. хотѣлъ доказать именно этого рода невозможность, т. е. невозможность, коренящуюся въ экономическихъ и соціальныхъ причинахъ. Но какъ мы уже знаемъ, весь смыслъ этой невозможности заключается въ томъ, что обратное невозможному необходимо должно происходить. Слѣдовательно, если онъ хотѣлъ настаивать на этого рода невозможности, то онъ долженъ былъ также доказывать, что русская экономическая жизнь съ естественной необходимостью должна развиваться въ направленіи благопріятномъ для народнаго хозяйства и его устоевъ. Между тѣмъ онъ, по собственному сознанію, стремился доказывать эту невозможность вслѣдствіе все болѣе растущей неувѣренности въ необходимо-совершающемся развитіи народно-хозяйственнаго строя и для поддержанія вѣры въ устои этого строя. Такимъ образомъ, мы обнаруживаемъ здѣсь одно изъ поразительнѣйшихъ логическихъ и гносеологическихъ недоразумѣній, которое объясняется полнымъ отсутствіемъ формально-научной подготовки у г. В. В. Вывернувъ формулу о соціально-причинной необходимости развитія русско-народныхъ экономическихъ устоевъ, г. В. В. думалъ, что онъ доказываетъ нѣчто новое, выдвигая положеніе о невозможности капиталистическаго развитія Россіи. Въ дѣйствительности, вопросъ шелъ объ одномъ и томъ же явленіи, зависящемъ отъ однихъ и тѣхъ же соціально-экономическихъ причинъ.

Итакъ, если г. В. В. даже и хотѣлъ доказать причинную

или реальную невозможность развитія капитализма въ Россіи, что весьма вѣроятно въ виду того, что только невозможность этого типа представляла для него теоретическую и практическую цѣнность и соотвѣтствовала его цѣлямъ, то это совершенно не удалось ему, такъ какъ онъ избралъ для своихъ доказательствъ самый ложный путь. Г. Михайловскій очень нерѣшительно и плохо выразилъ это, когда онъ, познакомившись съ фактической аргументаціей невозможности развитія капитализма въ Россіи, заявилъ, что «эта невозможность далеко не абсолютная, и, можетъ быть, даже не совсѣмъ правильно называть ее невозможностью». Мы теперь знаемъ, что этотъ выводъ заключался уже въ логическихъ свойствахъ самой формулы г. В. В., такъ какъ въ основу ея была положена увѣренность лишь въ возможности, а не въ необходимости развитія народныхъ экономическихъ устоевъ. Но если невозможность, которую отстаивалъ г. В. В., не абсолютнаго реальнаго характера или не соціально-экономически-причинная невозможность, то это невозможность только фактическаго характера. Иными словами, это невозможность вчерашняго и сегодняшняго дня, которая завтра можетъ превратиться не только въ возможность, но даже въ необходимость того, что вчера и сегодня было невозможно.

Мы найдемъ еще дальнѣйшія подтвержденія взгляда, къ которому мы пришли, когда обратимся для сужденія о характерѣ той невозможности, на которой настаивалъ г. В. В., къ другимъ даннымъ. Знакомясь болѣе детально съ изслѣдованіями г. В. В., которыя имѣютъ для насъ особенное значеніе, т.-е. съ «Судьбами капитализма въ Россіи» и съ «Нашими направленіями», мы приходимъ къ заключенію, что г. В. В. разсматривалъ всѣ вопросы какъ общаго экономическаго прогресса, такъ и спеціально экономическаго развитія Россіи съ точки зрѣнія тѣхъ или другихъ возможностей. Для него въ экономическомъ мірѣ мало что совершается необходимо, такъ какъ экономическій процессъ, съ его точки зрѣнія, складывается изъ ряда возможностей. Такъ, напр., уже въ самомъ началѣ своего изслѣдованія о «Судьбахъ капитализма въ Россіи» г. В. В. обсуждаетъ всѣ возможности, возникающія при конкуренціи страны, только вступающей на капиталистическій путь развитія, какою была въ то время Россія, съ странами, уже далеко ушедшими въ своемъ капитали-

стическомъ развитіи [1]). Сюда онъ вплетаетъ разсужденіе о возможныхъ формахъ обобществленія труда и объ условіяхъ возможности каждой изъ нихъ [2]). Затѣмъ онъ доказываетъ, что возможность развитія капитализма обусловливается возможностью спеціализаціи производствъ [3]). Далѣе онъ разсматриваетъ вопросъ о возможности создавать контингентъ такихъ рабочихъ, которые удовлетворяли бы запросамъ, предъявляемымъ къ нимъ крупнымъ производствомъ [4]). Особенно подробно онъ разбираетъ данныя, гарантирующія русскому крестьянству, занимающемуся какъ земледѣліемъ, такъ и кустарными промыслами, возможность дальнѣйшаго развитія извѣстныхъ основъ его хозяйственнаго строя [5]). Въ связи съ этимъ вопросомъ находится излюбленная г. В. В. тема, что только при наличности извѣстныхъ идеальныхъ чертъ въ существующемъ хозяйственномъ строѣ возможно творчество новыхъ экономическихъ и соціальныхъ формъ. Эту возможность творчества онъ особенно связываетъ съ русскими общинными и артельными соціально-хозяйственными формами. [6]) Между тѣмъ въ соціально-экономическихъ условіяхъ жизни западно европейскаго пролетаріата онъ констатируетъ отсутствіе этой возможности и, наоборотъ, усматриваетъ въ нихъ больше возможностей для пассивной и деструктивной роли пролетаріата [7]).

Вышеприведенные образцы рѣшенія г-номъ В. В. вопросовъ, касающихся измѣненія и развитія экономическихъ формъ и отношеній, не являются искусственно подобранными единичными примѣрами, а составляютъ основное содержаніе его изслѣдованій. Можно сказать безъ преувеличенія, что вся динамика экономическихъ формъ и отношеній представляется г-ну В. В. въ видѣ совокупности извѣстныхъ возможностей. Перечислять од-

---

1) В.В., Судьбы капитализма въ Россіи. С.-Пет., 1882 г., стр. 14 и 18—20.

2) Тамъ же, стр. 16—18 и 30—31.

3) Тамъ же, стр. 41—55. Ср. Шульце-Геверницъ, Очерки обществ. хозяйства и эконом. политики Россіи. С.-Пет., 1901, стр. 171—172.

4) Тамъ же, стр. 59—66.

5) Тамъ же, стр. 90 и слѣд.

6) В. В., Судьбы капитализма въ Россіи, стр. 273 — 274. Ср. Шульце-Геверницъ, Очерки общ. хозяйства, стр. 173—174.

7) В. В. Наши направленія, стр. 139-141.

нако всѣ эти возможности, а тѣмъ болѣе анализировать ихъ и приводить для ближайшаго знакомства съ ними цитаты изъ сочиненій г. В. В. было бы очень утомительной и совершенно безполезной работой въ виду того, что большинство вопросовъ, разрабатывавшихся г-номъ В. В., уже рѣшены по существу не въ пользу его теорій, а съ формальной стороны, которая интересуетъ насъ здѣсь главнымъ образомъ, они отличаются поразительнымъ однообразіемъ. Для насъ было важно познакомиться только съ общей постановкой этихъ вопросовъ г-номъ В. В., чтобы убѣдиться въ томъ, что онъ въ своей теоретической обработкѣ экономическихъ явленій добивается лишь относительныхъ результатовъ, выражаемыхъ въ опредѣленіи различныхъ возможностей, а не безусловныхъ,—выражаемыхъ въ опредѣленіи необходимаго, а потому и понятіе невозможности имѣетъ въ его изслѣдованіяхъ соотвѣтствующее, т. е. вполнѣ относительное значеніе.

Чтобы закончить нашъ обзоръ теорій русской соціологической школы, намъ остается разсмотрѣть только наиболѣе общій и принципіальный изъ разрабатывавшихся ея представителями вопросовъ, ихъ теорію прогресса. Для краткости мы воспользуемся изложеніемъ г. Карѣева, какъ болѣе яснымъ и сконцентрированнымъ. Въ его книгѣ «Основные вопросы философіи исторіи» этому вопросу посвященъ весь послѣдній отдѣлъ, состоящій изъ трехъ главъ, изъ которыхъ наиболѣе важной и характерной является предпослѣдняя, озаглавленная: «Цѣль прогресса, причины и условія его возможности». Уже судя по одному этому заглавію, для насъ ясно, что въ теоретическихъ построеніяхъ г. Карѣева извѣстныя соціально-экономическія причины и условія приводятъ лишь къ возможности прогресса. Содержаніе этой какъ бы заключительной главы его книги вполнѣ соотвѣтствуетъ ея заглавію. На вопросъ о цѣли прогресса онъ отвѣчаетъ, что цѣль его въ развитіи личности. Давъ такой отвѣтъ, онъ долженъ опредѣлить дальше, въ чемъ заключается развитіе личности, а такъ какъ проблема эта въ высшей степени сложна, то г. Карѣевъ считаетъ нужнымъ подраздѣлить ее на отдѣльные вопросы. По его словамъ: «Г. Михайловскій въ своемъ трактатѣ «Что такое прогрессъ» резюмируетъ главную его мысль въ такой формулѣ: «прогрессъ есть постепенное приближеніе къ цѣльности недѣли-

мыхъ, къ *возможно* полному и всестороннему раздѣленію труда между органами и *возможно* меньшему раздѣленію труда между людьми». *Возможно* ли достиженіе такого идеала, т. е. полнаго равенства и всесторонняго развитія индивидуумовъ? Съ одной стороны, различіе пола и возраста, а также прирожденныхъ способностей противопоставляется самою природою *возможности* полнаго равенства между особями, съ другой,—кратковременность человѣческой жизни мѣшаетъ всестороннему развитію отдѣльной личности. Чтобы всѣ были равны и всесторонне развиты, пришлось бы пожертвовать весьма многимъ, устранивъ, напр., нѣкоторыя отрасли знанія, уменьшивъ область науки и техники, что ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать прогрессомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ разъ такой идеалъ достигнутъ, и всѣ особи избѣгаютъ всякой теоретической и практической дѣятельности, которая отличала каждую изъ нихъ отъ другихъ, *возможенъ* ли будетъ тогда дальнѣйшій прогрессъ и не грозило ли бы это обществу китаизмомъ?» [1])—Мы не станемъ разбирать содержаніе отвѣтовъ г. Карѣева на поставленные имъ вопросы, такъ какъ насъ интересуетъ здѣсь не содержаніе его понятія прогресса, а формальное обоснованіе его, заключающееся въ томъ, что рѣшающимъ моментомъ для прогресса, такъ же какъ и для идеала, онъ считаетъ возможность его. Чтобы познакомиться съ указываемыми имъ условіями и причинами возможности прогресса, разсмотримъ только нѣкоторыя изъ его опредѣленій. Ограничивъ сферу осуществленія прогресса вышеуказанною цѣлью развитія личности, онъ противопоставляетъ прогрессъ общемировому развитію. «Развитіе неорганическое и чисто органическое,—говоритъ онъ, — не сопровождается сознаніемъ совершающейся перемѣны, которое появляется только на высшихъ ступеняхъ развитія психическаго, чтобы въ развитіи надъ-органическомъ привести къ понятію прогресса. Поэтому прогрессъ *возможенъ* только на той ступени психическаго развитія, на которую органическая эволюція поставила человѣка, потому что только человѣку свойственны тѣ средства, при коихъ *возможенъ* прогрессъ» [2]). Изъ этихъ словъ читатель убѣдится, что ни одинъ

[1]) Н. Карѣевъ, Основн. вопросы филос. исторіи, 3-тье изд., С.-Пб., 1897, стр. 376. Курсивъ здѣсь и вездѣ ниже нашъ.

[2]) Тамъ же, стр. 379.

изъ русскихъ соціологовъ не выражалъ основную формулу русской соціологической школы въ такомъ утрированномъ видѣ, какъ г. Карѣевъ. Для него прогрессъ *возможенъ* только на той ступени, на которой стоитъ человѣкъ, потому, что онъ *возможенъ* только для человѣка. Желая быть послѣдовательнымъ, систематичнымъ и опредѣленнымъ, онъ свелъ, наконецъ, все содержаніе ученій русской соціологической школы къ такой формулѣ, которая лучше всякой критики противниковъ показываетъ всю неопредѣленность ея ученій.

Несмотря однако на полную неопредѣленность предлагаемой имъ формулы, онъ пытается въ дальнѣйшемъ изложеніи развивать ее еще подробно. «Укажемъ теперь,—говоритъ онъ,—на общія всему человѣческому роду причины *возможности* прогресса, помня однако, что степень психическаго развитія отдѣльныхъ расъ не одинакова, что потому не всѣ племена одинаково быстро способны прогрессировать, и что, наконецъ, дѣйствіе прогрессивной тенденціи *можетъ* проявляться только при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ»... [1]) «Мы полагаемъ,—продолжаетъ онъ,—что естественная эволюція, сдѣлавшая *возможнымъ* появленіе способнаго къ прогрессу животнаго вида, была такова, что въ ней одно обусловливалось другимъ: высшее духовное развитіе человѣка было *немыслимо*, если бы его предки не жили въ стадномъ состояніи и члены каждой ихъ группы не находились въ извѣстномъ психическомъ взаимодѣйствіи между собою; развитіе послѣдняго было бы *невозможно*, если бы не было органическаго развитія особей и не существовало стадной жизни; наконецъ и стадная жизнь *понятна* только при психическомъ развитіи особей и ихъ постоянномъ взаимодѣйствіи» [2]). Этихъ выдержекъ вполнѣ достаточно, чтобы убѣдиться въ томъ, что и въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи г. Карѣевъ не даетъ болѣе содержательнаго обоснованія прогресса, а потому мы прекратимъ свои выписки и предоставимъ желающимъ обращаться къ его сочиненіямъ [3]). Здѣсь мы только еще разъ обратимъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 380.

[2]) Тамъ же, стр. 381.

[3]) См. особенно тамъ же, стр. 386—391. Мы не дѣлаемъ ссылокъ на статьи и другія сочиненія г. Карѣева потому, что они не заключаютъ въ себѣ ничего новаго по интересующему насъ вопросу.

вниманіе на то, что результатъ, котораго добивается г. Карѣевъ, заключается въ опредѣленіи лишь возможности прогресса, и это единственный результатъ не только его основного труда, но и изслѣдованій всей русской соціологической школы.

Мы закончили свое изложеніе и анализъ ученій русской соціологической школы. Въ этомъ изложеніи, сопровождаемомъ анализомъ, мы обращали свое вниманіе главнымъ образомъ на формальныя основы ея теоретическихъ построеній, руководясь тѣмъ соображеніемъ, что какъ бы ни были прекрасны идеи русскихъ соціологовъ по содержанію, ихъ значеніе зависитъ не отъ ихъ содержанія, а отъ ихъ гносеологическихъ предпосылокъ, т. е. отъ соотношенія между ними и реальнымъ міромъ. Нашъ анализъ привелъ насъ къ убѣжденію, что идеи русской соціологической школы были лишены прочныхъ связей съ реальнымъ міромъ, такъ какъ русскіе соціологи настаивали только на возможности ихъ осуществленія; а даже не обращаясь за справками къ теоріи познанія, всякій признаетъ, что возможность не даетъ прочныхъ гарантій. Поэтому мы теперь не удивляемся, что вся эта школа теоретиковъ привела къ такимъ ничтожнымъ практическимъ результатамъ.

Однако сторонники русской соціологической школы, познакомившись съ нашимъ изложеніемъ, могутъ возразить намъ, что мы внесли въ ученія этой школы больше философскихъ элементовъ, чѣмъ въ нихъ заключалось. Мы вездѣ говоримъ о категоріи возможности и невозможности, между тѣмъ какъ представители русской соціологической школы нигдѣ даже не употребляютъ этого словосочетанія. Часто, пользуясь словами возможность и невозможность и производными этимологическими формами отъ того же корня, они не соединяютъ ихъ съ словомъ категорія. Если слово категорія и встрѣчается въ ихъ сочиненіяхъ, то въ такихъ словосочетаніяхъ, что наравнѣ съ своимъ истинно-научнымъ значеніемъ, нормированнымъ Кантомъ и разработаннымъ неокантіанской школой, оно имѣетъ также значеніе лишь наиболѣе общаго понятія, т. е. то значеніе, которое ведетъ свое начало отъ Аристотеля. Поэтому намъ скажутъ, что представители русской соціологической школы никогда даже не примѣняли категоріи возможности, слова же, производныя отъ одного корня съ словомъ «возможность», они употребляли

наравнѣ со всѣми остальными словами русской рѣчи; слѣдовательно, мы напрасно видимъ нѣчто знаменательное въ этомъ фактѣ.

Но дѣло въ томъ, что мы болѣе высокаго мнѣнія о логическомъ и гносеологическомъ значеніи словъ, чѣмъ наши воображаемые оппоненты. Если бы представители русской соціологической школы обнаружили въ данномъ случаѣ только излишнее пристрастіе просто къ словамъ, какъ въ тѣхъ вышеотмѣченныхъ случаяхъ, когда они прямо выражали это, то и тогда наша постановка вопроса была бы правильна. Не всѣ слова можно признать только словами, и есть слова, которыя при анализѣ ихъ оказываются чрезвычайно вѣскими. Задача аналитической критики и заключается въ томъ, чтобы вскрыть и оцѣнить тотъ смыслъ теоретическихъ положеній, выставленныхъ извѣстнымъ научнымъ теченіемъ, который не вполнѣ выраженъ ихъ авторами. При этомъ для большей ясности и удобопонятности надо, конечно, пользоваться готовыми научными терминами и понятіями, почему мы и считали нужнымъ говорить о категоріи возможности и невозможности. Пока Мольеровскій мѣщанинъ не зналъ грамматики, онъ просто говорилъ, когда же онъ познакомился съ элементарными грамматическими правилами, онъ узналъ, что онъ говоритъ прозой; но рѣчь его отъ этого не измѣнилась. Такъ же точно представители русской соціологической школы, не будучи знакомыми съ логикой и теоріей познанія въ ихъ современной научной постановкѣ, сами не зная того, примѣняли категорію возможности и невозможности. Что въ разбираемыхъ нами сочиненіяхъ не просто употребляются слова, производныя отъ одного корня съ словомъ «возможность», какъ и само это слово, но и имъ придается значеніе, свойственное только категоріямъ, не станетъ сомнѣваться, вѣроятно, никто, когда перечитаетъ всѣ выдержки, которыя намъ пришлось привести здѣсь въ такомъ большомъ количествѣ, и проанализируетъ ихъ вмѣстѣ съ нами. Не подлежитъ однако сомнѣнію, что русскіе соціологи сами не вполнѣ отдавали себѣ отчетъ въ томъ, какую громадную роль въ ихъ теоретическихъ построеніяхъ играетъ категорія возможности и невозможности, потому что, если бы они проанализировали эту категорію и опредѣлили бы истинное значеніе ея, то они были бы осторожнѣе въ ея примѣненіи.

X.

Намъ остается теперь разсмотрѣть научное значеніе категоріи возможности самой по себѣ, чтобы въ связи съ опредѣленіемъ этого значенія дать оцѣнку теорій русской соціологической школы. Въ своемъ изложеніи мы больше не связаны тѣми или другими взглядами г. Михайловскаго и другихъ русскихъ соціологовъ, такъ какъ покончили съ нашей первой задачей, заключавшейся въ анализѣ этихъ взглядовъ или въ опредѣленіи того, какъ наиболѣе правильно ихъ надо понимать. Поэтому мы можемъ оставить въ сторонѣ предложенное нами выше дѣленіе различныхъ понятій возможности на субъективныя и объективныя, такъ какъ оно далеко не отвѣчаетъ интересамъ научнаго познанія въ чистомъ видѣ или независимо отъ постороннихъ взглядовъ. Уже при оцѣнкѣ различныхъ значеній понятія невозможности, анализъ которыхъ мы должны были представить выше въ связи съ изложеніемъ взглядовъ русскихъ соціологовъ, мы не ощущали потребности возвращаться къ этой классификаціи. Если мы вспомнимъ, что, принявъ эту классификацію, мы должны были бы объединить въ одну группу субъективной невозможности установленныя нами выше понятія психически-фактической невозможности, психически-причинной невозможности и логической невозможности, то мы поймемъ, что эта классификація объединяетъ разнородныя понятія и разъединяетъ однородныя, т.-е. группируетъ ихъ на основаніи частныхъ, несущественныхъ признаковъ.

Поэтому вмѣсто дальнѣйшей разработки этой лишь вспомогательной и ненужной намъ больше классификаціи мы возвратимся къ тому понятію возможности, которое мы установили при анализѣ прессы. Углубившись тогда въ гносеологическое значеніе его, мы опредѣлили, что оно не только не находится въ связи съ тѣми формулами причинныхъ соотношеній между явленіями, при помощи которыхъ оперируетъ современная наука, но и стоитъ совершенно внѣ ихъ. Оно относится къ тому безусловно единичному и не повторяющемуся элементу въ явленіяхъ внѣшняго міра вообще и въ соціально-политическихъ происшествіяхъ и событіяхъ въ частности, который не подлежитъ изслѣдованію въ наукахъ, разрабатывающихъ закономѣрность явле-

ній [1]). Но если мы оставимъ въ сторонѣ точку зрѣнія теоріи познанія, т. е. отвлечемся отъ того отношенія, въ какомъ это понятіе возможности находится къ реально совершающемуся, и посмотримъ только на то мѣсто, которое оно занимаетъ среди нашихъ представленій, то мы убѣдимся, что мы имѣемъ въ данномъ случаѣ наиболѣе обыденное понятіе фактической возможности. Въ виду его обыденности было особенно важно опредѣлить его формально-логическое значеніе или его связь со всѣми другими понятіями, при помощи которыхъ мы оперируемъ въ наукѣ и въ жизни. Виндельбандъ первый вскрылъ вполнѣ самостоятельное формально-логическое значеніе этого понятія и далъ законченный анализъ его, въ чемъ и заключается его несомнѣнная заслуга. Онъ устанавливаетъ наряду съ утвержденіемъ и отрицаніемъ или съ вполнѣ опредѣленнымъ рѣшеніемъ вопроса въ положительную или отрицательную сторону еще «особое проблематическое отношеніе» (das problematische Verhalten), или то состояніе нерѣшительности, при которомъ изслѣдователь опредѣляетъ лишь различныя возможности [2]). Такъ какъ однако наука требуетъ вполнѣ точныхъ и опредѣленныхъ отвѣтовъ на поставленные ею вопросы, и отсутствіе такихъ отвѣтовъ является лишь подготовительной стадіей всякаго научнаго изслѣдованія, а наша жизнь напротивъ полна нерѣшительности и всевозможныхъ предположеній, то для всякаго должно быть ясно, что понятіе фактической возможности, занимая видное мѣсто во всѣхъ житейскихъ расчетахъ, не имѣетъ строгаго научнаго значенія.

Но и то, что лишь фактически возможно, можетъ служить объектомъ вполнѣ точнаго научнаго изслѣдованія. Правда, въ результатѣ такихъ изслѣдованій получается не простое указаніе на фактическую возможность, а болѣе точное опредѣленіе ея, почему ей присвоивается въ наукѣ даже спеціальное обозначеніе. Это вполь-

---

[1]) Въ своемъ недавно появившемся изслѣдованіи Рикертъ далъ логическую конструкцію основной изъ наукъ противоположнаго типа—исторіи, но мы не можемъ здѣсь касаться ея, такъ какъ это далеко отвлекло бы насъ отъ нашей темы. Ср. *H. Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2 Hälfte, Tübingen, 1902.

[2]) Ср. *W. Windelband*, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil, Strassburger philos. Abhandlungen, S. 185 u. ff.

нѣ научное и потому какъ бы новое понятіе возможности примѣняется также къ единичнымъ явленіямъ, однако только къ тѣмъ, которыя встрѣчаются болѣе или менѣе часто и потому могутъ разсматриваться, какъ повторяющіяся. Явленія этого рода группируются и обрабатываются въ статистическихъ изслѣдованіяхъ, пользующихся какъ методами для своихъ выводовъ различными пріемами математическихъ исчисленій.

Часто думаютъ, что статистическія изслѣдованія, уже потому, что они подобно всему естествознанію опираются на математику и обрабатываютъ различныя числовыя данныя, принадлежатъ къ серіи естественныхъ наукъ. Все различіе между естественно-научными и статистическими изслѣдованіями хотятъ свести къ различію между получаемыми ими результатами, которые въ статистическихъ изслѣдованіяхъ выражаются не въ безусловныхъ положеніяхъ, какъ въ естественныхъ наукахъ, а въ условныхъ. Притомъ и это различіе считается не принципіальнымъ, такъ какъ не всѣ результаты статистическихъ изслѣдованій условны, а относительно тѣхъ изъ нихъ, которые выражаются въ условныхъ положеніяхъ, предполагается, что они имѣютъ лишь подготовительное значеніе для безусловныхъ выводовъ, могущихъ быть изъ нихъ извлеченными. Но это опредѣленіе логической структуры статистическихъ изслѣдованій совершенно невѣрно, такъ какъ въ статистикѣ, какъ наукѣ, мы имѣемъ совершенно особый типъ научнаго изслѣдованія, безусловно отличный отъ естественно-научнаго типа. Главное различіе между этими двумя типами изслѣдованій заключается въ томъ, что статистическія изслѣдованія направлены совсѣмъ на другую сторону явленій, чѣмъ естественно-научныя, а потому и результаты, получаемые этими различными типами изслѣдованія, принципіально, а не относительно различны. Въ то время какъ вниманіе естественно-научныхъ изслѣдованій направлено на то, что обще каждому роду единичныхъ явленій, вниманіе статистическихъ изслѣдованій обращено на самые случаи единичныхъ явленій. Правда, статистическія изслѣдованія разсматриваютъ единичные случаи не сами по себѣ, или не какъ безусловно единичные, такъ какъ если разсматривать каждый совершающійся случай только какъ единичный, то его надо признать также безусловно не повторяющимся, а слѣдовательно, его надо тогда изучать совершенно

отдѣльно въ его исключительной и не повторяющейся обстановкѣ и индивидуальной особенности. Между тѣмъ отличительная черта статистики, какъ науки, заключается именно въ томъ, что она разсматриваетъ сходные единичные случаи, какъ повторяющіеся. Для этого она схематизируетъ ихъ, группируя и исчисляя иногда очень сложныя и въ высшей степени индивидуальныя явленія по интересующему ее сходному признаку и совершенно абстрагируя отъ всѣхъ остальныхъ несходныхъ признаковъ. Такимъ образомъ, исходной точкой статистическихъ изслѣдованій являются столько же единичные случаи, какъ и такъ называемыя статистическія совокупности, группы или массы (Gesammtheit, Gruppe, Masse) этихъ случаевъ. Но ни схематизированіе, ни образованіе статистическихъ совокупностей не должно вводить насъ въ заблужденіе относительно объекта, являющагося предметомъ статистическихъ изслѣдованій. Мы не должны смѣшивать схематизированіе, дающее въ результатѣ статистическія совокупности, съ обобщеніемъ, ведущимъ къ образованію родовыхъ понятій и лежащимъ въ основѣ всего естественно-научнаго типа мышленія. Предметомъ статистическихъ изслѣдованій остаются все-таки случаи единичныхъ явленій, хотя и не сами по себѣ, а въ ихъ совокупностяхъ, а такъ же въ тѣхъ числовыхъ соотношеніяхъ, которыя исчисляются путемъ сравненія этихъ совокупностей. Какой бы обработкѣ однако статистическія изслѣдованія не подвергали интересующіе ихъ случаи единичныхъ явленій, они никогда не отвлекаются отъ самихъ единичныхъ случаевъ и не разсматриваютъ ихъ какъ экземпляры родовыхъ понятій, подобно тому, какъ это дѣлаютъ естественныя науки. Иными словами, въ статистическихъ изслѣдованіяхъ изучаются случаи смерти, рожденій, болѣзней и т. д., а не смерть, рожденіе, болѣзнь [1]).

[1]) Такъ какъ мышленіе родовыми понятіями, будучи спеціально культивируемо естественными науками, не составляетъ ихъ исключительной принадлежности, а напротивъ является наиболѣе распространеннымъ и обыденнымъ типомъ мышленія, то и объектъ статистическихъ изслѣдованій обозначаютъ часто въ родовыхъ понятіяхъ. Такъ, напр., обыкновенно говорятъ, что статистика изслѣдуетъ рождаемость, смертность, заболѣваемость и т. д., а не случаи рожденій, смертей, заболѣваній. Ясно однако, что въ этихъ родовыхъ понятіяхъ обобщаются сами единичные случаи, ихъ совокупности и отношенія между ними, а не явленія, какъ таковыя.

Итакъ, изучая случаи единичныхъ явленій, статистическія изслѣдованія знакомятъ насъ съ этими явленіями, какъ единично происходящими и связанными съ другими единично происходящими явленіями, а также съ той средой, въ которой эти явленія происходятъ. Для этого они, какъ было уже указано выше, прибѣгаютъ къ различнымъ математическимъ пріемамъ, начиная съ исчисленія совокупностей этихъ случаевъ и заканчивая исчисленіями различныхъ соотношеній между различными совокупностями, опредѣляя этимъ путемъ, на сколько случаевъ явленія одного типа приходится случаевъ другого типа явленій. Главная задача изслѣдователя заключается при этомъ въ такой постановкѣ исчисленія этихъ соотношеній, чтобы полученный выводъ дѣйствительно выражалъ, какъ случаи одного явленія относятся къ случаямъ другого или къ средѣ, въ которой они совершаются, а не являлся результатомъ лишь чисто математическихъ соотношеній между разрабатываемыми имъ числовыми данными. Только тогда путемъ переработки статистическихъ данныхъ получается вполнѣ опредѣленная и цѣльная характеристика изучаемыхъ статистикой единичныхъ явленій. Характеристика эта является наряду съ другими способами ознакомленія съ единичными явленіями, какъ напр., описаніе и анализъ ихъ, вполнѣ самостоятельнымъ и очень цѣннымъ видомъ ихъ научной обработки и изученія и даже имѣетъ несомнѣнныя преимущества передъ всѣми остальными видами, такъ какъ она, благодаря сравнительно простымъ пріемамъ, знакомитъ насъ съ массовыми единичными явленіями въ ихъ совокупности и съ каждымъ порознь. Поскольку однако всѣ эти методы статистическихъ исчисленій опредѣляютъ то, что существуетъ, и какъ оно существуетъ, они насъ здѣсь не интересуютъ.

Для нашей темы статистическія изслѣдованія представляютъ интересъ лишь постольку, поскольку они изучаютъ то, что происходитъ и будетъ происходить. Для опредѣленія тѣхъ единичныхъ случаевъ, которые происходятъ или произойдутъ, статистика пользуется, какъ методомъ, математической теоріей вѣроятности. Поэтому прежде всего возникаетъ вопросъ объ отношеніи математически опредѣляемой вѣроятности къ реально-происходящему или о гносеологическомъ значеніи ея. Одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей философской мысли въ современной

Германіи Виндельбандъ высказался вполнѣ рѣшительно по этому вопросу въ томъ смыслѣ, что «вѣроятность никогда не является свойствомъ какого-нибудь ожидаемаго происшествія, а выражаетъ всегда только степень ожиданія; она—вполнѣ субъективное состояніе нашего сознанія, въ которомъ оно, не найдя еще свободнаго отъ противорѣчій результата своего мышленія или не будучи въ состояніи найти таковой, все-таки склоняется, благодаря большей силѣ какого-нибудь ряда аргументовъ, искать объективно познаваемое въ извѣстномъ направленіи и удовлетворяться этимъ, не забывая однако при этомъ значенія аргументовъ противоположнаго характера». «Если говорить вполнѣ точно, то надо признать, что вѣроятнаго вообще нѣтъ, а есть только вѣроятность или среднее психологическое состояніе между увѣренностью и неувѣренностью. Въ противоположность этому объективно-вѣроятное есть безсмыслица» [1]).

Противъ этого толкованія вѣроятности было высказано вполнѣ правильное возраженіе, что этотъ взглядъ можетъ только объяснить, почему мы ожидаемъ въ большей степени вѣроятные случаи, чѣмъ менѣе вѣроятные. Но онъ совсѣмъ не объясняетъ и дѣлаетъ даже прямо непонятнымъ, почему исчисленное на основаніи точныхъ данныхъ при помощи теоріи вѣроятности и потому ожидаемое нами дѣйствительно осуществляется въ той именно степени вѣроятности, въ какой мы его ожидаемъ. Возраженіе это принадлежитъ профессору физіологіи въ Фрейбургскомъ университетѣ Кризу (Kries). Занявшись спеціальной разработкой принциповъ теоріи вѣроятности и изслѣдовавъ различные случаи примѣненія ихъ къ реально совершающемуся, онъ пришелъ къ убѣжденію, что теорія вѣроятности доставляетъ намъ вполнѣ объективныя и положительныя знанія, которыя однако знакомятъ насъ не съ тѣмъ, что необходимо происходитъ и произойдетъ, а лишь съ тѣмъ, что можетъ произойти. Поэтому онъ назвалъ тотъ объектъ, который изслѣдуется при помощи теоріи вѣроятности, «объективно возможнымъ» [2]).

---

[1]) «Das Objectiv Wahrscheinliche ist ein Unbegriff». *W. Windelband*, Ueber die Gewissheit der Erkenntniss, Leipzig, 1873, S. 24—25 u. ff. Vergl. *Windelband*, Die Lehren vom Zufall, Berlin, 1870, S. 26—52.

[2]) Мы пользовались слѣдующими работами Криза: I. von Kries, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Freiburg, 1886; Ueber den Begriff der

Но опредѣливъ вполнѣ правильно логическое значеніе понятія объективной возможности, а также соотношеніе между нимъ и вѣроятностью, устанавливаемой математическими методами, Кризъ далъ совершенно неправильное объясненіе гносеологическихъ предпосылокъ его. Въ своемъ гносеологическомъ объясненіи объективно возможнаго онъ исходитъ изъ того соображенія, что объективно возможное осуществляется при наступленіи извѣстныхъ обстоятельствъ. Вмѣсто того однако, чтобы проанализировать логическое мѣсто, занимаемое этими обстоятельствами на пути изслѣдованія объективно возможнаго при помощи теоріи вѣроятности, онъ какъ бы считаетъ само собой понятнымъ, что эти обстоятельства являются именно тѣми данными, на основаніи которыхъ производится изслѣдованіе объективно возможнаго, а потому опредѣленіе реальнаго значенія объективно возможнаго должно быть дано въ связи съ ними. Между тѣмъ разсматривая эти обстоятельства, какъ частичную причину (Teilursache), онъ этимъ обусловливаетъ свое опредѣленіе понятія причины. Его опредѣленіе причины вполнѣ согласно съ опредѣленіемъ Милля, такъ какъ онъ заявляетъ, что причиной можетъ быть признана только вся совокупность обстоятельствъ или условій, приводящихъ къ извѣстному результату. Опредѣленіе это онъ считаетъ безспорной истиной и кладетъ его, какъ аксіому, въ основу своего объясненія значенія объективно возможнаго въ реальномъ процессѣ. Такимъ образомъ, онъ совершенно произвольно связываетъ изслѣдованіе объективно возможнаго при помощи теоріи вѣроятности съ причиннымъ объясненіемъ явленій и для этого даже принужденъ конструировать наряду съ необходимой причинной связью еще особую возможную причинную связь, зависящую отъ наступленія недостающихъ обстоятельствъ.

Все это теоретическое построеніе Криза для объясненія гносеологическаго значенія объективной возможности совершенно ошибочно, такъ какъ прежде всего въ основу его положено неправильное опредѣленіе понятія причины. Съ понятіемъ слож-

---

objectiven Möglichkeit und einige Anwendung desselben, Leipzig, 1888; Ueber den Begriff der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit und ihre Bedeutung im Strafrechte, Zeitschrift f. d. ges. Strafrechtsw., B. 9, Berlin, 1889.

ной причины не оперируетъ ни одна наука, а всѣ онѣ изслѣдуютъ только изолированно-взятыя причинныя соотношенія. Поэтому условія и обстоятельства, отъ которыхъ зависитъ дѣйствительное осуществленіе объективно возможнаго, являются элементами вполнѣ самостоятельныхъ причинныхъ соотношеній, а не частями одной сложной причины. Но даже независимо отъ той или другой конструкціи причиннаго объясненія явленій представленное Кризомъ опредѣленіе гносеологическаго значенія объективно возможнаго совершенно невѣрно. Какъ бы мы не называли условія и обстоятельства, отъ которыхъ зависитъ осуществленіе объективно возможнаго, т.-е. признали ли бы мы ихъ самостоятельно дѣйствующими причинами или частями одной общей причины, несомнѣнно то, что при воздѣйствіи этихъ условій или обстоятельствъ объективно возможное необходимо совершается, при отсутствіи этого воздѣйствія объективно возможное также необходимо не совершается. Если бы слѣдовательно процессъ познанія, производимый посредствомъ теоріи вѣроятности, направлялся на изслѣдованіе этихъ условій, то онъ давалъ бы въ результатѣ опредѣленіе того, что необходимо совершается (или необходимо не совершается)[1]). Выводъ этотъ вполнѣ согласенъ съ единственно-истиннымъ взглядомъ на изслѣдованіе причинной связи между явленіями, какъ на опредѣленіе того, что совершается необходимо. Классификація же причинныхъ связей на необходимыя и возможныя совершенная нелѣпость.

Правда, въ виду того, что опредѣленіе «возможный» отно-

1) Въ своемъ первомъ трудѣ Вл. І. Борткевичъ, профессоръ статистики въ Берлинскомъ университетѣ, очень хорошо отмѣтилъ всѣ тѣ трудности, которыя возникаютъ при попыткахъ свести результаты, получаемые при обработкѣ статистическихъ данныхъ, къ причинному объясненію явленій. Къ сожалѣнію, въ послѣдующихъ своихъ сочиненіяхъ онъ не разрабатывалъ уже разъ намѣченныхъ имъ отклоненій этого типа изслѣдованій отъ естественно-научныхъ и теперь, повидимому, больше склоняется къ точкѣ зрѣнія Криза. См. *L. von Bortkewitsch*, Kritische Betrachtungen zur theoretischen Statistik, Conrad's jahrbücher, 3 Folge, Bde VIII, X, XI (особенно Bd. X, S. 358—360). Ср. *L. von Bortkewitsch*, Die erkenntnisstheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, ib., B. XVII, u. Eine Entgegnung, ib., B. XVIII. Хотя я стою на совершенно другой точкѣ зрѣнія, чѣмъ Вл. І. Борткевичъ, тѣмъ не менѣе научныя бесѣды съ нимъ несомнѣнно способствовали выработкѣ моихъ собственныхъ взглядовъ на эти вопросы. Поэтому считаю своимъ долгомъ выразить ему здѣсь свою искреннюю благодарность.

сится какъ бы ко всей совокупности явленій, образующихъ причинно связанное соотношеніе, и осуществленіе или неосуществленіе всей совокупности не находится въ зависимости отъ того, что въ этой совокупности извѣстныя явленія причинно, т.-е. необходимо, связаны, — въ виду этого представляется какъ бы допустимымъ такое сочетаніе понятій, какъ возможная причинная связь. Но мы должны принять во вниманіе, что эта совокупность въ свою очередь причинно обусловлена, и мы можемъ разсматривать ее только изолированно, но не имѣемъ права брать ее внѣ причинной связи и предполагать ее лишь возможной. Иными словами, пока мы разсматриваемъ явленія въ ихъ причинныхъ соотношеніяхъ, мы должны смотрѣть на нихъ какъ на необходимыя и не имѣемъ права разсматривать ихъ какъ возможныя. Между тѣмъ перерывъ въ непрерывной цѣпи причинно, т.-е. необходимо, связанныхъ явленій допустимъ только съ точки зрѣнія антропоморфическаго пониманія причины и причинной связи, при которомъ каждая отдѣльная причина какъ бы начинаетъ собою рядъ, а слѣдовательно она сама по себѣ ни необходима, ни возможна, а становится тѣмъ или другимъ, смотря по обстоятельствамъ. Представленіе о сложной причинѣ и является однимъ изъ типичныхъ случаевъ антропоморфическаго пониманія причинной связи.

Тѣмъ не менѣе Кризъ былъ вполнѣ правъ, когда онъ утверждалъ, что осуществленіе объективно возможнаго зависитъ отъ нѣкоторыхъ условій, такъ какъ это утвержденіе есть только примѣненіе къ частному случаю общаго положенія, что все совершающееся, а въ томъ числѣ и объективно возможное, причинно обусловлено. Но онъ былъ совершенно неправъ, когда при анализѣ и опредѣленіи объективно возможнаго вообще принималъ во вниманіе это соображеніе о причинной зависимости осуществленія объективно возможнаго отъ нѣкоторыхъ обстоятельствъ. Въ теоремѣ, опредѣляющей вѣроятность осуществленія объективно возможныхъ случаевъ, условія или обстоятельства, отъ которыхъ зависитъ это осуществленіе, не являются неизвѣстнымъ, которое надо найти, а напротивъ совершенно отсутствуютъ. Даже болѣе, именно благодаря тому, что эти условія или обстоятельства не являются объектомъ изслѣдованія, а остаются внѣ процесса изслѣдованія, само изслѣдованіе на-

правляется на опредѣленіе того, что объективно возможно, такъ какъ въ противномъ случаѣ изслѣдованіе давало бы въ результатѣ опредѣленіе того, что совершается необходимо. Поэтому если въ теоретическомъ построеніи Криза для объясненія и характеристики значенія понятія объективно возможнаго гносеологическая ошибка заключается въ неправильномъ антропоморфическомъ представленіи причинной связи, то формально-логическая ошибка его заключается въ томъ, что онъ положилъ въ основаніе своего объясненія и характеристики объективно возможнаго такія данныя, которыя не играютъ никакой роли при изслѣдованіи объективно возможнаго.

Несмотря на все это, Кризу принадлежитъ безспорная заслуга открытія важнаго значенія изслѣдованія объективной возможности путемъ исчисленія вѣроятности [1]). Онъ только не могъ, какъ естествоиспытатель, эмансипироваться отъ естественно-научнаго типа мышленія и поспѣшилъ связать изслѣдованіе объективно возможнаго съ причиннымъ объясненіемъ явленій. Между тѣмъ цѣнность процесса познанія, дающаго въ результатѣ опредѣленіе объективно возможнаго, въ томъ и заключается, что этотъ путь познанія не направляется на установленіе причинныхъ связей. Вмѣсто опредѣленія причинныхъ соотношеній между явленіями этимъ путемъ изслѣдуются сами случаи единичныхъ явленій. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь вполнѣ оригинальные пріемы изслѣдованія, приводящіе къ столь же оригинальнымъ результатамъ.

Но значеніе примѣненія теоріи вѣроятности къ обработкѣ статистическихъ матеріаловъ и опредѣленія этимъ путемъ объективно возможнаго въ соціальныхъ происшествіяхъ гораздо большее, чѣмъ можно предполагать съ перваго взгляда. Здѣсь мы впервые имѣемъ вполнѣ точную науку, пользующуюся даже математическими методами, и тѣмъ не менѣе и по характеру обрабатываемыхъ данныхъ и по получаемымъ результатамъ явно и рѣзко уклоняющуюся отъ типа естественныхъ наукъ. Поэтому

[1]) Въ русской литературѣ есть превосходная статья по исторіи и теоріи разсматриваемаго здѣсь вопроса, принадлежащая А. А. Чупрову, который, въ общемъ примыкая къ Кризу, вполнѣ самостоятельно развиваетъ и дополняетъ намѣченную Кризомъ точку зрѣнія. См. «*Энциклопедическій словарь*» Брокгауза и Ефрона, т. XXI, 1, «Нравственная статистика»

въ развитіи научной мысли, клонящемся теперь къ тому, чтобы типъ естественно-научнаго мышленія былъ превзойденъ въ своемъ исключительномъ и самодержавномъ господствѣ, и чтобы наряду съ нимъ было признано равное право за всѣми остальными типами научнаго и внѣнаучнаго, т.-е. метафизическаго мышленія и творчества,—въ этомъ происходящемъ на нашихъ глазахъ развитіи научной мысли новому типу научнаго познанія, опредѣляющему объективно возможное въ соціальныхъ и другихъ происшествіяхъ, суждено сыграть видную роль [1]).

Выше мы сопоставили понятіе объективной возможности, при помощи котораго оперируютъ статистическія изслѣдованія соціальныхъ явленій, съ фактической возможностью, которая играетъ такую громадную роль въ ежедневной прессѣ и обыденной жизни. Сходство между этими обоими понятіями возможности заключается однако только въ томъ, что оба они примѣняются къ единичнымъ явленіямъ. Во всемъ остальномъ эти понятія возможности совершенно различны. Въ то время какъ опредѣленіе объективной возможности является результатомъ примѣненія вполнѣ точныхъ научныхъ методовъ къ обработкѣ извѣстнымъ образомъ добытыхъ и сгруппированныхъ фактическихъ данныхъ, указаніе на фактическую возможность въ ежедневной прессѣ и обыденной жизни не имѣетъ научнаго значенія и является лишь извѣстнаго рода констатированіемъ данныхъ обстоятельствъ. Даже характеръ единичности далеко не одинаковъ въ томъ и другомъ случаѣ, такъ какъ понятіе объективной возможности примѣняется къ случаямъ, которые, несмотря на то, что они единичны, разсматриваются, какъ повторяющіеся, между тѣмъ какъ фактически возможнымъ обозначается обыкновенно только безусловно единичное въ своей индивидуальной особенности продолженіе или послѣдствіе опредѣленнаго событія. Тѣмъ не менѣе единичность тѣхъ явленій, къ которымъ примѣняются эти понятія возможности, настолько характерная черта ихъ, что съ формально-логической точки зрѣнія вполнѣ допустимо теоретическое сближеніе между ними.

---

[1]) Въ непродолжительномъ будущемъ я надѣюсь обстоятельнѣе разработать затронутые здѣсь вопросы въ особомъ изслѣдованіи на нѣмецкомъ языкѣ. При этомъ я буду имѣть возможность болѣе подробно развить и обосновать высказанныя здѣсь мысли общаго характера.

Эта наиболѣе характерная черта разсматриваемыхъ понятій возможности вполнѣ опредѣляетъ также отношеніе ихъ къ нашей болѣе спеціальной темѣ. Ясно, что не эти понятія возможности оказали такія громадныя услуги русскимъ соціологамъ при рѣшеніи разрабатывавшихся ими соціологическихъ проблемъ вообще и соціально-этическихъ въ частности. Относительно объективной возможности не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ это понятіе получается въ результатѣ обработки статистическаго матеріала при помощи теоріи вѣроятности. Что же касается фактической возможности, то мы уже разъ отвергли предположеніе, что г. Михайловскій, а слѣдовательно и другіе русскіе соціологи оперируютъ при помощи того понятія возможности, которое играетъ такую большую роль въ ежедневной прессѣ. Кромѣ того это понятіе, какъ ненаучное, не могло быть вполнѣ цѣлесообразнымъ орудіемъ для рѣшенія наиболѣе принципіальныхъ вопросовъ соціологіи и этики. Тѣмъ не менѣе, благодаря своей обыденности, это понятіе неоднократно вторгалось въ теоретическія построенія русскихъ соціологовъ, и мы даже думаемъ, что оно сыграло гораздо большую роль, чѣмъ заслуживало бы по своимъ внутреннимъ достоинствамъ.

Если мы захотимъ узнать болѣе внутреннія и глубокія причины и побужденія, заставившія русскихъ соціологовъ конструировать свое основное понятіе возможности, то мы должны будемъ сконцентрировать всѣ разнообразные вопросы, подвергавшіеся ихъ обсужденію съ точки зрѣнія возможности, въ двухъ основныхъ проблемахъ. Первая изъ этихъ проблемъ теоретическаго характера, а вторая—практическаго. Первая и основная задача, которую поставили себѣ русскіе соціологи, заключалась въ рѣшеніи вопроса объ активномъ воздѣйствіи человѣка или личности на соціальный процессъ; или, выражая эту задачу въ болѣе общей формулѣ, мы должны будемъ сказать, что русскіе соціологи стремились прежде всего къ теоретическому примиренію идеи свободы съ необходимостью. Вторая задача заключалась въ оправданіи этической оцѣнки соціальныхъ явленій, которую человѣкъ производитъ гораздо раньше, чѣмъ возникаетъ вопросъ о правѣ на нее. Обѣ эти задачи рѣшаются или съ трансцендентальной нормативной точки зрѣнія, или метафизически; третьяго позитивно-научнаго и эмпирическаго рѣшенія ихъ не существу-

етъ. Такъ какъ однако нормативная точка зрѣнія была не только не достаточно извѣстна г. Михайловскому и слѣдовавшимъ за нимъ русскимъ соціологамъ, но и чужда всему духу ихъ теоретическихъ построеній, то они и давали рѣшенія этихъ двухъ соціально-этическихъ проблемъ, основанныя на метафизическихъ предпосылкахъ.

Конечно, русскіе соціологи никогда не признались бы въ томъ, что то понятіе возможности, при помощи котораго такъ легко и просто рѣшались ими самыя трудныя соціально-этическія проблемы, насквозь проникнуто метафизическимъ духомъ. Очень вѣроятно, что они даже сами не сознавали того, насколько метафизична ихъ основная теоретическая конструкція. Благодарную службу имъ, несомнѣнно, сослужило въ этомъ случаѣ понятіе фактической возможности. Вслѣдствіе чрезвычайно частаго примѣненія его въ обыденной жизни оно очень естественно маскировало истинный метафизическій смыслъ другого, конструированнаго ими, понятія возможности и скрывало этотъ смыслъ отъ умственнаго взора читателя. Эта близость понятія фактической возможности къ понятію метафизической возможности только подтверждаетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что взгляды, взятые непосредственно изъ жизни, гораздо ближе къ метафизической постановкѣ вопросовъ, чѣмъ научныя теоріи [1]).

Но выработавъ свое понятіе метафизической возможности, русскіе соціологи не изобрѣли ничего новаго, такъ какъ это понятіе было извѣстно въ метафизикѣ задолго до нихъ. Въ началѣ статьи было уже упомянуто, что ровно двѣсти лѣтъ тому назадъ въ концѣ XVII и въ началѣ XVIII столѣтія потребовалось рѣшеніе той же проблемы о свободѣ и необходимости и связанныхъ съ нею этическихъ вопросовъ, и тогда понятіе метафизической возможности послужило основаніемъ для рѣшенія ихъ.

[1]) Интересно, что среди криминалистовъ при рѣшеніи того же вопроса о свободѣ и необходимости для выясненія спеціальныхъ уголовно-правовыхъ проблемъ возникло совершенно тожественное направленіе мышленія. Такъ какъ поведеніе человѣка причинно обусловлено и потому необходимо, то казалось, что для отвѣтственности за извѣстные поступки вообще и уголовной въ особенности нѣтъ мѣста. Въ виду этого нѣкоторые ученые предложили признать теоретическимъ основаніемъ отвѣтственности *возможность* поступить такъ или иначе. Подобно русскимъ соціологамъ они настаиваютъ на эмирическомъ характерѣ этого понятія, не сознавая его метафизическихъ основъ.

Если однако проблема и ея рѣшеніе были одни и тѣ же, то поводъ, изъ-за котораго, и матеріалъ, на основаніи котораго приходилось давать рѣшеніе, были другіе. Тогда впервые праздновало свои тріумфы причинное объясненіе явленій природы, а примѣненіе этого объясненія не только къ физическимъ, но и къ физіологическимъ явленіямъ рѣзко выдвинуло вопросъ объ отношеніи души къ тѣлу. Въ зависимости отъ рѣшенія этого вопроса находилось рѣшеніе цѣлаго ряда этическихъ проблемъ, которыя еще настоятельнѣе требовали его. Нужно было обосновать свободу воли, примирить существованіе зла и страданія съ вѣрой въ высшее всеблагое существо и доказать окончательную побѣду духа и добра надъ матеріей и зломъ. Разрѣшить эти вопросы, опираясь между прочимъ также на понятіе метафизической возможности, пытался въ свое время Лейбницъ. Надо признать однако, что эта часть метафизическихъ построеній Лейбница самая слабая не только въ его системѣ, но и вообще въ ряду всѣхъ метафизическихъ ученій его эпохи. Между тѣмъ русскіе соціологи, переступивъ при рѣшеніи занимавшихъ ихъ соціально-этическихъ проблемъ границы позитивной науки и обратившись къ метафизическимъ построеніямъ, возобновили именно это самое слабое изъ метафизическихъ ученій. Превосходный анализъ и оцѣнку всѣхъ слабыхъ сторонъ этого, созданнаго Лейбницемъ, прототипа всякаго ученія, построеннаго на понятіи метафизической возможности, далъ въ своей «Исторіи новой философіи» Виндельбандъ. Такъ какъ намъ съ своей стороны пришлось бы при оцѣнкѣ значенія понятія метафизической возможности и при разоблаченіи ошибочныхъ заключеній, къ которымъ оно приводитъ, повторять то, что уже сказалъ Виндельбандъ, то мы позволимъ себѣ привести его собственныя слова.

Все метафизическое ученіе Лейбница покоится на его теоріи познанія, въ основаніе которой положено дѣленіе истинъ на вѣчныя или необходимыя и фактическія или случайныя. Изложивъ эту теорію познанія, Виндельбандъ продолжаетъ: «соотвѣтственно своему понятію истины Лейбницъ считалъ всякое содержаніе необходимыхъ истинъ необходимо существующимъ, всякое же содержаніе случайныхъ истинъ случайно существующимъ. Все, что представляется логически (begrifflich) очевиднымъ вслѣдствіе *невозможности* противоположнаго, является необходи-

мымъ въ метафизическомъ смыслѣ. Напротивъ все, что существуетъ только фактически, должно быть признано случайнымъ, хотя бы существованіе этого факта и имѣло достаточное основаніе въ другихъ явленіяхъ. Въ этомъ отношеніи Лейбницъ выказываетъ себя совершеннымъ раціоналистомъ, несмотря на принятіе имъ эмпирическихъ принциповъ; даже болѣе, именно благодаря этому различные виды человѣческаго познанія превращаются у него по Платоновскому образцу въ различные виды метафизической дѣйствительности. Такимъ образомъ, его критерій, который долженъ устанавливать различія между необходимымъ и случайнымъ, является исключительно логическимъ критеріемъ *невозможности* противоположнаго. Высшій принципъ этой философіи чисто раціоналистическій принципъ логической необходимости (Denknothwendigkeit). Явленія признаются причинно обусловленными, но, несмотря на это, они разсматриваются какъ случайныя, такъ какъ нѣтъ логическаго основанія признать противоположное имъ *невозможнымъ*. Безусловная же необходимость, присущая только вѣчнымъ истинамъ, заключается исключительно въ томъ, что эти истины необходимо должны мыслиться; ихъ необходимость, слѣдовательно, чисто логическая (eine begriffliche) Эта система не знаетъ другой необходимости бытія кромѣ логической (des Denkens): что должно безусловно необходимо мыслиться, существуетъ тоже безусловно необходимо; что же мыслится только условно, существуетъ тоже только условно. Составляющее сущность раціонализма гипостазированіе формъ мышленія никогда еще не выступало съ такой обнаженной очевидностью, какъ у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается въ его обращеніи съ понятіемъ *возможности*. Содержаніе каждаго истиннаго положенія, развиваетъ онъ свою мысль, должно быть *возможно*; дѣйствительность его однако покоится или на немъ самомъ, и гдѣ это въ самомъ дѣлѣ такъ, тамъ противоположное *невозможно*, а само содержаніе этого положенія безусловно необходимо; или же его дѣйствительность имѣетъ своимъ основаніемъ нѣчто другое, и тогда *возможна* его противоположность, а само положеніе только относительно необходимо. Такимъ образомъ, понятія возможности и необходимости получили у Лейбница такое многоразличное и искусственное значеніе, что въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой философіи они повели къ

страшной путаницѣ [1]): особенно много поводовъ къ безчисленнымъ затрудненіямъ и причудливымъ изворотамъ мысли подало выше отмѣченное противопоставленіе безусловной и условной необходимости. Прежде всего оно воспитало предразсудокъ, какъ будто бы высшимъ и самымъ цѣннымъ критеріемъ для познанія дѣйствительности является *невозможность* противоположности; съ другой стороны, оно послужило причиной еще болѣе опаснаго заблужденія, будто всякому явленію дѣйствительности должна предшествовать его логическая *возможность*. Уже самъ Лейбницъ обозначалъ необходимыя истины *первичными возможностями* (primae possibilitates) и черпалъ отсюда мысль, что въ основѣ дѣйствительно существующаго міра лежитъ *масса возможностей*, между которыми былъ произведенъ выборъ, объяснимый только фактически. Такимъ образомъ, *истинное отношеніе между понятіями возможности и дѣйствительности было прямо перевернуто.* Въ то время какъ все, *что мы называемъ возможностями, является лишь мыслями*, которыя возникаютъ на основѣ существующей дѣйствительности, *въ этой системѣ дѣйствительность оказывается случайнымъ фактомъ на фонѣ* (*Hintergrund*) *предшествующихъ ей возможностей*» [2]).

Но еще большее значеніе, чѣмъ при характеристикѣ мірового порядка, Лейбницъ приписывалъ предшествующимъ возможностямъ при оправданіи его несовершенствъ. «Ипостазированіе мышленія,—говоритъ Виндельбандъ, — которое во всемъ составляетъ конечный результатъ ученія Лейбница, получаетъ свое

---

1) Виндельбандъ, несомнѣнно, имѣетъ здѣсь прежде всего въ виду тѣ примѣры переноснаго и крайне отдаленнаго значенія, въ которомъ слово возможность употреблялось Кантомъ. Кантъ всю свою жизнь преподавалъ философію Лейбница въ переработкѣ Вольфа и другихъ философовъ и потому въ своихъ сочиненіяхъ, въ которыхъ онъ излагалъ свою собственную философію, онъ никогда не могъ вполнѣ освободиться отъ Лейбницевской терминологіи, но въ свою очередь часто такъ свободно обращался съ отдѣльными терминами, что они совершенно утрачивали свой первоначальный смыслъ. Такъ, напр., въ своихъ «Prolegomena» онъ ставитъ цѣлый рядъ вопросовъ въ родѣ: «Wie ist die Naturwissenschaft möglich?» причемъ «möglich» всегда обозначаетъ «berechtigt». По-русски эти вопросы слѣдуетъ переводить словами: «Какъ оправдать естествознаніе?»,—«Какъ оправдать метафизику?» и т. д.

2) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2 Aufl., Bd. 1, S. 464—466. Vergl. Chr. Sigwart, Logik, 2 Aufl., Bd. 1, 238—240 и 271—272. W. Wundt, Logik, 2 Aufl., B. 1, S. 501. Курсивъ вездѣ нашъ.

наиболѣе яркое выраженіе въ теоріи, замыкающей его оптимистическія воззрѣнія. Ибо въ заключеніе возникаетъ вопросъ: почему всемудрое, всеблагое и всемогущее божество создало міръ монадъ, изъ несовершенства которыхъ необходимо должны были вытекать ихъ грѣховность и ихъ страданія? Если созданіе міра было подчинено произволенію всеблагого божества, то почему же оно не создало міръ, исполненный такого чистаго совершенства, которое исключало бы всякій грѣхъ и всякое страданіе? Въ томъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, который даетъ Лейбницъ, соединяются всѣ нити его мышленія, и въ этомъ пунктѣ его теорія познанія непосредственно сливается съ его метафизикой. Конечно, говоритъ онъ, существованіе зла и грѣха въ мірѣ есть случайная истина: мыслимъ другой міръ, даны разнообразнѣйшія комбинаціи для развитія безконечнаго разума божества, и существуетъ, очевидно, *безконечное количество возможныхъ міровъ*. Что богъ изъ *этихъ возможныхъ міровъ* выбралъ тотъ, который дѣйствительно существуетъ, чтобы именно его надѣлить бытіемъ въ дѣйствительности, должно быть объяснено, если принять во вниманіе всемудрость, всеблагость и всемогущество бога, только путемъ предположенія, что существующій міръ *былъ лучшимъ изъ возможныхъ міровъ*. Если этому міру всетаки присущъ признакъ несовершенства, то слѣдуетъ предположить, что всякій другой изъ *возможныхъ міровъ* былъ бы еще болѣе несовершененъ, а слѣдовательно, что безъ несовершенства вообще *невозможенъ міръ*. Въ самомъ дѣлѣ, Лейбницъ настаиваетъ на этомъ положеніи, утверждая, что несовершенство составляетъ необходимый элементъ въ понятіи міра. Ни одинъ міръ не мыслимъ безъ конечныхъ существъ, изъ которыхъ онъ состоитъ; конечныя же существа именно потому несовершенны, что они конечны. Поэтому, если вообще слѣдовало (sollte), чтобы міръ былъ созданъ, а онъ необходимо долженъ (musste) былъ быть созданъ, чтобы вся полнота божественной жизнедѣятельности нашла себѣ проявленіе,—то онъ долженъ былъ состоять изъ конечныхъ и несовершенныхъ существъ. Это несовершенство конечныхъ существъ есть метафизическое зло; послѣднее въ свою очередь вѣчная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой не можетъ быть мыслима. Въ противоположность этому зло нравственное и зависящее отъ него физическое зло явля-

ются лишь фактическими истинами, коренящимися лишь въ божественномъ выборѣ (Wahl). Этотъ выборъ былъ однако обусловленъ благостью бога, который изъ *всѣхъ возможныхъ* несовершенныхъ міровъ призвалъ къ дѣйствительности наименѣе несовершенный. Совершенство міра поэтому не абсолютно, а только относительно. Существующій міръ *не есть хорошій міръ, а только лучшій изъ возможныхъ міровъ*.

Божество по этому ученію не обладало при твореніи міра произвольной свободой, а было связано извѣстной возможностью, которая была дана въ его безконечной мудрости. Богъ охотно создалъ бы вполнѣ хорошій міръ, но его мудрость позволяла ему создать только лучшій изъ міровъ, потому что вѣчный законъ требуетъ, чтобы каждый міръ состоялъ изъ конечныхъ и несовершенныхъ вещей. Божественная воля тоже подчинена фатуму независящихъ отъ нея вѣчныхъ идей, и мы должны отнести на счетъ присущаго имъ свойства безусловной необходимости то, что богъ при всемъ своемъ добромъ желаніи не могъ создать міръ абсолютно хорошимъ, а только лишь настолько хорошимъ, *насколько это было возможно*. Логическій законъ несовершенства конечныхъ существъ фатально принудилъ къ тому, чтобы міръ, несмотря на божественную благость, оказался полнымъ недостатковъ. Центральный пунктъ (Kern) этой метафизики заключается въ томъ, что *основу существующей дѣйствительности составляетъ безконечное царство логическихъ возможностей*, самая лучшая изъ которыхъ была превращена всеблагимъ богомъ въ дѣйствительность. Формулировавъ въ такомъ видѣ конечный результатъ ученія Лейбница, нельзя не признать внутренняго сродства этого ученія съ великими системами древней философіи, если бы самъ Лейбницъ даже не указалъ на это вполнѣ опредѣленно. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint á la nécessité, d'autres ont joint dieu et la nature...: c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière». Древняя философія никогда не могла возвыситься надъ понятіемъ творящаго міръ бога, творческая дѣятельность котораго была связана найденной имъ матеріей, столь же вѣчно и необходимо существующей, какъ и онъ самъ: этотъ хаосъ космогоній, μὴ ὄν Платона, ὕλη Аристотеля, βάθος неоплатониковъ пре-

вратились въ раціоналистической философіи въ «région des vérites éternelles» какъ *сферы возможностей, которыми обусловливалось твореніе міра.* Надъ божественной волей витаетъ божественная мудрость; послѣдняя представляетъ первой различныя возможности, и божественная воля выбираетъ изъ нихъ самую лучшую. Логическая истина была руководящей нитью теоріи познанія Лейбница; логическая же истина является фатумомъ его лучшаго изъ возможныхъ міровъ. Ученіе Лейбница есть умопостигаемый фатализмъ.

«Основаніе, почему дѣйствительный міръ оказался столь несовершеннымъ, заключалось въ логической *возможности* — въ ней послѣднее слово Лейбница: *возможность ея девизъ* (Schiboleth). Эта философія превратила законы мышленія въ міровые законы. Разъ это будетъ понято, то тайна раціонализма разоблачена и сфинксъ низвергнется въ пропасть. Найти это слово было суждено Канту» [1]).

Познакомившись съ основными положеніями философіи Лейбница, мы видимъ теперь, какъ русскіе соціологи, не будучи послѣдователями Лейбница, ничего не придумали такого, чего бы онъ уже не сказалъ. Они только оставили въ сторонѣ тѣ два міра — міръ человѣка и міръ вселенной, метафизическую сущность которыхъ хотѣлъ постичь Лейбницъ, и обратились къ третьему – соціальному міру. Но стремясь понять соціальный міръ, они создали себѣ систему, которая возобновляла всѣ слабыя стороны системы Лейбница. Въ своихъ разсужденіяхъ они такъ же исходили изъ идеи невозможности, какъ, напримѣръ, въ теоріи познанія изъ невозможности исключительно объективнаго метода, а въ своихъ объясненіяхъ реальныхъ соціальныхъ процессовъ изъ невозможности бороться съ извѣстными теченіями въ исторіи. При этомъ, какъ мы видѣли, они вообще предпочитали выражать все необходимое въ видѣ невозможности противоположнаго, или, какъ бы слѣдуя Лейбницу и въ противоположность современному естествознанію и новѣйшей логикѣ, они считали невозможность противоположнаго болѣе высокимъ критеріемъ, чѣмъ необходимость. Соотвѣтственно этому они разсматривали все, что оставалось внѣ сферы невозможностей, какъ

[1]) W. Windelband, Die Gesch. der. neuer. Philosophie, 2 Aufl., B. 1, S. 495—497. Курсивъ вездѣ нашъ.

область возможностей, причемъ возможность, уже благодаря своей дополняющей роли къ невозможности, оказывалась основой всего творческаго и прогрессивнаго въ соціальномъ процессѣ. Такимъ образомъ, соціальный процессъ представлялся имъ по преимуществу въ видѣ совокупности различныхъ возможностей. Соціальная среда, народъ, крестьянство казались имъ носителями пассивныхъ возможностей; личность и интеллигенція воплощали въ себѣ активныя возможности. *Въ этомъ распредѣленіи всего совершающагося въ соціальномъ мірѣ между двумя областями — возможнаго и невозможнаго, естественно упразднялся вопросъ о свободѣ и необходимости: вмѣсто принципа свободы выдвинулась идея возможности.*

Но именно въ вопросѣ о соціальномъ творчествѣ и прогрессѣ мы наталкиваемся на главное принципіальное разногласіе между русскими соціологами и Лейбницемъ. Въ метафизической системѣ Лейбница въ основаніе міра положены вѣчныя необходимыя истины. Только потому, что конечный міръ не можетъ состоять изъ безконечныхъ вещей, ему присущъ элементъ страданія, несовершенства и зла. Такимъ образомъ въ этой системѣ только происхожденіе страданія и зла покоится на идеѣ возможности, добро же есть вѣчная необходимая истина. Въ противоположность этому у русскихъ соціологовъ именно все прогрессивное, доброе, этическое, идеальное имѣетъ своимъ источникомъ возможность.

Вспомнимъ, что русскіе соціологи обосновываютъ идеалъ и прогрессъ на идеѣ возможности, и что высшимъ критеріемъ нравственной оцѣнки они считаютъ желательность или нежелательность. Въ своей попыткѣ опереть этику въ формальномъ отношеніи на понятія возможности и желательности русскіе соціологи не только оригинальны, но являются единственными во всей исторіи человѣческой мысли. Никогда еще человѣческій умъ не наталкивался на представленіе о добрѣ, какъ о чемъ-то лишь возможномъ и желательномъ, потому что для этого релятивизмъ долженъ былъ быть доведенъ до своей высшей формы развитія, до соціальнаго релятивизма, при которомъ всѣ высшія блага человѣческой жизни разсматриваются только какъ результаты общественныхъ отношеній.

Русскіе соціологи гордятся тѣмъ, что они внесли этическій

элементъ въ пониманіе соціальныхъ явленій и заставили признать, что соціальный процессъ нельзя разсматривать внѣ одухотворяющихъ его идей добра и справедливости. Но какая цѣна тому этическому элементу, высшимъ критеріемъ котораго является возможность?

Понятно, что представители новаго теченія въ соціологіи должны были прежде всего покончить съ разсмотрѣніемъ соціальныхъ явленій съ точки зрѣнія возможности или невозможности. Вмѣсто этихъ точекъ зрѣнія ими были выдвинуты два принципа— необходимость и долженствованіе. Эти два принципа не противорѣчатъ другъ другу, такъ какъ долженствованіе вмѣщаетъ въ себѣ необходимость и возвышается надъ нею. Познавая необходимо-совершающееся въ соціальномъ процессѣ, человѣкъ познаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ матеріалъ, по отношенію къ которому, и границы, въ которыхъ онъ долженъ исполнять свой долгъ.

Мы добиваемся осуществленія нашихъ идеаловъ не потому, что они возможны, а потому, что осуществлять ихъ повелительно требуетъ отъ насъ и отъ всѣхъ окружающихъ насъ сознанный нами долгъ.

Б. Кистяковскій.

Основные принципы соціологической доктрины О. Конта.

Введеніе.

Въ теченіе первыхъ десятилѣтій XIX вѣка нигдѣ, можетъ быть, подъемъ научнаго духа не былъ такъ силенъ, какъ во Франціи: наука обогатилась здѣсь цѣлымъ рядомъ новыхъ отраслей знанія и пріобрѣла большую популярность. Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, французское общество времени реставраціи стало воздѣйствовать противъ излишествъ индивидуализма и обнаружило видимую склонность къ установленію какого-либо духовнаго авторитета. Настроеніе подобнаго рода испытывали не одни только реакціонеры, но и люди передовые, полагавшіе, что настало время для «реорганизаціи» общественнаго строя. Къ числу ихъ принадлежалъ, напримѣръ, горячій поклонникъ науки и смѣлый предвѣстникъ соціализма—С.-Симонъ; не умѣя на чемъ либо сосредоточить своего подвижного ума, онъ, впрочемъ, не создалъ ничего цѣльнаго и закончилъ свою разностороннюю литературную дѣятельность извѣстнымъ разсужденіемъ о началахъ «новаго христіанства». Гораздо болѣе систематическимъ представителемъ того же настроенія должно признать О. Конта, временнаго сотрудника С.-Симона. Глубокая вѣра во всеобъемлющее значеніе науки и сильная потребность въ нравственномъ обновленіи общества проникаютъ всю философію О. Конта: его «курсъ» ярко отражаетъ основныя теченія, господствовавшія во французской мысли со второй половины XVIII вѣка, и представляется намъ одной изъ первыхъ попытокъ построить логику отдѣльныхъ наукъ; а въ «трактатѣ о позитивной политикѣ» слышится убѣж-

денный голосъ человѣка, призывающаго людей къ исполненію своего нравственнаго долга и провозглашающаго «религію человѣчества».

Несмотря на то, что со времени появленія главнѣйшихъ трудовъ О. Конта прошло около полустолѣтія, содержаніе ихъ и до сихъ поръ еще не утратило своего интереса; не только въ сороковыхъ годахъ, когда Милль своимъ курсомъ логики такъ много способствовалъ распространенію основныхъ воззрѣній О. Конта, но и въ теченіе послѣднихъ десяти лѣтъ вышелъ цѣлый рядъ сочиненій, спеціально посвященныхъ изложенію или критикѣ «положительной философіи». Вслѣдъ за обстоятельнымъ обозрѣніемъ біографіи и основныхъ воззрѣній О. Конта, Груберъ, напримѣръ, составилъ исторію позитивизма съ 1857-го по 1891-ый годъ; Леви-Брюль систематически изложилъ курсъ положительной философіи, уже вышедшій пятымъ изданіемъ, а Ригъ и Алленгри пересказали содержаніе всѣхъ соціологическихъ работъ О. Конта, причемъ могли уже пользоваться третьимъ изданіемъ его трактата о позитивной политикѣ. Современная литература, посвященная «позитивизму», конечно, не ограничилась такими обзорами: въ 1892 году г. Чичеринъ подвергъ систему Конта весьма суровой критикѣ; далѣе, слѣдуя по пути, уже намѣченному Дильтеемъ и Эйкеномъ, Лицъ обратилъ вниманіе на понятіе общества, предложенное О. Контомъ въ «Курсѣ» и представилъ серьезный разборъ его теоріи, а Кэрдъ, хотя и не безъ сочувствія отзываясь объ этическихъ взглядахъ основателя позитивной религіи, обнаружилъ всю шаткость ея философскаго построенія. Наконецъ, послѣ работы Вентига, попытавшагося дать общую характеристику соціологическихъ взглядовъ О. Конта и указать на значеніе ихъ для послѣдующаго развитія соціальныхъ наукъ, появились еще статьи Соловьева и г. Герье, въ которыхъ они даютъ широкую оцѣнку научныхъ заслугъ О. Конта, преимущественно въ области исторіи и соціологіи [1]).

---

[1]) Кромѣ того, можно было бы указать на нѣсколько второстепенныхъ книгъ и статей; довольно полное перечисленіе ихъ см. въ соч. *F. Allengry*, Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, Par., 1900, pp. XIV—XVII; дополнительныя свѣдѣнія преимущественно о нѣмецкой литературѣ см. въ соч. *H. Waentig'a*: A. Comte und seine Bedeutung für die

Въ обширной литературѣ, спеціально посвященной обсужденію позитивизма О. Конта, нельзя не замѣтить, однако, существенныхъ пробѣловъ. Исторія возникновенія его до сихъ поръ еще почти вовсе не затронута; одинъ только Мишъ подъ вліяніемъ Дильтея занялся изученіемъ философіи Даламбера и Тюрго въ ихъ отношеніи къ системѣ О. Конта; но обстоятельное изслѣдованіе Миша лишь открываетъ собою цѣлый рядъ будущихъ работъ; онѣ еще не сдѣланы, а безъ нихъ критика «положительной философіи» О. Конта всегда будетъ страдать односторонностью [1]). Замѣчательно, кромѣ того, что такая оцѣнка до сихъ поръ еще слишкомъ мало посвящена была разсмотрѣнію основнаго положенія О. Конта объ относительности нашего познанія: взамѣнъ его обыкновенно прямо обращаются къ критикѣ такъ называемаго «закона» трехъ состояній, имѣющаго, однако, лишь второстепенное и производное значеніе во всей системѣ позитивизма [2]). Правда, «позитивная» теорія познанія теперь

Entwicklung der Socialwissenschaft, Leipz., 1894, ss. 1—10, 391—393; о русской—въ прил. къ пер. г. *Н. Спиридонова*: статей Милля, Спенсера и Уорда о Контѣ, М., 1897 г., стр. X—XII; ср. также соч. *С. Смоликовскаго*: Ученіе О. Конта объ обществѣ, Варш., 1881 г. (т. I, 1) и *H. Gruber*, Der Positivismus, Freiburg i. B., 1891. Книга проф. Кэрда вышла первымъ изданіемъ въ 1885 г., но съ тѣхъ поръ появилось и второе изданіе ея въ 1893 г.

[1]) Въ сочиненіяхъ, посвященныхъ исторіи жизни и трудовъ современниковъ Конта, напримѣръ, въ изслѣдованіяхъ Пикаве объ идеологахъ и Вейля о С. Симонѣ, можно, конечно, также найти указанія на историческій генезисъ «позитивизма», но они сдѣланы лишь мимоходомъ.

[2]) Хотя самъ Контъ начинаетъ свой курсъ съ изложенія закона постепеннаго развитія человѣческой мысли, однако мы не послѣдуемъ ни его примѣру, ни примѣру нѣкоторыхъ его сторонниковъ или противниковъ. Такъ называемый законъ трехъ состояній—не основаніе позитивной философіи, а выводъ, къ которому она пришла при изученіи соціальной динамики и который она употребляетъ въ качествѣ доказательства истины своихъ положеній. «Теорія трехъ фазисовъ, по справедливому замѣчанію проф. М. И. Каринскаго, правда, необходимо предполагаетъ эмпиризмъ, но будучи проведена послѣдовательно по всей исторіи человѣчества, сама можетъ сдѣлаться хотя не рѣшительнымъ, но очень сильнымъ и увлекательнымъ доказательствомъ въ пользу эмпиризма. Поэтому-то и случилось, что сущность позитивизма въ общемъ сознаніи отожествилась не съ тѣмъ воззрѣніемъ, какое выражаетъ его всего точнѣе», т.-е. не съ относительностью познанія, а съ закономъ трехъ стадій (*М. Каринскій*, Къ вопросу о позитивизмѣ, въ «Прав. Обозр.» 1875 г., т. III, стр. 357).

уже вызвала нѣсколько замѣчаній въ литературѣ; но изученіе того, въ какой мѣрѣ и насколько удачно О. Контъ примѣнилъ ее къ построенію соціологіи, все же остается въ числѣ задачъ будущаго: никто еще, кажется, не пытался подвергнуть внимательному обсужденію основные принципы той отрасли знанія, прочное обоснованіе которой О. Контъ считалъ одной изъ самыхъ существенныхъ своихъ заслугъ. А между тѣмъ только въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что онъ твердо установилъ соціологическіе принципы, можно говорить и объ основаніи имъ соціологіи. Критическое изученіе главныхъ предпосылокъ въ соціологической доктринѣ О. Конта можетъ не только способствовать оцѣнкѣ О. Конта, какъ типическаго представителя «позитивной соціологіи», но и повести къ выясненію общихъ принциповъ, которые должны были бы лежать въ основѣ мало-мальски удовлетворительной теоріи обществовѣдѣнія. Желаніемъ по мѣрѣ силъ содѣйствовать ея водворенію и объясняется появленіе настоящей работы: она посвящена краткому обозрѣнію гносеологическихъ, а также психологическихъ воззрѣній О. Конта, тѣсно связанныхъ съ его соціологіей, и критическому пересмотру тѣхъ предпосылокъ, которыя онъ частью сознательно, частью «самопроизвольно» допустилъ въ своей «соціальной физикѣ».

I. Гносеологическія предпосылки Конта въ ихъ отношеніи къ его соціологіи.

Доктрина объ относительности человѣческаго познанія возникла задолго то того времени, когда Контъ положилъ ее въ основу своей философской системы: она уже господствовала во французской литературѣ до появленія «курса положительной философіи» и оказала замѣтное вліяніе на его построеніе. Не выяснивши особенностей гносеологическихъ разсужденій предшественниковъ Конта и того отношенія, въ какомъ онъ стоялъ къ нимъ, нельзя, конечно, указать и на характерныя особенности его ученія о познаніи, а между тѣмъ, оно существеннымъ образомъ повліяло на всю его систему и предопредѣлило то направленіе, котораго онъ сталъ придерживаться въ своей соціологіи. Такимъ образомъ, исторія «позитивной» доктрины объ относительности познанія естественно должна послужить введеніемъ

къ изложенію аналогичнаго ученія самого Конта, а характеристика его гносеологическихъ предпосылокъ дастъ намъ возможность усмотрѣть ту связь, въ какой онѣ находятся съ «позитивной» соціологіей [1]).

1. Исторія «позитивной» доктрины объ относительности познанія.

Ученіе объ относительности познанія въ древности. — Возрожденіе эпикуреизма во Франціи XVII—XVIII-го вѣковъ; I. O. де-Ламеттри. Скептицизмъ и эмпиризмъ во французской литературѣ XVIII-го вѣка, преимущественно у энциклопедистовъ: Даламберъ, Дидро, Тюрго, Бартѣ и Гельвецій. Наслѣдники энциклопедистовъ: идеологи. Контъ, какъ преемникъ энциклопедистовъ и идеологовъ.—Юмъ и Контъ.

Кантъ и Контъ: его пренебреженіе къ трансцендентальной философіи.

Ученіе объ относительности человѣческаго познанія уже проглядываетъ въ умозрѣніяхъ софистовъ, а также эпикурейцевъ и довольно ясно сказывается во взглядахъ скептиковъ, не подвергавшихъ сомнѣнію одни только переживаемыя нами «явленія», и утверждавшихъ, что самыя понятія о причинѣ и слѣдствіи соотносительны.

Не имѣя возможности слѣдить здѣсь за постепеннымъ проникновеніемъ основныхъ идей эпикуреизма въ оборотъ европейской мысли позднѣйшаго времени, замѣтимъ только, что его система пріобрѣла новую силу въ XVII вѣкѣ, благодаря трудамъ Гассенди; его ученики и послѣдователи образовали «эпикурейскіе кружки» [2]), которые, судя по отзыву одного изъ ученыхъ энциклопедистовъ того времени, пріобрѣли довольно большое уваженіе современниковъ, преимущественно во Франціи уже въ двадцатыхъ годахъ XVIII-го столѣтія [3]).

---

[1]) При ссылкахъ я пользовался вторымъ изданіемъ «курса положительной философіи» и первымъ изданіемъ «трактата по политикѣ» Конта.

[2]) Encyclopédie etc., t. V, p. 785 (s. v. Epicure); cf. *D. Diderot*, Oeuvres, éd., Assezat et M. Tourneux, P. t. XIV, pp. 528 ss. Впрочемъ, Дидро называетъ ихъ «écoles d'épicuréisme morales».

[3]) «Die Physic, oder die Natur-Lehre ist eine der weitlaeuftigsten Disciplinen... Es haben sich hierinnen sonderlich drey Secten beruehmt gemacht. Die eine ist die Aristotelische, welche zwar ziemlich lang geherrschet; nunmehro aber auf den protestirenden Universitaeten gantz altvaeterisch worden; die andere ist die Cartesianische, die den groesten Ruhm erlangt und sich am laengsten dabey erhalten, und die dritte ist die Epicurische, welche Gassendies wieder

Подъ вліяніемъ того же направленія находились и нѣкоторые изъ позднѣйшихъ французскихъ писателей; таковъ, напримѣръ, извѣстный матеріалистъ Ламеттри, возставшій въ своемъ сочиненіи о «Системѣ Эпикура» противъ ученья о причинности и цѣлесообразности. «Крылья нашего генія,—писалъ Ламеттри, не въ состояніи вознести насъ къ познанію причинъ. Самый большой невѣжда въ этомъ отношеніи знаетъ столько же, сколько и самый великій философъ. Во всѣхъ тѣлахъ..., не исключая и нашего собственнаго, первичныя пружины скрыты отъ насъ и, вѣроятно, навсегда останутся недоступными нашему познанію...» Столь же мало понятна намъ, по убѣжденію автора, и та цѣлесообразность, которую многіе признаютъ въ природѣ; «природа такъ же мало думала о томъ, чтобы сдѣлать глазъ для зрѣнія, какъ и воду для того, чтобы она служила зеркаломъ простой пастушкѣ; вода оказалась пригодной для того, чтобы въ себѣ отражать ея образъ... и только; вообще всѣ разсужденія о конечныхъ цѣляхъ должно признать пустословіемъ (frivoles)...» [1]).

Аналогичное направленіе постепенно возникло и на почвѣ того англійскаго эмпиризма, подъ вліяніемъ котораго находилась французская энциклопедія: не даромъ она поставила себя подъ покровительство Бэкона, Локка и Ньютона; Юмъ также сталъ пользоваться большимъ авторитетомъ среди французскихъ мыслителей, особенно послѣ 1763-го года. Впрочемъ задолго до того времени, а именно въ 1743 году Даламберъ уже печатно высказался въ пользу ученія объ относительности познанія. Вѣроятно подъ вліяніемъ извѣстнаго положенія, нѣкогда формулированнаго Ньютономъ (hypotheses non fingo), и ученія Юма, склонный къ скептицизму Даламберъ впослѣдствіи также не разъ протестовалъ противъ построенія какихъ бы то ни было «метафизическихъ» предпосылокъ въ наукѣ и оставался на почвѣ наивнаго реализма [2]); «во всякой наукѣ—писалъ онъ—существуютъ принципы, истинные или

---

hervorgesucht und die auch ein ziemliches Ansehen, sonderlich in Franckreich, bekommen. Diese drei Secten habe Ich sonderlich vor Augen gehabt.» (*I. G. Walch*, Philosophischer Lexicon, 1733, Leip., Vorrede der ersten Aufl., s. 6).

[1]) *I. O. de-Lamettrie*, Oeuvres philosophiques, Berlin, 2 ed., 1796, t. II, pp. 3, 11—12.

[2]) *G. Misch*, Zur Enstehung des französischen Positivismus, въ «Archiv für Geschichte der Philosophie», B. XIV, 1901, 5, 9, 10, 12 и 15.

кажущіеся таковыми; мы постигаемъ ихъ своего рода инстинктомъ; мы должны полагаться на нихъ безъ сопротивленія; иначе нашему мышленію не на чемъ было бы остановиться и не было бы никакой опредѣленности въ нашихъ знаніяхъ...» [1]). При такомъ взглядѣ обсужденіе условій и формъ нашего познанія казалось Даламберу дѣломъ празднымъ. «Для того, чтобы достигнуть полноты истиннаго знанія мы должны были бы узнать причину и назначеніе вещей и явленій; но мы не можемъ познать сущности ихъ такъ же, какъ и дѣятельнаго начала въ насъ самихъ; трудно даже рѣшить—постигаемъ ли мы ихъ сущность тѣмъ путемъ, какимъ мы ихъ представляемъ себѣ, или имѣемъ дѣло съ одними явленіями? Послѣднее, впрочемъ, болѣе вѣроятно». Итакъ, по мнѣнію Даламбера, мы должны отказаться отъ познанія внутренней связи между нашей душой и объектами внѣшняго міра. Далѣе, обсуждая вопросъ о времени и пространствѣ, авторъ «началъ философіи» приходитъ къ заключенію, что и тому, и другому «мы приписываемъ больше реальности, чѣмъ то слѣдовало бы»; основныя понятія нашего мышленія, какъ-то понятія о субстанціи или причинной связи, лишены всякаго реальнаго содержанія; такія «темныя» понятія вводятся нами въ наше словоупотребленіе лишь какъ бы для сокращеннаго обозначенія тѣхъ всеобщихъ законовъ, которые можно выразить въ математическихъ формулахъ. Вообще мы познаемъ не вещи въ себѣ, а только ихъ отношеніе къ намъ. Итакъ, все то, что мы «видимъ»—нечто иное, какъ явленія, соотношенія которыхъ можно представить себѣ въ видѣ законовъ [2]). Скептицизмъ Даламбера, какъ видно, легко приводилъ его къ ученію объ относительности нашего познанія и даже заставлялъ его касаться гносеологическихъ вопросовъ, которые онъ оставлялъ, однако, безъ всякаго рѣшенія. Подобное же настроеніе замѣтно, впрочемъ, и у писателей, переступившихъ за порогъ скептицизма. По мнѣнію Дидро, напримѣръ,

---

1) *I. Dalembert*, Eléments de philosophie; см. Oeuvres, ed. 1805, t. II, p. 136: «Il est dans chaque science des principes vrais ou supposés, qu'on saisit par une espèce d'instinct, auquel on doit s'abandonner sans résistance; autrement il faudroit admettre dans les principes un progrès à l'infini qui seroit aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres et dans les causes, et qui rendroit tout incertain, faute d'un point fixe, d'où l'on pût partir».

2) *G. Misch*, Op. cit., ss. 19, 22—23, 29, 31, 35—36.

каждый изъ насъ чувствуетъ собственное существованіе, а также то, что онъ испытываетъ (sentiment intime); такое особое чувство служитъ «первоисточникомъ и первоначаломъ всякой доступной намъ истины». Послѣднюю должно разсматривать лишь «въ отношеніи къ нашему познанію и можно опредѣлить, какъ соотвѣтствіе нашихъ сужденій съ тѣмъ, чѣмъ вещи оказываются въ дѣйствительности». Кромѣ того Дидро охотно разсуждалъ объ относительности познанія и съ физіологической точки зрѣнія: будь у насъ другая организація, и наше познаніе измѣнилось бы соотвѣтствующимъ образомъ [1]). Наконецъ, Тюрго, близко сходившійся съ Даламберомъ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ближе редакторовъ энциклопедіи стоявшій къ Конту, въ основныхъ чертахъ придерживался того же міровоззрѣнія. Тюрго возстаетъ противъ метафизиковъ, признающихъ абсолютнымъ то, что есть только отношеніе; особаго рода инстинктъ, по его мнѣнію, влечетъ насъ къ признанію дѣйствительности внѣшняго міра; объекты внѣшняго міра мы познаемъ только въ отношеніи къ себѣ; они представляются намъ въ видѣ «массъ координированныхъ ощущеній», но послѣднія лишь «знаки» нашихъ идей, не дающихъ намъ понятія о природѣ вещей, хотя и достаточныхъ... для того, чтобы стремиться къ нимъ или избѣгать ихъ» [2]). Въ числѣ ученыхъ спеціалистовъ, защищав-

---

[1]) *D. Diderot*, Oeuvres, ed. I. Assezat et M. Tourneux, P., 1875, I, 275—342, 343—428 (извѣстныя «письма»); XVI, 412 (здѣсь, впрочемъ, авторъ различаетъ познаваніе «verité absolue des êtres», т.-е. вещей въ себѣ, и «verité relative», т.-е. того, чѣмъ вещи оказываются въ отношеніи къ намъ); XVI, 128, 304. Самъ Контъ очень высоко ставилъ Дидро (см. особенно *A. Comte*, Système de pol. pos., III, 583, 588, 596, 599); между тѣмъ г. Мишъ почти вовсе не касается воззрѣній Дидро, что нельзя не признать довольно существеннымъ пробѣломъ въ его работѣ.

[2]) *A. Turgot*, Oeuvres, P., 1808, II, 288: «Nos sens ne nous êtant donnés que pour la conservation et le bonheur de notre être, les sensations ne sont que de véritables signes de nos idées sur ces êtres extérieurs, qui suffisent pour nous les faire chercher ou éviter sans en connoître la nature. Nos jugemens ne sont qu' une expression abrégée de tous les mouvemens que ces corps excitent en nous, l'expression qui nous garantit la réalité de ces corps par celle même de leur effet. Ainsi notre jugement sur les objets extérieurs ne suppose en aucune manière l'analyse de tant d'idées; nous jugeons en masse»; cf. ib., pp. 210, 257 262; cf. *G Misch*, Op. cit., ss. 10, 21 30, 36.

шихъ аналогичныя мнѣнія и также принимавшихъ участіе въ изданіи энциклопедіи, можно упомянуть еще извѣстнаго въ свое время натуралиста Бартѐ; вѣроятно подъ вліяніемъ Юма, онъ настаивалъ на томъ, что явленія природы не могутъ дать намъ никакихъ познаній относительно той связи ихъ между собою, въ силу которой одно порождаетъ другое, а представляются намъ лишь въ видѣ простой послѣдовательности [1]). Взгляды энциклопедистовъ получили дальнѣйшее распространеніе въ извѣстной книгѣ «о разумѣ»; и здѣсь Гельвецій высказалъ то же положеніе, а именно, что знанія наши состоятъ въ знаніи отношеній между вещами и нами, а также отношеній ихъ между собою [2]).

Мнѣніе объ относительности нашего познанія было, какъ видно, весьма распространеннымъ среди французскихъ философовъ уже въ то время, когда печаталась энциклопедія (1751 — 1764), и естественно перешли въ молодое поколѣніе. Преданія энциклопедіи еще не отжили своего вѣка и въ то время, когда начиналъ свою дѣятельность Контъ: ученикомъ Даламбера былъ Лагранжъ, столь глубоко чтимый и Контомъ; другъ Даламбера—Кондорсе, а также Тюрго оказали вліяніе на С. Симона, съ которымъ въ своей юности работалъ Контъ (1818 — 1824). Помимо живыхъ преданій онъ, конечно, былъ знакомъ и изъ первоисточниковъ съ трудами Ламеттри и энциклопедистовъ, не говоря о позднѣйшихъ ихъ послѣдователяхъ [3]). Впрочемъ, къ одному изъ современниковъ энциклопедистовъ, Кондильяку, въ особенности къ его теоріи «трансформацій» Контъ относился довольно презрительно, а Гольбахъ не давалъ ему ничего новаго [4]).

Наконецъ, наслѣдники энциклопедистовъ идеологи, какъ, напримѣръ, Траси и въ особенности Кабанисъ, по примѣру Гельвеція, продолжали настаивать на томъ, что наше знаніе состоитъ

---

[1]) *P. Barthez*, Nouveaux éléments de la science de l'homme, I-re éd., 1778; см. 3 éd., P., 1858, I, pp. 10—12.

[2]) *C. A. Helvetius*, De l'esprit, въ Oeuvres complètes, Lond., 1781, t. I, p. 5.

[3]) Знакомство Конта съ философскими взглядами Ламеттри, Даламбера, Дидро и Тюрго не подлежитъ сомнѣнію; о вліяніи Бартѐ на гносеологическія воззрѣнія Конта см. *A. Comte*, Opuscules, Paris, 1883, p. 183; Cours, III, 451.

[4]) *A. Comte*, Cours, III, 550. *P. d'Holbach*, Système de la nature, P., 1820, t. II, ch. VII.

въ одномъ только знаніи отношеній, а иногда, подобно Тюрó, указывали на «порядокъ и послѣдовательность», какъ на единственныя отношенія, доступныя нашему познаванію [1]). Къ идеологамъ примыкали и ученыя знаменитости того времени: Амперъ и Биша, а также Бруссѐ.

Такимъ образомъ, исходя въ своихъ основоположеніяхъ изъ воззрѣній энциклопедистовъ, Контъ встрѣчалъ въ ихъ преемникахъ лишь новыхъ союзниковъ того же образа мыслей: ученіе объ относительности нашего познанія было едва ли не общимъ мѣстомъ въ классической литературѣ того времени [2]).

Какъ и на энциклопедистовъ, такъ и на Конта кромѣ того сильное впечатлѣніе оказалъ скепсисъ Юма. Доктрину, воспринятую имъ отъ французскихъ философовъ XVIII и начала XIX вв., Контъ во всякомъ случаѣ освѣжилъ и подкрѣпилъ чтеніемъ сочиненій «разсудительнаго» Юма: по собственному признанію Конта знакомство съ ними «оказали весьма полезное вліяніе на его первоначальное философское образованіе» [3]). Нельзя сказать, однако, чтобы Контъ усвоилъ себѣ полускептицизмъ Юма: извѣстная теорія шотландскаго философа о «вѣрѣ» (belief) и ученіе его о вѣроятности нашихъ опытныхъ доказательствъ не проникли въ «курсъ положительной философіи»; его вполнѣ откровенныя и чрезвычайно ясныя указанія на тѣ гносеологическія затрудненія, въ которыя впадаетъ послѣдовательный эмпиризмъ, также слишкомъ мало остановили на себѣ вниманіе Конта. Тѣмъ не менѣе подъ вліяніемъ критики Юма онъ, вѣроятно, окончательно разувѣрился въ возможности законно пользоваться принципомъ каузальности въ научной философіи и, можетъ быть, не безъ воспоминанія о категоріяхъ «ассоціацій между идеями», ограничилъ область «достовѣрнаго» знанія знаніемъ однихъ только от-

---

[1]) *F. Picavet*, Les idéologues, Par., 1891, pp. 246, 313, 463. Авторъ напрасно не обратилъ вниманія на формулу Гельвеція, которая могла оказать вліяніе на Кабаниса. Кромѣ того, г. Пикавѐ по поводу взгляда Тюрó замѣчаетъ, что позитивизмъ только развилъ положенія, высказанныя идеологами, и старается принизить вліяніе Юма на Конта, съ чѣмъ едва ли можно вполнѣ согласиться.

[2]) Контъ самъ даетъ очеркъ возникновенія своей позитивной доктрины (Systéme de pol. pos., III, 614—618); но здѣсь нѣтъ указаній на генезисъ его теоріи познанія.

[3]) *A. Comte*, Cours, III, 553; VI, 259—260.

ношеній сходства и послѣдовательности между «явленіями» и ихъ законовъ [1]).

Итакъ, Контъ не только принялъ ученіе объ относительности познанія безъ всякой попытки критически обосновать его, но и рѣзче своихъ предшественниковъ формулировалъ давно уже высказанную ими теорію. А между тѣмъ нельзя сказать, что бы въ то время, когда Контъ писалъ свой курсъ положительной философіи, новое ученіе Канта оставалось совершенно неизвѣстнымъ французской интеллигенціи: въ началѣ XIX вѣка, напримѣръ, Кантъ даже предложенъ былъ кандидатомъ въ иностранные члены французскаго института и получилъ довольно много избирательныхъ шаровъ. Правда, сочиненія его были очень мало доступны французскимъ читателямъ: но кромѣ плохого пересказа «трансцендентальной философіи», сдѣланнаго Виллье въ 1801 г., на одиннадцати страницахъ, существовало еще изложеніе «критики чистаго разума» Кинкера въ французскомъ переводѣ Лефевра, а

[1]) *D. Hume*, Treatise, Part III, sec. 7 ff.; sec. 11 ff., ed. T. Green and T. Grose, L., 1882; Inquiry, sec. 3 ff., Works, 1854, v. IV. При такихъ условіяхъ странно подобно В. Соловьеву называть ученіе Конта «теоретическимъ скептицизмомъ» (*В. Соловьевъ*, О. Контъ, въ Словарѣ Брокгауза и Евфрона, XXXI, 1895, стр. 129). Во всѣхъ текстахъ, указанныхъ ниже (см. стр. 408) Контъ говоритъ только о similitude и succession; тѣмъ не менѣе гг. Кэрдъ и Ватсонъ вставляютъ еще отношеніе сосуществованія; такимъ образомъ, оказывается, что, по мнѣнію Конта, какъ оно изложено у вышеуказанныхъ ученыхъ, мы изучаемъ отношенія сходства, сосуществованія и послѣдовательности (*E. Caird*, The social philosophy and religion of Comte, Glasgow, 2-d ed., 1893, p. 19; *I. Watson*, Comte, Mill and Spencer, Glasgow, 1895, p. 25). Г. Чичеринъ при передачѣ мнѣнія Конта не включаетъ въ интересующій насъ рядъ отношенія сосуществованія, но и не признаетъ терминологіи Конта удачной, такъ какъ «сходство служитъ основаніемъ вывода какъ для совмѣстныхъ, такъ и для послѣдовательныхъ явленій» (*Б. Чичеринъ*, Положительная философія и единство науки, М., 1892 г., стр. 314). Естественно было бы въ данномъ случаѣ вернуться къ ученію Юма и сопоставить его терминологію съ терминологіей Конта, чего, однако, никто изъ вышеприведенныхъ авторовъ не сдѣлалъ. Хотя Контъ, повидимому, пренебрегъ одной изъ категорій (qualities, relations) Юма, т.-е. отношеніемъ по смежности, но онъ воспользовался остальными, т.-е. отношеніемъ по сходству (и контрасту) и отношеніемъ причины къ слѣдствію (*D. Hume*, Treatise, Part. I, sec. 3; ср. Part. III, sec. 15), которое онъ съ своей позитивной точки зрѣнія, вѣроятно, и назвалъ «послѣдовательностью». Во всякомъ случаѣ, Контъ, обыкновенно, говоритъ только о сходствѣ и послѣдовательности, по крайней мѣрѣ въ своемъ «курсѣ»; ср. выше стр. 400 и 401.

также обстоятельное обозрѣніе ученія Канта въ сравнительной исторіи философскихъ системъ Дежерандо, вышедшей въ 1804 году [1]). Такимъ образомъ, не упоминая о трудахъ г-жи Сталь, «указавшей лишь на общій духъ философіи Канта», какъ противника старинной метафизики, а затѣмъ и Кузена, вскорѣ подчинившагося вліянію Шеллинга, даже изъ старинной французской литературы конца XVIII-го и начала XIX-го вѣка можно было нѣсколько ознакомиться съ «трансцендентальной философіей». И дѣйствительно нѣкоторые, изъ образованныхъ людей того времени принимали ее; передовая молодежь, особенно послѣ 1823 года также стала интересоваться философіей Канта. Тѣмъ не менѣе большинство или не рѣшалось приступить къ изученію новыхъ идей, облеченныхъ въ крайне тяжелую форму, или отвергало ихъ, такъ какъ они будто бы «были основаны на плохомъ знаніи нашихъ умственныхъ способностей» [2]). Контъ подчинился господствующему мнѣнію: подобно Траси, Ларомигьеръ и нѣкоторымъ другимъ философамъ онъ не сумѣлъ воспользоваться тѣмъ «яркимъ свѣтомъ, которымъ Кантъ озарилъ демаркаціонную линію, отдѣлявшую самопроизвольную дѣятельность нашей души отъ испытываемыхъ нами ощущеній». Въ самомъ дѣлѣ, хотя Контъ и считалъ кенигсбергскаго философа наиболѣе близкимъ изъ «метафизиковъ» къ позитивизму, а также признавалъ за нимъ заслугу въ томъ отношеніи, что «онъ впервые попытался выйти изъ круга метафизическихъ понятій объ абсолютномъ путемъ построенія понятія о реальности, какъ одновременно и субъективной и объективной», однако, едва ли самъ Контъ хорошенько ознакомился съ сочиненіями великаго мыслителя; впо-

---

[1]) *F. Picavet*, La philosophie de Kant en France, въ его переводѣ Критики практическаго разума, Par., 2 ed., 1902, pp. XIII, XV, XIX, XX, XXIII—XXV, XXVIII — XXXI. Хотя *I. Portalis*, авторъ извѣстнаго труда: De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII siècle, въ которомъ онъ полемизируетъ съ Контомъ (t. I, 2-me ed. P., 1827, pp. 89 — 146) уже умеръ въ 1807 году, но г. Пикавѣ вовсе не упоминаетъ о немъ въ своемъ введеніи, можетъ быть, потому, что трудъ Порталиса былъ напечатанъ послѣ 1814 года.

[2]) *M-me de Staël*, De l'allemagne, t. II, ed. 1820, pp. 225—252. (ch. VI); Кузенъ познакомился съ системой Шеллинга въ 1818 году (*H. Taine*, Les philosophes classiques du XIX sc., Par., 3 ed., 1868, pp. 130, 131, 144); «Lecons sur la philosophie de Kant» Кузена вышли въ 1842 году; ср. отзывы F. Thurot о кантіанцахъ во Франціи въ 1830 году у *F. Picavet*, Les idéologues, p. 467.

слѣдствіи онъ даже заявилъ, что не надѣется чему-либо научиться изъ нихъ. «Призрачная» попытка Канта, по мнѣнію Конта, не привела къ паденію метафизики; мимоходомъ коснувшись его точки зрѣнія, Контъ оставилъ ее безъ дальнѣйшаго вниманія и ограничился догматическимъ констатированіемъ самаго факта относительности познанія [1]).

2. *Ученіе Конта объ относительности познанія.*

Элементы трансцендентальнаго идеализма въ ученіи Конта; онъ не воспользовался ими для обоснованія своей теоріи.—Причины, порождающія относительность познанія.—Признаки ея.

Затрудненія, вызываемыя ученіемъ Конта объ относительности познанія.

Подъ вліяніемъ философскихъ ученій, намѣченныхъ выше, Контъ не только пришелъ къ заключенію объ относительности нашего познанія, но не отступилъ и передъ утвержденіемъ, что единственно абсолютнымъ является принципъ относительности нашихъ знаній.

Въ своихъ сочиненіяхъ Контъ не разъ пытался выяснить, въ какомъ смыслѣ онъ называетъ человѣческое познаніе относительнымъ, и даже нѣсколько приблизился, особенно въ своей «системѣ позитивной политики» къ тому пониманію его, которое уже было высказано Кантомъ. Правда, Контъ утверждалъ, вѣроятно подъ вліяніемъ философіи Рида и его послѣдователей, что «основные принципы нашихъ реальныхъ знаній проистекаютъ изъ самопроизвольнаго дѣйствія человѣческаго разума» и считалъ безплоднымъ подвергать ихъ критическому обсужденію [2]). Тѣмъ

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 619: «L'illustre Kant a noblement mérité une éternelle admiration en tentant le premier d'echapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la philosophie». Ср. Système de pol. pos., III, 588—589. *E. Littré*, A. Comte et le positivisme, p. 156. Контъ одно время собирался, повидимому, приняться за изученіе нѣмецкой философіи; но вслѣдъ за тѣмъ по совѣту Милля оставилъ свое намѣреніе; въ письмѣ къ нему Контъ замѣтилъ: «qu'il y a de longues années que de tels contacts ne peuvent plus avoir pour lui aucune haute utilité philosophique» (*L. Levy-Bruhl*, A. Comte et S. Mill d'aprés leur correspondance, въ Rev. Phil. 1898, № 12, p. 629).

[2]) *H. Taine*, Les Philosophes classiques du XIX sc., Par., 3-me ed., 1868, 21—22: Comment nacquit le spiritualisme. Впрочемъ самъ Ройе-Колларъ, сильно и рѣзко возставшій противъ ученія Кондильяка и Кабаниса, едва ли могъ пользо-

не менѣе въ нѣкоторыхъ случаяхъ Контъ разсуждаетъ о познаніи, какъ будто бы онъ находился подъ обаяніемъ Канта. Во всякомъ случаѣ позитивизмъ, по мнѣнію Конта, не должно смѣшивать съ эмпиризмомъ: если разумъ и былъ когда-либо пассивнымъ въ опытѣ, то развѣ только въ моментъ перваго «впечатлѣнія»; дѣйствіе разума замѣтно уже при повтореніи даже простѣйшаго изъ нихъ. Такимъ образомъ, Контъ настаиваетъ на «участіи разума въ операціяхъ, приписываемыхъ дѣйствію однихъ чувствъ»: разумъ придаетъ форму той матеріи, которая вносится [въ наше сознаніе] внѣшнимъ міромъ»; поэтому «нельзя представить себѣ ту функцію, благодаря которой мы только и познаемъ законы нашего внутренняго и внѣшняго міра лишенной присущихъ ей законовъ; [на основаніи ихъ?] разумъ «связываетъ» разрозненныя данныя чувственнаго воспріятія. Ни одно изолированное и чисто эмпирическое наблюденіе не можетъ быть достовѣрнымъ; «не руководствуясь какой-либо предварительной теоріей, нельзя сдѣлать ни одного настоящаго наблюденія». Мало того: даже единообразный порядокъ природы есть столько же порожденіе нашего разума, сколько и внѣшняго міра, хотя мы и не можемъ опредѣлить, въ какой мѣрѣ участвуетъ тотъ или другой факторъ въ образованіи понятія подобнаго рода. Какъ бы то ни было, знанія наши относительны въ томъ смыслѣ, что «зависятъ отъ организма, способнаго воспринимать дѣйствія внѣшняго міра и отъ внѣшняго міра, поскольку онъ способенъ дѣйствовать на него» [1]).

Въ приведенныхъ отрывкахъ легко замѣтить нѣкоторыя точки соприкосновенія ихъ содержанія съ трансцендентальнымъ идеа-

---

ваться расположеніемъ Конта. Тюро (F. Thurot) также былъ, повидимому, хорошо знакомъ съ философіей Рида: см. *F. Picavet*, Introduction etc., p. XXXI; Les idéologues, p. 465. Въ тайныхъ кружкахъ, особенно послѣ 1823 г. стали между прочимъ изучать философію Рида (*G. Weill*, Histoire du parti républicain en France, Par., 1900, p. 17). Наконецъ Жуффруа снабдилъ своимъ предисловіемъ французскій переводъ соч. Рида. Ср. *A. Comte*, Cours, VI, 604—605; Système de pol. pos., I, 57. Доктрину здраваго смысла признавалъ и Ламеннэ; но онъ исходилъ изъ другихъ предпосылокъ, чѣмъ Контъ; см. *E. Faguet*, Politiques et moralistes du XIX sc., Par., 1898, pp. 89, 98—107.

[1]) *A. Comte*, Opuscules, Par., 1883, p. 186; Cours, IV, 300, 418; VI, 620—621; Système de pol. pos., I, 285, 439, 712—714, 717; II, 31, 33, 35; III, 20, 24—25.

лизмомъ; тѣмъ не менѣе, Конта нельзя, конечно, признать ни самостоятельнымъ представителемъ его, ни убѣжденнымъ послѣдователемъ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, въ своихъ отрывочныхъ, а подчасъ и крайне сбивчивыхъ замѣткахъ по теоріи познанія Контъ нисколько не останавливается ни на «единствѣ апперцепціи», ни на основныхъ принципахъ познанія; признавая извѣстную степень «субъективности» общею всему человѣческому роду и полагая, что существуютъ основные принципы познанія и что разумъ формируетъ данные нашего опыта, онъ все же не могъ отказаться отъ грубаго реализма. Контъ едва ли ясно различалъ, напримѣръ, понятіе объ отношеніи мыслящаго субъекта къ матеріалу своихъ чувственныхъ воспріятій отъ его же отношенія къ средѣ; самую относительность познанія онъ, повидимому, иногда усматривалъ не въ конститутивныхъ признакахъ человѣческаго сознанія, а въ результатахъ обобщающей дѣятельности мысли: познаніе казалось ему относительнымъ постольку, поскольку оно состоитъ изъ обобщенныхъ представленій. Естественно, что при такой произвольной и колеблющейся терминологіи Контъ не могъ удержаться на трансцендентальной точкѣ зрѣнія и въ сущности готовъ былъ отрицать апріорность познанія, такъ какъ въ моментъ первоначальнаго «впечатлѣнія», испытываемаго даннымъ субъектомъ, считалъ возможнымъ приписывать эмпирическое происхожденіе и тѣмъ общимъ понятіямъ, которыя руководили его опытомъ [1]).

Не выяснивъ основаній, въ силу которыхъ наше познаніе относительно, что, вѣроятно, и повело его къ пониманію этой относительности въ весьма различныхъ смыслахъ, Контъ не былъ въ состояніи намѣтить критерій и предѣлы познанія; онъ ограничился лишь тѣмъ, что указалъ на причины, порождающія относительность нашего научнаго знанія. Таковыми оказываются: «наша организація и положеніе, занимаемое познающимъ субъектомъ въ эволюціи человѣчества». Въ самомъ дѣлѣ, возвращаясь къ

---

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 618, 620—621. Discours sur l'ésprit positif, pp. 17, 46; Système de pol. pos., I, 425—427, 438—440, 441, 712; II, 80, 167; III, 18, 19, 21, 23—24; IV, 176 etc. *E. Caird*, Op. cit., pp. 104—105. Въ «субъективномъ синтезѣ» Конта замѣтно тоже противоположеніе субъекта объекту, хотя самъ онъ недалекъ былъ отъ пониманія объективнаго значенія «субъективности», общей всему человѣческому роду. См. *E. Caird*, Op., cit., pp. 113, 115 ff.

идеѣ, уже довольно распространенной въ XVIII в. и въ особенности хорошо выясненной Дидро, о томъ, что будь у насъ другая организація, и наше познаніе измѣнилось бы соотвѣтствующимъ образомъ, Контъ съ такой точки зрѣнія и разсуждаетъ «объ относительности познанія» [1]): если бы люди были слѣпыми, то астрономія, какъ наука, не существовала бы; и обратно, въ случаѣ, если бы у нихъ были еще новые органы, они, пожалуй, имѣли бы понятіе о такихъ явленіяхъ, которыхъ мы не представляемъ себѣ. Ясно, однако, что въ данномъ случаѣ Контъ имѣетъ въ виду не столько формальныя свойства познанія, сколько степень полноты его содержанія, поскольку оно почерпается изъ опыта, и такимъ образомъ уже въ новомъ смыслѣ употребляетъ самый терминъ «относительность». То же должно сказать и о второмъ родѣ обстоятельствъ, порождающихъ «относительность» нашихъ знаній: степень ихъ научнаго совершенства, разумѣется, зависитъ отъ того, на какой стадіи своего развитія находится человѣчество, и каждая наука въ такомъ смыслѣ представляется «великимъ соціальнымъ фактомъ», измѣняющимся въ зависимости отъ состоянія всей цивилизаціи въ данное время; но и въ подобнаго рода разсужденіяхъ Контъ, очевидно, имѣетъ въ виду не наше познаніе вообще, а состояніе, въ какомъ находятся наши научныя знанія въ данное время.

Напротивъ, съ точки зрѣнія постоянства основныхъ особенностей человѣческой природы, на которомъ самъ Контъ настаивалъ, формальныя свойства познанія, казалось, должны были бы оставаться также постоянными; слѣдовательно, ученіе объ его относительности нельзя обосновать на вышеприведенныхъ соображеніяхъ: да и Контъ, повидимому, высказываетъ ихъ лишь относительно позитивной науки. Такимъ образомъ, нельзя не признать, что доктрина объ относительности познанія высказана Контомъ въ видѣ догматическихъ положеній, путемъ которыхъ

---

[1]) *D.. Diderot*, Oeuvres, ed. I. Assezat et M. Tourneux, Par., 1875, t. I. (Lettre sur les aveugles, Lettre sur les sourds etc.) и др. *A. Comte*, Cours, VI, 640—641, Système de pol. por., I, 422. Разсужденія Конта о «nôtre organisation» и «nôtre situation», какъ причинахъ, вызывающихъ относительность позитивной науки, подробно изложены въ соч. *L. Lévy Bruhl*, La Philosophie d'Auguste Comte, Paris, 1900; pp. 83—88.

онъ и попытался только констатировать самый фактъ ея существованія.

По мнѣнію нашего философа, стремившагося превратить науку въ философію, а не философію въ науку, человѣкъ познаетъ не абсолютное бытіе, не первопричины, вызывающія сущности и не конечныя ихъ цѣли, а одни феномены; онъ долженъ удовлетворяться отвѣтами на вопросъ: какъ?—а не на вопросы: почему и для чего? Онъ не въ состояніи составить себѣ «абсолютныхъ понятій», ибо онъ не въ силахъ познать ни внутренней природы (nature intime) тѣлъ и явленій, ни дѣйствительнаго способа возникновенія ихъ, такъ какъ, напримѣръ, причины, порождающія органическую жизнь, или вызывающія развитіе ея, навсегда останутся скрытыми отъ него, ни назначеніе міра. Онъ познаетъ факты лишь относительно, ибо знаетъ только отношенія «сходства» и «послѣдовательности» между ними. Постоянныя отношенія сходства или послѣдовательности явленій между собою называются законами явленій [1]).

Вышеприведенная теорія Конта основана, однако, на допущеніяхъ, едва ли согласующихся съ его позитивизмомъ: въ разсужденіяхъ Конта объ относительности познанія легко вскрыть предпосылки, не выводимыя изъ его доктрины.

Въ самомъ дѣлѣ Контъ призналъ абсолютный характеръ принципа относительности нашего знанія, что, разумѣется, не вяжется съ его основною теоріей. Далѣе, гносеологическая шаткость построенія Конта обнаруживается еще и въ другихъ отношеніяхъ: устраняя принципъ каузальности изъ своей системы онъ лишилъ себя возможности воспользоваться едва ли не главнѣйшимъ признакомъ, отличающимъ настоящій законъ отъ эмпирическаго обобщенія [2]); а съ упраздненіемъ принципа цѣлесообраз-

---

[1]) *A. Comte*, Opuscules, 1883, p. 191; *Cours*, I, 6, 9, 16, 18, 69—70; III, 451, 476; IV, 216—217; VI, 559, 611; Système de pol. pos., I, 27, 47, 719; II, 133—134, 135; III, 29; IV, 174—175.

[2]) «Контъ допускаетъ изслѣдованіе причинъ въ томъ смыслѣ, что одинъ физическій фактъ можетъ быть причиной другого» (*Д. С. Милль*, О. Контъ и позитивизмъ, рус. пер. Н. Спиридонова, стр. 61—63); но понятіе о причинности или, точнѣе принципъ каузальности, хотя бы въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ установленъ Кантомъ, нашъ философъ замѣняетъ понятіемъ послѣдовательности, что и вызываетъ затрудненія.

ности онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отказался и отъ логическаго обоснованія цѣлаго ряда основныхъ положеній въ наукѣ, начиная съ механики и кончая соціологіей [1]). Наконецъ, Контъ высказываетъ твердое свое убѣжденіе въ томъ, что «всѣ явленія, каковы бы они ни были, постоянно подчинены строго-неизмѣннымъ законамъ»; правда, онъ полагаетъ, что принципъ подобнаго рода возникъ путемъ медленной и постепенной индукціи, какъ индивидуальной, такъ и коллективной: даже признаніе «основной универсальности законовъ мышленія» чуть ли не такого же происхожденія; но самъ онъ не объясняетъ, на какомъ основаніи мы превращаемъ обобщеніе, добытое индукціей касательно наблюденныхъ случаевъ, въ «фундаментальный догматъ», прилагаемый и къ тѣмъ случаямъ, которые вовсе не подвергались чьему бы то ни было наблюденію, и такимъ образомъ принужденъ какою-то силой «непреоборимой аналогіи» (irresistible analogie) «объяснять», почему мы признаемъ неизвѣстные намъ законы тѣмъ не менѣе «существующими» [2]). Съ той же точки зрѣнія и полная достовѣрность научныхъ предсказаній, будто бы исключительно добываемыхъ путемъ индукціи, въ сущности не обоснована Контомъ [3]).

Какъ уже видно изъ только что приведенныхъ отрывковъ Контъ при построеніи своей философіи наукъ былъ, конечно, весьма далекъ отъ солипсизма. Подобно Риду, онъ считалъ напримѣръ, возможнымъ догматически допускать объективное существованіе нѣкоего субстрата, лежащаго въ основѣ реальныхъ явленій; та же предпосылка есть и въ теоріи Конта о достовѣрности нашего знанія, поскольку оно опирается на соотвѣтствіе (cohérence) нашихъ представленій съ дѣйствительностью [4]).

---

[1]) *W. Wundt*, Logik, II, 1, 2-te aufl, s. 302 ff; здѣсь о телеологіи въ механикѣ; о причинности и телеологіи въ соціологіи см. ниже.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 78, 491; V, 73; VI, 624. Подробное изложеніе мнѣнія Конта у *L. Levy Bruhl*, Op. cit., pp. 94—97; о существованіи особыхъ законовъ въ каждой наукѣ см. *A. Comte*, Cours, VI, 610.

[3]) *A. Comte*, Opuscules, p. 156. Système de pol. pos., I, 426.

[4]) *A. Comte*, Cours, I, 68, 79; VI, 624, 654, 663. Контъ упоминаетъ иногда и о cohérence logique въ нашихъ мысляхъ (*L. Levy-Bruhl*, Op. cit., pp. 30, 55), но скорѣе въ смыслѣ цѣльности міровоззрѣнія. Во всякомъ случаѣ, въ какомъ отношеніи находятся одного рода «cohérence» къ другому, Контъ вовсе не разъясняетъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ различая въ послѣдней два рода существованія: міръ сущностей отъ міра «явленій», онъ, повидимому, считалъ возможнымъ сознавать границу, отдѣляющую ихъ другъ отъ друга, ибо, въ противномъ случаѣ, никто, а слѣдовательно и самъ Контъ, не въ состояніи былъ бы сказать: познаетъ ли онъ сущности или одни явленія? [1])

Итакъ, при обозрѣніи исходныхъ положеній, принимаемыхъ Контомъ, нельзя не замѣтить, что онъ далеко еще не освободился отъ того міровоззрѣнія старинныхъ метафизиковъ, противъ котораго ему приходилось бороться въ своемъ курсѣ положительной философіи: подобно имъ онъ сохранилъ наивный реализмъ; полагая его въ основу своего «позитивнаго» построенія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ оставался догматикомъ въ его формулировкѣ.

3. *Примѣненіе ученія объ относительности познанія, сдѣланное Контомъ къ построенію соціологіи.*

Прямое примѣненіе: относительность соціологическаго знанія.—Косвенное примѣненіе черезъ посредство систематики абстрактныхъ наукъ: соціологія, какъ послѣднее звено въ ихъ системѣ.

Противорѣчія во взглядахъ Конта.

Контъ не замедлилъ воспользоваться доктриной относительности человѣческаго знанія и при построеніи своей соціологіи. Если каждая абстрактная наука изучаетъ не сущности, а одни только явленія, то и соціологія въ качествѣ абстрактной науки, по мнѣнію Конта, должна, конечно, заниматься тѣмъ же. По примѣру остальныхъ наукъ и соціологія должна превратить всѣ соціальныя понятія изъ абсолютныхъ въ относительныя; она изучаетъ лишь законы въ вышеуказанномъ смыслѣ; установленіе такихъ «естественныхъ законовъ» въ соціологіи тѣмъ болѣе возможно, что развитіе человѣчества сказывается въ очень сложныхъ явленіяхъ, гдѣ неправильности, вызванныя какими бы то ни было

---

[1]) *I. Watson*, Comte, Mill and Spencer, An outline of philosophy, Glasgow, 1895, pp. 21—37; здѣсь разсмотрѣны противорѣчія, которыя Контъ допустилъ въ своемъ ученіи объ относительности познанія; ср. *В. Лесевичъ*, Опытъ критическаго изслѣдованія осново-началъ позитивной философіи, Спб., 1877, стр. 117 и сл.

индивидуальными условіями, должны естественно скрадываться въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ остальныхъ [1]).

Для того, однако, чтобы въ полной мѣрѣ примѣнить общіе выводы своей теоріи къ соціологіи, Контъ нуждался еще въ новыхъ предпосылкахъ, которыя тѣсно связаны съ его попыткой установить систему абстрактныхъ наукъ.

Въ силу того же принципа относительности познанія, по мнѣнію Конта, человѣкъ не можетъ знать одинъ законъ міроздания и къ нему возвести всѣ явленія. При единствѣ позитивнаго метода «доктрины позитивизма» лишь однородны (homogenes). Каждая изъ нихъ обнимаетъ группу законовъ, какъ бы отграниченныхъ отъ другихъ такихъ же группъ слабостью человѣческаго познанія; слѣдовательно, у каждой науки кромѣ законовъ наукъ, выше нея стоящихъ, есть свои собственные. При такихъ условіяхъ и образуются особыя науки, приведенныя Контомъ въ извѣстную систему [2]). Система Конта принадлежитъ къ типу такъ называемыхъ реконструктивныхъ классификацій [3]): въ ней классификація въ одинаковой мѣрѣ и удовлетворяетъ требованіямъ разума, и воспроизводитъ дѣйствительность; благодаря этому свойству ея и большему развитію простѣйшихъ наукъ, чѣмъ сложнѣйшихъ Контъ признавалъ возможнымъ перенесеніе методовъ и законовъ изъ одной науки въ другую. Итакъ, содержаніе (доктрина) каждой науки по крайней мѣрѣ въ формальномъ смыслѣ предопредѣляется положеніемъ ея въ указанной системѣ. Какъ послѣднее звено ея, соціологія должна быть такою наукой, которая изучаетъ явленія хотя implicite и включаемыя въ область явленій физіологическихъ, однако, имѣющія кромѣ того свои особенности. Явленія, наблюдаемыя соціологомъ, зависятъ, конечно, отъ другихъ «простѣйшихъ», а также болѣе общихъ явленій и отличаются наибольшею сложностью; слѣдовательно, онъ изучаетъ явленія наиболѣе конкретныя и частныя, т.-е. наблюдаемыя въ наименьшемъ количествѣ случаевъ; такимъ образомъ, при объясненіи соціальныхъ явленій соціологъ долженъ пользоваться законами открытыми, напримѣръ, естество-

---

1) *A. Comte*, Cours, IV, 297 et 377.

2) *A. Comte*, Cours, I, 43—45; IV, 252; VI, 611.

3) *A. Comte*, Cours, I, 68, 77; Système de pol. pos., IV, 185.

знаніемъ: они обязательны для явленій соціальныхъ, но не обратно [1]). Тѣмъ не менѣе соціологію должно признать особой наукой, а не простымъ приложеніемъ физіологіи: «коллективное изученіе вида не можетъ быть выведено исключительно путемъ дедукціи изъ изученія индивида, ибо соціальныя условія, модифицирующія дѣйствіе физіологическихъ законовъ, какъ разъ и оказываются въ такомъ случаѣ главнымъ предметомъ изученія» [2]).

Всѣ тѣ возраженія, которыя вкратцѣ были указаны противъ общей теоріи Конта объ относительности познанія, конечно, имѣютъ значеніе и при оцѣнкѣ примѣненія ея къ относительности соціологическихъ знаній. И тутъ положеніе о «законахъ» соціологіи и ихъ всеобщемъ значеніи столь же мало обосновано, какъ и достовѣрность соціологическихъ предсказаній; и тутъ предпосылается реальное существованіе самого объекта изученія и достовѣрность его результатовъ.

Группировка наукъ, предложенная Контомъ и предопредѣляющая задачу соціологіи, съ точки зрѣнія его ученія объ относительности познанія, также представляетъ большія затрудненія и уже вызвала не мало возраженій въ литературѣ. На чемъ зиждется, напримѣръ, убѣжденіе Конта въ самопроизвольномъ стремленіи человѣческаго разума къ «единству» (unité) позитивнаго метода? Да и на основаніи какихъ принциповъ можно достигнуть такого единства? Контъ, повидимому, или вовсе не ставилъ себѣ вопросовъ подобнаго рода, или сознательно игнорировалъ ихъ и во всякомъ случаѣ, не отвѣчая на нихъ, догматически формулировалъ положеніе, которое едва ли можно было бы обосновать съ чисто «позитивной» точки зрѣнія. Та же шаткость замѣтна и въ дальнѣйшемъ утвержденіи Конта, что его группировка наукъ реконструктивнаго характера: въ основѣ его также лежитъ скрытая гносеологическая предпосылка о соотвѣтствіи

---

[1]) *A. Comte*, Cours, I, 21, 68. Système de pol. pos., III, 42; тутъ авторъ, кромѣ того, приписываетъ соціальнымъ явленіямъ еще одинъ признакъ, называемый имъ: dignité (ibid., I, 444; III, 43). Контъ противупоставляетъ термины, далеко не вполнѣ однородные, а именно: abstrait, indépendant и concret, dépendant; simple и compliqué; personel, général и particulier, spécial; кромѣ того соціальные факты называются: les plus desordonnés, plus modifiables; diticiles à expliquer, interressants или importants pour l'homme и т. п.

[2]) *A. Comte*, Cours, I, 74.

логическаго построенія съ реальностью внѣшняго міра. Наконецъ ясно, что, называя явленія не только простыми или сложными, но и отвлеченными или конкретными, Контъ смѣшивалъ объективную точку зрѣнія съ субъективной и, такимъ образомъ, придавалъ искусственное единство основанію своей системы наукъ [1]). А между тѣмъ Контъ исходилъ изъ вышеприведенныхъ посылокъ и при опредѣленіи соціологіи; слѣдовательно и оно страдаетъ тою же шаткостью исходной точки зрѣнія. Притомъ Контъ дѣлалъ изъ нея дальнѣйшій выводъ касательно содержанія соціологіи: оно по существу не разнится отъ остальныхъ наукъ. И дѣйствительно, подобно энциклопедистамъ, Контъ въ сущности догматически утверждалъ, напримѣръ, что соціальныя явленія подчинены совершенно такимъ же законамъ, какъ и явленія мертвой природы [2]); отсюда вытекало стремленіе его, опять-таки вполнѣ согласное съ мечтами энциклопедистовъ и ихъ ближайшихъ преемниковъ, построить «соціальную физику»; на дѣлѣ, однако, она уже въ «курсѣ положительной философіи» нерѣдко опиралась на коллективную психологію, а въ «позитивной политикѣ» стала окончательно сходить на соціальную этику [3]), въ области кото-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, I, 71, 78, 87. Иногда Контъ даже говоритъ объ «existence mathématique»; см. Système de pol. pos., III, 43; IV, 211. Критическія замѣчанія по поводу положенія Конта о совпаденіи степени простоты съ степенью общности явленій и примѣненія къ нимъ понятія отвлеченности см. въ соч. *Б. Чичерина*: «Положительная философія и единство науки», М., 1892 г., стр. 23—24.

[2]) *A. Comte*, Opuscules, p. 199: «J'entends par physique sociale, писалъ онъ въ 1825 году, la science qui a pour objet propre l'étude des phénoménes sociaux, considérés dans le même esprit que les phènomenès astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c'est á dire comme assujettis á des lois naturelles invariables»; та же мысль высказана во многихъ мѣстахъ «Курса» и «Трактата политики»; ср. еще Système de pol. pos., II, 53.

[3]) *C. A. Hèlvetius*, De l'ésprit (I-e изд., 1758 г.), Préface: J'ai cru qu'on devait traiter la morale, comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique experimentale» (Oeuvres complétes, Lond., 1781, t. I, p. LXIX); объ энциклопедистахъ ср. *L. Ducros*, Les encyclopédistes, Paris, 1900, p. 135; о томъ же направленіи въ «Academie des sciences morales et politiques», основанной въ 1795 г., см. *I. Merz*, A history of Europeon thought in the nineteenth century v. I, Edinb., 1896, pp. 145—146; у идеологовъ—*F. Picavet*, Les idéologues, P. 1891, p. 455. *St. Simon*, Science de l'homme (сборникъ его сочиненій), ed. Enfantin, Par., 1858, pp. 249, 257. *A. Comte*, Opuscules, p. 199; Cours, IV, 252.

рой произвольныя гипотезы Конта благодаря его «субъективному методу» легко превращались въ «законы» соціологіи или нормы политики.

II. Психологическія предпосылки Конта въ ихъ отношеніи къ его соціологіи.

Если бы въ то время, когда Контъ сочинялъ свой курсъ, психологія уже успѣла пріобрѣсти значеніе самостоятельной науки, то онъ, вѣроятно, нашелъ бы въ ея ученіи нѣкоторыя предостереженія противъ примѣненія своей доктрины объ относительности познанія къ соціологіи; но и послѣ того, какъ въ европейской мысли зародилось новое научно-психологическое движеніе, психологія не сразу пріобрѣла самостоятельное значеніе. Въ первой трети XIX вѣка многіе изъ представителей французской философіи все еще продолжали смѣшивать метафизику съ психологіей, а ученые соотечественники Конта большею частью увлекались «эмпирической или экспериментальной психологіей» и слишкомъ рѣдко заглядывали въ область явленій собственно психической жизни. Ихъ примѣру послѣдовалъ и Контъ; едва ли хорошо ознакомившись съ зачатками научно-психологическаго движенія, онъ устранилъ психологію изъ своей системы наукъ и тѣмъ не менѣе воспользовался ею для построенія своей соціологіи.

1. Состояніе психологическихъ знаній, современныхъ Конту, и его отношеніе къ психологіи.

Метафизическое направленіе въ психологіи и отвращеніе къ нему Конта.—Физіологическое направленіе въ психологіи: сенсуалисты; идеологи: Траси и Кабанисъ; Галль и Бруссѐ.—Господство физіологической школы благодаря слабости попытокъ Бирана и Жуффруа выдѣлить психологію въ качествѣ самостоятельной науки.

Отношеніе Конта къ матеріалистамъ, сенсуалистамъ и идеологамъ. Контъ—послѣдователь физіологическаго направленія въ психологіи; признаніе имъ новой области психологическихъ разысканій въ явленіяхъ общественности.

Во французской литературѣ начала XIX вѣка можно было еще встрѣтиться со старинным взглядомъ на психологію, какъ на отдѣлъ метафизики. Основная задача ея, понимая ее въ уз-

комъ смыслѣ, по мнѣнію одного изъ старшихъ современниковъ Конта, состоитъ въ познаніи духа человѣческаго, приближающаго насъ къ Верховному Существу; человѣкъ составляетъ одинъ изъ великихъ предметовъ метафизики»... Познаніе души человѣческой возможно, однако, лишь путемъ изученія ея свойствъ (facultés) и ощущеній (sensations). Такимъ образомъ человѣкъ представляется метафизику надѣленнымъ волей и чувствованіями; значитъ ихъ слѣдуетъ изучать съ метафизической точки зрѣнія [1]). Даже въ позднѣйшее время, напримѣръ, на блестящихъ лекціяхъ Кузена не трудно было услышать подобныя же рѣчи [2]). Между тѣмъ Контъ отрицалъ всякую метафизику: въ виду того, что психологія не успѣла еще окончательно обособиться отъ нея, основатель позитивизма, не попытавшись достигнуть такого обособленія, естественно долженъ былъ отрицательно отнестись къ психологіи, какъ самостоятельной наукѣ, и зачислилъ позитивныя знанія, ея касающіяся, частью въ свою біологію, частью въ соціологію.

Къ аналогичному результату привело и то научное движеніе, которое обнаружилось среди французскихъ энциклопедистовъ и «идеологовъ» XVIII и начала XIX вв.

Французскій матеріализмъ и сенсуализмъ XVIII вѣка въ значительной мѣрѣ подготовилъ ту физіологическую точку зрѣнія, съ которой Контъ готовъ былъ разсматривать явленія душевной жизни. Не говоря объ ученикѣ Бургааве—Ламеттри съ его чисто механическимъ пониманіемъ человѣческой природы, и энциклопедисты съ ихъ стремленіемъ «изучать природу во всемъ» и изъ одного только ощущенія выводить всю совокупность мышленія уже подготовили образованіе новой дисциплины: физіологической психологіи [3]). Притомъ взгляды Кондильяка, какъ извѣстно, получили дальнѣйшее развитіе въ школѣ идеологовъ. Траси частью подъ вліяніемъ Бюффона, частью благодаря изученію произведеній Лока и Кондильяка прямо зачислилъ въ область «зоологіи» и идеологію, т.-е. науку о человѣческомъ мы-

1) *I. Portalis*, Op. cit., t. I, pp. 79, 82, 86.

2) *H. Taine*, Op. cit., p. 148.

3) *D. Diderot*, Oeuvres, XVI, 464; *L. Ducros*, Op. cit., pp. 71 и 100; Гольбахъ, конечно, также придерживался аналогичныхъ взглядовъ; см. *P. d'Holbach*, Système de la nature, éd. 1820, t. II, pp. 447, 448.

шленіи; но, раздѣляя идеологію на два отдѣла: «физіологическую» и «раціональную», Траси еще не слишкомъ рѣзко настаивалъ на исключительномъ значеніи «физіологической» идеологіи, тѣмъ болѣе, что самъ усиленно занимался «раціональной», а въ ученіи своемъ о способности къ движенію (motilité въ первоначальномъ смыслѣ) онъ даже явился ближайшимъ предшественникомъ Бирана [1]). Лишь Кабаниса, поставившаго въ связь тѣлесную организацію съ происхожденіемъ ощущеній, можно считать рѣзкимъ представителемъ того направленія, которое пришло къ заключенію, что головной мозгъ должно признать спеціальнымъ органомъ, порождающимъ мышленіе (а не только отправляющимъ функцію его) [2]); продолжатель трудовъ Кабаниса, въ свое время весьма извѣстный докторъ Бруссѐ, пошелъ еще далѣе его: для Бруссѐ чувственное воспріятіе (sensibilité) не что иное, какъ продуктъ нервной дѣятельности, страсти—дѣйствіе внутренностей, а разумъ—какъ бы выдѣленіе мозга. Наконецъ, въ послѣдній періодъ своей дѣятельности Бруссѐ, вообще склонявшійся къ мысли о локализаціи болѣзненныхъ процессовъ въ организмѣ, сталъ защитникомъ и той френологической теоріи, въ которой противникъ психологовъ и идеологовъ, Галль, пытался локализировать инстинкты, аффекты, моральныя чувствованія и умственныя склонности человѣка въ различныхъ центрахъ его головного мозга [3]).

---

[1]) *M. Ferraz*, Histoire de la philosophie pendant la révolution, Paris, 1889, pp. 32, 35, 62; *F. Picavet*, Les idéologues, Par., 1891, pp. 311, 313, 343.

[2]) Впрочемъ, зародыши той же теоріи можно встрѣтить и у предшественниковъ Кабаниса; см., напр., *P. d'Holbach*, Système de la nature, éd. 1820, t. II, pp. 448; *I. G. Cabanis*, Rapports, P., 1824, I, 133. Впрочемъ, Кабанисъ незадолго до смерти, какъ извѣстно, сталъ склоняться къ спиритуализму; см. *M. Ferraz*, Op. cit., pp. 105—111.

[3]) *M. Mignet*, Notice historique sur la vie et les travaux de M. Broussais, въ Mémoires de l'Institut (Sciences morales et politiques), t. IV, P., 1884, pp. I—XXXIX; *A. Comte*, Opuscules, pp. 299, 304; Système de pol. pos., I, 704—71 o. Не одинъ только Контъ въ то время увлекался антропологіей. „Je m'occupe maintenant, писалъ, напримѣръ, довольно извѣстный статистикъ Герри знаменитому Кетле, avec M. le docteur Esquirol et M. le docteur Leuret de la statistique des aliénés. Nous mesurons en tout sens la tête des gens renfermés a Charenton"... etc. *L. Quetelet*, Recherches sur le penchant au crime aux différents âges, Brux., 1831, pp. 86—87.

Итакъ, въ то время, когда Контъ сочинялъ свой курсъ положительной философіи, физіологическое направленіе въ психологіи имѣло много вліятельныхъ приверженцевъ: оно тѣмъ, болѣе должно было оказать вліяніе на ревностнаго поклонника позитивнаго знанія, что противоположное направленіе до конца 1820-хъ годовъ все еще было довольно слабо представлено во французской литературѣ. Попытки Бирана и Жуффруа отмежевать особую область душевныхъ явленій, подлежащихъ изученію психологіи, въ то время не оказали большого вліянія на развитіе ея. Ученіе Бирана о волѣ, которая въ качествѣ самостоятельной силы непосредственно познается каждымъ человѣкомъ, какъ его собственное «я», было слишкомъ своеобразнымъ, да и изложено было въ видѣ самыхъ общихъ разсужденій и крайне темнымъ стилемъ, который не могъ привлечь читателей съ позитивными вкусами, воспитанными на чтеніи простыхъ и ясныхъ сочиненій Кондильяка, Траси и ихъ преемниковъ. Жуффруа еще менѣе Бирана былъ въ состояніи повліять на позитивистовъ. Его теорія о человѣческомъ «я», какъ особой сущности, производящей душевныя явленія, его расплывчатость мысли и одностороннее признаніе одного только метода внутренняго наблюденія, наконецъ, его пренебреженіе къ объективнымъ фактамъ, слишкомъ рѣзко бросались въ глаза для того, чтобы убѣдить противниковъ его воззрѣній въ самостоятельномъ значеніи психологіи [1]).

Естественно, что при такихъ условіяхъ Контъ остался подъ вліяніемъ стараго направленія и боролся съ новой «метафизической» школой въ психологіи, ибо съ точки зрѣнія относительности познанія — ученіе о душѣ, волѣ, а тѣмъ паче объ абсолютномъ единствѣ человѣческаго «я» казалось ему «метафизическимъ» [2]). Впрочемъ, Контъ нисколько не причислялъ себя къ матеріалистамъ: человѣкъ, по его мнѣнію, зависитъ отъ внѣшней среды, но не порожденъ ею; матеріалисты напрасно преувеличиваютъ вліяніе внѣшней природы на человѣка, и такимъ образомъ пытаются уничтожить самостоятельность и самопроиз-

[1]) *H. Höffding*, Geschichte der neueren Philosophie, B. I, ss. 67—72; *H. Taine*, Op. cit., pp. 49—60; авторъ одинъ изъ первыхъ указалъ на сродство Фихте и Бирана (p. 60).

[2]) *A. Comte*, Opuscules, p. 292.

вольность (spontanéité) органической жизни; двойственность, которую они желали бы устранить изъ своей системы, все же остается въ силѣ. Нельзя также утверждать, что Контъ вполнѣ принадлежалъ къ лагерю сенсуалистовъ: онъ возставалъ противъ теоріи Кондильяка, Гельвеція и вообще «метафизиковъ» XVIII столѣтія, попрекая ихъ за то, что они «въ своей психологіи» не придавали никакого значенія «предрасположенію внутреннихъ органовъ головного мозга», и всю душевную жизнь выводили изъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ [1]). Наконецъ, и доктрина идеологовъ казалась Конту не вполнѣ удовлетворительной, такъ какъ они слишкомъ пренебрегали чувствомъ въ пользу разума [2]). Тѣмъ не менѣе Контъ преимущественно исходилъ изъ взглядовъ важнѣйшихъ идеологовъ [3]). Соглашаясь съ Траси въ томъ, что идеологія должна быть частью зоологіи, Контъ усматривалъ, однако, въ его доктринѣ отступленіе отъ имъ же высказаннаго главнаго положенія, почему и продолжалъ называть Траси метафизикомъ. Лишь Кабанисъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи объ отношеніи физическихъ факторовъ къ моральнымъ, по мнѣнію нашего философа, первый попытался ввести въ область физіологіи и явленія моральныя [4]); Бруссѐ также пользовался въ глазахъ Конта большимъ авторитетомъ: его трактатъ о раздраженіи и умопомѣшательствѣ (de l'irritation et de la folie) заслужилъ полное одобреніе Конта въ качествѣ книги всего болѣе пригодной для того, чтобы предохранить читателя отъ «психологической заразы» или вылѣчить его отъ пагубныхъ ея послѣдствій [5]). Наконецъ, еще выше трактата Бруссѐ Контъ ставилъ труды Галля, будто-бы окончательно подчинившаго психологію физіологической точкѣ зрѣнія: по его мнѣнію, ду-

---

[1]) *A. Comte*, Opuscules, p. 296; терминъ «prédisposition» здѣсь употребленъ, вѣроятно, въ томъ смыслѣ, въ какомъ имъ пользовался Галль; см. ниже стр. 419.

[2]) *A. Comte*, Cours, III, 542 ss. Système de pol. pos., I, 73—75.

[3]) Сближенію Конта съ идеологами, между прочимъ, вѣроятно, способствовали дружескія сношенія его съ Ар. Марастомъ, убѣжденнымъ приверженцемъ идеологіи; о немъ см. *F. Picavet*, Les ideologues, p. 554—555; ср. *G. Weill*, Le parti républicain etc., p. 241.

[4]) *A. Comte*, Opuscules, p. 291, 296; Cours, III, 533, 541—542.

[5]) *A. Comte*, Examen du traité de Broussais sur l'irritation, (Août, 1828) въ Opuscules, pp. 290—306; Cours, III, 539 и др.

шевныя склонности, врожденныя въ человѣкѣ, могутъ быть изучаемы лишь постольку, поскольку онѣ обнаруживаются въ тѣлесныхъ органахъ. Впрочемъ, Контъ принялъ ученіе Галля не безъ ограниченій: признавая врожденность душевныхъ склонностей и ихъ раздѣльность, а также принципъ локализаціи, онъ, однако не считалъ удачной попытку Галля воспользоваться имъ и возражалъ противъ его теоріи разграниченія основныхъ способностей (facultés); соглашаясь съ мнѣніемъ Шпурцгейма, Контъ полагалъ, что наши способности не ведутъ къ предопредѣленному роду и степени дѣйствій; лишь ихъ комбинаціи и извѣстныя условія (l'ensemble des circonstances correspondantes) производятъ опредѣленныя дѣйствія [1]).

Такимъ образомъ, вообще подчиняясь вліянію физіологическаго направленія въ психологіи, Контъ по примѣру его важнѣйшихъ представителей усматривалъ едва ли не основную задачу психологическихъ разысканій въ томъ, чтобы выяснить «съ статической точки зрѣнія» органическія условія, отъ которыхъ зависятъ такъ называемыя психическія явленія. «Позитивная теорія аффективныхъ и интеллектуальныхъ функцій, — писалъ онъ въ своемъ курсѣ, — есть прямое продолженіе физіологіи живыхъ существъ; такая теорія должна быть добыта путемъ изученія различныхъ явленій чувствительности, свойственной головному мозгу...» [2]).

Вполнѣ признавая важное значеніе новаго отдѣла «физіологіи живыхъ существъ», какъ науки будущаго, Контъ вмѣстѣ съ тѣмъ крайне пренебрежительно отнесся къ психологіи, какъ наукѣ, изучающей явленія индивидуальнаго сознанія. Да иначе и быть не могло. Съ точки зрѣнія своей теоріи относительности познанія Контъ не могъ признать ни міровоззрѣнія Кузена и Жуффруа, ни ихъ пріема психилогическаго изученія. Въ данномъ случаѣ Контъ какъ бы забывалъ о существованіи другихъ направленій въ психологіи, и полемизируя съ религіозно-метафизическими воззрѣніями Кузена или съ методомъ «внутренняго наблюденія» Жуффруа, пришелъ къ отрицанію самой психологіи,

---

1) *A. Comte*, Opuscules, pp. 291, 296; Cours, III, 533, 555, 563, 570, 573; VI, 253; Système de pol. pos., I, 729.

2) *A. Comte*, Cours, I, 30; III, 534, 535 et 540.

поскольку она изучаетъ явленія индивидуальнаго сознанія. Несмотря на то, что уже Кондорсе, «духовный отецъ» Конта, указалъ на самонаблюденіе, какъ на источникъ нашихъ познаній о человѣкѣ, поскольку онъ—существо способное чувствовать, разсуждать и пріобрѣтать нравственныя понятія, Контъ рѣшительно отрицалъ пригодность такого пріема. Въ значительной мѣрѣ находясь подъ вліяніемъ Галля и Бруссѐ, онъ полагалъ, что самонаблюденіе, которое, пожалуй, еще можно примѣнять къ слабымъ чувствованіямъ, такъ какъ они имѣютъ другіе «органы», чѣмъ мышленіе въ узкомъ смыслѣ, не годится для изученія послѣдняго. Весьма обширная и важная группа душевныхъ явленій, по мнѣнію Конта, не доступна самонаблюденію: таковы, напримѣръ, животная и дѣтская душевная жизнь, а также патологическіе случаи. Притомъ никакое самонаблюденіе невозможно надъ душевнымъ явленіемъ въ то время, когда оно происходитъ въ сознаніи наблюдателя: сильное возбужденіе, порожденное страстью, не благопріятствуетъ самонаблюденію, а между тѣмъ случаи подобнаго рода заслуживаютъ особеннаго изученія; нельзя также «смотрѣть на самого себя въ тотъ моментъ, когда думаешь». Итакъ, методъ самонаблюденія, порождающій массу разнорѣчивыхъ выводовъ, по мнѣнію Конта, не имѣетъ никакого положительнаго значенія, а вмѣстѣ съ нимъ падаетъ и какая-либо возможность изученія явленій индивидуальнаго сознанія помимо его внѣшнихъ проявленій [1]).

Не мѣшаетъ замѣтить, что самъ Контъ старался, однако, оградить своихъ послѣдователей отъ чрезмѣрнаго увлеченія біологіей. «Логическая аналогія между біологіей и соціологіей,—писалъ онъ,—слишкомъ очевидна для того, чтобы нужно было спеціально настаивать на томъ, чтобы соціологи въ методологическомъ отношеніи приготовляли свой разумъ достаточно полнымъ изученіемъ пріемовъ біологической науки». Авторъ «Курса», какъ видно, настаивалъ скорѣе на методологическомъ, чѣмъ на феноменологическомъ значеніи біологіи для соціологовъ. И, наоборотъ, «зловредное преобладаніе біологическихъ взглядовъ въ

---

[1]) *A. Comte*, Opuscules, pp. 293—295; Cours, I, 30—34; III, 538—541. VI, 402—403. Свою аргументацію Контъ приводитъ уже въ 1819 году, задолго до появленія трактата Бруссе въ 1828 г.

соціологической доктринѣ и ирраціональное презрѣніе къ историческому методу», по мнѣнію нашего философа, приводили нѣкоторыхъ ученыхъ къ совершенно ложному пониманію соціальной эволюціи»; такъ, напримѣръ, нельзя сравнивать человѣчество какъ бы съ громаднымъ полипомъ,—ибо такое сравненіе «приводитъ къ сближенію свободной (volontaire) и факультативной ассоціаціи съ непроизвольной и неразъединимой». Вообще, не придавая исключительнаго значенія выводамъ дедуктивно добытымъ изъ біологіи для соціологіи, Контъ считалъ нужнымъ примѣнять здѣсь индукцію [1]). Предостереженія Конта не уберегли его отъ черезмѣрнаго увлеченія біологической точкой зрѣнія; онъ включилъ въ біологію и изученіе явленій индивидуальнаго сознанія; но, можетъ быть, подъ вліяніемъ вышеуказанной точки зрѣнія онъ сталъ изучать ихъ помимо біологіи—въ соціологіи.

Наряду съ выясненіемъ органическихъ условій, отъ которыхъ зависятъ психическія явленія, Контъ дѣйствительно считалъ желательнымъ изслѣдованіе внѣшнихъ проявленій индивидуально-психической жизни въ обществѣ. На такую задачу мимоходомъ уже обратилъ вниманіе одинъ изъ идеологовъ, Траси; подобнаго же принципа придерживался и Кабанисъ, напримѣръ, при изученіи вліянія пола на психическія свойства людей. Тѣмъ не менѣе какъ его, такъ и Галля съ Бруссѐ Контъ именно и упрекаетъ за то, что они зачислили всѣ явленія душевной жизни въ область одной физіологіи [2]). По его мнѣнію, можетъ быть сложившемуся не безъ вліянія Юма, слѣдуетъ пополнить физіологическую психологію наблюденіемъ надъ «дѣйствительнымъ ходомъ развитія человѣческаго мышленія въ исторіи человѣчества»; ясно, что задачу подобнаго рода должно разсматривать съ динамической точки зрѣнія [3]).

Такимъ образомъ, психологія въ глазахъ Конта какъ бы те-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, I, 74; III, 258, 259; IV, 2, 345—346, 349—350; VI, 606, 713.

[2]) *A. Comte*, Opuscules, pp. 296—297; Cours, IV, 345. *M. Ferraz*, Op. cit., pp. 59, 97. F. Thurot также писалъ: «l'histoire est l'école des peuples, à qui (sic) elle offre un cours complet de la science expérimentale du coeur humain»; см. *F. Picavet*, Les idéologues, p. 459.

[3]) *A. Comte*, Opuscules, p. 294—295; Cours, I, 30; VI, I, 729; 703, 710 ss. II, 438; III, 46—47; IV, 229.

ряла самостоятельное значеніе: она становилась частью отраслью біологіи, частью отдѣломъ соціологіи.

2. *Психическіе факторы общественной жизни въ соціологіи Конта.*

Предостереженія Конта противъ увлеченія біологіей и его теорія раздѣльности наукъ не уберегли его отъ исключительно біологической точки зрѣнія на индивидуальную психологію.—Отсутствіе доказательствъ въ пользу такого взгляда.—Перемѣна въ методѣ психологическихъ наблюденій Конта: анализъ душевныхъ явленій и самонаблюденіе.—Отрицаніе Контомъ воли и признаніе ея въ качествѣ фактора общественной жизни.—Роль «аффективныхъ способностей» въ соціологіи Конта; склонности и чувствованія; чувствованія въ соціальной статикѣ, особенно чувства симпатіи, кооперації и солидарности и ихъ значеніе въ общественныхъ союзахъ; чувствованія въ соціальной динамикѣ: инстинктъ улучшенія и скука.—Роль интеллектуальныхъ способностей въ соціологіи Конта: обособленность чувства отъ разума; признаніе интеллектуализированныхъ чувствованій; возрастающее вліяніе умственныхъ способностей на прогрессивное развитіе человѣчества; психологическая формула прогресса.—Послѣдствія, вытекающія изъ отрицанія Контомъ психологіи и признанія имъ психическихъ факторовъ общественной жизни.

Конту не удалось, однако, надлежащимъ образомъ примѣнить свою точку зрѣнію къ объясненію явленій душевной жизни: онъ, повидимому, считалъ излишнимъ доказывать законность своего предположенія о томъ, что всѣ психическія явленія имѣютъ исключительно физіологическое происхожденіе; слѣдовательно, его формула въ данномъ случаѣ не уступаетъ въ своей догматичности нѣсколькимъ другимъ, уже приведеннымъ выше.

Во многихъ случаяхъ слишкомъ сильно настаивая на раздѣльности областей научнаго знанія, въ силу которой ему приходилось чуть ли не перескакивать изъ одной въ другую, Контъ, повидимому, не счелъ нужнымъ воспользоваться своимъ принципомъ для выдѣленія психологіи изъ біологіи: онъ признаетъ, напримѣръ, физику и химію особыми и самостоятельными науками, но не соглашается признать такой же раздѣльности между біологіей и психологіей, а между тѣмъ въ то же время различаетъ біологію отъ соціологіи и даже соціологію отъ морали [1]).

---

[1]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 434: „La division entre la sociologie et la morale n'est pas au fond moins réelle ni moins utile que celle de la biologie envers la sociologie.“

Благодаря указанному пробѣлу самъ Контъ постепенно перешелъ къ изученію психическихъ факторовъ въ явленіяхъ общественности, что естественно измѣнило и отношеніе его къ психологіи. Въ самомъ дѣлѣ, по мѣрѣ построенія своей системы, Контъ сталъ все болѣе придавать своимъ психологическимъ терминамъ реальное значеніе: въ «позитивной политикѣ» онъ уже «субъективнымъ методомъ» занимается «позитивнымъ изученіемъ интеллектуальныхъ и моральныхъ функцій» и главной задачей его ставитъ не локализацію ихъ, а «достаточно глубокій анализъ явленій интеллектуальныхъ и моральныхъ» [1]). Съ такой точки зрѣнія Контъ легко перешелъ въ область собственно психологическихъ изысканій: и дѣйствительно, его теорія въ окончательно сложившемся видѣ производитъ скорѣе впечатлѣніе ряда френологическихъ выводовъ изъ психологическихъ наблюденій, чѣмъ физіологическаго объясненія явленій психической жизни [2]).

Не входя въ оцѣнку ихъ съ точки зрѣнія индивидуальной психологіи, обратимъ вниманіе лишь на выводъ Конта касательно самонаблюденія, какъ весьма важный для характеристики его отрицательнаго взгляда на психологію и для послѣдующаго построенія его соціологической доктрины.

Контъ рѣшительно отрицаетъ смыслъ самонаблюденія, а между тѣмъ онъ же замѣчаетъ, что путемъ самонаблюденія можно провѣрять законы, обнаруживающіяся въ соціальной эволюціи, и пользуется имъ при доказательствѣ главнаго своего «закона» трехъ состояній [3]). Въ данномъ случаѣ Контъ, вѣроятно, находился подъ

---

[1]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 671—672.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 669—735. Самъ Контъ намекаетъ на такой характеръ своихъ разсужденій, см. стр. 671—672, 694, 730.

[3]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 672. Въ своихъ „философскихъ соображеніяхъ о біологіи вообще“ Контъ формулировалъ такъ называемый законъ Бэра (1827 г.); возможно, впрочемъ, что Контъ и самостоятельно додумался до него. Какъ бы то ни было, нашъ философъ придаетъ ему слѣдующій видъ: „первоначальное состояніе организма, занимающаго высшую ступень біологической іерархіи, должно съ анатомической и физіологической точекъ зрѣнія представлять основныя особенности низшаго организма въ вполнѣ развитомъ его состояніи и т. д. послѣдовательно“... (*A. Comte*, Cours, III, 251). Иными словами говоря, въ довольно грубой формулѣ Конта нельзя не видѣть зародыша того закона, въ силу котораго филогенезисъ въ главнѣйшихъ своихъ особенностяхъ повторяетъ въ сокращенномъ видѣ онтоге-

вліяніемъ Кондорсе [1]). Установивъ понятіе о «прогрессѣ человѣческаго ума», Кондорсе отмѣчаетъ, что такой прогрессъ подчиненъ тѣмъ же общимъ законамъ, которые наблюдаются и въ индивидуальномъ развитіи нашихъ способностей, такъ какъ онъ—результатъ послѣдняго, обнаруживающійся одновременно въ большомъ количествѣ индивидуумовъ, соединенныхъ въ общество [2]). Точно такъ же аргументируетъ и Контъ. Психическій процессъ индивидуума возводится имъ въ общій законъ соціологіи. «Общій ходъ развитія человѣческаго духа,—замѣчаетъ онъ,—можетъ быть установленъ вполнѣ осязательно путемъ наблюденія надъ индивидуальнымъ развитіемъ... Не припомнитъ ли каждый изъ насъ, созерцая собственную свою исторію, что онъ былъ богословомъ въ дѣтствѣ, метафизикомъ—въ юности и физикомъ въ зрѣломъ возрастѣ?» Такая «провѣрка» закона послѣдовательной смѣны только что указанныхъ міровоззрѣній, по мнѣнію Конта, доступна всякому, кто только стоитъ на уровнѣ современнаго образованія [2]). Контъ, какъ видно, рекомендуетъ каждому образованному человѣку провѣрить на самомъ себѣ справедливость основного его «закона» путемъ того внутренняго наблюденія, приложеніе котораго самъ онъ ставитъ въ самую тѣсную связь съ психологіей и противъ котораго онъ такъ сильно возстаетъ въ другихъ частяхъ своего курса. Итакъ, нельзя вмѣстѣ съ Контомъ пренебрегать самонаблюденіемъ, хотя бы даже не приписывая ему значенія спеціальнаго метода въ психо-

---

незисъ. Съ такой біологической точки зрѣнія, примѣненной къ соціологіи въ методологическомъ смыслѣ, Контъ имѣлъ бы право исходить изъ гипотезы о томъ, что въ индивидуальномъ развитіи современного человѣка повторяются главнѣйшія стадіи развитія человѣчества: онъ такъ и дѣлалъ, разсуждая, напримѣръ, о воспитаніи (*A. Comte*, Cours, VI, 596). Въ своей аргументаціи „закона“ трехъ состояній, онъ впалъ, однако, въ двойную ошибку: не опираясь на законъ Бера (котораго онъ впрочемъ могъ и не знать при сочиненіи введенія къ своему Курсу) для формулировки вышеуказанной гипотезы, онъ высказалъ ее въ видѣ доказательства.

[1]) Впрочемъ аналогическое сравненіе дѣлалъ и С. Симонъ; его взгляды также могли, конечно, повліять на Конта.

[2]) *A. Comte*, Opuscules, p. 170; Cours, I, 11—12, IV², 490; любопытны указанія Конта, добытыя имъ путемъ самонаблюденія на то, какъ онъ во время своей болѣзни снова пережилъ „законъ“ трехъ стадій; см. Système de pol. pos., III, 75; ср. *В. Герье*, О. Контъ, въ „Вопр. Фил. и Псих.“ за 1898 г., ноябрь-декабрь.

логіи; но и въ такой роли самонаблюденіе по настоящее время фигурируетъ въ числѣ ея методовъ [1]); экспериментальная психологія едва ли можетъ обойтись безъ самонаблюденія, да и самъ Контъ, разумѣется, пользовался имъ, когда занимался френологіей, особенно въ позднѣйшее время при составленіи своего «tableau cérébral» въ системѣ позитивной политики [2]).

Какъ бы то ни было, отвергая индивидуальную психологію, между прочимъ, на томъ основаніи, что она опирается на самонаблюденіе, Контъ лишилъ себя возможности обосновать свою соціологію.

Бѣглыя замѣчанія Конта о самосознаніи, которое онъ опредѣляетъ какъ понятіе (notion), возникающее у даннаго субъекта о чувствѣ гармоніи между разнообразными функціями организма, нельзя еще, конечно, признать достаточно удовлетворительной попыткой выяснить самое понятіе «субъекта»; Контъ также очень мало позаботился и о томъ, чтобы выработать какую-либо теорію единства и непрерывности индивидуальнаго сознанія: лишь въ своемъ сочиненіи о политикѣ, разсуждая о «душѣ, какъ объ истинно фундаментальной гармоніи между сердцемъ и разумомъ», онъ указалъ на то, что «единство и непрерывность существованія въ каждомъ животномъ достигается постояннымъ бдѣніемъ массы аффективныхъ его способностей» [3]). На столь шаткихъ основахъ едва ли можно было построить какое-либо прочное понятіе о субъектѣ въ психологическомъ, а слѣдовательно и въ моральномъ, и въ юридическомъ смыслѣ: дѣйствительно, Контъ игнорируетъ это понятіе и кончаетъ тѣмъ, что отказываетъ человѣческой личности въ какихъ бы то ни было правахъ.

---

1) *W. Wundt*, Logik, II, I, 2-te Aufl., s. 170—171; *H. Münsterberg*, Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie in Schriften der Gesel. für Psychol. Forsch., H. 2, Leipz., 1891, s. 175. *А. Бинэ*, Введеніе въ экспериментальную психологію, пер. Е. Максимовой, Спб., 1895 г., стр. 22—24.

2) *A. Comte*, Cours, I, 32; Système de pol. pos., I, 682, 685, 726; IV, 235; уже Д. С. Милль указывалъ на то, что френологу приходится пользоваться самонаблюденіемъ; см. *Д. С. Милль*, О. Контъ и позитивизмъ, пер. *Н. Спиридонова*, Спб. 1897 г., стр. 70—71.

3) *A. Comte*, Cours, III, 545; 690, 691, 726, 728; см. ниже ученіе Конта объ единствѣ человѣческой природы.

Впрочемъ, въ большинствѣ случаевъ отрицательное отношеніе Конта къ психологіи не помѣшало ему широко воспользоваться, данными ея для объясненія явленій соціальной жизни.

Подобно главнымъ представителямъ физіологической школы вообще пренебрегая ученіемъ о волѣ, Контъ въ своемъ курсѣ высказался въ пользу детерминизма и совершенно отрицалъ возможность для человѣка «произвольно (à son gré) видоизмѣнять (transformer) свою духовную природу»; но уже въ «трактатѣ о политикѣ» отношеніе Конта къ тому же ученію, повидимому, нѣсколько измѣнилось. Здѣсь онъ разсуждаетъ о какой-то «энергіи сердца», а затѣмъ опредѣляетъ волю «какъ послѣднюю степень желанія», наступающую въ то время, когда человѣкъ рѣшилъ, что господствующее его стремленіе пригодно [для достиженія данной цѣли] [1]); такъ какъ безъ воли не можетъ быть воздѣйствія индивида на окружающую среду, хотя бы оно здѣсь выражалось только во «второстепенныхъ» послѣдствіяхъ, то «волею и характеризуется главнымъ образомъ прямое и полное объективное проявленіе жизни» каждаго изъ насъ [2]). Итакъ, отрицая «волюнтаризмъ» въ своемъ курсѣ, Контъ отвелъ волевому началу весьма видную роль въ своей «политикѣ»; но въ сущности Контъ придалъ волѣ значеніе чуть ли не самостоятельнаго фактора въ явленіяхъ общественной жизни уже въ своемъ курсѣ, и только разъяснилъ свою точку зрѣнія въ трактатѣ по политикѣ. По крайней мѣрѣ и тамъ и здѣсь онъ часто разсуждаетъ о волѣ въ такомъ именно смыслѣ. Объясняя, напримѣръ, возникновеніе человѣческой рѣчи дѣйствіемъ чисто эмоціональныхъ факторовъ, Контъ представляетъ себѣ развитіе ея путемъ замѣны «непроизвольныхъ знаковъ» произвольными (volantaires) [3]). Далѣе, въ своей соціологіи Контъ разсуждаетъ о «добровольныхъ отношеніяхъ» (relations volontaires), о «кооперацiяхъ, естественно или

---

1) *A. Comte*, Cours, III, 563—567; Système de pol. pos., I, 711: „La volonté proprement dite ne constitue que le dernier état du désir, quand la déliberation mentale a reconnu la convenance d'une impulsion dominante.“.

2) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 616, 684, 711, 724, 727 (здѣсь предполагается возможность „выбора“); IV, 36, 37, 38, 39, 77, 78, 79, 166, 237; ср. 331 и ниже замѣчанія объ опредѣленіи Контомъ нравственности.

3) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 217 ss.; ср. *L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., pp. 254—261.

по соглашенію возникающихъ», о «свободномъ и расчитанномъ воздѣйствіи нашихъ политическихъ комбинацій на развитіе человѣчества», о «добровольномъ подчиненіи умовъ духовному авторитету», о «добровольныхъ» союзахъ городовъ, объ «искусственности и произвольности общественнаго порядка» и т. п., не разъясняя, однако, въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ всѣ эти выраженія [1]). Наконецъ, въ своей теоріи прогресса Контъ также готовъ признать существенное значеніе того же фактора, напримѣръ, «желаніе лучшаго», на значеніе котораго, какъ характерной особенности «прогрессивной природы человѣка», уже указывала шотландская школа. Контъ, вѣроятно, не безъ ея вліянія утверждалъ, что «человѣкъ всегда стремится во всѣхъ отношеніяхъ развить совокупность своей физической моральной и интеллектуальной жизни, насколько такое развитіе доступно ему при данныхъ условіяхъ его жизни». Въ послѣднемъ своемъ сочиненіи Контъ приписывалъ «волѣ» важное значеніе въ «совершенствованіи всеобщей гармоніи» [2]).

Той же психологической терминологіи Контъ придерживается и въ своихъ разсужденіяхъ о роли чувствованій въ явленіяхъ общественности. По примѣру Кабаниса и Галля онъ различалъ «аффективныя способности» отъ «интеллектуальныхъ», а отношеніе ихъ другъ къ другу опредѣлялъ, можетъ быть, подъ вліяніемъ Юма, утверждавшаго, что «разумъ находится и долженъ находиться въ рабской зависимости отъ чувства», и во всякомъ случаѣ согласно теоріи Галля. Въ самомъ дѣлѣ Контъ такъ же, какъ и Галль, приписывалъ аффектамъ преобладающее значеніе въ душевной жизни человѣка и рѣзко обособилъ ихъ отъ разума. Группировка аффектовъ, предлагаемая Контомъ, сдѣлана не съ физіологической, а скорѣе съ психологической точки зрѣнія; изъ ихъ состава онъ съ теченіемъ времени выдѣлилъ индивидуально-соціальныя чувства, какъ-то «гордость» и «тщеславіе», «получающія соціальный характеръ по своимъ сред-

---

1) *A. Comte*, Cours, IV, 252, 420; V, 359. Système de pol. pos., I, 95, 334 368, 613, 702; II, 159, 168, 266; IV, 462 и др. Въ послѣднемъ своемъ трудѣ Контъ также разсуждаетъ о волѣ; Synthèse subjective, pp. 8 ss.; 25.

2) *A. Fergusson*, Principles of moral and political science, Edinb., 1792, v. I, pp. 190—339; *A. Comte*, Cours, IV, 262; Système de pol. pos., IV, 185. Synthèse subjective, P., 1856, p. 25.

ствамъ, но не по происхожденію и цѣли», а къ «соціальнымъ» причислилъ «привязанность, уваженіе и любовь». Хотя соціальныя чувства (affections sociales) по своей энергіи и уступаютъ силѣ личныхъ страстей, тѣмъ не менѣе они создали общежитіе и поддерживаютъ его вопреки самымъ мощнымъ индивидуальнымъ склонностямъ [1]).

Въ своей соціальной статикѣ Контъ дѣйствительно придаетъ большое значеніе эмоціямъ. Онѣ лежатъ въ основѣ общественнаго порядка: на нихъ основано стойкое убѣжденіе [2]); состояніе, въ которое повергла людей революція, закончится лишь тогда, когда «разумъ будетъ подчиненъ сердцу», ибо чувство, будучи менѣе разума помрачено [революціонной метафизикой] главнымъ образомъ и будетъ способствовать возстановленію порядка; лишь при такомъ условіи мораль пріобрѣтетъ руководящее значеніе въ нашемъ обществѣ [3]). Психологическая точка зрѣнія Конта обнаруживается еще яснѣе прежняго въ его разсужденіяхъ о той роли, какую онъ приписываетъ основнымъ соціальнымъ «инстинктамъ» при образованіи человѣческихъ союзовъ. Такъ, напримѣръ, подобно важнѣйшимъ представителямъ шотландской школы, Контъ сталъ указывать на симпатію, какъ на факторъ общественности [4]). Юмъ, а за нимъ и Смитъ опредѣляли симпатію какъ психическое состояніе, возникающее благодаря тому, что мы, взирая на выраженіе радости или горя другихъ людей, или живо представляя себя причины такихъ состояній, вызываемъ въ себѣ живое чувство радости или горя [5]). Контъ, повидимому, принимаетъ его опредѣленіе, по крайней мѣрѣ онъ нигдѣ не предлагаетъ своего собственнаго, основаннаго на физіо-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, III, 558, 562; Système de pol. pos., I, 670, 681, 687, 698, 710, 711, 726. Дѣленіе аффектовъ на penchants и sentiments, предложенное Галлемъ и принятое Контомъ, было впослѣдствіи отвергнуто имъ; см. Système, I, 680, 683; вліяніе Руссо на Конта сомнительно.

[2]) *A. Comte*, Cours, III, 542; IV, 387, 389, 391, 397; Auguste Comte conservateur, pp. 200, 230, 279, 293.

[3]) Auguste Comte conservateur, pp. 220, 229, 230. *A. Comte*, Système de pol. pos., III, 68.

[4]) *A. Comte*, Cours, III, 538, 553; IV, 392, 422.

[5]) *D. Hume*, Works, Bost., 1854, II, 105. *A. Smith*, The theory of moral Sentiments, Lond., 1797, I, 1 ff.

логическихъ данныхъ, и только мимоходомъ удивляется той самопроизвольности (spontaneité), которая неудержимо влечетъ насъ къ участію въ «радости» подобныхъ намъ существъ. Между тѣмъ опредѣленіе симпатіи, принимаемое Контомъ, даетъ намъ основаніе предполагать, что онъ, въ сущности, употреблялъ терминъ «симпатія» преимущественно въ психологическомъ смыслѣ. Не даромъ онъ иногда называлъ симпатію «соціальнымъ чувствомъ» и отожествлялъ ее то съ «доброжелательностью» (bienveillance), терминъ, весьма напоминающій намъ «benevolence» Юма [1]), то, наконецъ, преимущественно въ «системѣ позитивной политики, съ «любовью» [2]). Отъ «инстинкта симпатіи», который Контъ, какъ видно, смѣшиваетъ съ весьма сложными эмоціями, онъ отличаетъ, однако, «чувства кооперації и солидарности». Подъ «чувствомъ кооперації» Контъ, повидимому, разумѣетъ то чувство, которое возникаетъ у члена даннаго предпріятія благодаря сознанію своего участія въ немъ [3]). Еще шире предшествующаго «чувство солидарности»; самый терминъ «солидарность» имѣетъ у Конта различныя значенія: въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ употребляетъ его для обозначенія взаимной зависимости частей даннаго цѣлаго; въ другихъ случаяхъ онъ предполагаетъ сознаніе такой зависимости,

---

[1]) *D. Hume*, An inquiry concerning the principles of morals, Sec. II (Works, IV, 237 ff).

[2]) Галль, какъ извѣстно, предполагалъ существованіе особыхъ органовъ головного мозга для соціальныхъ инстинктовъ. Контъ иногда въ такомъ же духѣ разсуждаетъ о нихъ; онъ говоритъ, напримѣръ, объ «irrésistible tendance sociale de la nature humaine» или о «sociabilité essentiellement spontanée de l'espèce humaine en vertu d'un penchant instinctif à la vie commune». Слѣдуя мнѣнію шотландскихъ ученыхъ, напр., Фергюсона (*A. Ferguson*, Essay on the history of civil society, 7 — th ed., Edinburgh, 1814, pp. 30—31) онъ полагаетъ, что такой инстинктъ предваряетъ сознаніе въ индивидуумѣ выгодъ даннаго общенія (*A. Comte*, Cours, IV, 384—387); Контъ также называетъ симпатію инстинктомъ (il., p. 395). Опредѣленіе симпатіи см. у *A. Comte*, Cours, IV, 392. Тѣмъ не менѣе сочувствіе Конта къ шотландской школѣ (*A. Comte*, Cours, III, 553; IV, 392) и отсутствіе въ «Курсѣ» какого-либо физіологическаго опредѣленія симпатіи вызываютъ сомнѣніе въ смыслѣ, какой придавалъ ему Контъ. Примѣры отожествленія «симпатіи» съ соціальнымъ чувствомъ, доброжелательностью и любовью см. у *A. Comte*, Cours, IV, 395; VI, 467; Système de politique positive, II, 149, 177, 400. Ср. A. Comte conservateur, pp. 39, 82, 91, 112.

[3]) *A. Comte*, Cours, IV, 420; VI, 481—486.

благодаря которому и возникаетъ «чувство солидарности» [1]). Ясно, что оба термина употребляется Контомъ въ психологическомъ смыслѣ; лишнимъ доводомъ въ пользу нашего предположенія служитъ и интеллектуализированный характеръ «чувства солидарности»: оно складывается подъ вліяніемъ понятія о той зависимости, которая существуетъ не только между «современными индивидами и народами», но и между предшествующими и послѣдующими поколѣніями [2]). Примѣры подобнаго рода замѣны физіологическихъ соображеній психологическими можно подыскать и въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Конта о семьѣ, «основанной» главнымъ образомъ на «привязанности и благодарности», и объ общественномъ союзѣ, тебующемъ «общности нѣкоторыхъ основныхъ понятій, вѣрованій и нравственныхъ убѣжденій»; наконецъ, общественный и государственный порядокъ также предполагаетъ, по мнѣнію Конта, «чувство уваженія» послѣдующихъ поколѣній къ предшествующимъ и «довѣріе» общества къ правительственной власти [3]). Такимъ образомъ, въ своей соціальной статикѣ Контъ постепенно покидаетъ физіологическую почву и переходитъ въ область изученія эмоцій, какъ психическихъ факторовъ общественности, въ которомъ онъ несомнѣнно обнаружилъ тонкую наблюдательность и большую силу обобщенія.

Нѣчто подобное произошло и съ соціальной динамикой Конта: и тутъ онъ опирается не столько на физіологическое, сколько на психологическое пониманіе эмоцій. Самъ онъ замѣтилъ, что въ «методическомъ трактатѣ политической философіи слѣдовало бы прежде всего подвергнуть анализу индивидуальныя побужденія, изъ которыхъ слагается сила прогресса, и въ основу ихъ поставить тотъ фундаментальный инстинктъ, который влечетъ человѣка къ улучшенію (или совершенствованію) во всѣхъ отношеніяхъ даннаго его положенія. Далѣе, при изученіи второстепенныхъ факторовъ, способствующихъ ускоренію

---

[1]) *H. Lietz*, Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte, Jena, 1891, s. 46.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 326, 327; V, 315.

[3]) *A. Comte*, 328, 419, 433, 481; V, 304; VI, 475. Авторъ указываетъ еще на «instinct de soumission» (ib., IV, 438); ср. *H. Lietz*, Op. cit., ss. 48—52, 57—58.

развитія, Контъ указываетъ, по примѣру Леруа, на «скуку» [1]), а въ своемъ трактатѣ по политикѣ еще обращаетъ вниманіе на чувство непрерывности развитія, въ силу котораго люди всегда чувствуютъ, что они находятся между совокупностью своихъ предшественниковъ и наслѣдниковъ [2]).

Въ соціологіи Конта обнаружилось еще одно допущеніе психологическаго свойства; здѣсь онъ постоянно пользуется разумомъ въ качествѣ психическаго фактора прогресса. Согласно теоріи Галля о раздѣльности человѣческихъ способностей, Контъ также любилъ разсматривать эмоціи и разумъ обособленно; такая точка зрѣнія повела къ одному изъ самыхъ существенныхъ заблужденій Конта въ его ученіи о морали, которую онъ часто смѣшивалъ съ простымъ чувствомъ, сердечнымъ влеченіемъ и т. п. [3]). Тѣмъ не менѣе онъ признавалъ возможность образованія интеллектуализированныхъ чувствъ [4]); въ своей статикѣ Контъ уже указалъ, напримѣръ, на «чувство солидарности»; а оно, какъ намъ приходилось замѣтить выше, не можетъ образоваться безъ помощи довольно сложныхъ и отвлеченныхъ понятій. Въ соціальной динамикѣ Контъ также отводитъ существенную роль умственнымъ способностямъ въ прогрессивномъ развитіи человѣчества. Такъ, напримѣръ, онъ объ-

---

[1]) «Les passions et la haine de l'ennui, писалъ уже Гельвецій, communiquent à l'âme son mouvement» (*C. Helvétius*, Oeuvres, I, Lond., 1781, p. 180; см. вообще: De l'esprit, Disc. III, ch. 5; II, De l'homme, Sec. VIII, ch 6—8). *G. Leroy*, Lettres philosophiques sur les animaux et sur l'homme Par., 1892, pp. 20, 38, 64—65, 70—71. *A. Comte*, IV, 449; ср. VI, 570, 716, 717. Système de pol. pos, I, 696; о скукѣ см. впрочемъ тамъ же, стр. 686.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 263; IV, 24.

[3]) Въ своемъ политическомъ трактатѣ Контъ, впрочемъ, замѣчаетъ уже что „l'ensemble de la nature humaine reste nécessairement indivisible, malgré nos séparations anarchiques“ (*A. Comte*, Système de pol. pos., II, 227, 240, 437, ср. I, 702; IV, 27). Проф. Кэрдъ не обратилъ вниманія на это мнѣніе Конта; объ его теоріи о раздѣльности чувства и разума см. *E. Caird*, Op. cit., p. 156 ff.

[4]) *A. Comte*, Cours, III, 561; IV, 327, 395, 396, 420. Système de pol. pos., III, 11—12, 68; I, 450; IV, 30, 56, 167. Г. Кэрдъ едва ли основательно безъ всякихъ оговорокъ приписываетъ Конту мнѣніе, что альтруистическія чувствованія развиваются у человѣка безъ вліянія интеллекта, хотя Контъ и признаетъ наличность такого вліянія въ своемъ курсѣ; см. *E. Caird*, The social philosiphy and religion of Comte, Glasgow, 2 ed., 1893, pp. 160, 162—163; ср. ниже о связи нравственнаго чувства съ интеллектомъ.

ясняетъ дальнѣйшее развитіе языка смѣною эмоціональныхъ факторовъ интеллектуальными, благодаря чему языкъ становится средствомъ сообщенія не столько чувствованій, сколько мыслей [1]). Вообще Контъ не мало сдѣлалъ для выясненія возрастающаго вліянія умственнаго состоянія, главнымъ образомъ, общаго всѣмъ философскаго міровоззрѣнія, на ходъ развитія человѣчества. Глухая ссылка, какую въ разсужденіяхъ подобнаго рода Контъ иногда дѣлаетъ на необходимость изученія «тѣхъ способностей человѣка, которыя помѣщаются въ передней части головного мозга», плохо прикрываетъ иную концепцію [1]). Въ своемъ разсужденіи о вліяніи фетишизма на переходъ человѣческихъ обществъ отъ охоты и скотоводства къ земледѣлію онъ, напримѣръ, прямо приписываетъ рѣшающее значеніе «духовнымъ» факторамъ, «существенно отличнымъ и независимымъ отъ матеріальныхъ, а таковыми онъ въ то время и считалъ преимущественно факторы интеллектуальные [2]). Та же точка зрѣнія проглядываетъ вообще въ объясненіи особенностей «теологическаго» періода новаго времени, а также обнаруживается въ его убѣжденіи касательно той роли, которую позитивная философія должна будетъ играть въ ближайшемъ будущемъ [3]). Если припомнить, что по мнѣнію Конта «чувства суть двигатели нашего существованія», то и его историческое построеніе тотчасъ же получитъ психологическую окраску: во всѣхъ вышеприведенныхъ разсужденіяхъ Контъ, въ сущности, предполагаетъ возможность вліянія общаго философскаго міровоззрѣнія на дѣятельность людей, путемъ образованія въ нихъ интеллектуализированныхъ чувствъ; постепенно совершенствуясь, они и порождаютъ прогрессъ въ жизнедѣятельности человѣческихъ обществъ; вмѣстѣ съ тѣмъ черезмѣрное преобладаніе «аффективной жизни» надъ «интеллектуальной» постепенно понижается [4]).

Итакъ, отрицая «психологію» на томъ основаніи, что она принадлежитъ «метафизикѣ», Контъ отрѣзалъ себѣ возможность

---

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 458—462.

[2]) *A. Comte*, Cours, V, 62; cf. *P. Barth*, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie, 1-v Th., Leipz., 1897, ss. 41—42.

[3]) *A. Comte*, Cours, VI, 56—57, 191—192, 723—774.

[4]) *A. Comte*, Cours, VI, 490, V, 35, 215.

психологически обосновать свои соціологическія предпосылки: не останавливаясь на выясненіи основаній познанія соціальныхъ явленій, онъ не полагалъ въ основу общественныхъ наукъ и ясныхъ понятій о явленіяхъ сознанія. Желаніе Конта изучать соціальныя явленія съ совершенно такой же точки зрѣнія, какъ и явленія безсознательной природы, не нашло сдержки въ его психологіи: онъ обратилъ слишкомъ мало вниманія, напримѣръ, на ученіе о волѣ, съ чѣмъ едва ли согласились бы многіе изъ современныхъ ученыхъ [1]), и такимъ образомъ въ сущности отказался отъ выясненія того соотношенія какое существуетъ между понятіями о волѣ и о «законахъ» соціальныхъ явленій. И тѣмъ не менѣе онъ постоянно прибѣгалъ къ многимъ психологическимъ даннымъ и пріемамъ для построенія своей соціологіи. Не говоря о внутреннемъ противорѣчіи, въ которое такимъ образомъ впадалъ Контъ, слѣдуетъ замѣтить, что, пренебрегая психологіей, онъ, конечно, пользовался ею довольно произвольно: стоитъ только припомнить, какъ онъ обращается съ волевыми процессами, какъ растяжимо у него понятіе «инстинкта» симпатіи, какъ трудно схватить точный смыслъ его «чувства солидарности», какъ въ построеніе понятія объ обществѣ онъ допускаетъ множество психическихъ факторовъ безъ надлежащаго выясненія значенія ихъ и, какъ онъ вводитъ, наконецъ, въ опредѣленіе прогрессивнаго развитія человѣчества психологическую точку зрѣнія, отъ заблаговременнаго обоснованія которой онъ вовсе уклонился. При такихъ условіяхъ Контъ не могъ поставить принципы психологіи въ связь съ принципами соціологіи, благодаря чему, какъ видно, самъ придалъ своему соціологическому построенію догматическій характеръ и не въ силахъ былъ удержать его на высотѣ истинно-положительнаго знанія.

III. Соціологическіе принципы Конта.

Вышеуказанныя особенности гносеологическихъ и психологическихъ воззрѣній Конта довольно ярко отразились на его соціологіи: старательно отстраняя отъ себя всякаго рода «метафизи-

1) *W. Wundt*, Logik, II, 1, 2-te Auf., s. 17. *O. Külpe*, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, in Philos. Stud., B. V, s. 444.

ческія» предпосылки, онъ былъ принужденъ, однако, скрыто или явно допустить многія изъ нихъ въ свою «соціальную физику», благодаря чему и впалъ въ существенныя противорѣчія съ собственной своей теоріей познанія. Попытаемся съ такой именно точки зрѣнія взглянуть на главнѣйшіе «принципы» соціологіи Конта. Въ его системѣ ихъ, кажется, не менѣе четырехъ, а именно: 1) «принципъ условій существованія»; 2) принципъ единообразія человѣческой природы; 3) «принципъ консенсуса», т.-е. согласованности элементовъ всякой данной группы общественныхъ явленій между собою, и, наконецъ, 4) принципъ эволюціи.

1. *Принципъ условій существованія.*

Понятіе о средѣ у ближайшихъ предшественниковъ Конта: ученіе о физической средѣ; зачатки ученія о средѣ соціальной у Гельвеція, Тюрго, Гольбаха, С. Симона и Р. Овена.

Ученіе Конта о средѣ; онъ не выдѣляетъ изъ понятія о ней понятія о соціальной средѣ.—Замѣна принципа каузальности принципомъ условій существованія. Смѣшеніе Контомъ логической точки зрѣнія съ феноменологической. Возраженія противъ такой замѣны и противорѣчія Конта съ собственною предпосылкой.—Замѣна принципа цѣлесообразности „принципомъ условій существованія". Признаніе Контомъ принципа цѣлесообразности въ объективномъ его значеніи, противорѣчащее такой замѣнѣ.

Понятіе среды уже было намѣчено многими изъ французскихъ ученыхъ начала XIX вѣка, напримѣръ, Биша, Ламаркомъ и Бленвиллемъ: Ламаркъ даже пользовался терминомъ «milieux», а Бленвилль не мало сдѣлалъ для выясненія того вліянія, какое «внѣшнія условія» (modificateurs externes), оказываютъ на организмъ; Кабанисъ также обратилъ спеціальное вниманіе на тѣ изъ нихъ, которыя дѣйствуютъ на человѣческій организмъ, какъ-то: тяжесть, температуру, степень влажности воздуха, пищу, движеніе и т. п. [1]). Научная разработка понятія среды въ біологіи не могла, конечно, не повліять и на развитіе аналогичнаго понятія въ со-

1) *X. Bichat*, Recherches physiologiques sur la vie et la mort, P., an VIII, pp. 151—166. *I. B. Lamarck*, Philosophie zoologique, P., 1809, II, 4, 5, 7, 11. Ламаркъ, какъ видно, разсуждаетъ не о «milieu», а о «milieux» или «milieux environnants». О курсѣ Бленвилля, читанномъ имъ въ 1829—1832 гг., см. *A. Comte*, Cours, III, 187, 214, 445, 460; Système de pol. pos., II, 442; о взглядахъ Кабаниса—*F. Picavet*, Les idéologues, p. 253.

ціологіи; благодаря трудамъ Галля, Шпурцгейма и Эскироля, напримѣръ, преступность стали объяснять съ точки зрѣнія, которую впослѣдствіи усвоила «антропологическая школа» криминалистовъ [1]). Въ соціологіи, однако, понятія среды должно было осложниться: наряду съ органической средой стали указывать и на среду духовную. Теорія Монтескье о «климатѣ» вызвала существенныя возраженія [2]). Въ кружкѣ энциклопедистовъ уже возникла мысль о вліяніи общественныхъ условій на характеръ человѣка. Съ такой точки зрѣнія о нихъ разсуждалъ, напримѣръ, Гельвецій; но въ своей книгѣ «о человѣкѣ» онъ, однако, не провелъ рѣзкаго различія между средой физической и духовной [3]). Тѣмъ не менѣе уже Тюрго совѣтовалъ ученымъ «обращаться къ объясненію соціальныхъ явленій дѣйствіемъ физическихъ причинъ не прежде, какъ убѣдившись въ томъ, что ихъ никоимъ образомъ нельзя истолковать дѣйствіемъ причинъ моральныхъ» [4]). Даже матеріалисты XVIII вѣка готовы были выставить то же положеніе. «Не климатъ, писалъ, напримѣръ, Гольбахъ, создаетъ людей, а [общественное] мнѣніе, т.-е. совокупность идей, переданныхъ однимъ поколѣніемъ другому, религія, законодательство и правительство» [5]). Наконецъ, и С.-Симонъ, который шесть лѣтъ находился въ дружескихъ сношеніяхъ съ Контомъ, также старался опровергнуть теорію Монтескье ссылкою на то, что одинъ и тотъ же народъ, живя въ однихъ и тѣхъ же климатическихъ условіяхъ, въ разные періоды своего существованія оказывался, однако, различныхъ характеровъ и что, наоборотъ, у разныхъ народовъ, жившихъ въ

---

1) *A. Comte*, Cours, III, 555; *E. Esquirol*, Des maladies mentales, Par., 1838, t. II, pp. 97, 104—105, 803—804, 842, 843.

2) *Ch. de Montesquieu*, Esprit des lois, Liv. XIV (ed. 1851, pp. 187—200).

3) *C. Helvètius*, De l'homme, Sec. I, ch. 1—2; Sec. IV, ch. 3 (Oeuvres, Lond., 1781, II, 7—23, 154—155); ср. I, 155, 272—273).

4) *A. Turgot*, Oeuvres, P., 1808, II, 268.

5) *D. d'Holbach*, Systeme social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, Lond., (Rouen), III, 20; ссылка мнѣ извѣстна только по соч. *Guyau*, La morale d'Epicure; ср. еще приписываемыя Гольбаху: Essai sur les prejugés ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes par Dumarsais, Lond., 1770, и Système de la nature, éd. 1820, I, 219—221.

разныхъ условіяхъ, иногда существовали однѣ и тѣ же черты [1]). Кромѣ того, Конту, вѣроятно, были извѣстны мнѣнія Овена, а между тѣмъ послѣдній настаивалъ на томъ, что характеръ человѣка «главнымъ образомъ создается его предшественниками», т.-е. въ сущности соціальной средой [2]). Вообще мысль о зависимости человѣка не только отъ «физической», но и отъ «духовной атмосферы», его окружающей, была довольно распространенной даже въ правящихъ кругахъ того времени и, вѣроятно, повліяла на законодательную политику касательно смертной казни, породившую извѣстный законъ 1832 года [3]).

Есественно, что и Контъ находился подъ вліяніемъ тѣхъ же теорій: терминъ «milieu» онъ употребляетъ въ томъ же смыслѣ, какъ и Ламаркъ; кромѣ того въ ученіи своемъ объ органической средѣ Контъ былъ многимъ обязанъ Бленвиллю и Кабанису; подобно своимъ предшественникамъ онъ съ большою настойчи-

---

[1]) *H. de St.-Simon*, Science de l'homme, éd. Enfantin, 1857, p. 353.

[2]) *R. Owen*, A new view of society (or Essay on the formation of the human character, 3-d. ed., Lond., 1817), p. 91—92: The character of man is without a single exception always formed for him; it may be, and is chiefly created by his predecessors; they give him or may give him his ideas and habits, wich are the powers that govern and direct his conduct. Man therefore never did nor is it possible he ever can form his own character". Рей (Rey) познакомилъ французскую публику съ системой Р. Овена въ статьяхъ, напечатанныхъ въ „Producteur"; органъ выходилъ въ 1826—1827 гг.; см. *G. Weill*, Le parti républicain etc., 19. Гердеръ также разсуждалъ о вліяніи, какое на человѣка оказываютъ преданіе, мнѣнія, привычки и обычаи (*I. Herder*, Ideen, Th. II, B. 9); его взгляды были также извѣстны въ тайныхъ кружкахъ французскихъ республиканцевъ; съ трудами Гердера французскую публику того времени познакомилъ Балланшъ (*E. Faguet*, Op. cit., p. 172); но объ его вліяніи на Конта мы знаемъ слишкомъ мало.

[3]) Виллерме слыхалъ отъ лица, съ которымъ Наполеонъ I на Эльбѣ велъ философскій разговоръ, что онъ нѣсколько разъ говорилъ слѣдующее: „Sous quelque rapport que l'homme soit envisagé il est autant le produit de son atmosphère physique et morale, que de son organisation"... «L'idée, déja émise par bien d'autres, que présente cette phrase, продолжаетъ авторъ, est la plus juste, qu'on peut avoir sur nôtre sujet»... (*A.-M. Villérmé*, Sur l'hygiène morale etc., въ Annales d'hygiène publique, 1830, t. IV, 1-re par., p. 47). *Lucas*, Receuil des débats des assemblées législatives en France sur la question de la peine de mort, Par., 1831. Новый законъ 1832 года допустилъ систему «смягчающихъ обстоятельствъ», благодаря которой число смертныхъ приговоровъ значительно убавилось.

востью указывалъ на зависимость, какая обнаруживается между всякимъ живымъ организмомъ и «совокупностью извѣстныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ или условій (какъ физическихъ, такъ и химическихъ), нужныхъ для его существованія». Такую совокупность внѣшнихъ условій Контъ и называлъ «средою» [1]). При выясненіи понятія о средѣ примѣнительно къ соціологіи (principe des conditions d'existence) Контъ естественно долженъ былъ бы обратить вниманіе на понятіе о «соціальной средѣ», уже затронутое многими изъ его предшественниковъ. Замѣчательно, однако, что Контъ почти ничего не сдѣлалъ для того, чтобы прочно установить его: не мало мѣста удѣливъ въ своемъ курсѣ разсужденіямъ объ «органической средѣ», онъ лишь мимоходомъ коснулся понятія о средѣ духовной. Такъ, напримѣръ, придерживаясь точки зрѣнія Тюрго, уже указанной выше, Контъ возстаетъ противъ преувеличеній Монтескье [2]), утверждаетъ, что человѣкъ, хотя и зависитъ отъ среды, но не порожденъ ею, и даже однажды въ концѣ своего курса употребляетъ терминъ «milieu intellectuel» [3]); взамѣнъ его въ «трактатѣ о политикѣ» появляется, наконецъ, и «milieu social»; здѣсь Контъ также настаиваетъ на томъ, что нельзя смѣшивать понятіе о «біологической» средѣ съ понятіемъ о средѣ «соціальной». Контъ, однако, нисколько не позаботился о томъ, чтобы выяснить новое понятіе, вводимое имъ въ обществовѣдѣніе. Только въ одномъ мѣстѣ, да и то случайно, онъ замѣтилъ, что «въ соціальныхъ феноменахъ мы наблюдаемъ, кромѣ дѣйствія физіологическихъ законовъ въ индивидѣ, нѣчто особенное, видоизмѣняющее ихъ результаты и зависящее отъ дѣйствія, какое индивиды оказываютъ другъ на друга и которое значительно осложняется, благодаря вліянію каждаго предшествующаго поколѣнія на послѣдующее» [4]); но въ чемъ со-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, III, 201, 209, 273, 430—449; VI, 353.

[2]) *A. Comte*, Opuscules, pp. 141—142; Cours, IV, 182—184.

[3]) *A. Comte*, Cours, VI, 574; cf. VI, 623; Système de pol. pos., II, 446, 447, 451; ср. II, 245 и III, 56 (milieu humain).

[4]) *A. Comte*, Cours, I, 73. Въ „Трактатѣ“ Контъ замѣчаетъ, что „спеціальное построеніе теоріи біологической среды еще не сдѣлано, почему и истинная теорія соціальной среды (des milieux sociologiques) преждевременна (*A. Comte*, Système de pol. pos., I, 666; II, 447). Тѣмъ не менѣе Контъ широко воспользовался понятіемъ среды; въ одномъ мѣстѣ онъ называетъ „про-

стоитъ такой процессъ и насколько его можно отождествлять съ вліяніемъ соціальной среды на индивида, Контъ оставилъ безъ дальнѣйшихъ разъясненій и не связалъ принципа признанія чужого одушевленія съ понятіемъ о ея специфическомъ содержаніи.

Такимъ образомъ, приложеніе «фундаментальнаго принципа» Конта объ условіяхъ существованія къ области соціальныхъ явленій въ его соціологіи оказалось слишкомъ общимъ, да и самый принципъ не пріобрѣлъ достаточно опредѣленнаго соціологическаго значенія [1]).

Поверхностное отношеніе Конта къ «принципу условій существованія» тѣмъ болѣе странно, что онъ при помощи его хотѣлъ устранить изъ своихъ разсужденій отчасти понятіе о связи между причиной и слѣдствіемъ, а главнымъ образомъ начало цѣлесообразности.

Контъ, кажется, нигдѣ не выяснилъ, въ какомъ смыслѣ и въ какой мѣрѣ понятіе среды замѣняетъ понятіе о причинной связи; но онъ, повидимому, дѣлаетъ такую предпосылку въ своемъ разсужденіи объ отношеніи принципа среды къ началу цѣлесообразности; по его мнѣнію, въ силу принципа среды, которымъ соціологія должна будетъ пользоваться въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, мы представляемъ себѣ важнѣйшія соціальныя явленія какъ необходимыя [2]). Въ своемъ замѣчаніи, смыслъ котораго остается довольно темнымъ, Контъ, кажется, смѣшиваетъ двѣ точки зрѣнія—логическую съ феноменологической.

Съ логической точки зрѣнія замѣна принципа каузальности «принципомъ условій существованія» существеннымъ образомъ не видоизмѣняетъ понятія о связи между причиной и слѣдстві-

---

летаріатъ" средою, въ которой дѣйствуетъ правительство (*A. Comte*, Système de pol. pos., IV, 81). Впрочемъ, разсужденія Конта о вліяніи, какое на данное „общество" оказываетъ совокупность другихъ (ibid., p. 451), скорѣе относится къ теоріи консенсуса.

1) Уже г. Михайловскій указалъ, напримѣръ, на то, что „Контъ, игнорируя воздѣйствіе среды на образованіе характера вообще и на направленіе дѣятельности въ томъ или другомъ случаѣ, пришелъ къ догматическому утвержденію, что смертная казнь для недостойныхъ негодяевъ необходима" (*A. Comte*, Cours, IV, 95; ср. *Н. Михайловскій*, Соб. соч., I, 69); ср. впрочемъ, *A. Comte*, Cours, III, 565.

2) *A. Comte*, Cours, IV, 350—352; текстъ приведенъ ниже, на стр. 442.

емъ, если понятіе объ отношеніи причины къ слѣдствію не связывается съ понятіемъ силы или дѣйствія; тогда можно еще зачислять причину въ совокупность условій, порождающихъ данное слѣдствіе. Правда, и такую доктрину едва ли позволительно признать вполнѣ удовлетворительной въ виду того, что здѣсь смѣшиваются въ сущности различныя между собою понятія: объ условіяхъ, причинахъ и поводѣ даннаго слѣдствія; но по крайней мѣрѣ она не противорѣчитъ исходному своему положенію [1]). Контъ также часто повторялъ, что наука занимается изученіемъ однихъ только сходствъ и послѣдовательностей; тѣмъ не менѣе онъ постоянно говоритъ и о «дѣйствіяхъ» или воздѣйствіяхъ однихъ элементовъ на другіе и т. п. [2]); слѣдовательно, въ сущности онъ какъ бы признаетъ не только извѣстную связь между причиной и слѣдствіемъ, но не можетъ отдѣлаться и отъ понятія о дѣйствіи нѣкоторой силы, обнаруживающейся въ ихъ отношеніи. Съ такой точки зрѣнія едва ли возможно включать въ понятіе объ условіяхъ дѣйствія и причину дѣйствующую, а также порождающую слѣдствіе; но даже если предполагать, что указываемая нами ошибка кроется только въ плохой терминологіи Конта, все же нельзя не замѣтить, что, покрывая однимъ общимъ понятіемъ «среды» понятія объ условіяхъ даннаго явленія, его причинахъ и поводѣ, онъ въ сущности не рѣшилъ вопроса о связи между ними и слѣдствіемъ, а только отказался отъ его рѣшенія. Притомъ самъ Контъ пользовался различіемъ между понятіями условія и причины въ отношеніи ихъ къ данному слѣдствію: обсуждая, напримѣръ, степень вліянія отдѣльныхъ лицъ на общество, онъ замѣчаетъ, что въ «политикѣ, какъ и въ другихъ наукахъ, своевременность даннаго дѣйствія составляетъ всегда главное условіе для того, чтобы извѣстное лицо оказало значительное и продолжительное вліяніе на общество» [3]). Здѣсь «своевременность даннаго дѣйствія» въ качествѣ условія его успѣшности сопоставляется съ «вліяніемъ» (influence) его на общество; но терминъ «вліяніе» (influence) Контъ часто употре-

---

1) Такова, наприм., позиція, занятая Д. С. Миллемъ (*I. Mill*, Logic, B. III, ch. 3, § 3; B, VI, ch. II). О моментѣ силы см. *Ch. Sigwart*, Logik, 2 aufl., B. II, § 73.

2) *A. Comte*, Cours, IV, 253.

3) *A. Comte*, Cours, IV, 289.

бляетъ въ смыслѣ «cause»; значитъ въ приведенномъ отрывкѣ онъ различаетъ условіе отъ причины, порождающей извѣстное слѣдствіе, но нигдѣ не останавливается на обоснованіи такого различія.

Помимо только что высказанныхъ соображеній нельзя не замѣтить въ ученіи Конта о средѣ и противорѣчія иного фактическаго характера. Говоря о примѣненіи «принципа условій существованія» къ объясненію возникновенія однѣхъ только важнѣйшихъ соціальныхъ склонностей, Контъ, повидимому, разсуждаетъ не о «принципѣ» среды, а объ объективномъ фактѣ ея существованія, поскольку онъ вліяетъ на образованіе извѣстныхъ склонностей. Хотя въ своей теоріи органической среды онъ указываетъ на нее, какъ на причину, въ нѣкоторыхъ случаяхъ «порождающую» явленія жизни, однако, онъ же готовъ признать, что на ряду съ средою, т.-е. внѣшними условіями существованія, должно поставить еще внутренніе факторы, присущіе самому организму [1]). Теорія измѣняемости видовъ казалась Конту порожденной «наивнымъ воображеніемъ Ламарка»; высказывая свое убѣжденіе въ томъ, что «животные виды обнаруживаютъ стремленіе сохранить главнѣйшія свои особенности, несмотря на перемѣны во внѣшнихъ условіяхъ своего существованія» [2]), Контъ склонялся къ такому же образу мыслей и относительно человѣческихъ способностей. Частью можетъ быть подъ вліяніемъ Бонне, частью благодаря ученію Галля о врожденныхъ склонностяхъ Контъ приходилъ къ своего рода теоріи инволюціи и въ соціологіи: «развитіе, по его мнѣнію, просто состоитъ въ самопроизвольномъ обнаруженіи (essor spontané) основныхъ нашихъ способностей, всегда предшествующихъ ему и въ общей совокупности составляющихъ нашу природу; такому процессу постепенно содѣйствуетъ образованіе ума, не вводящее, однако, никакихъ новыхъ способностей въ его развитіе» [3]). Среда, которой Контъ приписывалъ столь важную роль въ исторіи человѣчества, съ только что приведенной точки зрѣнія теряла въ

[1]) *A. Comte*, Cours, III, 433, 442; ср. 214, 227, 432, 447.

[2]) *A. Comte*, Cours, III, 391—398; уже главнѣйшіе идеологи обнаружили склонность къ трансформизму; см., наприм., *D. de Tracy*, Idéologie, ed. 1817, I, 217; о Кабанисѣ см. *F. Picavet*, Les idéologues, pp. 255—259.

[3]) *A. Comte*, Cours, IV, 274, 278, 359.

его глазахъ прежнее значеніе: по крайней мѣрѣ самъ онъ слишкомъ мало различалъ понятіе о физико-химическихъ условіяхъ существованія отъ понятія о соціальной средѣ для того, чтобы выяснить, какимъ образомъ согласовать принципъ соціальной среды съ своей теоріей эволюціи.

Итакъ, новый принципъ Конта не могъ восполнить пробѣла, который образовался въ его построеніи съ упраздненіемъ ученія о связи между причиной и слѣдствіемъ. Самъ онъ продолжалъ прибѣгать къ его помощи, хотя и старался, можетъ быть, инстинктивно, прикрыть такой пріемъ особой терминологіей. Контъ, повидимому, не замѣчаетъ, какъ онъ въ понятіе среды вводитъ принципъ каузальности, причемъ связь между причиною и слѣдствіемъ, въ сущности, понимаетъ совершенно такъ, какъ и великій «метафизикъ» его времени. «Среда,—замѣчаетъ онъ,—не видоизмѣняетъ организма безъ того, чтобы и послѣдній не оказалъ на нее своего вліянія» [1]). Здѣсь въ сущности лишь описательно выражена мысль о взаимодѣйствіи между организмомъ и средою. То же самое Контъ усматриваетъ и въ соціальной жизни: и здѣсь еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ органическомъ процессѣ, человѣкъ не только зависитъ отъ общества, но оказываетъ воздѣйствіе на природу и видоизмѣняющее вліяніе на степень интенсивности соціальныхъ явленій или на скорость соціальнаго развитія; ниже такое вліяніе называется «дѣйствіемъ человѣка на цивилизацію» [2]). Въ подобнаго рода разсужденіяхъ, Контъ, очевидно, признаетъ какъ воздѣйствіе человѣка на среду, такъ и взаимодѣйствіе ихъ между собою; и то и другое понятіе прямо возвращаетъ насъ къ причинослѣдственности, простой или сложной, какъ въ случаѣ взаимодѣйствія.

Своимъ «принципомъ» среды Контъ считалъ возможнымъ пользоваться и для изгнанія всякой телеологіи изъ соціологическихъ разсужденій. «По примѣру физіологовъ» онъ попытался замѣнить начало цѣлесообразности своимъ «принципомъ условій существованія», но и тутъ, повидимому, считалъ достаточнымъ доказывать «позитивное превращеніе доктрины конечныхъ цѣлей»

---

[1]) *A. Comte*, Cours, III, 210.

[2]) *A. Comte*, Opuscules, p. 102; ср. p. 121; Cours, III, 207, IV, 282—394, 360—361.

лишь относительно «важнѣйшихъ соціальныхъ наклонностей». Насколько можно судить по крайне темному намеку, онъ полагалъ возможнымъ выводить изъ нихъ, какъ изъ условій существованія человѣчества, его исторію, не прибѣгая къ какимъ-либо телеологическимъ соображеніямъ[1]). Помимо того, что съ точки зрѣнія относительности познанія, абсолютность такого утвержденія остается не доказанной, разсужденіе Конта едва ли можно считать вполнѣ обоснованнымъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ: самъ онъ не только часто разсуждалъ съ субъективно-телеологической точки зрѣнія (см. ниже), но готовъ былъ придать началу цѣлесообразности объективное значеніе. Въ своемъ «планѣ реорганизаціи научныхъ работъ» онъ, напр., съ статической точки зрѣнія уже указалъ на то, что всякое общество, каковъ бы ни былъ его количественный составъ, «можетъ существовать лишь тамъ, гдѣ имѣется общая цѣль для дѣятельности всѣхъ частныхъ силъ»[2]). Кромѣ того, если продолжить вышеприведенное разсужденіе Конта о средѣ, то оно легко приведетъ къ такому же пониманію цѣли и въ соціальной динамикѣ. Замѣтимъ прежде всего, что изъ него не ясно, какія именно соціальныя наклонности слѣдуетъ, по мнѣнію Конта, считать важнѣйшими и въ какомъ смыслѣ; сохраняютъ ли однѣ и тѣ же наклонности главенство или оно принадлежитъ разнымъ способностямъ, смотря по обстоятельствамъ? Во всякомъ случаѣ, выводы самого Конта далеко не вполнѣ однородны: то онъ утверждаетъ, что характер-

---

1) *A. Comte*, Opuscules, p. 154; Cours, II, 27—28, IV, 353—354: «C'est en vertu de ce principe fondamental (principe des conditions d'existence) que rapprochant directement l'une de l'autre les deux acceptions philosophiques du mot nécessaire, la nouvelle philosophie politique tendra spontanément en ce qui concerne au moins toutes les dispositions sociales d'une haute importance à représenter sans cesse comme inévitable ce qui se manifeste d'abord comme indispensable et réciproquement». Тяжеловѣсный текстъ Конта, какъ видно, оченъ теменъ; въ «трактатѣ о политикѣ» онъ часто употребляетъ термины: «indispensable» и «inévitable»; такъ, напримѣръ, разсуждая объ «invasions germaniques» и о порожденныхъ ими послѣдствіяхъ, напр., о превращеніи рабства въ крѣпостничество, Контъ замѣчаетъ: «Sans être vraiment indispensables à ces diverses transformations sociales, les invasions, d'ailleurs, durent en général les mieux consolider et surtout les développer davantage» (*A. Comte*, Système de pol. pos., II, 109).

2) *A. Comte*, Opuscules, p. 81.

ныя наклонности человѣка не только остаются «однѣми и тѣми же», но и координація «ихъ или равновѣсіе не могутъ быть извращены, причемъ даже въ наше время опредѣленное направленіе человѣческой дѣятельности дается аффективными способностями»; то указываетъ на «постепенное пониженіе чрезмѣрнаго преобладанія въ человѣчествѣ аффективной жизни надъ интеллектуальной» и за тѣмъ признаетъ, что интеллектъ получаетъ руководящее значеніе въ человѣческомъ развитіи; то, наконецъ, въ послѣдней части своего курса приписываетъ такую же роль морали [1]). Итакъ, соотношеніе «наклонностей» не остается постоянно однимъ и тѣмъ же въ теченіе всего развитія человѣчества; но Контъ не объясняетъ, какимъ образомъ происходитъ такая перемѣна: выводить ее изъ однихъ только внѣшнихъ условій существованія не приходится, хотя бы потому, что «организмъ не есть результатъ среды, а только предполагаетъ ее», что человѣкъ можетъ воздѣйствовать на свою природу и что источникомъ соціальныхъ перемѣнъ самъ Контъ признаетъ не только пертурбаціи съ средѣ, но и ея «модификаціи», вызванныя сознательнымъ и свободнымъ воздѣйствіемъ (action volontaire) человѣка на среду. Правда, Контъ догматически сторонится отъ разработки ученія о волѣ въ своей психологіи, что лишило его возможности по крайней мѣрѣ психологически выяснить понятіе о цѣли, какъ о моментѣ, оріентирующемъ всякое волевое дѣйствіе; тѣмъ не менѣе онъ въ случаѣ нужды пользуется имъ [2]) и все же соглашается признать за такимъ воздѣйствіемъ вліяніе его на «степень» интенсивности «склонностей (tendances), присущихъ данному соціальному положенію». Мало того: вліяніе человѣческаго сознанія на соціальную среду, по мнѣнію Конта, не только существуетъ, но и усиливается по мѣрѣ развитія человѣчества. Признаніе воздѣйствія

---

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 343, 391; V, 304; ср. *Б. Чичеринъ*, Op. cit., стр. 226—227; 238—239.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 393; Système de pol. pos., I, 27, 327, 735; II, 37, 444, 454. Впрочемъ, Контъ считалъ возможнымъ пренебрегать воздѣйствіемъ организма на среду (повидимому неорганическую); въ такомъ случаѣ «модификація», вызываемая организмомъ, важна только съ біологической точки зрѣнія» или какъ показатель жизнедѣятельности его, или поскольку она впослѣдствіи сама реагируетъ на организмъ» (*A. Comte*, Système de pol. pos., I, 646).

подобнаго рода, очевидно, должно было привести Конта къ заключенію, что человѣческое сознаніе имѣетъ самостоятельное значеніе въ прогрессивномъ развитіи человѣчества, поскольку послѣднее способно сознавать его цѣль [1]). Слѣдовательно, попытку Конта свести «доктрину конечныхъ цѣлей» къ «принципу среды» въ соціологіи едва ли можно признать вполнѣ удачной: самъ Контъ, повидимому, указалъ на то, что принципъ среды, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ его формулируетъ, нисколько не исключаетъ начала цѣлесообразности, понимаемаго даже въ объективномъ его значеніи.

2. *Принципъ единообразія человѣческой природы.*

Понятіе о единообразіи человѣческой природы у ближайшихъ предшественниковъ Конта.—Отсутствіе точной формулировки принципа единообразія человѣческой природы въ соціологіи Конта.—Единообразіе человѣческаго познанія.—Единообразіе въ признаніи чужого одушевленія.—Сходство аффективныхъ и интеллектуальныхъ способностей у людей.—Пробѣлы и ошибки Конта въ опредѣленіи принципа единообразія человѣческой природы.—Постоянство единообразія человѣческой природы.—Біологическія предпосылки, изъ которыхъ Контъ выводитъ его.—Отсутствіе психической мотивировки его.—Связь между принципомъ постоянства единообразія человѣческой природы и законами соціологіи; пренебреженіе Конта къ изученію такой связи.

Понятіе о единообразіи человѣческой природы не было чуждо французской литературѣ XVIII вѣка; его уже довольно ясно формулировалъ Тюрго; «одни и тѣ же ощущенія и органы, а также созерцаніе одной и той же вселенной,—писалъ онъ въ своемъ разсужденіи о прогрессѣ,—всюду породили у людей однѣ и тѣ же мысли, такъ же точно, какъ однѣ и тѣ же потребности и склонности всюду внушили имъ однѣ и тѣ же искусства» [2]); формула Тюрго, конечно, была извѣстна и Конту. Кромѣ того, изслѣдованія Бюффона и его послѣдователей по «есте-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 545; ср. ниже.

[2]) *A. Turgot*, Oeuvres, ed. 1808, II, 55; «...les mêmes sens, les mêmes organes, le spectacle du même univers, ont partout donné aux hommes les mêmes idées, comme les mêmes besoins et les mêmes penchans leur ont partout enseigné les mêmes arts»; ср. ниже.

ственной исторіи человѣка, возраставшій интересъ, съ которымъ идеологи относились не только къ физіологіи и къ психологіи человѣка, но и къ извѣстіямъ о дикаряхъ, а также основаніе особаго общества подъ названіемъ: «la societé des observateurs de l'homme» должны были способствовать развитію того же понятія и могли оказать нѣкоторое вліяніе на Конта [1]); наконецъ, хотя Контъ отрицательно относился къ естественному праву и питалъ отвращеніе къ «революціонной метафизикѣ», однако, онъ довольно долго сохранилъ связи съ республиканскою партіей и не вполнѣ чуждался соціализма, въ системѣ которыхъ понятіе о равенствѣ людей находило извѣстное мѣсто [2]).

При такихъ условіяхъ можно было бы ожидать, что Контъ обратитъ серьезное вниманіе на принципъ единообразія человѣческой природы, имѣющій столь важное значеніе для построенія самостоятельной отрасли научнаго знанія, получившей названіе соціологіи. Контъ, однако, очень мало сдѣлалъ для того, чтобы обосновать и выяснить свое положеніе. Онъ не подвергъ разсмотрѣнію формулу Тюрго. Ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій Контъ, кажется, систематически не выяснилъ значенія принципа единообразія для своихъ соціологическихъ построеній и лишь по отрывочнымъ замѣчаніямъ, разсыпаннымъ въ его сочиненіяхъ, можно, хотя бы и въ довольно смутныхъ очертаніяхъ, представитъ себѣ его мнѣніе [3]).

---

[1]) *G. Cuvier*, Histoire des sciences naturelles etc., Par., 1845, t. V, pp. 152—153. *H. de St. Simon*, Op. cit., p. 326. *D. de Tracy*, Idéologie, ed. 1817, I, 290 ss. *F. Picavet*, Les idéologues, pp. 82, 319.

[2]) *G. Weill*, Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870, Paris, 1900, p. 214; cf. pp. 138, 281, 339, 457. Объ отношеніяхъ С. Симона къ Конту см. *G. Weill*, St. Simon et son oeuvre, P., 1894, pp. 194—210; въ «системѣ позитивной политики» Конта можно найти нѣкоторыя мысли, родственныя соціализму; о вліяніи Конта на Маркса и Энгельса см. *Th. Masaryk*, Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, Wien, 1899, ss. 65—73 и др.

[3]) Косвенно Контъ содѣйствовалъ установленію такой теоріи тѣмъ, что всюду старался указать на существованіе общихъ свойствъ у животныхъ и человѣка (*L. Levy-Bruhl*, Op. cit., pp. 245—249) и признавалъ его, подобно многимъ изъ своихъ современниковъ (напр., Леруа) только наиболѣе общественнымъ изъ животныхъ (*A. Comte*, Système de pol. pos., I, 628—639); но Контъ слишкомъ мало воспользовался своей біологической точкой зрѣнія для обоснованія принципа единообразія человѣческой природы.

Если бы Контъ не пренебрегъ философіей Канта, то онъ, вѣроятно, нашелъ бы въ ней и исходную точку зрѣнія для того, чтобы развить одно любопытное замѣчаніе, которое онъ высказалъ мимоходомъ въ концѣ своего курса. «Созерцаніе совокупности всѣхъ возможныхъ организмовъ, какъ дѣйствительно существующихъ, такъ и фиктивныхъ,—пишетъ онъ—легко приводитъ насъ къ заключенію, что хотя [внѣшній] міръ не можетъ представляться вполнѣ тожественнымъ всѣмъ животнымъ, однако реальныя знанія, присущія различнымъ видамъ ихъ, имѣютъ въ сущности нѣкій общій фондъ, который подвергается болѣе или менѣе сознательной оцѣнкѣ (apprécié par des entendements) болѣе или менѣе совершенныхъ, но кореннымъ образомъ въ ней не расходящихся особей» [1]). Въ данномъ случаѣ Контъ какъ будто признаетъ нѣкоторое единообразіе въ познавательной способности даже у различныхъ видовъ животныхъ; отсюда естественно слѣдовало бы, что подобное же единообразіе въ еще большей мѣрѣ должно приписывать и человѣческимъ особямъ. Контъ, однако, не сдѣлалъ такого вывода и лишилъ себя возможности указать на коренной признакъ того единообразія человѣческой природы, о которомъ онъ постоянно разсуждаетъ въ своемъ курсѣ.

Та же судьба постигла и другой изъ характерныхъ признаковъ разсматриваемаго нами понятія. Зачатки его признанія можно указать не только у Гоббеса, но и во французской литературѣ XVIII-го вѣка. Такъ, напримѣръ, Даламберъ въ своемъ «Discours préliminaire» слѣдующимъ образомъ изложилъ, какъ, по его мнѣнію, развивалась человѣческая культура: человѣкъ въ стремленіи своемъ къ самосохраненію сталъ обращать вниманіе на внѣшніе предметы и началъ различать тѣ изъ нихъ, которые были полезны ему, отъ вредныхъ; въ числѣ окружающихъ его предметовъ человѣкъ вскорѣ замѣтилъ существа ему подобныя и заключилъ, что они надѣлены такими же потребностями, какъ и онъ самъ; отсюда произошло всеобщее убѣжденіе въ выгодѣ общенія съ себѣ подобными и взаимопомощи, для чего люди «изобрѣли» языкъ, а также общество [2]). Другъ энциклопедистовъ, Гельвецій затронулъ ту же тему: съ своей узко-утилитарной точки зрѣнія

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 625.

[2]) *L. Ducros*, Les Encyclopédistes, Par., 1900, p. 100—101; ср. *D. Diderot*, Oeuvres, I, 134.

разсуждая о томъ, какъ мы уважаемъ только себя въ другихъ, онъ нѣсколько разъ повторяетъ, что «идеи, которыя не имѣли бы никакой аналогіи съ собственными идеями даннаго субъекта, остались бы непонятными для него» [1]). Далѣе Руссо и Траси уже прямо указали на то, какъ всякій человѣкъ, замѣтивъ опредѣленную связь между своими внутренними состояніями и внѣшними обнаруженіями ихъ, по наличности послѣднихъ у другихъ людей «отгадываетъ», что происходитъ въ ихъ душѣ. Наконецъ, намеки подобнаго же рода можно было услышать и отъ Жуффруа [2]). Такимъ образомъ, французская философская литература XVIII-го и начала XIX в., хорошо извѣстная Конту, уже слегка затронула принципъ признанія чужого одушевленія и отмѣтила его значеніе въ человѣческомъ общеніи. Подобныя же замѣчанія можно было найти и въ разсужденіяхъ шотландскихъ философовъ, напримѣръ, о симпатіи [3]). Контъ, однако, не только не далъ философскаго обоснованія новой теоріи, но и не обратилъ вниманія на основное примѣненіе ея въ области соціологіи. Самъ признавая «первоначальное стремленіе человѣка» переносить свое одушевленіе (la sentiment intime de sa propre nature) въ окружающіе его феномены, онъ все же не остановился на изученіи того важнѣйшаго случая, когда мы «переносимъ» свое одушевленіе въ особи, подобныя намъ; лишь мимоходомъ онъ замѣчаетъ, что безъ признанія «естественныхъ законовъ», регулирующихъ самыя обыкновенныя явленія индивидуальной и соціальной жизни, нельзя было бы придерживаться какого бы то ни было послѣдовательнаго образа дѣйствій [4]). Приведенное замѣчаніе Контъ,

---

[1]) *C. Helvétius*, De l'Esprit, Dis. II, ch. 4 (Oeuvres, I, 41):.. «C'est, comme le prouve sensiblement la géométrie, par l'analogie et les rapports secrets, que les idées déja connues, ont avec les idées inconnues qu'on parvient à la connaissance de ces dernières et que c'est en suivant la progression de ces analogies qu'on peut s'élever au dernier terme d'une science. D'ou il suit que des idées, qui n'auraient nulle analogie avec les nôtres seraient pour nous des idées inintèligibles»... «L'esprit est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson».

[2]) *D. de Tracy*, Idéologie, ed. 1817, I, 317: «...tout homme éprouve ces effets en lui; et quand il les observe dans ses semblables, il ne peut manquer de deviner ce qui se passe en eux». *H. Taine*, Op. cit., p.235; ср. слѣд. прим.

[3]) См. выше, стр. 428; ср. I. I. Rousseau, Disc. sur l'orig., èd. 1782, pp. 105, 125.

[4]) *A. Comte*, Cours, IV, 467. Темный и съ нашей точки зрѣнія совершенно случайный намекъ на принципъ признанія чужого одушевленія можно, пожа-

однако, вовсе не ставитъ въ связь ни съ принципомъ единообразія въ признаніи чужого одушевленія, ни съ понятіемъ о соціальномъ отношеніи, поскольку оно обусловлено имъ.

Почти совершенно упуская изъ виду единообразіе въ гносеологическихъ свойствахъ человѣческихъ особей, Контъ довольствуется тѣмъ, что въ самыхъ общихъ и туманныхъ чертахъ указываетъ на сходство человѣческихъ способностей [1]), аффективныхъ и интеллектуальныхъ. «Каждая ассоціація, по его мнѣнію, требуетъ въ силу своей природы не только постояннаго и достаточно полнаго единства совпадающихъ между собою интересовъ (l'indispensable réunion permanente d'un suffisant concours d'intérets), но и соотвѣтствія въ чувствахъ, а прежде всего существенной общности мнѣній: безъ такого фундамента ни одно сообщество (société) не можетъ отличаться ни дѣятельностью, ни долговѣчностью, начиная съ семейства и кончая видомъ» [2]). Въ

луй, найти въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ соціологіи Конта: «... Les faits les plus simples et les plus communs ont toujours été regardés comme essentiellement assujettis à des lois naturelles, au lieu d'être attribués à l'arbitraire volonté des agents surnaturels... Dans l'ordre moral et social, qu'une vaine opposition voudrait aujourdhui systematiquement interdire à la philosophie positive, il y a eu nécéssairement, en tout temps *la pensée des lois naturelles relativement aux plus simples phénomènes de la vie journalière* comme exige évidemment la conduite générale de notre existence réelle, individuelle ou sociale qui n'aurait pu jamais comporter aucune *brévoyance* quelconque, si tous *les phénomènes humains* avaient été rigoureusement attribués à des agents surnaturels, puisque dès lors *la prière aurait logiquement constitué la seule ressource imaginable pour influer sur le cours habituel des actions humaines*» (*A. Comte*, Cours, IV, 491). Изъ сопоставленія подчеркнутыхъ нами текстовъ, кажется, можно заключить, что Контъ разсуждаетъ здѣсь не о признаніи одушевленія, а о признаніи «естественныхъ» законовъ его; послѣднее, разумѣется, предполагаетъ первое, но гораздо сложнѣе его; и въ данномъ случаѣ Контъ оставался вѣрнымъ себѣ; онъ пренебрегъ основною предпосылкою и случайно отмѣтилъ производную, можетъ быть и не подходящую въ качествѣ предпосылки.

[1]) Даже въ своей «позитивной теоріи человѣческой рѣчи», гдѣ Контъ признаетъ «соціальную природу ея», онъ не разсуждаетъ о ней такъ, какъ Траси въ вышеприведенномъ отрывкѣ (см. стр. 427, прим. 2); такой пробѣлъ тѣмъ болѣе замѣтенъ, что Контъ много говоритъ о языкѣ, какъ о средствѣ общенія между людьми; см. *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 221, 224, 242, 249.

[2]) *A. Comte*, Cours, VI, 632; IV, 419. Контъ, однако, замѣчаетъ, что семью нельзя назвать «ассоціаціей» въ собственномъ смыслѣ слова.

приведенной цитатѣ Контъ, очевидно, указываетъ на принципъ единообразія человѣческой природы, какъ признакъ, характеризующій какой бы то ни было общественный союзъ; но не выяснивши общаго значенія своего принципа, онъ, повидимому употребляетъ его здѣсь уже въ квалифицированномъ видѣ, ибо, кажется, намекаетъ въ данномъ случаѣ на то, что соотвѣтственно цѣлямъ даннаго союза между членами его должно быть нѣкоторое единообразіе въ ихъ свойствахъ. Тѣмъ не менѣе онъ оставилъ свою квалифицированную точку зрѣнія безъ дальнѣйшаго примѣненія къ пониманію главнѣйшихъ разновидностей соціальныхъ союзовъ [1]).

Итакъ, въ разсужденіяхъ Конта объ единообразіи человѣческой природы нѣтъ ни начала, ни конца. Контъ, повидимому, смѣшиваетъ субъективный принципъ такого единообразія съ объективнымъ фактомъ его дѣйствительнаго существованія. Смѣшеніе подобнаго рода, вѣроятно, произошло отъ того, что Контъ не обратилъ достаточнаго вниманія на единообразіе въ познаваніи и единообразіе въ признаніи чужого одушевленія, входящія въ составъ понятія каждаго изъ насъ объ единообразіи человѣческой природы. Далѣе, отмѣтивъ только объективный фактъ существованія сходства въ аффективныхъ и интеллектуальныхъ способностяхъ человѣческихъ особей, онъ не разсматриваетъ такой фактъ какъ объективное условіе возможности всякаго соціальнаго взаимодѣйствія, а какъ признакъ, характеризующій всякій общественный союзъ, хотя и не рѣшаетъ вопроса о томъ, что нужно для того, чтобы мыслить его не только возможнымъ, но и дѣйствительно наступившимъ. Наконецъ, нельзя не замѣтить, что простое утвержденіе Конта о «сходствѣ» аффективныхъ и интеллектуальныхъ способностей людей слишкомъ обще для того, чтобы удовлетворить соціолога: ему хотѣлось бы знать, какія именно способности Контъ считаетъ единообразными у людей; пренебреженіе Конта къ психологіи, можетъ быть, и въ данномъ случаѣ не оказалось безъ дурныхъ послѣдствій; а между тѣмъ выясненіе конкретнаго содержанія основоположенія Конта безъ сомнѣнія, бросило бы много свѣта и на цѣлый рядъ даль-

[1]) Ср. ниже, стр. 455—456.

нѣйшихъ выводовъ его, напримѣръ, о повторяемости извѣстныхъ соціальныхъ явленій и т. п.

Пренебреженіе Конта къ общему обоснованію «принципа единообразія» и къ выясненію его смысла въ соціологіи кажется намъ тѣмъ болѣе страннымъ, что нашъ философъ постоянно и широко пользовался имъ, въ особенности когда разсуждалъ о томъ значеніи, какое имѣетъ общее философское міровоззрѣніе, какъ условіе прочной общественности, и когда съ такой именно точки зрѣнія указывалъ на будущую общественную роль позитивной философіи.

Въ понятіе объ единообразіи человѣческой природы легко включить и понятіе о его постоянствѣ. Контъ большею частью такъ и дѣлалъ: слишкомъ мало выяснивъ смыслъ часто употребляемаго имъ термина, онъ охотно разсуждалъ о немъ не только примѣнительно къ сосуществующимъ, но и къ преемственно слѣдующимъ особямъ. Уже въ своей біологіи высказавшись противъ теоріи измѣняемости видовъ Ламарка, Контъ долженъ былъ, конечно, съ той же точки зрѣнія взглянуть и на особенности, характеризующія человѣка [1]). Признаніе постоянства видовъ естественно приводило автора «курса» и къ признанію постоянства въ единообразіи человѣческой природы, т.-е. къ заключенію, что основныя ея свойства не потерпѣли и не потерпятъ никакихъ существенныхъ измѣненій въ теченіе существованія человѣчества. Къ такой біологической предпосылкѣ Контъ присоединилъ еще одно соображеніе: «въ своемъ развитіи, пишетъ онъ,— духъ человѣческій остается существенно однимъ и тѣмъ же, измѣняясь только въ степени своей зрѣлости и своего опыта», ибо всѣ существенныя склонности (dispositions) человѣческой природы, «въ болѣе или менѣе скрытомъ видѣ» изначала заложены въ ней и только явно обнаруживаются или развертываются въ ходѣ культурнаго развитія человѣчества [2]). Итакъ, человѣческая природа (constitution), не только физическая, но и аффективная, интеллектуальная и моральная пребываетъ въ существенныхъ своихъ чертахъ одною и тою же; лишь степень развитія человѣческихъ способностей мѣняется; даже координація ихъ

---

[1]) *A. Comte*, Cours, III, 391—398; cf. IV, 359; Système de pol. pos., II, 240.
[2]) *A. Comte*, Cours, V, 28, 82 ss. L. *Levy-Bruhl*, Op. cit., pp. 121, 247, 284.

(т.-е. преобладаніе аффектовъ надъ интеллектомъ) остается безъ существенныхъ измѣненій [1]).

Такимъ образомъ постоянное единообразіе человѣческой природы представляется Конту біологическимъ, а не психологическимъ фактомъ. Между тѣмъ, не говоря о томъ, что современная біологія скорѣе склонна стать на сторону Ламарка, чѣмъ на сторону Кювье, повторяемость человѣческихъ настроеній и дѣйствій, которую Контъ выводитъ изъ своей біологической предпосылки, находится въ тѣсной связи съ отвергаемой имъ психологической точкой зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, лишь повторяемость самыхъ простыхъ, рефлекторныхъ актовъ можно объяснить себѣ постоянствомъ человѣческой организаціи въ физіологическомъ смыслѣ, да и то если не признавать волевое происхожденіе инстинктовъ. Во всякомъ случаѣ въ жизни каждаго отдѣльнаго индивида повторяемость большинства его дѣйствій находится въ связи съ непрерывностью его сознанія и, значитъ, требуетъ гораздо болѣе сложнаго процесса, чѣмъ тотъ, какой предполагаетъ Контъ. Нисколько не останавливаясь на изученіи непрерывности сознанія въ индивидуальной жизни, Контъ, однако, нѣчто подобное предполагаетъ въ развитіи человѣчества, когда говоритъ о «вліяніи предшествующихъ поколѣній на послѣдующія», какъ о фактѣ, преимущественно характеризующемъ историческій процессъ [2]). Подобнаго рода „вліяніе“ приводитъ къ положительнымъ и достаточно устойчивымъ результатамъ, очевидно, лишь въ томъ случаѣ, если предположить по крайней мѣрѣ въ двухъ смежныхъ поколѣніяхъ наличность общаго имъ сознанія данной культурной цѣли; оно, конечно, по крайней мѣрѣ логически, предшествуетъ общему признанію ея или какъ чего-то желательнаго, или какъ чего-то должнаго. Нельзя не замѣтить, наконецъ, что самъ Контъ въ случайныхъ обмолвкахъ отмѣтилъ тотъ процессъ, благодаря которому извѣстныя настроенія и дѣйствія предшествующихъ поколѣній способны повторяться въ настроеніяхъ и дѣйствіяхъ послѣдующихъ; такимъ процессомъ

---

[1]) *A. Comte*, Cours, V, 75; здѣсь авторъ между прочимъ указываетъ на свой „grand aphorisme sur la préexistence nécessaire, sous forme plus ou moins latente de toute disposition vraiment fondamentale en un état quelconque de l'humanité...“

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 263, 346.

слѣдуетъ признать подражаніе: Контъ указалъ на значеніе его и въ средѣ животныхъ, и въ человѣческихъ обществахъ, напримѣръ, въ качествѣ основного принципа воспитанія, въ одномъ изъ періодовъ человѣческаго развитія [1]). Самъ авторъ курса положительной философіи, какъ видно, не довольствовался біологическимъ фактомъ постоянства данной организаціи, а вводилъ въ свое построеніе и иного рода соображенія, хотя можетъ быть далеко не всегда сознавалъ все ихъ значеніе.

Понятіемъ о постоянствѣ человѣческой природы Контъ могъ бы воспользоваться въ качествѣ весьма важнаго принципа для обоснованія своей теоріи о «постоянныхъ» законахъ, которымъ подчинены соціальныя явленія; но если Контъ и дѣлалъ подобнаго рода предпосылку, то онъ во всякомъ случаѣ не привелъ ее въ связь со своими разсужденіями о соціальныхъ законахъ; его понятіе о ихъ значеніи въ соціологіи остается весьма темнымъ.

3. Принципъ «консенсуса».

Принципъ «консенсуса» у ближайшихъ предшественниковъ Конта.

Попытка Конта обосновать принципъ «консенсуса». — Его значеніе въ соціологіи Конта.

Чрезмѣрная общность формулы, предлагаемой Контомъ.—Включеніе имъ принциповъ каузальности и цѣлесообразности въ понятіе консенсуса; примѣненіе его съ объективно-телеологической точки въ «религіи человѣчества».

Понятіе о согласованности между элементами какой-либо соціальной системы не было чуждо Тюрго [2]); но оно перешло къ Конту, по всей вѣроятности, отъ Кондорсэ, который довольно ясно указалъ на зависимость, обнаруживающуюся между науками, а также между наукой и искусствомъ, или наукой и практикой въ данный періодъ человѣческаго развитія; «духовный отецъ» Конта обратилъ вниманіе и на то, что такая зависимость (напр., между науками) бываетъ взаимной [3]). Впрочемъ французскіе мыслители XVIII вѣка не успѣли еще надлежащимъ образомъ оцѣнить понятіе о консенсусѣ между соці-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, V, 161; cf. Système de pol. pos., I, 607; II, 226, 251—257.

[2]) *A. Turgot*, Oeuvres, ed. 1808, II, 292, 325 и др.

[3]) *I. A. Condorcet*, Esquisse etc., ed. 1822, pp. 240—242, 245.

альными элементами; его значеніе усилилось, вѣроятно, подъ вліяніемъ той роли, какую ему стали приписывать въ біологіи. «Организованное существо,—писалъ напримѣръ Кювье,—есть единое цѣлое, нѣкая совокупность частей, которыя вліяютъ (réagissent) другъ на друга для того, чтобы произвести общее дѣйствіе. Ни одна изъ частей организма не можетъ быть подвергнута существенному измѣненію безъ того, чтобы оно не отразилось на состояніи всѣхъ остальныхъ» [1]). Биша также указывалъ на взаимную связь между разными органами и системами человѣческаго организма [2]). Подъ вліяніемъ механическихъ и только что указанныхъ біологическихъ соображеній Контъ воспользовался тѣмъ же принципомъ и въ области соціологіи: онъ пытался обосновать понятіе «консенсуса», расширить его и, положивъ его въ основу своей соціальной статики, примѣнилъ его къ изученію соціальныхъ явленій.

При логическомъ обоснованіи принципа консенсуса между элементами данной системы Контъ опирался на понятіе о движеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, мимоходомъ разсматривая понятіе консенсуса въ механикѣ, Контъ пришелъ къ заключенію, что безъ него нельзя мыслить элементы данной системы движущимися, такъ какъ въ противномъ случаѣ движеніе ихъ повело бы къ полному разложенію всей системы [3]). Приписывая движеніе соціальнымъ элементамъ, онъ призналъ и консенсусъ въ ихъ системѣ на основаніи того же, въ сущности телеологическаго, соображенія.

Понятію «консенсуса» Контъ придалъ самое широкое значеніе: всякую систему элементовъ, хотя бы, напримѣръ, астрономическую, можно, по его мнѣнію, разсматривать съ такой точки зрѣнія; но между «степенями и разновидностями консенсуса существуютъ громадныя различія: онъ становится тѣмъ болѣе внутреннимъ и тѣмъ яснѣе обозначается, чѣмъ сложнѣе и болѣе общи явленія», въ средѣ которыхъ онъ осуществляется; слѣдовательно, согласованность обнаруживается въ наивысшей степени, примѣнительно къ соціальнымъ явленіямъ, отличающимся при сосуществованіи ихъ другъ съ другомъ «внутреннимъ сród-

---

1) *G. Cuvier*, Eloges historiques, Par., 1819, I, 279.

2) *G. Cuvier*. Histoire des sciences naturelles etc., Par., 1845, t. V, pp., 61, 64.

3) *A. Comte*, Cours, IV, 270.

ствомъ» [1]). Итакъ, дѣйствія и воздѣйствія, какія взаимно и постоянно оказываютъ другъ на друга различные элементы данной соціальной системы, причемъ каждый элементъ касается (touche) постоянно болѣе или менѣе прямымъ образомъ и совокупности всѣхъ остальныхъ, приводятъ къ естественной гармоніи между сосуществующими частями соціальной системы. Такова солидарность между науками: извѣстное состояніе одной отзывается сейчасъ же на другихъ; или солидарность между состояніемъ цивилизаціи даннаго общества и соотвѣтствующимъ ему политическимъ режимомъ [2]). Отсюда Контъ выводитъ основной принципъ соціальной статики, а именно принципъ согласованности соціальныхъ явленій (consensus universel), въ силу котораго элементы данной соціальной системы всегда разсматриваются какъ стремящіеся къ указанной солидарности другъ съ другомъ.

Въ своихъ разсужденіяхъ о консенсусѣ Контъ, какъ видно, далеко не разъясняетъ, существуетъ ли какое-нибудь различіе между согласованностью элементовъ, механически дѣйствующихъ другъ на друга, напримѣръ, въ астрономической системѣ, отъ «солидарности» элементовъ, оказывающихъ другъ на друга психическое воздѣйствіе. Различая степень консенсуса въ разныхъ случаяхъ, онъ, правда, еще указываетъ и на его «варіаціи», достигающія въ области явленій соціальныхъ формы «внутренней связи» (connexité intime); но на вопросъ о томъ, въ чемъ именно состоитъ такая связь, Контъ не даетъ никакого отвѣта, а между тѣмъ самъ онъ разсуждалъ иногда вмѣсто консенсуса о «взаимной любви» между «частями Великаго Существа» [3]). Заранѣе отказавшись отъ изученія «природы» ихъ отношеній, Контъ ограничился настолько туманною формулою, что она не содержитъ никакого яснаго понятія собственно о соціальномъ консенсусѣ.

Далѣе въ понятіе «консенсуса» Контъ включилъ, конечно, тѣ самые принципы каузальности и цѣлесообразности, которые онъ отрицалъ въ своей теоріи познанія. Въ самомъ дѣлѣ уже про-

---

[1]) Въ отдѣлѣ своего курса, посвященномъ характеристикѣ consensus'a (*A. Comte*, Cours, IV, 234—261) Контъ довольно послѣдовательно называетъ его „principe“ или „notion philosophique“; см., напр., стр. 234, 242, 251.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 252—253; V, 349; VI, 47, 57.

[3]) *A. Comte*, Cours, IV, 235—242; 253; V, 330.

[4]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 329.

стое соціальное взаимодѣйствіе между двумя индивидами можно при нѣкоторой продолжительности его разсматривать съ точки зрѣнія согласованности его элементовъ; а понятіе взаимодѣйствія между ними нельзя построить безъ такихъ принциповъ. Самъ Контъ въ сущности допустилъ ихъ въ свое построеніе. Часто повторяя, что индивиды «дѣйствуютъ» другъ на друга, онъ, очевидно, представлялъ себѣ отношеніе между ними не въ видѣ одной только послѣдовательности: всякое «дѣйствіе» предполагаетъ извѣстную трату силы, какъ бы мы ни понимали ея природу, не говоря о томъ, что каждое сознательное (волевое) дѣйствіе нельзя себѣ представить иначе, какъ направленнымъ къ извѣстной цѣли.

То же замѣчаніе можно, конечно, сдѣлать и относительно простѣйшихъ общественныхъ союзовъ, въ которыхъ Контъ также готовъ признать наличность консенсуса. Нисколько не останавливаясь на выясненіи понятія соціальнаго взаимодѣйствія, Контъ прямо переходитъ къ «элементарнымъ соображеніямъ» касательно семьи и «кооперації», группировки, которая въ нѣсколько измѣненномъ видѣ принимается и современной соціологіей [1]). Тутъ нельзя не замѣтить двойного пробѣла: прежде всего авторъ «курса» какъ будто вовсе не различаетъ соціальнаго взаимодѣйствія любого порядка отъ болѣе или менѣе сложной и устойчивой системы соціальныхъ взаимодѣйствій разныхъ порядковъ, которую можно назвать общественнымъ союзомъ; сверхъ того, не опредѣливши рода, онъ прямо начинаетъ съ разсмотрѣнія его видовъ. А между тѣмъ самъ Контъ случайно говоритъ объ «ассоціаціи» (association) или «сообществѣ», какъ о понятіи,

---

[1]) Контъ, какъ извѣстно, полагалъ, что семья возникаетъ благодаря половому влеченію и инстинкту симпатіи, а „кооперація“ предполагаетъ чувство солидарности и т. п. Такимъ образомъ, семья отличается болѣе органическимъ и „интимнымъ“ характеромъ, чѣмъ „кооперація“; „l'ensemble des relations domestiques, пишетъ онъ, ne correspond point à une association proprement dite, mais... il compose une véritable *union*, en attribuant à ce terme toute son énergie intrinsèque. A raison de sa profonde intimité, la liaison domestique est donc d'une toute autre nature que la liaison sociale“ (*A. Comte*, Cours, IV, 402 ss., 419; VI, 715). Здѣсь въ зародышѣ, очевидно, высказана теорія о различіи между Gemeinschaft и Gesellschaft, впослѣдствіи развитая Тённисомъ; см. *F. Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887 г.

объединяющемъ всѣ разновидности общественныхъ союзовъ [1]). Во всякомъ случаѣ ясно, что и въ построеніи понятія объ «ассоціаціи» и ея разновидностяхъ Контъ продолжалъ пользоваться тѣми же принципами, какіе онъ употреблялъ въ своихъ разсужденіяхъ о «дѣйствіяхъ» индивидовъ другъ на друга: не даромъ самъ Контъ опредѣлилъ «кооперацію» какъ предпріятіе, въ которомъ «раздѣленіе труда сопряжено съ соединеніемъ усилій», направленныхъ къ достиженію одной общей цѣли [2]).

Телеологическая точка зрѣнія Конта обнаружилась и въ томъ, что, по его мнѣнію, мы должны представлять себѣ согласованность не только какъ взаимную «солидарность между элементами данной общественной системы», но и какъ «гармонію» между частями и цѣлымъ. Такая точка зрѣнія уже ясно проглядываетъ въ біологическихъ разсужденіяхъ Конта. Такъ, по примѣру Канта, но безъ его послѣдовательности, Контъ замѣчаетъ, что мы не можемъ понять организма, не представивши себѣ его элементовъ, какъ частей въ отношеніи ихъ къ цѣлому [3]). Слѣдовательно, надлежащее изученіе элементовъ даннаго организма уже предполагаетъ нѣкоторое познаніе его, какъ цѣлаго: «нельзя опредѣлять живое существо, какъ простую совокупность органовъ, какъ будто послѣдніе могли бы существовать обособленно; въ біологіи общее понятіе о такомъ существѣ всегда должно предшествовать понятію о какихъ бы то ни было частяхъ его» [4]). Тотъ же принципъ Контъ вносилъ, конечно, и въ соціологію: она должна, по его мнѣнію, «въ большей мѣрѣ, чѣмъ какая бы то ни было другая наука, логически примѣнять его къ изслѣдованію соціальныхъ явленій; всякое изученіе различныхъ элементовъ данной соціальной системы, порознь взятыхъ,

---

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 632.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 418, 419.

[3]) Г. Леви-Брюль, вообще охотно сглаживающій всѣ противорѣчія доктрины Конта, замѣчаетъ: „Comte ne conteste pas du tout la finalité que Kant appellait interne...“ (*L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., p. 100); но Кантъ ясно указалъ на то значеніе, какое онъ придавалъ началу внутренней цѣлесообразности (*I. Kant*, Kritik der Urtheilskraft, § 66, Sam. Werke, her. v. G. Hartenstein, V, 388—390), чего вовсе не подумалъ сдѣлать Контъ, постоянно смѣшивавшій разныя значенія, какія мы можемъ придавать термину „цѣлесообразность“.

[4]) *A. Comte*, Cours, IV, 260; Système de pol. pos., I, 641.

за исключеніемъ развѣ предварительныхъ разысканій, должно почесть здѣсь пріемомъ совершенно «ирраціональнымъ и безплоднымъ» [1]). Итакъ, начало цѣлесообразности, по мнѣнію Конта, служитъ прежде всего основнымъ принципомъ изученія соціальной статики, поскольку оно получаетъ доступъ въ нее черезъ посредство принципа «консензуса».

Контъ, однако, далеко не всегда пользовался своимъ принципомъсъ достаточною осторожностью, особенно въ «трактатѣ о политикѣ». Въ «курсѣ» онъ разсуждаетъ о немъ прежде всего какъ о «понятіи», съ помощью котораго слѣдуетъ изучать явленія общественности; но уже тамъ онъ не различаетъ принципа консенсуса отъ самаго факта его дѣйствительнаго существованія, а въ позднѣйшемъ своемъ трудѣ въ качествѣ такового приписываетъ ему совершенно исключительную роль. «Съ истинно человѣческой точки зрѣнія, замѣчаетъ Контъ, человѣкъ собственно говоря—чистая абстракція; реально одно только человѣчество, особенно въ области моральной и интеллектуальной». Не совсѣмъ ясно, признавалъ ли Контъ данное положеніе однимъ только субъективнымъ принципомъ или придавалъ ему реальное значеніе [2]). Во всякомъ случаѣ, субъективное значеніе принципа консенсуса затемнялось, когда Контъ начиналъ разсуждать объ объективно-существующемъ человѣчествѣ, называя его «коллективнымъ организмомъ». Съ такой точки зрѣнія легко было разсматривать человѣка, какъ «чистую абстракцію», и признавать «реальность» одного лишь человѣчества. И дѣйствительно, Контъ

---

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 255, 260; указывая на существованіе правила о переходѣ отъ болѣе сложнаго къ менѣе сложному, Контъ прямо называетъ его „modification logique".

[2]) *A. Comte*, Cours, VI, 590. Самъ Контъ высказываетъ такой принципъ «du *point de vue* humain» и считаетъ его правильнымъ, какъ «sous le *rapport* statique», такъ и «sous *l'aspect* dynamique». Подчеркнутыя нами выраженія, а также содержаніе послѣдующаго текста (особенно стр. 592), какъ будто указываютъ, насколько Контъ придавалъ своему принципу лишь субъективное значеніе, что, однако, не помѣшало ему сдѣлать изъ него выводы иного рода. Тѣмъ не менѣе положенію Конта часто придаютъ прямо объективное значеніе; см., напр., *R. Eucken*, Zür Würdigung Comte, въ сборникѣ статей въ честь E. Zeller'a (Leipz., 1887); *Б. Чичеринъ*, Положительная философія и единство науки, М., 1892, стр. 203 и 234 (авторъ прямо называетъ положеніе Конта—чудовищнымъ); *F. Allengry*, Essai и проч., p. 267.

вывелъ изъ своего принципа такія послѣдствія, какъ будто бы самъ принципъ имѣлъ или реальный, или даже моральный смыслъ. Такимъ образомъ, человѣческая личность, сама по себѣ взятая, теряетъ для Конта всякое значеніе; въ будущемъ позитивно-общественномъ строѣ она прежде всего подчинена обязанностямъ, а не надѣлена правами; она въ дѣйствительности служитъ только средствомъ для достиженія общей цѣли человѣчества. Свою теорію Контъ развилъ окончательно при помощи соображеній не научнаго, а «религіознаго» свойства; мысль Конта, повидимому, состояла въ томъ, что понятіе человѣчества должно разумѣть не только въ методологическомъ, но и въ «религіозномъ» смыслѣ; въ теченіе земной своей жизни человѣкъ въ качествѣ «раздѣльно существующей» особи стремится служить человѣчеству, но становится «органомъ» его лишь послѣ своей смерти, когда его «объективное» существованіе превращается въ «субъективное», т.-е. тогда, когда оно существуетъ въ понятіи «человѣчества» [1]). Такимъ образомъ, примѣнивъ свой принципъ консенсуса къ построенію «религіознаго» понятія о Великомъ Существѣ, Контъ сталъ говорить и о его «существованіи» или «реальности»; съ религіозной точки зрѣнія человѣческая личность окончательно растворилась въ «коллективномъ организмѣ», поскольку послѣдній становился преходящимъ моментомъ въ жизни «Великаго Существа» [2]). «Истинное назначеніе нашего объективнаго существованія, пишетъ Контъ, состоитъ въ томъ, что бы передавать нашимъ наслѣдникамъ въ улучшенномъ видѣ то наслѣдство прогрессивнаго характера, которое мы получили отъ

---

[1]) Въ «трактатѣ о политикѣ» есть дѣйствительно мѣсто, которое какъ будто говоритъ въ пользу иного толкованія: «...L'homme proprement dit, пишетъ здѣсь Контъ, n'existe que dans le cerveau trop abstrait de nos métaphysiciens. Il n'y a, au fond, de réel que l'humanité»... (*A. Comte*, Système de pol. pos., I, 334; ср. IV, 31—32); но въ другихъ мѣстахъ того же трактата Контъ разсуждаетъ о человѣкѣ, «comme être distinct», и о томъ, что «l'homme proprement dit, considéré dans sa réalité fondamentale... ne peut être *compris* sans la *connaissance* préalable de l'humanité, dont il dépend nécéssairement» (*A. Comte*, Op. cit., II, 60—62, 433; IV, 182—183); ср. замѣчанія Конта о «valeur personelle», «personalité» человѣка, о томъ, что онъ представляетъ «une certaine personification du Grand Etre» и т. п.; тексты указаны ниже, стр.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 164, 168—169, 467; IV; 27—28, 30.

своихъ предшественниковъ; каждый человѣкъ становится простымъ органомъ «Великаго Существа» [1]).

Итакъ, нельзя сказать, чтобы Контъ въ достаточной мѣрѣ обосновалъ «принципъ консенсуса» соціальныхъ явленій и выяснилъ его значеніе въ соціологіи; Контъ пользуется имъ слишкомъ произвольно и употребляетъ его для такихъ цѣлей, которыя стоятъ внѣ научнаго кругозора.

4. *Принципъ эволюціи.*

Понятіе о прогрессѣ у французскихъ писателей XVIII в. и перемѣны, происшедшія въ построеніи его въ началѣ XIX столѣтія.—Принципъ развитія въ соціологіи Конта.—Возраженія противъ его теоріи и противорѣчія самого Конта; его комбинація понятія развитія съ понятіемъ прогресса.—Принципъ прогресса въ соціологіи Конта: субъективное значеніе, приписываемое ему Контомъ; историческій процессъ съ точки зрѣнія интеллектуальнаго и моральнаго прогресса. Примѣненіе принципа прогресса къ объясненію борьбы между аффектами и интеллектомъ, эгоизмомъ и альтрюизмомъ; фикція единаго народа, прогрессивно развивающагося, и абстрактнаго изображенія историческаго процесса.—Объективное значеніе прогресса у Конта. Объективно-психологическое значеніе принципа цѣлесообразности, какъ условіе объективированія прогресса.—Имманентная цѣль прогресса, какъ объективнаго факта: интеллектуальное и моральное совершенство.—Конечная цѣль прогресса и объясненіе историческаго процесса, предлагаемое съ такой точки зрѣнія Контомъ.

Принципъ нравственнаго долга и отношеніе его къ принципу прогресса, какъ нравственнаго совершенствованія въ ученіи Конта. Колебанія его въ опредѣленіи морали; мораль въ смыслѣ долженствованія.—Затрудненія, возникающія при «позитивномъ» построеніи идеи должнаго. — Новыя противорѣчія Конта при опредѣленіи отношеній между понятіями о морали и о «Великомъ Существѣ».—Комбинація моральной цѣли съ позитивизмомъ, какъ конечной цѣлью прогресса и сознаніе ихъ, какъ факторъ дальнѣйшаго совершенствованія человѣчества.

Заключеніе: смѣшеніе Контомъ разнообразныхъ значеній принципа эволюціи.

Представители просвѣтительной философіи XVIII вѣка охотно разсуждали о понятіи совершенствованія человѣчества и разсматривали его съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія; но она оказала вліяніе на Конта главнымъ образомъ лишь постольку, поскольку выразилась въ французской литературѣ. Во Франціи горячими поборниками идеи прогресса были и Тюрго, и Кондорсе, и

[1]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 363, 421; II, 71; IV, 34. cf. *H. Michel*, Idée de l'Etat, P., 1895, p. 439

многіе изъ ихъ преемниковъ. Въ извѣстномъ разсужденіи Тюрго есть уже зачатки почти всей послѣдующей теоріи прогрессивнаго развитія человѣчества: онъ указалъ на культурную связь между предшествующими поколѣніями и послѣдующими, на постоянно, хотя и не безъ временныхъ колебаній возрастающее и ускоряющееся совершенствованіе ея въ совокупности человѣчества, и на прогрессъ въ умственной жизни его; послѣдній сказывается въ смѣнѣ трехъ состояній, впослѣдствіи получившихъ названіе теологическаго, метафизическаго и позитивнаго; такое совершенствованіе не имѣетъ опредѣленнаго предѣла (perfectibilité indéfinie) [1]). Кондорсе только рѣзче своего предшественника формулировалъ основныя положенія той же теоріи: онъ «впервые» ясно установилъ понятіе о непрерывности развитія, поскольку оно сказывается въ соціальномъ прогрессѣ человѣчества, взятаго въ его цѣломъ, и придалъ въ немъ первенствующее значеніе прогрессивному развитію ума (lumières), которое влечетъ за собою прогрессъ и во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ. Медленный, но вѣрный прогрессъ человѣчества, по мнѣнію Кондорсе, безпредѣленъ въ томъ смыслѣ, что представляется намъ въ видѣ безконечнаго процесса усовершенствованій, предѣлъ которыхъ намъ неизвѣстенъ; вопросъ о томъ, окажется ли этотъ предѣлъ болѣе какой-угодно большой величины остается открытымъ [2]). Съ того времени, однако, какъ Тюрго и Кондорсе разсуждали о совершенствованіи человѣчества, романтизмъ и нѣсколько другихъ культурныхъ моментовъ осложнили понятіе о немъ. Въ началѣ XIX в. французское общество стало интересоваться моралью и терять прежнее легкомысленное отношеніе къ религіи. Наряду съ совершенствованіемъ ума и даже выше его начинали ставить совершенствованіе нравственное. Уже въ сочиненіяхъ идеологовъ, любившихъ говорить о совершенствованіи ума, можно разыскать признаки такого настроенія: въ 1798 г. Траси, напримѣръ, замѣтилъ, что отъ прогресса «физики» зависитъ совершенствованіе идеологіи, послѣ котораго наступаетъ очередь и для морали.

---

1) *A. Turgot*, Oeuvres, éd. 1808, II, 53, 54, 56, 236, 294—295, 339; о «законѣ» трехъ состояній у преемниковъ Тюрго см. *F. Picavet*, Les idéologues, 453—455, 459.

2) *I. A. Condorcet*, Esquisse etc., pp. 11, 214, 235 265, 282, 286, 293, 299, 303, 305.

Кабанисъ высказалъ аналогичные взгляды [1]). Идеологи не приписывали, однако, самостоятельнаго значенія нравственности; иначе смотрѣлъ на нее С. Симонъ. «Новые христіане», по его мнѣнію, должны признать «доктрину нравственнаго совершенствованія человѣчества», главнѣйшаго изъ всѣхъ; съ теченіемъ времени С. Симонъ даже сталъ смѣшивать мораль съ «религіей», которой онъ отвелъ «руководящую» роль въ обществѣ [2]).

Всѣ эти мыслители придерживались наивнаго реализма, благодаря которому они и разсматривали прогрессъ, какъ объективно существующій фактъ. Пониманіе его стало глубже съ того времени, когда Кантъ указалъ на принципъ цѣлесообразности, какъ на руководящую идею для уразумѣнія въ высшей степени сложнаго историческаго процесса, не поддающагося механическому объясненію; онъ отмѣтилъ также и тѣсную связь, въ какой понятіе о ходѣ исторіи находится съ понятіями планомѣрнаго развитія и конечной (а также разумной) цѣли его. Сочиненіе Канта по философіи исторіи было извѣстно во французской литературѣ начала XIX в. въ трехъ переводахъ [3]).

Впрочемъ, французская мысль того времени едва ли успѣла надлежащимъ образомъ усвоить себѣ точку зрѣнія Канта и послѣдовательно приложить ее къ изученію исторіи человѣчества [4]).

---

[1]) *D. de Tracy*, Idéologie, éd. 1817, I, 284—302; *P. Cabanis*, Lettre sur la perfectibilité, въ прилож. къ соч. *F. Picavet*, Les idéologues, pp. 590—596; ср. p. 308 и др. Мы не говоримъ здѣсь о трансформизмѣ, къ которому уже склонялись идеологи (см. выше), такъ какъ ученіе о немъ не оказало существеннаго вліянія на теорію эволюціи Конта.

[2]) *G. Weill*, St.-Simon et son oeuvre, Par., 1894, pp. 181—194.

[3]) *J. Kant*, Werke, IV, 155, 156. Сочиненіе Канта (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht) въ переводѣ Виллье вышло въ двухъ изданіяхъ, а затѣмъ еще разъ было издано въ переводѣ Нёшато; см. *F. Picavet*, Philosophie de Kant etc., p. XIII; кромѣ того Эйхталь перевелъ то же разсужденіе для Конта.

[4]) Между взглядами Канта и Конта на эволюцію человѣчества есть не мало общаго. Кромѣ субъективнаго значенія принципа эволюціи, Кантъ касался многихъ другихъ темъ. Такъ, напримѣръ, высказываясь противъ трансформизма (*I. Kant*, Werke, her. v. g. Hartenstein, IV, 180) и въ пользу нѣкотораго постоянства человѣческой природы (VII, 395), онъ предполагаетъ существованіе въ человѣкѣ «Keime oder ursprüngliche Anlagen»... въ томъ смыслѣ, что они суть «wie bloss weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so wenig erklären oder

Самый фактъ человѣческаго прогресса ярче прежняго предсталъ предъ глазами новаго поколѣнія. Благодаря появленію въ Парижѣ «дикаря» найденнаго въ Авейронѣ, и свѣдѣніямъ, собраннымъ разными путешественниками, напримѣръ, Бугенвиллемъ, Кукомъ и Лаперузъ, о племенахъ Новаго Свѣта и Океаніи, теперь можно было указать на цѣлый рядъ другъ за другомъ слѣдующихъ состояній цивилизаціи, «начиная съ Авейронскаго дикаря, а затѣмъ жителей у береговъ Магелланова пролива и кончая Европейцами» [1]). Далѣе, французская романтическая школа, возстановляя положительное значеніе среднихъ вѣковъ, тѣмъ самымъ указала и на существованіе непрерывнаго прогресса въ

---

begreiflich machen können» (IV, 188); естественно, что при такомъ условіи онъ говоритъ не о «Revolution», а объ «Evolution» (VII, 401, 407). Процессъ эволюціи представляется ему въ видѣ борьбы (Zwietracht) между животными и собственно человѣческими свойствами нашей природы, благодаря которой человѣкъ превращается изъ animal rationabile въ animal rationale; въ планомѣрности природы такая борьба дѣлается средствомъ для достиженія человѣческаго совершенствованія (Perfectionirung des Menschen), какъ цѣли (IV, 146—148; особенно ясно въ VII, 647). Притомъ, человѣкъ, какъ существо разумное, въ силахъ совершенствоваться согласно имъ самимъ для себя полагаемымъ цѣлямъ (IV, 145; VII, 646—647). Совершенствованіе состоитъ, однако, не въ одной только «цивилизаціи», достигшей до излишества, а въ достиженіи нравственнаго превосходства (IV, 152). Наконецъ, разсуждая о прогрессѣ, какъ обнаруживающемся только въ совокупности человѣчества (IV, 144, 147; VII, 393, 397, 649) и его непрерывности, Кантъ приходитъ къ заключенію, что «der letzte Zweck, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat, kann nur die Cultur sein» (V, 445). Всѣ вышеприведенные выводы Канта (не говоря о нѣкоторыхъ другихъ) можно найти и въ сочиненіяхъ Конта (см. ниже); мы не рѣшаемся, однако, въ данномъ случаѣ объяснять такое совпаденіе простымъ заимствованіемъ. Контъ плохо владѣлъ нѣмецкимъ языкомъ, лишь поверхностно ознакомился съ философіей Канта и обыкновенно упоминаетъ о немъ только въ связи съ разсужденіями по теоріи познанія; основатель соціологіи могъ еще воспользоваться мыслью Канта о субективномъ характерѣ принципа эволюціи, но едва ли хорошенько освоился съ остальными его взглядами; во всякомъ случаѣ послѣдовательная телеологія Канта въ его «Kritik der Urtheilskraft» и мелкихъ статьяхъ по философіи исторіи вовсе не могла приттись по душѣ Конту; тѣмъ не менѣе онъ невольно пришелъ во многихъ случаяхъ къ аналогичнымъ выводамъ, что еще разъ показываетъ, насколько его философія была историческимъ продуктомъ, порожденнымъ въ значительной мѣрѣ общимъ теченіемъ европейской мысли XVIII и начала XIX вв.

[1]) *H. de St.-Simon*, Science de l'homme, éd. Enfantin, p. 324.

собственно европейской исторіи; такого же мнѣнія держались и люди иного направленія [1]). Наконецъ, быстрое развитіе положительнаго, научнаго знанія въ новѣйшее время, особенно во Франціи, исключало возможность сомнѣваться въ прогрессивномъ развитіи общества, которое все еще стояло довольно низко въ другихъ отношеніяхъ. При такихъ условіяхъ естественно было не только съ эволюціонной точки зрѣнія изучать жизнь человѣчества, но и признавать дѣйствительность его прогресса.

Вышеуказанныя колебанія въ пониманіи главной цѣли развитія человѣчества и пріемовъ изученія его существеннымъ образомъ повліяли и на теорію объ эволюціи, выработанную Контомъ: первоначально попытавшись формулировать свой принципъ эволюціи въ субъективномъ его значеніи, независимо отъ идеи «совершенствованія», онъ кончилъ тѣмъ, что призналъ объективное существованіе нравственнаго совершенствованія человѣчества.

Въ самомъ дѣлѣ, Контъ начинаетъ свои разсужденія объ эволюціи заявленіемъ, что нельзя смѣшивать «понятіе» (conception) о развитіи съ терминомъ «совершенствованіе». Соціальная динамика, по словамъ Конта, изучаетъ одну только послѣдовательность соціальныхъ явленій, обнаруживающуюся въ «самопроизвольномъ раскрытіи (essor spontané) заранѣе данныхъ и основныхъ нашихъ способностей, составляющихъ совокупность нашей природы и выращиваемыхъ нами подходящимъ образомъ». Медленное и постепенное, а также непрерывное движеніе подобнаго рода, совершающееся въ силу неизмѣннаго закона, и называется развитіемъ [2]). Соціальная динамика наблюдаетъ развитіе въ «постепенно возрастающемъ и постоянно обнаруживающемся вліяніи однихъ человѣческихъ поколѣній на другія», причемъ «каждое изъ состояній, послѣдовательно переживаемыхъ обществомъ», разсматривается какъ «необходимый результатъ предшествующаго и такой же двигатель послѣдующаго» [3]).

Помимо того, что Контъ въ своемъ опредѣленіи развитія не выяснилъ, въ какомъ смыслѣ онъ признаетъ понятіе о времени,

1) *H. de St.-Simon*, Science de l'homme, éd. Enfantin, pp. 287, 362, 432; о де-Местрѣ самъ Контъ упоминаетъ довольно часто; см. Cours, IV, 28; V, 241; Systéme de pol. pos., III, 615.

2) *A. Comte*, Cours, IV, 261 ss.

3) *A. Comte*, Opuscules, p. 166; Cours, IV, 282, 287; V, 62.

въ теченіе котораго совершается развитіе, и понятія объ общемъ его законѣ, объективно существующими, его теорія вліянія однихъ поколѣній на другія не вполнѣ согласна и съ предпосылками «позитивной» философіи. Судя по выраженіямъ: «результатъ» и «двигатель», употребляемымъ Контомъ, въ данномъ случаѣ онъ представлялъ себѣ предшествующее состояніе общества какъ причину, производящую послѣдующее состояніе его [1]). Притомъ, утверждая постоянство такого вліянія, онъ и самую связь между причиной и слѣдствіемъ признавалъ общимъ закономъ. Впрочемъ, Контъ и тутъ не разъяснилъ, какимъ образомъ предшествующія поколѣнія вліяютъ на послѣдующія. Какъ бы то ни было, ясно, что Контъ стремился обосновать свой принципъ развитія на принципѣ каузальности, пригодность котораго онъ такъ настойчиво отрицалъ въ положительной философіи. Кромѣ того, называя развитіе человѣчества «философской концепціей», Контъ чрезъ нѣсколько страницъ разсуждаетъ о немъ, какъ о «фактѣ, не подлежащемъ сомнѣнію [2]) и, слѣдовательно, смѣшиваетъ «концепцію», съ точки зрѣнія которой разсматривается дѣйствительность, съ утвержденіемъ дѣйствительнаго существованія объекта самой «концепціи». Въ данномъ случаѣ это противорѣчіе не повело еще къ слишкомъ пагубнымъ послѣдствіямъ для всей теоріи, такъ какъ Контъ, повидимому, не включилъ въ свое понятіе о развитіи понятія о его цѣли.

Телеологія не замедлила, однако, обнаружиться въ разсужденіяхъ Конта, когда онъ наряду съ «развитіемъ» сталъ признавать существованіе сопровождающаго его улучшенія. Развитіе, по убѣжденію Конта, сопряжено съ улучшеніемъ, если говорить не объ одномъ народѣ, въ жизни котораго можетъ и не быть прогресса, а о человѣчествѣ, взятомъ въ цѣломъ: улучшеніе въ его жизни обнаруживается не только въ жизненныхъ условіяхъ его, но и въ человѣческихъ способностяхъ; въ послѣднемъ случаѣ улучшеніе можно назвать по преимуществу совершенствованіемъ [3]). Между тѣмъ, не задумываясь надъ тѣмъ, мыслимо ли какое бы

---

[1]) Примѣры отожествленія терминовъ «influence» и «cause» см. у *A. Comte*, Cours, IV, 282, 287; V, 62.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 261, 264.

[3]) *A. Comte*, Opuscules, p. 115; Cours, IV, 274—275; 331—334.

то ни было развитіе безъ цѣли, Контъ путемъ комбинаціи понятія развитія съ понятіемъ прогресса, а въ частности и совершенствованія, самъ включилъ въ свой принципъ эволюціи начало цѣлесообразности; такимъ образомъ въ зависимости отъ колебаній въ пониманіи послѣдняго онъ сталъ придавать и самому принципу эволюціи, превратившемуся въ сущности въ принципъ прогресса, весьма разнообразныя значенія.

Первоначально Контъ, повидимому, склоненъ былъ пользоваться эволюціонной телеологіей лишь въ качествѣ субъективнаго, но руководящаго принципа. Понятіе прогресса, по его мнѣнію, не должно смѣшивать съ понятіемъ революціи; всякій прогрессъ — не что иное, какъ развитіе порядка и притомъ такое развитіе, «которое подчинено постояннымъ условіямъ и совершается въ силу извѣстныхъ законовъ, опредѣляющихъ какъ ходъ его, такъ и предѣлъ»; слѣдовательно, нельзя смѣшивать понятіе прогресса съ понятіемъ безграничнаго совершенствованія человѣчества [1]). Какъ бы то ни было, понятіе прогресса, по мнѣнію Конта, включаетъ и понятіе объ его цѣли: «прогрессъ состоитъ изъ такого соціальнаго движенія, которое рядомъ опредѣленныхъ этаповъ направляется къ извѣстной цѣли, впрочемъ никогда недостигаемой» [2]). Итакъ, самъ авторъ курса принимается объяснять развитіе человѣчества съ точки зрѣнія его цѣлесообразности, благодаря которой оно, главнымъ образомъ, и превращается въ прогрессъ. Мало того, Контъ даже не совсѣмъ отрицалъ множественности возможныхъ оріентировокъ развитія; по крайней мѣрѣ онъ не разъ указываетъ на то, что существующій порядокъ вещей не единственно возможный, и что опредѣленность оріентировки возрастаетъ по мѣрѣ развитія; трудно иначе понять, напримѣръ, его утвержденіе, что «основныя свойства человѣчества вполнѣ ясно обнаруживаются лишь послѣ весьма продолжительной

---

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 261 ss.; Système de pol. pos., I, 105—106; II, 2, 41, 425.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 146: «...L'idée rationelle de progrès... c'est à dire de développement continu avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminé; doit être certainement attribuée.., à l'influence inaperçue de la philosophie positive, seule capable d'ailleurs de dégager cette grande notion de l'état vague...» Système de pol. pos., II, 38.

цивилизаціи» [1]). Дальнѣйшее опредѣленіе оріентировки, очевидно, должно было состоять въ томъ, чтобы выяснить, какія свойства человѣческой природы слѣдуетъ разсматривать, какъ основныя свойства человѣчества. И, дѣйствительно, Контъ указываетъ на то, что развитіе человѣческихъ способностей можно мыслить, въ разной степени зависимости другъ отъ друга; изъ нихъ одно интеллектуальное развитіе поддается пониманію (peut être conçu) независимо отъ другихъ, тогда какъ понятіе о немъ всегда предполагается въ изученіи остальныхъ эволюціонныхъ серій [2]). Въ томъ же смыслѣ, по мнѣнію Конта, можно «представить» себѣ (concevoir) всѣ способности нашей природы, какъ «средства, подчиненныя морали», въ качествѣ «основной и великой цѣли человѣческой жизни» [3]). При употребленіи принципа эволюціи въ его субъективномъ значеніи самому построенію ея нельзя, однако, приписывать реальности конкретнаго факта. И дѣйствительно, Контъ разсуждаетъ о фиктивномъ построеніи эволюціи человѣчества; пользуясь мыслью Кондорсе, онъ предлагаетъ вообразить себѣ такой фиктивный народъ, который послѣдовательно проходилъ бы основныя стадіи эволюціи, въ дѣйствительности пройденныя разными народами; и тутъ, очевидно, принципъ

---

[1]) *H. de S.-Simon*, Science de l'homme, éd. Enfantin, P., 1858, p. 370: «J'ai annoncé que je prouverais par six observations que l'homme n'était point d'une nature différente de celle des autres animaux; que la faculté de se perfectionner était commune à tous les animaux; que si l'homme était le seul qui se fût perfectionné, c'était par la raison qu'il avait arrêté et même fait rétrograder l'intelligence des animaux moins bien organisés que lui; que si l'homme disparaissait du globe, l'animal le mieux organisé après lui se perfectionnerait». Мысль Симона могла оказать вліяніе на Конта; см. *A. Comte*, Cours, III, 218; VI, 623—631. *L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., pp. 98, 105—106, 355. Обратное мнѣніе высказалъ г. Лицъ (*H. Lietz*, Op. cit., 5, 63); ср. впрочемъ ученіе Конта о томъ, что «основныя способности человѣка и даже ихъ равновѣсіе первоначально даны и что знанія (доктрины) и учрежденія даннаго времени достигли наибольшей степени совершенства, какой они только могли достигнуть при данныхъ условіяхъ»; *A. Comte*, Opuscules, p. 136, 152, 154; Cours, VI, 623 ss.; на антиномію у Конта между признаніемъ единственно возможной оріентировки и возможности многихъ оріентировокъ уже указалъ *Б. Чичеринъ*, Op. cit., стр. 239.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 459; V, 339; *L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., pp. 190, 204, 210, 211.

[3]) *A. Comte*, Cours, V, 302.

эволюціи, съ помощью котораго только и можетъ быть установлена такая послѣдовательность, субъективнаго характера [1]).

Тѣмъ не менѣе Контъ справедливо считаетъ возможнымъ пользоваться своимъ принципомъ для дополнительнаго объясненія дѣйствительныхъ фактовъ общественной жизни. Такъ, напримѣръ, при обсужденіи того равновѣсія, въ какомъ находятся разнообразныя наклонности и способности человѣческой природы, Контъ допускаетъ не одни только механическія соображенія; въ противоположность философамъ XVIII вѣка, онъ старается доказать преобладаніе въ первобытномъ человѣкѣ чувствъ или аффектовъ надъ умственными способностями (facultés intelligentes) и въ то же время преобладаніе личныхъ, эгоистическихъ свойствъ надъ благородными, а между тѣмъ, по его же словамъ, все дальнѣйшее развитіе требуетъ преобладанія умственныхъ способностей надъ чувственными и общественныхъ стремленій надъ личными. Такимъ образомъ, самъ Контъ принужденъ признать, что въ основаніи исторіи цивилизаціи или эволюціи человѣчества лежитъ внутреннее противорѣчіе. «Съ одной стороны,—говоритъ онъ,—человѣкъ не можетъ достигнуть благоденствія иначе, какъ благодаря продолжительному труду, болѣе или менѣе руководимому разумомъ, а между тѣмъ умственное напряженіе ему по его натурѣ антипатично. Затѣмъ только однѣ общественныя наклонности способны обезпечить человѣку личное счастіе, и тѣмъ не менѣе человѣкъ находится и долженъ находиться подъ властью своихъ личныхъ инстинктовъ, такъ какъ только они одни могутъ служить постояннымъ двигателемъ общественной жизни и давать ей вѣрное направленіе». Замѣчательно, однако, что двойной антагонизмъ между страстями и разумомъ, личнымъ интересомъ и соціальными инстинктами объясняется Контомъ не только природными свойствами человѣка и естественною согласованностью между развитіемъ альтруизма и эволюціей общественности, но и чисто телеологическимъ путемъ: страсти и эгоизмъ «должны» существовать въ природѣ человѣка не только потому, что между животными и человѣчествомъ нѣтъ рѣзкой грани, но и для того,

1) *I. A. Condorcet*, Esquisse etc., p. 11; зачатки этого пріема можно, пожалуй, найти въ извѣстномъ сравненіи, какое Паскаль сдѣлалъ между развитіемъ индивида и человѣчества. Фикцію Кондорсе и Конта я буду называть «фикціей линейной эволюціи».

чтобы порождать борьбу, обусловливающую дальнѣйшую эволюцію [1]).

Та же точка зрѣнія на цѣлесообразность, какъ на субъективный принципъ, обнаруживается и въ «абстрактномъ» изображеніи историческаго процесса, предпринятаго Контомъ въ послѣднихъ двухъ томахъ его курса. Самъ Контъ въ началѣ своего разсужденія называетъ его «оцѣнкою». И, дѣйствительно, Контъ не только объясняетъ цѣлый рядъ историческихъ фактовъ механическимъ путемъ, но тѣ же факты подвергаетъ оцѣнкѣ съ телеологической точки зрѣнія; многіе изъ нихъ разсматриваются какъ обстоятельства, подготовившія наступленіе позитивной эры и, такимъ образомъ, исполнившія свое «соціальное назначеніе». Такъ, напримѣръ, «политеизмъ долженъ былъ подготовить совокупность дальнѣйшей эволюціи», режимъ монотеизма долженъ былъ естественнымъ образомъ характеризовать послѣдній періодъ и наименѣе устойчивую форму телеологической системы, такъ какъ онъ былъ предназначенъ къ пріуготовленію ея паденія»; въ частности католичество предназначено было къ тому, чтобы выработать «элементы позитивизма» и т. п.; вообще «совокупность нашего прошлаго послужила пріуготовленіемъ для того релятивизма и альтруизма», который характеризуетъ позитивизмъ [2]). Въ такихъ построеніяхъ обнаруживается, конечно, телеологическая точка зрѣнія, съ которой Контъ и оцѣнивалъ историческіе факты, поскольку они не только подготовили, но «предназначены были» подготовить позитивизмъ.

Въ вышеприведенныхъ разсужденіяхъ Контъ пользуется принципомъ цѣлесообразности въ качествѣ субъективной точки зрѣнія, пригодной для теоріи соціальной эволюціи, а въ частности и для изображенія исторіи человѣчества. Въ послѣднемъ случаѣ, однако, ясно обнаружилось новое воззрѣніе Конта на телеологическій принципъ: онъ сталъ усматривать въ немъ самостоятель-

---

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 392—397; V, 215; Système de pol. pos., I, 92; II, 142. О матеріальной дѣятельности, способствующей конечному результату такой борьбы, см. *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 699; II, 160—169. Ср. *E. Littré*, Auguste Comte et la philosophie positive, p. 551; *B. Гернe*, Op. cit., въ «Вопр. Фил. и Псих.», 1898 г., май—іюнь.

[2]) *A. Comte*, Cours, V, I, 195, 333, 344, 346; Système de pol. pos., II, 89, 95, 136; еще примѣры см. у *P. Barth*, Op. cit., ср. II, 98, 112, 122, 147, 48—49.

ный и важнѣйшій объективный факторъ въ ходѣ «развитія» человѣчества, благодаря чему принципъ прогресса получилъ новое значеніе.

Для выясненія взгляда, котораго въ данномъ случаѣ придерживался Контъ, не мѣшаетъ вернуться къ его теоріи воздѣйствія человѣческаго сознанія на соціальную среду. Контъ, какъ извѣстно, соглашается признать за такимъ воздѣйствіемъ лишь вліяніе его на «степень интенсивности склонностей (tendances), присущихъ данному соціальному положенію»; но, полагая между послѣдними возрастающій консенсусъ, онъ слишкомъ мало обращаетъ вниманія на то, что самое направленіе ихъ развитія можетъ зависѣть и отъ степени интенсивности, въ какой каждая изъ нихъ входитъ въ составъ консенсуса. Странно было бы отожествлять оріентировку развитія, въ которомъ преобладаютъ страсти, съ тѣмъ направленіемъ его, которое слагается подъ руководящимъ вліяніемъ разума или морали; послѣднее, по меньшей мѣрѣ, отличается такою опредѣленностью, какой не можетъ придать ему игра страстей. Контъ самъ отчасти выразилъ ту же мысль, когда писалъ: «есть большое различіе между безотчетнымъ и сознательнымъ (en connaissance de cause) повиновеніемъ ходу цивилизаціи; правда, перемѣны, имъ предписываемыя, наступаютъ и въ томъ, и въ другомъ случаѣ; но въ первомъ изъ нихъ онѣ заставляютъ себя ждать дольше, а главное онѣ осуществляются съ большими пертурбаціями, чѣмъ во второмъ, когда благодаря предвидѣнію грядущихъ перемѣнъ, можно избѣжать всякаго рода тренія». Къ аналогичному взгляду Контъ какъ будто приходитъ и въ своемъ курсѣ. «Отъ упорнаго употребленія умственныхъ способностей,—замѣчаетъ онъ,—должны, очевидно, зависѣть для вида, такъ же какъ и для особи, постепенныя видоизмѣненія человѣческаго существованія въ естественномъ теченіи нашей эволюціи. Лишь благодаря ихъ вліянію, наше развитіе могло пріобрѣсти свои характерныя особенности, въ силу которыхъ оно отличается отъ безсвязнаго и безплоднаго блужданія даже высшихъ животныхъ видовъ, и пріобрѣло постоянство въ своемъ ходѣ, а также непрерывность въ своемъ движеніи»; наконецъ въ своемъ трактатѣ по политикѣ Контъ даже прямо называетъ результаты такого воздѣйствія «совершенствованіемъ». Контъ не ограничился вышеприведенными общими

замѣчаніями о роли сознанія въ человѣческомъ прогрессѣ: онъ постарался вскрыть ее и въ конкретной исторіи европейской мысли; «метафизическій» періодъ, напримѣръ, распадается, по мнѣнію Конта, на двѣ половины, «весьма отчетливо различающіяся другъ отъ друга», а именно: на время, обнимающее XIV—XV вв., когда «критическое движеніе по существу своему остается инстинктивнымъ (spontané et involontaire), и на XVI—XVIII вв., въ теченіе которыхъ «дезорганизація совершается главнымъ образомъ подъ возрастающимъ вліяніемъ отрицательной философіи, [благодаря чему] оно становится глубже и рѣшительнѣе прежней». Нѣчто подобное происходитъ и въ новѣйшее время, характеризуемое постепеннымъ водвореніемъ позитивной философіи, реорганизующей общество. «Съ начала XIV столѣтія» такая реорганизація обнаруживается лишь въ видѣ «инстинктивнаго движенія», но теперь оно станетъ сознательно «итти къ цѣли подъ руководствомъ новой политической философіи» [1]). Въ приведенныхъ разсужденіяхъ Контъ, кажется, разсматриваетъ человѣческое сознаніе не столько какъ продуктъ условій среды, сколько какъ факторъ, самостоятельно воздѣйствующій на нее; въ послѣднемъ отрывкѣ указано даже во имя чего оно дѣйствуетъ: сознаніе цѣли, къ которой стремится эволюція, само оказываетъ опредѣляющее дѣйствіе на ея оріентировку. Такимъ образомъ, приписывая объективно-психологическое значеніе принципу цѣлесообразности, Контъ легко могъ перейти къ пониманію въ объективномъ же смыслѣ и принципа прогресса, особенно въ томъ случаѣ, когда ставилъ его въ связь съ «совершенствованіемъ» человѣчества.

И дѣйствительно, Контъ сталъ разсуждать о прогрессѣ человѣчества, какъ объ объективномъ процессѣ, имманентною цѣлью котораго оказывается «совершенство» [2]), доступное собственно

---

[1]) *A. Comte*, Opuscules, 30, 124, 127; Cours, IV, 292, 388; 459—460; V, 362; VI, 40, 545; Système de pol. pos., I, 40, 53; II, 465; III, 46, 55, 530—534; IV, 6, 185.

[2]) Контъ не употребляетъ термина „perfection"; но словами „progrés" и „perfectionnement" онъ пользуется и въ смыслѣ процесса, и въ смыслѣ цѣли; различая оба понятія, мы назовемъ первое—совершенствованіемъ, а второе—совершенствомъ, не лишая ихъ того содержанія, какое вкладывалъ въ нихъ Контъ; ср. слѣд. прим.

человѣческой природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если развитіе человѣчества есть раскрытіе характерныхъ свойствъ ея въ исторіи человѣчества, а наиболѣе характерными свойствами послѣдняго оказываются интеллектуальныя и моральныя «способности», то имманентная цѣль эволюціи и должна состоять въ наибольшей степени прогрессивнаго развитія такихъ способностей, особенно моральныхъ, т.-е. въ «совершенствѣ» ихъ [1]). Какимъ образомъ, однако, наростаетъ психическая энергія человѣчества и какъ совершенствуются его «способности» Контъ оставилъ безъ всякаго объясненія. Во всякомъ случаѣ объективные результаты «совершенствованія», поскольку они уже успѣли обнаружиться въ исторіи человѣчества, онъ признавалъ, кажется, главнымъ образомъ относительно интеллектуальныхъ способностей человѣка [2]). Въ самомъ дѣлѣ интеллектуальное развитіе, по мнѣнію Конта, не только можетъ быть понимаемо независимо отъ остальныхъ процессовъ въ жизни человѣчества, но и въ дѣйствительности «является необходимо преобладающимъ принципомъ совокупнаго развитія человѣчества»: оно лежитъ въ основѣ возрастающаго соціальнаго порядка; далѣе оно руководитъ общимъ ходомъ нашего развитія; наконецъ, оно также придаетъ ему характеръ постоянства и непрерывность движенія [3]). Слѣдовательно, интеллектуальное развитіе не только можетъ быть понято независимо отъ остальныхъ, но и фактически лучше прочихъ представляетъ совокупность человѣческаго совершенствованія. Вотъ почему и преемство трехъ основныхъ умственныхъ состояній (теологическаго, метафизическаго и позитивнаго) пріобрѣтаетъ въ глазахъ Конта значеніе не простой схемы, въ которую съ извѣстной точки зрѣнія укладывается вся исторія человѣчества, а становится «закономъ», будто бы въ точности представляющимъ дѣйствительность [4]). Итакъ, объективное существованіе прогресса

[1]) *A. Comte*, Cours, IV, 278; Système de pol. pos., I, 27—28, 106—107, 321, 609, 658; II, 2, 160—169, 174; ср. выше стр. 469—470.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 129, 465; IV, 7, 21.

[3]) *A. Comte*, Cours, I, 40—41; IV, 138, 458—460; VI, 460. Système de pol. pos., II, 66.

[4]) Изложеніе „закона трехъ состояній“ можно найти въ сочиненіяхъ самого Конта (*A. Comte*, Opuscules, pp. 100—101, 147—149, 182—194; полнѣе въ Cours, IV, 462—520, кромѣ того въ разныхъ мѣстахъ „курса“ и „системы политики“)

Контъ усматриваетъ преимущественно въ фактѣ интеллектуальнаго совершенствованія человѣчества, что, впрочемъ, нисколько не исключаетъ признаніе имманентной цѣли и въ умственномъ совершенствѣ. Тѣмъ не менѣе имманентная телеологія человѣческаго прогресса особенно ярко выступаетъ лишь въ разсужденіяхъ Конта о совершенствованіи нравственномъ. «Человѣчество,— по словамъ Конта, предназначено къ тому, чтобы вырѣшить великую проблему человѣческой жизни, а именно преобладаніе (ascendant) альтруизма надъ эгоизмомъ; такая задача можетъ быть рѣшена въ дѣйствительности; назначеніе наше постоянно влечетъ насъ къ постепенному осуществленію вышеуказаннаго преобладанія; его реализація никогда не будетъ вполнѣ достигнута, но служитъ наилучшимъ мѣриломъ постояннаго прогресса человѣчества» [1]). Здѣсь, какъ видно, довольно ясно указана имманентная цѣль человѣческаго совершенствованія, т.-е. нравственное совершенство, разумѣется, поскольку послѣднее доступно человѣческой природѣ.

Контъ, однако, не всегда оставался вѣренъ такому пониманію эволюціи человѣчества: онъ разсуждалъ и о «конечной цѣли» прогрессивнаго развитія, какъ объективно существующаго: оно имѣетъ свой предѣлъ, налагаемый на него данными свойствами человѣческой природы. «Конечною цѣлью» (but final) эволюціи человѣчества Контъ признаетъ позитивизмъ; послѣдній не только

и въ рядѣ трудовъ, указанныхъ въ приложеніяхъ къ сочиненіямъ гг. Алленгри и Вентига (см. выше, стр. 393, пр. 1), особенно въ слѣдующихъ книгахъ и статьяхъ: *E. Faguet*, Politiques et moralistes du XIX sc., Par., 1898. *F. Lévy-Bruhl*, La philosophie d'Auguste Comte, P. 1900, pp. 39—55; *P. Barth*, Philosophie der Geschichte als Sociologie, Leipz., 1897, ss. 36—48; *E. Caird*, The social philosophy and religion of A. Comte, 2 ed., Glasgow, 1893, pp. 1—46; *В. Соловьевъ*, Теорія О. Конта о трехъ фазисахъ..., Прав. Обоз. 1874 г., ноябрь, стр. 589—608; *В. Герье*, Огюстъ Контъ, въ „Вопросахъ философіи и психологіи" за 1898 г. О частичномъ примѣненіи закона трехъ состояній къ жизни животныхъ см. *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 624—628. Самъ Контъ указывалъ на то, что въ его время могутъ быть случаи перехода даннаго племени отъ политеизма прямо къ позитивизму (*A. Comte*, Système de pol. pos., II, 100—101, 146—147; ср. III, 76—77). Возраженія противъ „закона" трехъ состояній см., напримѣръ, въ соч. *W. Wundt*, Logik, II, I, 2-te Aufl., s. 149. *P. Barth*, op. cit., s. 52.

[1]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 172—173.

безусловно замѣнитъ прежнія міровоззрѣнія (теологическое и метафизическое), но съ его окончательнымъ водвореніемъ наступитъ и конечный моментъ всего человѣческаго совершенствованія, къ которому всегда и въ все большей мѣрѣ стремилось человѣчество; въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ сочиненій Контъ заявилъ даже, что считаетъ «водвореніе религіознаго позитивизма, сосредоточившаго всѣ наши чувства, помыслы и дѣйствія вокругъ человѣчества, безапелляціоннымъ» [1]).

При такомъ взглядѣ на цѣль совершенствованія легко было перейти къ исторической «оцѣнкѣ» соціальныхъ фактовъ съ одной только телеологической точки зрѣнія въ отношеніи ихъ къ конечной цѣли самого совершенствованія. Таково, напримѣръ, разсужденіе Конта о переходѣ отъ теологической стадіи къ метафизической. Правда въ статьѣ, сочиненной въ 1825 г., Контъ еще объяснялъ его тѣмъ, что, тогда какъ теологія признаетъ общія причины вещей, метафизика, какъ стадія переходная, создала ученіе о силѣ или отвлеченныхъ свойствахъ, послѣ чего и наступаетъ позитивизмъ съ его ученіемъ объ относительности познанія; но въ курсѣ положительной философіи смѣна теологіи метафизикой изображается преимущественно съ точки зрѣнія конечной цѣли прогресса; «политическій тріумфъ метафизической школы долженъ былъ служить необходимой подготовкой для водворенія соціальнаго авторитета школы позитивной», т.-е. прошлое явленіе «объясняется» его назначеніемъ и разсматривается какъ средство для достиженія объективно данной и притомъ конечной цѣли позитивизма [2]).

[1]) *A. Comte*, Opuscules, pp. 60, 192; Cours, I, 15; Système de pol. pos., I, 330; III, 618. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Контъ какъ бы олицетворяетъ эволюцію; см., наприм., *A. Comte*, Cours, IV, 23; V, 207; Système de pol. pos., I, Préf., pp. 3, 8; IV, 232. Трудно сказать, имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ простыми метафорами или фантастическимъ превращеніемъ самой эволюціи въ особое движущее начало, влекущее человѣчество къ позитивизму; въ политикѣ можно подобрать тексты, въ которыхъ Контъ разсуждаетъ о «провиденціальной» дѣятельности Великаго Существа; см., напр., Système de pol. pos., II, 168—169, 174.

[2]) *A. Comte*, Cours, IV, 35; ср. Système de pol. pos., II, 95. *P. Janet*, Les origines de la philosophie d'Auguste Comte, въ Rev. de deux mondes, 1887, Août, pp. 626 и сл. *P. Barth*, Op. cit., ss. 49—50. Впрочемъ какъ въ «Курсѣ», такъ и въ «Политикѣ» Контъ даетъ частныя историческія объясненія появле-

Въ вышеприведенныхъ разсужденіяхъ Конта принципъ прогресса, какъ видно, потерпѣлъ новыя измѣненія: Контъ не только сталъ приписывать ему объективное значеніе, но указалъ и на общую «конечную» цѣль всего человѣческаго совершенствованія, достигаемую въ «позитивизмѣ». Ясно, что абсолютный характеръ такого утвержденія нисколько не согласовался съ теоріей относительности познанія, отрицавшей всякую трансцендентность.

Итакъ, первоначально пользуясь принципомъ эволюціи для того только, чтобы съ эволюціонной точки зрѣнія изучать исторію человѣчества, Контъ постепенно перешелъ къ признанію объективнаго существованія человѣческаго совершенствованія; усматривая въ немъ имманентную цѣль, онъ однако поставилъ его кромѣ того въ отношеніе къ конечной цѣли и такимъ образомъ вышелъ изъ предѣловъ «позитивной» соціологіи.

Понятіе Конта о прогрессѣ потерпѣло, наконецъ, еще одно существенное измѣненіе, когда онъ углубился въ созерцаніе прогресса, какъ нравственнаго совершенствованія; тутъ Контъ вступилъ въ новую область изслѣдованій: ему нужно было обосновать принципъ моральнаго прогресса; но онъ не могъ почерпнуть начала, нужнаго для его обоснованія, изъ своей соціологіи: моральная цѣль стала представляться ему не только какъ нѣчто естественное, но и какъ нѣчто должное. Съ такой точки зрѣнія Контъ пришелъ къ тому, что въ основу нравственнаго совершенствованія положилъ принципъ нравственнаго долга.

Впрочемъ, на первыхъ порахъ Контъ попытался обойти возникшее у него затрудненіе обычнымъ своимъ путемъ. Не признавая утилитаризма, онъ, тѣмъ не менѣе, исходилъ изъ положенія, что соціальныя наклонности человѣка «предсуществуютъ» въ его головномъ мозгу; съ такой точки зрѣнія онъ по примѣру приверженцевъ физіологической школы, повидимому, называлъ мораль «естественною склонностью» и пытался обосновать ее на физіологическомъ преобладаніи «сердца» надъ разумомъ, что не помѣшало ему, однако, въ своемъ курсѣ природу всякаго общественнаго союза признать, преимущественно, интеллектуальной,

---

нія отдѣльныхъ моментовъ второй стадіи; см. напр., Système de pol. pos., III, 549—550. Еще одинъ примѣръ телеологическихъ соображеній Конта см. въ соч. г. Барта.

а не моральной, и прогрессъ понимать въ томъ же духѣ [1]). Въ своей соціологіи Контъ, однако, уже указываетъ и на то, что, несмотря на необходимую неизмѣнность различныхъ основныхъ расположеній нашей натуры, самыя возвышенныя изъ нихъ находятся въ постоянномъ состояніи относительнаго развитія, стремящагося къ тому, чтобы все болѣе и болѣе возвести ихъ въ свою очередь на степень преобладающихъ силъ человѣческаго бытія, хотя бы такое извращеніе (inversion) первоначальнаго отношенія не могло и не должно было когда-либо вполнѣ осуществиться. Далѣе мораль оказывается, по мнѣнію Конта, «фундаментальнымъ принципомъ общественной жизни». Разсуждая, напримѣръ, о значеніи католичества, Контъ уже въ своемъ курсѣ замѣчаетъ, что благодаря католичеству «мораль была, наконецъ, поставлена во главѣ общественныхъ нуждъ, такъ какъ въ то время поняли, что всѣ остальныя способности нашей природы суть только болѣе или менѣе пригодныя средства, соподчиненныя морали какъ величайшей цѣли человѣческой жизни» [2]); такимъ образомъ, одна мораль способна окончательно объединить человѣчество [3]); развитіе его должно представляться намъ преимущественно въ видѣ нравственнаго совершенствованія; оно становится показателемъ человѣческаго прогресса [4]). Во имя чего же, однако, мораль пріобрѣтаетъ первенствующее значеніе въ жизни человѣчества? На какомъ основаніи всякая теорія должна подчиниться моральной цѣли, «житье для другихъ» (vivre pour autrui) оказывается обязательнымъ альтруистическимъ принципомъ человѣческаго развитія и прогресса, а совершенствованіе должно быть прежде всего моральнымъ и, какъ таковое, также обязательно для людей? На такіе вопросы Контъ не даетъ намъ прямыхъ отвѣтовъ [5]): то онъ признаетъ простое чувство любви «универсальнымъ и исклю-

---

1) *A. Comte*, Cours, V, 293; Système de pol. pos., I, 5, 12, 15, 17, 20, 97—98, 681, 700; II, 14; IV, 230—245.

2) *A. Comte*, Cours, IV, 396; V, 302; Système de pol. pos., III, 68; IV, 20.

3) *A. Comte*, Opuscules, p. 23; Système de pol. pos., I, 22.

4) *A. Comte*, Cours, V, 23; Système de pol. pos., I, 108.

5) Представители русской «субъективной» школы давно уже указали на этотъ существенный пробѣлъ въ соціальной философіи Конта; см. *П. Лавровъ*, Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе, въ Совр. Обоз., 1868 г., май, стр. 137, 139—140 и др. *Н. Михайловскій*, Собр. Соч., I, 70 и др.

чительнымъ принципомъ морали» [1]); то готовъ согласиться съ тѣмъ, что «развитіе нравственнаго чувства можно понять лишь какъ результатъ воздѣйствія на него развитія интеллекта» [2]); то приписываетъ чувству любви или самой морали силу, руководящую нашими дѣйствіями и контролирующую ихъ, или «обязующую» насъ способствовать всеобщему совершенствованію [3]); то указываетъ на «императивныя предписанія» сердца, регулирующія наше поведеніе [4]); то, наконецъ, довольствуется разсужденіями о долгѣ [5]). Понятіе о немъ едва ли не положено въ основу всей «системы позитивной политики». Уже въ своемъ «курсѣ» Контъ замѣчаетъ, что «исполненіе долга часто не порождаетъ никакихъ другихъ послѣдствій, кромѣ внутренняго чувства удовлетворенія». Такъ какъ въ виду собственнаго заявленія Конта, послѣднее выраженіе нельзя понимать въ утилитарномъ смыслѣ, то и остается предположить, что нравственный поступокъ, по его мнѣнію, долженъ быть совершаемъ во имя понятія о нравственномъ долгѣ, которому, слѣдовательно, въ данномъ случаѣ приписывается абсолютное значеніе [6]).

При такомъ взглядѣ Контъ попадаетъ, однако, въ новое затрудненіе, котораго онъ, вѣроятно, не предвидѣлъ, когда разсуждалъ объ «естественныхъ» законахъ соціологіи, по существу тожественныхъ съ физическими; отрицая единство апперцепціи въ человѣческомъ сознаніи, да и самое понятіе «субъекта», онъ не могъ приписывать ему нравственной свободы; ни въ своей

---

1) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, Préf., 4; 94, 96, 352, 356, 417; II, 19, 47, 148; III, 48; IV, 45, 51, 61, 685.

2) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 127, 405, 693—694; III, 68; IV, 79 Еще позднѣе Контъ намекаетъ на связь между волей и нравственнымъ поступкомъ; *A. Comte*, Système de pol. pos., IV, 331. Synthese Subjective, p. 25.

3) *A. Comte*, Cours, IV, 396; V, 304. Système de pol. pos., I, 323; II, 170; IV, 535.

4) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 396.

5) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 325, 361; II, 59, 103, 120, 123, 169, 466; III, 601; IV, 537. Ср. ниже прим. Формула объ обязательности труда, высказанная С. Симономъ («L'homme doit travailler»), повліяла и на Конта.

6) *A. Comte*, Cours, VI, 467; Système, I, 352; A. Comte Conservateur, p. 229, ср. ниже, стр. 477, пр. 3. Аналогичное мнѣніе у Кабаниса см. *F. Picavet* Les idéologues, p. 277: *H. Lietz*, Op. cit., ss. 75—76.

соціологіи, ни въ морали онъ надлежащимъ образомъ не ставитъ такого вопр[illegible] не даетъ на него отвѣта [1]). Съ отвращеніемъ отзываясь объ ндивидуализмѣ «революціонной метафизики», приводящемъ къ «анархіи», онъ въ качествѣ временнаго ученика С. Симона и приверженца его теоріи, шелъ далѣе своего учителя и готовъ былъ отрицать какое бы то ни было самостоятельное значеніе человѣческой личности: все ей принадлежащее, начиная отъ жизни и кончая моральными благами, исходитъ отъ человѣчества и принадлежитъ ему; только вернувши обществу все то, чѣмъ онъ ему обязанъ, человѣкъ могъ бы претендовать на какія-либо права; всѣмъ обязанный обществу, онъ остается неоплатнымъ его должникомъ [2]). Фактическая зависимость каждаго изъ насъ от[illegible] общества, указываемая Контомъ, сама по себѣ, однако, еще вовсе не ведетъ къ нравственному долгу посвятить свое существованіе на служеніе человѣчеству и не объясняетъ, почему человѣкъ долженъ «поступать такъ, чтобы быть готовымъ отвѣчать за каждый свой поступокъ безъ всякаго страха». Основанія, въ силу которыхъ Контъ требуетъ безусловнаго исполненія такого долга, все же остались безъ дальнѣйшаго выясненія, и его мораль, лишенная теоретическаго обоснованія, пріобрѣла догматическій характеръ [3]).

---

[1]) *R. Eucken*, Zur Würdigung Comte's, въ Philosoph. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leip., 1887. «Die Einheit der Persönlichkeit, пишетъ авторъ, ein Handeln aus selbsteignem Charakter, die Macht einer von innen begründeten Überzeugung gegenüber aller Autorität, das Verlangen der Freiheit nach aussen wie im Innern, überhaupt das auf sich selbst gerichtete Wirken, das Selbstleben des Geistes, es findet bei ihm keinen Platz. Nun aber sind gerade jene Ideen bewegende Mächte der Neuzeit... Aber eben seine Reformvorschläge zeigen, dass er die Uebel nur für gelegentliche, für äusserlich anhängende erachtet. Die Tiefe der seelischen Conflicte des Innenlebens kommt bei ihm ebenso wenig zur Geltung wie der leidenschaftliche Zusammenstoss der Individuen in wilden Kampf um's Dasein und mehr noch um den Genuss des Daseins». Впрочемъ, самъ Контъ не могъ не признать самостоятельнаго значенія личности, въ качествѣ творческой силы: см. *A. Comte*, Cours, V, 222, VI, 339 и 486; на что отчасти уже указалъ Лицъ (*H. Lietz*, Op. cit., ss. 91 — 92). Контъ постепенно все болѣе выдвигалъ «благородныя» свойства человѣка; см., напр., *A. Comte*, Cours, VI, 762. Système de pol. pos., I, 297, 342; II, 63, 67, 73; IV, 24. Ср. также *F. Picavet*, La philosophie de Kant etc., p. XXXII.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 98, 330, 363; II, 45, 66, 95; IV, 280 – 290.

[3]) *L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., 375—378. Авторъ старается смягчить категоричность подобнаго рода утвержденій: во-первыхъ, Контъ, по его мнѣнію,

Тѣ же колебанія замѣтны и въ опредѣленіи понятія о «Великомъ Существѣ» (Grand Etre), которымъ, по мнѣнію Конта, занимается мораль. Понятіе «человѣчества», тѣсно связанное съ нимъ, возникло у Конта частью подъ вліяніемъ Паскаля и увлеченія многихъ мыслителей XVIII — XIX вв. идеей человѣчества [1]), частью благодаря соціологическимъ взглядамъ самого Конта, присоединившаго къ нимъ и моральныя требованія [2]). Комбинируя статическую точку зрѣнія съ динамической и превращая «фикцію линейной эволюціи» въ дѣйствительность, Контъ пришелъ къ заключенію, что возрастающая солидарность между элементами соціальной системы, какъ бы они ни были сложны сами по себѣ, приводитъ къ образованію «коллективнаго организма», элементы котораго получаютъ значеніе лишь постольку, поскольку они оказываются частями даннаго цѣлаго: послѣднее пріобрѣтаетъ все болѣе индивидуальный характеръ, а слѣдовательно и все большее единство; оно достигается не только механическимъ процессомъ, но и сознаніемъ общей цѣли, кото-

---

боролся противъ метафизической, т.-е. абсолютной идеи права, выработанной революціей, что подтверждается нѣкоторыми текстами, см., напримѣръ, *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 361; II, 87; во-вторыхъ, одинаковыя обязанности, падающія на всѣхъ, порождаютъ и соотвѣтствующія права. Самъ г. Леви-Брюль приводитъ, однако, замѣчаніе Конта о томъ, что «la nouvelle philosophie tendra de plus en plus à remplacer la discussion vague et orageuse des droits par la détermination calme et rigoureuse de devoirs respectifs». (*A. Comte*, Cours, VI, 454);но г. Леви-Брюлю не мѣшало бы привести и слѣдующіе тексты: «Chacun a des devoirs et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit... En d'autres termes nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir»... (*A. Comte*, Système de pol. pos., I, 361. IV, 342); ни основное воззрѣніе Конта на личность, ни отсутствіе въ изложеніи системы гарантій частныхъ правъ, ни положительное ограниченіе ихъ (напр., свободы мнѣнія) не говоритъ въ пользу мнѣнія г. Леви-Брюля. Обратное мнѣніе уже высказалъ *R. Eucken*, Zur Würdigung Comte's, см. Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipz., 1887; а за нимъ *H. Lietz*, Op. cit., ss. 88, 90, 91 и *H. Michel*, Op. cit., pp. 439—441.

[1]) *A. Comte*, Système de pol. pos., IV, 30. *M. Guyau*, La morale d'Epicure, pp. 270, 277. Балланшъ писалъ: «C'est depuis quelques années surtout que ce sentiment d'humanité s'est répandu» (*E. Faguet*, Op. cit., p. 164).

[1]) Сжатое, но ясное изложеніе см. въ соч. *H. Gruber'a*: Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg in Breisgau, 1889, ss. 101—116; Ср. также *E. Caird*, Op. cit., pp. 1—46. Послѣдующія цитаты изъ «Трактата» можно было бы пополнить ссылками на «Катехизисъ».

рую преемственно слѣдующія поколѣнія достигаютъ въ человѣчествѣ [1]). Такъ какъ притомъ главными и также «конечными» признаками (caractère final) позитивной философіи оказываются: научное преобладаніе соціальной точки зрѣнія надъ всѣми остальными и логическое верховенство обобщенія надъ спеціализаціей, то и все будущее человѣчества представляется Конту въ видѣ стремленія его къ достиженію подобнаго рода результатовъ. Между тѣмъ они всего лучше осуществляются въ той системѣ знаній, центромъ которыхъ окажется то же относительное понятіе человѣчества. Въ самомъ дѣлѣ, въ «условія его существованія» должно включить и механическіе законы солнечной системы и физическіе, а также химическіе законы, дѣйствующіе на нашей планетѣ и, наконецъ, біологическіе законы животной организаціи; слѣдовательно, заключаетъ Контъ, понятіе человѣчества одно только и можетъ быть названо истиннымъ обобщеніемъ; съ объективной точки зрѣнія будучи послѣднимъ, оно становится первымъ съ точки зрѣнія субъективно-человѣческой. Міръ должно изучать не для него самого, а для человѣка, или скорѣе для человѣчества [2]). Тѣмъ не менѣе Контъ придаетъ понятію о немъ значеніе объективной цѣли; цѣлое становится въ глазахъ Конта само по себѣ чѣмъ-то цѣннымъ, въ отношеніи къ которому и только къ нему одному человѣческія дѣйствія оцѣниваются и подчиняются извѣстной нравственной нормѣ. Мало того, превращая понятіе человѣчества въ понятіе «Великаго Существа», онъ дѣлаетъ его предметомъ религіознаго поклоненія. Между тѣмъ понятіе «Великаго Существа» вдвойнѣ субъективно, какъ по происхожденію своему, такъ и по цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, хотя оно создается людьми, но въ составъ его включаются только тѣ существа и даже только тѣ ихъ качества, которыя, по мнѣнію позитивнаго священства, «пригодны для ассимиляціи», т.-е. дѣйствительно служатъ человѣчеству, а не оказываются» бременемъ для него» [3]). Такой подборъ, очевидно, долженъ

[1]) *A. Comte*, Opuscules, p. 199; Cours, III, 207; IV, 327. Système de pol. pos., I, 335—337. О фикціи линейной эволюціи см. выше; о ея вліяніи на построеніе идеи человѣчества см. *A. Comte*, Système de pol pos., IV, 30.

[2]) *A. Comte*, Cours, III, 216; VI, 748, 760; Système de pol. pos., I, 4, 5, 14. 36, 301, 446; II, 53—58 ср. *L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., p. 409.

[3]) *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 62: «Car non seulement l'Humanité ne se compose que des existences suceptibles d'assimilation, mais elle n'admet

происходить съ той моральной точки зрѣнія, основанія которой, какъ мы видѣли, не были прочно установлены Контомъ; слѣдовательно, самый подборъ можетъ оказаться не только субъективнымъ, но и произвольнымъ; а между тѣмъ Контъ въ сущности придаетъ его результату объективное и абсолютное значеніе конечной цѣли всѣхъ человѣческихъ стремленій, помысловъ и дѣйствій [1]).

Въ построеніи своей морали и «религіи человѣчества» Контъ, какъ видно, вовсе не избѣжалъ цѣлаго ряда предпосылокъ, основанія которыхъ онъ не выяснилъ, что и давало ему возможность пользоваться ими слишкомъ произвольно: подробное разсмотрѣніе ихъ вывело бы насъ, однако, далеко за предѣлы соціологіи Конта, изъ которой самъ онъ съ теченіемъ времени принужденъ былъ выдѣлить особую науку этики; полагая возможнымъ въ построеніи ея исходить изъ физіологіи, онъ кончилъ тѣмъ, что въ основу его положилъ чистое понятіе долга и на немъ попытался воздвигнуть даже свою «религію человѣчества», хотя самъ же не отрицалъ «потребности въ вѣчности, всегда присущей нашей природѣ» [2]).

Такъ какъ Контъ, несмотря на трансцендетность многихъ изъ своихъ разсужденій о морали, все же признавалъ ея позитивный характеръ, то онъ и считалъ возможнымъ комбинировать моральную цѣль вообще съ позитивизмомъ, какъ «конечною» цѣлью

---

de chacune d'elles que la partie incorporable, en oubliant tout écart individuel»; тотъ же оттѣнокъ и въ другихъ текстахъ, напр., I, 411; IV, 35—36. Г. Груберъ напрасно не обратилъ вниманія на выше приведенные тексты; проф. Кэрдъ также не ссылается на него, но въ опредѣленіи Grand Etre, предлагаемое авторомъ въ IV, 30, онъ не отмѣтилъ мысли, ясно выраженной въ II, 62; здѣсь «Великое Существо» опредѣляется какъ «l'ensemble des êtres passés, futurs, et présents qui concourrent librement à perfectionner l'ordre universel»; но и эту формулу можно понять въ полномъ ея объемѣ, только сопоставивъ ее съ замѣчаніемъ Конта (IV, 37), что: le positivisme pouvait seul systématiser la religion, en incorporant au Grand Être tous nos libres auxiliaires animaux, tandis qu'il en écarte d'indignes parasites humains». О Grand Être см. еще *A. Comte*, Système de pol. pos. I, 411; IV, 30, 113, 129—130, 335.

[1]) *A. Comte*, Cours, VI, 743; Système de pol. pos., II, 360.

[2]) *A. Comte*, Cours, VI, 743; Système de pol. pos., II, 434; III, 48—50; IV, 181, 183, 230—245; своеобразное понятіе о религіи Конта, вѣроятно, возникшее подъ вліяніемъ С. Симона, см. въ Système de pol. pos., I, 8.

человѣческаго прогресса [1]). Благодаря положительной философіи, писалъ онъ, общество пойметъ, что послѣдовательныя поколѣнія человѣчества содѣйствуютъ одной конечной цѣли (т.-е. водворенію позитивизма), постепенное осуществленіе которой требовало со стороны каждой изъ нихъ опредѣленнаго участія [въ общей работѣ]».

Не мѣшаетъ замѣтить, наконецъ, что признавая за человѣчествомъ способность сознавать не только ближайшія цѣли, но и конечную, Контъ, какъ видно, еще осложнялъ телеологію историческаго процесса комбинаціей объективнаго значенія принципа цѣлесообразности съ его «конечнымъ» значеніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если люди могутъ сознавать конечную цѣль своего совершенствованія, то, очевидно, сознаніе ея въ свою очередь становится новымъ факторомъ самого совершенствованія, что и признавалъ Контъ въ отрывкахъ, уже приведенныхъ выше [2]).

Итакъ, Контъ не только положилъ принципъ цѣлесообразности въ основу своей теоріи человѣческаго прогресса, но и произвольно пользовался его разнообразными значеніями. Позволительно, конечно, мечтать о времени, когда такое разнообразіе уступитъ мѣсто хотя бы нѣкоторому единству, но и теперь оно еще не настало. Вмѣсто того, чтобы смѣшивать разныя значенія принципа цѣлесообразности въ построеніи эволюціонной теоріи, приходится различать ихъ. Не установивъ различія между ними, Контъ не могъ и соединить ихъ; онъ постоянно смѣшивалъ ихъ другъ съ другомъ, и такимъ образомъ въ корнѣ подорвалъ свое построеніе эволюціи человѣчества.

5. Выводы.

Общій характеръ соціологическихъ принциповъ Конта; взаимоотношеніе между ними и значеніе ихъ въ его системѣ.

На основаніи исторической и критической оцѣнки тѣхъ принциповъ, которыми Контъ попытался воспользоваться для построенія своей соціологіи, не трудно сдѣлать нѣсколько выводовъ касательно ихъ общаго характера, взаимоотношенія и значенія въ его системѣ.

---

1) *A. Comte*, Cours, IV, 327, 486.

2) См. еще *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 117.

Зачатки разобранныхъ нами принциповъ можно найти во французской литературѣ XVIII вѣка: Тюрго имѣлъ уже понятіе о духовной средѣ и объ единообразіи человѣческой природы, о консенсусѣ и о прогрессѣ, на изученіи котораго онъ главнымъ образомъ и остановился; тѣ же понятія не разъ подвергались обсужденію со стороны Кондорсе, Траси, Кабаниса и С. Симона; ихъ трудами преимущественно и воспользовался Контъ для обоснованія новой теоріи обществовѣдѣнія. Въ своихъ разсужденіяхъ о соціальной средѣ онъ даже остался нѣсколько позади современниковъ; зато онъ внимательнѣе ихъ отнесся къ остальнымъ принципамъ, въ особенности къ принципу консенсуса, которому онъ придалъ первенствующее значеніе въ статикѣ, и къ принципу эволюціи; послѣдній онъ приложилъ къ «абстрактному» изображенію историческаго процесса.

Контъ пошелъ, однако, далѣе своихъ предшественниковъ въ томъ отношеніи, что связалъ свою теорію познанія съ вышеуказанными понятіями и попытался придать имъ значеніе принциповъ соціологіи. Въ теоріи Конта о «принципѣ условій существованія» явно обнаружилось, напримѣръ, желаніе черезъ его посредство устранить изъ соціологіи принципы каузальности и цѣлесообразности; то же пренебреженіе ими не трудно вскрыть и въ разсужденіяхъ Конта объ остальныхъ «соціологическихъ понятіяхъ». Такое отношеніе Конта къ основнымъ категоріямъ мышленія лишило его возможности обосновать свои соціологическіе принципы и присоединить къ нимъ принципъ взаимодѣйствія, а также повело его къ постоянному смѣшенію ихъ субъективнаго значенія съ объективнымъ. Почти отрицая психологію и тѣмъ не менѣе пользуясь ею при случаѣ, Контъ не могъ точно опредѣлить и содержаніе своихъ принциповъ: въ его формулировкѣ принциповъ среды и консенсуса нельзя не указать на существенные пробѣлы, менѣе замѣтные въ его теоріи единообразія человѣческой природы и эволюціи. Кромѣ того въ своихъ соціологическихъ разсужденіяхъ онъ постоянно употреблялъ понятія, предварительно вовсе не выясненныя и не согласованныя имъ съ общимъ его міровоззрѣніемъ.

Контъ не обратилъ также достаточнаго вниманія на взаимоотношеніе, какое слѣдовало бы установить между намѣченными

имъ принципами: онъ даже не поставилъ въ связь принципа среды съ принципомъ единообразія человѣческой природы, на что уже намекалъ Тюрго [1]); сопоставленіе такого единообразія съ взаимодѣйствіемъ индивидовъ и съ согласованностью соціальныхъ явленій могло бы благотворно отразиться на разсужденіяхъ Конта объ ихъ особенностяхъ и о свойствахъ соціальнаго консенсуса; наконецъ, странно, подобно Конту, одновременно утверждать, что человѣческая природа въ существенныхъ своихъ чертахъ остается постоянно одною и тою же и что она совершенствуется, не выясняя, въ какомъ отношеніи принципъ единообразія человѣческой природы и принципъ эволюціи должны быть поставлены другъ къ другу. Одна только связь между консенсусомъ и эволюціей служила предметомъ многократныхъ разсужденій Конта; но, утверждая, что «законы» консенсуса обнаруживаются въ эволюціи человѣчества, что безъ порядка не можетъ быть прогресса и что развитіе порядка и есть прогрессъ, Контъ слишкомъ мало выяснилъ теорію ихъ соотношенія; притомъ забывая объ общей связи между всѣми своими принципами, онъ чрезмѣрно увлекся мыслью о связи между консенсусомъ и эволюціей. Такое увлеченіе оказало существенное вліяніе на отношеніе Конта къ построенію соціологіи.

Замѣчательно, что Контъ вообще весьма мало воспользовался своими принципами для открытія какихъ-либо законовъ соціологіи. Съ точки зрѣнія вліянія среды на человѣческія общежитія или постояннаго единообразія человѣческой природы на повторяемость извѣстныхъ соціальныхъ явленій Конту, вѣроятно, можно было бы придти къ какимъ-нибудь эмпирическимъ обобщеніямъ; но, называя себя основателемъ соціологіи, впервые указавшимъ на «естественные законы» соціальныхъ явленій, Контъ не предпринялъ, однако, работы подобнаго рода, хотя бы для того только, чтобы прочнѣе обосновать свои принципы и провѣрить ихъ путемъ приложенія ихъ къ объясненію дѣйствительности. Часто возвращаясь къ мысли, что соціальные законы постоянны, Контъ

---

1) Мимоходомъ Контъ иногда высказываетъ замѣчанія о расахъ, какъ о продуктахъ среды и наслѣдственности; см., напр., *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 449; но онъ почему-то счелъ долгомъ заявить: „J'ai du soigneusment écarter les conditions de climat et de race en fondant la sociologie abstraite“ (Système de pol. pos., I, 436).

также не выяснилъ и того смысла, въ какомъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ понимать ихъ постоянство; онъ, повидимому, не считалъ нужнымъ проводить различіе между постоянствомъ количественныхъ отношеній и постоянствомъ отношеній качественныхъ; онъ забывалъ, что если и можетъ быть рѣчь о постоянствѣ даннаго соціальнаго отношенія, или точнѣе объ его повторяемости, то развѣ только въ послѣднемъ смыслѣ [1]). При удачномъ подборѣ матеріала Контъ, пожалуй, могъ бы указать на нѣсколько примѣровъ подобнаго рода; но онъ какъ разъ сторонился тѣхъ самыхъ отраслей обществовѣдѣнія и его пріемовъ, которые давали возможность наблюдать нѣкоторое постоянство человѣческой природы въ законосообразности соціальныхъ явленій. Безъ психологіи, отвергаемой Контомъ, разумѣется, нельзя было установить ихъ. Далѣе при томъ отрицательномъ отношеніи, какое Контъ обнаружилъ въ своей психологіи къ ученію о волѣ, казалось, естественно было бы выдвинуть на первый планъ явленія, подобныя языку, въ которомъ она играетъ сравнительно малую роль; но Контъ обратилъ вниманіе на языкъ лишь въ позднѣйшемъ трактатѣ своемъ о политикѣ, да и то не съ точки зрѣнія законосообразности его явленій [2]). Почти

---

1) Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи Контъ мимоходомъ наряду съ „sciences physiques“ и „lois physiques“ упоминаетъ о „sciences morales“ и „lois morales“ (*A. Comte*, Système de pol. pos., II, 34; IV, 226); но онъ не воспользовался своею мыслью.

2) Въ то время языкознаніе сдѣлало кое-какіе успѣхи; имъ способствовали и нѣкоторые изъ французскихъ ученыхъ уже въ XVIII вѣкѣ: см. *Ch. de Brosses*, Traité de la formation mécanique des langues, 1765, 2 vol. *A. Turgot* Etymologie, въ Encyclopédie s. v. Леруа обратилъ вниманіе на языкъ животныхъ (*G. Leroy*, Lettres sur les animaux et sur l'homme, Par., 1802, pp. 82 ss.) Идеологи также любили разсуждать о языкѣ; см., напр., *D. de Tracy*, Idéologie, éd. 1817, I, ch. XVI и др.; объ остальныхъ, въ томъ числѣ и о филологѣ Тюрò, ср. *F. Picavet*, Les idéologues, pp. 457—466, 506—508 etc. О разсужденіяхъ Бональда и Балланша см. *E. Faguet*, Op. cit., pp. 142. Контъ въ своей системѣ политики призналъ общенародное происхожденіе языка, но разсматривалъ его преимущественно какъ средство общенія: *A. Comte*, Système de pol. pos., I, 289—291, 720—723; II, 216, 263. Достаточно припомнить имена А. Смита и Ж. Б. Сея, Бентама и Савиньи для того, чтобы прійти къ заключенію, что автору „курса положительной философіи“ нельзя было пренебрегать соціальными науками; о положеніи государствовѣдѣнія во Франціи того времени см. *H. Michel*, L'idée de l'Etat, Par., 1895.

полное пренебреженіе, съ какимъ Контъ отнесся къ важнѣйшимъ изъ соціальныхъ наукъ (особенно къ политической экономіи) также лишило его возможности приступить къ изученію соціальныхъ фактовъ съ такой точки зрѣнія, благодаря которой можно было бы обнаружить нѣкоторую законосообразность въ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу. Наконецъ, отрицая возможность приложенія теоріи вѣроятностей къ изученію соціальныхъ фактовъ, онъ не воспользовался и статистикой, въ его время уже получившей, благодаря трудамъ Кетле, научный характеръ, для того, чтобы указать на средство, при помощи котораго можно, по крайней мѣрѣ, подготовить установленіе кое-какихъ законовъ соціальныхъ явленій, если не установить ихъ надлежащимъ образомъ [1]). Такимъ образомъ объясняется, почему Контъ, охотно разсуждавшій о существованіи законовъ соціологіи, тѣмъ не менѣе едва ли дѣйствительно открылъ хотя бы одинъ изъ нихъ: онъ лишь мимоходомъ касается нѣкоторыхъ законовъ соціальнаго взаимодѣйствія или законовъ соціальной дифференціаціи и интеграціи, надъ послѣдующимъ установленіемъ которыхъ такъ много трудились соціологи-эволюціонисты. Помимо случайныхъ обстоятельствъ, вызвавшихъ въ немъ столь одностороннее пониманіе соціологіи, у Конта были и свои теоретическія соображенія, помѣшавшія ему замѣтить все значеніе указаннаго нами пробѣла [2]):

---

[1]) Контъ, повидимому, не отрицалъ теоріи вѣроятностей въ качествѣ абстрактнаго математическаго исчисленія, а только тѣ приложенія, какія, напримѣръ, изъ него дѣлали Кондорсе, Лапласъ и Пуассонъ къ показаніямъ свидѣтелей и рѣшеніямъ даннаго числа судей или присяжныхъ, въ свое время уже вызвавшихъ критику Тюро (*F. Picavet*, Les idéologues, p. 464) и теперь считаемыхъ произвольными (*I. Bertrand*, Théorie des probabilites, P., 1889, pp. 319—325); свои сомнѣнія касательно законности разсужденій Кондорсе и его преемниковъ Контъ перенесъ на приложеніе статистическаго метода вообще къ соціальнымъ наукамъ. О развитіи статистики во Франціи послѣ революціи уже свидѣтельствуетъ Деламбръ въ 1802 г. (*I. Merz*, Op. cit., I, 149, 153). Нѣкоторые труды Герри уже были извѣстны въ печати съ 1820-хъ годовъ, а главное произведеніе Кетле (Sur l'homme) вышло въ 1835 г.; четвертый томъ курса Конта въ 1839 г.; ср. *A. Comte*, Cours, IV, 297, 377 и выше стр. *A. Comte*, Cours, II, 255; IV, 366, 369; VI, 560, 611.

[2]) Къ Лапласу (предсѣдателю совѣта Политехнической школы) и Пуассону Контъ питалъ, кажется, враждебныя чувства; „легистовъ“ онъ презиралъ, такъ какъ ставилъ ихъ въ тѣсную связь съ революціей и т. п.

Контъ пренебрегъ теоріей вѣроятностей и отдѣльными соціальными науками, такъ какъ онѣ, по его мнѣнію, слишкомъ изолированно разсматривали извѣстныя свойства соціальныхъ фактовъ, искусственно оторванныя отъ остальныхъ; въ виду соціальнаго консенсуса, по его мнѣнію, изолированіе ихъ можетъ привести лишь къ ложнымъ результатамъ. Кромѣ того, по мѣрѣ углубленія въ изученіе соціальной динамики, Контъ постепенно перешелъ отъ соціологіи къ философіи исторіи [1]: въ ней онъ сталъ разыскивать чуть ли не одинъ только соціологическій «законъ» трехъ стадій, въ сущности едва ли имѣющій право претендовать на такое названіе [2].

IV. Заключеніе.

«Простѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ критеріемъ дѣйствительной цѣнности какой бы то ни было соціальной доктрины, — писалъ Контъ въ своемъ разсужденіи о своевременности построенія соціальной физики, должно признать степень согласованности основныхъ ея положеній съ послѣдующимъ развитіемъ ихъ на практикѣ» [3]. Контъ, очевидно, признавалъ, что то же требованіе должно быть предъявлено и самой доктринѣ, прежде чѣмъ оно будетъ приложено къ оцѣнкѣ ея примѣнимости; но, вѣрный своему обыкновенію, онъ включилъ свою предпосылку въ производное положеніе о соотвѣтствіи между теоріей и практикой. Доктрину самого Конта, однако, нельзя признать согласованной во всѣхъ ея основныхъ положеніяхъ: пользуясь для ея построенія давно уже сложившимся ученіемъ объ относительности познанія, онъ придалъ ему такой догматическій характеръ, какого нельзя было допустить послѣ критики Юма. Свой релятивизмъ во всей

---

[1]) Самъ Контъ, по крайней мѣрѣ, въ позднѣйшихъ своихъ работахъ употребляетъ такой терминъ примѣнительно къ своему „абстрактному“ изображенію исторіи человѣчества, къ которому свелась его „соціальная динамика“; см., напр., *A. Comte*, Système de pol. pos., II, 463; III, 5, 67; IV, 17, 505.

[2]) *A. Comte*, Système de pol. pos, III, 70; здѣсь авторъ говоритъ о „четырехъ соціологическихъ законахъ“; но онъ смѣшиваетъ свои принципы съ законами и психологическіе законы съ соціологическими; ср. Op. cit., IV, 173—180.

[3]) *A. Comte*, Cours, IV, 24.

категоричности его формы Контъ тѣмъ не менѣе употребилъ въ дѣло, но только для борьбы съ теологическимъ міровоззрѣніемъ и съ устарѣвшею метафизикой XVIII вѣка; при выработкѣ же собственной своей системы онъ оказался не въ состояніи соблюсти своихъ «позитивныхъ» требованій и постоянно прибѣгалъ къ допущеніямъ, не имѣющимъ ничего общаго съ «позитивизмомъ».

То же внутреннее противорѣчіе сказалось и въ попыткѣ Конта примѣнить начала позитивной философіи къ обществовѣдѣнію. При изученіи человѣческой жизни, которую онъ хотѣлъ безъ остатка объяснить дѣйствіемъ механическихъ процессовъ, Контъ натолкнулся на человѣческое сознаніе. Напрасно пытаясь построить біологическую психологію, онъ, конечно, не могъ дать и соціальной «физики». Выше было уже указано, какъ Контъ, прикрываясь френологическими терминами, въ сущности орудовалъ психологическими понятіями и какъ широко, а въ частныхъ случаяхъ и довольно удачно онъ примѣнялъ ихъ къ объясненію явленій соціальной жизни; тѣмъ самымъ, однако, «соціальная физика» превращалась въ особую науку, отличную отъ наукъ физическихъ.

Если бы Контъ сознательно пользовался тѣми гносеологическими и психологическими предпосылками, которыя сами собою проникли въ его философію, онъ, вѣроятно, легко понялъ бы смыслъ такого превращенія; но онъ не выяснилъ ни основаній своихъ скрытыхъ допущеній, ни того, въ какой мѣрѣ они должны и могутъ быть примѣнены къ построенію соціологіи; поэтому и собственно соціологическія его положенія вовсе не обоснованы, да и не подвергнуты критической оцѣнкѣ. И дѣйствительно, Конту не удалось ни прочно установить значеніе и систему своихъ соціологическихъ принциповъ, ни точно формулировать законы соціологіи: постепенно углубляясь въ созерцаніе совокупности исторіи человѣчества и все болѣе подчиняя науку морали, онъ все чаще разсуждалъ главнымъ образомъ объ одномъ только «коллективномъ организмѣ», какъ единичномъ и индивидуальномъ фактѣ; но и тутъ обнаружились тѣ же колебанія мысли, зависѣвшія отъ различнаго пониманія имъ принциповъ морали.

Итакъ, примѣръ Конта можетъ служить предостереженіемъ всякому, кто пожелалъ бы приступить къ построенію науки объ обществѣ, не выяснивъ себѣ ея основаній. Конту, разумѣется, нельзя было обойтись безъ нихъ: произвольно пользуясь предварительно неустановленными имъ понятіями, онъ лишилъ себя возможности, однако, соблюсти стройность и послѣдовательность въ ходѣ своихъ мыслей и не уберегъ воздвигнутаго имъ зданія отъ шаткости, благодаря которой въ составъ его попали элементы не только совершенно чуждые истинно-положительному знанію, но и противорѣчащіе самому «позитивизму».

А. Лаппо-Данилевскій.

Ренанъ, какъ поборникъ свободы мысли.

Чѣмъ чаще приходится сталкиваться, и въ предѣлахъ научнаго міросозерцанія съ проявленіемъ догматизма и нетерпимости, тѣмъ болѣе мы научаемся цѣнить истинное свободомысліе, соотвѣтствующее критическому и прогрессивному духу науки. Въ предлагаемомъ очеркѣ мы и хотимъ вспомнить объ одномъ изъ наиболѣе видныхъ поборниковъ этого свободомыслія. Тотъ догматизмъ, съ которымъ боролся Ренанъ, не можетъ считаться вполнѣ отжившимъ. Для того, чтобы отъ него освободиться, надо имѣть большую терпимость и глубокое убѣжденіе въ «безконечномъ разнообразіи задачъ, которое намъ представляетъ вселенная». Въ томъ и другомъ отношеніи Ренанъ можетъ явиться и для нашего времени поучительнымъ образцомъ. Научный духъ, который онъ защищалъ, очень мало напоминаетъ научный духъ отживающаго свое время позитивизма: ни стремленія вытѣснить при помощи односторонне понятой науки другія проявленія духовной жизни, ни узкой ограниченности кругозора, обращеннаго къ будущему, мы не найдемъ у Ренана. И этимъ онъ, на нашъ взглядъ, особенно цѣненъ, а потому и важно вспомнить о немъ, какъ представителѣ истинной научности, теперь, когда новая волна философскаго критицизма, отстаивая законное разнообразіе задачъ и проявленій человѣческаго духа, очищаетъ отъ постороннихъ придатковъ и самую идею науки.

25 февраля 1848 года молодой бретонецъ пробирался черезъ баррикады на лекцію въ Collège de France. Лекцій въ тотъ день не читали, потому что аудиторіи были полны солдатъ, стоявшихъ тамъ карауломъ. Лишенный привычныхъ занятій, юноша поневолѣ задумался надъ разительнымъ противорѣчіемъ между его образомъ жизни и тѣмъ, что происходило кругомъ. И ярко и

опредѣленно сталъ передъ нимъ вопросъ, на то ли онъ направилъ свои силы, что́ дѣйствительно нужно, и нѣтъ ли въ жизни такихъ дней, когда все другое должно быть оставлено и когда одна непосредственная жизнь, съ требованіями именно данной минуты, должна исключительно и всецѣло владѣть дѣйствіями человѣка?

Отъ рѣшенія этого вопроса зависѣла вся жизнь юноши. Воспитанникъ священниковъ, онъ привыкъ строго слѣдить за собою и отдавать себѣ отчетъ въ каждой мысли; поэтому и теперь онъ, не колеблясь, поставилъ себѣ вопросъ, обсудилъ его и отвѣтилъ: я служу истинѣ, тому самому большому и важному, съ чѣмъ связаны судьбы человѣчества и каждой отдѣльной личности, и служеніе этому вѣчному не можетъ быть прервано никакими временными перемѣнами окружающей меня жизни, ибо нѣтъ ничего болѣе важнаго въ жизни, какъ исканіе истины. И если мы, люди науки, поколеблемся среди общаго колебанія и волненія, то восторжествуютъ тѣ, которые хотятъ остановить ходъ человѣческаго развитія. Неустанно и непреклонно должны мы итти впередъ, потому что каждая наша остановка есть остановка или, можетъ быть, даже шагъ назадъ для человѣчества. Давъ себѣ этотъ ясный и твердый отвѣтъ, юноша спокойно продолжаетъ работу «Объ изученіи греческаго языка въ средніе вѣка» и сдаетъ свои экзамены.

Знаменитый ученый и писатель, который выработался изъ этого юноши, всю жизнь остался вѣренъ убѣжденію своей юности, что для ученаго не можетъ и не должно быть остановокъ въ жизни, что его задача—непрестанное стремленіе впередъ, постоянное совершенствованіе. Не мало пришлось ему вынести упрековъ и порицаній за этотъ основной взглядъ и главнымъ образомъ упрекъ въ легкомыслiи и перемѣнчивости; его стремленіе показать возможно большее число сторонъ вопросовъ, о которыхъ онъ разсуждалъ, было истолковано, какъ отсутствіе убѣжденій и преступная игра мыслями и чувствами людей. По принятому имъ разъ навсегда правилу онъ не отвѣчалъ на всѣ эти нападки, но въ предисловіи одной изъ своихъ книгъ высказался съ полною опредѣленностью.

«Богословскій догматизмъ,—говоритъ онъ [1]), — привелъ насъ

[1]) Études Religieuses. Introduction, pp. III—IV.

къ столь узкому представленію объ истинѣ, что всякій, кто не выступаетъ непогрѣшимымъ учителемъ, рискуетъ вполнѣ лишиться довѣрія своихъ читателей. Научный духъ, дѣйствующій путемъ тончайшихъ приближеній, подходящій постепенно все ближе и ближе къ истинѣ, непрестанно измѣняющій свои формулы, чтобы довести ихъ до возможно болѣе точнаго выраженія, перемѣняющій постоянно свои точки зрѣнія, чтобы не пренебречь ничѣмъ среди безконечнаго разнообразія задачъ, какія представляетъ вселенная, мало въ общемъ понимается и считается признаніемъ безсилія и перемѣнчивости».

Внесеніе этого «научнаго духа» въ ту область, изъ которой онъ, даже въ двадцатомъ вѣкѣ, такъ часто изгоняется, область религіи, составило задачу всей его жизни и явилось борьбою за право каждому, честно и добросовѣстно мыслящему, человѣку думать и вѣрить такъ, какъ онъ считаетъ это вѣрнымъ. Полное и безпристрастное знакомство съ трудами Ренана приводитъ къ несомнѣнному убѣжденію, что они не расшатали и не могли расшатать ничьихъ искреннихъ вѣрованій, а только научили людей признавать и уважать чужія убѣжденія, какъ равноправныя съ ихъ собственными.

Самъ Ренанъ превосходно опредѣлилъ смыслъ всей своей дѣятельности: «Не только,—говоритъ онъ [1]),—я никогда не имѣлъ въ виду уменьшить то количество религіи, какое еще осталось въ мірѣ, но цѣлью моею во всѣхъ моихъ писаніяхъ было, напротивъ, очистить и оживить чувство, которое можетъ разсчитывать на сохраненіе владычества надъ людьми лишь подъ условіемъ, что станетъ болѣе утонченнымъ. Религія въ наши дни не можетъ уже обособляться отъ душевной утонченности и отъ умственнаго развитія. Я полагалъ, что служу религіи, пытаясь перенести ее въ область, куда не достигаютъ никакія нападки, за предѣлы частныхъ догматовъ и сверхъестественныхъ вѣрованій. Если вѣрованія эти рушатся, то не значитъ еще, что должна рушится религія, и, быть можетъ, настанетъ день, когда тѣ, кто упрекаютъ меня, какъ за преступленіе, за то различіе, которое я дѣлаю между нетлѣнною сущностью религіи и преходящими ея формами, сочтутъ себя счастливыми въ возможности найти

1) Essais de Morale et de Critique, Préface, II—III.

убѣжище противъ грубыхъ нападокъ въ томъ, чѣмъ они пренебрегали. Я несомнѣнно хочу свободы мысли, ибо истинное имѣетъ такъ же свои права, какъ и благо, и ничего не выиграешь тою робкою ложью, которая никого не обманываетъ и которая кончаетъ лицемѣріемъ».

Затѣмъ онъ продолжаетъ [1]): «Мнѣ пришлось доказать себѣ самому, что я дѣлаю хорошее и полезное дѣло, мысля свободно и высказывая свободно то, что я думаю, и удалось мнѣ доказать себѣ это только тогда, когда я увидѣлъ съ несомнѣнною очевидностью, какъ неполно и ошибочно представленіе, какое составляетъ себѣ о мірѣ благочестіе. Люди, немного поверхностно пекущіеся о счастіи рода людского, смотрятъ на свободное изслѣдованіе и на свободное развитіе ума человѣческаго, какъ на враждебныя силы, и не замѣчаютъ, что при этомъ они идутъ въ противоположную сторону отъ цѣли, которой хотятъ достигнуть. Уничтоженіе духа свободнаго изслѣдованія приводитъ къ притупленію или къ легкомыслію, которыя знаменуютъ собою упадокъ всякой истинной нравственности и приносятъ народу больше золъ, чѣмъ свободное изслѣдованіе со всѣми его законными или предполагаемыми послѣдствіями. Незамѣтно, чтобы страны, гдѣ удалось окончательно задушить мысль (напр., Испанія, мусульманскія страны), и тѣ, гдѣ ее сдѣлали ничтожной, какъ въ Италіи XVIII вѣка, стали бы значительно нравственнѣе. Все, что возвышаетъ человѣка и возвращаетъ его къ заботѣ о душѣ, улучшаетъ и очищаетъ его: свойства исповѣдуемыхъ ученій имѣютъ довольно мало значенія.

«Читатели, которымъ можетъ понравиться книга, въ состояніи опредѣлить находящійся въ ней ядъ, если онъ только дѣйствительно есть. Тѣ же, кто смущаются книгой, не должны жалѣть объ этомъ, такъ какъ самое смущеніе ихъ—чувство тонкое и трогательное. Можно даже сказать, что имъ бы слѣдовало быть благодарными тому, кто вызываетъ въ нихъ подобное проявленіе вѣры и доставляетъ имъ случай увидѣть себя какъ бы обладающими нѣкоторымъ особымъ образомъ истиною».

Для того, чтобы уяснить себѣ, какъ Ренанъ выполнилъ взятую на себя задачу, необходимо прежде всего вкратцѣ ознакомиться

---

[1]) L. c., VI—VIII.

съ его работами. Мы оставимъ здѣсь въ сторонѣ его болѣе спеціальныя сочиненія, въ которыхъ ему или совсѣмъ или въ весьма незначительной мѣрѣ приходилось выставлять болѣе общія положенія философскаго или историко-религіознаго характера [1]). Остальныя можно раздѣлить на двѣ большія группы: первую, обнимающую Origines du Christianisme и Histoire du peuple d'Israel, и вторую, въ которую входитъ рядъ сборниковъ его сочиненій, Averroès et l'Averroïsme, l'Avenir de la science и Souvenirs d'enfance et de jeunesse.

Къ первой группѣ работъ Ренанъ приступилъ сравнительно поздно, слѣдуя своему глубокому убѣжденію, что всякой работѣ общаго характера должны предшествовать частныя, мелкія изслѣдованія. Этотъ основной трудъ его жизни былъ задуманъ со свойственною Ренану широтой: то была исторія христіанства, какъ представителя религіи въ человѣчествѣ; онъ хотѣлъ показать дѣло Христа и его апостоловъ, истолковать Новый завѣтъ, священную книгу только что народившейся церкви, и прослѣдить затѣмъ, какъ это самое христіанство создалось изъ единобожія пророковъ и эллинскаго духа. Двѣ первыя части—начало христіанства и исторію народа израильскаго—Ренанъ окончилъ, но третьей, которая должна была обнять эллинизмъ и завершить первыя двѣ, онъ и не началъ. Выборъ работы, основной задачи его жизни, былъ сдѣланъ глубоко обдуманно. Христіанство, какъ наиболѣе понятная и доступная для западнаго человѣка религія, представляло самую лучшую почву для примѣненія къ ней научныхъ методовъ, внесенія «научнаго духа», который не разрушаетъ и не уничтожаетъ, а только ставитъ въ предѣлы опредѣленнаго времени и опредѣленныхъ культурныхъ взаимодѣйствій.

Изъ второй группы работъ Ренана прежде всего слѣдуетъ остановиться на трудѣ его юности, который напечатанъ былъ лишь сорокъ лѣтъ послѣ того, какъ былъ написанъ,—«l'Avenir

[1]) Мы имѣемъ здѣсь въ виду такія сочиненія, какъ, наприм., Histoire générale des langues sémitiques, De l'origine du langage, Mission de Phénicie, De philosophia Peripatetica apud Syros и т. д., работы по семитической эпиграфикѣ, переводы книги Іова, Пѣсни Пѣсней, Экклезіаста, хотя и въ выборѣ для перевода этихъ именно книгъ нельзя не видѣть опредѣленнаго намѣренія.

de la science». Въ этой книгѣ, гдѣ обиліе мыслей нѣсколько мѣшаетъ стройности изложенія, въ зародышѣ весь Ренанъ; здѣсь какъ бы начертанъ уже планъ всего того, что онъ осуществилъ въ своей жизни. То, что сказано здѣсь, онъ повторялъ впослѣдствіи много разъ, только менѣе рѣзко, менѣе горячо. Вся книга есть страстное поклоненіе наукѣ.

Здѣсь уже онъ настаиваетъ на любимой своей мысли о томъ, что истина—лишь компромиссъ между безчисленными различными мнѣніями [1]). Уходя отъ католицизма къ наукѣ, онъ въ трогательныхъ словахъ прощается съ церковью, быть можетъ, какъ онъ думалъ тогда, даже и не навсегда: «Церковь образовала меня, ей я обязанъ тѣмъ, что я есть, и я никогда этого не забуду. Церковь отдѣлила меня отъ всего свѣтскаго и я благодаренъ ей за это. Кого коснулся Господь, тотъ будетъ всегда особеннымъ существомъ: что бы онъ ни дѣлалъ, мѣсто его не среди людей міра сего, его узнаютъ по особому знаку на немъ... не знаетъ онъ болѣе рѣчей о земномъ. О Богъ моей юности, долго я надѣялся вернуться къ тебѣ съ подъятымъ стягомъ и гордынею разума и, быть можетъ, я вернусь къ тебѣ униженный и побѣжденный, какъ слабая женщина. Нѣкогда ты слышалъ меня» [2]). Горячо исповѣданная въ «Будущемъ науки» вѣра въ свободное изслѣдованіе всѣхъ вопросовъ и въ невозможность быть увѣреннымъ, что обладаешь безусловной конечной истиной, сдѣлала для Ренана немыслимымъ возвратъ на лоно покинутой имъ церкви, которая терпимость не включила въ число проповѣдуемыхъ ею добродѣтелей.

Развитіемъ мыслей, изложенныхъ въ «Будущемъ науки», кромѣ указаннаго основного труда Ренана, занятъ рядъ сборниковъ статей, помѣщенныхъ большею частью первоначально въ повременныхъ изданіяхъ. Въ сборникахъ этихъ, кромѣ небольшого числа случайныхъ статей, вызванныхъ тѣми или другими интересами минуты, заключается рядъ очерковъ двоякаго характера. Въ однихъ онъ, касаясь всевозможныхъ вопросовъ исторіи, исторіи религіи, литературы, этики, проводитъ мысль о необходимости постояннаго расширенія умственнаго горизонта человѣка,

---

[1]) Avenir de la science, стр. 433.

[2]) Ib., p., 492. Ср. Essais de Morale et de Critique, стр. 200.

необходимости вникать и стараться понять по возможности больше сторонъ жизни, чтобы узость міросозерцанія не послужила препятствіемъ для непрестаннаго исканія той приближенной истины, которая доступна человѣческому пониманію. [Къ этому ряду сочиненій Ренана относятся главнымъ образомъ сборники Essais de Morale et de Critique, Mélanges d'histoire et de Voyages, Questions Contemporaines, La Réforme intellectuelle et morale, Discours et Conférences и отчасти Études d'histoire religieuse, Nouvelles Ètudes d'histoire religieuse, Feuilles détachées, а также монографія Averroès et l'Averroïsme, essais historiques. Сюда же могутъ быть отнесены и четыре разсужденія въ драматической формѣ: Caliban, l'Eau de Jouvence, le Prêtre de Nemi, l'Abbesse de Jouarre. Но этими драмами надо пользоваться съ большою осторожностью для выясненія взглядовъ самого Ренана, такъ какъ было бы большою ошибкой приписать ему цѣликомъ высказанныя въ нихъ мнѣнія. Эта ошибка обыкновенно дѣлается по отношенію къ извѣстному сборнику Dialogues et Fragments philosophiques, откуда черпаютъ главный матеріалъ для характеристики Ренана. Между тѣмъ ничто не можетъ быть менѣе вѣрнымъ: прежде всего необходимо признать, что статьи, входящія въ составъ этого сборника, главнымъ образомъ діалоги, написаны подъ вліяніемъ подавленнаго, гнетущаго настроенія; достаточно вспомнить, что діалоги относятся къ маю 1871 г., чтобы понять, въ какомъ состояніи духа ихъ долженъ былъ писать Ренанъ, французъ до мозга костей; когда онъ самъ перечелъ ихъ черезъ пять лѣтъ, онъ нашелъ ихъ печальными и жестокими, колебался даже издать ихъ и только рѣшился на это въ убѣжденіи, что добросовѣстно задуманная и написанная книга никогда не можетъ быть вредной. Въ предисловіи онъ ясно говоритъ, какъ должна быть понята его книга: «Я мирюсь заранѣе съ тѣмъ, что мнѣ припишутъ прямо всѣ мнѣнія, высказываемыя дѣйствующими лицами, даже когда они противорѣчивы. Я пишу только для образованныхъ и просвѣщенныхъ читателей. Они признаютъ вполнѣ, что я вовсе не составляю одно съ выставленными мною дѣйствующими лицами и что я не несу отвѣтственности ни за одно изъ высказываемыхъ ими мнѣній» [1]). О

1) Dialogues et Fragments philosophiques, p. VII.

цѣли книги онъ говоритъ столь же опредѣленно: «Побудить къ размышленію, иногда даже нѣкоторыми преувеличеніями вызвать, возбудить философскую мысль читателя,—вотъ единственная цѣль, какую я себѣ здѣсь поставилъ» [1]).

Другой рядъ статей, заключенный главнымъ образомъ въ двухъ сборникахъ—Études d'histoire religieuse и Nouvelles Études d'histoire religieuse, носитъ совсѣмъ другой характеръ: онѣ говорятъ о людяхъ и дѣлахъ вѣры, въ нихъ сказывается то глубокое пониманіе религіи, какимъ всегда отличался Ренанъ, здѣсь передъ такими образами, какъ Францискъ Ассизскій, онъ въ горячихъ, прекрасныхъ словахъ выражаетъ свое преклоненіе передъ вѣрою «малыхъ сихъ», которые въ своей простой, безыскусственной вѣрѣ не думаютъ о теоретическихъ, безусловныхъ подтвержденіяхъ того, что даетъ смыслъ и красоту ихъ жизни. Его, человѣка науки, который знаетъ, что всякое утвержденіе вѣрно лишь до извѣстной степени, умиляетъ эта громадная, не знающая предѣловъ и сомнѣній, вѣра, эта простота.

Дополненіемъ къ сборникамъ статей служатъ томъ воспоминаній Souvenirs d'enfance et de jeunesse, гдѣ Ренанъ разсказываетъ намъ, какъ сложились его характеръ и его убѣжденія до того времени, какъ онъ порвалъ свою связь съ церковью, и два тома писемъ: *Ernest Renan—Henriette Renan.* Lettres intimes—1842-1845—précédées de Ma soeur Henriette par Ernest Renan, переписка съ сестрой, замѣчательнымъ человѣкомъ, имѣвшимъ громадное вліяніе на Ренана, *E. Renan* et *M. Berthelot.* Correspondance — 1847 — 1892, — переписка съ знаменитымъ химикомъ, съ которымъ Ренанъ сошелся послѣ разрыва своего съ церковью и который былъ ему близокъ втеченіе всей его жизни. Письма хорошо дополняютъ сочиненія Ренана, но не даютъ почти ничего новаго сравнительно съ ними: у Ренана, какъ онъ признаетъ и самъ, его духовное воспитаніе выработало большую сдержанность и отсутствіе потребности тѣснаго личнаго общенія; онъ въ этомъ отношеніи былъ чрезвычайно близокъ къ идеальному типу католическаго священника—полонъ дружескихъ чувствъ и любви ко всѣмъ, безъ личной, тѣсной близости къ кому бы то ни было.

---

[1]) Ib., p. VI.

Задача, которой Ренанъ посвятилъ свою научную дѣятельность и всю жизнь, была очень трудная, и нельзя сказать, чтобы и теперь, болѣе полвѣка послѣ того, какъ началась его работа, мы особенно далеко ушли на пути признанія за человѣкомъ права строить свое міросозерцаніе согласно его убѣжденіямъ: желаніе равнять, подводить подъ опредѣленныя общія формулы, догматы глубоко вкоренилось еще въ современномъ человѣкѣ и, если не сжигаютъ уже еретиковъ на кострахъ, то, начиная съ тюрьмы и кончая пренебрежительно-отрицательнымъ отношеніемъ окружающихъ, нѣтъ тѣхъ притѣсненій, которымъ не могъ бы подвергнуться человѣкъ, рѣшившійся итти своимъ путемъ къ вѣрѣ и истинѣ такъ, какъ онъ чувствуетъ и понимаетъ ихъ.

Основнымъ препятствіемъ къ уничтоженію этого тяжелаго положенія, тормозящаго движеніе впередъ человѣчества, какъ совершенно правильно сознавалъ Ренанъ, является то обстоятельство, что человѣкъ по преимуществу склоненъ упорно отстаивать исключительность своихъ истинъ, которыя ему кажутся абсолютными,—онѣ настолько владѣютъ имъ, что у него не остается ни чувствъ, ни мыслей для тѣхъ истинъ, которыя кажутся въ свою очередь абсолютными другимъ. Въ одной изъ рѣчей своихъ [1]) Ренанъ, говоря о Спинозѣ, проклятомъ его убѣжденными единовѣрцами за самостоятельное исканіе истины, приводитъ разсказъ о томъ, какъ еще въ день смерти великій мыслитель бесѣдовалъ со своими хозяевами о церковной проповѣди, которую они слышали въ тотъ день, хвалилъ проповѣдь и совѣтовалъ имъ слѣдовать наставленіямъ ихъ пастыря. Въ этихъ нѣсколькихъ строкахъ наглядно поставленъ весь вопросъ: узость міровоззрѣнія и нетерпимость къ свободѣ мысли съ одной стороны, широта взгляда, уваженіе и вниманіе къ вѣрѣ, которую не раздѣляешь, съ другой. Людямъ часто кажется, что, удѣляя вниманіе и особенно сочувствіе и пониманіе взглядамъ, съ вѣрностью которыхъ они несогласны, они принижаютъ и оскорбляютъ свои собственныя вѣрованія; разсужденіе ихъ очень простое: они обладаютъ истиной, т.-е. тѣмъ, что вполнѣ вѣрно, съ исключеніемъ всего другого, что съ

[1]) Spinoza, Nouvelles Etudes d'histoire religieuse, p. 500.

нимъ несогласно, слѣдовательно, все другое, какъ невѣрное, для нихъ не существуетъ. При этомъ у нихъ исчезаетъ даже желаніе самостоятельной провѣрки этого чужого.

Но какъ побороть подобное настроеніе, какъ убѣдить людей, что можно воздавать должное «абсолютнымъ истинамъ» другихъ, не колебля свои собственныя? Отвѣтъ на это у Ренана опредѣленный—знаніемъ, наукою. Она одна способна дать человѣку необходимую ему широту. Правда, переходъ къ ней труденъ: «Кто, предавшись *искренно* наукѣ, не проклялъ дня, въ который онъ родился для мысли, и не пожалѣлъ о какой-нибудь дорогой иллюзіи? Что касается меня, то признаюсь, что пожалѣлъ о многомъ; были дни, когда я жалѣлъ о томъ, что не покоюсь болѣе сномъ тѣхъ, кто нищи духомъ, когда я возмутился бы противъ свободнаго изслѣдованія и раціонализма, если бы можно было возмущаться противъ неизбѣжнаго. Первое чувство того, кто переходитъ отъ непосредственной вѣры къ свободному изслѣдованію,—сожалѣніе и почти даже проклятіе той непреоборимой силы, которая, разъ захвативъ человѣка заставляетъ его пройти всѣ переходы своего неизбѣжнаго шествія, до конца, гдѣ останавливаешься, чтобы плакать» [1]). Но это не конецъ,—говоритъ Ренанъ,—и лучшимъ доказательствомъ того, что этотъ кажущійся конецъ только начало чего-то другого, новаго, именно и служатъ эти жалобы, это смятеніе ищущей истину души: скептики XVIII вѣка разрушали съ радостью и не чувствовали потребности ни въ какой новой вѣрѣ, ихъ занимало только самое дѣло разрушенія и сознаніе живой силы, которая была въ нихъ [2]).

То новое, что строится на почвѣ, подготовленной наукою, уже значительно разнится отъ прежняго: во-первыхъ, оно въ большой мѣрѣ личное, а затѣмъ оно гораздо болѣе широкое. Оно настолько широко и свободно, что его называютъ безразличіемъ: «Изъ этого смраднаго источника *безразличія* истекаетъ безсмысленное и ошибочное положеніе, или вѣрнѣе бредъ, что надлежитъ укрѣпить и обезпечить за всѣми *свободу совѣсти*. Уготовляютъ путь этому заразительному заблужденію свободою мнѣній, полной и безграничной, которая на бѣду церковной и

---

[1]) L'Avenir de la Science, стр. 92.
[2]) Ib., 500—501, 93 слл.

гражданской общины, широко распространяется, такъ какъ многіе съ величайшимъ безстыдствомъ повторяютъ, что отъ свободы мнѣній отчасти выигрываетъ и вѣра. «*Но какая смерть хуже для души, чѣмъ свобода заблужденія?*» —говорилъ Августинъ. «Истинно, когда снята всякая узда, удерживавшая людей на стезѣ правды, природа ихъ, склонная ко злу, низвергается въ пропасть» [1]). Такъ громитъ свободу совѣсти энциклика папы Григоріи XVI, осудившая страстное исканіе истины горячо вѣрующимъ Ламеннэ; опредѣленно и ясно говорятъ папскія слова, почему не должно быть этой свободы, потому что природа самихъ людей склонна ко злу, ipsorum natura ad malum inclinata. Но наука не знаетъ объ этой склонности ко злу человѣка, она видитъ напротивъ то, что во всѣ времена есть люди, которыхъ считаютъ злыми, и есть люди, которыхъ считаютъ хорошими; она видитъ, что человѣкъ всегда былъ способенъ къ тому, что онъ называетъ совершенствованіемъ; она видѣла и видитъ, что онъ стремился и стремится расширить кругозоръ ума и сердца, и что преграды, которыя стремились ставить ему на этомъ пути, падали и разрушались. Она видѣла и видитъ, что тѣ, кто отрекались отъ истинъ общепризнанныхъ, оставались часто и остаются такими же, по признанію всѣхъ людей, нравственными, какъ и тѣ, кто слѣдовалъ этимъ истинамъ, а часто даже болѣе.

И вотъ потому наука и не можетъ принять обычныхъ возраженій противъ свободы совѣсти: она не дѣлаетъ человѣка безразличнымъ, она не дѣлаетъ его безнравственнымъ. Она не мѣшаетъ человѣческому стремленію къ отвѣтамъ на мучащіе его вопросы, но переноситъ теперь эти отвѣты въ область личную, лишаетъ ихъ общаго, обязательнаго значенія.

---

1) Слова эти такъ ярко и сильно выражаютъ мнѣніе, враждебное свободѣ совѣсти, что мы приводимъ ихъ въ подлинникѣ: „Atque ex hoc putidissimo *indifferentismi* fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet *libertatem conscientiae.* Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictantibus per summam impudentiam nonnullis aliquid ex eo commodi in religionem promanare. *At quae pejor mors animae quam libertas erroris?* inquiebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitis veritatis, proruit jam in praeceps ipsorum natura ad malum inclinata“. Essais de Morale et de Critique., стр. 160—161.

Ренанъ даетъ намъ образчикъ подобной попытки въ очеркѣ Examen de conscience philosophique [1]). «Первая обязанность искренняго человѣка не вліять на свои мнѣнія, предоставить дѣйствительности отразиться въ немъ, какъ въ камеръ-обскурѣ фотографа и присутствовать въ качествѣ зрителя на сраженіяхъ, которыя происходятъ внутри его, въ глубинѣ его сознанія между его мыслями. Не надо вмѣшиваться въ эту самопроизвольную работу; мы должны оставаться въ бездѣйствіи передъ внутренними измѣненіями нашей умственной сѣтчатки. Не оттого, что результатъ этой безсознательной эволюціи былъ бы намъ безразличенъ и не влекъ бы за собою важныхъ послѣдствій, но потому что мы не можемъ имѣть желаній, когда говоритъ разсудокъ...» [2]) И вотъ разумъ его говоритъ, пользуясь всѣмъ, что ему можетъ дать наука, и передъ нами воздвигается стройное зданіе цѣлаго міросозерцанія, гдѣ Богъ представляется въ процессѣ «становленія», вырабатываясь постепенно изъ взаимодѣйствія единичныхъ сознаній въ міровое сознаніе: «Міръ, управляемый нынѣ сознаніемъ слѣпымъ или безсильнымъ, нѣкогда, быть можетъ, станетъ управляться сознаніемъ болѣе осмысленнымъ. Всяческая несправедливость будетъ исправлена тогда, отерта всякая слеза» [3]). Можно соглашаться или не соглашаться съ этимъ міросозерцаніемъ, но нельзя не признать въ немъ всѣхъ данныхъ *лично-религіознаго* міросозерцанія, намеки на которое или же довольно близкія къ которому построенія разбросаны по различнымъ трудамъ Ренана. Оно какъ бы является доказательствомъ того, что терпимость, соединенная съ самымъ широкимъ пониманіемъ чужихъ мыслей и чувствъ и кажущеюся, вслѣдствіе чрезвычайной широты, перемѣнчивостью, не дѣлаетъ искренно мыслящаго человѣка безплоднымъ въ религіозномъ отношеніи.

Читая Examen de conscience philosophique, мы понимаемъ, что не легкомысленная игра мыслями или теоріями, въ которой упрекаютъ Ренана незнающіе его или нежелающіе знать, заставила его писать слѣдующія строки: «... мы догматики-критики. Мы вѣримъ въ истину, хотя и не воображаемъ, что обладаемъ

---

[1]) Сборникъ: Feuilles détachées., стр. 400—443.
[2]) Ib., стр. 401—402.
[3]) Ib., стр. 442.

ею вполнѣ... Мы не навязываемъ своихъ рѣшеній будущему, какъ и не принимаемъ безъ провѣрки наслѣдства прошлаго... Критикъ разсматриваетъ всѣ системы не какъ скептикъ, чтобы найти ихъ всѣ ложными, но чтобы найти каждую изъ нихъ истинною въ извѣстныхъ отношеніяхъ» [1]). Эти слова—выраженіе языкомъ XIX столѣтія мысли, высказанной за много вѣковъ передъ тѣмъ буддистомъ, царемъ Ашокою: «Всякая чужая вѣра должна быть уважаема... И тотъ, кто чтитъ свою вѣру и порицаетъ чужую изъ преданности своей вѣрѣ, думая: «я возвеличиваю этимъ свою вѣру», тотъ сильно вредитъ своей вѣрѣ» [2]); или же нѣсколькими столѣтіями послѣ Ашоки евреемъ-законоучителемъ, фарисеемъ Гамаліиломъ, который совѣтовалъ синедріону не преслѣдовать апостоловъ: «...отстаньте отъ людей сихъ и оставьте ихъ; ибо если это предпріятіе и это дѣло—отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его...» [3]).

И индіецъ, и еврей, и европеецъ—всѣ выразители той же вѣчной истины: «Вѣрь, какъ ты знаешь, и давай всякому вѣрить такъ, какъ онъ знаетъ».

Сергѣй Ольденбургъ.

---

1) L' Avenir de la Science., стр. 445—447.
2) XII-й Указъ.
3) Дѣянія Апост., V, 38—39.

Къ вопросу о моральномъ творчествѣ.

I.

Что такое мораль? «Если мы станемъ на точку зрѣнія морали, какъ намъ слѣдуетъ смотрѣть на мораль въ лучшемъ смыслѣ этого слова, то оказывается, что понятіе ея не совпадаетъ непосредственно съ тѣмъ, что мы называемъ добродѣтелью, нравственностью, честностью. Поэтому нравственно добродѣтельный человѣкъ еще не есть человѣкъ моральный, ибо для морали необходима рефлексія и опредѣленное сознаніе того, что̀ именно соотвѣтствуетъ долгу, необходимо поведеніе, вытекающее изъ этого сознанія. Самъ долгъ есть законъ воли, который человѣкъ *свободно устанавливаетъ изъ себя самого, и только ради этой обязанности долга* и ея выполненія долженъ онъ производить выборъ, дѣлая добро только соотвѣтственно съ достигнутымъ имъ убѣжденіемъ, что оно есть добро» [1]). Согласно этому опредѣленію обычное понятіе моральнаго суживается. Человѣкъ нравственный или добродѣтельный, т. е. поступающій согласно общепринятому нравственному кодексу, еще не можетъ быть названъ моральнымъ, если его поведенію не предшествуетъ «рефлексія и опредѣленное сознаніе того, что̀ именно соотвѣтствуетъ долгу» и «поведеніе, вытекающее изъ этого сознанія». Такимъ образомъ, здѣсь подчеркивается, что мораль есть активная дѣятельность. Дѣятельность эта имѣетъ двѣ стороны или, вѣрнѣе, двѣ стадіи. Во-первыхъ, это дѣятельность «рефлексіи», результатомъ которой является «сознаніе того, что именно соотвѣтствуетъ долгу». Во-вторыхъ, это дѣятельность уже чисто

[1]) Hegel, Aestetik, Einleit. Курсивъ нашъ.

волевая: ея результатомъ будетъ «поведеніе, вытекающее изъ сознанія долга». Итакъ, мораль есть *дѣятельность* и притомъ двоякая: рефлективная и волевая. Она требуетъ извѣстнаго психическаго усилія, затраты психической энергіи. Дѣло обстоитъ не такъ, что у меня есть кодексъ извѣстныхъ правилъ, внушенныхъ мнѣ ранѣе, заимствованныхъ изъ данной среды или существующихъ въ формѣ инстинкта, и что задача морали лишь въ томъ, чтобы подводить поступки подъ данный кодексъ и принимать или отбрасывать ихъ какъ подходящіе или неподходящіе. Каждый отдѣльный человѣкъ долженъ самостоятельно и для себя поставить *проблему морали*, онъ долженъ спросить себя, что хорошо и что дурно. Только послѣ этой самостоятельной рефлективной дѣятельности наступаетъ вторая дѣятельность, волевая, которая будетъ заключаться въ усиліи воли поступать согласно достигнутому убѣжденію.

Результатъ всякой сознательной, часто и безсознательной дѣятельности разума можно выразить въ видѣ сужденія. Результатъ же рефлективной моральной дѣятельности выражается въ формѣ сужденія, въ которомъ предикатомъ будутъ понятія хорошаго и дурного, должнаго и недолжнаго. Эти понятія въ моральномъ сужденіи берутся въ безусловномъ смыслѣ, — не въ томъ, что можетъ быть хорошо или дурно для чего-нибудь, т.-е. полезно или вредно, а въ смыслѣ безусловно хорошаго, или безусловно дурного.

Существуютъ ли подобныя сужденія? Намъ случается называть людей дурными и негодными, честными и святыми, мы любимъ и ненавидимъ людей и обыкновенно своей любви или ненависти спѣшимъ придать безусловную санкцію въ видѣ какого-нибудь изъ вышеприведенныхъ или подобнаго имъ эпитета. Слѣдовательно, фактъ безусловной нравственной оцѣнки существуетъ. Насъ не интересуетъ теперь, способны ли всѣ люди къ высказыванію такихъ сужденій. Мы хотимъ констатировать фактъ, даже если бы онъ оказался единичнымъ.

Моральное сужденіе есть сужденіе подъ категоріею добра или *должнаго*. Сейчасъ же видно, что сужденіе это имѣетъ и нѣчто аналогичное съ сужденіемъ теоретическимъ и нѣчто отличное отъ него. Аналогичнаго оно имѣетъ то, что оно, такъ же какъ и сужденіе теоретическое, требуетъ общеобязательности. Когда

я говорю, что этотъ человѣкъ или этотъ поступокъ хорошъ, то я имѣю претензію, по крайней мѣрѣ, на безусловность высказываемаго мною; по моему мнѣнію, онъ долженъ бы былъ считаться хорошимъ всѣми, такъ же какъ всѣми должно считаться правильнымъ утвержденіе, что земля вертится вокругъ солнца, а не солнце вокругъ земли. Иными словами, я увѣренъ, что это истина, и что, слѣдовательно, всякій обязанъ принять ее за таковую. Отличіе же этой истины отъ истины теоретической прежде всего въ томъ, что я не имѣю тѣхъ средствъ убѣждать въ очевидности этой истины, какими я обладаю для убѣжденія въ теоретической истинѣ. Я могу быть убѣжденъ, но я не знаю, какимъ образомъ убѣждать другихъ. Тѣ логическіе пути, которые въ видѣ методовъ логики и опыта существуютъ у меня для доказательства истины теоретической, закрыты для меня въ данномъ случаѣ. Да я и самъ не въ силахъ понять того метода, какимъ я пришелъ къ этому сужденію. Но моральное сужденіе отличается отъ теоретическаго еще и матеріально. Категоріи добра или должнаго не входятъ въ область понятій теоретическаго разума. Теоретическія сужденія сводятся либо къ установленію факта, либо къ установленію закона. Понятія добра и зла, красоты и безобразія не суть научныя понятія. Съ этими понятіями наука не имѣетъ ничего общаго. Дѣятельность разума, приводящую къ сужденіямъ съ предикатомъ хорошій или дурной, Кантъ назвалъ практическимъ разумомъ. Для насъ теперь ясно, почему Кантъ назвалъ эту дѣятельность именно такъ. Это разумъ, потому что онъ даетъ или имѣетъ претензію дать общеобязательное сужденіе, но это не научный или теоретическій разумъ, ибо онъ не утверждаетъ научной истины, т.-е. не устанавливаетъ факта или «закона того, что есть, а лишь законъ того, что должно быть» [1]). Это и разумъ, и не разумъ. Это область вѣры и притомъ настолько властной, что мы не только не подчиняемъ ее теоретической мысли, но часто на ней строимъ теоретическое зданіе.

Такую психическую дѣятельность, результатомъ которой будетъ сужденіе безусловнаго характера, не могущее быть провѣреннымъ при помощи методовъ логики, мы назовемъ *творчествомъ*; творчество же, приводящее къ моральнымъ сужденіямъ,

---

[1]) Kant.

назовемъ *творчествомъ моральнымъ*. Въ понятіи творчества указывается существенный элементъ моральной дѣятельности, активность, связанная съ понятіемъ личности, какъ извѣстнаго единства; въ этомъ понятіи заключается также, что это дѣятельность всецѣло или частью безсознательная и что въ сознаніи ясно выступаетъ лишь результатъ этой дѣятельности.

II.

Въ понятіи моральнаго творчества заключается вся формальная сторона морали, какъ она выведена у Канта: «Дѣйствуй такъ, чтобы ты могъ хотѣть, чтобы твоя максима стала всеобщимъ закономъ». Относя это правило къ той части моральной дѣятельности, которая приводитъ къ моральному сужденію, т.-е. къ моральному творчеству, мы можемъ перефразировать ее такъ: считай хорошимъ то, что ты хочешь, чтобы считалось хорошимъ всѣми, т.-е. устанавливай законъ добра, т.-е. твори мораль.

Здѣсь совершенно не затрогивается содержаніе морали. Хорошо ли любить людей или ненавидѣть ихъ, быть сострадательнымъ или жестокимъ, все это остается пока неизвѣстнымъ. Признакомъ моральности является лишь то, что человѣкъ поступаетъ такъ, а не иначе, только потому, что онъ находитъ должнымъ такъ поступать. Канту казалось, что формальное опредѣленіе даетъ вполнѣ вѣрный критерій для распознанія должнаго. То обстоятельство, что моральное сужденіе обязательно не только для высказывающаго его (въ этомъ случаѣ оно было бы лишь максимой), но и для всѣхъ людей (въ этомъ случаѣ оно законъ), побуждало Канта раскрыть само содержаніе долга, т.-е. установить нравственный законъ.

Исходя изъ того, что человѣкъ будто бы «не можетъ хотѣть», какъ общаго правила, воровства, обмана, убійства, взаимной ненависти, вообще отсутствія извѣстной солидарности между людьми и того состоянія, которое характеризуется поговоркой: homo homini lupus est, онъ полагалъ, что содержаніе нравственнаго закона въ каждомъ данномъ случаѣ легко установить изъ формулы: «дѣйствуй такъ, чтобы ты могъ хотѣть, чтобы твоя максима стала всеобщимъ закономъ». Несомнѣнно, что нравственный законъ потому самому, что онъ законъ, выражаетъ извѣстную солидарность между людьми, но ни степень, ни родъ

этой солидарности этой формулой совершенно не устанавливается. Можно легко себѣ представить общество, въ которомъ существуетъ обычай всѣ возникающія недоразумѣнія рѣшать кулачнымъ боемъ, и очень вѣроятно, что хорошій боецъ «можетъ хотѣть» исключительнаго господства такого обычая, представляющаго извѣстнаго рода солидарность между людьми. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи между организованной шайкой конокрадовъ и крестьянами установилось извѣстное modus vivendi, согласно которому конокрады не крадутъ лошадей изъ табуна, а исключительно со двора. Этотъ обычай есть своего рода нравственный законъ, и всякій ловкій конокрадъ можетъ хотѣть, чтобы воровство лошадей стало закономъ и чтобы за нимъ не слѣдовало наказанія. Необходимымъ условіемъ совершенствованія человѣка Ницше считаетъ борьбу за существованіе, и съ этой точки зрѣнія онъ ополчается противъ всего, что суживаетъ, ограничиваетъ или смягчаетъ эту борьбу. Естественно, что умный, энергичный и сильный человѣкъ «можетъ хотѣть» неограниченной борьбы, которая дастъ ему выгодное положеніе, но даже и человѣкъ, неспособный къ борьбѣ, можетъ совершенно безкорыстно хотѣть ея, хотя и знаетъ, что онъ погибнетъ, считая ее необходимой для совершенствованія человѣка, какъ это проповѣдовалъ больной и немощный Ницше.

Отсюда ясно, что содержаніе нравственнаго закона не выводится изъ вышеприведенной формулы. Уже Гегель указалъ на эту ошибку Канта. Содержаніе это создается личностью въ моральномъ творчествѣ. Но изъ какого же психическаго матеріала оно творится? Если мы отказываемся указать методъ, какимъ добывается моральное сужденіе, то мы должны указать тотъ матеріалъ, надъ которымъ оно оперируетъ, и тотъ субъектъ дѣятельности, который выполняетъ это творчество. Теоретическій разумъ переработываетъ данныя ему ощущенія при помощи своихъ апріорныхъ формъ и этимъ путемъ создаетъ опытъ. Что же дѣлаетъ практическій разумъ или моральное творчество? Апріорная форма должнаго у него есть. Къ какому же содержанію прилагаетъ онъ эту формулу? Предикатомъ моральнаго сужденія являются понятія добраго или злого, должнаго или недолжнаго. Они выражаютъ оцѣнку поступка, соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе его поставленной цѣли, т.-е. *желательность* его или *нежелательность*.

Такимъ образомъ, содержаніе должнаго психологически относится къ области желаній и стремленій. Предикатъ должнаго можно отнести къ объекту только посредственно, поскольку этотъ объектъ является желательнымъ. Поэтому единственнымъ матеріаломъ, надъ которымъ можетъ оперировать моральное творчество, являются желанія, стремленія, страсти, т.-е. инстинктивная сторона человѣка. Кантъ, какъ извѣстно, устранялъ изъ морали всякое участіе чувствъ, стремленій, страстей. Онъ былъ правъ лишь постольку, поскольку отказывался признавать моральными поступки, *вытекающіе изъ* чувствъ, стремленій, аффектовъ, т.-е. поступки, *мотивированные* инстинктивной стороной человѣка. Поступокъ, обусловленный чувствомъ, страстью или аффектомъ, вообще какою-либо склонностью, конечно, не нравственненъ, даже если бы онъ по внѣшности совпадалъ съ велѣніемъ долга. Нравственненъ лишь поступокъ, вытекающій изъ сознанія долга, т.-е. мотивированный долгомъ. Ригоризмъ Канта, отказывающійся признавать моральными поступки, вытекающіе изъ чувства состраданія, порыва любви или героизма, приводитъ въ недоумѣніе. Вся красота морали исчезаетъ. Извѣстно, какъ напалъ на Канта Шиллеръ въ своей эпиграммѣ: «Сомнѣніе совѣсти».

Ближнимъ охотно служу я, но—увы—питаю къ нимъ склонность,
Вотъ и гложетъ меня, вправду ли нравственненъ я?
Нѣтъ другого пути, стараясь питать къ нимъ презрѣнье,
И съ отвращеньемъ въ душѣ дѣлай, что требуетъ долгъ [1]).

Шиллеръ, какъ художникъ, отмѣтилъ эту парадоксальность Кантовской морали, но онъ не могъ указать ея ошибки. Ошибка не въ томъ, что нравственность связана съ долгомъ и только съ долгомъ. Вопросъ въ томъ, какъ добывается само содержаніе долга. Если оно добывается дедукціей изъ какой-нибудь опредѣленной формы, то нѣтъ творчества, а вмѣстѣ съ тѣмъ устраняется и всякое участіе чувствъ и страстей, вообще инстинктивной стороны человѣка, т.-е. именно всего того, посредствомъ чего человѣкъ связывается съ жизнью. Нравственный человѣкъ долженъ явиться тогда сухимъ и черствымъ ригористомъ, отстраненнымъ отъ всякаго участія въ жизни.

Конфликтъ между долгомъ и чувствомъ былъ издавна темой

[1]) Переводъ Вл. Соловьева.

художественной литературы, начиная Антигоной Софокла, кончая Брантомъ Ибсена. Въ послѣдней драмѣ Ибсенъ чрезвычайно послѣдовательно ставитъ и рѣшаетъ эту проблему, причемъ ясно обнаруживается несостоятельность самой постановки проблемы. Этотъ конфликтъ многимъ казался неустранимымъ и роковымъ. Съ одной стороны суровый, неизмѣнный долгъ, съ другой живое, измѣнчивое чувство. Стоило рѣшить вопросъ морали въ пользу чувства, и мораль разлеталась вдребезги. Какому чувству отдать предпочтеніе? Почему любви, а не ненависти? Почему цѣломудрію, а не распущенности? Если же всѣмъ чувствамъ одинаково, то гдѣ мораль? Если рѣшить вопросъ въ пользу долга, исключая всю инстинктивную чувственную сторону человѣка, то мораль теряла весь жизненный интересъ. Она связывалась съ однимъ постояннымъ неизмѣннымъ стремленіемъ быть вѣрнымъ чистой идеѣ долга, и притомъ такимъ стремленіемъ, которое не властвуетъ надъ жизнью, а только отрицаетъ ее. Долгъ говоритъ: «люби», но въ груди у меня кипитъ ненависть. Какъ можетъ голая форма долга заставить меня перемѣнить ненависть на любовь. Я не могу исторгнуть своего чувства. Долгъ говоритъ: «люби», но именно любовь къ однимъ вызываетъ у меня ненависть къ другимъ. Какъ поможетъ мнѣ долгъ въ своей голой формѣ? Голая неизмѣнная форма долга, игнорируя всю окружающую жизнь, игнорируя всю инстинктивную сторону человѣка, стремится превратить его въ узкаго и черствaго доктринера-ригориста. Такое понятіе долга противорѣчитъ и понятію автономности морали, которая требуетъ, чтобы человѣкъ добывалъ содержаніе долга свободно изъ себя, не однообразнымъ и какъ бы механическимъ примѣненіемъ его абстрактной формулы, а индивидуальнымъ и свободнымъ моральнымъ творчествомъ. Именно на такой долгъ обрушился со всей страстью Ницше. Сражаясь съ долгомъ, онъ не понялъ, что онъ сражается не съ долгомъ, какъ таковымъ, а лишь съ долгомъ, не добытымъ личностью въ процессѣ моральнаго творчества. Автономное понятіе долга у Канта не только не противорѣчитъ морали Ницше, наоборотъ Ницше дополняетъ и завершаетъ Кантовскую мораль. «Такъ какъ долгомъ или обязанностью опредѣляется общая *форма* нравственнаго принципа, какъ всеобщаго и необходимаго, симпатическая же склонность есть психологическій мотивъ нравственной дѣятельности,

то эти два фактора не могутъ другъ другу противорѣчить, такъ какъ относятся къ различнымъ сторонамъ дѣла, матеріальной и формальной; а такъ какъ въ нравственности, какъ и во всемъ остальномъ, форма и матерія одинаково необходимы, то слѣдовательно, раціональный принципъ морали, какъ безусловнаго долга или обязанности, т.-е. всеобщаго и необходимаго закона для разумнаго существа вполнѣ совмѣстимъ съ опытнымъ началомъ нравственности, какъ естественной склонности къ сочувствію въ живомъ существѣ» [1]). «Ощущенія безъ понятій слѣпы, понятія безъ ощущеній пусты», говоритъ Кантъ. Въ такомъ же отношеніи находятся долгъ и вся инстинктивная чувственная сторона человѣка. Инстинктъ безъ долга слѣпъ, ибо онъ лишенъ всякой моральной цѣнности, долгъ безъ чувствъ и страстей пустъ, ибо онъ тогда лишенъ всякаго содержанія. Если личность, развивая содержаніе долга, черпаетъ его изъ своей чувственной инстинктивной стороны, то конфликтъ между долгомъ и чувствомъ уничтожается. Его мѣсто заступаетъ конфликтъ между склонностью, получившей санкцію долга, и остальными влеченіями. Поэтому-то содержаніе должнаго не можетъ быть даннымъ и неподвижнымъ, а должно быть постоянно творимо каждою отдѣльною личностью; каждая личность должна давать свою собственную санкцію должному. Только тогда мораль будетъ автономною, т.-е. самозаконною. Въ понятіи творчества заключено понятіе личности. Творчество предполагаетъ субъектъ. Въ теоретическомъ разумѣ у Канта субъектъ улетучивался въ безличную личность, въ «трансцендентальное единство апперцепціи». Это безличное сверхъиндивидуальное единство. Оно понятно потому, что Кантъ изслѣдовалъ способность познанія, онъ искалъ оправданія познанія какъ результата, а не изслѣдовалъ психическую дѣятельность познанія. Здѣсь (въ теоретическомъ разумѣ) личность улетучивалась въ трансцендентальную, тамъ (въ практическомъ разумѣ) она утверждалась, какъ трансцендентное. Въ наукѣ, въ познаніи личность какъ таковая не представляетъ интереса, наоборотъ все личное здѣсь устраняется. Мнѣ мало интересно съ научной точки зрѣнія, что законъ тяготѣнія открытъ Ньютономъ и какъ онъ его открылъ; мнѣ интересно лишь, какъ

---

1) Вл. Соловьевъ, Крит. отвлеч. нач. Собр. соч., т. II, стр. 66.

онъ доказывается и справедливъ ли онъ. Совершенно другое въ вопросахъ нравственности, если оцѣнку поступка и человѣка я могу установить, лишь разобравшись въ мотивахъ, побуждавшихъ личность произвести этотъ поступокъ.

Самый процессъ моральнаго творчества представится приблизительно въ такомъ видѣ. Въ душѣ присутствуютъ, какъ данныя дѣятельности, желанія, стремленія, аффекты, страсти. Пока моральное сознаніе неразвито, эта инстинктивная сторона властвуетъ надъ человѣкомъ. На этой стадіи личности собственно нѣтъ, ибо нѣтъ того, что бы придавало этимъ страстямъ и влеченіямъ извѣстное единство, извѣстный порядокъ. Эти влеченія захватываютъ человѣка и покидаютъ его. Но когда въ душѣ возникаетъ моральное сознаніе, то картина мѣняется. Моральное сознаніе производитъ подборъ стремленій и страстей. Оно производитъ свой внутренній опытъ. Какъ въ процессѣ интеллектуальнаго сознанія изъ всей сферы ощущеній выдѣляются постепенно двѣ области, область «я» и область «не-я», такъ точно и въ процессѣ моральнаго творчества вся чувственно-инстинктивная сторона человѣка дѣлится на двѣ половины: на болѣе мнѣ близкое и на болѣе чуждое мнѣ, на мое настоящее «я» и на другое, хотя и мое, но такое, которое я своимъ назвать не хочу. Это внутреннее раздвоеніе ясно даетъ о себѣ знать чувствомъ стыда. Чувство стыда указываетъ на то, что въ человѣкѣ создалась новая психическая дѣятельность, нравственная. Поэтому глубоко вѣрно мнѣніе Соловьева, что въ самой основѣ нравственной дѣятельности, на самой зарѣ ея возникновенія находится чувство стыда. Это дѣленіе всей области чувствъ и стремленій на мое въ узкомъ смыслѣ и не-мое соотвѣтствуетъ и въ психологіи дѣленію на «стремленіе во мнѣ» и «мое стремленіе». Это выражается и въ языкѣ, когда мы различаемъ выраженія: «меня потянуло къ нему», «мнѣ захотѣлось», или «я опредѣленно и сознательно хочу этого», «я сознаю, что я долженъ такъ поступать». Кантъ отожествлялъ практическій разумъ съ волею. Но что такое воля? Развѣ это не есть то же желаніе, стремленіе? Безусловно; но это есть стремленіе sui generis. Это стремленіе, получившее санкцію моей личности, это то стремленіе, которое аппропріировано моимъ моральнымъ сознаніемъ. Такимъ образомъ, моральное сознаніе есть именно то, что придаетъ един-

ство чувственно-инстинктивной сторонѣ человѣка и создаетъ личность. Въ сущности, понятія личности и творчества связаны другъ съ другомъ. Творчество указываетъ на личность; оно не можетъ быть не личнымъ, оно есть индивидуальная безсознательная психическая дѣятельность синтеза. Личность есть тотъ субъектъ, который мы необходимо подставляемъ подъ понятіе синтетической дѣятельности.

Изъ сказаннаго явствуетъ, что если для того, чтобы имѣло мѣсто моральное творчество, необходимо, съ одной стороны, понятіе должнаго или добра, то, съ другой, необходимъ и рядъ чувствованій и стремленій, служащихъ матеріаломъ для творчества. Чѣмъ обильнѣе этотъ матеріалъ, чѣмъ онъ разнообразнѣе, чѣмъ шире скала чувствованій и влеченій, тѣмъ богаче моральный опытъ, тѣмъ интереснѣе и плодотворнѣе результатъ. Отсюда становится понятнымъ и тотъ интересъ, какой представляютъ для нравственной проблемы такъ называемые трагическіе характеры, отличающіеся интенсивностью и богатствомъ страстей и инстинктовъ. Именно въ нихъ съ наибольшей силой проявляется это моральное творчество. Съ этой точки зрѣнія дѣлается понятнымъ и тотъ фактъ, когда сильныя душевныя потрясенія совершенно измѣняютъ нравственный укладъ человѣка. Моральный опытъ въ этихъ случаяхъ внезапно расширился, благодаря появленію новыхъ еще не испытанныхъ чувствъ и влеченій и далъ возможность личности произвести новую творческую работу.

III.

Мораль есть творчество, есть дѣятельность. Въ основѣ всякой дѣятельности человѣка лежитъ потребность или позывъ къ дѣятельности. Поэтому и въ основѣ моральной дѣятельности долженъ лежать позывъ къ моральному творчеству. Позывъ къ моральному творчеству приравнивается такимъ образомъ къ позывамъ къ мускульной дѣятельности, къ потребности любви и т. п. Обращеніе къ такого рода телеологическимъ терминамъ какъ потребность, влеченіе (телеологическимъ, потому что они указываютъ на обусловленное ими и обусловливающее ихъ слѣдующее за ними состояніе), указываетъ на то, что психическій причинный рядъ обрывается въ регрессивномъ направленіи. Потребность, какъ ощущеніе и чувство, не объясняются другими пси-

хическими состояніями, а являются въ психологіи первичными данными.

«Человѣкъ постепенно сдѣлался фантастическимъ животнымъ, которое должно выполнять на одно условіе существованія болѣе, чѣмъ всякое другое животное: человѣкъ *долженъ* отъ времени до времени вѣрить, знать, *почему* онъ существуетъ, его родъ не можетъ произрастать безъ періодическаго довѣрія къ жизни, безъ вѣры въ *разумъ въ жизни*». Такъ говоритъ Ницше, невѣрующій въ міровой разумъ. Это невѣріе тѣмъ яснѣе даетъ ему ощущать потребность этой вѣры. Въ слѣдующемъ афоризмѣ Ницше говоритъ какъ разъ о томъ, что мы назвали стремленіемъ къ моральному творчеству, называя его интеллектуальной совѣстью. «Я постоянно дѣлаю одно и то же наблюденіе и постоянно и все сызнова отказываюсь отъ него, я не хочу ему вѣрить, хотя почти осязаю его руками: *у большинства людей нѣтъ интеллектуальной совѣсти*; мнѣ чудится даже, что выставляя подобное требованіе, въ самыхъ населеннѣйшихъ городахъ Европы чувствуешь себя одинокимъ, какъ въ пустынѣ. Каждый смотритъ на тебя чуждымъ взоромъ и продолжаетъ пользоваться своими вѣсами, называя одно хорошимъ, другое дурнымъ; если ты замѣтишь кому-нибудь, что его гири недостаточно полновѣсны, то это не вызываетъ краски стыда, это не вызываетъ и возмущенія противъ тебя, надъ твоимъ сомнѣніемъ еще, можетъ быть, посмѣются. Я хочу сказать, что *огромная масса людей* не находитъ презрѣннымъ вѣрить тому или другому и жить согласно этому, не давая себѣ труда добыть такія основанія хоть заднимъ числомъ,—самые одаренные мужчины и благороднѣйшія женщины принадлежатъ къ этой «большей части». Но что для меня добросердечіе, утонченность, геній, если человѣкъ съ такими добродѣтелями терпитъ въ своей вѣрѣ и сужденіяхъ разслабленныя чувства, если *позывъ къ достовѣрности* не является для него самой внутренней страстью и глубочайшей нуждою, именно тѣмъ, что отдѣляетъ людей высшихъ отъ низшихъ! У иныхъ благочестивыхъ людей я открылъ ненависть къ разуму и я былъ имъ благодаренъ: здѣсь обнаружилась хоть злая интеллектуальная совѣсть! Но стоять среди этого rerum concordia discors и всей чудесной неувѣренности и разносмысленности бытія и *не вопрошать*, не трепетать отъ жажды и наслажденія вопрошанія, даже не ненавидѣть вопрошающаго, можетъ

быть, даже насмѣхаться вдоволь надъ нимъ — вотъ это я ощущаю, какъ презрѣнное, и этого-то ощущенія я и ищу прежде всего у каждаго человѣка:—какая-то глупость постоянно сызнова убѣждаетъ меня въ томъ, что всякій человѣкъ имѣетъ это ощущеніе, какъ человѣкъ. Это мой способъ несправедливости» [1]). Потребность въ достовѣрности (Gewissheit) въ вопросахъ морали, поведенія раздѣляетъ людей на высшихъ и низшихъ. Достовѣрность есть родъ увѣренности, но увѣреннымъ можно быть не только изъ логическихъ основаній. Въ тотъ періодъ увлеченія позитивизмомъ, когда писалась Fröhliche Wissenschaft, Ницше не обращалъ вниманія на то, что увѣреннымъ можно быть и безъ основаній, и что моральная увѣренность относится именно къ этому роду увѣренности. Въ основѣ моральнаго творчества лежитъ потребность въ увѣренности, въ убѣжденности въ вопросѣ нравственной оцѣнки, но не въ достовѣрности. Можно быть убѣжденнымъ въ томъ, что хорошо любить людей и слѣдовать заповѣди Христа: «возлюби ближняго, какъ самого себя», но это не можетъ быть предметомъ достовѣрнаго знанія, ибо для этого не существуетъ и не можетъ существовать никакихъ логическихъ основаній. Убѣжденность эта есть результатъ нашей психической дѣятельности, оперирующей надъ нашими симпатіями, чувствами, стремленіями, а не надъ логическими аксіомами и теоремами. Однимъ словомъ, убѣжденность эта есть результатъ творчества, а не теоретическаго анализа. Скептикъ-позитивистъ Ницше заканчиваетъ свой афоризмъ словами: «это *мой* способъ несправедливости». Что хочетъ онъ сказать этимъ? То, что обращенное къ людямъ требованіе его обладать чувствомъ презрѣнія къ безучастному и индифферентному отношенію къ моральному вопросу не имѣетъ само по себѣ ни малѣйшаго логическаго основанія. Такимъ образомъ, Ницше самъ приходитъ къ алогизму.

Ницше жалуется на пассивное отношеніе къ проблемѣ морали, на отсутствіе «жажды вопрошанія»; такое отношеніе не соотвѣтствуетъ, по его мнѣнію, достоинству человѣка, оно презрѣнно. По мнѣнію Ницше, *каждый* человѣкъ ощущаетъ это, какъ презрѣнное.

---

[1]) Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Erstes Buch, стр. 37—38. Вездѣ курсивъ подлинника.

Но мы можемъ поставить вопросъ, есть ли позывъ къ моральному творчеству, какъ внутреннее стремленіе узнать, что̀ хорошо и что̀ дурно въ безусловномъ смыслѣ, стремленіе къ тому, чтобы узнать, что̀ должно и что̀ не должно, къ чему надо стремиться и къ чему не надо, однимъ словомъ стремленіе раскрыть содержаніе понятія абсолютнаго добра, есть ли это принадлежность всякаго человѣка или нѣтъ? Повторяя слова Ницше, мы можемъ спросить: дѣйствительно ли всякій человѣкъ сталъ тѣмъ фантастическимъ животнымъ, которому надо знать, для чего и почему оно существуетъ.

Если бы мы хотѣли отвѣтить на вопросъ утвердительно, то намъ пришлось бы исключить изъ соображенія такія категоріи людей, какъ сумасшедшихъ, идіотовъ, дикарей на низшей ступени развитія и дѣтей. Мы собираемся отвѣтить на вопросъ отрицательно, однако должны сдѣлать нѣкоторыя оговорки. Вопросъ о присутствіи или отсутствіи у человѣка позыва къ моральному творчеству въ большинствѣ случаевъ можетъ быть рѣшенъ лишь приблизительно. Стремленіе это можетъ выразиться болѣе или менѣе ярко, оно можетъ быть скрытымъ и неизвѣстнымъ даже самому обладателю его, оно можетъ проявляться спорадически въ различныя эпохи жизни. Принимая подобныя поправки, мы можемъ раздѣлить людей на двѣ категоріи: обладающихъ позывомъ къ моральному творчеству и стремленіемъ рѣшить моральную проблему, и на такихъ, у которыхъ мы этого стремленія не замѣчаемъ, у которыхъ моральная проблема въ сознаніи не возникала. Мы рѣшаемся произвести это дѣленіе потому, что въ философіи (у Аристотеля) и въ исторіи было произведено дѣленіе людей на рабовъ и на свободныхъ. Теперь мы производимъ это дѣленіе, основываясь не на соціальномъ фактѣ рабства, а исходя изъ психологическаго анализа душевнаго уклада, и нѣтъ сомнѣнія, что душевный укладъ раба находится въ очень опредѣленномъ отношеніи къ рабству соціальному. Люди, не добывающіе своихъ моральныхъ сужденій личнымъ моральнымъ творчествомъ, а заимствующіе ихъ отъ другихъ людей, такъ что высказанное другими сужденіе дѣлается для нихъ санкціею, эти люди суть рабы. Связь между рабомъ и человѣкомъ, лишеннымъ моральнаго творчества, станетъ для насъ понятнѣе, если мы вспомнимъ, что личность и проявляется въ моральномъ творчествѣ, а потому люди,

лишенные этого творчества, суть люди безличные. Люди, не добывающіе свои моральныя сужденія личнымъ творчествомъ, а либо не имѣющіе таковыхъ вовсе, либо заимствующіе ихъ у другихъ людей, такъ что высказанное другими сужденіе является для нихъ высшей санкціей,—эти люди суть рабы. Для нихъ либо нѣтъ ничего абсолютнаго, либо такимъ абсолютнымъ является другой человѣкъ, волѣ котораго они безусловно подчиняются. Эти послѣдніе боготворятъ, такимъ образомъ, другихъ людей, ибо признавать безусловно санкцію другихъ людей значитъ надѣлять ихъ свойствами Бога. Въ наиболѣе чистомъ видѣ мы найдемъ такое отношеніе въ мірѣ животныхъ, наприм., у послушной преданной собаки, въ отношеніи которой къ ея господину воплощаются чистые рабскіе инстинкты. Для нея именно воля господина есть высшая санкція. Гнѣвъ господина ей непріятенъ и даже вызываетъ въ ней слѣды какого-то сознанія виновности; хорошее расположеніе его радуетъ ее. Нѣтъ раба болѣе совершеннаго и преданнаго, нѣтъ существа, гдѣ бы культъ послушанія болѣе вкоренился и сталъ единственной моральной санкціей. Можетъ быть, это рабское состояніе составляетъ первый этапъ въ развитіи морали, ибо здѣсь впервые непослушаніе влечетъ нѣчто похожее на сознаніе виновности. Нѣтъ сомнѣнія, что въ дѣтскомъ возрастѣ мы переживаемъ нѣчто подобное, когда авторитетъ старшихъ является для насъ высшею санкціею, и когда недовольство ихъ нашими поступками мы ощущаемъ, какъ вину, совершенно независимо отъ содержанія этихъ поступковъ.

Творчество моральнаго содержанія, какъ оцѣнка при помощи идеальныхъ понятій добра и зла, влечетъ за собой стремленіе осуществить добытые принципы, устроить жизнь на новыхъ началахъ. Моральная дѣятельность, какъ было указано выше, состоитъ изъ двухъ сторонъ или стадій: внутренней творческой и внѣшней волевой. Въ сущности, въ процессѣ моральнаго творчества оба эти этапа въ большинствѣ случаевъ нераздѣльны и такъ какъ мы видѣли, что матеріалъ для моральнаго творчества дается чувствами и стремленіями, то моральное творчество не можетъ происходить внѣ жизни. Моральная проблема рѣшается поступками, поэтому отказъ личности отъ устроенія жизни, отъ активнаго участія въ ней есть то же рабство.

Это выраженіе рабства, гетерономіи, нашло себѣ даже фило-

софское выраженіе, притомъ у раба, у Эпиктета. Это рабское сознаніе отказывается отъ устроенія жизни, отъ расширенія жизни путемъ вложенія въ нее новаго содержанія, внесенія въ жизнь своего личнаго начала; оно не стремится къ творчеству; принципомъ своимъ оно дѣлаетъ замыканіе личности, самоограниченіе и самоудовлетвореніе не своею активностью, а пассивностью, удовлетвореніе даннымъ, дѣйствительностью. «Не борись съ судьбою. Не требуй, чтобы событія совершались такъ, какъ ты хочешь, но будь доволенъ тѣмъ, какъ они происходятъ, и ты будешь жить внутренне спокойно» [1]). Здѣсь личность, какъ абсолютное апріорное начало, устранена. Принципъ своей дѣятельности она заимствуетъ не изъ себя, а извнѣ. Это единственно послѣдовательное выведеніе должнаго изъ сущаго, которое есть, въ сущности, упраздненіе должнаго. Мораль свободнаго человѣка, мораль творческую слѣдуетъ выразить какъ разъ обратно: «борись со всѣмъ во имя добытыхъ тобою принциповъ, стремись не подчиняться событіямъ, а направлять и создавать событія. Не говори никогда: это такъ есть, слѣдовательно, и должно быть, а говори обратно: это должно быть такъ и, слѣдовательно, то, что съ этимъ не согласно, должно быть иначе, а не такъ. Въ этомъ состоитъ творчество, въ этомъ утвержденіе личности. «Для раба естественное, чувственное бытіе его дороже *личности*, простая жизнь дороже опирающагося на самосознаніе достоинства жизни; онъ цѣнитъ себя не выше, чѣмъ вещь среди другихъ вещей, для него бытіе въ формѣ вещности имѣетъ существенное значеніе, а сознаніе не играетъ существенной роли: именно въ этомъ состоитъ рабское сознаніе. Господинъ становится господиномъ, потому что не боится своей смерти и рискуетъ своей жизнью. Рабъ становится рабомъ, потому что боится смерти и выше всего цѣнитъ свою жизнь, совершенно погрузившись въ свое физическое бытіе» [2]).

По поводу послѣднихъ словъ Гегеля можно однако сказать, что рабъ можетъ и смерть принять чисто рабскимъ образомъ, какъ должное. Воля раба парализована или не-развита до такой

---

[1]) Перевожу съ нѣмецкаго изданія Epictet's Handbüchlein der Moral, § 8, стр. 15, Leipzig, Universal-Bibliotek.

[2]) Куно Фишеръ, Истор. нов. фил., т. VIII, Гегель, стр. 333.

степени, что у него нѣтъ силы бороться и со смертью, такъ что онъ и умирать можетъ покорно, не протестуя.

Мы уже упомянули, что формальный критерій нравственности, состоящій въ присутствіи позыва къ моральному творчеству, не способенъ указать содержаніе морали. Содержаніе морали остается неизвѣстнымъ. Въ этомъ *проблема* морали. Позывъ къ моральному творчеству есть стремленіе рѣшить эту проблему. Личное субъективное моральное творчество есть единственный путь къ выработкѣ моральнаго содержанія. Но если въ существѣ морали лежитъ общеобязательность и всеобщность, т. е. объективность, то *гдѣ* и *какимъ образомъ объективируется* моральное творчество?

Такъ какъ каждый человѣкъ рѣшаетъ эту проблему автономно и для себя, то должно произойти то, что и происходитъ въ дѣйствительности, а именно, что моральные кодексы, обычаи, нравы, принципы, взгляды разнообразны до безконечности, а потому одной и абсолютной морали нѣтъ. Но въ данной странѣ, въ данномъ обществѣ, въ данномъ кругу существуютъ извѣстные нравы, обычаи, принципы. Каждый человѣкъ испытываетъ на себѣ гнетъ извѣстныхъ традицій, чувствуетъ себя психически связаннымъ извѣстнымъ моральнымъ кодексомъ. Для того, чтобы нарушить эти традиціи, ему необходимо произвесть внутреннюю работу. Эти кодексы, эти традиціи сложились тоже въ силу субъективной творческой дѣятельности отдѣльныхъ людей, они сами результатъ предшествующей творческой дѣятельности.

Если, какъ мы видѣли ранѣе, актъ моральнаго творчества питался чувствами, страстями, аффектами и вслѣдствіе этого связывался съ историческою дѣйствительностью, то и результатъ моральнаго творчества тоже какъ бы кристаллизуется исторіею. Моральное творчество отдѣльныхъ людей отвердѣваетъ въ нравахъ, въ обычаяхъ, въ правѣ, въ государствѣ. Моральное творчество связывается, такимъ образомъ, съ историческимъ процессомъ.

IV.

Итакъ, моральная дѣятельность есть автономное внесеніе содержанія въ понятія добра и зла. Моя личность, мое моральное творчество вноситъ то или иное содержаніе съ полной убѣжденностью. Мое внутреннее чувство говоритъ: это хорошо, а это дурно.

Если мы до сихъ поръ оттѣняли главнымъ образомъ алогическую сторону моральной дѣятельности, то этимъ мораль еще не заканчивается. Личность, какъ синтезъ всѣхъ сторонъ духа, еще не достигла своего полнаго выраженія, не достигла того единства, къ которому она стремится. Содержаніе морали внесено личностью, вопросъ идетъ объ оправданіи этого содержанія при помощи указанія связи его съ системой цѣльнаго и единаго знанія. Тутъ вполнѣ вступаетъ въ свои права «интеллектуальная совѣсть». «Позывъ къ достовѣрности» побуждаетъ меня строить метафизическую систему цѣльнаго знанія. Къ творчеству моральному присоединяется творчество философское и религіозное. Только удовлетвореніе этой потребности дѣлаетъ человѣка дѣйствительно личностью въ полномъ смыслѣ слова. Только тогда онъ получаетъ отвѣтъ на вопросъ, почему и для чего онъ существуетъ.

Такъ какъ мы не беремся указывать содержаніе морали, то намъ нѣтъ надобности въ построеніи такой системы, но мы хотимъ указать, какимъ образомъ она можетъ строиться, изъ какихъ принциповъ она исходитъ. Первый исходный принципъ дается категорическимъ и безусловнымъ понятіемъ должнаго. Признавая одно хорошимъ, другое дурнымъ, мы имѣемъ въ виду безусловность и абсолютность добра и зла. Слѣдовательно, мы ставимъ себя въ извѣстное отношеніе къ абсолютному, и потребность разумнаго оправданія результатовъ моральнаго творчества приводитъ насъ къ идеѣ абсолютнаго. Всякое стремленіе направлено на какую-нибудь цѣль. Если мы утверждаемъ, что моральное творчество приводитъ насъ къ безусловной и абсолютной оцѣнкѣ добра, то и цѣль, къ которой она стремится, должна быть абсолютной. Моральное творчество и направлено не на что иное, какъ на исканіе абсолютной цѣли, абсолютнаго смысла жизни. Поэтому хорошо, что ведетъ къ абсолютной цѣли, т.-е. къ Богу. Не то хорошо, что повелѣвается Богомъ, но я вижу Бога въ томъ, что мое сознаніе утверждаетъ, какъ хорошее, какъ красивое, какъ истинное. Не теологическая мораль, а моральная теологія, такъ формулировалъ свою теологію Кантъ. Интеллектуальное стремленіе направлено на то, чтобы вскрыть смыслъ и цѣль, содержащіеся въ понятіяхъ: хорошій, добро. Нѣтъ абсолютной цѣли, и жизнь лишена цѣнности.

Итакъ, первой исходной точкой опоры при раціональномъ оправданіи моральнаго творчества является понятіе абсолютной цѣли. Другой точкой опоры слѣдуетъ признать понятіе личности, какъ субъекта моральнаго творчества. Личность является тѣмъ безусловнымъ началомъ, въ которомъ творится моральное содержаніе. Каждая система завершенной моральной философіи должна имѣть въ виду оба эти принципа и найти между ними связь. Связь эту можно усмотрѣть въ телеологическомъ понятіи мірового процесса. Моральное творчество дѣлаетъ человѣка участникомъ мірового процесса.

У насъ есть потребность вѣрить въ міровой разумъ, въ «разумъ въ жизни», вѣрить въ то, что исторія воздастъ намъ, что она оправдаетъ наши надежды. Въ актѣ моральнаго творчества человѣкъ какъ бы дѣлается участникомъ этого мірового разума. На творчески-моральный поступокъ мы можемъ смотрѣть какъ на инстинктивно-цѣлесообразный поступокъ, цѣлесообразный по отношенію къ абсолютной міровой цѣли. Листья растенія поворачиваются къ свѣту. Мы не можемъ предполагать у растенія сознательнаго представленія цѣли. Точно такъ же и въ актѣ моральнаго творчества человѣкъ можетъ не видѣть ясно связи между своимъ поступкомъ и міровымъ разумомъ. Но большая ошибка думать, что, желая оправдать свое моральное сужденіе, прибѣгая къ этическому паѳосу, я могу обойтись безъ идеи абсолютнаго, могу не ставить себя въ то или иное къ нему отношеніе, не ищу въ немъ санкціи. Всякая мораль, скажутъ намъ, имѣетъ преходящее и временное значеніе. Согласны! Но это не исключаетъ того, что всякая мораль, кромѣ этого временнаго и преходящаго значенія, имѣетъ и значеніе абсолютное. Всякая мораль стремится къ абсолютному, хочетъ быть абсолютной, руководится идеей абсолютнаго, какъ нормой, и потому самому стоитъ къ нему въ томъ или иномъ отношеніи.

Каждое отдѣльное усиліе личности, каждый шагъ моральнаго творчества есть извѣстный подходъ къ абсолютному, есть моментъ въ осуществленіи нравственнаго идеала, но лишь въ совокупной работѣ многихъ, въ коллективномъ процессѣ исторіи объективируется абсолютная мораль. При такомъ взглядѣ процессъ исторіи и есть процессъ созиданія абсолютной морали.

Ед. Жуковскій.

БИБЛІОТЕКА СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ