

# ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ:

С. Н. БУЛГАКОВА, КН. Е. Н. ТРУБЕЦКОГО, П. Г.  
Н. А. БЕРДЯЕВА, С. Л. ФРАНКА, С. А. АСКОЛЬЮ-  
ВА, КН. С. Н. ТРУБЕЦКОГО, П. И. НОВГОРОДЦЕВА,  
Б. А. КИСТЯКОВСКАГО, А. С. ЛАППО-ДАНІЛЪЕВ-  
СКАГО, С. О. ОЛЫДЕНБУРГА, Л. Е. ЖУКОВСКАГО,

ПОДЪ РЕДАКШЕЙ П. И. НОВГОРОДЦЕВА.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
РУССКОЙ МЫСЛИ

*Под общей редакцией М. А. Колерова*

---

Т О М   Д В А Д Ц А Т Ы Й

---

# ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА

[1902]

*Второе критическое издание, исправленное,  
под редакцией М. А. Колерова*

---

*Подготовка текста Н. В. Самовер*

Модест Колеров  
Москва 2018

УДК 1(082.1)(470)

ББК 87.3(2)

С 23

**С 23 Проблемы идеализма [1902]** / Второе критическое издание, исправленное, под редакцией М. А. Колерова. Подготовка текста Н. В. Самовер. М. : Модест Колеров, 2018. 656 с. (Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 20.)

ISBN 978-5-905040-33-7

УДК 1(082.1)(470)

ББК 87.3(2)

© М. А. Колеров, составление серии, 2018.

© С. В. Митурич, С. Д. Зиновьев, оформление серии, 1998

---

## СОДЕРЖАНИЕ

[Л. М. Лопатин. От Московского Психологического Общества] .....	7
[П. И. Новгородцев.] Предисловие .....	8
С. Н. Булгаков. Основные проблемы теории прогресса .....	12
Кн. Е. Н. Трубецкой. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории .....	65
П. Г. [П. Б. Струве.] К характеристике нашего философского развития .....	92
Н. А. Бердяев. Этическая проблема в свете философского идеализма .....	113
С. Л. Франк. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» .....	165
С. А. Аскольдов. Философия и жизнь .....	230
Кн. С. Н. Трубецкой. Чему учит история философии .....	253
П. И. Новгородцев. Нравственный идеализм в философии права .....	275

---

<i>Б. А. Кистяковский.</i> «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем .....	343
<i>А. С. Лаппо-Данилевский.</i> Основные принципы социологической доктрины О. Конта.....	451
<i>С. Ф. Ольденбург.</i> Ренан, как поборник свободы мысли.....	560
<i>Д. Е. Жуковский.</i> К вопросу о моральном творчестве .....	574
Текстологические примечания .....	595
Список сокращений.....	655

---

## От Московского Психологического Общества

**В**ыпуская в свет настоящий Сборник, Московское Психологическое Общество с особенным удовольствием дает место в ряду своих изданий этому серьезному коллективному труду. Являясь выражением взглядов лишь одной группы его членов, принадлежащих к идеалистическому направлению, этот труд должен был, однако, встретить поддержку и со стороны всего Психологического Общества, ввиду того выдающегося интереса, который он представляет. Следуя в своих изданиях принципу беспристрастного отношения к различным философским течениям, Общество выражает этим свою веру в не подлежащее сомнению торжество истины, которая в себе самой носит силу как своего утвержденная, так и непреходящего значения и господства.

Председатель  
Московского Психологического Общества  
Л. Лопатин

---

## Предисловие

**В** настоящее время не может подлежать сомнению, что отрицательное отношение к философии, еще недавно столь распространенное в русском обществе, сменилось живым интересом к ее проблемам. Те направления, которые пытались устранить философию или же заменить ее построениями, основанными исключительно на данных опыта, утратили свое руководящее значение. Пробудились снова те запросы, которые никогда не могут исчезнуть, и мысль по-прежнему ищет удовлетворения в подлинных источниках философского познания.

Это пробуждение философского интереса породило среди некоторых лиц, причастных новому движению, мысль о том, чтобы отозваться на новые искания Сборником статей, посвященных некоторым из основных философских проблем. Для инициаторов настоящего труда осуществление этой задачи определялось в связи с общими условиями современного развития философии. Исходя от критического отношения к недавнему прошлому нашей мысли, связанному с господством позитивизма, они смотрели и на ее будущее с ожиданием новых перспектив, не входив-



ших в программу «позитивной философии». Они отправлялись от убеждения, что современное критическое движение призвано не только утвердить науку на прочных и истинно-положительных основаниях, но сверх того еще и отстаивать необходимое разнообразие запросов и задач человеческого духа, для которого наука есть лишь одна из сфер проявления.

Это убеждение лиц, задумавших Сборник, представляло столь широкий базис для совместной работы, что с нею встретились и критические опыты, имевшие своей исключительной целью пересмотреть некоторые из построений позитивизма, с точки зрения чистой науки. Не предпреляя новых построений, а только подготавливая их, также критические опыты, однако, вполне соответствовали общему плану предположенного труда. Но для инициаторов Сборника, от имени которых говорить автор настоящего предисловия, эта критическая задача представлялась лишь первым шагом задуманной работы. Та основная проблема, которая в наше время приводит к возрождению идеалистической философии, есть прежде всего проблема моральная, и соответственно с этим нам представлялось важным обратить особенное внимание на выяснение вопросов этических, допускающая и здесь возможно большую широту взглядов.

Современный поворот к философии не есть плод одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокие потребности нравственного сознания выдвигают проблему о должном, о нравственном идеале. Но обращаясь к тем направлениям, которые не хотят знать ничего, кроме опытных начал, мы убеждаемся в их бессилии разрешить этот важный и дорогой для нас вопрос. Мы ищем абсолютных заповедей и принципов — в этом именно и состоит сущность нравственных исканий, — а нам отвечают указанием на то, что все в мире относительно, все условно. За нравственной проблемой вырастает целый ряд других проблем, глубоких и важных, теснейшим образом связан-

ных с деятельной жизнью духа, а нам говорят, что все это вопросы, для которых нет места в философии, ясно определившей свою границу.

Но неотступная важность этих вопросов слишком очевидна, для того чтобы не возникло сомнений в основательности той системы воззрений, которая их отвергала. Теперь все более утверждается взгляд, что эта система, имевшая претензию быть истинно-научной, является не только узкой по своим перспективам, но сверх того еще догматической, лишенной твердых оснований и критической осторожности. В этом смысл направление, идущее на смену позитивизму, в своих научных стремлениях отправляется от более строгих исходных начал. Заменяя догматическое отношение к вопросам познания теоретико-познавательным критицизмом, оно настойчиво выдвигает вопрос о тщательной проверке научных средств и категорий. Но вводя положительную науку в надлежащие границы, оно вместе с тем, наряду с нею, признает и другие области и устраняет суеверные предрассудки, препятствующие свободно и прямо идти навстречу великим вопросам духа.

Идеалистическая философия не новость для русской публики. В эпоху наивысшего развития позитивизма против него уверенно и смело выступал Вл. Серг. Соловьев и возвышал свой авторитетный голос Б. Н. Чичерин. Читатели нашего Сборника найдут в числе его сотрудников имена, указывающие живую связь этой философской традиции с тем направлением, которое теперь выступает на защиту идеалистических начал. Особенность этого нового направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности.

Так понимаем мы возникновение современного идеалистического движения. Это прежде всего и по преимуществу выражение прогрессивных начал нравственного сознания. Позитивные построения не выдержали и не могли выдерживать испытания выросшей мысли: пред лицом сложных и неустранимых проблем нравственного сознания, философской любознательности и жизненного творчества они оказались недостаточными. Необходим свет философского идеализма, чтобы удовлетворить эти новые запросы.

Задача Сборника — поставить некоторые из проблем, открывающихся для современного философского движения. Само собою разумеется, что дальнейшее разъяснение их еще потребует сложной и усиленной работы.

П. Новгородцев. Октябрь 1902 г.

---

## Основные проблемы теории 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.

*Gothe*

### I

**О.** Конт установил так называемый закон трех состояний (*loi des trois états*), согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному или научному. Философия Конта ныне уже потеряла кредит, но этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества. Между тем он представляет собой грубое заблуждение, потому что ни религиозная потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы нашего разума и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки. И религия, и метафизическое мышление, и положительное знание отвечают основным духовным потребностям человека, и их развитие может вести только к их взаимному прояснению, отнюдь не уничтожению. Потребности эти являются всеобщими для всех людей и во все

времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному. Изменчивы, таким образом, только способы удовлетворения этих потребностей, которые и развиваются в истории, но не самые потребности.

Наиболее понятна и бесспорна всеобщность потребности в положительном научном знании законов внешнего мира. Имея первоначальным источником материальные потребности человека, борьбу за существование, положительная наука в дальнейшем развитии ставит себе и чисто теоретические цели установления закономерности в мире явлений. Мы наблюдаем в настоящее время беспрецедентное развитие точных знаний, которому, к тому же, не видится конца. Однако, как бы ни развивалось положительное знание, оно всегда останется ограниченным по своему объекту, — оно изучает только обрывки действительности, которая постоянно расширяется пред глазами ученого. Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача. Она так же обманчива и лжива, как задача придти к горизонту, постоянно удаляющемуся в бесконечное пространство. Развитие положительной науки бесконечно, но эта бесконечность является и силой и слабостью положительного знания: силой в том смысле, что нет и не может быть указано границ науке в ее поступательном движении, слабостью же в том смысле, что эта бесконечность движения обусловливается именно неспособностью разума окончательно решить свою задачу, — дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*, собственно *Endlosigkeit*), в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. Геометрически первая может быть иллюстрирована неопределенно продолжающейся в пространстве линией, вторая же — кругом. Так как, рассуждая чисто математически, в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы ни разли-

чались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому сказать, что в настоящее время положительная наука несколько не ближе к задаче дать целостное знание, как была несколько веков тому назад или будет через несколько веков вперед.

Но человеку необходимо иметь целостное представление о мире, он не может согласиться ждать с удовлетворением этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели, ему необходимо также получить ответы и на некоторые вопросы, которые уж совершенно выходят за поле зрения положительной науки и не могут быть ею даже и сознаны. Вместе с тем человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, практически их игнорировать, как это в сущности предлагает сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм, в том числе и неокантианство, особенно позитивного толка. Для человека, как разумного существа, бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопросов о том, что же представляет собою наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеет ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла и т.д. и т.д. Словом, человек спрашивает и не может не спрашивать не только *как*, но *что*, *почему* и *зачем*. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их и не ставит и не может разрешить. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права наряду с положительной наукой. Компетенция метафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью, выводы положительного знания дают материал, над которым работает метафизическая мысль, которая

поэтому подлежит также закону развития. Но здесь не место анализировать эти сложные соотношения.

Однако существует целый ряд философских школ, отрицающих права метафизики на существование, как-то: позитивизм, материализм, неокантианство и некоторые др. Не противоречит ли это высказанному утверждению о всеобщности и необходимости метафизического мышления? Нисколько не противоречит, ибо все эти школы в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопрос о леших и домашних, или вопрос о жизненном эликсире или алхимическом изготовлении золота и т.д.

Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божием или о сущности вещей (*Ding an sich*) или о свободе воли, и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания. Различие ответов на метафизические вопросы разделяет между собой представителей разных философских школ, но это не уничтожает того общего факта, что все философы суть метафизики по самой природе человеческой мысли.

В наш атеистический век наибольшие недоразумения может возбудить утверждение о том, что религия отвечает столь же основной потребности человеческого духа, как наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную определенную форму религиозных верований, люди часто думают, что они разрушили или упразднили и самую религию. К чести человечества, это мнение совершенно несправедливо. Религиозное чувство остается в человеке, несмотря на перемену религии. В самом деле, было бы наивной близорукостью думать, что чело-

век, теряя в 20-летнем возрасте веру в Бога, следовательно изменяя свои философские воззрения, вместе с тем теряет и религиозное чувство, а, возвращаясь к этой вере, вновь его восстанавливает. Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники. Религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов. Примером может служить учение О. Конта, который, вслед за упразднением христианства и метафизики, считает необходимым установить религию человечества, причем объектом ее явилось бы «la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu» (Syst. de polit. posit., I, 106). Разве в наши дни не говорят о религии человечества, религии социализма? Разве не развивает на наших глазах Эд. ф. Гартман свою собственную религию бессознательного, которая находится в самом резком противоречии ко всем деистическим религиям и в особенности к христианству, и не является ли тоже своего рода религиозным культ сверхчеловека у Ницше? В этом словоупотреблении вовсе не пустая игра слов, а глубокий смысл, показывающий, что религиозное чувство, религиозное отношение, как формальное начало, может соединяться с различным содержанием, и что справедлива в известном смысле старинная мудрость Бен-Акибы: «не то, *во что*, а *как* мы верим, красит человека».

То, что в метафизике мы познаем как высший смысл и высшее начало мира, как предмет религиозного обожания становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать здесь определение религии, которое охватило бы все стороны религиозной жизни во всей ее конкретной сложности. Для нас имеет значение здесь лишь разграничить ее от смежных областей деятельности духа. Религия есть активный выход за пределы своего *я*, живое чувство связи этого конечного и ограниченного *я* с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижаемому совершенству.



Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет таким образом ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным.

Основные положения религии являются вместе с тем и конечными выводами метафизики, получившими, следовательно, свое оправдание пред разумом. Но религия, как таковая, не удовлетворяется этими продуктами рефлексии, дискурсивного мышления. Она имеет свой собственный способ непосредственно, интуитивно получать нужные для нее истины. И этот способ интуитивного знания (если только здесь применимо слово «знание», неразрывно связанное с дискурсивным мышлением и, следовательно, с доказательствами и доказуемостью) называется *верою*. Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, по превосходной характеристике ее у ап. Павла. Бесспорность, несомненность тех положений, которые, как предмет доказательства, обладают всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанию, составляет отличительные черты всех религиозных истин (независимо от того, с теистической или атеистической религией мы имеем дело), и именно эта непосредственная их очевидность и обуславливает ту живую связь, какая здесь существует между мыслью и волей человека<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между верой и знанием составляет так называемое убеждение. Убеждение есть субъективно наиболее ценная для нас часть наших мнений, но вместе с тем убежденным можно быть лишь в том, что не имеет характера логической бесспорности, а в большей или меньшей степени поддерживается верой. Нельзя быть убежденным, напр., в том, что  $2 \times 2 = 4$ , или в том, что сегодня такое-то число.

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область собственно и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого. (Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева).

Итак, человек не может удовлетвориться одной точной наукой, какой думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранялись из жизни человека. Точное знание, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собою, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени. Интересно теперь посмотреть, как обстоит это дело у позитивистов (понимая этот термин в широком смысле, т. е. группируя здесь все течения мысли, отрицающие метафизику и самостоятельные права религиозной веры).

## II

Считается наиболее соответствующим состоянию современной мысли и знаний механическое миропонимание. В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и как, а, может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причин-

ности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения, — и та и другая суть равно необходимые следствия равно необходимых причин, нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи. Один из наиболее смелых и последовательных представителей этого воззрения барон Гольбах так говорит о фатальной необходимости (*fatalité*), которая царит в мире: «фатальная необходимость есть вечный, неизменный, необходимый порядок, установленный в природе, или необходимая связь причин, производящих такие следствия, которые им свойственны. Согласно этому порядку тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются в общество, влияют друг на друга, становятся добрыми или злыми, делают друг друга счастливыми или несчастными, с необходимостью любят или ненавидят друг друга, соответственно тому действию, какое они оказывают друг на друга. Отсюда следует, что необходимость, управляющая движением физического мира, управляет также и движениями нравственного мира, другими словами, все подчинено фатальной необходимости». (*Système de la nature*, I, 221).

Это воззрение, всю разгадку тайны бытия видящее в механической причинности и возводящее ее таким образом на степень абсолютного мирового начала (в противоположность воззрению Канта, видящего в ней простое условие опытного знания), является всецело метафизическим, хотя оно и свойственно тем философским школам, которые метафизику в принципе отрицают (агностики, позитивисты, материалисты). В самом деле, универсальное значение закона причинности, какое приписывается ему этим воззрением, не только не было, но и не может быть дока-

зано из опыта, имеющего дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным. Вместе с тем, механическое миропонимание есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворительных метафизических систем, ибо оставляет без объяснения целый ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязчивых вопросов. При этом нет более безотрадного и мертвящего воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Пред леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы, потому что они все-таки освобождают мир от абсолютной случайности, хотя и отдают его в руки злой, а не доброй силы.

Неудивительно, что основные усилия сознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона причинности и его преходящего господства. Все великие философские системы XIX века, вышедшие от Канта, сходятся в признании телеологии наряду с причинностью. Фихте рассматривает мир как царство нравственных целей, образующих в совокупности нравственный миропорядок, Шеллинг считает его, сверх того, произведением искусства (*Kunstwerk*), Гегель — видит в нем развитие абсолютного разума. Признанием верховного принципа телеологии характеризуются метафизически воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. ф. Гартман. Не говорю уже о нашем русском философе Вл. Соловьеве, полагавшем абсолютным началом мира любовь и благодать Бога.

Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместиť в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью, подобно тому, как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бег-

ство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устраивать мир, сообразуясь с своими собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания.

Если условиться, вслед за Лейбницем, называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире *теодицеей*, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения, — о механической эволюции и о прогрессе, — как бы они ни разнились по своим выводам, соединены между собой необходимой внутренней, если не логической, то психологической связью.

Таким образом, теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя ни играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный

пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль. Грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром не из платонического интереса к судьбам этого будущего человечества, но из-за нас же самих, настоящих людей, ибо в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бытия. В Афинах времени ап. Павла, среди храмов многих богов, в которых уже давно не верили, высился алтарь, посвященный «неведомому богу». В этом выразилось неумолкающее искание Бога со стороны утратившего старую веру человечества. И наша теория прогресса, наша религия человечности есть алтарь «неведомому Богу»...

Что придает теории прогресса своеобразный философскими интерес и что отличает ее от других религиозно-философских учений — это то, что по основной мысли того метафизического учения, которое создало теорию прогресса, эта философия, вместе с тем являющаяся и религией, строится исключительно средствами позитивного знания, не только не переступая в область сверхопытного, трансцендентного, но принципиально осуждая и отрицая такой переход, не только не прибегая к обычному способу религиозного познания, к вере, но опять-таки сознательно отрицая всякая ее права и всякое ее значение. В теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения. Смелая мысль, заслуживающая во всяком случае внимательного философского рассмотрения! Вместе с тем, для современного философствующего разума не может быть предмета, более достойного размышления, по той важности, какую имеет это учение для теперешнего человечества.

Итак, попытаемся отдать себе отчет, в какой мере позитивная наука оказывается способна сделать ненужными метафизику и веру и дать действительно *научную*, т. е. опытную метафизику и религию (такое соединение понятий яв-

ляется *contradictio in adjecto*, но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

### III

Всякая религия имеет свое *Jenseits*, — верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такое *Jenseits* имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру и сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому, как астроном предсказывает лунное затмение или какие-либо другие астрономические явления, которые он может с точностью вычислить за несколько веков вперед. Такое прозрение в будущее приписывается и науке об общественном развитии, социологии, которая получает поэтому совершенно исключительное значение в ряду других наук, становится как бы богословием новой религии. Отсюда понятно необыкновенное развитие общественной науки в XIX веке, и необыкновенный, совершенно исключительный интерес к этой науке, играющей в наше время столь же суверенную роль в общественном мнении, как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма. Наибольшую веру в свои силы проявило одно социологическое учение, вызвавшее к себе наибольший энтузиазм и по сие время составляющее вероисповедание многих миллионов людей, — учение Маркса и Энгельса, теория научного социализма. Это учение хотело доказать данными научного опыта неизбежность наступления социалистического способа производства, составляющего вместе с тем и идеал современного человечества; насколько она касается будущего, это учение представляет очень типичный и наиболее яркий пример научной теодии (в выше охарактеризованном смысле).

Вера в достоверность социальных предсказаний так сильно подорвана за последнее время, что с чрезмерной горячностью нападать на предсказания значило бы уже до известной степени ломиться в открытую дверь; вместе с тем надлежащее доказательство положения, что социальная наука по самой своей познавательной природе неспособна к предсказаниям, потребовало бы целого гносеологического исследования. Здесь нам придется ограничиться лишь немногими основными пунктами<sup>2</sup>.

Прежде всего, что значить предсказывать будущее? Это значит *точно* определять наступление будущих событий, в определенном пункте пространства и времени (как и предсказывает астрономия). Всякие иные предсказания суть просто общие места, из приличия называемые иногда в общественной науке латинским словом «тенденция» развития<sup>3</sup>. Так, если кто-нибудь сообщит мне, что тенден-

---

<sup>2</sup> Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование *Heirich Rickert*, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Zweite Hälfte, Tübingen und Leipzig, 1902. Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются совершенно излишними. Отсылая читателя к книге Риккерта (общих гносеологических воззрений которого я, впрочем, совершенно не разделяю), я оставляю без изменения настоящий параграф, хотя и вполне сознаю его недостаточность и неполноту.

<sup>3</sup> Слово «тенденция», хотя и принадлежит к часто употребляемым (и злоупотребляемым) выражениям, вовсе не представляет собой сколько-нибудь определенного термина. Чаше всего оно употребляется по отношению не к будущему, а к настоящему, причем им обозначается просто обобщающий итог изучения отдельных фактов. Напр., если на основании анализа статистических данных мы приходим к выводу, что тенденция современного развития состоит в концентрации производства, в таком случае это есть просто наиболее общая формула, выражающая смысл до сих пор протекшего развития и его резюмирующая. Но лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего в будущее, эта тенденция превращается тотчас же в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения.



ция моего развития состоит в том, чтобы некогда умереть, я едва ли сочту это предсказанием, в котором я ожидал бы найти обозначение времени и места моей смерти. Предсказание в этом смысле вполне совпадает с пророчеством, как оно понималось в ветхозаветной истории, или волхвованием и гаданием. Способна ли социальная наука к пророчеству или, что то же, к предсказанию?

Есть два способа изучения действительности: в одном случае внимание устремляется на *общее*, в другом на *особенное*. Согласно Риккерт (развивающему здесь идеи Виндельбанда) в одном случае мы имеем естествознание, науку, оперирующую с общими понятиями, в другом — историю, имеющую задачей возможно точное установление действительности с ее индивидуальными особенностями. В применении к социальной науке мы различаем историю в собственном смысле и социологию, науку о законах сосуществования и развития социальных явлений. Относительно способности истории как таковой делать предсказания не может быть, да и не было речи. Все упования в этом отношении возлагались на социологию. В социологии мы имеем систему понятий, абстрагированных от определенной исторической действительности и имеющих целью сделать ее *понятной*, т. е. выразимой в связной сети логических понятий, различные соотношения которых являются социологическими законами. Таким образом все индивидуальные события, т. е. события в пространстве и времени, погашаются в абстрактных понятиях; социология в этом смысле совсем не имеет дела с событиями, относительно которых можно делать предсказания. При этом нужно еще заметить следующую особенность образования понятий в социологии, в отличие от некоторых отделов естествознания. Общие понятия естествознания получаются выделением известной суммы свойств предмета путем абстракции; но эти свойства сами по себе представляют самостоятельную реальность; наука может пользоваться поэтому своими выводами для практических целей, подвергая эти выводы, ко-

нечно, некоторому практическому учету; в этих пределах естествознание становится способно и к предсказанию. Социологические понятия, напротив, не представляют такого выделения общего и повторяющегося во всех индивидуальных случаях, получаются путем слияния целого ряда различных, но между собой связанных событий в понятие, которое и получает до известной степени значение символа, условного обозначения этого ряда явлений (напр. феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т.д.). Первый способ образования понятий может быть уподоблен механическому выделению, второй — химическому соединению, ибо в последнем случае элементы-события теряют свое самостоятельное бытие и соединяются в новом, отличном от каждого из них синтезе.

Из такого характера социологических понятий следует, по моему мнению, что они всецело зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество, вследствие разнообразия материала, создаваемого неисчерпаемым творчеством истории, а также и вследствие различных специальных целей, которые в каждом отдельном случае преследуются исследователем. Социологические понятия отличаются поэтому, так сказать, пассивным, производным характером, они являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Их ценность как инструмента познания никоим образом не может поэтому сравниться с естественнонаучными понятиями. Исторические понятия ничем не увеличивают наших знаний, а лишь наше *понимание* связи событий. Из этого видно, что социология вовсе не способна расширить наш исторический кругозор и раскрыть для нас будущее, раз к этому неспособна история, в прямой зависимости от которой она находится.

Как бы то ни было, способность социальной науки к предсказаниям никогда не была достаточно доказана, ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всеми пра-

вами юридической презумпции, так что во всяком случае *onus probandi* лежит на сторонниках этого воззрения. Я думаю вообще, что ведение будущего принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обескушенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно может заполнять фантазия. Едва ли каждый из нас почувствовал бы себя ошастливленным, если бы ему была во всех подробностях раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротив, я думаю, большее несчастье трудно себе представить. Всеведение не под силу человеку.

Однако, во избежание недоразумений, добавлю здесь, что человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представленная о нем вводить то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составить себе известного суждения не только о настоящем, но и о ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если называть и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека. Но при этом надлежит не забывать, что это предсказание ничего общего не имеет с точным научным прогнозом, а сводится к своего рода импрессионизму, не столько научному, сколько художественному синтезу, имеющему субъективную убедительность, но с полной наглядностью объективно недоказуемому<sup>4</sup>. Действительность, конечно, дает

---

<sup>4</sup> В заключительной главе своей книги «Капитализм и земледелие» я высказался в смысле социального агностицизма, в различных же местах ее я не отказывался судить и о ближайшем будущем развития (по преимуществу же о задачах социальной политики), насколько об этом я умел составить себе суждение. При этом я не считал нужным разъяснять и оговаривать различие этих суждений, имеющих характер личного убеждения, от точного прогноза относительно всего общественного развития, ложность которого я принципиально отрицаю. К моему удивлению,

здесь ряд переходов от более или менее трезвых научных заключений до вполне необузданной фантазии.

Большую роль при этом играют обыкновенно суждения *по аналогии*, логическая ценность которых должна быть совершенно ясна наперед из логики (пример суждения по аналогии составляет одно из популярнейших положений марксизма, именно, что более развитая экономически страна показывает другой, более отсталой, картину ее будущего развития).

Но признаем в полной силе справедливость научной теории прогресса. Признаем, что научное предсказание вообще возможно и те научные предсказания, которые уже делались до сих пор, в частности, предсказания о закономерно необходимом наступлении будущего социалистического строя, научно неоспоримы. Уступим таким образом теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?

Самые смелые теории прогресса не идут в своих предсказаниях дальше обозримого исторического будущего, а исторический глаз видит недалеко. Пусть нам известны судьбы человечества, положим, в XX веке, но мы уже ровно ничего не знаем о том, что его ждет в XXI, XXII, XXIII, и т. д. веке. Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажжет в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство обьято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их *в абсолютной неизвестности*. Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миро-

---

и мнимое противоречие сделалось как бы *locus minoris resistentiae* для возражений мою книгу.

понимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит, и которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе? Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти, как окончательном финале в истории человечества, но уже сама по себе перспектива абсолютной случайности, полная непроглядного мрака, и неизвестности, способна оледенить кровь. И нельзя на это возражать обычным указанием, что будущее человечество лучше нас справится со своими нуждами, ибо ведь речь идет не о будущем человечестве, а о нас самих, о наших представлениях о судьбах его. Едва ли кого-либо действительно удовлетворяет такой ответ. Нет, все что имеет сказать здесь честная позитивная наука, это одно: *ignoramus* и *ignorabimus*. Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель ей не под силу.

Но, конечно, на этом ответе никогда не может успокоиться человеческий дух. Остановиться на этом ответе это значит стать спиной к самым основным вопросам сознательной жизни, после которых уже не о чем спрашивать<sup>5</sup>. И человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего

---

<sup>5</sup> Заклячая свою книгу «Капитализм и земледелие» выражением убеждения *ignorabimus* в области позитивной науки, я, конечно, никоим образом не допускал, что позитивной наукой и этим *ignorabimus* все дело и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и тогда, но я не считал возможным касаться с неизбежной беглостью необходимых основ нашего мирозерцания помимо позитивной науки.

человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспламеняющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т.е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокравшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая царственное свое господство там, где считается призванной царить только наука.

Таким образом, попытка построить научную религию не удалась: вера властно заявила свои права там, где хотела владычествовать наука, и наука обманула возлагавшиеся на нее ожидания. Но разве не ошибочна, не утопична была и сама мечта основать религию, имеющую дело с бесконечным и вечным, на том конкретном и всегда ограниченном фундаменте, который только и дается положительной наукой! Возможно одно из двух: или наука сохранит лишь свое название, но фактически перестанет быть наукой, или же она не сможет стать религией. Случилось первое.

Теперь обратимся к дальнейшему рассмотрению религии прогресса.

## IV

Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса, — таковым оно является не только по идее основателей этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особенное значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дела. Почему же обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свой-

ствами божества, прежде всего вечностью или, по крайней мере, бессмертием, совершенством, абсолютностью (ибо лишь при наличии этих свойств и возможно религиозное отношение)?

Человеком руководит при этом нормальная и незаглушимая религиозная потребность. Видеть высшую и последнюю цель бытия в этом преходящем и случайном существовании невыносимо для человека. Но, согласно философии позитивизма, высшего и абсолютного смысла жизни, отрицающего ее ограниченность и ее условность, нельзя искать в области трансцендентного или в области религиозной веры. Его нужно найти в мире опытного, чувственно-осознательного бытия. Человеческой мысли снова ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценою внутренних противоречий и самообмана.

Человек смертен, человечество бессмертно; человек ограничен, человечество обладает способностью к бесконечному развитию. Живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью. Яркое выражение этой мысли дает *Гюйо* в своем дивно возвышенном рассуждении о бессмертии (в *Irréligion de l'avenir*): «стоицизм был прав, когда, говоря нам о смерти, он убеждал человека стать выше нее. Утешение мы найдем в той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долг, что жизнь будет безостановочно продолжаться и после нас, и, может быть, немножко и благодаря нам; что все, нами любимое, будет жить, что все наши лучшие мысли, без сомнения, осуществятся хотя бы отчасти, что все, что только было неличного (*impersonnel*) в нашем сознании, то, чего мы являлись лишь как бы носителем (*tout ce qui n'a fait que passer à travers nous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составлявшее в нас лучшую часть, все оно будет жить, продолжаться, беспрестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир во все не представляет собой как бы разбитого зеркала; что

вечная непрерывная связь вещей сохраняет свое значение, что вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полного сознания этой непрерывности жизни означает вместе с тем и определить действительное значение этого кажущегося перерыва, смерти личности, которая является, быть может, лишь исчезновением своего рода живой иллюзии. И однако, — второй раз повторяет философ, — во имя разума, который понимает смерть и должен встретить ее как и все понятное, не надо быть трусом (*pas être lâche*)».

Я затруднился бы подыскать для разбираемого воззрения более удачное и возвышенное выражение, нежели то, которое дает французский философ. И все же с чарующей искренностью у него звучит печальный рефрен: *pas être lâche*, не быть трусом пред этим ужасом исчезновения.

Чтобы еще яснее путем контраста охарактеризовать рассматриваемое учение, я приведу здесь воззрение Фихте, — плод высокой мысли и не менее возвышенного настроения, питаемого однако другими гораздо более отрадными мыслями (см. *Bestimmung der Gelehrten*). Фихте говорит о бесконечных задачах нравственной жизни: «О, это есть самая возвышенная мысль из всех: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду в состоянии никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятие этой задачи составляет действительно мое назначение, я не могу никогда перестать действовать и, следовательно, никогда перестать существовать. То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело; ибо мое дело должно быть совершенно, а потому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело поднимаю я свою голову к грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или к гремящим, в море огня плавающим облакам, и говорю: я — вечен и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы все на меня, ты, небо, и ты, земля, смешайтесь в диком хаосе, и вы, все элементы, свирепствуйте и бушуйте, и сотрите в дикой борьбе последнюю лишь в луче солнца заметную



пылинку того тела, которое я называю своим, — моя воля с своим твердым планом отважно и спокойно будет витать над развалинами вселенной, ибо я принял на себя определенное мне назначение, и оно продолжительнее чем вы; оно вечное, потому и я вечен, как и оно».

Вот две веры, из которых одна может быть названа верой в мертвое, другая — в живое бессмертие. Но кто же бессмертен и кто абсолютен в первой из этих вер, если смертен и относителен человек? Мы уже знаем ответ: человечество с его способностью к бесконечному развитию. Но что же такое это *человечество* и отличается ли оно своими свойствами от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем и зерном. То, что позитивизм называет человечеством, — есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то также бессмысленны и судьбы человечества. Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту, приписывает черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятию человечества придает утверждаемая за ним способность бесконечного развития. Но эта бесконечность есть только мнимая или кажущаяся, — плохая бесконечность, по известной уже нам терминологии Гегеля. Она основывается просто на том, что

развитию человечества во времени, при данном, по крайней мере, состоянии знаний, не может быть указано конца, а вовсе не на том, что его и не может быть по самому понятию. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую бесконечность, или, лучше сказать, неопределенность, неопределенную продолжительность, с идеей бесконечности у Фихте, где она вытекает из абсолютного характера той цели, которой служить бесконечное движение<sup>6</sup>. Но у человечества, согласно воззрению позитивизма, нет абсолютной цели развития, которая могла бы санкционировать эту бесконечность и превратить ее, так сказать, из пассивной в активную, из случайности и неопределенности в разумную необходимость.

Прогресс не является бесконечным и с качественной стороны. Завоеваниям человеческого ума и совести, поскольку они выражаются в объективных установлениях, вообще всякого рода культурных благах, конечно, нет границ. Но эти объективные завоевания всего человечества в целом для каждого данного момента или для каждого поколения составляют лишь отправной пункт, от которого нужно двигаться вперед, ибо данный уровень культуры достается ему не как завоевание, плод борьбы и стремлений, а как готовый результат. Самый прогресс состоит не в этих объективных результатах, — стоит только предположить, что человечество сделалось довольно достигнутым и остановилось в своем развитии, чтобы понять, что это может значить

---

<sup>6</sup> В этом случае идея бесконечности развития человечества соответствует идее бесконечности существования мира (физические антиномии). Рассматриваемая формально-логически, идея эта, как показал в своем учении Кант, разрешается в антиномию, т. е. здесь оказываются одинаково доказуемы как тезис, так и антитезис. Таким образом вечность, которую может приписать человечеству и его развитию позитивизм, является немыслимой, и проблема средствами одной формальной логики неразрешимой. Бесконечность или вечность может мыслиться не как бесконечное существование во времени, а лишь как уничтожение времени, победа над ним.

только смерть и полное разложение, — прогресс состоит в неустанном движении вперед. А единственными реальными носителями этого движения являются люди (а не «человечество»), которые также неспособны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существование, как и мы теперь. Представление о человечестве, как абсолюте, и с этой стороны оказывается иллюзией.

Итак, попытка представить человечество в качестве абсолюта приводит к порочному кругу: мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие через нас; вся аргументация держится в воздухе.

Религиозная вера в человечество есть, таким образом, неразумная, слепая вера; по сравнению с верой, в основе которой лежат оправданные пред разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремившийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество, — эта святая и заветная вера, — унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия.

## V

В чем же именно выражается бесконечный прогресс человечества? На этот вопрос давались и даются различные ответы. Самым простым и распространенным ответом является тот, что целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа лиц. Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна ответить на запросам мало-мальски развитого сознания. Она основывается, между прочим, на предположении, что может быть найден эвдемонистический масштаб и что общее количество удовольствия и неудовольствия в мире может быть

точно определено, причем нужно стремиться к тому, чтобы в окончательном итоге плюс превышал минус и все увеличивался на счет минуса до полного исчезновения этого последнего. Социальный эвдемонизм сближается в этом случае с учением Гартмана, который также считает возможным учитывать окончательный баланс мировой радости и горя, но приходит к совершенно противоположным выводам, причем его эвдемонистический пессимизм, своеобразно сочетающийся с эволюционным оптимизмом, находит окончательное утверждение в его метафизике, в учении о бессознательном, как абсолютной субстанции мира, и абсолютно-случайном происхождении мира как бы вследствие ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что в своей этике он является ожесточенным врагом всяких эвдемонистических тенденций.) Уже то одно, что в различных случаях этот мировой баланс подводится различно, то с плюсом, то с минусом, свидетельствует о сомнительности подобной арифметики. Затруднительность подвести точный баланс объясняется невозможностью найти единицу для измерения радости и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим. Сумеет ли даже мы сами сказать о себе, каких ощущений, приятных или неприятных, больше мы получили в течение не только жизни, но дня или года? Кроме того, по меткому замечанию Соловьева (в «Оправдании Добра») баланс этот не представляет собою предмета непосредственного восприятия, каждое удовольствие или неудовольствие воспринимается отдельно, а их алгебраическая сумма есть лишь теоретический итог. Итак, невозможно решить с определенностью, существует или не существует какой-либо эвдемонистический прогресс в истории, тем более, что рядом с новыми источниками наслаждений человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью

истории — есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима.

Социальный эвдемонизм, в сущности тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастье — есть естественное стремление человека, но нравственным является лишь то счастье, которое является попутным и не преднамеренным спутником нравственной деятельности, служения добру. Очевидно, такое счастье не может быть поставлено само себе целью уже потому одному, что оно не представляет собою чего-либо самостоятельно. Но если поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения, чудовищного порока, животного эгоизма, потопления всех духовных потребностей в чувственности, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения было бы обращение человечества в животное состояние. Это учение совершенно неспособно оценить всю необходимость, все возвышающее значение страдания, истолкователем которого явился в нашей литературе Достоевский. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу, как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, страдание всегда останется неустранимым. Страдание нравственно необходимо для человека. «Крест» — есть символ страдания и освящения. Стремление облегчить или устранить страдание других людей составляет одну из основных форм нравственной жизни и деятельной любви, а сострадание одну из основных добродетелей (Шопенгауэр хотел видеть в нем даже единственную). Поэтому может показаться, что устранение страданий как таковых, и есть настоящая, главная цель нравственной деятельности. Но неверность этого суждения станет ясна для нас как только мы обратим внимание на то, что не всякое страдание заслуживает нашего сочувствия, не то, которое имеет корнем без-

нравственные стремления данного лица, и не то, которое не калечит, а нравственно возвышает человека. Мы не захотим облегчать страдания ростовщика, который лишился возможности брать ростовщический процент и сочтем безумием желание облегчить страдания Фауста так, как Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь. Отсюда выясняется, что сострадание само стоит под контролем высшего нравственного начала, и то, что является добром в нравственном смысле, должно цениться нами выше страданий как наших, так и чужих. Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной.

Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовольствий от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост чувственных потребностей и их удовлетворения. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden». Это вполне языческая и вместе противонравственная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей, как таковой. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубое язычество. Рост материальных потребностей и их удовлетворения не является противонравственным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует падению духа и победе плоти. В известной мере этот рост потребностей и экономический прогресс составляет необходимое предшествующее и духовного развития, иногда пробуждения личности (этим, по моему пониманию, характеризуется теперешний момент экономического развития России). Но рост нравственных и чувственных потребностей

может отставать друг от друга и друг от друга отделяться. В таком случае рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, протекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной. Культурное варварство, которое вырабатывается современной экономической жизнью, не лучше, а хуже первобытного варварства именно благодаря утонченности потребностей нового человека. Этический материализм или духовная буржуазность составляет несомненную и, по-видимому, усиливающуюся болезнь современного европейского общества, та же буржуазность некогда погубила римскую цивилизацию. Эту буржуазность этически санкционирует языческая наука, объявляя удовольствия тела самостоятельным и бесспорным благом. Не отрицая того, вполне бесспорного факта, что рост личности, а также ее нравственное развитие до известной степени неразрывно связаны с материальным прогрессом, мы не можем не признать здорового аскетического зерна в учении Л. Н. Толстого, несмотря на его крайности и очевидные односторонности. Во всяком случае оно гораздо нравственней и выше тех учений века, которые культуру видят во фраках и цилиндрах.

Вполне буржуазным и потому гедонистическим характером отличается одно современное учение, исходящее из лагеря тех, кто считает себя наибольшими и притом принципиальными врагами буржуазии. Мы разумеем знаменитое учение о классовых интересах и о классовой борьбе, классовом эгоизме и классовой солидарности, если рассматривать классовую борьбу не как случайное историческое средство для достижения высшей этической цели, а как вполне самостоятельный этический принцип. Классовая борьба является формой отстаивания своих прав на участие в благах жизни. При распределении этих благ есть об-

деленные и обделившие (буржуа имущие и неимущие, как выражался наш Герцен), но с этической точки зрения обе борющиеся партии равны между собой, поскольку ими руководит не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели. Очевидно, что на голом классовом интересе можно воспитать новую буржуазию, но нельзя основать великого исторического движения. Конечно, величайшее движение современности никогда всецело не основывалось и не могло быть основано на этом принципе классовой борьбы, а всегда было выше этого принципа. Во всяком случае, можно сказать, что степень торжества этого принципа обратно пропорциональна этической высоте движения, и полное его торжество способно было бы уронить его до полной буржуазности.

Эвдемонистический идеал прогресса, как масштаб при оценке исторического развития, приводит к прямо противонравственным выводам. Ибо, с этой точки зрения, страдания одних поколений являются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями «унавозить будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова. Но почему же Иван должен жертвовать собой будущему счастью Петра и не имеет ли Иван, как человеческий индивид, с этой точки зрения, таких же прав на счастье, как будущий Петр? Не является ли поэтому вполне логичным и согласным эвдемонистической теории желание Ивана поменяться ролями с будущим Петром и сделать своим уделом счастье, а его — страдание? Не представляется ли доказуемой из принципов эвдемонизма, наряду с теорией прогресса и теория *après nous le déluge*, т. е. полного эгоизма?!

С другой стороны, какую этическую ценность представляет это будущее счастье, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастья? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастье на несчастьи других во всяком случае безнрав-



ственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличие страдания с эвдемонистической точки зрения есть абсолютное зло, и этим абсолютным злом не может и не должно быть куплено будущее счастье. Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы в нем жить уважающему себя человеку. Ему остается «почтительнейше возвратить билет». Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов.

## VI

Справедливость требует признать, что, хотя и некоторую окраску эвдемонизма имеют все версии теории прогресса, но ни в одной из них он не проводится последовательно в качестве исчерпывающего принципа. Так, рядом со счастьем целью прогресса ставится и усовершенствование человечества. «Позитивизм считает, — говорит Конт, — постоянной целью нашего существования личного и общественно-го всеобщее усовершенствование (*perfectionnement*), сначала нашего внешнего положения, а затем и нашей внутренней природы». (*Sys. de pol. pos.*, I, 106). Безграничное усовершенствование является содержанием прогресса и для Кондорсе, в его юношески восторженном *Progrès de l'esprit humain*.

Нет спора, что этот идеал является гораздо возвышеннее предыдущего, но попытка его обоснования с точки зрения позитивизма ведет к еще большим трудностям. Для того, чтобы говорить об усовершенствовании, как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно потому, что это усовершенствование мыслится как бесконечное, следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совер-

шенства не может быть получено индуктивно, из опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны не вмещается в рамки относительного опыта, другими словами, он абсолютен, с другой стороны этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыте, очевидно, может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения. Позитивизм еще раз делает сверхсметное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся к последней и самой возвышенной формуле прогресса, согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности. Эта формула, наряду с учением классовой борьбы и вообще более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой он обязан своим знакомством с философией Гегеля. Эта формула представляет таким образом прямое позаимствование у метафизики, но оно сделано таким же внешним, механическим образом, каким и вообще совершена «перестановка вверх ногами» философии Гегеля у Маркса. Из живой формулы, стоявшей в связи с целым мировоззрением и органически из него проистекавшей, получилась мертвая схема, в которой был умерщвлен ее философский смысл, именно учение о развитии духа к свободе, т. е. самосознанию. Трудно быть высокого мнения о всей этой философской операции (для надлежащего выяснения которой понадобился бы обширный экскурс в философию Гегеля), но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы, о «Vorgeschichte», вслед за которой лишь начнется *Geschichte*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы Гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты

Свободное развитие личности как идеал общественно-го развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла. Воля не является теперь самозаконной в том смысле, что всякий гнет, политический, экономический, социальный, оказывая влияние на личность, стремится примешать свое преходящее и мертвящее влияние, поставить чужую и властную волю туда, где должна царить и свободно выбирать между добром и злом одна самозаконная воля. Освобождение личности есть поэтому создание условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома придает аксиоматическую непреложность, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии, дает им этическую санкцию, поднимает, поэтому, от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона.

Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (потому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика). Нужно иметь незыблемое убеждение относительно того, что Фихте называл «призванием человека», определенное представление об его нравственной природе, чтобы выставить такое, само по себе чисто отрицательное требование, как свободное развитие личности. Положительный характер это-

---

видят в этом, напротив, достоинство; по их мнению, Марксом удержаны все преимущества Гегелевской философии, например диалектический метод. Мы же не можем не выразить сожаления, что связь Гегелевской философии и учения Маркса отличается внешним, механическим характером (вплоть до ненужной имитации Гегелевской терминологии), а не является плодом органической переработки и дальнейшего развития этой философии.

му отрицательному требованию придается, таким образом, его метафизическим содержанием. Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессознательно.

Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носителем абсолютных задач, наделенною определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического развития, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству я. Но в таком случае что же может значить формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики...

Остается, наконец, еще область, где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории прогресса, ее неспособность разрешить самые основные проблемы мирозерцания. Согласно основной идее теории прогресса, в чем бы ни состояло содержание этого последнего будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т.е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле. Мы наталкиваемся здесь на основную антитезу сознания, на противоположность между бытием и долженствованием, и требуется не много слов, чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой.

Прежде всего, очевидно, что из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования. Каким образом из того, что данное событие фактически наступит, может следовать, чтобы я должен был стремиться к нему как должному? Почему из ряда своих прошлых поступков имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним не согласные, при чем за них мучит

меня совесть, хотя я не могу их изменить и уничтожить? Все изощрения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее всем другим естественным потребностям, как-то голода, полового размножения и т. д.) касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но они предполагают сам факт существования нравственности, без чего были бы невозможны и сами эти исследования. (Так атеисты, с чем большим пылом доказывают небытие Бога, тем нагляднее обнаруживают, какую роль в их сознании играет эта проблема и насколько в нем присутствует Бог, хотя бы как предмет отрицания.) Долженствование — сверхопытного происхождения, а так как долженствованием проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоит из постоянного сочетания опытного и сверхопытного, материального и духовного начала.

Проблема долженствования есть лишь общее обозначение целого ряда проблем и перед всеми ими безмолвствует позитивная теория прогресса.

Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немыслимо без свободы воли. В то же время все поступки мотивированы, т. е. подчинены закону причинности. Философии предстоит сочетать эту возможность соединения свободы воли и детерминизма. Детерминизм должен почтительно посторониться, чтобы дать место нравственному деянию, но он должен держать постоянно сомкнутым ряд причинной связи, ибо всякий перерыв ее уничтожает опыт. Обращенная к будущему, свобода воли видит лишь долженствование, но опыт видит в этом будущем только причины и следствия<sup>8</sup>. Есть ли какая-нибудь связь

---

<sup>8</sup> Вопрос этот, — о свободе и необходимости человеческих действий, несколько лет тому назад был предметом полемики (на страницах *Вопр. Ф. и Пс. и Нов. Сл.*) между мною и П. Б. Струве, в связи с известной конструкцией Штамлера. Тогда спор этот не был закончен, да едва ли

между причинностью и долженствованием и соответствующими им принципами необходимости и свободы и какой из них является первоначальным? Вот вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могут быть разрешимы только путем метафизического синтеза. И, действительно, все эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всех времен; в частности вопрос о свободе и необходимости есть основная проблема философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

С полной ясностью проблема эта поставлена лишь тем, кто раз навсегда показал относительность опытного знания и условные права науки и наряду с необходимостью, царящей в мире опыта, показал возможность трансцендентной, интеллигибельной свободы. Это различие Шопенгауэр справедливо считает одним из величайших завоеваний человеческого ума и бессмертной заслугой Канта в философии. Но Кант дуалистически противопоставил опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому все усилия послекантовской философии направились к тому, чтобы преодолеть этот дуализм и показать конечное торжество свободы. Такова тема и основное содержание философии Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, мы пересмотрели все основные проблемы теории прогресса и пришли к тому общему выводу, что все эти

---

и мог закончиться, потому что мы оба, вместе с Штаммлером, стояли на неокантианской точке зрения, между тем как вопрос этот разрешим лишь в области метафизики. Относительную справедливость своей тогдашней точки зрения я и теперь вижу в том, что я отстаивал господство причинности в мире опыта, между тем как конструкции Струве и Штаммлера стремились сочетать свободу и необходимость в области науки, т. е. опытного знания. Моя точка зрения поэтому, если не разрешала, то и не искажала проблемы неверной ее постановкой, попыткой ввести с теми или иными урезками метафизический принцип свободы в область опыта. Так как философские воззрения Струве с тех пор существенно изменились, я не думаю, чтобы он стал теперь поддерживать свою гносеологическую конструкцию.

проблемы превышают силы позитивной науки и или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустрашимым противоречиям, или же разрешаются с помощью контрабанды, т.е. внесением под флагом позитивной науки элементов, ей чуждых. Благодаря такому смешению ставится в двусмысленное положение позитивная наука и вместе с тем грубо попираются права метафизики и религиозной веры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграничение различных элементов и проблем, которые смешаны в теории прогресса. Необходимо кесарю возвратить кесарево, а Богу — Божье. Правильная постановка теории прогресса должна показать, какими средствами разрешимы ставимые ею проблемы, к каким более общим проблемам необходимо ведут эти решения, она должна, следовательно, разграничить и в данной области восстановить в своих правах науку, метафизику и религию.

Попытке сделать это разграничение и дать надлежащую постановку проблемам теории прогресса и будет посвящено дальнейшее изложение.

## VII

Первая и основная задача, которую ставит себе теория прогресса, состоит в том, чтобы показать, что история имеет смысл, и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Она доказывает, следовательно, конечное торжество причинной закономерности и разумной целесообразности, является в этом смысле, как мы уже сказали, теодицеей. Она ставит себе, таким образом, целью раскрытие высшего разума, который является одновременно и трансцендентен и имманентен истории, раскрытие плана истории, ее цели, движения к этой цели и форме движения <sup>9</sup>.

<sup>9</sup> «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории». (В. Соловьев. Понятие о Боге. В<опро-

Мы видели уже, что задача эта оказывается непосильна позитивной науке и вообще неразрешима средствами опыта. Но самая задача поставлена совершенно правильно; и она неизбежно является философствующему уму, ищущему постоянного, неизменного бытия в потоке преходящих событий и несогласному видеть в истории лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и ответ на нее может дать спекулятивная дисциплина, которая носила до сих пор название философии истории, но которую, может быть, правильнее и точнее было бы называть *метафизикой истории*.

Метафизика истории, конечно, не имеет самостоятельного, независимого характера, она есть лишь часть или отдел общей метафизической системы, частное приложение общих метафизических начал к исторической жизни человечества. Поэтому и по содержанию своему метафизика истории определяется общими метафизическими воззрениями того или другого философа, и она будет одна у Гегеля, иная у Шопенгауэра, иная у бл. Августина, иная, наконец, у В. С. Соловьева. Классическим и вместе ослепительным примером метафизики истории является историческая философия Гегеля (конечно, этим вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современного научного сознания).

Метафизика истории является раскрытием абсолютного в относительном; она стремится увидеть, как вечное сияние абсолюта отражается в ограниченной рамке пространства и времени. Для ее содержания является поэтому существенным не только то, как понимается абсолют, но и то, насколько широки эти рамки, т.е. как обширно истори-

---

сы> Фил<ософии> и Пс<ихологии>, кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многих кантианцев совмещение трансцендентности и имманентности покажется гносеологическим противоречием (ср. напр. рассуждение Риккерта о философии истории в цитир. соч.). Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др., я здесь противоречия не вижу.



ческое изучение в пространстве и во времени, а также насколько оно глубоко. Этим утверждается неразрывная связь между метафизикой истории и положительным содержанием последней; метафизика не должна не только игнорировать положительного прогресса исторической науки, но обязана постоянно считаться с ним, расширяя таким образом свои задачи истолкования смысла этого исторического материала. Естественно при этом, что плоха та метафизика истории, которая игнорирует или стоит в противоречии с данными исторической науки изучаемого момента. Тот, кто хочет создать метафизику истории, должен быть в такой же мере философом, как и историком.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики истории неустранимы из нашего сознания, и не нужно думать, чтобы они когда-нибудь устранялись вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, при чем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали смысл истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.

Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, показать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. В этом смысле получает свое полное значение вещное слово Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно». Но это положение, у Гегеля являющееся последним выводом его гениальной системы и окончательным продуктом гигантского труда, в ней заключенного, составляет вместе с тем и основную тему метафизики истории, основную проблему, которую она должна разрешить. Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо является теодицеей, как и понимал ее Гегель.

Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (как покойный Соловьев формулировал эту же самую проблему), которое должно вместе с тем явиться оправданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его призрачность, его — страшно сказать — конечную разумность.

Философия должна честно посчитаться с этим вопросом во всем его объеме, малодушно не уклоняясь и не умаляя его трудности, бестрепетно глядя в глаза надежде и отчаянию, и та философия, которая вынесет эту борьбу победоносно и пройдет этот тернистый и мучительный путь сомнений, ничего не потеряв из своего прежнего убеждения в разумности существующего и торжестве правды, достойна своего имени и может быть учительницей людей. Но сколько тех, кто малодушно склоняясь пред этой загадкой, трусливо спешат дешевым оптимизмом замазать щели своего мировоззрения и от нее как-нибудь уклониться! К ним относится известная эпиграмма Гейне относительно профессора, штопающего лохмотьями шлафрока и колпаком дыры мироздания. Но счастлив, о, трижды счастлив тот, кому честно и свято удалось дострадаться до этого отчаянного убеждения, ибо радостней этого убеждения не может быть ничего на свете.

Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность причинной связи, здесь есть лишь закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории получает значение только служебного средства для целей абсолюта. И если абсолютом есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью. Вместе с тем мы признаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши намере-

ния и поступки оказываются средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (*List der Vernunft*). «Разум настолько же лукав, как и могуч. Лукавство состоит вообще в посредствующей деятельности, которая, заставляя объекты действовать соответственно своей собственной натуре друг на друга и не вмешиваясь непосредственно в этот процесс, приводит в выполнение лишь собственные цели разума. В этом смысле можно сказать, что Божие провидение относится к мировому процессу и миру как абсолютное лукавство (*als die absolute List*). Бог позволяет людям действовать на основании их собственных интересов и страстей, но то, что оказывается в результате этого, представляет выполнение Его намерений, которые отличаются от непосредственных намерений тех лиц, которыми Он при этом пользуется».

Позитивная наука тоже знает лукавство истории. Нельзя судить об индивиде по тому, что он сам о себе думает, — говорит Маркс (в известном предисловии к «*Zur Kritik der pol. Oekon.*»); нужно спросить об этом экономический базис. Это представление о лукавстве экономического базиса или вообще мертвой исторической закономерности способно убить всякую энергию и всякий нравственный энтузиазм, ибо оставляет в полной неизвестности, отдает на волю абсолютной случайности конечный исход наших личных намерений. Правда, с этим предлагают бороться, постигая эту закономерность и ею управляя, но до сих пор эта закономерность не была (да и не будет) так постигнута, чтобы дать вполне благонадежное указание индивидуальной деятельности. При этом деятельность превращается в нравственную лотерею: я, будучи воодушевлен добрыми намерениями, рискую послужить в конце концов злу, а служители зла окажутся благодетелями человечества.

Мы уже знаем, что теория прогресса пытается заштопать эту прореху, введя позитивную теодицею. Но, во-первых, где гарантия того, что переживаемая нами теперь эпоха прогресса вследствие непостижимого для нас лукавства ис-

тории не ведет нас как раз к совершенно противоположному; а, во-вторых, прогресс ограничен и во времени и в пространстве; только некоторые явления признаем мы прогрессивными, только некоторые эпохи прогрессирующими. Из всей исторической действительности мы отбираем немногое, отменяя все остальное. Формула теории прогресса, вопреки Гегелевской, есть поэтому: не все действительное разумно, т.е. неразумны многие исторические эпохи, многие исторические события и т.д. Подобное воззрение, носящее следы случайности и произвола, составляет полную противоположность рассматриваемому нами. Пред лицом абсолюта нет прошлого, настоящего и будущего, нет избранных эпох, раскрытию абсолюта служит вся история. Как говорит Гегель, «всякое развитие имеет содержание и представляет интерес... Все, что взято само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (Moment der Idee).

Таким образом, вся история есть проявление абсолюта, вся она является живою ризою Божества, про которую говорит дух земли в Фаусте:

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

Однако, как бы ни были мы убеждены в том, что история представляет раскрытие абсолютного разума, и как бы добросовестно ни стремились понять этот разум, наши искания всегда останутся несовершенными, и этот разум более или менее сокрытым от наших слабых глаз. Знать разум всего сущего, понимать одинаково «и в поле каждую былинку и в небе каждую звезду» доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны, и с этой иррациональностью действительно, представляющей борьбу добра и зла, нам и приходится

ся считаться в своей деятельности. Таким образом, если мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями, то чем же можем мы руководствоваться в своей деятельности? Но абсолютное постоянно руководит нас в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого вне всякого сомнения поставлен Кантом. Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения не законом исторического развития, а нравственной задачей (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit), не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, потому прогресс бесконечен.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории. С эвдемонистической точки зрения представляется, конечно, большую разницу, тяжела или легка эта борьба, ведет она к победе или к поражению, требует героического напряжения сил и отваги или же довольствуется скромной повседневной работой, но это ничего не изменяет в абсолютном характере нравственного веления, раз оно

сознано как таковое пред лицом собственной совести, — его можно нарушить, но не изменить. Предположим на минуту, что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10-летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли отсюда, что они перестали быть обязательными? Никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен, таков нравственный закон. Страшна эта формула, и мало героев, которые ни пред чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех.

Позитивная теория прогресса льстит нашей слабости, это есть эвдемонистическое измышление, которое обещает внешнюю поддержку естественного хода вещей тому, что не находит достаточной поддержки внутри. При этом она является и своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра. Но иного рода эсхатология нужна для того, чтобы человек мог найти в ней действительную опору для своей нравственной деятельности. Для этого нужно убеждение, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства. Нужно убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, в котором найдет, свое место и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этического пантеизма, по меткому выражению Виндельбанда) наиболее полное развитие нашла в учении И. Г. Фихте. Для Фихте является «самым верным, даже основанием всякой верности, то, что существует нравственный миропорядок, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое доброе деяние удастся, дурное терпит неудачу» и т.д. В известном смысле

в системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие Бога, все доказывается из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. (Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия).

Вот истинная теория прогресса, нужна ли еще другая! Но очевидно, что доказательство этого рода учения не может быть сделано опытным путем, оно всецело лежит в метафизике.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер велений, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного должностования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному. Здесь вступает в свои права положительная наука. Она является тем арсеналом, в котором избирает свое оружие нравственная воля. Наука должна служить целям нравственной воли (это, конечно, не исключает того, что и самое познание, как таковое, может являться нравственной целью). В частности, что касается общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, то они в наше время являются как бы специально призванными к тому, чтобы ориентировать в действительности и освещать добро и зло в социальной жизни. Как и во всем относительном, разум идет здесь шатким путем: понятия добра и зла в конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь самое понятие добра и зла, объединяющее всех людей. Человек, в меру того понимания действительности, которого ему удалось достигнуть (и в котором не последнюю роль играет наука), из безбрежного моря зла выбирает именно то, что может и должно быть устранено теперь же и его именно силами, на чем ему в данный момент следует сосредоточить борь-

бу. При этом человек не может, конечно, обойтись и без того, чтобы не определять вероятия того или иного рода вещей, не заглядывать в будущее, не предсказывать. Из совокупности всех этих данных и мнений проистекает сознание того, что называется исторической задачей. Каждый век, каждая эпоха имеет какую-нибудь свою историческую задачу, определяемую объективным ходом вещей. Таким образом, хотя нравственный закон абсолютен, его веления имеют значение и *sub specie aeterni*, но его содержание всегда дано историей. Быть сыном своего времени, отзываться на все его призывы, понимать все его задачи и бороться за их разрешение в первых рядах, таковы обязанности, которые налагает нравственный закон. Вне такого содержания закон этот есть кимвал звенящий, он подвигнет не на подвиг, а лишь на фарисейство и лицемерие. Жалок, поэтому, тот, кто в наше время неспособен видеть сияние абсолютного нравственного идеала в сердцах людей, отдающих себя на помощь пролетариату в его борьбе за свое человеческое достоинство, умеющих жить и умирать за дело свободы, кто не усмотрит его в скучных и прозаических параграфах фабричного закона или в уставе рабочего союза и т.д. Ригористическая этика Фихте хочет всю жизнь до малейших мелочей подчинить контролю нравственного закона. Может быть, такое возвышенное понимание этики не под силу провести в жизнь среднему человеку, но бесспорно, что не существует ничего нравственно безразличного там, где только действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и к человеческим установлениям (прежде всего праву), которые ведь представляют собой только вошедшее в правило повторение известного ряда поступков. Поэтому подлежит нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городская реформа, и цензурный и университетский уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и социология (понимая первую как конкретную историю, вторую,



как систему абстрактных понятий) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности. Но если отдельные явления жизни подлежат нашей оценке, то и исторические явления мы также можем оценивать и избирать предметом изучения специально нас интересующее и нами известным образом оцениваемое явление. Конечно, расположение научного материала будет при этом вполне условным и определится специальными целями изучения, а равно и число таких дисциплин может быть безгранично. Но во всяком случае мы имеем здесь соединение категорий долженствования или оценки и исторического бытия и в исторической науке. Обобщая такие исторические ценности в понятие культуры, Риккерт предлагает различать науки, имеющие целью изучение развития культуры, науки о культуре, и не задающиеся такими целями, или естествознание (*H. Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*). Группа наук о культуре имеет огромное практическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом позитивная наука имеет совершенно определенное и притом огромное значение, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua* нравственного деяния. Но вместе с тем ей совсем не принадлежит того определяющего и руководящего значения, какое отводит ей позитивная теория прогресса, наоборот, она является лишь средством, орудием для высшей нравственной, вне ее стоящей и от нее независимой цели.

Мы уже знаем, что наряду со знанием самостоятельные права имеет вера. Только она делает несомненным то, что является сомнительным как и всякий предмет человеческого знания, только она холодное теоретическое знание согревает жаром сердца и делает основой поведения, не только внешнего, но и внутреннего, не только поступков, но и чувств. Вера устанавливает религиозное отноше-

ние к тем истинам, которые являются продуктом опытного или сверхопытного знания, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, куда не хватает наука. В этом смысле можно верить напр. в свое призвание, в свою идею, в свою задачу; можно верить в близкое осуществление известных целей, хотя бы относительно этого молчала наука. Без веры невозможно религиозное отношение к учению, как бы возвышенно оно ни было.

Религия — какова бы она ни была — по самой идее своей проникает всю деятельную жизнь сознательного человека. Все нравственные цели, которые он себе ставит, должны являться вместе с тем и предписаниями его религии. Эту мысль выражает Кант, когда дает такое определение религии: «религия (в субъективном смысле) есть признание всех наших обязанностей велениями Бога» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Каждый человек поэтому должен в своей жизни разрешить тяжелую задачу: сочетать абсолютное с относительным, определить свою деятельность таким образом, чтобы она отвечала требованиям его религии, проникнуться сознанием, что эти именно дела и эти именно обязанности есть то, чего хочет от нас наш Бог. Решение этого вопроса практической религии, знаменитого вопроса «что делать», необыкновенно трудно и открывает полный простор безграничным и бесконечным сомнениям. Положить им конец, нравственно поставить на ноги и утвердить человека и здесь может только вера. Без нее не может, таким образом, шагу ступить человек в самых основных вопросах жизни.

Вера есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не в одинаковой степени распределена между людьми. Есть талант и гений веры, подобно тому как есть философский или научный гений. Если справедливы слова Гегеля о том, что ничто в истории не совершалось без великой страсти, то справедливы они в том именно смысле, что ничто великое не совершается без страстной веры в себя и в свой подвиг; это она вела мучеников идеи и на ко-

стер, и на пытку, и в темницу, и в изгнание, и на смерть. Но как знание постоянно предполагает незнание и есть в сущности переход от незнания к знанию, так и вера предполагает сомнения и борьбу с неверием, и в этом заключается жизнь веры. Классической формулой психологии веры в этом смысле являются слова евангельского рассказа: верую, Господи, помоги моему неверию! Нельзя верить во что-нибудь очевидное, напр., что дважды два четыре, — здесь нет места вере, которая всегда имеет дело с тем, что допускает сомнение. Нам отказано поэтому в твердой поддержке извне, силу веры нужно находить в себе, сама вера есть нравственная задача. Вера в добро никогда не оскудела в человечестве, какую бы форму она ни принимала, но есть эпохи истории, отмеченные упадком веры, или ее подъемом. Никакое развитие знаний и блеск материальной культуры не может возместить упадка веры; можно допустить, что человечество лишится своей науки, своей цивилизации, как оно и жило без них в течение веков. Но полная потеря веры в добро означала бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие ухищрения цивилизации.

## VIII

Я позволю себе в заключение высказать несколько замечаний относительно задач современной философии. Гегель справедливо указал, что «как каждый индивидуум является сыном своего времени, так и философия выражает в мысли данную эпоху (*ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*)», и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее». Каковы же особенности нашего времени, с которыми должна считаться его философия?

Всемирно известны основные черты истории философской мысли в XIX веке. В начале века философия пережила почти небывалый расцвет, когда на протяжении менее чем по-

лувека Германия выставила четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. В Гегеле достигнута была вершина философской спекуляции, и его философия царила, хотя и кратковременно, во всех важнейших отраслях мысли. Затем последовало крушение метафизики. Оправдались пророческие слова Гегеля, в предисловии к логике писавшего: «Если наука соединится со здравым смыслом (к которому Гегель всегда относился с презрительной иронией), для того, чтобы вызвать погибель метафизики, по-видимому, могло бы получиться странное зрелище: можно было бы видеть образованный народ без метафизики, подобный разнообразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)». То, что Гегель считал маловероятной возможностью, стало действительностью вскоре после его смерти, и более полувека можно было видеть это «странное зрелище». Сила научной мысли в это время ушла в положительную науку, человечество опьянено было успехами естествознания и основанной на нем техники. Высшие потребности духа удовлетворялись, как мы уже знаем, позитивной теорией прогресса и религией человечества. Но, конечно, такое состояние не могло продолжаться вечно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенции естествознания и вообще позитивной науки, которая уже потеряла смелость отрицания метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцветом позитивных наук и до такой степени утратила живую философскую традицию, что пошла в своем развитии кружным путем, взяв исходным его пунктом не Гегеля, а Канта, и потом не подлинного, исторического Канта, а Канта лишь Критики Чистого Разума, играющей в общей системе философских воззрений Канта не первостепенную роль, но имеющую лишь, так сказать, пропедевтическое значение. Центральной проблемой философии нового времени сделалась поэтому гносеологическая; разработка теории познания составляет специаль-

ную заслугу новейшей философской мысли. Но на теории познания не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно обратиться и к самому познанию, другими словами, признав подлинного Канта, идти и к его преемникам. Таким путем восстановлена будет философская традиция; современная философия, вопреки мнению неокантианцев, не должна быть лишь развитием «критической» философии, но она должна дать творческий синтез всех новейших философских систем или, по крайней мере, посчитаться с ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наследство, но она должна считаться и с приобретениями того времени, когда это наследство было на положении *hereditas jacens*, без наследника. Она должна ввести и переработать все конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философии такой трудной задачи, как сейчас, но наше время полно философских предчувствий и, верю, наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики. Формально указанным требованиям из новейших философских систем наиболее удовлетворяют системы Эд. ф. Гартмана и В. С. Соловьева; философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез.

Но философия должна стоять на высоте своего времени и в другом смысле, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и так или иначе отвечать на них. Ни один великий философ не становился спиной к действительности и ее задачам; классическая немецкая философия дала идеал философа-гражданина в лице Фихте. Пульс могучей мысли Гегеля и до сих пор бьется в марксизме. И современная философия должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться от жизни в кабинете, чем грешит современная немецкая философия, — буржуазные симпатии представителей которых, к сожалению, не остаются

без влияния на их социальные воззрения. Благодаря этому, между философией и жизнью образовалось странное недоразумение, в котором утратилось сознание, насколько жизнь необходима для философии и философия необходима для жизни. А философия необходима для жизни теперь более чем когда-либо, благодаря некоторым особенностям переживаемого нами исторического момента. Всем известно, какой кризис переживает теперь рабочее движение, своим вероисповеданием считающее учение Маркса. Кризис этот не экономического и политического характера, напротив, сама его возможность обусловлена растущей мощью движения, но морального, скажу даже религиозного характера. Мы уже знаем, что марксизм представляет собой самую яркую версию теории или религии прогресса; он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться или, по крайней мере, ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь становилось все больше практических задач, заслонявших конечные цели. На смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. Современное развитие отличается, таким образом, двусторонним характером: с одной стороны усиливаются практические завоевания рабочего сословия, с другой, это же усиление убивает прежние религиозно-восторженные верования, в полумраке святилища оно вносит дневной прозаический свет. Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение до полной духовной буржуазности, лишить его души, несмотря на все практические победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святотатственная работа. Но вместе с тем я счи-

таю ее неизбежной и исторически необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сектантски фанатические сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, вечном сиянии абсолюта, религиозном проникновении его велениями. Лишь эта философия возвратит человечеству утраченного им живого Бога, о котором тоскует и мается современная душа, и лишь она поможет ему излечиться от практического безбожия, служения плоти, а не правде Божией, которое подобно раку все более поражает и омертвляет современное европейское общество. Речь идет не о том, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возвратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм, поднять его — *aufheben* в гегелевском смысле — на высоту нравственной задачи<sup>10</sup>.

Современная социальная борьба представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога.

Человечество возвратит тогда утерянную гармонию различных сфер деятельности духа, и религия займет подobaющее ей центральное место, станет основой мысли и деятельности людей. Когда Учителя любви спросили, в чем со-

<sup>10</sup> Отмечу здесь в качестве интересного симптома нравственного перелома, совершающегося в настоящее время и в западноевропейском обществе, книгу *Carring. Das Gewissen im Lichte der Geschichte socialistischer und christlicher Weltanschauung*. 1901. В этой небольшой книжке, характеризующейся большим подъемом нравственного и религиозного чувства, выставлено положение: «*Socialistische Weltanschauung und christliche Weltanschauung sind nicht Gegenstze. Ein und derselbe Mensch kann zugleich beides vertreten, in beldem leben, kann Christ und Socialist sein*».

стоит главное содержание закона, Он выразил его в двух заповедях, причем первая заповедь была о любви к Богу, а вторая, производная, о любви к ближнему. Он указал этим правильное, нормальное соотношение между религиозным и общественным интересом и, не умаляя в его значении последнего, отвел ему однако второе место. В теперешнем человечестве утрачено это правильное соотношение, и современная доктрина признает только вторую заповедь, подчинив или заменив ею первую. Мы видели, какими логическими противоречиями страдает эта доктрина и как мало может она удовлетворить вдумчивого адепта. На долю этой доктрины выпало, таким образом, отрицательно подтвердить истину, показав всю невозможность ее отрицания. И в этом состоит положительное значение теории прогресса, ибо для полного раскрытия истины необходимо не только ее утверждение и положительное развитие, но и последовательное ее отрицание.

С. Булгаков



---

## К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории

Не задаваясь целью дать подробный разбор материалистического понимания истории в его целом, настоящий очерк ставит себе более скромную задачу — подвергнуть критической оценке некоторые положения Маркса и Энгельса, касающиеся значения идей в истории. Современной критикой было чрезвычайно много сделано в этом направлении: в особенности за последние годы появилось много ценных трудов, в которых указывалось на шаткость основных положений исторического материализма, на незаконченность его построений и на его внутренние противоречия. И тем не менее вопрос нельзя считать исчерпанным: с одной стороны самое увлечение борьбою против популярнейшей в наше время формы историзма вовлекло некоторых критиков в преувеличения и неточности, которые необходимо исправить; с другой стороны, как бы ни была основательна критическая работа таких исследователей, как Барт, Штаммлер, Масарик, Бернштейн, Вольгман и др., она все же заключает в себе некоторые пробелы, которые необходимо пополнить.

Главное затруднение, с которым приходится так или иначе считаться критике, заключается в неясности основных

положений исторического материализма. Известный критик марксизма — профессор Штаммлер, сходится с одним из виднейших современных марксистов — Каутским в том, что исторический материализм есть мирозерцание не вполне сложившееся: в появившейся в 1899 году брошюре, заключающей в себе апологии Маркса против Бернштейна, Каутский прямо заявляет, что теория исторического материализма до сих пор еще находится в начальной стадии своего развития. Чем труднее уловить мысль, тем, разумеется, труднее ее критиковать. Оценке всякого учения должно предшествовать его выяснение; а между тем, всякий критик, который попытается выразить мысль Маркса яснее, чем она выражена им самим, рискует тотчас же навлечь на себя упреки в умышленном искажении или непонимании марксизма. Чтобы избежать этих упреков, необходимо по возможности излагать воззрения Маркса и Энгельса их собственными выражениями, отмечая в этих выражениях все то, что представляется неясным.

Для интересующего нас вопроса имеет чрезвычайно важное значение знаменитый текст предисловия Маркса к «Критике некоторых положений политической экономии»<sup>1</sup>. Спрашивается, что же дает этот текст для харак-

---

<sup>1</sup> Текст этот может считаться общеизвестным, но для удобства читателей, незнакомых с Марксом, приводим важнейшую его часть. «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, независимые от их воли отношения — отношения производства, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производственных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, ту реальную основу, над которой возвышается юридическая и политическая надстройка и которой соответствуют определенные общественные формы сознания. Способ производства материальной жизни вообще обуславливает переживаемый обществом жизненный процесс социальный, политический и духовный. Не сознание людей определяет их бытие, но наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества впадают в противоречие с существующими

теристики значения идей в истории? Современная критика справедливо отметила в нем ряд неясностей, и мне здесь остается только подвести итог тому, что раньше было высказано другими.

Роль первоначального двигателя истории с точки зрения Маркса играют «материальные производственные силы», под которыми, по-видимому, следует понимать «способ производства». Маркс прямо говорит, что «способ производства материальной жизни обуславливает переживаемый обществом процесс социальный, политический и духовный». В каком смысле, однако, обуславливает? Есть ли «способ производства» единственная первоначальная причина общественного развития, или же только *одна из причин*, действующая совместно с другими причинами и условиями? В начале приведенного текста Маркс говорит, что «совокупность производственных отношений», или что то же, «экономическая структура общества», *соответствует* определенной ступени развития «материальных производственных сил». Однако, из дальнейшего изложения оказывается, что такого соответствия может и не быть: в известный момент исторического развития производственные отношения «из форм развития производственных сил превращаются в их оковы». Сама возможность борьбы производственных сил против того или другого общественного строя доказывает, что существование последнего обуславливается не ими одними; и однако, признание каких-либо других причин общественного развития, которые не сводились бы *в последней инстанции* к «материальным производительным силам»,

---

производственными отношениями, или, говоря юридическим языком, с теми отношениями собственности, среди которых они до сих пор действовали; эти отношения из форм развития производственных сил превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции: с изменением экономической основы рано или поздно рушится вся огромная надстройка правовых и политических учреждений, коим соответствуют определенные общественные формы сознания» и т.д.

было бы несовместимым с самой сущностью материалистического понимания истории.

Точно так же неясно, как представляет себе Маркс отношение между экономической структурой общества, с одной стороны, и «формами общественного сознания», идеями, — с другой стороны: в виде ответа на занимающий нас вопрос мы находим в приведенном тексте не философское определение, а простое архитектурное сравнение: производственные отношения в своей совокупности составляют «экономическую структуру общества», «ту реальную основу, над которой возвышается правовая и политическая надстройка»; этой надстройке в свою очередь «соответствуют определенные формы общественного сознания». Очевидно, что мы имеем здесь дело с таким объяснением, которое ровно ничего не объясняет. В архитектуре фундамент не объясняет той надстройки, которая над ним возвышается. Фундамент не есть причина надстройки: чтобы объяснить, каким образом и почему над определенным фундаментом возникла та или другая надстройка, нужно отыскать какую-либо другую причину. К тому же в данном случае мы имеем дело с надстройкой довольно странного свойства; она обладает способностью в течение более или менее продолжительного времени переживать свой фундамент: «с изменением экономической основы, — говорит Маркс, — *рано или поздно* рушится вся огромная надстройка правовых и политических учреждений, коим соответствуют определенные формы общественного сознания». Подчеркнутые мною слова «*рано или поздно*» указывают на то, что с упразднением фундамента не тотчас рушится надстройка. Далее спрашивается, что значит, что правовой и политической надстройке соответствуют определенные формы общественного сознания? Существует ли тут простой параллелизм или причинная связь между известными учреждениями и идеями?

«Не сознание людей, — читаем мы далее, — определяет их бытие, но наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». Очевидно, что и от этого пояснения мысль

Маркса не выигрывает в определенности; ибо опять-таки спрашивается, одно ли общественное бытие, одни ли производственные силы и отношения производства определяют развитие сознания людей, или же кроме этих экономических факторов и наряду с ними есть другие причины, другие условия, определяющие развитие нашего сознания? Наконец остается неясным, должны ли эти экономические факторы быть понимаемы как *производящие причины*, или только как *необходимые условия* роста общественного сознания? Вопрос этот оставляется Марксом без ответа, а между тем то или другое его разрешение имело бы для разбираемого учения огромное значение. Для всякого ясно, что почва не служит производящей причиной роста растения, так как без семени, сама из себя она не может произвести никаких злаков: производящую причину роста растения нужно искать в самом семени. Такая же разница существует между производящей причиной и условиями роста общественного сознания. Поэтому чрезвычайно важно было бы знать, видит ли Маркс в производственных силах и отношениях только ту почву, на которой при содействии каких-либо других причин вырастают определенные формы общественного сознания, или же с его точки зрения экономический фактор сам по себе служит достаточным основанием для объяснения роста общественного сознания, его производящей причиной?

Таким образом чуть ли не каждое слово знаменитого текста «Критики некоторых положений политической экономии» вызывает ряд вопросов и недоумений. В одном только отношении текст этот не оставляет места для сомнений: сознание и воля людей с точки зрения Маркса не служат факторами развития экономической структуры общества; производственные отношения, в которые вступают люди, не зависят от их сознания и воли: напротив того, процесс развития человеческого сознания и воли находится в некоторой зависимости от производственных сил и производственных отношений; в чем заключается эта зависимость, Маркс, как сказано, точно не определяет.

Изложенная формулировка исторического материализма дана была Марксом в 1859 году. И раньше и позже этого времени как он, так и Энгельс высказывали те же мысли; впоследствии они кое в чем изменили и дополнили свою первоначальную точку зрения; но несмотря на это в учении их остались существенные неясности и пробелы. В «Коммунистическом манифесте» в ряду главнейших факторов развития общественного строя рядом со способами производства фигурируют способы обмена и способы сообщения между людьми. В статье о XVIII Брюмера и Людовике Наполеоне говорится о «надстройке разнообразных чувств, иллюзий, мыслей и воззрений», которая возвышается над различными формами собственности, над «социальными условиями существования людей». В первом томе «Капитала» Маркс подчеркивает значение орудий производства как «показателей общественных отношений людей»; в технике труда, говорит он здесь, обнаруживается природа «жизненных отношений и соответствующих им умственных представлений». В третьем томе «Капитала» Маркс по-прежнему видит в отношениях производства «основу всего общественного строения»; но при этом он признает, что этот экономический базис общественного развития может в действительности проявляется различно в зависимости от ряда конкретных обстоятельств, каковы условия внешней природы, расовые отношения, внешние исторические влияния. Во всех вообще сочинениях Маркса «материальные условия существования» выступают в роли перводвигателей исторического процесса; всюду указывается на зависимость идей от экономических отношений, но нигде мы не находим точного определения природы этой зависимости.

То же должно сказать о сочинениях Энгельса. В своем полемическом трактате против Дюринга он говорит: «последних причин общественных переворотов нужно искать не в головах людей, не в возрастающем их понимании вечной правды и справедливости, а в изменениях спосо-

бов производства и обмена: их нужно искать не в философии, а в экономике каждой данной эпохи». В том же сочинении к числу последних причин, объясняющих политический строй и господствующие воззрения каждой данной эпохи, Энгельс относит и способы сообщения между людьми; в книге «о происхождении семейства» сюда же причисляется и «воспроизведение человеческой жизни», т.е. половое размножение людей; наконец в письме, написанном в 1894 году, Энгельс относит к экономическим причинам, определяющим ход истории, технику производства и передвижения товаров, расу и географическое положение. Для занимающей нас темы, быть может, всего интереснее то место из составленной Энгельсом биографии Маркса, где оценивается значение произведенного последним переворота в понимании всемирной истории. Все предшествовавшее понимание истории, читаем мы здесь, исходило из того представления, будто последними основаниями исторических изменений служат изменения в человеческих идеях, и что из всех исторических изменений важнейшие, господствующие над всем историческим процессом, суть изменения политические. Маркс, напротив, доказал, что идеи не суть первоначальные двигатели исторического процесса, что изменения в человеческих воззрениях, точно так же, как и политические «перевороты, в свою очередь обуславливаются процессом классовой борьбы, который составляет самую сущность истории. При точном знании экономического состояния каждого данного общества все исторические явления, в частности, все умственные представления и идеи каждой данной эпохи объясняются наипростейшим образом «из жизненных условий хозяйства и из обусловленных последними отношений общественных и политических». Маркс впервые сделал очевидным тот факт, который дотоле игнорировался историками, «что люди должны есть, пить, обитать в жилищах и одеваться, следовательно, — работать, прежде чем они могут спорить о господстве, заниматься политикой, религией, философи-

ей и т.д.». Экономическое объяснение генезиса идей, как видно отсюда, представляется Энгельсу простым и исчерпывающим. Посмотрим, так ли оно на самом деле.

## II

По вопросу об отношении идей к экономической структуре человеческого общества как у Маркса, так и у Энгельса замечается типическое колебание между двумя различными характеристиками. С одной стороны, как мы видели, «формы общественного сознания» для них суть «надстройка» или часть надстройки над экономическим базисом, с другой стороны, они видят в идеях *отражения* экономических отношений, костюм или маску экономических интересов. Выражения эти особенно часто встречаются в книге о Фейербахе и других произведениях Энгельса. Та же мысль, между прочим, проводится в «Коммунистическом манифесте», составленном Марксом и Энгельсом. Маркс еще в предисловии к «Критике философии права Гегеля» характеризует религию как небесное отображение земных отношений и в особенности земных страданий человечества, вследствие чего для него «критика неба» превращается в «критику земли, критика религии — в критику права, критика богословия — в критику политики». В первом томе «Капитала» он говорит о христианстве, как об отражении товарного производства: религия для него вообще — отображение (*religiöser Widerschein*) известного хозяйственного строя; религиозные идеи буржуазии сводятся к товаропоклонству; в правовых отношениях буржуазного общества, коих формой служит договор, «отражаются» экономические отношения.

Не трудно убедиться, что мы имеем здесь дело с характеристиками не только различными, но и несовместимыми друг с другом: «надстройка» ни в каком случае не есть «отражение» своего фундамента и, очевидно, не может послу-



жить для него «костюмом». Научное объяснение отношения идей к хозяйству у Маркса и Энгельса заменяется противоречащими друг другу сравнениями и образами.

Характеристика идей как отражений или «рефлексов» экономических отношений весьма распространена среди последователей Маркса, а потому необходимо остановить на ней наше внимание. Прежде всего бросается в глаза, что такие слова, как «отражение», «рефлекс» — суть чрезвычайно неопределенные выражения, ничего не объясняющие. Всякое отражение, вообще, есть непременно результат совместного действия по крайней мере двух причин — того предмета, который отражается в чем-либо, и той среды, которая отражает в себе данный предмет: например, мое отражение в зеркале обусловливается не одними только свойствами моей наружности, но и особенностями самого зеркала. Мое отражение в гладком, полированном зеркале совершенно точно воспроизведет мои черты; но отражение в кривом зеркале или в круглом самоваре вовсе не будет похоже на оригинал, или же будет иметь с ним сходство карикатуры.

Поэтому, если мы скажем вместе с Марксом и Энгельсом, что идеи политические, правовые, нравственные и религиозные — суть отражения или «рефлексы» экономических отношений, интересов и потребностей, мы этим еще не дадим сколько-нибудь удовлетворительного объяснения особенностей этих идей. Прежде всего спрашивается, похоже ли в каждом отдельном случае отражение на оригинал, есть ли сходство между экономическими интересами и теми идеями, которые по Марксу и Энгельсу служат им отражениями. Из примеров, приводимых обоими писателями, видно, что ни о каком сходстве не может быть и речи. Возьмем хотя бы идеи политические. Известно, что Энгельс в своей книге о Фейербахе называет государство «рефлексом экономических потребностей и производства господствующего класса». Очевидно, что мы тут имеем дело с таким отражением, которое не представляет

ни малейшего сходства с отражаемым предметом, называя государство «рефлексом», Энгельс, очевидно, хотел сказать, что государство служит орудием угнетения низших классов классом господствующим, что оно служит целесообразным средством для интересов последнего, а вовсе не то, чтобы оно имело какое-либо *сходство* с этими интересами. Или возьмем другие примеры. Если в тех или других своих произведениях Маркс и Энгельс изображают идеи французской революции как отражение интересов буржуазии или христианскую религию как отражение капиталистического производства, то значит ли это, чтобы в их глазах эксплуатация неимущих имущими представляла какое-либо *сходство* с религией любви и всепрощения или с идеями свободы, равенства и братства? Очевидно, что не о сходстве идет здесь речь, а о том, что идеи французской революции обязаны своим существованием тем буржуазным интересам, для которых они служат прикрытием и оправданием, и о том, что христианская религия черпает свою жизненную силу в условиях капиталистического производства, коему она будто бы дает религиозную санкцию.

Словом, между экономическими явлениями, которые по Марксу и Энгельсу служат реальной основой истории, и идейным отражением этих явлений в человеческих головах или созданных людьми учреждениях нет ни малейшего сходства. Чем же это объясняется? Очевидно, тем, что свойства всякого отражения обуславливаются не только особенностями отражающегося предмета, но также и особенностями отражающей среды. Чтобы объяснить себе, как отражаются экономические отношения в человеческих головах, надо принять во внимание не одни только экономические отношения, но и человеческую голову, вообще всю человеческую психику, которая перерабатывает сообразно с законами логики и психологии весь разнообразный материал впечатлений, почерпнутых из экономической сферы. Здесь экономическое объяснение ис-

тории находит себе конец и предел: очевидно, что одними экономическими причинами мы не объясним ни одной идеи — религиозной, нравственной или политической, не объясним даже тех идей, которые служат оправданием или санкцией экономических интересов. Чтобы что-нибудь понять в возникновении и развитии идей, необходимо присмотреться к особенностям человеческой психики, т. е. ввести в историю такой фактор, который не сводится ни к производственным силам, ни к экономическим отношениям.

Выражение «рефлекс» в сущности вовсе не подходит для изображения отношения идей к экономическим отношениям, а потому Энгельс чаще и охотнее прибегает к другим выражениям, напр., называет идеи, как мы уже видели, костюмом или маскою экономических интересов. Так в своей книге о Дюринге он говорит, что во время английской революции кальвинизм послужил «костюмом» для интересов буржуазии; там же он утверждает, что христианство в последней стадии своего развития служит «идеологическим одеянием» для стремлений одних только господствующих классов; в статье «о первоначальном христианстве» он называет религию «маской экономических интересов».

Тут недостаточность экономического объяснения истории выступает, если можно, еще нагляднее. Мне нет надобности вдаваться здесь в разбор странного мнения о том, будто всякая религия, как такая, есть только маска экономических интересов, хотя для его опровержения достаточно самого поверхностного знакомства с историей религий: я предпочитаю отметить ту долю истины, которая заключается в словах Энгельса. Господствующие классы, действительно, любят прикрывать свои интересы какими-либо идейными мотивами и в особенности охотно прибегают к санкциям той или другой положительной религии. Так, например, американские плантаторы оправдывали невольничество тем, что в силу Богом установленного порядка белые, как раса высшая, должны господствовать над негра-

ми, как низшей, хамской расой. Аналогичные аргументы приводились нашими крепостниками в оправдание власти отца-помещика над дарованными ему Богом детьми-крепостными. Вообще, консервативные партии до консерваторов наших дней включительно любят представлять выгодный для них порядок, государственный и общественный, как порядок установленный самим Богом. То же стремление найти в религии опору для своих классовых интересов замечается не только среди классов господствующих, но и среди классов обездоленных. Так, в дни Лютера немецкие крестьяне, восставшие против своих господ, заявляли, что они не желают служить собственности помещиков, ибо все люди — от пастуха и до короля — искуплены кровью Спасителя, а потому никто не должен быть рабом никому. Среди нашего простого народа можно иногда услышать мнение, будто церковь молится не за богатых и не за дворян, а за одних только «православных крестьян». Но если религия в различные времена выдвигалась как знамя для прикрытия тех или других партийных интересов, то виновата в этом не религия и, в особенности, не христианство, которое возвещает спасение всем людям, и, следовательно, по самому существу своему стоит выше всяких классов и партий; а виноваты в том люди, которые некстати впутывают Провидение в свои мирские интересы и нередко — в свою житейскую грязь. Впрочем, как бы то ни было, факт сознательного или бессознательного лицемерия как личного, так и классового, остается фактом; но только факт этот говорит не за, а против Энгельса.

В этом лицемерии есть, очевидно, две стороны: во-первых — партийный интерес, а во-вторых — благочестивая маска, которой он прикрывается. Во множестве, если не в большинстве случаев, между этими двумя элементами нет ни сходства, ни даже общности: что может быть общего, например, между рабовладением, эксплуатацией неимущих, и благочестием? Очевидно, — ничего, и, если мы говорим, что благочестие служит маскою для каких-либо ко-

рыстных интересов, то, очевидно, мы тем самым утверждаем, что эти интересы в сущности посторонни благочестию, что маска коренным образом отличается от того, *чему она служит маской*.

Спрашивается, чем же объясняется эта маска, откуда она взялась и как произошла? Будем ли мы объяснять лицемерие сознательным расчетом или какими-либо бессознательными мотивами, побуждениями, в которых люди не дают себе ясного отчета, во всяком случае, для объяснения разбираемого явления нам нужно будет ввести несводимый к интересам психический фактор, ту деятельность человеческой души, в силу которой материальный интерес облекается в несвойственную ему идейную оболочку. Ясное дело, таким образом, что одними экономическими интересами мы не объясним не только благочестия искреннего, но даже и благочестия фальшивого, заинтересованного. Сам по себе экономический интерес не в состоянии объяснить вообще ни одной идеи: исходя из интереса, мы в некоторых случаях можем понять *потребность* в тех или других идеях; но сама по себе такая потребность так же не в состоянии родить соответствующей ей идеи, как голод не в состоянии родить хлеба.

Если мы присмотримся внимательнее к самому факту классового лицемерия, то он окажется поучительным для нас и по другим основаниям. *Это лицемерие есть как бы невольная дань, которую интересы вынуждены платить идеям..* Тот факт, что люди стыдятся своих корыстных интересов, стараются всячески прикрывать, маскировать их соображениями этическими и религиозными, доказывает, что интерес не есть единственная сила, управляющая человеческим обществом: если классовые интересы должны так или иначе считаться с господствующими в обществе религиозными, нравственными и правовыми воззрениями, искать в них оправдания и опоры, то это доказывает, что над классовыми интересами есть иная, отличная от них и высшая по отношению к ним сила — сила идеи.

### III

Как раз по вопросу о значении идей в истории критики марксизма отмечают некоторую эволюцию, совершившуюся в воззрениях Маркса и в особенности — Энгельса. А именно, в последние годы своей жизни Маркс и Энгельс, как сказано, несколько изменили свою первоначальную точку зрения, т. е. стали признавать, что на историческое развитие, кроме чисто экономических причин, влияют другие, не экономические начала. Так напр., Маркс в третьем томе «Капитала» учит, что политическая сила государства, будучи первоначально обусловлена экономическими отношениями, может сама, в свою очередь, воздействовать на экономические отношения. Энгельс в письме, написанном в 1890 году, прямо признает, что раньше он и Маркс несколько преувеличивали значение экономического фактора в истории. Производство и воспроизведение действительной жизни, — говорит он здесь, — есть момент, решающий в последней инстанции; но это не есть *единственный* момент, определяющий ход истории: на ход исторического развития влияют, кроме того, различные элементы политической и правовой надстройки над экономическим базисом, формы государственного устройства, формы права, наконец, всевозможные отражения классовой борьбы в человеческих головах, т. е. теории политические, юридические, философские и религиозные воззрения. Словом, кроме факторов экономических, Энгельс признает значение идейных факторов в истории.

Мне кажется, однако, что те критики, которые видят в словах Энгельса чуть ли не отступление от основных начал исторического материализма, несколько преувеличивают значение совершившейся в нем перемены. На самом деле, мысли, высказанные Энгельсом в последние годы его жизни, представляют собою скорее дополнение первоначаль-

ной точки зрения Маркса, чем отступление от нее<sup>2</sup>. Хотя Энгельс и говорит об идеях как о причинах исторического развития, он тем не менее не признает за ними значения причин первоначальных: идеи по-прежнему рассматриваются им как *отражения* классовой, т.е. экономической борьбы в человеческих головах; учреждения политические и правовые он по-прежнему характеризует как «надстройку» над экономическим базисом; наконец, производство остается для него «последней решающей инстанцией» в истории. Словом, мысль Энгельса сводится к тому, что единственный *первоначальный* фактор истории — тот, который определяет ее направление *в последней инстанции*, есть экономический фактор — *производство*; все прочие причины, влияющие на ход исторического развития, — правовые и политические учреждения, а также идеи, суть причины, не первоначальные, а *производные*, обусловленные действием экономических начал; эти идейные причины суть или элементы надстройки над экономическим базисом или отражения экономической борьбы в человеческих головах.

В письмах Энгельса в девяностые годы точка зрения Маркса является в значительно усовершенствованном виде; но и в этом виде она не выдерживает критики. Слабость ее обнаружится, как только мы вникнем в сущность производства — того фактора, который Маркс считает основной причиной исторического развития. Характеризуя в первом томе «Капитала» человеческий труд, Маркс говорит между прочим следующее. «Мы предполагаем в нашем рассуждении такое состояние труда, которое свойственно исключительно человеку. Паук проделывает операции, сходные с действиями ткача, а пчела может пристыдить по-

<sup>2</sup> Уже в книге о Фейербахе Энгельс признает влияние идейных мотивов (*ideelle Triebkräfte*) на историческое развитие. Ошибка старого материализма, по его мнению, заключается не в том, что он признавал эти мотивы, а в том, что он рассматривал их, как последние причины, т.е. не пытался свести идеи к их движущим причинам.

стройкою своих восковых ячеек любого архитектора. Есть, однако, нечто такое, что с самого начала отличает самого плохого архитектора от самой лучшей пчелы: а именно, прежде, чем слепит ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса присутствовал в представлении рабочего и таким образом уже существовал идеально. Человек не только изменяет форму вещества, данного природой; он осуществляет также в этом природном материале свою цель, которую он сознает, которая как закон определяет способ его действия, и которой он должен подчинит свою волю. И подчинение это не является единичным актом. Помимо напряжения тех органов, которые исполняют физическую работу, во все продолжение труда необходима целесообразная воля, проявляющаяся во внимании; и она необходима тем более, чем менее труд по своему содержанию и по способу исполнения увлекает рабочего, чем меньше рабочий наслаждается им как свободной игрой своих физических и духовных сил».

Трудно отыскать более убийственное возражение против философии истории Маркса, чем эта характеристика труда, данная самим Марксом. По смыслу этой философии истории «весь духовный процесс», переживаемый обществом, обусловлен производством: сознательные представления человека ни в каком случае не суть перводвигатели исторического развития, потому что их содержание и развитие обуславливается производственными отношениями. Между тем из приведенного текста оказывается, что всякий вообще труд и, следовательно, *всякое производство обусловлено идеей*: прежде чем приступит к работе, человек уже совершил ее в своей голове. Это значит, что идея, как сознательная цель производства, *предшествует* самому производству; производство есть воплощение идеи в материи. Но если так, то, в качестве явления обусловленного идеей, производство уже не может быть *первоначальным* фактором исторического развития.



Точно то же должно сказать и относительно всех вообще хозяйственных факторов исторического развития: состояние техники и способы передвижения обуславливаются, во-первых теми *сознательными целями* производства и передвижения, ради которых человек изобретает те или другие орудия, а во-вторых — целым рядом изобретений в области механики. Творческая деятельность человеческого ума и целесообразная воля тут опять-таки предшествуют экономическому явлению и обуславливают его собою: всякое вообще хозяйство представляет собою проявление сознательной, направленной к целям деятельности человека. Разумеется, хозяйство обуславливается не одной только деятельностью сознания и воли, но также и рядом независящих от человеческого индивида внешних условий той природной и общественной среды, в которой он осуществляет свои хозяйственные цели. Но во всяком случае, раз хозяйство есть сложный результат взаимодействия сознательной деятельности человека и окружающей его среды, оно уже не может рассматриваться, как фактор, определяющий в *последней инстанции* ход исторического развития. Энгельс, как мы видели, упрекал старый материализм не в том, что он видел в идеях двигателей общественного развития, а в том, что он приписывал им роль *перводвигателей*, не пытался свести их к их движущим причинам. Аналогичный упрек может быть сделан самому Энгельсу. Ошибка его заключается не в том, что он видел в экономических явлениях важный фактор исторического развития, а в том, что он не считал нужным свести эти явления к первоначальным их причинам.

В настоящее время никто не станет отрицать важной роли экономических причин в истории; бесспорная заслуга Маркса и его последователей заключается в том, что они подчеркнули и выдвинули их значение. Но в последней инстанции ход истории определяется не экономическими причинами, а рядом таких первоначальных данных, которые обуславливают самое хозяйство, как и все вообще

проявления общественной жизни: условиями той внешней среды, в которой протекает человеческая жизнь, особенностями человеческой психики индивидуальной и общественной и, наконец, той горней сферой *должного*, тем царством целей, которое, возвышаясь *над человеком*, дает направление его сознанию и деятельности.

## IV

Недостатки марксистского учения о значении идей в истории как нельзя более ясно обнаруживаются во всем том, что Маркс и Энгельс говорят о происхождении правовых идей и учреждений. Тут опять-таки замечается типическое для исторического материализма колебание между двумя противоположными характеристиками: право понимается то как непосредственное *отражение* тех или других экономических факторов, то как *надстройка* над экономическим базисом.

В попытках объяснить те или другие правовые институты как непосредственные отражения экономических явлений у Маркса и Энгельса нет недостатка. Мы уже видели, что в предисловии к «Критике некоторых положений политической экономии» Маркс говорит, что отношения собственности суть «юридическое выражение для отношений производства». В первом томе «Капитала» он заявляет, что договор есть такое отношение человеческих волей, в котором отражаются экономические отношения. Как у Маркса, так и Энгельса часто встречается характеристика права, как выражения экономического господства того или другого класса. В книге «Нищета философии, ответ на философию нищеты Прудона» Маркс дает самое обобщенное выражение той мысли, что «законодательство, как политическое, так и гражданское, только произносит, выражает в словах то, чего хотят экономические отношения».

Критики Маркса неоднократно указывали на то, что такой способ объяснения неприменим к целым обширным

областям законодательства, например, к законам, определяющим положение различных культов в государстве или касающимся народного просвещения. И в самом деле, трудно указать, какие экономические явления отражаются, например, в наших отечественных законах, возбращающих обращение православных в иные вероисповедания или воспреещающих молитвенные собрания некоторых раскольничьих сект. Вряд ли также найдется такой экономический материалист, который бы решился утверждать, что, например, граф Толстой ввел в России классическую школу с двумя древними языками потому, что «того хотели экономические отношения», или что в последнее время изменившиеся экономические условия вынуждают законодателя заменить древние языки отчизноведением и черчением. Не все народные и государственные потребности, подлежащая законодательному разрешению, суть потребности экономические. Но если бы даже эти потребности и были экономическими *в своем первоначальном источнике*, можно ли думать, что законодательство всегда точно отражает в себе те потребности и интересы, которым оно призвано удовлетворять?

Если бы законы действительно давали словесное выражение только тому, чего хотят экономические отношения, то между ними и вызвавшими их появление экономическими потребностями не могло бы быть несоответствия, а тем более — противоречия: *в законодательстве не встречалось бы ошибок*. Если во всяком законодательстве встречается много произвольного и фантастического, много такого, что находится в противоречии с теми самыми потребностями экономическими и другими, которые законодатель имел в виду удовлетворить, то это обуславливается тем, что потребности вообще и потребности экономические в частности вовсе не являются единственной причиной, образующей законодательство. Другой причиной является *умственная деятельность* законодателя, которая в свою очередь испытывает на себе влияние умственной деятельно-

сти всего общества или некоторых его слоев, влияние тех или других научных теорий, вообще — идейных факторов. Правовая норма, изданная законодателем, всегда является выражением той *оценки*, которую он дает тем или другим общественным нуждам. Эта оценка может быть ошибочной, и вот почему правовые нормы нередко ведут вовсе не к тем целям, которые имелись в виду при их составлении, а к результатам диаметрально противоположным. Законы, покровительствующие фабричной промышленности или земледелию той или другой страны, сплошь да рядом оказываются губительными для самой промышленности и земледелия. Можно ли сказать о таких законах, что они дают словесное выражение тому, чего хотят экономические отношения? Не точнее ли будет сказать, что они выражают собою *ошибочную оценку законодателем экономических потребностей*?

Мы видели, что Энгельс, в особенности в последние годы своей деятельности, не отрицает влияния идейных причин на законодательство. Но могут ли эти идейные причины быть сведены к причинам экономическим хотя бы «*в последней инстанции*?» Самая возможность ошибок законодателя доказывает противоположное: оказывается, что давление экономических причин на законодательство, а, следовательно, и выражающуюся в нем умственную деятельность, вовсе не представляется непреодолимым. Несостоятельность марксистского учения, быть может, еще нагляднее обнаруживается в тех местах сочинений Маркса и Энгельса, где право изображается как *надстройка* над экономическим базисом. Среди относящихся сюда текстов в особенности интересным представляется рассуждение Энгельса в его брошюре о Фейербахе. Ход мысли здесь в общем — следующий. Непосредственным отражением или «рефлексом» экономических потребностей является государство. Для охранения общих интересов против нападений извне и изнутри общество создает особый орган — государственную власть. Но как только государственная

власть создана, она становится самостоятельной по отношению к обществу, как целому, и это — тем в большей степени, чем больше она становится органом какого-либо общественного класса, коего господство над прочими классами служит для нее целью. Борьба классов угнетенных против класса господствующего в силу необходимости становится борьбою политической, т.е. борьбой, направленной прежде всего против политического господства этого класса; при этом сознание связи этой политической борьбы с ее экономической подкладкой затемняется и может быть окончательно утрачено. Государство, раз оно стало самостоятельной силой по отношению к обществу, тотчас создает дальнейшую идеологию: а именно, у политиков по профессии, у теоретиков государственного права, у юристов права гражданского впервые окончательно утрачивается сознание связи права с экономическими фактами. Так как в каждом отдельном случае экономические факты, дабы получить законодательную санкцию, должны облечься в форму юридических мотивов, и так как при этом, разумеется, должна быть принята во внимание вся действующая система права, то юристы поступают так, как будто юридическая форма есть все, а экономические факты — ничто. Право государственное и гражданское рассматриваются как самостоятельные области, развивающиеся независимо от экономических фактов.

Нельзя сказать, чтобы мысль Энгельса была выражена ясно. По-видимому он хочет сказать, что право — не прямой, а *косвенный* результат экономических фактов. В процессе правообразования деятельность юристов и законодателей играет роль посредствующего звена между правовыми нормами и обусловливающими их в *последней инстанции* экономическими фактами. Нетрудно заметить, что экономическое объяснение права тут не выдержано. Если сознание юристов и законодателей может *затемнять и искажать* экономические факты, то оно очевидно не может быть объяснено ими, как первоначальной причиной; оно игра-

ет роль самостоятельной причины, *несводимого к хозяйству* фактора правообразования. Тут опять-таки оказывается, что человеческая психика юристов и законодателей не есть только пассивная среда, в которой отражаются экономические отношения, а *творческое начало*, которое перерабатывает заимствованные из внешнего мира впечатления.

С какой бы стороны мы ни подошли к правовым нормам, всячески оказывается, что и «*в последней инстанции*» экономические факты вовсе не суть единственная причина, обуславливающая их образование. Как мы уже видели, Маркс в предисловии к «Критике некоторых положений политической экономии» признает тот факт, что «правовая надстройка» может переживать свой экономический базис: процесс изменения права не всегда тотчас следует за изменением соответствующих ему экономических отношений. Очевидно, что экономическими причинами такая задержка в развитии права объяснена быть не может: она доказывает, что в некоторых случаях действие экономических причин, которые должны были бы видоизменить право, парализуется какими-то другими причинами неэкономического свойства. Спрашивается, какие же это причины? Очевидно, важнейшую роль здесь играет *историческое предание*, т.е. опять-таки — причина чисто психического свойства, явление общественной психологии. Если те или другие правовые учреждения держатся благодаря силе предания вопреки экономическим причинам, которые стремятся их разрушить, то это лишний раз доказывает, что кроме причин экономических есть несводимый к экономии психический фактор, обуславливающий существование и развитие права.

Наконец, несостоятельность исключительно экономического объяснения права доказывается тем, что всякое человеческое хозяйство как такое обусловлено правом. Всякое человеческое хозяйство предполагает, во-первых, сознательную цель производства, которую человек осуществляет во внешнем мире, а во-вторых, кооперацию, *сотрудни-*

чество многих людей для осуществления этой цели. Ясное дело, что сознательное сотрудничество людей было бы невозможным без известного разграничения сфер свободы и деятельности каждого из участников производства: оно неизбежно предполагает известную совокупность имущественных прав, а равным образом право одних лиц на услуги других лиц. Без права никакие производственные, а, следовательно, никакие вообще хозяйственные отношения людей не были бы возможны. Как совершенно верно замечено еще Штаммлером, производственные отношения суть не что иное, как «точно определенные правовые отношения, упорядоченные правом отношения людей друг к другу»<sup>3</sup>. Отсюда ясно, что право в его целом не может быть понято ни как *отражение* экономических отношений, ни как *надстройка* над экономическим базисом.

## V

Попытка исключительно экономического объяснения истории права неизбежно влечет за собою отрицание естественного права, как самостоятельного двигателя правового развития. Мы видели уже, что по Энгельсу «последних причин общественных переворотов нужно искать не в головах людей, не в возрастающем их понимании вечной правды и справедливости, а в изменениях производства и обмена: их нужно искать не в философии, а в экономике каждой данной эпохи». Под представлениями о правде и справедливости здесь, очевидно, разумеются представле-

<sup>3</sup> Само собой разумеется, что это верно только относительно производственных отношений людей, так как только отношения сознательные могут быть правовыми: в животных обществах производственные отношения определяются не правовыми нормами, а инстинктами: поэтому мысль Штаммлера о том, что право обуславливает всякие вообще общественные отношения, что оно относится к хозяйству, как форма к материи, очевидно, ошибочна.

ния о *праве как оно должно быть* в отличие от права позитивного, иначе говоря, то самое, что обыкновенно подразумевается под естественным правом. Энгельс не отрицает влияния естественно-правовых воззрений на ход исторического развития, но он не признает за ними значения первоначальных двигателей, «последних причин» общественных переворотов, потому что с марксистской точки зрения правовые идеалы сами в свою очередь суть последствия экономических причин, прямые или косвенные отражения экономических отношений.

Так, например, с этой точки зрения представления о свободе и равенстве, воодушевлявшие французских революционеров, не должны быть относимы к числу последних причин французской революции, потому что понятия эти сами в свою очередь коренятся в условиях и потребностях товарного производства. Капиталистическое производство предполагает *свободу* капиталиста — покупать труд рабочего и свободу рабочего — продавать свою рабочую силу на рынке; в этой сделке рабочий, продающий свой труд, и капиталист, его покупающий, выступают как лица юридически равноправные; следовательно, потребностью капиталистического производства является не только свобода, но и равенство. В первом томе «Капитала» Маркс говорит между прочим, что сфера обращения или товарного обмена, в пределах которой происходит продажа и покупка рабочей силы, является «настоящим эдемом прирожденных прав человека. Здесь господствуют только свобода, равенство, собственность и Бентам. Свобода! Ибо покупатель и продавец товара, например, рабочей силы, определяются в своих действиях лишь своей свободной волей. Они заключают договоры в качестве свободных равноправных личностей. Контракт есть конечный результат, в котором их воли находят себе юридическое выражение. Равенство! Ибо они вступают в отношения друг к другу только как владельцы товаров и обменивают эквиваленты на эквиваленты. Собственность! Ибо каждый располагает только тем, что



ему принадлежит. Бентам! Ибо каждый из них заботится только о себе. Единственная сила, которая сводит их друг с другом и ставит во взаимные отношения, это — их эгоизм, их личная выгода, их частный интерес. И именно потому, что каждый думает только о себе, и никто не думает о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей, или под покровительством мудрого провидения, творят взаимную выгоду, общее благо, общий интерес».

Идеи свободы и равенства, как видно отсюда, коренятся в экономических отношениях и интересах и прежде всего — в классовых интересах «покупателей рабочей силы», т.е. буржуазии. Юридическая свобода и равенство в современном обществе не исключают экономической зависимости и фактического неравенства; юридическая равноправность уживается с классовым господством буржуазии и рабством пролетариата. Современный общественный строй, покоящийся на основе классового неравенства, противоречит интересам рабочего; отсюда — социалистический идеал пролетариата, требование уничтожения классов и частной собственности на орудия производства. Как естественно-правовой идеал XVIII века, так и современный социалистический идеал представляют собой с марксистской точки зрения не более как отражения экономических отношений и интересов. В этих-то экономических данных, а не в их идейной оболочке надо искать последние причины общественных и политических переворотов, например, — французской революции и той революции будущего, которая заменит буржуазный общественный строй общественным строем социалистическим.

Во всем этом учении есть крупная доля истины. Невозможно отрицать ни того, что экономические факты играют первостепенную роль в общественных переворотах, ни того, что люди вообще склонны сочувствовать тем именно правовым и политическим началам, которые наиболее соответствуют их интересам. Другой вопрос, — *одни ли* экономические интересы должны рассматриваться как самостоятель-

ные причины общественных переворотов, ими ли одними определяются правовые и политические идеалы людей.

Так как Маркс и его последователи не отрицают влияния идейных факторов, а следовательно, и естественно-правовых воззрений на общественное развитие, то нам придется заняться здесь только последней частью поставленного вопроса. В предшествовавшем изложении нам уже неоднократно приходилось убедиться в несостоятельности попыток объяснить идеи одними экономическими причинами. Теперь нам предстоит убедиться, что правовые идеалы в этом отношении не составляют исключения. И в них человеческое сознание проявляется как *творческое* начало; и в них есть нечто такое, что не сводится к экономическим данным и не объясняется ими одними.

Правовые идеалы не могут быть только отражениями существующих экономических отношений уже потому, что всякий идеал выражает собою нечто *долженствующее существовать*; долженствование же всегда превышает действительность: оно часто в корне противоречит исторически сложившемуся и никогда вполне им не покрывается. Когда французские писатели в эпоху, предшествовавшую великой революции, провозглашали начало всеобщей свободы и равенства, их идеал заключал в себе нечто такое, чего не было в окружавшей их действительности. То право будущего, за которое они ратовали, было совершенно несхоже с существовавшими в то время отношениями правовыми и экономическими; последние определялись не началом всеобщей гражданской равноправности, а диаметрально противоположным феодально-аристократическим принципом. Если нам скажут, что этот идеал был уже в дореволюционную эпоху выражением *действительных стремлений*, т.е. потребностей и интересов французской буржуазии, то опять-таки нетрудно доказать, что всякий вообще идеал не тождествен с теми потребностями и интересами, которым он призван удовлетворять, что он заключает в себе нечто такое, чего в них не содержится.

Доказывается это прежде всего тем, что как отдельные лица, так и общественные классы и даже целые народы не всегда верно понимают свои интересы. Правовой и общественный идеал может заключать в себе элемент произвола и фантазии: он может быть, конечно, выражением действительных интересов, но он может быть также и результатом ошибочного понимания общественных нужд. Сами сторонники материалистического понимания истории, начиная от Маркса, единогласно указывают на то, что в правовых идеалах их предшественников заключается богатый элемент иллюзии. Одна из любимых тем Маркса и Энгельса заключается в том, что все либеральные и социалистические идеалы предшествовавшей им эпохи были идеалами мечтательными, утопическими в противоположность идеалу социализма научного, впервые высказанному Марксом. Очевидно, что утопии и иллюзии не соответствуют реальным интересам, экономическим и другим, а потому и не могут быть объяснены ими одними.

Допустим, с другой стороны, что тот или другой правовой идеал построен на точных данных науки и не содержит в себе ни малейшей примеси утопии. Опять-таки ясно, что один интерес не создает сознания истины и не освобождает человеческую мысль от заблуждений. Правовой идеал утопический или научный, ложный или истинный — все равно — всегда является результатом сложного умственного процесса, причем от интересов не зависит, приведет ли этот процесс в конечном результате к научному открытию или к утопической мечте. Совершает ли человеческий ум научное открытие или впадает в заблуждение, во всяком случае, в истории он является одним из первоначальных двигателей, фактором самостоятельным, несводимым к причинам экономическим или каким-либо другим.

Кн. Евгений Трубецкой

---

## К характеристике нашего философского развития

(По поводу книги С. П. Ранского «Социология  
Н. К. Михайловского» С.-Петербург, 1901 г.)

**П**еред нами лежит новая книга, посвященная Н. К. Михайловскому. Сочинение С. П. Ранского будет нелишним в нашей литературе, несмотря на существование брошюры г. Красносельского<sup>1</sup> и книги Бердяева<sup>2</sup>. Центр тяжести труда Бердяева заключается не в изложении и даже не в критике учений г. Михайловского, а в противопоставлении им иного миросозерцания<sup>3</sup>; г. Ранский же, хотя и дает критику воззрений излагаемого им автора, в основе которой лежит, очевидно, более или менее определенная положительная точка зрения самого критика, — главную свою задачу, несомненно, видел в точном и по возможности полном изложении взглядов г. Михайловского. Можно признать, что он выполнил эту задачу очень удовлетворительно, дав ясное и точное воспроизведение основ социологии влиятельного русского журна-

---

<sup>1</sup> «Мировоззрение гуманиста нашего времени». СПб., 1901 г.

<sup>2</sup> «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». С предисловием Петра Струве. СПб., 1901 г.

<sup>3</sup> Еще более это следует сказать о предисловии Струве.

листа. Эпиграф «Sine ira et studio» с полным основанием поставлен на этой книжке. Она написана вполне беспристрастно и в то же время, вместо бледной и часто смутной передачи, которую мы встречаем в брошюре г. Красносельского, о многом умалчивающей и многого не подчеркивающей<sup>4</sup>, в изложении Ранского г. Михайловский выступает живой и целиком, со всеми существенными и яркими чертами своей писательской индивидуальности. С известным удовлетворением можно констатировать по поводу книги С. П. Ранского, что на некоторые стороны социологической доктрины г. Михайловского начинает вырабатываться и укрепляться устойчивая и вполне объективная точка зрения, которая, очевидно, призвана сменить и вытеснить, с одной стороны, наивные восхваления лиц, видящих в учении издателя «Русского Богатства» предвосхищение чуть ли не всех приобретений современной философской и социологической мысли<sup>5</sup>, с другой стороны огульное отрицание за ним всякого значения в развитии нашей социально-философской мысли. Так г. Ранский совершенно независимо от Бердяева и Струве<sup>6</sup> устанавливает, что Михайловский не только не опроверг, но и не отверг «органической» теории общества, но *гораздо полнее и глубже*, чем Спенсер и прочие «органисты», отдался во власть этой теории (стр. 37, 38, 39, 104). Это неопровержимое, а потому и не опровергнутое положение, намеченное, как явствует из некоторых ссылок г. Ранского, еще в 1887 г. Филипповым (М. М.) и в 1895 г. довольно ясно высказанное и Бельтовым<sup>7</sup>,

<sup>4</sup> Самое ценное или, вернее, единственно ценное в книжке г. Красносельского, это — заключающийся в примечаниях зародыш столь необходимого *предметного указателя* к сочинениям г. Михайловского. Образчик такой как бы сказать... чрезмерности дает г. Чернов в своих недавних статьях в «Русском Богатстве».

<sup>5</sup> Образчик такой как бы сказать... чрезмерности дает г. Чернов в своих недавних статьях в «Русском Богатстве».

<sup>6</sup> Его книга, как он указывает в предисловии, написана раньше книги Бердяева—Струве.

<sup>7</sup> «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», стр. 61—67.

может после разъяснений, данных в книгах Бердяева—Струве и г. Ранского, считаться прочным, окончательно установленным достоянием научной критики социологической доктрины г. Михайловского. Оно бросает яркий свет на объективную ценность центральных частей социологической доктрины г. Михайловского и обращает в ничто вошедшие чуть ли не в традицию взгляды его поклонников о том, что он «опроверг» Спенсера и тем совершил переворот в социологии. Точно так же начинает устанавливаться — и доказательством этого могут служить опять-таки свободные от всякого полемического задора рассуждения г. Ранского — отрицательная оценка субъективного метода как не продуманного и незаконного внесения *этической* точки зрения в теоретическое изучение того, что было, есть и будет по закону причинности. Новейшая попытка истолкования субъективного метода, которую вынужден был представить г. Михайловский в ответ на критику Бердяева и Струве, сводится — как показал Струве в майской книжке «Мира Божия» (1901 г.) — к *самоупразднению* этого метода. В доказательство того, что дело представляется так не только этому одному оппоненту г. Михайловского, можно сослаться на замечания г. Ф. В. Софронова в его любопытной, хорошо продуманной статье «Механика общественных идеалов» («Вопросы философии и психологии», 1901 г., кн. 59). В февральской книжке «Русского Богатства» за настоящий год — замечает г. Софронов (ук. статья, стр. 310—312, примеч.), — г. Михайловский говорит, что он своим «субъективным методом не думает подчинять интеллектуальную совесть этической», а только выясняет эту этическую совесть и «регулирует»; в интересах самого познания, влияние неизбежного социально-психологического факта — давления этических элементов на ход исследования. Но регулировать такое влияние в интересах познания значит, по возможности, исключать его — и *это было бы самоупразднением субъективного метода*<sup>8</sup>. Г. Софронов продолжа-

---

<sup>8</sup> Курсив наш.

ет: «г. Михайловский этого, конечно, не хочет, и у него «регулировка» получает своеобразное значение — не исключения, а введения этического элемента, но только под контролем сознания. К сожалению, это и есть именно подчинение интеллектуальной совести этической», т. е. именно то, от чего г. Михайловский обороняется. Таким образом, г. Михайловский — как справедливо подчеркивает г. Софронов — не может уйти от альтернативы: либо упразднить, либо утвердить «субъективный метод».

Нам думается, что рано или поздно будет признано, войдет в общее сознание, что значение многолетней литературной деятельности г. Михайловского следует искать не в области положительной науки и даже не в публицистике, а в той, на первый взгляд неопределенной, но по существу ясно очерченной области духовного творчества, которая зовется *философией* и которая имеет задачей выработку целостного мирозерцания. Научное значение написанного г. Михайловским весьма невелико, несмотря на совершенно незаурядную остроту его ума и весьма значительную начитанность, просто по той причине, что его умственный склад характеризуется отсутствием того чисто-теоретического интереса, который есть важнейший мотив всякой научной работы.

В силу этого труды г. Михайловского не могут оставить крупного следа в положительной науке. Его критика социологии Спенсера, его теория прогресса и теория борьбы за индивидуальность есть тот же, лишь доведенный до крайнего и явно тенденциозного выражения «органический» взгляд на общество; его субъективный метод есть недоразумение, от которого почтенному автору пришлось отказаться. Всего более фактического изучения и в то же время действительно самобытной мысли блестящий журналист положил на уяснение вопроса о «подражании» или, что то же (согласно излюбленным выражениям самого г. Михайловского), проблемы «героев и толпы». Но и тут основной вывод, к которому пришел г. Михайловский и ко-

торый сводится к отождествлению или, по крайней мере, сближению явлений общественного подражания, или стадности с индивидуально-психологическим автоматизмом или гипнотизмом, обидно скуден сравнительно с затраченным трудом и остроумием. Одно загадочное явление объясняется другим, еще более загадочным.

Г. Михайловского нередко называют публицистом. Слово это обычно употребляется в таком неопределенном смысле, что под него подойдет почти все, что не может быть подведено под понятия, во-1-х, научной, во 2-х, изящной литературы. В этом смысле г. Михайловский, конечно, публицист. Но, право, лучше было бы избегать такого халатного словоупотребления. Публицистом мы назовем писателя, который не только не избегает, но, наоборот, стремится дать и провести в сознание читателей ясные и точные формулы очередных общественно-политических задач времени. Публицист прежде всего и, главным образом, политик. Его сфера — вопросы публичного права и общественных отношений в их приложении к реальным и конкретным интересам и нуждам данного исторического момента. Публицистика, понимаемая в таком точном смысле, занимает в литературной деятельности Н. К. Михайловского и с внешней стороны, и внутренне, по существу, очень мало места. В 70-х гг. г. Михайловский дал очень выразительную и широкую *формулу социальной политики*: «Законодательное закрепление общины», но он не развил, как следовало бы настоящему публицисту, всего социально-политического содержания, заключавшегося в этой многообъемлющей формуле. В 80-х гг. г. Михайловский в нескольких статьях с блеском отстаивал некоторые практические требования либерализма, но когда «новые веяния» начала 80-х гг. потерпели крушение, он замолк как публицист. Этого обстоятельства, однако, нельзя объяснять одним лишь изменением всего хода нашей политической жизни, нельзя целиком вывести из наступления реакции. Не меньшую роль сыграли тут внутренние, лежащие в самом г. Михайловском



причины, и прежде всего, отсутствие того напряженного и устойчивого интереса к образующим содержания «политики» конкретным и очередным проблемам права и хозяйства, который составляет движущую силу и характеристическую черту всякой публицистической деятельности.

Мы не ставим отсутствие этого публицистического интереса в упрек почтенному редактору-издателю «Русского Богатства». Мы только констатируем несомненный факт: в многочисленных статьях г. Михайловского очень мало публицистики в точном и, если угодно видовом смысле этого слова, и даем этому факту известное психологическое истолкование. Сказанное нами мы покорнейше просим не понимать в грубом смысле. Г. Михайловскому для того, чтобы быть публицистом, не нужно было разбирать по статьям ни таможенный тариф, ни даже положение о земских учреждениях. Но публицист современной России не может игнорировать, должен затронуть и осветить — с принципиальной точки зрения — и протекционизм, и местное самоуправление, как практические проблемы, как проблемы политики. Впрочем, публицистика народничества 70-х гг., не могла не страдать от двух его главных грехов, тесно связанных между собой: экономизма и утопизма. Основными считались задачи экономической политики, и в то же время эти задачи получали утопическую формулировку. Благодаря этому публицистика самого радикального русского направления семидесятых годов не могла не быть запечатлена известной узостью, соединенной с утопизмом и даже фантазерством. В самых заветных своих требованиях она была далека и от практичности. В 80-х годах народническая публицистика стала практичнее, но не стала идеалистичнее, наоборот, еще больше удалилась от идеализма. Неудивительно поэтому, что идеалистические запросы и алкания нашли себе главное прибежище не в публицистике, а в области той псевдонаучной социологии, в которой дикарь и гермафродит, как типы развития, превозносились над культурным человеком

и раздельнополой особью. Главным выразителем идеалистических алканий явился Н. К. Михайловский с его резко выраженным философским интересом к построению целостного мирозерцания. Не став философом-публицистом, он сделался философом-социологом. Но мы уже сказали, что социологии Н. К. Михайловского нельзя придавать особенного научного значения. Можно признать, что он войдет в историю социологии как не лишенный оригинальности последователь «органической» теории общества и предтеча Тарда.

Но ведь это не Бог знает что в истории науки и решительно ничего в истории русского философствования или построения целостного мирозерцания. Другими словами, если бы г. Михайловский был только социологом-ученым, то он бы занимал в истории русской философской мысли приблизительно такое же место, как те его единомышленники по социологии, которым недостает философского захвата, недостает философской энергии и широты мысли.

Итак, крупную величину составляет не социолог, а философ Михайловский. Почему и в каком смысле? Для выяснения этого необходимо обратить внимание на момент развития мировой и русской философской мысли и на тот вопрос, который поставил г. Михайловский. 50–60-е гг. знаменуют собой крушение философских систем немецких идеалистов и крайнее увлечение идеями *положительной* науки в отличие от метафизики и в противоположность ей. Отказ от метафизических проблем, от их решения и даже постановки был актом не просто аскетического воздержания, но и воинствующего отрицания. Отвергнутая метафизика, правда, в лице материализма как бы с заднего крыльца вторгалась в философское и научное мышление.

И материалистическая метафизика, мнящая себя наукой, и воинствующий позитивизм, мнящий себя философией, имеют в своей основе ряд догматических предположений. Постараемся дать краткую, но точную формулировку того, что мы считаем *основным заблуждением позитивизма*.

Человек мыслит себе все мыслимое в двух основных формах или, вернее, с двумя знаками: как сущее (бытие) и как должное (долженствование). Сущее, или бытие — это то, как материальное, или вещное, так психическое, или духовное, что есть, было и будет по закону причинности. Бытие не вмещает в себя свободы и творчества. Эти понятия чужды бытию. Настоящее целиком определенно прошлым; будущее настоящим (и, стало быть, прошлым); таким образом, все определено или предопределено. Весь мир сущего необходим: он и не мог, и не может быть иным, чем он был, есть и будет, по неизменному закону своего бытия. Закономерность или необходимость того, что есть, вытекает из закономерности того, что было; закономерность того, что будет, обуславливается закономерностью того, что есть. Размышляя о том, что же такое эта закономерность, мы видим, что она состоит из двух моментов: из необходимого и всецелого сведения всякого отдельного бытия к другому, как его причине, и из способа этой зависимости. Необходимо, стало быть, не бытие чего-либо, как таковое, а причинная зависимость этого бытия от какого-либо другого бытия и способ этой зависимости. Мы понимаем научно все мыслимое,<sup>9</sup> или сущее, поскольку сводим одно бытие к другому как его причине, и усматриваем способ этой причинной зависимости. Другими словами, научно понимать мы можем только, *почему* и *как* что-нибудь существует.

Когда человек мыслит или переживает нечто как должное, со знаком долженствования — отношение его к содержанию этого долженствования совершенно другое, чем к содержанию бытия. Эти отношения несравнимы одно с другим и несводимы одно к другому. Из того, что что-нибудь мыслится мною, как должное, не следует, что оно необходимо будет. Но точно так же из того, что что-нибудь есть или необходимо, по законам природы, будет, нисколько

<sup>9</sup> Мы говорим мыслимое — в смысле того, что мы мыслим, или содержим в сознании.

ко не следует, что оно есть для меня должное по принимаемому мною нравственному закону.

Между тем основная мысль и в то же время основное заблуждение позитивизма состоит в подчинении должного (долженствования) сущему (бытию) и в выведении первого из второго.

На этом подчинении покоится чудовищная идея *научной* этики, не в смысле психологии, или, что тоже, психологического объяснения нравственности, а в смысле нормального или предписывающего учения о должном. Точно то, что есть, может обосновывать то, что должно быть! Подчинение долженствования бытию, выведение первого из второго коренится в некритическом отношении, мы бы сказали, в идолопоклонстве перед принципом причинности. Оно забывает, что в опыте, или науке нам открывается причинность и способ бытия, но что самое бытие, как таковое, остается для нас всегда и непознанным, и необъясненным. Объяснение того, что что-нибудь существует, мы всегда отодвигаем, но никогда не заканчиваем. Этот факт, известный под название непознаваемости «конечных» причин, давно указан и стал общим местом. Но известно, что общие места пользуются *privilegium odiosum* не быть продумываемыми. Они не продумываются в отрицательно-критическом смысле, т. е. принимаются на веру без достаточных оснований. Но они не продумываются, быть может, еще чаще в положительно критическом смысле, т. е. их содержание остается в значительной мере нераскрытым. Так мне кажется, что общее место в непознаваемости конечных причин редко продумывается в направлении положительно критическом, и зерно этого утверждения, непознаваемость бытия, как такового, остается неясным. В опытном познании или положительной науке мы молчаливо предполагаем, что факты, именуемые конечными причинами, стоят от нас на каком-то бесконечно далеком расстоянии, не только с точки зрения нашего познания, но и как реальное бытие, другими словами, мы предпола-

гаем, что так назыв. «конечные» причины объявились когда-то, но что теперь все происходит по «закону» причинности. Между тем непознаваемость бытия, как такового, и означает невозможность отрицания беспричинного бытия. Критическая философия показала невозможность, с точки зрения опыта, ни доказать, ни опровергнуть бытие Бога. Мне кажется, что критицизм с логической необходимостью должен быть продолжен. Формула такого расширенного критицизма будет гласить: нельзя вообще отрицать беспричинное бытие. Оно необъяснимо в терминах опыта и, в этом смысле, непознаваемо, но отрицать его значило бы отрицать самое несомненное, а именно самый факт бытия мира. Мир нам прежде всего «дан». Мир, как целое, продукт нашего синтеза из множества «данных». Только незначительная часть их обработана и объяснена с точки зрения причинности, большая же часть всегда была и остается простыми «данными», т. е. подлинными и величайшими тайнами. И самое главное — в том, что мир и не может быть для нас ничем, как только данным, потому что, сведя его к «конечным» для опыта причинам, мы стали бы только лицом к лицу с абсолютно нам данной тайной. В то же время мы не имели бы, как не имеем его и теперь, никакого ручательства в том, что такие тайны — «конечные» причины или беспричинное бытие — не возникают постоянно перед нами, но скрытые от нас. Мы не хотели бы, чтобы наши рассуждения были поняты как фантазерское приглашение к вере в так называемые чудеса. И, с другой стороны, они не должны быть понимаемы и в совершенно отвлеченно смысле, отрешенном от задач науки и проблем жизни.

Кроме *веры* в причинность, веры, которая есть руководящее начало опытного познания — и только, нет никакого другого основания отрицать беспричинное бытие, как таковое. Беспричинное бытие, конечно, тайна, но такую, в последнем счете, остается *всякое бытие* само по себе. Кроме *веры* в причинность, нет других оснований отри-

цать *творческое бытие*. Правда, с точки зрения причинности, всякое бытие всецело сводимо к другому и т.д., и т.д. Но только либо безусловная вера в причинность, либо полнейший религиозный фатализм<sup>10</sup> запрещают *остановки* в этом прогрессе, т.е. запрещают допускать творческое бытие, из себя и только из себя творящее другое бытие.

Вера в причинность исключает всякую мысль как о беспричинном, так и о творческом бытии. Но может ли эта вера быть непрекаемой и общеобязательной? Таков вопрос критического сомнения. Нам думается, что критическое размышление не позволяет отрицать ни беспричинное, ни творческое бытие и что потому нет никакого философского принуждения сводить должное к причинно обусловленному. Наоборот, философское размышление своим критическим отношением к вере в причинность не может не подкреплять непосредственного сознания особой природы нравственного долженствования, предполагающего свободное, или творческое действие. Причинность, конечно, безусловно требует сведения одного явления к другому по неизменному закону. Свободы, самобытности творческой деятельности духа причинное объяснение не только не допускает, но, наоборот, совершенно упраздняет, как мнимые идеи, неуместные, ничем не оправдываемые, недомысленные остановки человеческого ума, идущего от одной причины к другой. Мы говорим не о том, что думают те или другие детерминисты, которые могут быть и нелогичны, но о том, что думает и не может не думать идея детерминизма. Она, как приложение причинного объяснения к человеческому духу, тре-

---

<sup>10</sup> В спорах о свободе воли, позитивным мышлением ей всегда противопоставлялась безусловная причинность, или необходимость, религиозным фатализмом - всемогущая Божья воля в смысле предопределения. Параллелизм между позитивным детерминизмом и религиозным фатализмом, образчики которого дали Лютер и Кальвин, не случаен: оба эти вида детерминизма основываются на некритической вере

бует сведения индивидуального и свободно-творческого к общему (социальному) и необходимо-зависимому.

Но какое философское право имеем мы утверждать, что дух в форме личности, осуществляющей должное, не может быть самобытным в своей деятельности, т. е. из себя творящим, самодеятельным началом? Это метафизика, скажут нам. Да, метафизика, но такая, на которую дух наталкивается и непосредственным сознанием своей творческой функции, и критическим размышлением<sup>11</sup>.

Безграничное увлечение идеей всеобъемлющей и все разрешающей *положительной науки* охватило русское мыслящее общество в конце 50-х и начале 60-х гг., и оно жадно усвоило себе выработанные на Западе учения позитивизма и материализма. Это усвоение сослужило огромную службу делу русской культуры, знаменуя собой, подобно западному просвещению XVIII века, освобождение ума от подчинения омертвевшей и мертвившей метафизической догме и от прямого безмыслия. Но, освобождая от одних пут, позитивизм и материализм налагали другие. Некритический позитивизм и материализм оба суть одинаково догматические построения, обещающие гораздо больше, чем они могут исполнить. Они, всецело руководясь категорией причинности как высшим принципом объяснения, к ней сводят долженствование и свободу, т. е. упраздняют, — и с своей точки зрения вполне последовательно, — эти основные понятия нравственности как понятия самостоятельные. Позитивизм становится догматичным, поскольку в его лице положительная наука, руководящаяся принципом причинности, предъявляет притязания на то, чтобы своими определениями исчерпать всю полноту жизни духа и дать стройное и целостное мирозерцание. С точки зрения причинности это невозможно, и недаром Кант своей

<sup>11</sup> Читатель, знакомый с историей философии, узнает в выше развитых рассуждениях лишь особую форму некоторых основных положений нравственной метафизики Канта.

субъективной фазой разорвал им же самим скованное железное кольцо позитивизма и вступил в область подлинной метафизики с религиозным характером. «Вырабатывая на основании своего «субъективного метода» систему положительной философии, — говорит Вл. Соловьев<sup>12</sup>, — Конт считал ее окончательным, высшим выражением духовного развития человечества; но по окончании работы он сознал ее недостаточность и почувствовал, что это умственное построение не дает даже права своему основателю считаться истинным философом, так как оно представляет только одну сторону действительного человека и доступной ему истины. Эту вновь открывшуюся ему сторону бытия Конт признал даже более важною, первенствующею. Во всяком случае, позитивная религия и политика не были прямым следствием или приложением позитивной философии, а совершенно новым построением, на новом основании («субъективный метод») и с другой задачей (нравственно-практической). Некоторым переходом и связью оказывается здесь идея человечества: позитивная философия приводит к этой идее, а религия и политика из нее исходят. Но сама эта идея, в то смысле, в каком она является в последнем томе «Cours de la philosophie positive», уже не соответствует объективному методу и вместо положительно-научного несомненно имеет *метафизический* характер. То единое человечество, о котором говорит здесь Конт, не существует как факт внешнего опыта и не может быть сведено к такому факту; понятие о таком человечестве не могло быть добыто наукой, как ее разумеет Конт, и так как он не заявлял притязаний на божественное откровение, то остается признать его идею как чисто умозрительную, или метафизическую. Таким образом в своем собственном умственном развитии Конт подчинился законам трех стадий, но только в обратном порядке: он начал с позитивно-научного воззрения

<sup>12</sup> Статья о Конте в «Энциклопедическом словаре» Арсеньева и Петрушевского.



и чрез посредство метафизического принципа человечества пришел к религиозной и прямо теологической стадии...»

Г. Михайловский, воспринимая субъективный метод Конта<sup>13</sup>, тоже разрывал рамки позитивизма. В предъявленном им требовании системы правды, сочетающей правду-истину с правдой-справедливостью, он формулировал недоступную положительной науке философскую проблему целостного воззрения, объединяющего сущее и должное в одном построении. Эта проблема по существу своему принадлежит метафизике. Ошибка г. Михайловского, осудившая его на почти полное философское бесплодие, состояла в том, что он метафизическую проблему выражал в понятиях положительной науки и думал разрешить ее средствами. Социология, хотя и «субъективная», конечно, не могла дать ответа на грандиозный, предъявленный к ней метафизический запрос. В лице философствовавшего г. Михайловского оказались два существа, не опознавшие себя не размежевавшиеся между собой, а потому друг другу только мешавшие. Положительная наука у него бессознательно извращалась метафизикой, а метафизическую мысль тяготило, связывало и обеспоживало ее подчинение «положительной науке».

Как бы то ни было, г. Михайловский в истории русской философской мысли займет место рядом с П. Л. Лавровым, как блестящий выразитель первой смутной, почти бессознательной реакции почти неустранимой «метафизической потребности» против позитивизма и притом — реакции, вышедшей из недр самого же позитивизма. Только что сделанная характеристика философствования г. Михайловского проливает свет на философский смысл и значение полемики марксизма «против субъективной социологии». Эта полемика, рассматриваемая со стороны своего философского содержания, была вполне естественной, уместной и весьма современной реакцией положительно-научной мысли против незаконного

<sup>13</sup> Совершенно правильные замечания г. Ранского об этом на стр. 124—125.

вторжения в ее сферу метафизически-этических проблем, являвшихся под флагом субъективной социологии. Обороняясь от этой реакции, г. Михайловский и его последователи крайне обесцветили свою точку зрения и в результате, как нами было указано выше, субъективный метод как бы выветрился до самоупражнения. Его ценное метафизическое зерно при этом не могло не потеряться. Характерно, с другой стороны, что один из самых видных русских позитивистов, П. Н. Миллюков, в споре марксистов с субъективистами, с самого начала принципиально-философски стал на сторону марксизма, конечно, потому, что ясно видел в марксизме реакцию позитивно-научного духа против вторгшегося в науку инородного «этического» элемента. Но как бы ни была законна эта реакция, она и в форме метафизической (Н. Бельтов: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»), и в форме позитивно-критической (Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России») зашла слишком далеко. Говоря это, мы имеем в виду не преувеличения и односторонности так называемого экономического материализма, которые не имеют принципиального философского значения и с которыми предстоит разделяться положительной науке и специальной методологии. Дело в другом. И в своей позитивно-критической формулировке первоначальный русский марксизм как философское построение впал в основное указанное нами выше заблуждение позитивизма, установив подчинение долженствования, как такового, бытию и поглощение свободы необходимостью, т.е. он оказался воззрением некритическим и догматическим. Струве впал в догматизм, приспособляя воззрения Рилья и Зиммеля к обоснованию «экономического материализма». Самое это приспособление было задумано правильно. Но критический реализм Рилья и социальный психологизм Зиммеля были неправильно истолкованы в смысле принципиально-философского подчинения долженствования бытию. У Струве недоставало в то время той принципиальной философской ясности, которая не допускает такого подчинения. Бельтов же,

в своем двойном качестве материалиста и гегелианца с суверенным презрением относящийся к теории познания и третирующий ее как схоластику, был и остается чуждым вообще всякого критического раздумья. Поэтому он не мог ни отнестись критически к основному заблуждению позитивизма, ни даже поставить проблему в ее чистом виде.

Теперь положение вещей изменилось. В самом «марксизме» началась критическая работа, некоторые результаты которой можно уже обозреть. Идея г. Михайловского о должном как категории, независимой от сущего в опыте и потому имеющей самобытную ценность, признана теми писателями-марксистами, которые от критического позитивизма пришли или перешли к метафизике. Но ими же подчеркнуто, что постановка этого вопроса в рамках положительной науки и в ее терминах незаконна и не имеет смысла, что она есть *некритическое смешение метафизики с опытным знанием, или положительной наукой*. Таким образом неверно, что у таких метафизиков-идеалистов, как Струве, нет ничего общего в философском направлении их мысли с г. Михайловским, но еще менее верно, что это вышедшее из марксизма течение капитулировало перед «субъективной социологией». Интересно выяснить и установить, конечно, не то, кто кого побил (пусть такими вопросами занимаются фанатические «ученики» Маркса и г. Михайловского, или газетные фельетонисты), а то, как шла и к чему пришла — в лице ее различных представителей — русская философская мысль, как *расходились и сходились* ряды ее развития. Вглядываясь в выяснившийся теперь облик новейшего метафизического идеализма, мы видим в нем попытку поставить в чистом метафизическом виде мнимо упрощенную и разрешенную, а в сущности насильно упраздненную позитивизмом проблему соотношения между сущим и должным, между историческою действительностью и вечным идеалом. Новое направление почти не пошло дальше критических пролегомен (книга Бердяева-Струве) и дало лишь несколько намеков на положительные построения. Перед ним открывается широкая область метафизического

творчества. Но тут оно находит перед собой не пустое место. Движение русской философской мысли с 1870 г. не исчерпывалось позитивизмом, и не позитивизму в нем принадлежит первое место. Пока русский позитивизм искал решений то в объективном Конте, то в Конте субъективном, черпал новые вдохновения, то в Канте и неокантианстве, то в социальном материализме Маркса, то примирял учение Маркса с Кантом, Рилем, Зиммелем, Авенариусом и даже г. Михайловским, то противопоставлял его всем другим построениям, как едино-спасающее, русская метафизика создала блестящую, оригинальную по обоснованию и формулировке старых религиозных, метафизических и моральных идей, онтологию и этику Владимира Соловьева, стройную систему Чичерина, богатый возможными выводами панпсихизм Козлова и его учеников, «конкретный идеализм» кн. С. Н. Трубецкого. Во все эти построения необходимо вникнуть, со всем этим обязательно считаться новым людям метафизической потребности, ушедшим и даже еще только уходящим от позитивизма. Русская метафизика в лице Владимира Соловьева исполнила и крупное общественное дело, дав впервые *идеалистическую* критику славянофильства и катковизма и тем установив, что философский идеализм и государственный позитивизм непримиримы по духу. Это — огромная заслуга, часто восхваляемая, но недостаточно еще оцененная по своему философскому смыслу.

Марксизмом, породившим из своих недр метафизику, русский позитивизм закончил полный круг своего развития. Контизм Вл. Ал. Милютина, материализм (естественнонаучный) Герцена, Чернышевского и Писарева, социологический субъективизм Лаврова и Михайловского, диалектический марксизм Бельтова и позитивно-критический, сильно окрашенный кантианством и неокантианством марксизм Струве — вот его различные выражения и в то же время этапы, имеющие различное содержание и потому различную ценность, но, по своему философскому зерну, тождественные. Русский контизм и русский материализм (естественнонауч-

ный) всего менее оригинальны и — что в высшей степени характерно — в произведениях своих философских представителей почти не осложнены сколько-нибудь ценным положительно-научным содержанием. Они не дали также ясно выраженной публицистической программы. Главное (и огромное) значение Чернышевского для его времени коренилось в том, что он был материалист и социалист, выливший свое теоретическое и практическое миросозерцание в столь соблазнительно ясные и решительные формулы, как никто ни до, ни после него. Но то, что есть в его политической экономии своего, не имеет никакой положительно-научной ценности; ясной публицистической программы он не дал потому, что социализм, как таковой, ни тогда, ни теперь не мог дать такой программы. Роль Чернышевского аналогична роли г. Михайловского. Он был философом своего поколения, но не научным деятелем; он написал несколько блестящих публицистических статей, но не был публицистом. Русский социологический субъективизм есть, хотя и примыкающая к Конту, но в значительной мере оригинальная попытка удовлетворить метафизическую потребность в пределах позитивизма. В этой попытке ценен философский замысел или, пожалуй, точнее, плодотворное философское недоумение, в ней сказавшееся. П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский, думается нам, никогда не были такими «властителями дум» своего поколения, как Н. Г. Чернышевский, но в качестве философов и ученых они значительно выше своего более влиятельного предшественника, сила влияния которого определялась тем, что составляло слабость его философствования и научных опытов. Я имею в виду догматический склад ума и элементарность самой точки зрения Чернышевского.

Марксизм, тесно примыкая к Марксу не только как к социальному реформатору, но и как к научному деятелю, сразу как бы очутился наследником крупного положительно-научного достояния, которое он всячески стремился утилизировать и умножить. Заслуги русского марксизма в области положительно-научной, на наш взгляд, весьма значительны.

Отметим, например, одну. Неоднократно марксисты бросали в лицо своим противникам упрек в буржуазности и получали от них обратно тот же упрек. Нас не занимают здесь эти попреки, как таковые; пожелаем им только скорее и полностью отойти в вечность. Мы хотели бы обратить внимание на то обстоятельство, что направленный по адресу марксистов упрек в буржуазности заключает в себе намек на очень крупную *заслугу* русского марксизма. Последний исполнил очень важную задачу: он дал (и неужели в этом можно до сих пор сомневаться?!) научное объяснение исторической необходимости капитализма в России. Такое объяснение объемлет собой и условно-историческое оправдание капитализма. Таким образом русский марксизм исполнил ту задачу, которая везде в других странах выпадала на долю «либеральной» политической экономии, и притом — как официальной науки. Между тем русский марксизм «оправдывал» капитализм в прямой полемике не только с народничеством, но и со всею почти официальной наукой. Эта работа требовала значительного теоретического мужества, которое — что часто склонны забывать — всегда имеет большую моральную ценность. Рядом с крупным положительно-научным содержанием марксизм дал новую, ясную и практическую публицистическую программу. Мы сказали выше, что Н. К. Михайловский не был публицистом. Для него, отчасти опираясь на его же социологические идеи, публицистику строили настоящие «народники», группировавшиеся, между прочим, около тех же «Отечественных Записок». Против этой публицистики, оказавшейся в конце концов неприемлемой и для самого г. Михайловского, русские марксисты выставили свою, не менее стройную и обдуманную.

Ахиллесову пяту русского марксизма составляла его философия. Маркс был вовсе не тот имеющий внутренне родство с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем философ критического духа, каким он представляется фантазирующему Вольтману; это был догматический материалист, вышедший из школы Фейербаха, но более решительно, чем

последний, примкнувший к французскому материализму XVIII века. Он в этом отношении прямой продолжатель французских социалистов и коммунистов, философски отпавлявшихся так же, как и он, от материализма и сенсуализма. Вот почему последовательному или ортодоксальному марксизму, как он в нашей литературе выразился в книжке Бельтова, совершенно чуждо то философски-плодотворное недоумение, которое содержится в субъективной социологии. Метафизическая потребность для этой формы марксизма остается как бы *за порогом сознания* и бессознательно удовлетворяется наивно-догматическим материализмом. Марксизм Бельтова, по своему философскому содержанию, есть поэтому возврат к Чернышевскому, т.е. к самой элементарной философской точке зрения из всех господствовавших в русском позитивизме.

Отношение позитивно-критического марксизма Струве в его «Критических заметках» к основному заблуждению позитивизма или, что то же, к метафизической проблеме об отношении должного к сущему (в опыте) совершенно иное: в нем нет и тени наивности. Проблема резко формулируется, и гордиев узел разрубается: должное насильственно-догматически — при помощи социальной психологии — сводится к сущему в опыте. Если у субъективистов основное заблуждение позитивизма вызывает против себя смутный некритический протест, если у догматиков-материалистов оно составляет бессознательное предположение их философствования, то в этой форме марксизма оно открыто провозглашается, с полным сознанием того, что цельное миросозерцание не может удовлетвориться в этом пункте просто критическим воздержанием, но должно предложить совершенно определенное решение. Лишь очень внимательный и чуткий читатель мог и тогда уже уловить неуверенность в правильности найденного исхода, мучившую автора, но им не созданную и заглушенную. Некритическая насильственность этого исхода должна была, однако, обнаружиться.

Пересмотрев свое решение, Струве от него отказался и, не признав возможным ни критического воздержания, ни психологического субъективизма, — открыто перешел к метафизике, т.е. отпав от позитивизма, в *философском* отношении перестал быть и марксистом. Выражением этого поворота явилась книга Бердяева с предисловием Струве. Бердяев обнаруживает в своей книге еще двойственное отношение к метафизике, Струве решительно отдается ей. Метафизическое недоумение «субъективистов», тщетно искавшее себе удовлетворения в позитивизме, находит выход в метафизике.

Научно-положительные результаты марксизма и ценные приобретения его публицистической программы не затрагиваются метафизическим поворотом. Нельзя однако скрыть от себя того, что этот поворот включает в себе не только возможность, но и необходимость дальнейшего пересмотра *всех* сторон самого молодого из выступивших у нас философский мирозерцаний. Его представители, пережившие и осуществившие переход к метафизике, как нами уже было показано, не прокладывают совершенно нового русла мысли. И все-таки они, думается нам, внесут в идеалистическое течение русской мысли новую струю, новые думы и настроение. Приходят они не с пустыми руками или, вернее, не с пустыми душами. Их убеждения — плод борьбы, которая, происходя на широкой арене литературы, была в то же время глубоким внутренним процессом. Такая борьба не только с противниками, но и с самой собой способна вырабатывать стойкие убеждения и в то же время придавать им особенный тон терпимости, свидетельствующий не о вялости и безразличии духа, но о живой и радостной вере в силу истины и крепость добра.

П. Г.



---

## Этическая проблема в свете философского 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. «Grundlegund 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 meni Wort verstündet: thut immerhin, was ihr wollt, — aber seid erst solche, die *wollen können!*

*Nietzsche. «Also sprach Zarathustra».*

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

*Nietzsche. «Also sprach Zarathustra».*

## I

Цель моей статьи — сделать опыт постановки этической проблемы на почве философского идеализма. Я хотел бы это выполнить, хоть и в общих, но по возможности определенных чертах. Тема наша родственна каждому сознательному человеку, особенно теперь, когда нравственные вопросы опять поднимаются с мучительной напряженностью, и когда хлынувшая на нас идеалистическая волна требует освещения всех временных социальных проблем с точки зрения вечной этической проблемы. Построение философской этики, как высшего судилища всех человеческих стремлений и деяний, есть, может быть, важнейшая задача современной мысли и каждый философствующий над проблемами жизни ум должен нести сюда свою лепту. Я говорю не о мелочной практической морали, которую вряд ли возможно философски дедуцировать и которая кладет роковую печать пошлости на работу философа, я говорю о философской постановке основных проблем нравственной жизни<sup>1</sup>. Этика не есть социологическая и пси-

<sup>1</sup> В философской литературе я не мог бы указать ни одной практической этики, которая не принижала бы достоинства философа и философии.

хологическая наука, отыскивающая законы сущего, это — философская дисциплина, устанавливающая нормы должного. «В практической философии, — говорит Кант, — дело идет не об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило»<sup>2</sup>.

Этика начинается противоположением сущего и должного, только вследствие этого противоположения она возможна. Отрицание должного, как самостоятельной категории, независимой от эмпирического сущего и не выводимой из него, ведет к упразднению не только этики, но и самой нравственной проблемы. Этика в единственном достойном смысле этого слова не есть научное исследование сущей нравственности, нравов и нравственных понятий: нравственная проблема, с которой она имеет дело, лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирического добра и зла с их печатью сущего.

Прежде всего нужно рассмотреть этическую проблему с гносеологической ее стороны, и тут мы должны признать формальную неустранимость категории должного, о содержании этой категории пока еще нет речи. Попытки позитивистов и имморалистов устранить идею должного и держаться исключительно за сущее очень наивны, а иногда даже комичны. Отрицатель должного на каждом шагу изменяет самому себе и вступает в самое чудовищ-

---

Когда переходишь например от теоретической части «Этики» Вундта к ее практической морали, то испытываешь какое-то неприятное чувство. То же можно сказать об этике Спенсера, Паульсена, Гейдингга и мн. др. К высшим философским принципам искусственно приклеивается самая обыденная мешанская мораль.

<sup>2</sup> См. *Kant* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» См. превосходную книгу Виндельбанда «Präludien», главным образом статьи «Normen und Naturgesetze», «Kritische oder genetische Methode» и «Vom Prinzip der Moral». См. также *Simmel* «Einleitung in die Moralwissenschaft». Этим несколько, конечно, не исключается психологическое и социологическое исследование развития нравственности.

ное противоречие со своими противоэтическими утверждениями. С языка «иммoralиста» слишком часто срывается протест против того или другого проявления сущего и следовательно оценка этого сущего, слишком часто из его уст слышится призыв к тому, чего нет в действительности, призыв к лучшему и высшему с его точки зрения. Человек должен переоценить все моральные ценности, человек должен отстаивать свое «я» против всяких на него посягательств. человек должен возвыситься над постыдным чувством жалости, человек должен быть сильным и властным, человек должен быть «сверхчеловеком». Так говорит ницшеанец и имеет наивность считать себя «иммoralистом», ему кажется, что он стоит «по ту сторону добра и зла» и окончательно похоронил идею должного, ассоциирующуюся для него с антипатичной рабской моралью. В действительности же наш «иммoralист» стоит только по ту сторону исторического добра и зла, и в вечную идею должного он пытается влить новое нравственное содержание. Весь Ницше есть страстный, мучительный протест против действительности, против сущего и протест во имя идеала, во имя должного. Я еще буду говорить о Ницше и мы увидим, что проповедь «сверхчеловека» есть проповедь абсолютного долга<sup>3</sup>.

В истории слишком часто данную действительность с ее моральными вкусами и требованиями считают за должное, а бунт против нее за нарушение долга. Это вызывает массу психологических иллюзий, которые закрепляются в ложных теоретических идеях. И никак не могут понять, что чистая идея должного есть идея революционная, что она

<sup>3</sup> См. оригинальную и очень искренно написанную книжку Л. Шестова «Идея добра в учении гр. Толстого и Фр. Ницше». Г. Шестов с отвращением говорит о долге, о нравственной философии Канта, о всякой моральной проповеди, но все это сплошное недоразумение, основанное на непродуманности философских начал. В сущности г. Шестов жаждет «добра» и не даром кончает свою книгу словами: «нужно искать Бога».

символ восстания против действительности во имя *идеала*, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра. Я сейчас беру категорию должного в ее формальной гносеологической чистоте, дальше я рассмотрю ее с других сторон. Кант больше всех сделал для окончательного утверждения самостоятельности категории должного, как принципа данного а priori нашему сознанию, и таким образом сделал этику независимой от научного познания<sup>4</sup>. Это его бессмертная заслуга и философская этика должна примыкать к Канту. Нравственная оценка сущего с точки зрения должного присуща всякому сознанию: все споры о добре и зле, вся смена различных систем морали происходят в пределах этой вечной этической функции и тут нельзя стать «по ту сторону». Итак, вслед за Кантом, прежде всего уже с гносеологической точки зрения, мы признаем самостоятельность этической категории должного, необходимость этической точки зрения на жизнь и мир, резко отличающейся от точки зрения научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должного, не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия, а этика, т. е. философское учение о должном, автономна, она не зависит от науки, от познания сущего<sup>5</sup>.

Прежде чем перейти от гносеологических предпосылок к дальнейшему рассмотрению этической проблемы, я хочу сделать несколько разъяснений по поводу этической части моей книги: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», так как я, кажется, дал повод к некоторым недоразумениям. Вместе с тем я хочу точнее определить свое отношение к точке зрения П. Б. Струве, разви-

<sup>4</sup> См. превосходное рассмотрение нравственной философии Канта в недавно вышедшей книге П. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».

<sup>5</sup> Во избежание недоразумений оговариваюсь, что я противопоставляю этику только положительной науке. Что же касается метафизики, то она объединяет этику и науку в высшем сверхэмпирическом познании.

той в предисловии к моей книге. Из моего изложения будет видно, что со Струве у меня довольно значительные гносеологические разногласия, но этических разногласий почти нет никаких<sup>6</sup>.

«Для теории познания, — говорит Струве, — нет противоположности более резкой, чем бытие и долженствование, истинное и должное». В этих словах несомненная истина переплетается с недоразумением; и для нас с точки зрения теории познания нет более резкой противоположности, чем противоположность между бытием и долженствованием, но это не есть возражение против телеологического критицизма. Телеологический критицизм трансцендентально (не эмпирически) объединяет истину и добро в общем понятии нормального, т.е. должного, но он и не думает объединять бытия и долженствования, которые могут быть сведены к единству только на почве метафизики, до которой такие телеологические критицисты, как напр., Виндельбанд, не доходят<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Должен оговориться, что со времени появления моей книги я далеко ушел вперед в том направлении, которое было мной только намечено. К философскому позитивизму и ортодоксальному марксизму я отношусь еще более критически. Я признаю, что на моей книге отразились недостатки переходного состояния мысли от позитивизма к метафизическому идеализму и спиритуализму, к которому я теперь окончательно пришел. Струве и отметил это в своем богатом мыслями «Предисловии». Я еще предполагаю в специальной статье вернуться к вопросу об отношении моей гносеологической и метафизической точки зрения к точке зрения Струве. Что касается большей части других моих критиков, то они мало вдохновляют к ответу, так как слишком очевидна их неспособность к философской постановке вопросов и отсутствие у них философского образования. Наша задача в том, чтобы заменить фельетонное рассмотрение важнейших социальных проблем философским их рассмотрением.

<sup>7</sup> См. *Виндельбанд* «Präludien», «Normen und Naturgesetz». Виндельбанд дает самое классическое и изящное истолкование кантианства в духе телеологического критицизма. См. также прекрасную статью Б. Кистяковского «Категория необходимости и справедливости» («Жизнь» май 1900 г.). В этой статье превосходно разъясняется параллелизм логической и этической общеобязательности.

Я совершенно не могу понять, почему Струве считает возможным заменить противоположение «бытие и должествование» противоположением «истинное и должное». Понятие бытия нельзя отождествлять с понятием истинного, это было бы основано на смешении сознания с знанием:<sup>8</sup> истинное с точки зрения теории познания есть должное, а не сущее, хотя познавательно должное отнюдь не тождественно с нравственно должным, а только параллельно ему. Я согласен со Струве, что теория познания есть прежде всего аналитико-описательная дисциплина, но он ведь и сам признает, что на дальнейшей ступени для нее возникает телеологическая проблема. Когда мы вводим в теорию познания понятие истины, как цели познания, мы ставим телеологическую проблему. Истина есть ценность, которая должна быть осуществлена в нашем познании, но может не осуществляться. Основным, внутренним признаком истины является ее *Geltung*, и в этом признаке она встречается с добром. Трансцендентальное объединение истины и добра в понятии общеобязательной нормы (должного) занимает среднее место между полным эмпирическим различием истины и добра и их полным метафизическим тождеством. Еще раз подчеркиваю, что при этом сохраняется непроходимая в пределах эмпирической действительности и науки пропасть между сущим и должным. Дуализм этики и науки твердо установлен Кантом и я разделяю эту дуалистическую точку зрения несколько не менее Струве. Идеальную общеобязательность нравственного блага я сопоставляю вместе с другими телеологическими критицистами не с естественной принудительностью опыта, в котором дано сущее, а с столь же идеальной общеобязательностью истины.

Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта, абсолютной идеи должного обык-

<sup>8</sup> См. в русской литературе книгу С. Аскольдова «Основные проблемы теории познания и онтологии», гл. 1-я «Сознание и познание».

новенно бьют мимо цели, так как делают нравственный закон, присущий субъекту, объектом научного познания, т.е. помещают его в мир опыта, где все относительно. Мы прежде сего противопоставляем абсолютный нравственный закон, как должное, всему эмпирическому миру, как сущему, поэтому очень легко доказать, что в сущем, которое является для нас объектом опытного познания, нет абсолютного долженствования, но только по грубому недоразумению это можно считать аргументом против Канта и тех, которые следуют за ним в нравственной философии. С точки зрения научного познания, оперирующего с опытом, позитивист-эволюционист может только доказать, что должное (нравственный закон) не существует, т.е. должное не есть сущее, но этого не нужно было и доказывать, это мы сами прекрасно знаем и принимаем, как исходный пункт своих этических построений. Позитивисты не хотят понять, что человеческое сознание имеет две различные, параллельные стороны: познавательную-теоретическую, обращенную к естественной закономерности опыта, т.е. к сущему, и нравственно-этическую, обращенную к нормативной закономерности добра, т.е. к должному<sup>9</sup>. Позитивизм (= эмпиризм) пользуется научно-познавательной функцией сознания и тогда, когда это неуместно, и слишком наивно верит в опыт, в его единственность и окончательность, забывая, что этот опыт продукт нашего же сознания и даже одной только его стороны. В этом сказывается ограниченность позитивизма, какое-то ослепление, связанное с догматическим самодовольством. Кроме того сущего, которое в опыте познается наукой, есть еще целая бесконечность и в этой бесконечности многое можно разглядеть именно не под углом зрения научного познания; чтобы не остаться слепым, тут нужно перейти на другую сторону сознания, в известном смысле самую важную. Величайшая и бессмертная за-

<sup>9</sup> Метафизика объединяет сущее и должное в абсолютном идеальном бытии, в едином мировом сознании.



слуга Канта в том, что он окончательно разбил ограниченный догматизм, который верит только в чувственный мир и берет на себя смелость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и бессмертия. Требовать же для этических положений научно-логической доказуемости значит не понимать сущности этической проблемы, эти положения имеют свою специфически этическую доказуемость, они черпают свою ценность не из познавательной деятельности сознания, а из чисто нравственной деятельности. В той бесконечности, которая открывается по ту сторону позитивного опытного познания, на незыблемых основаниях покоится нравственный закон, должное. Это — объект этики. Таким образом гносеология критического идеализма широко открывает двери свободному нравственному творчеству человеческого духа.

## II

Прежде чем перейти от гносеологических предпосылок этики к дальнейшему рассмотрению нравственной проблемы, я хочу сделать несколько критических замечаний о гедонизме<sup>10</sup>. Точка зрения гедонизма в этике совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута всей современной философией и наукой, но по недоразумению, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжает быть самой распространенной точки зрения: это ходячий взгляд на нравственность среднего человека<sup>11</sup>. Окончательное

<sup>10</sup> Я употребляю самый широкий термин гедонизма, но имею в виду и все его разветвления, т. е. эвдемонизм, утилитаризм и т. п.

<sup>11</sup> По критике гедонизма см. *Simmel* «Einleitung in die Moralwissenschaft». Erster Band, стр. 293—467. *Вундт* «Этика». Стр. 432—449. *Guyau*. «La morale anglaise contemporaine». Превосходную критику гедонизма можно также найти у Макензи. См. его «Этику», стр. 78—103.

устранение всех софизмов гедонизма имеет не только философско-этическое, но и социально-культурное значение.

Человек всегда стремится к удовольствию — вот психология гедонизма; человек всегда должен стремиться к наибольшему удовольствию — вот этический императив гедонизма. Гедонизм прежде всего не выдерживает даже легкого прикосновения психологической критики. Психология определенно учит, что человек стремится не к удовольствию, — это было бы совершенно бессодержательное стремление, а к тем или другим объектам, с известным содержанием. Если я иду в концерт слушать музыку, то объектом моего желания является не удовольствие, а музыка, удовольствие — есть только последствие. Если я работаю над научным исследованием, то объектом моего желания является познание, а не удовольствие. Жизнь человека складывается из желаний и стремлений, направленных на целый ряд объектов; осуществление этих желаний и стремлений — есть разряжение присущей человеческой душе энергии; существует органическая связь между тем, чего человек хочет, и тем, каков он по своей природе, поэтому человек осуществляет в своей жизни не удовольствие и счастье, а свою природу, реализирует свою энергию, хотя бы это достигалось путем страданий. Страдания часто предпочитают удовольствиям, они срастаются с самой сущностью человеческой индивидуальности. Когда человек работает над решением какой-нибудь сложной проблемы познания или борется за осуществление социальной справедливости, его душевная жизнь должна сосредоточиться на этих объектах, именно они являются целями. Если человек будет в это время думать об удовольствии и именно удовольствие будет считать своей сознательной целью, то он никогда не решит проблемы познания и никогда не осуществит справедливости. Тут мы окончательно убеждаемся, что гедонизм есть психологический *non sens* и противоречит основным фактам душевной жизни. Даже Д. С. Милль гово-

рит, что для того, чтобы быть счастливым, не следует специально заботиться о счастье<sup>12</sup>. Я скажу гораздо больше: счастье — чудесная вещь и человек постоянно грезит о нем, но психологически невозможно сделать счастье целью жизни, объектом своих желаний и сознательно направить свою активность на его осуществление. Человек находит свое высшее счастье в осуществлении чего-то ценного с точки зрения своей сознательной природы, т. е. осуществление добра в своей воле, истины в своем познании, красоты в своих чувствах; эти ценности и являются целями, из их осуществления складывается духовная жизнь. Все содержание душевной жизни исчезает, когда в поле сознания оказываются только удовольствие и счастье, как цели. Качество счастья целиком определяется качеством объектов желания, т. е. духовной природой человека. Здесь мы встречаемся с непреодолимым затруднением для гедонистической теории нравственности.

Удовольствия количественно несоизмеримы и, суммируя их, мы никак не можем сказать, в чем наибольшее счастье. Удовольствие от хорошего ростбифа или шампанского нельзя сравнивать с удовольствием от философской книги или художественного произведения, нельзя даже спрашивать о том, что доставляет большее количество удовольствия. Словом мы должны признать, что удовольствия, — результат осуществления желаний, — качественно различны, и это качество зависит от объектов желания, от качества потребностей. Счастье еще менее определенное понятие, чем удовольствие, и вопрос о качестве счастья нельзя сводить к его количеству. Если оторвать счастье от всего содержания человеческого сознания, которое сообщает ему качественную окраску, то получается совер-

---

<sup>12</sup> Этот глубоко искренний и правдивый мыслитель часто обнажал внутреннее противоречие своей точки зрения, его не удовлетворял узкий позитивно-утилитарный взгляд на жизнь. См. интересную и поучительную «Автобиографию» Милля.

шенно пустое понятие, из которого ничего нельзя вывести. А гедонистическая этика не признает никаких качественных критериев, она все оценивает по количеству удовольствия. Мы стоим перед очевидным абсурдом. Гедонизм должен признать свою психологическую несостоятельность, так как удовольствие — не есть цель жизни, и свою этическую несостоятельность, так как, опираясь на удовольствие, нельзя извлечь никаких нравственных императивов, удовольствие оценивается не по своему количеству — количественно оно несоизмеримо и несравнимо — а по качеству, которое определяется совсем другими, действительно этическими критериями.

Мы прекрасно знаем, что удовольствие есть плюс, а страдание — минус, знаем также, что счастье — есть мечта человека, но все это имеет очень мало отношения к этике. Удовольствие может быть безобразным и безнравственным, счастье может быть постыдным, страдание же нравственно ценным и доблестным. Цель, которую ищет этика — не есть эмпирическое счастье людей, а их идеальное нравственное совершенство. Поэтому, в противоположность гедонистам всех оттенков, я признаю следующую необходимую психологическую предпосылку этики: нравственность — есть самостоятельное качество человеческой души, его нельзя выводить из таких не этических понятий, как удовольствие или счастье; само счастье подлежит *нравственному* суду, этот суд определяет качество счастья, признавая его достойным или недостойным нравственной природы человека.

Скажу еще несколько слов о той разновидности гедонизма, которую можно назвать общественным, альтруистическим утилитаризмом. Это считается самым прогрессивным направлением этики, чуть ли не высшей формой нравственного сознания. Догматы общественного утилитаризма обратились в мертвящий шаблон и мешают сколько-нибудь глубокому проникновению в самую суть нравственной проблемы. В сущности тут нравственная пробле-

ма совсем устранена, так как вопрос о ценности подменяется вопросом о полезности.

Общее благо, наибольшее счастье наибольшего количества людей — вот этический критерий, выставляемый общественным, альтруистическим утилитаризмом. Это направление целиком подпадает под критику гедонизма вообще, но оно имеет еще свои специфические недостатки. Если на индивидуальном счастье нельзя построить этики, то всеобщее счастье является уж совершенно фиктивным понятием. Каким образом можно перейти от индивидуального счастья человека к всеобщему счастью человечества, во имя чего человека можно подчинить общему благу и рассматривать его как средство? Почему альтруистический утилитаризм ставит счастье другого человека выше моего собственного счастья, если окончательным критерием является все то же счастье, почему мои поступки квалифицируются, как нравственные, только когда я служу чужому счастью? На эти вопросы нет ответа, тут получается порочный круг. Можно показать, каким образом исторический человек приспосабливается к служению общему благу, следовательно, привести генетическое оправдание общественного утилитаризма, но я спрашиваю не об этом, я спрашиваю об этическом оправдании. Для этики важно показать, почему такой-то принцип — есть должное, а не то, почему он оказывается необходимым. Нет никакого этического оправдания для перехода от счастья одного человека к счастью другого и счастью всех. Когда я служу собственному удовольствию и счастью, то это не имеет никакой нравственной цены, но служит удовольствию и счастью Петра и Ивана и даже всех Петров и Иванов на свете — тоже не имеет никакой нравственной цены, потому что мое удовольствие и счастье и удовольствие и счастье Ивана совершенно равноценны и совершенно одинаково находятся вне области этики, так как не имеют ничего общего с нравственными целями жизни. Суммируя такие этические нули, как

удовольствие и счастье Х или Y, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистический гедонизм заключает в себе меньше внутренних противоречий, чем альтруистический, он по крайней мере довольно не двусмысленно уничтожает нравственную проблему и обнажает имморальную природу всякого гедонизма. Да и к тому же, если постыдно для человека посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствию, то не менее постыдно обратить себя в орудие чужого наибольшего удовольствия.

Дальше будет видно, насколько гедонизм и утилитаризм, как индивидуальный, так и общественный, резко противоречат основной идее этики, — идее личности и ее развития к совершенству. Это в сущности учения глубоко реакционные и только по недоразумению и недомыслию за них держатся люди прогрессивных стремлений. То удовлетворение и благополучие, в которых гедонизм и утилитаризм видят единственную цель жизни и нравственности, не включают в себя высшего развития, иначе это развитие нужно было бы поставить выше довольства и счастья, что противоречило бы основному принципу гедонизма. То, что представляется гедонизму конечной целью — есть только временный момент равновесия, т.е. данная личная или историческая система приспособления, которая постоянно нарушается дальнейшим развитием к все высшим и высшим формам жизни. Прогресс, т.е. движение к верховной цели, совершается путем великого недовольства и великих страданий, эти страдания и это недовольство имеют огромную нравственную цену, которой совершенно лишены довольство и благополучие<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Не могу не отметить статей Лаврова о нравственности, в которых он обнаружил очень тонкое для своего времени понимание всей вульгарности и реакционности гедонистических и утилитарных теорий. Но его идеалистическая теория личности не могла быть обоснована и развита на почве позитивизма. См. также в русской литературе критические

Эволюционное направление в этике старается внести некоторые поправки к гедонизму и утилитаризму, оно вводит в этику идею развития жизни<sup>14</sup>. Но, к сожалению, эволюционизм проходит мимо нравственной проблемы, он не дает никакого ответа на вопрос о нравственно ценном, о должном и в конце концов не возвышается над гедонизмом. Разница только в том, что эволюционизм говорит не о полезности и наибольшем удовольствии, а о наибольшей приспособленности, т.е., опять-таки о чем-то совершенно не этическом. Именно эволюционизму присущ специальный и тяжкий грех — поклонение Богу необходимости вместо Бога свободы. Эволюционная теория часто удачно объясняет историческое развитие нравов, нравственных понятий и вкусов<sup>15</sup>, но сама нравственность от нее ускользает, нравственный закон находится вне ее узкого познавательного кругозора. Я уже говорил об этом с точки зрения гносеологии. Эволюционизм может только показать, *как* нравственность, т.е. какая-то вечная ценность, абсолютное долженствование, раскрывается в процессе общественного развития, но он не имеет никакого права выводить нравственность из не-нравственности, из ее отсутствия, он должен предполагать нравственность, как нечто данное до всякой эволюции и в ней лишь разворачивающееся, но не создающееся. Эволюционизм так же мало имеет места в философской этике, как и в теории познания, он уместен только в психологическом и социологическом исследовании, и все эволюционные аргументы против абсолютной нравственности поражают своей некритичностью. Марксизм, как

---

замечания в книге П. Нежданова «Нравственность». Нежданов верно понял, что нравственность — есть такое качество, которое возвышает человека.

<sup>14</sup> См. Г. Спенсер «The principles of ethics». Т. I. Стр. 56—58. Универсальный этический эволюционизм Вундта и Паульсена на наш взгляд ошибочен с гносеологической точки зрения.

<sup>15</sup> В этом отношении очень много может дать марксистское понимание истории, которое нужно признать высшей формой социологического эволюционизма.

философское миропонимание, разделяет все грехи эволюционизма и особенно свидетельствует о необходимости этического идеализма<sup>16</sup>.

Теперь нет надобности ломать копий для доказательства той идеи, что все сущее развивается, но из этой неоспоримой истины нельзя извлечь ни одного аргумента против абсолютного нравственного закона, который мыслится нами, как категория должного, а не сущего. Из эволюционизма можно сделать только один верный вывод: абсолютный нравственный закон, этические нормы должного лишь постепенно осуществляются в жизни человечества, т. е. путем социального развития становятся частью сущего, эмпирической действительности. Сами же этические нормы так же мало могут эволюционировать, как и логические законы, нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней. Абсолютность и вечность нравственного закона мы видим не в том, что он всегда и везде присутствует в эмпирическом сущем, т. е. не в неизменности существующей нравственности, а в его неизменной ценности, как должного, в том, что эта ценность не зависит от эмпирической действительности, что нравственный закон — есть автономное законодательство нашего сознания и что принудительный опыт не имеет силы над самоценностью нравственного блага.

Никакое застывшее эмпирическое содержание не может претендовать на название абсолютной нравственности, абсолютная нравственная норма всегда есть только призыв вперед, все вперед и вперед, — это маяк, который нам светит из бесконечности. Нравственный закон — есть непосредственное откровение абсолютного, — это голос Божий внутри человека, он дан для «мира сего», но он «не от мира сего». Если эволюционизм со своей

<sup>16</sup> Новое критическое направление выделяет здоровые и жизненные элементы марксизма и соединяет их с философским и этическим идеализмом.



ограниченностью не имеет никакого значения для этики, то для нее имеет большое значение телеологическая идея прогресса. Мы признаем принцип максимума жизни, наивысшего ее развития, но у нас этот принцип имеет не биологический смысл, как у эволюционистов, а этический.

### III

Кант дал не только формальное, гносеологическое обоснование этики, он дал гораздо больше. Все содержание этики можно построить только опираясь на Канта. Кант признал абсолютную ценность за человеком: человек — самоцель, с нравственной точки зрения его нельзя рассматривать, как средство, и вместе с тем все люди нравственно равноценны<sup>17</sup>. Это вечный, абсолютный нравственный закон, основное условие всякого осуществления нравственного блага и все текучее содержание нравственности можно дедуцировать только из него и только им оправдывать<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> См. Кант «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 52–54 и «Kritik der praktischen Vernunft». Стр. 158.

<sup>18</sup> «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 subjectiven 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 Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte prakti-

Все мое дальнейшее изложение будет попыткой раскрыть и обосновать этический принцип человеческой личности, как самоцели и абсолютной ценности.

Основная идея этики есть идея личности, единственного носителя нравственного закона. Что такое личность с точки зрения этики, в каком отношении стоит этическая идея личности к эмпирической личности со всем ее многообразным конкретным содержанием, в котором пестрит смесь красоты с уродством, высокого с низким? Тут, мне кажется, выясняется тесная связь этики с метафизикой, а в конце концов и с религией. В пределах опыта, с которым имеет дело позитивная наука, этическая идея личности ускользает, за эмпирической личностью мы не можем признать абсолютной ценности, в эмпирической действительности человек слишком часто не бывает человеком, тем человеком, которого мы считаем самоцелью и который должен быть свят. Это режущее противоречие между личностью эмпирической и личностью идеальной делает нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистине трагическое, нравственное страдание в невозможности для нас, в пределах эмпирических отношений, почтить в Иуде-предателе человека, т.е. абсолютную ценность, увидеть в нем брата, т.е. по духу равную нам цель в самой себе. Это вводит нас в самую глубину нравственной проблемы. Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношения между эмпирическим «я» и «я» идеальным, духовным, «нормальным»<sup>19</sup>. Кант исходил из дуализма «чувственной» и «нравствен-

---

sche 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. 55–66.

<sup>19</sup> Слово «нормальный» я тут употребляю в смысле соответствующего с «нормой». Вся эмпирическая действительность (царство природы) в строго философском смысле этого слова не нормальна, нормален только идеальный мир должного.

но-разумной» природы человека и в этом дуализме видел весь *raison d'être* нравственной проблемы. Он признавал нравственную ценность лишь за тем, что вытекает из уважения к нравственному закону, а не из чувственных влечений и инстинктов, которые сами по себе не нравственны и не безнравственны. Кант сделал отсюда некоторые ложные ригористические выводы, направленные против жизни чувства и инстинктивных влечений человеческой природы, но верна и глубока та его мысль, что нравственность — специфическое качество в человеке, независимое от чувственной жизни, что это закономерность воли (практического разума)<sup>20</sup>.

Итак, мы приходим к тому заключению, *что нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе, искание и осуществление своего духовного «я», торжество «нормативного» сознания в сознании «эмпирическом»*. На обыкновенном языке это и называется *развитием личности* в человеке. Нравственность, как отношение человека к человеку, есть безусловное признание в каждом человеке его духовного «я» и безусловное уважение к его правам. Это и есть то, что на обыденном языке называют гуманностью: быть гуманным — значит признавать и уважать в каждом человеке брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцелью, как и свою собственную, и способствовать ее развитию на почве общечеловеческой духовной культуры.

Из такой постановки вопроса видно, что нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая и делается проблемой социальной лишь в дальнейших своих выводах. Но этический индивидуализм будет висеть в воздухе без всякой опоры, если остаться на почве опыта. Эмпирическая личность, как таковая, не может привести к этическому индивидуализму, она толкает нас в объятия гедонизма и имморализма. Словом идея личности и нравственная про-

<sup>20</sup> См. *Kant*. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Стр. 7.

блема, субъектом которой личность является, понятны только на почве спиритуализма<sup>21</sup>. Кант совершенно последовательно и постулировал спиритуализм<sup>22</sup>. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная субстанция. Духовная индивидуальность имеет абсолютные, неотъемлемые права, которых нельзя расценивать, выше ее ничего нет кроме ее же наивысшего развития. Нравственно ценное в человеке определяется не одобрением или осуждением других людей, не пользой общества, вообще не внешним ему миром, а согласием с собственной внутренней нравственной природой, отношением к собственному Богу. Только таким образом устраняется тот унижительный и позорный взгляд на нравственность, который видит в ней какое-то внешнее мероприятие против человека, что-то навязанное ему извне, что-то почти враждебное ему. Обыкновенно не понимают, что именно Кант, тот самый Кант, который положил в основание своей нравственной философии идею долга, отождествил нравственность с внутренней свободой, что враждебна личности и ее свободе не этика Канта, а скорее этика утилитарная и эволюционная, которая прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном. Нравственный закон есть автономное законодательство нравственно-разумной природы человека, он не навязан ему извне, он составляет самое существо его ду-

<sup>21</sup> Струве особенно ярко подчеркивает необходимость индивидуальной духовной субстанции для этической идеи личности. У меня с ним будут некоторые метафизические разногласия, но в пределах этики я тоже признаю субстанцию души.

<sup>22</sup> Ошибка Канта была в том, что он считал положение спиритуализма слишком печальным с точки зрения философского познания и строил метафизику исключительно по методу нравственных постулатов. Я отрицаю кантовский агностицизм и больше кантианцев верю в возможность построить метафизику разными путями.

ховной индивидуальности. Выполнять нравственный закон это не значит ограничивать свое «я» во имя «не-я», это значит утверждать свое истинное «я»; нравственная *совесть* есть ответственность перед самим собой, перед своим духовным «я».

## IV

Итак, основная, господствующая идея этики есть идея «я», из нее должна быть выведена вся нравственность. Тут мы встречаемся с вопросом об отношении между «я» и «ты» и должны распутать целый ряд софизмов, связанных с этим центральным вопросом этики. Большая часть нравственных систем признает этический примат «ты» над «я», примат «другого» над «самим»; в нравственной философии XIX века это называется «альтруизмом», которым хотели заменить истинную духовную сущность человеческой жизни. Одной из крупнейших заслуг Фр. Ницше нужно признать протест против того принижения «я», которое совершается из якобы моральных соображений<sup>23</sup>. Но только утверждение примата «я» над «ты» с нашей точки зрения будет не «иммoralизмом», а наоборот величайшим торжеством настоящей нравственности.

Понятия «я» и «ты» относительны, их можно по желанию переставлять: если А есть «я», то В по отношению к нему будет «ты», будет «другим», но ведь В тоже «я» и для него А есть «ты». Этика смотрит со стороны на А и на В, поэтому для этики не существует относительного различия между «я» и «ты». Для этики и А и В одинаково «я», т. е. человеческая личность, и эти «я» равноценны. «Ты» есть совершенно отрицатель-

<sup>23</sup> «Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber, говорит 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.

ное понятие, в «другом» можно найти что-то положительное, только если рассматривать его, как «я». Ходячий альтруизм в его утилитарной версии всегда признает нравственное господство «ты» и суммы всех «ты», объединенных в понятии «не-я», над «я», этим он упраздняет «я», т. е. единственного носителя нравственного начала, и приходит к абсурду. Это значит вместе с водой выплеснуть из ванны ребенка, из нравственного рвения уничтожит нравственность. Складывая целый ряд ограничений и отрицаний «я», совершаемых во имя «других», нельзя в сумме получить утверждения и развития всех «я». Мы упрямся в морально пустое место, в какое-то всеобщее обезличение и погашение духа, так как только развитое «я» есть носитель духовного начала. Особенно подчеркиваю, что в этике мы должны признать не только примат «я» (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это «я» единственным элементом этики. Тогда старый вопрос об отношении между «эгоизмом» и «альтруизмом» получает новое освещение.

В сущности это противоположение между «эгоизмом» и «альтруизмом» чрезвычайно вульгарно, и в философской этике оно не должно иметь места. На слове «эгоизм» лежит печать нравственного осуждения, на слове «альтруизм» печать нравственного одобрения. Почему же? По филологическому своему смыслу «эгоизм» происходит от слова «я», а «альтруизм» от слова «другой». Если мы припомним выше установленное нами, основное для этики, различие между эмпирическим «я» и «я» духовным, между чувственной и нравственно-разумной природой человека, то все недоразумение рассеется. Наше настоящее «я», то «я», которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться, это — духовное идеальное «я», наша нравственно-разумная природа. Быть эго-истом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью. Но в обыденной жизни понимается под эгоизмом главным образом следование своим низшим влечением, рабство у эмпирической природы,

и этот эгоизм этика осуждает, как поражение истинно человеческого, духовного «я» в его борьбе с случайным эмпирическим «я». Отстаивать свою человеческую личность не значит отстаивать все ее многообразное эмпирическое содержание, т. е. голый факт, в этом эмпирическом содержании есть много радикально противоречащего самой идее личности, много безобразного и отвратительного и все это чуждо нашему «я»; все это нанесено со стороны. В человеке происходит мучительный процесс освобождения «я» от низших рабских побуждений, это и есть выработка личности, нравственное развитие, которым достигается высшая духовная энергия. Теперь посмотрим, что из себя представляет «альтруизм» при такой постановке вопроса.

Эвдемонисты часто защищают альтруизм и говорят, что счастье другого человека нужно ставить выше своего собственного, даже жертвовать своим собственным счастьем во имя чужого. Все это рассуждение лишено как бы то ни было этического смысла. Всякое «я» имеет такое же право на счастье, как и «ты», тут нет никаких преимуществ, но вместе с тем и счастье «мое» и счастье «другого» одинаково не-этические понятия, как это выше было показано. Если «альтруизм» требует, чтобы человек жертвовал своим духовным «я» во имя счастья «другого», то это требование положительно безнравственное, потому что мое духовное «я» имеет абсолютную нравственную ценность, а счастье «другого» вещь иногда прекрасная, но не имеет никакой нравственной ценности. Если же альтруизм требует, чтобы один человек жертвовал низшими инстинктами эмпирической природы во имя духовной, нравственно-разумной природы другого человека, чтобы он не посягал на ее неотъемлемые права и способствовал ее развитию путем совместной работы над созданием человеческой культуры, то этого прежде всего требует собственное духовное «я», этот момент входит в борьбу за свою нравственную личность и потому слово альтруизм тут не совсем подходит. Человек иногда должен пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти свое духовное «я», тут жертва и смерть

опять-таки являются путями нравственного самоосуществления и только потому оправдываются. Вообще *личность* («я», духовная индивидуальность) со своими неотъемлемыми правами стоит выше «альтруизма» и «эгоизма». Это ходячее противоположение имеет только один верный смысл: установление различных *качеств* в личности или, как обыкновенно говорят, разграничение между высшими и низшими потребностями, между тем, что нравственно возвышает человека, и тем, что его принижает.

Давно уже пора уничтожить эту этическую фикцию «ты», «других», которая только мешает правильной постановке и решению этической проблемы. Отношение человека к человеку этически производно из отношения человека к самому себе; обязанности должны быть выведены из прав, только право положительно, обязанность есть не что иное как требование, чтобы право было признано, человек обязан не только уважать право, но и содействовать его осуществлению. Признать и уважать в «другом» человека, относиться к нему гуманно, это значит видеть в нем «я», т. е. ценность, подобную своему «я». Быть гуманным значит быть человеком, т. е. развивать в себе духовную личность, так как не быть гуманным, не признавать в каждом «я» безусловной ценности значит быть зверем, т. е. не дорасти еще до того состояния, которое мы называем человеческой личностью. И высшее нравственное сознание требует, чтобы каждый человек относился к каждому другому человеку не как к «ты», из сострадания к которому он должен жертвовать своим «я» или жертвовать, приспособляясь к требованию «других», а как к «я», к такой же цели самой в себе, как и он сам. Высшая человечность требует равенства отношений, которого еще нет в плоском «альтруизме». Безусловное уважение к человеческой личности, к ее автономии, к ее праву на самоопределение — вот основная черта развиваемой нами этической точки зрения. Та духовная индивидуальность человека, во имя которой ведется вся жизненная борьба, которой оправдывается все социальное движение, к которой тяготе-



ют все прогрессивные стремления человечества, эта индивидуальность для позитивизма вообще и в частности гедонизма и общественного утилитаризма просто не существует, она приносится в жертву (в сфере теоретической мысли) общественной пользе, историческому приспособлению и т. п. Нравственное освобождение человеческой личности требует признания следующей, элементарной на наш взгляд, истины: нравственная проблема не есть проблема стадности, как это, к сожалению, склонны думать не только реакционеры, но и многие прогрессисты, она не решается ни государством, ни общественным процессом, ни судом людей, это — внутренняя индивидуальная проблема человеческого «я», стремящегося к идеальному совершенству.

## V

Мы пришли к тому заключению, что нравственное благо есть утверждение «я», самоосуществление, а это приводит нас к идее «нормального» развития личности. Не всякое утверждение и развитие собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведет к совершенству, к идеальному духовному состоянию. С этической точки зрения осуществление собственного «я» и достижение идеального совершенства понятия тождественные. Но трагизм нравственной проблемы заключается в том, что абсолютный идеал нравственного совершенства не может быть конкретно выражен в терминах опыта и эмпирически никогда не может быть вполне осуществлен. Вся наша нравственная жизнь, все нравственное развитие отдельного человека и всего человечества предполагает такой абсолютный идеал, без него жизнь была бы лишена всякого смысла. То мучительное искание высшего нравственного блага, которое составляет самое ценное содержание жизни человечества, предполагает, что такое благо есть, что оно не призрачно, что человек *должен* к нему приближаться. Идея нрав-

ственного развития немислима без идеи верховной цели, которая должна осуществляться этим развитием.

Мы можем формулировать абсолютное по своему значению условие осуществления нравственного блага: это признание за человеческой личностью безусловной ценности и права на самоопределение, признание ее самоцелью, а не средством, и вместе с тем признание равноценности людей. Отсюда вытекают принципы гуманности и справедливости, для которых в историческом развитии стремятся найти все более и более совершенное выражение. Но того абсолютно ценного содержания, того высшего блага, которым должна быть наполнена жизнь человека, признанного за самоцель, в эмпирической действительности указать нельзя, оно никогда не бывает сущим, оно есть вечный призыв к бесконечному развитию, к высочайшей духовной энергии, теряющейся за границей всякого данного человеческого кругозора. Всякая попытка точнее определить абсолютное благо, долженствующее быть содержанием жизни человека — самоцели, неизбежно выводит нас за пределы мира опыта. Идея осуществления «я» путем достижения идеального духовного состояния упирается в вечность и бесконечность, тут нам открываются беспредельные перспективы. Человеческая личность, своеобразная и индивидуальная, в своем стремлении к совершенству всегда тяготеет к одной и той же точке, к Верховному Благут, в котором соединяются все ценности. Бесконечная сила и могущество, бесконечное познание, вечная красота и гармония — все это входит в осуществление и развитие «я». Последний этап на этом длинном пути, на котором эмпирический мир есть лишь небольшой кусок, мы должны мыслить, как соединение индивидуального «я» с «я» универсальным, т. е. по более обычной терминологии, как слияние человека с Божеством. Причем Божество мыслится не как что-то чуждое и внешнее для человеческого «я», чему это «я» должно подчиниться, а как его собственный идеал окончательного совершенства.

Метафизика, к которой этика неизбежно приводит, объединяет в понятии Верховного Блага индивидуальное духовное «я» с универсальным духовным «я»<sup>24</sup>. На все эти положения, которые могут быть развиты только в трактате по метафизике, бросает своеобразный свет телеологический критицизм. Сверхиндивидуальное сознание является субъектом, носителем общеобязательных норм, логических, этических и эстетических, поэтому нравственное развитие, которое совершается в человеческой личности, для нее и через нее, есть торжество «нормативного» сознания в эмпирическом, т.е. победное шествие универсального «я» или, в терминах онтологии, мирового духа<sup>25</sup>. Исходная точка зрения этики может быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема личности, но индивидуализм нужно метафизически преодолеть и прийти к универсализму, вернее, индивидуализм и универсализм должны гармонически соединиться в одном мировоззрении. Я считаю возможным разом исповедывать как последовательный этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Об этом важном вопросе мы и поговорим теперь.

## VI

В «Предисловии» к моей выше указанной книге Струве противопоставляет свой этический индивидуализм моему этическому универсализму. Я думаю, что тут не может быть никакого противоположения. Индивидуализм и универса-

<sup>24</sup> Свою метафизическую точку зрения я бы характеризовал, как соединение спиритуалистического индивидуализма с этическим пантеизмом.

<sup>25</sup> Такова в общем метафизика Гегеля и в частности его философия истории, которых в сущности никем не были опровергнуты. См. *Kuno Fischer*: «Hegels Leben, Werke und Lehre». В некоторых отношениях, впрочем, я стою ближе к Фихте, чем к Гегелю.

лизм вращаются в различных плоскостях, отвечая на различные стороны этической проблемы и дополняя друг друга. Я могу с полным правом сказать, что Струве универсалист в моем смысле, а я индивидуалист в его смысле, наши этические разногласия только кажущиеся и лежат исключительно в области гносеологии<sup>26</sup>. Из всего моего изложения достаточно ясно, насколько я разделяю этический индивидуализм Струве, а теперь посмотрим, почему индивидуализм неизбежно переходит в универсализм.

Мы видели, что основная идея этики есть идея «личности», идея «я», которое должно быть осуществлено и святость которого должна быть признана. Но признавая идеальный, «нормативный» характер этого «я» и общеобязательность присущего ему нравственного закона, мы преодолеваем, как этический эмпиризм, так и солипсизм<sup>27</sup>. Личность, «я», индивидуальность, с этической точки зрения — все, но именно потому, что в ней мы мыслим универсальное духовное содержание. Человек свят и неприкосновенен не во имя своего случайного эмпирического содержания, он свят и неприкосновенен, как носитель высшего духовного начала. В «индивидуальном», в человеческой личности, мы чтим «универсальное», т. е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся в эмпирическом мире. Человек чтит в другом человеке

<sup>26</sup> Это впрочем сам Струве признает. Я хотел бы это особенно подчеркнуть, так как чувствую, что мог подать повод к недоразумению. Так, например, П. Новгородцев обвиняет меня в том, что я склоняюсь к полному устранению индивидуализма. См. его книгу «Кант и Гегель»... Стр. 225.

<sup>27</sup> Солипсизм в истории познания и в этике, на мой взгляд, падает вместе с падением эмпиризма. Этический солипсизм основан на кажущейся невозможности выйти из пределов индивидуального сознания, но индивидуальное сознание, как эмпирический факт, не дает еще оснований для идеи личности, индивидуальности, которую можно мыслить только спиритуалистически, т. е. как носителя абсолютного духовного начала.

своего Бога. Этический индивидуализм без универсализма лишен своего *raison d'être*, он фатально превращается в эмпиризм и таким образом вступает в противоречие с самой идеей индивидуальности и нравственности. Можно прямо сказать, что нравственный уровень человеческой личности измеряется степенью ее проникновения универсальной жизнью и универсальными интересами. Человек осуществляет свое духовное «я», только выходя из узкой сферы индивидуальных переживаний в собственном смысле этого слова и вступая на широкую арену мировой жизни. Он обретает свою «индивидуальность», развивая в себе «универсальное». Струве тоже признает этический универсализм, когда постулирует «нравственный миропорядок». Признавать «нравственный миропорядок» значит признавать, что мир имеет нравственный смысл, что индивидуальная жизнь находится в неразрывной нравственной связи с жизнью универсальной, с миропорядком.

Такое гармоническое соединение индивидуализма и универсализма приводит к следующему решению этической проблемы. Нравственное противоречие между должным и сущим, между человеческим «я», стремящимся к идеальному совершенству, и эмпирической действительностью разрешается двумя путями, которые в конце концов сходятся: путем индивидуального и путем универсального развития. Индивидуальная жажда совершенства, осуществления духовного «я», что и составляет сущность нравственной проблемы, утоляется беспредельным индивидуальным развитием, упирающимся в духовное бессмертие, и беспредельным универсальным развитием, т.е. прогрессом культуры<sup>28</sup>. Этими двумя путями человек идет к Верховному Благу. Свободный дух поднимает знамя восста-

<sup>28</sup> У Струве идея прогресса, имеющая первостепенное значение для этики и для метафизики, оставлена в тени, он о ней почти ничего не говорит. Это на мой взгляд большой пробел его глубоко интересного и ценного «Предисловия».

ния против окружающего мира, против эмпирической действительности, которая его давить; он стремится наложить печать своей предвечной свободы на внешний мир и творит свою культуру, пользуясь необходимыми материальными средствами для идеальных целей. Прогресс с философской и этической точки зрения есть прежде всего освобождение человеческого «я» от внешних пут<sup>29</sup>. Кант не дает почти никаких указаний относительно того, каким образом нравственный закон может и должен осуществляться в человеческой жизни<sup>30</sup>. В этом отношении философия Фихте и Гегеля была большим шагом вперед, так как выдвинула вопрос об осуществлении нравственного блага в истории. Постановка этого вопроса приводит к философии прогресса, которая у Канта была только едва намечена. Таким образом индивидуальная нравственная проблема превращается в проблему социальную.

## VII

Общество, общественное развитие есть необходимое оружие нравственного развития человеческой личности. Личности принадлежит этический (не социологический) примат над обществом, оценка общества всегда совершается личностью в силу присущего ей автономного нравственного закона, взятого не из общества, всякая общественная форма требует оправдания с точки зрения этического индивидуализма. Но нравственный закон воплощается в жизни человечества путем общественного прогресса, человеческая личность развивается и вырабатывает свою

<sup>29</sup> Научно-социологическая точка зрения совсем иначе исследует общественное развитие, открывая законы происходящего.

<sup>30</sup> Это отмечает г. Новгородцев в цитированной нами книге и, исходя из этого пробела философии Канта, проводит очень поучительную параллель с философией Гегеля.

индивидуальность путем многообразного взаимодействия с общественной средой, в социально-психическом общении людей<sup>31</sup>. Прежде всего, для того, чтобы духовная культура, носителем которой является личность, могла развернуться в эмпирической истории человечества, она нуждается в материальном общественном базисе. Поэтому мы требуем экономического развития и приветствуем более совершенные формы производства. Затем, чтобы было гарантировано естественное право личности, внешние отношения людей должны быть урегулированы и оформлены, т.е. в государственном и правовом устройстве должны быть осуществлены свобода и равенство, которые требуются и санкционируются внутренней нравственной автономией каждой человеческой личности. Правовой и политический прогресс есть не что иное, как осуществление и гарантирование абсолютного естественного права<sup>32</sup> человека, которое не нуждается ни в какой исторической санкции, так как это право есть непосредственное выражение нрав-

<sup>31</sup> Социология рассматривает индивидуальность, как результат перекрещивания различных общественных кругов. Эта научная истина несколько не противоречит этико-метафизической теории личности.

<sup>32</sup> После возрождения и более глубокого истолкования философии Канта совершенно отпадают аргументы исторической школы права и эволюционистов против теории «естественного права». Словосочетание «естественное право» может возбудить недоразумения, так как на нем лежит печать отжившего мировоззрения XVIII в. с его верой в «естественный» порядок вещей, к которому приурочивался призыв к «природе» Ж.-Ж. Руссо и мн. др. Для нас понятие «естественное» тождественно с «нормальным», т.е. соответствующим идеальной норме. Историческая изменчивость и относительность права не может быть аргументом против «естественного права», потому что «естественное право» есть должное, а не сущее, это «норма», которая должна быть осуществлена в историческом развитии права. См. *Новгородцев* «Кант и Гегель». Стр. 146—156. См. также *Stammler* «Wirtschaft und Recht». «Das Recht des Rechtes». К естественному праву склоняется и проф. Петражицкий в своих «Очерках по философии права», хотя в философском отношении он идет ошупью, см. также *Б. Чичерина* «Философия права», 1900 г.

ственного закона, данного до всякого опыта; весь экономический прогресс, составляющий с социологической точки зрения *conditio sine qua* поп всякой культуры, с этической точки зрения всегда остается только средством для торжества естественного права личности. Поэтому общественная сторона нравственной проблемы прежде всего коренится в требованиях «естественного права». Всякая новая форма общественности, — новая форма производства с соответствующей ей социальной организацией должна быть оценена и оправдана, как *средство* осуществления идеальной цели — естественного права личности и свободы и равенства, этих основных моментов реализации естественного права<sup>33</sup>. Но само естественное право личности не поддается уже никакой расценке, с точки ли зрения общественной пользы, общественного благополучия, общественного приспособления и т. п., оно является абсолютной ценностью. Нельзя, например, было бы отнять у человека его право на свободу совести на том основании, что по большинству голосов это было бы признано полезным. Личность в своих «естественных» правах суверенна, только под давлением грубого насилия она может поступиться этими правами. Этически ничем нельзя оправдать посягательства на естественное право человека, так как нет в мире такой цели, во имя которой можно бы посягнуть на священные стремления человеческого духа, изменить принципу самоцельности человеческой личности. Мы отрицаем этико-правовой принцип «народного суверенитета» и противопоставляем ему принцип неотчуждаемых личных прав. От-

<sup>33</sup> Также нужно относиться и к социализму. Либерализм, по идеальной своей сущности, ставит цели: развитие личности, осуществление естественного права, свободы и равенства, социализм же открывает только новые способы для более последовательного проведения этих вечных принципов. Тенденция к социально-экономическому коллективизму обозначалась, как пригодное и даже необходимое средство, но этический и вообще духовный коллективизм с этим не связан и сам по себе есть страшное зло.



сюда вытекает нравственный императив: бороться за естественное право человека, не допускать надругательства на нем. Бороться за свое естественное право есть дело чести каждого человека, и дело его совести относиться так же к естественному праву других людей. В конкретной исторической обстановке борьба за «естественное право» человека принимает форму борьбы за угнетенных и эксплуатируемых. В современном, например, обществе она получает форму борьбы за права трудящихся масс.

Борьба за «социальность», т.е. за форму общественного сотрудничества, этически всегда подчинена борьбе за «гуманность», т.е. борьбе за человека, и ею санкционируется, но нельзя достаточно сильно осудить тех, которые из высших гуманитарных соображений приходят к проповеди социально-политического индифферентизма. Это прежде всего недомыслие. Философский и этический идеализм должен одухотворить и облагородить социально-политическую борьбу, вдохнуть в нее душу живую, но он никак не может привести к пассивному отношению к окружающему миру, к терпеливому созерцанию насилия и надругательства над человеком, над его духовной природой. Я еще вернусь к вопросу об отношении между нравственностью и свободой, тогда я постараюсь показать всю софистичность того утверждения, что будто бы свобода внутренняя не требует свободы внешней. Я хотел бы, чтобы было наложено клеймо позора на тех, которые нагло и беззастенчиво совмещают в себе безобразное противоречие — признание за человеческим духом безусловной ценности, с одной стороны, и оправдание гнета, эксплуатации и нарушения элементарных прав человека — с другой. Тот дух, который несет с собой идеализм, есть дух свободы, дух света, он зовет вперед, к борьбе за право человечества бесконечно совершенствоваться. Только полным затемнением мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютного должностования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с закреплением самых возмутительных, самых реакци-

онных форм сущего. Абсолютное долженствование нельзя приурочить ни к какой укрепившейся форме эмпирического бытия, «должное», о котором говорит спиритуалист, достойный этого имени, есть призыв к вечной борьбе с существующим во имя все высших и высших форм жизни, и эта идея не позволяет никогда и ни на чем успокоиться.

## VIII

Нельзя теперь писать о нравственной проблеме, не сказав ничего о Фр. Ницше, а точка зрения, которую я старался выше развить, особенно меня к этому побуждает. Со временем «имморалист», отрицатель нравственности, Ницше будет причислен к крупнейшим нравственным проповедникам, провозвестникам новой, положительной, свободной нравственности. Его страдальческий образ стоит на рубеже двух эпох и совмещает в себе самые причудливые противоречия. Ницше прежде всего идеалист, это глубоко религиозная душа, через все, что он написал, красной нитью проходит тоска по утерянном Божестве. «Разве вы ничего не слышите? кричит сумасшедший в «Веселой науке», — разве уже не шумят могильщики, которые Бога погребают? Вы не чувствуете запаха разлагающегося Божества? — и Боги ведь разлагаются! *Бог умер!* Останется мертвым! И убили его мы! Убийцы из убийц, в чем найдем мы себе утешение? Самое святое и могущественное, что было доселе у мира, истекло кровью под нашим ножом!»<sup>34</sup> К нравственной проблеме Ницше относился с болезненной страстностью и такой чуткостью, которая не часто встречается у «моралистов». Мучительное искание абсолютного, высшего блага и вся горечь от духовных утрат выли-

<sup>34</sup> См. «Nietzsche's Werke», B.V, стр. 163. Цитирую по переводу М. Неведомского, лучшему из существующих переводов Ницше. См. Лихтенберже «Философия Ницше».

лись у Ницше в форме страстного протеста против исторической нравственности, против морали альтруизма, общественного утилитаризма, гедонизма и эволюционизма, протеста во имя суверенного «я». «Последний человек»<sup>35</sup> тот самый, который изобрел счастье, в своей исторической морали забыл об этом «я». Вся современная господствующая мораль казалась Ницше трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, так как в основе ее лежит ограничение «я», принуждение. Критическая работа Ницше имеет неувядаемую ценность, она составляет его бессмертную заслугу. Протест Ницше против мещанской морали и тех этических теорий, которые ищут высшей нравственной санкции не в «я», а в общественном мнении, общественном благополучии, приспособлении к среде и т. п., расчищает почву для более правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой «последним человеком» в его погоне за мелкими добродетелями и мелким благополучием. «Они удивляются, — говорит Заратустра, — что я и не думаю заниматься обличением их похотей и пороков; но, поистине, я не намерен предостерегать от карманных воров!» «Я иду среди этих людей и дивлюсь: они измелечали и все еще мельчают: — и приводит к этому их учение о счастье и добродетели...» «Добродетелью они называют то, что делает ручным и скромным: им уже удалось таким путем превратить волка в собаку, а самого человека — в лучшее из домашних животных». «Они ведь и в добродетели своей скромны, ибо ищут благополучия. А с благополучием могут мириться лишь скромные добродетели». «Все они кругленькие, аккуратненькие и добренькие — друг к другу, как песчинки круглы, аккуратны и добры одна к другой». «Скромно обнять маленькое счастье — вот что они зовут «покорностью судьбе», и при этом они уже скромно косятся на следующее маленькое счастье». «В большинстве они в сущности желают един-

<sup>35</sup> См. «Nietzsche's Werke». В. VI. Стр. 19–20.

ственного одного — чтобы никто не причинял им страданий. Вот почему они вперед подбегают к вам и делают вам добро». «И это — трусость: хоть и зовется она добродетелью!» «И я кричу на все четыре стороны света: Вы все мельчаете — вы, маленькие люди, вы распадаетесь на крошки, — любители благополучия! И я еще увижу, как вы погибнете от бесчисленных ваших маленьких добродетелей, от бесчисленных маленьких подчинений!» «Слишком сердобольно, слишком уступчиво — ваше земное царство!...» Чтобы дерево выросло в великое дерево, ему нужно обвить крепкими корнями крепкие скалы...»

Ницше стремится к положительной нравственности: не к отрицанию и урезыванию «я», предостережению от карманных воришек, ограничению appetitов, а к утверждению и осуществлению «я»<sup>36</sup>. Не следует, выражаясь символически, красть чужих платков из кармана — вот истина, о которой не стоит спорить, и в сущности всю эту внешнюю, ограничительную мораль и сам Ницше принимает. Но было бы унижительно для человека видеть в этом сущность нравственной проблемы, нравственная проблема лежит гораздо глубже, она только начинается, когда уже кончается, сделав свое дело, мораль внешней муштровки, полицейско-гигиеническая мораль благоустройства жизни. Ницше чувствовал эту глубину нравственной проблемы и его оскорбляли те учения о нравственности, которые видят в ней внешнее мероприятие против человеческого «я» со стороны «других», мероприятие в интересах общего благоустройства. Но сам Ницше не справился с нравственной проблемой и запутался.

<sup>36</sup> Это очень тонко отметил М. Неведомский в своем «Вместо предисловия» к переводу книги Лихтенберге. У г. Неведомского встречаются оригинальные и интересные мысли, можно даже сказать, что ему принадлежит одна из лучших статей в обширной литературе о Ницше. Но подобно г. Шестову г. Неведомский очень хромает в философском отношении. Ярким примером философской непродуманности является его отношение к нравственной философии Канта.

Что отрицает нравственность, что она ограничивает? Она отрицает всякое посягательство на «я», она ограничивает всякое проявление неуважения к его правам. Но что она утверждает? Она утверждает «я», его право на самоопределение, на бесконечное развитие, его жажду силы и совершенства. Таким образом у нас оказывается много точек соприкосновения с Ницше. Для нас нравственность есть проблема внутренняя и положительная, а не внешняя и отрицательная. Нравственность не есть мера против голода и холода, которая теряет всякий смысл с устранением зла, наоборот, это положительная ценность, которая до бесконечности растет параллельно с отрицанием зла.

Все, что говорит Ницше об альтруистической морали жалости и сострадания, включает в себе страшно глубокую психологическую и этическую правду. Вся эта мораль не преодолевает еще противоположности между рабом и господином<sup>37</sup>, слабым и сильным, и потому не может быть моралью будущего. Я думаю, что постыдно для достоинства человека строить мораль на восстании рабов, слабых и страдающих, которые приносят с собою требование ограничения и урезывания «я», т. е. посягают на самую сущность жизни и духа. «Горе всем любящим, — говорит Заратустра, — не знающим ничего более высокого, чем их сострадание!»<sup>38</sup> И действительно относиться к человеку только с жалостью и состраданием значит не видеть в нем равноценного себе человека, значит видеть слабого и жалкого раба, наконец, это значит быть самому рабом его страданий и слабостей. Есть более высокая мораль, которая будет соответствовать более высокой ступени развития человечества, она основана на восстании человеческой силы, а не человеческой слабости, она требует не жалости к рабу, а уважения к человеку, отношения к нему, как к «я», она требует утверждения и осуществления всякого «я»

<sup>37</sup> Слова «раб» и «господин» я употребляю не в социальном смысле. Сам Ницше никогда не становится на социальную точку зрения.

<sup>38</sup> См. «Nietzsche's Werke». В. VI. Стр. 130.

и следовательно не погашения жизни, а поднятия ее до высшего духовного состояния. Только такая мораль соответствует высокому сознанию человеческого достоинства и подходит для той части современного человечества, которая идет впереди великого освободительного движения. Нравственный закон прежде всего требует, чтоб человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое «я» не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно. Человеческое «я» стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность «я», который это «я» свободно признает. Демонический протест личности против внешней морали, против общественного мнения и даже против всего внешнего мира многим, слишком многим кажется «имморальным», но с нашей точки зрения это есть глубоко моральный бунт автономного нравственного закона, закона, открывающего человеку бесконечные перспективы, против поползновений со стороны данной объективной действительности обратить человека в средство и орудие. Это бунт сильных духом и во имя силы духовной и потому он имеет внутреннее нравственное оправдание, против которого нравственно бессилен весь окружающий мир. В «имморальном» демонизме Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждает мораль обычная и установленная.

Человек не только имеет право, но даже должен сделаться «сверхчеловеком», так как «сверхчеловек» есть путь от человека к Богу. «Я пришел проповедовать вам сверхчеловека, — говорит Заратустра к собравшейся вокруг него толпе. — Человек есть нечто такое, что должно быть превзойде-

но. Что вы сделали, чтобы превзойти его?...» «Все существа, какие были доселе, давали рождение чему-нибудь более, чем они, высокому; и вы хотите явиться отливом этого великого прилива, и, пожалуй, предпочтете вернуться к состоянию зверя, лишь бы не превзойти человека?» «Что такое для человека обезьяна? Посмешище или стыд и боль. И тем же самым должен стать для сверхчеловека человек: посмешищем или стыдом и болью...» «Внимайте, я проповедую вам сверхчеловека!» «Сверхчеловек это смысл земли. Пусть же и воля ваша скажет: да будет сверхчеловек смыслом земли!»<sup>39</sup> Но дальше Ницше вступает на ложный путь.

Идея «сверхчеловека» есть идея религиозно-метафизическая, Заратустра религиозный проповедник и идеалист, а Ницше сбивается на биологическое понимание «сверхчеловека» и к его возвышенному идеалу прилипает земная грязь; грязь эксплуатации человека человеком. Ницше мечтатель, идеалистическая душа которого отравлена натурализмом<sup>40</sup>. Он великолепно понимает несостоятельность всех позитивных теорий нравственности, но сам все еще остается на почве натуралистического позитивизма. Он не мог понять, что утверждение и осуществление «я», его жажду бесконечного могущества и совершенства, не только нельзя мыслить биологически, в формах дарвиновской борьбы за существование и подбора, но и вообще эмпирически, что тут необходимо постулировать сверх-эмпирический идеальный мир. Зверское отношение «сверхчеловека» к человеку было бы только рабским следованием естественной необходимости и свело бы нас с верхов этики в низы зоологии<sup>41</sup>. В верхах этики аристократию духа (сверхчеловека) можно представить себе только в образе ду-

<sup>39</sup> См. «Nietzsche's Werke». В. VI. Стр. 13.

<sup>40</sup> В величайшем из своих творений, в «Заратустре», Ницше возвращается к тому идеалистическому духу, который он проявил в «Рождении трагедии», но ему приходится жестоко расплачиваться за все грехи мысли XIX века.

<sup>41</sup> Это прекрасно отметил Струве в своем «предисловии» к моей книге. Вообще у него можно найти очень тонкие критические замечания о Ницше.

ховного руководителя людей, это будет не физическое, экономическое или политическое насилие, а господство духовного совершенства познания и красоты. Карлейль со своим «культом героев», несмотря на свои ветхозаветные тенденции, был в этом отношении более дальнзорок, чем Ницше.

То «я», за которое Ницше предпринял титаническую борьбу, может оказаться самым обыкновенным эмпирическим фактом со всем своим безобразием, этого «я» нет в узких пределах позитивно-биологического понимания жизни. На этом пути мы можем встретить обыденный житейский эгоизм среднего буржуа, но не то идеальное самоосуществление, о котором мечтает Ницше в своей проповеди «индивидуализма». В некоторых своих положительных построениях, на которых лежит печать «имморальности» и жестокости, Ницше сбивается на натуралистический эволюционизм и даже гедонизм, против которых сам так часто протестует. Если смотреть на «я», как на случайный эмпирический пучок восприятий, если признавать только чувственную природу человека, то об этическом индивидуализме не может быть и речи, мы рискуем попасть в сети самого грубого гедонизма и опять должны будем строить нравственность не изнутри, а извне, т.е. подчинить личность внешним критериям «полезности», «приспособленности» и т.п. Но в таком случае какое же «я» поднимет у Ницше бунт и дает такую блестящую критику всей мещанской морали и всех позитивных теорий нравственности? Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покрывает его имя неувядаемой славой, основано на одном предположении, необходимом для всякой этики, предположении — идеального «я», духовной «индивидуальности». А этим философски упраздняется «имморализм», как величайшее недоразумение, и Ницше может протянуть руку своему врагу — Канту. Оба они боролись за нравственную автономию человеческой личности, за ее священное право на самоопределение. Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подго-



товляет свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности.

Если взять противоположность морали Ницше — мораль христианскую, то в ней найдем ту же идеальную сущность. Центральная идея, которую христианство внесло в развитие нравственного самосознания человечества, есть идея абсолютной ценности человека, как образа и подобия Божия, и нравственной равноценности людей перед Богом. Вместе с тем христианство поняло нравственную проблему, как проблему внутреннюю, проблему отношения человеческого духа к Богу. Это был огромный шаг вперед по сравнению с нравственным сознанием древнего мира, который не признавал безусловной ценности за человеком, подчинял личность государству и требовал внешней санкции для нравственности. Современная идея личности несравненно развитее той не совершенной идеи, которая была две тысячи лет тому назад, но христианский спиритуализм дает вечную санкцию тому этическому индивидуализму, к которому стремимся мы, который дорог и «иммoralисту» Ницше. Христианство, как идеальное (не историческое) вероучение, никогда не спускается до полицейского понимания нравственности, и того уважения к достоинству человека и его внутренней свободе, которая составляет неувядаемую нравственную сущность христианства, не могут отнять у него современные лицемеры, имеющие дерзость прикрывать свою духовную наготу спиритуалистическими словами, из которых вытравили всякое ценное содержание. Христианская проповедь внутренней *доброты* и мягкости во имя идеального совершенства человека, приближающегося к Богу, и вся красота и прелесть этой внутренней нравственности непонятны ни казенным государственным, ни общественным утилитаристам, с их грубыми внешними критериями. К сожалению я не имею возможности, по причинам вне меня лежащим, обсудить этот вопрос во всей его полноте<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Наша точка зрения есть синтез идеи «богочеловека» и «человекобога».

## IX

Я уже говорил, что на практической этике обыкновенно лежит печать обидной для мыслителя пошлости. Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это — привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики, что я пытался сделать. «Проклятые вопросы», которые мучили какого-нибудь Ивана Карамазова, более соответствуют высоте и глубине нравственной проблемы, чем все повеления и запрещения мелкой житейской морали, желающей выдрессировать человека для общежития. Какой-нибудь Леонардо-да-Винчи или Гете клеймятся всякой нравственной посредственностью, гордящейся своими мелкими, «полезными» добродетелями, наименованием безнравственных, но кто из этих судей в состоянии измерить глубину духа «сверхчеловека» Гете или Леонардо-да-Винчи? Мы говорим, что одна из основных задач нравственности есть борьба с мещанством, с quasi-идейной мелочностью, борьба за духовную аристократизацию человеческой души. А это возможно только путем создания яркой индивидуальности, которая сумеет защитить свой человеческий облик во всем его своеобразии от всех попыток стереть и нивелировать его. Мещанство и моральная мелочность еще слишком дают о себе знать в быте передового человечества и этический идеализм должен особенно бороться с этим злом<sup>43</sup>. Тут философская этика объявляет войну обыденной традиционной морали, в этой морали она принуждена слишком часто видеть врага человеческой индивидуальности и следовательно врага истинной нравственности. Человеческое «я», в основе которого у всех людей лежит одна и та же духовная сущность,

<sup>43</sup> Это можно сказать и про рабочий класс. В его прогрессивные социально-политические стремления еще нужно внести идеальное нравственное содержание, которое, конечно, не может быть «классовым».

в жизни облекается в плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, иметь свои краски, словом быть индивидуально-стью. Человек есть «разностное существо» и он не должен терпеть нивелировки, должен протестовать против попытки вымуштровать его по одному шаблону, сделать из него «хориста», обратить его в полезный для стада экземпляр, какими бы «общественными благополучиями» эти посягательства ни прикрывались. Нет одного безличного способа осуществления нравственного блага, эти способы многообразны и индивидуальны. *Равенство*, которое покоится на нравственной равноценности людей, в социальном отношении не может и не должно идти дальше равенства прав и устранения классов, как условия фактического осуществления равноправности, а в психологическом не может и не должно идти дальше схождения тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком. Я думаю, что духовная аристократия возможна и в демократическом обществе, хотя в нем она не будет иметь ничего общего с социально-политическим угнетением. Именно такой аристократии, возвышающейся над всякой общественно классовой и групповой нравственностью, должны принадлежать первые толчки к дальнейшему прогрессу, без нее наступило бы царство застоя и стадности. Великий нравственный императив гласит, что человек всегда должен быть самим собой, а это значит быть верным не только своему духовному «я», но и тому «индивидуальному» пути, которым оно осуществляется. Человек имеет священное право свободно следовать своему «признанию», и это призвание не может быть ему навязано никакой собирательной эмпирической единицей.

«Дорогою свободной  
Иди, куда влечет тебя свободный ум,  
Усовершенствуя плоды любимых дум,  
Не требуя наград за подвиг благородный.  
Они в самом тебе. Ты сам — свой высший суд».

Величайшее нравственное преступление есть обезличение, измена своему «я» под давлением внешней силы<sup>44</sup>.

А «долг», скажут нам, куда девался тот «долг», который составляет основу нравственности? Я уже говорил, что долг, должное есть прежде всего формальная идея, гносеологически противопоставляемая сущему, бытию. Теперь мы можем говорить и о содержании долга. Нравственный долг человека есть самоосуществление, развитие своего духовного «я» до идеального совершенства; следовать долгу и следовать своей нравственно-разумной природе понятия тождественные. Только мещанская мораль понимает долг, как что-то внешнее человеку, навязанное со стороны, враждебное ему. Сознание долга или, что то же самое, нравственного закона есть сознание своего истинного «я», своего высокого человеческого предназначения. Калечить свое «я», свою человеческую индивидуальность во имя долга — вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла. Мы исповедуем мораль абсолютного долга, выполняющего высшее духовное благо, но слово «долг» не имеет у нас неприятного исторического привкуса. Противоположение «долга» и «я» с этической точки зрения абсурд, так как «долг» есть законодательство «я».

Это человек сурового долга, часто слышим мы, он никогда не следует своим влечениям, он постоянно борется с собой и насилует себя, он всегда поступает так, как повелевает ему долг, а не так, как он сам хочет. Вот обыденное психологическое представление о долге. Философская этика должна возвыситься над этим обыденным пониманием долга, она даже может резко осудить такого «человека долга», может констатировать в нем отсутствие сколько-нибудь развитого самосознания и даже признать безнравственным выполняемый им долг, если этот долг погашает его человеческое «я», во имя традиционных предписаний

<sup>44</sup> Достаточно ясно, что по отношению к обществу и всем коллективным единицам я поддерживаю точку зрения этического номинализма.

извне, если он не «гуманен»<sup>45</sup>. «Гуманность», т.е. осуществление «человека» в себе и уважение к «человеку» в другом есть высший долг, и степень ее осуществления прежде всего измеряется нравственный уровень. В человеке всегда происходит борьба добра со злом, высокого с низким, борьба духовного «я» с хаотическим содержанием эмпирического сознания, в котором столько сторонних не человеческих и не человеческих примесей. Этим путем вырабатывается «личность» и совершается нравственное развитие. Но нравственно высок и прекрасен не тот человек, который творит добро со скрежетом зубным, ограничивая и урезывая свою человеческую индивидуальность, а тот, который, творя добро, радостно сознает в этом самоосуществление, утверждение своего «я».

Кант держался еще того традиционного воззрения, что человеческая природа греховна и испорчена, и потому пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически отрицательно, оно в «не-нормальности», т.е. в недостаточном соответствии с «идеальной нормой»<sup>46</sup>. Мы хотели бы освободить жизнь

<sup>45</sup> В этом отношении чрезвычайно интересен и характерен образ Бранда у Ибсена.

<sup>46</sup> Уже гносеологически мы устанавливаем предпосылки для того метафизического учения о добре и зле, которое считает добро положительным, а зло отрицательным. Самостоятельна и положительна только категория должного, т.е. добра, зло есть лишь недостаточная реализация должного в сущем. Метафизическое отрицание зла мы находим в философских учениях Фихте и Гегеля. Только таким путем можно метафизически примирить существование зла с идеей Божества. Это самый «проклятый» из всех «проклятых вопросов», вопрос о «нравствен-

чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себе не зло, она этически нейтральна, она становится злом только тогда, когда препятствует развитию личности, когда затемняет высшее самосознание и самоосуществление. Скажу более: чисто стихийная игра сил в человеке имеет огромную эстетическую ценность и, исходя по ту сторону этики, эта игра сил не осуждается этикой. Инстинкты сами по себе не нравственны и не безнравственны, но человек без инстинктов не имел бы плоти и крови, в пределах опыта он не жил бы. А человеческое «я» развивается путем повышения жизни и потому старый призыв «жить во всю» никогда не теряет своего значения. В человеке есть безумная жажда жизни интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своим злом, если не добром. Это необыкновенно ценная жажда и пусть она лучше опьяняет человека, чем отсутствует совсем. Это Бог Дионис дает о себе знать, тот самый, которому Ницше воздвиг такой прекрасный памятник во всех своих творениях, и он властно призывает к жизни, к ее росту. Нравственная задача заключается не в ограничении этой жажды, а в ее соединении с утверждением и развитием духовного «я». Без этого нравственного самосознания «гора родит мышь», и дионисовская жажда жизни будет утоляться исклю-

---

ном миропорядке», который так гениально был поставлен Достоевским устами Ивана Карамазова. Иван спрашивал Алешу: «представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулаченком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!» И Иван Карамазов возвращает Богу билет на вход в высшую гармонию, которая будет основана на неискупленной слезинке одного маленького ребеночка. Он не Бога не принимает, он мира Божьего не принимает. Мира и не нужно нравственно принимать, мир есть сущее (царство необходимости); Бога нужно принять, Бог есть *должное* (царство свободы). Наша задача — реализовать Бога в мире, так как Бога мы прежде всего мыслим не как виновника мира, а как *идеал* мира.

чительно тем беспутством, в котором ничего большего нельзя найти. Мы преклоняемся перед красотой всех могучих жизненных порывов, мы утверждаем жизнь до бесконечности, жизнь во всем ее объеме, но для того, чтобы жизнь действительно была сильной, широкой и бесконечной, она должна наполняться ценным содержанием, т. е. в ней должна расти духовность, в ней должно осуществляться идеальное богочеловеческое «я».

## Х

Теперь перехожу к самому может быть важному вопросу — отношению нравственной проблемы к свободе. Кант строит всю свою этику на постулате свободы, для него нравственная проблема есть прежде всего проблема свободы, она предполагает дуализм царства свободы и царства природы (необходимости)<sup>47</sup>. Нравственный закон по своему происхождению и по своей природе принадлежит царству свободы, а не царству необходимости, он требует автономии человеческой личности. Только свободное выполнение нравственного закона возвышает человека; свобода и есть нравственная природа человеческого «я». Все аргументы против царства свободы, взятые из арсенала царства необходимости, одинаково наивны и несостоятельны, они основаны на недоказанном и недоказуемом предположении, что научно-познавательная точка зрения необходимости есть единственная и окончательная точка зрения, что опыт, который есть детище лишь одной стороны нашего сознания, есть единственная и окончательная инстанция. Мы прекрасно знаем, что в пределах опыта нельзя пробить брешь в детерминизме, что тут не может быть большей или меньшей степени необходимости, но мы и не противопоставляем свободы детерминизму в смысле взаимного исключения, а признаем параллелизм мира свободы и мира необходимости.

<sup>47</sup> См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Стр. 74—77.

Свобода есть самоопределение личности, печать свободы лежит на всем том, что согласно с «я», что вытекает из его внутреннего существа. Свобода не отрицательное понятие, как это утверждают буржуазные мыслители, для которых она есть только отсутствие стеснений, свобода понятие положительное, она синоним всего внутреннего духовного творчества человеческой личности. Но быть свободным не значит определяться эмпирическим «я» с его случайным, взятым из опыта содержанием, свобода есть самоопределение духовного «я». С точки зрения Канта человек свободен, когда он определяется не своей чувственной, а своей нравственно-разумной природой. И я думаю, что можно поставить знак тождества между внутренней нравственной свободой и тем духовным «я», которое мы положили в основание этики<sup>48</sup>. С гносеологической точки зрения свобода есть определение личности «нормативным» сознанием» (этическими нормами) в противоположность определению случайными эмпирическими мотивами<sup>49</sup>. А это приводит нас к торжеству свободы и нравственности. Торжество нравственного блага есть торжество «нормативного» сознания, духовного «я», т. е. торжество свободы. Если нравственность есть не что иное, как самоосуществление, то следовательно она есть освобождение. Индивидуальное и универсальное нравственное развитие есть торжество царства свободы в царстве необходимости, т. е. рост того самоопределения человеческой личности, когда все человеческое творчество подчинено духовному «я». Теперь мы можем оценить по достоинству то распространенное утверждение, будто бы «этические нормы», «абсолютный

<sup>48</sup> Струве отождествляет свободу с субстанцией, так как мыслить «я» субстанционально. По существу я с ним совершенно согласен, хотя прихожу к этой истине несколько иным путем, и моя метафизика имеет несколько иной оттенок, чем метафизика Лейбница и Лотце, которой Струве, по-видимому, особенно симпатизирует. Еще раз повторяю, что все эти разногласия несущественны и не могут нарушить единомыслия в основном.

<sup>49</sup> См. *Windelband* «Präludien», стр. 239.



нравственный закон» посягают на свободу человека. Требование абсолютного нравственного закона есть требование абсолютной свободы для человеческого «я». Выполнение нравственного закона, как насилие над «я», есть *contradictio in adjecto*, это выполнение всегда автономно. Но некоторые, может быть, скажут, что от этого страдает эмпирическая личность, что речь идет о ее свободе. К сожалению понятие эмпирической личности не только неопределенно, но даже совсем немыслимо, и от него нет пути к царству свободы. Быть «личностью», быть свободным человеком — значит сознать свою нравственно-разумную природу, выделить свое «нормальное», идеальное «я» из хаоса случайного эмпирического сцепления фактов, а сам по себе этот эмпирический хаос не есть еще «личность» и к нему неприменима категория свободы. А склониться перед эмпирическим фактом — это идолопоклонство перед алтарем необходимости, а не богослужение перед алтарем свободы.

Каково же отношение внутренней свободы<sup>50</sup> к свободе внешней, свободы нравственной к свободе общественной? Я уже говорил, что нравственная проблема неизбежно превращается в проблему общественную, потому что человеческая личность может развиваться и наполняться многообразным содержанием только в обществе, в психическом взаимодействии с другими людьми, в процессе созидания совместной культуры. Можно ли примирить внутреннее самоопределение личности, ее нравственную свободу и признание за ней абсолютной ценности с внешним гнетом, с эксплуатацией ее другими людьми и целыми группами, с поруганием ее человеческого достоинства общественными учреждениями? Могут ли те люди и те группы, ко-

<sup>50</sup> Я избегаю выражения «свобода воли» в виду тех неблагоприятных ассоциаций, с которыми это выражение связано. Я не имею ничего против того, чтобы меня считали сторонником «свободы воли», но буду решительно протестовать, если меня зачислят в разряд индетерминистов и навяжут мне понимание свободы, как эмпирической беспричинности.

торые наконец сознали в себе достоинство человека и неотъемлемые «естественные» права своей личности, терпеть насилие и несправедливость? На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно. Какие идейные оправдания могут быть приведены в защиту точки зрения реакционеров и мракобесцев, жрецов грубого насилия, что может уменьшить их страшную вину перед человеческим духом и ослабить справедливое возмездие? Тут может быть историческое объяснение общественного зла, но не его нравственное оправдание.

Этика ясно и определенно требует осуществления «естественного права» человеческой личности и не допускает в этом отношении никаких компромиссов, этим самым она требует гарантии прав гражданина; вместе с тем этика безусловно осуждает классовые антагонизмы, как важнейшее препятствие для развития человека. С этической точки зрения оправдываются все усилия, направленные к завоеванию того минимума прав, при котором только и возможно достойное человека существование; с этической точки зрения для человека позорно не отстаивать тех своих прав, которые являются необходимым условием идеального самоосуществления. Если бы с точки зрения естественной необходимости оказалось, что насилие, несправедливость и угнетение человека должны увеличиваться, что свобода неосуществимая мечта, то и тогда императивы этики остались бы в полной силе, зло было бы не менее отвратительно, но только человечество должно было бы пасть в борьбе с ним. Но утверждения реакционеров разбиваются и с точки зрения необходимости.

Люди борются в обществе путем соединения и группировки, в истории мы встречаем собственно не борьбу отдельных людей, а борьбу общественных групп. Современная общественная группировка открывает широкие перспективы, необходимость дает условия, опираясь на которые человеческий дух может и должен создать лучшее, более свободное будущее. Творчество будущего всегда окрашено для нас не только в цвет естественной необходи-

мости, но также в цвет нашей нравственной свободы. Теперь мы, кажется, смело можем сказать, что на нашей стороне окажется не только правда, но и сила<sup>51</sup>.

Реакционеры привыкли встречаться с материалистическим обоснованием и оправданием освободительных стремлений, но гораздо сильнее и чувствительнее будет вызов идеализма. Идеализм обнаруживает полнейшую духовную нищету всякой реакционной идеологии: христианин проповедует зверское насилие над людьми, спиритуалист тащит за всякое проявление духа в полицейский участок<sup>52</sup>. Спиритуализм, признающий безусловную ценность за человеческим духом, нельзя соединить с оправданием внешнего, часто прямо физического, насилия над этим духом, спиритуализм не может появляться в казенном облачении и проповедовать ту безобразную ложь, будто бы свободный дух должен прекрасно чувствовать себя в рабском обществе. То новое идеалистическое направление, к которому я с гордостью себя причисляю, выводит необходимость освободительной борьбы за «естественное право», из духовного голода интеллигентной души<sup>53</sup>.

Мы не достаточно ценим и не достаточно еще понимаем глубокого значения той критики существующего строя, которую предпринял Лев Толстой с точки зрения христианского идеализма. После Толстого ко многому нельзя уже

---

<sup>51</sup> В этом отношении нельзя не признать огромных заслуг за марксизмом, реалистическую сторону которого мы должны воспринять. В вопросе о социально-экономическом развитии России я в общем продолжаю стоять на марксистской точке зрения, хотя моя практическая программа несколько шире марксистской.

<sup>52</sup> «Национальный вопрос в России» Вл. Соловьева — классический образец идеалистической критики на тех реакционеров-националистов, но Соловьев не продумал до конца и не сделал всех необходимых выводов из спиритуализма.

<sup>53</sup> Эта мысль была намечена Струве в статье «Высшая цена жизни». Начиная с этой недоконченной статьи в русской прогрессивной литературе все более обозначается сознательное идеалистическое направление.

относиться так индифферентно, как относились раньше, и голос совести настойчивее требует нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищные нравственные противоречия, которые у представителей силы принимают преступный характер<sup>54</sup>.

Свою статью я заканчиваю следующим основным, как мне кажется, выводом: нужно человеком быть и своего права на образ и подобие Божества нельзя уступить ни за какие блага мира, ни за счастье и довольство свое или хотя бы всего человечества, ни за спокойствие и одобрение людей, ни за власть и успех в жизни; и нужно требовать признания и обеспечения за собой человеческого права на самоопределение и развитие всех своих духовных потенций. А для этого прежде всего должно быть на незыблемых основаниях утверждено основное условие уважения к человеку и духу — свобода.

Николай Бердяев

---

<sup>54</sup> «Толстовство» со всеми своими отрицательными сторонами давно уже потеряло всякое значение в жизни русской интеллигенции и потому теперь можно объективно оценить положительные заслуги Толстого.

---

## Фр. Ницше и этика «любви к 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 приходит к убеждению, что совокупность переживаемых людьми моральных чувств и признаваемых ими моральных принципов не поддается сведению на единую верховную аксиому, из которой все они вытекали бы, как выводы из логической посыл-

ки. Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого, можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла». Нельзя распутать сложного и запутанного узора морального мира, найдя начало *одной* его нити, ибо узор этот образован из *нескольких* переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей<sup>1</sup>. Задача науки о морали может заключаться только в том, чтобы отделить каждую из этих нитей от других и показать, каким образом они сплетаются в живую ткань моральной жизни. Совокупность моральных идей и чувств может быть сведена таким образом только к ряду независимых друг от друга основных принципов. Каждый из последних служит внутренней основой целой массы явлений морали и дает начало особой замкнутой *системе морали*; но самые эти принципы друг от друга уже не зависят и потому не обосновывают один другого. Наоборот, каждый из них, в качестве моральной аксиомы, вступает в коллизию со всеми остальными и ведет с ними борьбу за абсолютное верховенство в царстве морали. «Каждая из твоих добродетелей, — говорит Фр. Ницше своим образным языком, — жаждет высшего развития; она хочет всего твоего духа чтобы он стал *ее* глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви; каждая добродетель ревнует тебя к другой». Исходом этой борьбы может быть либо полное и частичное вытеснение одним принципом всех других, либо распределение между ними власти на отдельные компетенции каждого из них (так, напр., нередко в общественной жизни и в жизни личной господствуют совершенно различные и противоречащие друг другу нравственные принципы, так что то, что считается хорошим в первой, признается дурным во второй, и наоборот); возможно даже и отсутствие всякого исхода, вечная борьба моральных чувств в душе у человека,

<sup>1</sup> Ср. *Simmel*, Einleitung in die Moralwissenschaft.

своего рода «Bürgerkrieg in Permanenz». Психологически соотношение сил отдельных принципов и исход борьбы между ними обусловлен природными задатками людей, обстоятельствами их жизни, их личным настроением и настроением общества и эпохи; морально исход этой борьбы может быть только декретирован решительным признанием одного из борющихся принципов верховной аксиомой моральной жизни и столь же решительным отвержением всех остальных, но не может быть обоснован, так как самым признанием принципа верховной моральной инстанции отнята возможность искать дальнейших, высших его оснований. Основанием высшего морального права, как и всякого права, служит не его собственная правомерность, а фактическая сила образующих и поддерживающих его чувств.

Среди происходящих на этой почве коллизий особенный интерес имеет столкновение двух нравственных систем, основанных на двух могучих моральных принципах, которые Ницше удачно противопоставляет друг другу под именем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Вряд ли нужно опровергать мысль, будто «любовь к дальнему» есть чувство, впервые изобретенное Ницше, — плод его болезненной фантазии или пожалуй даже его болезненной нравственной организации. На самом деле «любовь к дальнему» есть чувство, столь же знакомое людям и столь же старое, как и «любовь к ближнему». Это, мы надеемся, достаточно выяснится из всего дальнейшего. Здесь же нам необходимо остановиться на предварительном выяснении значения этих понятий.

Понятие «любовь к дальнему», о котором у нас по преимуществу будет идти речь, не имеет строго ограниченного объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятию «любви к ближнему» и до известной степени зависит от значения, придаваемого последнему. Для того, чтобы дать возможно более полное представление о «любви к дальнему» и ее значении в этической системе Ницше, мы воспользуемся следующим приемом: мы постараемся про-

следить ее содержание, начав с наиболее широкого мыслимого его объема и постепенно ограничивая его и таким образом определяя понятие «любви к дальнему» все более точно.

В наиболее широком своем смысле понятие «любви к дальнему» характеризуется противопоставлением его «любви к ближнему», в особенном значении последнего понятия, не совпадающем с его общераспространенным значением, хотя и имеющем с ним много родственного и образующем, так сказать, его корень. Под «любовью к ближнему» в том ее значении, с которым мы имеем сейчас дело, понимаемая совокупность симпатических чувств, переживаемых по отношению к непосредственно окружающим нас, ближайшим к нам людям («ближним») и основанных на элементарном инстинкте сострадания, на чутком воспроизведении в своей душе психической жизни этих «ближних»; если чувства эти и переносятся на более обширный круг людей — «ближних» в широком, метафорическом смысле слова, то лишь как мысленная аналогия ощущений, испытываемых по отношению к «ближним» в тесном, буквальном смысле слова. Этика «любви к ближнему» есть таким образом моральная система, основанная на инстинкте сострадания<sup>2</sup>. Понятие «любви к дальнему» не имеет столь определенного значения. Под ним может подразумеваться всякая любовь, не совпадающая с «любовью к ближнему» в указанном ее смысле. Мы можем охарактеризовать ее, как чувство, испытываемое по отношению ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено от нас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически и потому действует не непосредственно, не при помощи аффекта сострадания, а через посредство более отвлеченных моральных импульсов. В этом широком значении «любви к дальнему» в нее будет включена как любовь к более отдаленным благам и интересам тех же

<sup>2</sup> В этом именно смысле Шопенгауэр говорит: «Alle Liebe ist Mitleid».



«ближних», так и любовь к «дальним» для нас людям — нашим согражданам, нашим потомкам, человечеству; наконец, сюда подойдет и любовь ко всему отвлеченному — любовь к истине, к добру, к справедливости, — словом любовь ко всему, что зовется «идеалом», или, как выражается Ницше, «любовь к вещам и призракам». Все эти виды любви к дальнему» имеют общим то, что они не основаны на непосредственном инстинкте сострадания или по крайней мере не исчерпываются им, и этим всякая «любовь к дальнему» резко отделена от «любви к ближнему». Правда, у Ницше, как увидим ниже, любовь к дальнему имеет свое более узкое и более определенное значение; но до известной степени формальный характер этого чувства, в его интересующей нас антитезе к чувству любви к ближнему, независим от содержания самого объекта чувства, от значения, которое придается понятию «дальнего», и потому наша характеристика обоих чувств достаточна для предварительного анализа их взаимных отношений.

Соответственно широте понятия «любви к дальнему» антитеза между этим чувством и чувством «любви к ближнему» может принимать самые разнообразные формы. Зародыш ее можно наблюдать в оттенках материнской любви. Любовь к ребенку, стремящаяся удовлетворить всем его желаниям и избавить его от всяких страданий, может в качестве «любви к ближнему» быть противопоставлена материнской «любви к дальнему» — любви, направленной на обеспечение отдаленных благ для ребенка, хотя бы ценою обильных его страданий и лишений в настоящем. Та же антитеза более резко обнаруживается в отношении к больному со стороны сестры милосердия и врача (пример, приводимый самим Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного и к его душевному успокоению, есть типичный образец «любви к ближнему», тогда как направленная на обеспечение будущего блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленных интересов боль-

ного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергать своего пациента жестоким мукам, дает нам тип «любви к дальнему». Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между общественными интересами и личными привязанностями: борьба между «любовью к ближнему» — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям — и «любовь к дальнему» — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — истощает содержание всех этих трагедий. Но и в пределах сферы общественных интересов повторяется в самых разнообразных формах все та же антитеза: всем известна, напр., противоположность между двумя типами патриотизма, из которых один есть любовь, так сказать, к отечеству «ближнему», другой — любовь к отечеству будущему, «дальнему»; еще Чаадаев указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина». Наконец, на высшей ступени развития нравственных чувств возможно столкновение между общественными интересами и абстрактными моральными побуждениями, напр., если любовь к партии или к отечеству вступает в коллизию с любовью к справедливости, к истине и т. п.; здесь мы опять-таки находим антитезу между любовью к ближнему и любовью к дальнему, в наиболее отвлеченной и характерной форме.

Никто, конечно, не будет отрицать, что принцип «любви к ближнему» (в указанном здесь специфическом его значении) издавна служил, служит и может служить основой целой моральной системы. Наиболее резко была выражена основная аксиома этой системы в известной мысли Достоевского, что весь прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и разделять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь к дальнему» может служить такой же аксиомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогресс

человечества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чем многие его слезы...

Одной из гениальных заслуг Фр. Ницше является раскрытие и сознательная оценка этой, старой как мир, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно, анти-тезы между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Оба моральных принципа приходят в резкое и часто непримиримое столкновение друг с другом, и этого столкновения нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотреть ему в глаза и решительно стать на сторону того или другого из борющихся принципов — такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше в этику. Сам Ницше — убежденный и восторженный апостол «любви к дальнему». Но он не только ее проповедник: он творец целой грандиозной моральной системы, основанной на этом нравственном чувстве. Все его моральное учение, как оно выразилось в наиболее зрелом виде в проповедях Заратустры<sup>3</sup>, может быть понято и оценено, как евангелие «любви к дальнему», а многие из его наиболее смелых нравственных сентенций, с первого взгляда поражающие обыденное моральное сознание своею парадоксальностью и нередко заставлявшие предполагать в их авторе нравственно-извращенную натуру, приобретают глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если их рассматривать как звенья этической системы любви к дальнему. Глубина духовной натуры Ницше и многообразие содержания его идей давали возможность подходить к нему с разных сторон, понимать и ценить его с самых различных точек зрения. Если Риль видит в нем «фило-

<sup>3</sup> В настоящей работе мы имеем по преимуществу дело с *Also sprach Zarathustra*, этим наиболее блестящим и бесспорно гениальным произведением Ницше, которое и по исполнению и по глубине содержания далеко оставляет за собой все остальные его труды. Все цитаты без указания источника взяты нами из «Заратустры». Заметим кстати, что, в виду неудовлетворительности русских переводов Ницше, мы пользовались исключительно немецким оригиналом.

софа культуры», если Зиммель считает его родоначальником этики «благородства», то они несомненно схватывают наиболее коренные и яркие черты его духовного облика. Но ни то, ни другое определение — не говоря уже о многих других, менее удачных — не только не исчерпывает сполна нравственной физиономии Ницше, но и не препятствует законности совершенно иных характеристик ее, по ее другим, столь же коренным и ярким свойствам. Сознательно отказываясь от претензии на исчерпывающее значение нашего понимания учения Ницше, как этической системы «любви к дальнему», мы полагаем однако, что в этом понимании лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и, на наш личный взгляд, наиболее ценных моральных идей Ницше<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Быть может, лучшее средство понять и оценить Ницше, — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Ницше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что «мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последняя» (*Радостная наука*, афоризм 179), делают совершенно невозможным догматическое усвоение его учения. Сам Ницше не раз высказывался против рабски ученического отношения к его идеям и настаивал на свободном, духовно-творческом их восприятии. «Вы говорите, вы верите в Заратустру? Но что мне за дело до Заратустры! Вы — верующие в меня: но что мне за дело до всех верующих! Вы еще не искали себя самих — и нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то так мало и выходит из всякой веры». С замечательной выразительностью и изяществом он высказывает свой взгляд на желательное ему отношение к его идеям в одном четверостишии «Радостной науки» носящем название «Истолкование» (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 hellerem Licht hinan. (Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть сам своим истолкователем. Но кто идет вперед по своему собственному пути, тот вознесет и мой образ к более яркому свету). Эти слова не должны быть забываемы ни одним из «истолкователей» Ницше.

Обратимся же к тем моральным требованиям, которые вытекают из этики «любви к дальнему». Мы надеемся, нам простятся обильные цитаты, которыми мы принуждены будем иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требует дословности в передаче его идей.

С самого же начала мы наталкиваемся тут на одну, с виду парадоксальную, но глубоко верную мысль: в противоположность «любви к ближнему», основанной на ощущении близости к себе окружающих, родоначальником любви к дальнему служит чувство, с точки зрения обыденной нравственности антиморальное: отчуждение от «ближнего», полный разрыв с окружающей средой и ее жизнью. «Ближние», живущие интересами дня, сросшиеся с установившимся складом своего существования, не понимают и боятся того, кто возлюбил дальнее. Когда Заратустра впервые спешил к людям, чтобы возвестить им свое учение, то встретившийся ему пустынный предупреждал его: «наши шаги звучат для них слишком одиноко по их улицам; и когда они ночью, лежа в своих постелях, слышат шаги человека задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда направляется вор?» Но и возлюбивший «дальнее» платить своим ближним тем же: его любовь к дальнему заставляет его ненавидеть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающих его людей, со всеми ее будничными, мелкими добродетелями и интересами. Нападки Ницше на лицемерие и пошлость современной жизни слишком известны и слишком многочисленны, чтобы их можно было здесь приводить. Мы не можем однако отказать себе в удовольствии привести одну из наиболее удачных характеристик различных видов лицемерной добродетели современности, оставляя до другого места анализ принципиальных нападок Ницше на ходячую мораль. Перед нами проходит целая коллекция типов современных добродетельных людей. Тут есть «такие, для которых добродетель есть боль от удара кнутом», и «такие, которые подобны заведенным часам для ежедневного обихода:

они тикают и хотят, чтобы их тик-так называли добродетелью»; есть «такие, которые сидят в своем болоте и говорят через тростник: «добродетель — это тихо сидеть в болоте; мы никого не кусаем и уходим от всякого, кто хочет кусать, и во всем мы имеем то мнение, которое нам велят иметь», и «такие, которые любят телодвижения и думают, что добродетель есть особого рода телодвижение: их колени постоянно молятся, и руки их восхваляют добродетель, но сердце их не знает ничего обо всем этом»; наконец — и тут в горьких словах Заратустры звучит для нас нечто совсем родное — «есть и такие, которые считают добродетелью говорить, что добродетель необходима, но в глубине души верить лишь в то, что необходима полиция».

С жизнью подобных добродетельных людей, в которых нетрудно подметить копии с наших «ташкентцев» и людей «среды умеренности и аккуратности» (Заратустра резюмирует их добродетели словами: *трусость и посредственность*), не имеет ничего общего тот, кто любит дальнее. Любовь к дальнему, стремление воплотить это «дальнее» в жизнь имеет своим непременным условием разрыв с ближним. Этика любви к дальнему, в виду того, что всякое «дальнее» для своего осуществления, для своего «приближения» к реальной жизни требует времени и может произойти только в будущем, есть этика *прогресса*, и в этом смысле моральное миросозерцание Ницше есть типичное миросозерцание *прогрессиста*, конечно не в политическом, а в формально-социологическом значении этого термина. Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него. В чудесном художественном противопоставлении отношения к «стране *отцов*» и «стране *детей*» Ницше рисует моральное положение по отношению к родине человека, воспринявшего начала этики «любви к дальнему».

«Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*.

«Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца.

«Моиими детьми хочу я загладить, что я — дитя моих отцов; всем будущим искуплю я *эту* современность».

Люди настоящего в глазах Заратустры только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. «Я брожу между людьми, — говорит он, — как между клочками будущего: того будущего, которое я вижу. И нет у меня другой мечты и мысли, как смечтать и свести воедино то, что есть обломок, загадка и слепой случай... Нынешнее и прошедшее на земле — ах, друзья мои! они невыносимы для меня; и я не мог бы жить если бы я не был прорицателем того, что некогда должно придти!»

Итак, любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение — две стороны одного и того же чувства, «и что знают, — восклицает Заратустра — о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!» В первой же проповеди своей к людям Заратустра учил их «великому презрению», как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть «час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастье, и их разум, и их добродетель», когда во всем этом они увидят лишь «нищету и грязь и жалкое довольство».

Но презрение к окружающей жизни и к современным, будничным ее интересам, к ее «счастью и разуму и добродетели» должно быть лишь первым этапом в душевном развитии любящего «дальнее», очищением его души для полного торжества в ней ее любви. Горе тем, кто остановится на нем! Сам проникнутый некогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость с глубокими нравственными импульсами, лежащими в основе этого учения, Ницше-Заратустра с негодованием обрушивается на метафизиков-пессимистов, *Hinterwelter*, как он их называет, людей,

которые видят только «зад земли». «Им встречается больной или старик или труп, и они сейчас же говорят: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и их взгляд, видящий только один лик бытия!» И хотя его протестующий крик против пессимизма, для которого «весь мир есть грязное чудовище», заканчивается грустным признанием: «о мои братья, много мудрости в учении, что в мире много грязи!», но он нашел и выход из тяжких путей этого учения: «Само отвращение создает крылья и силы, чующие свежие источники!» Творческая воля, стремление изменить настоящее и приблизить к нему «будущее и дальнейшее» — вот к чему должно вести отвращение к современности. «Воля освобождает: ибо воля есть творчество: так учу я. И только для творчества должны вы учиться!... Творчество! Вот великое спасение от страданий, великое облегчение жизни!»

Итак, любовь к дальнему есть любовь *творческая*; отчуждение от «ближнего» и близость к «дальнему» делает необходимым стремление воплотить «дальнее» в жизнь, преобразив последнюю в том направлении, в котором она приближается к «дальнему». Здесь мы также замечаем весьма характерное различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первая (как и всякая любовь) также может и должна быть любовью *деятельной*; но эта деятельность, сводящаяся к проявлению инстинкта сострадания к людям, лишена того элемента *творчества*, того неуклонного и систематического разрушения старого и созидания нового, которым отличается «любовь к дальнему». Не заботясь о принципах и складе жизни, «любовь к ближнему» (в том специфическом значении, в котором мы ее здесь понимаем) занята непосредственным уничтожением и смягчением каждого из текущих проявлений зла, тогда как «любовь к дальнему», наоборот, ставит своей задачей целесообразное видоизменение самых принципов жизни, *творческую* работу во имя определенного «дальнего». Еще резче обнаруживается этот контраст при рассмотрении тех отношений к окружающим людям, в которые выливаются



активные проявления обоих рассматриваемых моральных чувств. Деятельность любви к ближнему выражается прежде сего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму *борьбы* с людьми. С точки зрения первой моральным идеалом являются миролюбие, кротость, стремление уступать ближнему и ради его желаний подавлять свои собственные; с точки зрения второй такая покорность и уступчивость заслуживают сильнейшего морального осуждения, в качестве поведения, которое, как говорит Заратустра, заставляет «дальних расплачиваться за любовь к ближнему». Любовь к дальнему требует настойчивости в проведении *своих* стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая *борьба* с окружающими «ближними» во имя расчищения пути для торжества «дальнего». Таков смысл известных проповедей Заратустры «о войне».

«Я учу вас не труду, я учу вас борьбе. Я учу вас не миру, а победе. Вашим трудом да будет борьба, вашим миром да будет победа»...

«Война и мужество сделали больше великих вещей, чем любовь к ближнему. Не ваше сострадание, ваша храбрость спасала доселе несчастных!»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Заратустра так высоко ценит борьбу, что считает ее оправдывающей всякую цель. «Вы говорите, что хорошее дело освящает даже войну? Я говорю вам: хорошая война освящает всякое дело!» Тут мы встречаемся с одним из нравственных «парадоксов» Ницше, которые обыкновенно приводятся в доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоит лишь вспомнить, что под «войной» подразумевается, как это разъясняет сам Ницше, «война за мысли», стоит лишь продумать значение приведенных слов в связи с «любовью к дальнему», как их парадоксальность исчезнет, уступив место глубоко правдивой и благородной мысли. Разве «хорошая война», т. е. честная и мужественная борьба за свое «дальнее», за свои убеждения и идеалы, не заставляет нас относиться с уважением ко всяким идеалам подобного борца, и не она ли одна, эта «хорошая война», освящает в действительности «всякое дело»?

Творческая борьба, творчество в форме борьбы — такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее». Вдохновенные проповеди Заратустры черта за чертой вырисовывают нам духовный облик его героя — творца «дальнего», борца за «дальнее». В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя «дальнего», — борца и творца.

Психологическим коррелятом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелятом любви к дальнему — *твердость*. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему. «Все творцы тверды!» восклицает Заратустра. Один из «высших людей», которых приютил у себя Заратустра и которым он вернул их утраченную в борьбе за «дальнее» бодрость, в своей приветственной речи говорит ему: «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, нежели высокая сильная воля: это — ее прекраснейшее растение; целая местность кругом питается соками одного подобного дерева». Еще красноречивее учит твердости сам Заратустра в своих проповедях «о старых и новых скрижалях».

«Зачем ты так тверд? говорил однажды алмазу кухонный уголь. Разве мы не близкие родственники?

«Зачем вы так мягки? О братья мои, так спрашиваю вас я: разве вы — не мои братья?

«Зачем вы так мягки, так размягчающи и уступчивы? Зачем так много отречения, отрекательства в ваших сердцах? Так мало рокового в вашем взгляде?

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

«И если ваша твердость не хочет блеснуть и дробить и резать: как можете вы со мною — творить?

«Творцы всегда тверды. И блаженством должно вам казаться класть вашу руку на тысячелетия, как на мягкий воск...

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

Но условием твердости в борьбе и как бы составною ее частью является мужество перед опасностью. Мужество таким образом является вторым основным требованием этики любви к дальнему и служит предметом постоянного прославления со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра — «друг всех, кто предпринимает далекие путешествия и не любит жить без опасностей». «Что хорошо? спрашивает он и дает категорический ответ: *«хорошо быть мужественным; и оставим маленьким девочкам говорить: хорошо то, что мило и трогательно»*. Сам Заратустра, этот прообраз всех борцов за «дальнее», является для окружающих как бы прямым воплощением мужества:

«Мужество, ставшее наконец тонким, духовным, одухотворенным, человеческое мужество с орлиными крыльями и змеиною мудростью, *это мужество*, думается мне, зовется теперь...

— “Заратустрой!” вскричали все собравшиеся в один голос».

Твердость и мужество, эти два основные свойства творца и борца за дальнее, в своем высшем развитии и в столкновении с противодействующими торжеству «дальнего» силами современности, являются источниками «трагической красоты» жизни любящего «дальнее»: они одновременно и готовят его гибель и дают ему силу спокойно идти навстречу ей. Кто живет «дальним», для кого, по выражению Ницше, «любовь к жизни есть любовь к своей высшей надежде», тот ищет опасностей и знает, что за будущее он должен погибнуть в настоящем. Проповедь добровольной гибели, взгляд, что лучший и даже единственно ценный род жизни заключается в пожертвовании ею на благо «дальнего», составляет также одну из основных, доминирующих нот в мирозерцании Ницше. Среди всех искажений, которым подвергнули его

учение равно недаленовидные приверженцы и противники его, — искажений, от которых, как от кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтение его творений, начитавшись и наслушавшись предварительно толков о «ницшеанстве», — самым грубым искажением и, с моральной точки зрения, самым тяжелым грехом кажется нам игнорирование учения Ницше о нравственном императиве самопожертвования. Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше заключается в проповеди безграничной и безудержной, не стесняемой моральными соображениями, разнузданности страстей, и мало кто вспомнит при этом суровую заповедь его: *не должно искать наслаждений!* Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненном пиру, а наоборот — те, кто по самой своей природе не умеют, не могут и не хотят приспособиться к жизни современности. «Поистине, восклицает Заратустра, я люблю вас за то, что вы не умеете жить теперь, вы высшие люди! *Так именно живете вы — лучше всего!*» Гибель, учит он, есть удел всего, что подымается выше уровня современности, что в настоящем есть представитель будущего:

«О мои братья, первенцы всегда приносятся в жертву. Все же мы — первенцы.

«Все мы истекаем кровью на тайных жертвенниках, все мы горим и жаримся в угоду старых кумиров...

«Но того и хотят люди нашего рода; и я люблю тех, кто не хочет сохранять себя. Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему».

Когда Заратустра впервые сошел к людям для проповеди нового учения, он в первой же своей речи к народу учил людей — погибать. Указав им, что они должны очиститься, пережив «час великого презрения», он стал говорить им о своей любви к добровольно погибающим:

«Я люблю тех, кто не умеет жить, не погибая: ибо гибель их есть переход к высшему...

«Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть жажда гибели и стрела влечения...

«Я люблю того, кто стыдится, когда в игре выпадает кость к его удаче, и спрашивает тогда: разве я фальшивый игрок? — ибо он хочет погибнуть...

«Я люблю того, кто оправдывает потомков и искупает предков: ибо он хочет погибнуть от современников.

«Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечет его к гибели.

«Я люблю всех тех, кто походят на тяжелые капли, по одиночке падающие из темной тучи, которая висит над людьми: они возвещают о пришествии молнии и погибают ее предвестниками».

Могучими, торжествующими аккордами звучит учение о добровольной гибели в проповеди Заратустры «о свободной смерти». Если говорят, что мерилom высоты нравственного мирозерцания служит та сила, которую она дает человеку для доброй и безбоязненной встречи смерти, то мирозерцание Ницше не уступит в этом отношении никакому другому. Вряд ли кто говорил о смерти более сильно и радостно, нежели Заратустра в своем апофеозе «свободной смерти»:

«Я учу вас созидающей смерти, которая становится для живущих напоминаем и обетом.

«Победоносно умирает созидающий, окруженный надейущимися и благословляющими;

«Так нужно учиться умирать; и не должно быть ни одного праздника, на котором подобный умирающий не освящал бы клятвы живущих.

«Так умереть — лучшее всего; второе же — это умереть в бою, расточивши великую душу.

«Но борцам и победителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, как вор, и все же становится господином над нами.

«Я учу вас моей смерти, свободной смерти, которая приходит ко мне, потому что я ее хочу.

«А когда я захочу ее? — Кто имеет цель и наследника, тот хочет смерти во время для цели и наследника.

«И из уважения к цели и наследнику он не станет более вешать засохшие венки в святилище жизни...

«Свободен к смерти и свободен в смерти, умея сказать святое «нет», когда нельзя более сказать «да» — так смотрит на жизнь и смерть мужчина.

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

«В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, подобно вечерней заре над землей: иначе же смерть не удалась вам».

Итак, твердость в достижении намеченной цели — в творчестве «дальнего», мужество в борьбе и спокойное и даже радостное отношение к своей гибели, вытекающее из сознания ее необходимости для торжества «дальнего» — вот основные черты нравственного характера, требуемые этикой любви к дальнему. Воспитанный в духе учения пессимизма, Ницше уже с самого начала составил себе идеал *«трагической красоты»*. Уже первоначальным мотивом его этического мирозерцания служило убеждение, что, за невозможностью в мире истинного счастья, единственно достойное и прекрасное на земле — это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. Дальнейшее развитие мировоззрения Ницше прибавило к этому убеждению только одну черту, в высшей степени существенную и ценную: «трагическая красота» перестала в его глазах быть бесплодной. Для Ницше-Заратустра она не есть более самоцель; целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только *Untergang*, но и *Uebergang*: трагическая красота стала творческой. В таком виде первоначальный и основной мотив этики Ницше стройно вляется в этическую систему «любви к дальнему».

Этика «любви к ближнему» в своем развитии превращается в этику сострадания, смирения и, наконец, пассивного мученичества. Этика «любви к дальнему», как мы видели, становится этикой *активного героизма*.

Несмотря на разнородность обеих этих моральных систем, несмотря на значительное разногласие требований, вытекающих из того и другого принципа, разногласие, на которое нам пришлось уже не раз указывать и сущность которого мы только что постарались резюмировать, изложенные выше требования этики «любви к дальнему» обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно не препятствует их всеобщему признанию и исповедыванию и не возбуждает спора об их моральном значении; такое молчаливое признание требований этики «любви к дальнему» при явном исповедывании противоположных принципов происходит отчасти потому, что это несоответствие слишком тонко и нередко ускользает от взгляда поверхностного наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно затрагивает лишь психологические корреляты той и другой этики и не касается самих принципов их. Остановимся теперь на тех сторонах антитезы двух рассматриваемых этических систем, где разногласие между ними принимает характер открытой и решительной борьбы. Мы разумеем известные нападки Ницше на моральные принципы, которым обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая ценность и по отношению к которым Ницше делает свою знаменитую попытку *«переоценки всех ценностей»*.

На эту тему говорилось очень много, но, насколько нам известно, она не была рассмотрена с той точки зрения, которую мы развиваем: с точки зрения коллизии между «любовью к дальнему» и «любовью к ближнему». Обыкновенно обращается главное внимание на протест Ницше против идеи *долга* в морали. Нам кажется однако, что этот протест может быть правильно оценен только при более тщательном рассмотрении морального идеала Ницше, а таковое невозможно, на наш взгляд, без детального исследования моральной антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Борьба против идеи долга есть у Ницше, — как мы это постараемся показать на одной из дальнейших ступеней нашего анализа, — лишь отражение более широкой и принци-

пиальной борьбы против этики «любви к ближнему». Попытаемся же понять общий смысл этой последней борьбы.

Всем известно отрицание Ницше моральной ценности за чувством сострадания известно и его, так называемое, «прославление жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу них просто нравственным неодобованием. Но и теперь еще их смысл остается для многих не вполне разрешенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнению, может быть разрешена не только при установлении связи между указанными мыслями Ницше и общей его этнической системой «любви к дальнему». Существует мнение, будто Ницше проповедует, так сказать, «злодейство ради злодейства», жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не может быть невернее этого мнения. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современных людей, Ницше готов предпочесть им даже людей с преступной, но зато и более сильной волей. «Не ваши грехи, ваша умеренность вопиет к небу! ваша *скудость* в самом грехе вашем вопиет к небу!» восклицает он. Но подобная, вполне понятная, конечно, мысль, составляя, так сказать лишь психический обертон уважения к силе воли и богатству жизненной энергии, не дает еще права зачислить Ницше в разряд проповедников жестокости *an und für sich*. Никто, конечно, не заподозрит особенного пристрастия к злодейству у Гейне, а между тем он, движимый тем же чувством, как и Ницше, при взгляде на филистерское общество восклицал гораздо сильнее, чем Ницше:

O dass ich grosse Laster säh, —  
Verbrechen, blutig, kolossal,  
Nur diese satte Tugend nicht  
Und zahlungsfähige Moral!<sup>6</sup>

<sup>6</sup> «Пусть лучше увижу я большие пороки, огромные, кровавые преступления, только не эту сытую добродетель и платежеспособную мораль».



На ряду с подобными протестами Ницше против «скудости в грехе» мы находим у него столь же решительный протест против преступных и антисоциальных импульсов. «Ненавистны мне все, для которых есть только один выбор: быть злыми зверями или злыми укротителями зверей; близ таких людей я не стал бы строить себе хижины». Истинный смысл морального осуждения сострадания и оправдания жестокости у Ницше может быть разъяснен, повторяем, только в связи с этикой «любви к дальнему».

«Так велит моя великая любовь к дальнему: *не щади своего ближнего!*» — в этом восклицании, думается нам, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше<sup>7</sup>: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и поскольку того требует любовь к дальнему. Последняя, как мы видели, необходимо связана с борьбой, т.е. со стремлением разрушать «ближнее» в интересах «дальнего». Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное *contradictio in adjecto*; чем *ожесточение* и *непримиримее* борьба, тем она лучше. Все худшие инстинкты человека — ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему»; точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на моральных импульсах, его гнев становится негодованием, жаж-

<sup>7</sup> Мы говорим, конечно, только о взглядах принципиальных и потому допускающих установление логической связи их с какой-либо моральной системой, и не касаемся здесь нередко высказываемого Ницше чисто инстинктивного отвращения к состраданию, как к чувству навязчивому и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

да мести — стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть — нетерпимостью к злу, жестокость — суровостью убежденного человека. «Ты вложил в сердце твоих страстей твою высшую цель, — говорит Заратустра, — и они стали твоими добродетелями и радостями». Это — истина старая, как мир и человек, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните *«святую мечь»*, о которой говорит Кочубей у Пушкина, как о последнем, оставшемся ему, *«кладе»*; вспомните Некрасовскую *«музу мести»*; вспомните *злое* настроение, которым проникнуты все великие сатирики, от Ювенала и Свифта до Салтыкова включительно; вспомните о всем, что для нас привлекательно в «страстном, грешном, бунтующем сердце» Базарова — и мысль Ницше выяснится вам во всей ее моральной красоте и истинности. «Пламя любви говорит в именах всех добродетелей — *и пламя гнева*». Даже учение о непротавлении злу — это, на первый взгляд, квинтэссенция этики «любви к ближнему» — учение, признающее неправомерной всякую активную борьбу человека с человеком, не может отрицать законности чувств гнева и ненависти против самого зла. Более того, сторонник этого учения прямо следует, не сознавая того, завету Заратустры: не щади ближнего своего: ибо для победы над злом нужна предварительная гибель многих «непротавляющихся» ему «ближних», и на эту гибель спокойно, в сознании нравственной высоты своего дела, ведет их проповедник «непротавления», так же, как это делает всякий другой борец за «дальнее». «Мое страдание и мое сострадание, — говорит Заратустра, — что мне до них? Разве я о счастье думаю? Я думаю о моем деле!» С точки зрения этики любви к дальнему, на которой стоит всякий, кто думает «о своем деле», сострадание есть не добродетель, а *слабость*; мысль о страдании ближнего должна быть побеждена так же, как и мысль о собственном страдании. «Великая любовь превозмогает и сострадание... Горе всем любящим, в любви которых нет ничего выше их сострадания!» Кто не щадит самого себя, тот не только не обязан, но и не имеет права щадить другого. «Себя самого приношу я в жертву моей любви — *и моего*

*ближнего подобно мне* — так гласит речь всех творцов. Ибо все творцы тверды».

Так находит свое объяснение отрицание сострадания у Ницше. Этика любви к дальнему, этика творчества и борьбы не может быть этикой сострадания. Если в этике любви к дальнему любовь к человечеству, так сказать, в своей статике основана, как мы видели, на своей прямой противоположности — на отчуждении от людей и презрении к ним, то в своей динамике, в качестве *творчества*, она также неразрывно связана со своим антиподом — *разрушением*; и если любовь невозможна без ненависти и вражды, то она невозможна и без жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катод и анод тока моральных чувств, взаимно поддерживают и питают друг друга. «Кто хочет быть творцом в добром и злом, поистине, тот должен быть и разрушителем... Вот почему высшее зло принадлежит к высшему благу: благо же это — творческое».

По обыкновению Ницше воплощает в художественном образе учение о необходимости суровости в борьбе за «дальнее»:

«О люди, в камне спит мой образ, образ моих образов! Ах, ему суждено спать в самом твердом, самом безобразном камне!

«И вот мой молот жестоко неистовствует над его тюрьмой. От камня летят куски — что мне до того?»<sup>8</sup>.

Приходится иногда прямо поражаться, как неправильно истолковываются, ко вреду для репутации Ницше и к еще большему вреду для преследуемых его учением моральных задач, многие его мысли и изречения. Кто не слышал о знаменитой жестокой фразе его: «падающего нужно еще толкать»? И однако в данном случае молва исказила не только внутреннее значение этой фразы, но вдобавок и ее самое. Послушаем же самого Ницше<sup>9</sup>:

<sup>8</sup> Этот образ невольно приводит на память почти тождественный образ нашего поэта: «так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат».

<sup>9</sup> Zarathustra, часть III, глава «О старых и новых скрижалях», отрывок 20. В интересах восстановления истины приводим отрывок целиком.

«О мои братья, разве я жесток? Но я говорю вам: что падает, то нужно еще и толкать!

«Все нынешнее — все это падает, погибает; кто хотел бы удержать его! Но я — я *хочу* еще толкать его!

«Знаете ли вы наслаждение скатывать камни с крутых обрывов в глубины? — Эти нынешние люди... смотрите же, как они катятся в мои глубины!

«Я — пролог для лучших игроков, о мои братья! Я — пример для них! Поступайте же по моему примеру!

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

И трогательный вступительный вопрос: «разве я жесток?» и самый оборот речи в знаменитой фразе («*что* падает», а не «*кто*»), и весь контекст вместе взятый — все это ясно указывает, что здесь дело идет не о чисто личных отношениях, в которых будто бы рекомендуется толкать падающего, а о падении эпох, нравственных укладов жизни, поколений. Такое падение Ницше-Заратустра учит ускорять. Эта проповедь как нельзя более естественна, уместна и понятна в этике любви к дальнему, в этике прогресса и борьбы: мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспеяния ускорять гибель всего отживающего. Если в таком образе действия и остается элемент жестокости по отношению к погибающему, то это — жестокость не только необходимая, но и *нравственно-ценная*. Прогресс «жертв искупительных просит», и кто живет для «дальнего», тот не захочет, да и не имеет права поступать так, чтобы «дальние расплачивались за его любовь к ближним».

Из тех же моральных соображений вытекают насмешки Ницше над «добротой» и «добрыми». Доброта — это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая не совместима ни с борьбой, ни с движением вперед. Прежде, чем превратиться в невинного ребенка, — учит Заратустра, — человек должен пройти еще одну ступень: из вячного вер-

блюда он должен стать сильным, борющимся львом. Кто проповедует сейчас доброту и невинность, тот отрицает движение вперед, тот хочет увековечения человека на настоящей ступени его развития и ради своей невинности жертвует «дальним». У кого нет ничего выше доброты, для того добродетель лишь средство к успокоению и сну. Выслушав проповедь одного мудреца о подобной добродетельности, как условия мирного и покойного сна, Заратустра иронически восклицает: «блаженны сонливые — ибо они должны скоро заснуть!» Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, как этика *застоя*: «новое хочет создать благородный, и новые добродетели; старого хочет добрый и сохранения старого». Но Заратустра идет еще далее и утверждает, что идеал доброты вообще не осуществим. Где есть борьба, там нет места для доброты; и так как «добрые» также должны принять участие в борьбе, выступая против тех, кто отрицает их жизнь и добродетели и ищет новых, — то «добрые неизбежно должны быть *фарисеями*»: во имя своей мирной доброты они должны *ненавидеть* всех борцов и творцов:

«Берегись добрых и справедливых: они охотно распинают тех, кто ищет новых добродетелей — они ненавидят одиноких.

«Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играет она с огнем — костров!...

«Добрые всегда — начало конца: они распинают того, кто пишет новые заповеди на новых скрижалях, они жертвуют для *себя* будущим — они распинают всю будущность человечества. Добрые всегда были началом конца»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> К этим «добрым» Ницше уже в первом своем произведении, в «Несвоевременных размышлениях», обращался со словами одного Гётевского героя: «Вы полны раздражения и горечи — это прекрасно и хорошо; будьте порядочно злы — это будет еще лучше». Подобная «злоба», — поясняет он далее, — будет казаться злом «только для близоруких современных глаз, которые во всяком отрицании видят признак зла». В действительности же эта злоба есть спасение человека от филистер-

Так развивается антитеза моральных систем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Этика «любви к ближнему» развивается в этику сострадания, душевной мягкости, миролюбия, доброты и *успокоения*. В противоположность ей Заратустра дает нам «новые скрижали», развивая этику любви к дальнему и рисуя нравственное величие твердого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося в даль человеческого духа. Пока в человеческой жизни будет существовать борьба между началами примирения и возмущения, между стремлением к сохранению старого и стремлением к созиданию нового, между жадой мира и жадой борьбы, — до тех пор не прекратится в человеческой душе 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 к дальнему», в ее антагонизме к этике «любви к ближнему», имеет ту особенность, что она совершенно независима от содержания самого объекта любви — «дальнего». Каково бы ни были внутреннее содержание морального идеала, требования этики любви к дальнему остаются неизмеренными, раз только этот идеал руководить человеческой деятельностью в качестве абстрактного «дальнего» и ставит человека в отноше-

---

ства и условие всякого «героического жизненного пути» (*Unzeitgemässe Betrachtungen*. В. 2. S. 43—45).

ния к людям, могущие быть противопоставлены тем отношениям, которые вытекают из непосредственных чувств симпатии и сострадания к ближайшим окружающим его людям. Поэтому люди самых разнообразных мирозерцаний, даже вполне чуждых конечному идеалу Ницше, могут понимать и ценить его этику любви к дальнему, в изложенном ее значении. Таким образом антагонизм обеих этических систем, с которыми мы имели дело до сих пор, есть лишь антагонизм *формальных* этических принципов; одно только различие в *расстоянии*, отделяющем объект любви от ее субъекта, и обусловленное им различие в путях и средствах активного осуществления любви проводить резкую грань между двумя группами моральных чувствований и настроений и порождает радикальную противоположность между моральными оценками и представлениями о «добре» и «зле», образующими обе упомянутые этические системы. «Любовь к дальнему» может быть любовью к людям не менее, чем «любовь к ближнему»; и однако же остается огромная разница между инстинктивной близостью к конкретным наличным представителям человеческого рода, непосредственно нас окружающим, к нашим современникам и соседям («любовью к ближнему»), и любовью к людям «дальним и будущим», к отвлеченному коллективному существу «человечеству». «Любовь к дальнему» означает здесь любовь к тому же ближнему, только удаленному от нас на ту идеальную высоту, на которой он может стать для нас, по выражению Ницше, «звездой».

Мы видим здесь, что *формальная* антитеза между принципами «любви к ближнему» и «любви к дальнему» не препятствует своеобразному примирительному сочетанию их, выражающемуся в том, что «любовь к ближнему» становится *содержанием* морального идеала, тогда как *формой ее осуществления* является «любовь к дальнему». Счастье «ближних» — верховный этический постулат любви к ближнему — является само тем «дальним», ради которого творит и борется человек и ради которого он подчиняется всем

указанным выше требованиям этими «любви к дальнему». В этом сочетании мы имеем сущность этической доктрины *утилитаризма*, в ее наиболее широком и общем значении. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеал в «наибольшем счастье наибольшего числа людей», основана несомненно на чувстве любви к ближнему, которое одно только и заставляет нас ценить счастье ближних, но она не скажет, вместе с Достоевским, что прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка; наоборот, если прогресс приводит к увеличению суммы счастья, то с ее точки зрения он может быть искуплен многими слезами и страданиями, лишь бы этот моральный расход не превысил дохода. В этом смысле утилитарная мораль будет считать законными и борьбу, и отсутствие сострадания, и все остальные требования этики «любви к дальнему», если в результате их возрастает сумма счастья на земле. Доктрина утилитаризма примиряет таким образом антитезу моральных чувств, кладя в основу морали просто принцип хозяйственности: противодействующие счастью ближнего требования этики любви к дальнему суть для нее только обходный путь для достижения этого счастья, т. е. для осуществления любви к ближнему, и, как издержки морального хозяйства, законны постольку, поскольку оправдываются приобретаемым посредством них моральным доходом.

Этому, несомненно весьма стройному и последовательному, сочетанию двух моральных принципов в этике утилитаризма Ницше противопоставляет свой этический идеал, и именно в этом отношении он явился наиболее смелым новатором и разрушителем старых «скрижалей». Любовь к ближнему отбрасывается им не только в качестве основы этики сострадания и примирения, в ее непосредственной противоположности к этике любви к дальнему — это мы видели уже выше, но и в качестве верховной инстанции и конечной цели самой этики любви к дальнему, как это имеет место в утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которую сознательно или бессознательно пропи-



тано все этическое общественное мнение современности, объявляется решительная война во имя нового морального идеала, который не только в средствах и путях своего достижения, но и по самому своему содержанию есть, так сказать, «дальнее» *par excellence*, т. е. не состоит в служении «ближнему» и его счастью. Борьба с обычным моральным мирозерцанием идет уже не из-за *положения* объекта любви, не из-за его *отношения* к субъекту, а из-за самого *содержания* его: этический принцип «любви к дальнему» характеризуется здесь его противопоставлением принципу «любви к ближнему», понимаемому как *любовь к людям вообще*. Если в изречении выбранном нами эпиграфом, Ницше объявляет, что «выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему», то он поясняет свою мысль, прибавляя: «еще выше, чем *любовь к людям*, я ценю *любовь к вещам и призракам*»<sup>11</sup>.

Итак, любовь к дальнему» характеризуется ближе, как «любовь к вещам и призракам». Но что мы должны понимать под последней? Что это за новое моральное чувство, которое имеет претензию не только конкурировать по своему этическому значению с любовью к людям, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человеческих побуждений, которым приписывается положительная или отрицательная моральная ценность, принято делить на два основных чувства: любовь к себе самому и любовь к окружающим людям, *эгоизм* и *альтруизм*. Первое чувство признается воплощением всего морально-отрицательного, второе — всего морально-положительного. Это деление считается единственно возможным и безусловно исчерпывающим; для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма — такие же прочные и всеобъемлющие схемы, как самые категории добра и зла, и едва ли не равнозначащи им; добро — альтруизм, любовь

<sup>11</sup> «Liebe zu Sachen und *Gespenstern*». *Sache* — вещь, дело; *Gespenst* — буквально *привидение*; мы передаем его словом «призрак», как имеющим более общее значение и потому точнее выражающим мысль Ницше.

людям, или зло — эгоизм, «себялюбие»: *tertium non datur*. При таком своем убеждении обыденное моральное сознание отнесется, конечно, отрицательно к идее о каком-то неизвестном третьем нравственном чувстве — чувстве «любви к вещам и призракам», сочтя его либо за лишнюю внутреннюю смысла выдумку, либо же за продукт какой-либо моральной извращенности.

Но готовые суждения обыденного сознания в данном случае так же мало соответствуют истине, как и в огромном большинстве других случаев. Мы говорим пока об истине не в морально-практическом, а просто в познавательном-теоретическом смысле. Как бы мы ни оценивали любовь к себе и любовь к людям, несомненно одно: этими чувствами *не исчерпываются* все наши моральные побуждения. Существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних, и тем не менее обладающих бесспорной моральной ценностью. Послушаем умного, тонкого и спокойного исследователя моральных фактов. «Не нужно никогда упускать из виду, что антитеза между эгоизмом и альтруизмом ни в коем случае не исчерпывает всей совокупности мотивов наших действий. Фактически мы *объективно* заинтересованы в осуществлении или неосуществлении известных событий или состояний, и притом вне всякого отношения к их последствиям, затрагивающим какого-либо субъекта. Нам важно, чтобы в мире царила гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросом, полезно или приятно это какой-либо личности, какому-либо *мне* или *тебе*... Во многих случаях сознание цели нашей деятельности останавливается в мире *объективного*, не заимствуя моральной ценности от каких-либо субъективных соображений... Это — несомненный психологический факт»<sup>12</sup>. Приведенное указание

<sup>12</sup> Georg Simmel, Philosophie des Geldes. Стр. 226—227.

на существование мотивов *объективных*, не подходящих под рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющим множеством примеров. Мыслитель, жизнь которого направлена на открытие истины, вне всякого соображения о пользе или надобности ее для кого-либо; художник, стремящийся воплотить художественный образ, не задумываясь о том, кому полезно или приятно его дело; человек, мстящий за поруганную справедливость или честь и достигающий этого, быть может, путем гибели и своей и своего противника, — вот первые на удачу выбранные примеры, которые даже как *типы*, конечно, отнюдь не исчерпывают всего разнообразия мотивов этого рода. Во всех этих и им подобных случаях люди не руководятся, очевидно, ни себялюбием, ни любовью к людям: движущим мотивом их является стремление к достижению известного *объективного* состояния, вне всякого отношения к чьей-либо выгоде или к чьему-либо удовольствию. Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к *отвлеченным*, обладающим внутренней ценностью, *моральным благам* как несколько фантастический, на первый взгляд, термин Ницше: «любовь к вещам и призракам». Понятие «вещи» имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а некто внечеловеческое, *объективное*; понятие «призрака» необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым однако придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих «призраков», любовь к которым издавна служила и служит одним из самых могучих движущих сил человечества<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> В приведенном изречении: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам», под «призраком» (Gespens) Ницше подразумевает,

Итак, стоит ли по своей моральной ценности «любовь к вещам и призракам» выше или ниже «любви к людям», но самый факт ее существования, как третьего, равно удаленного от эгоизма и альтруизма, вида нравственного чувства, не может — вопреки ходячему взгляду — быть оспариваем. Но раз проблема разрешена теоретически, раз не остается более сомнения в наличии особого морального чувства «любви к вещам и призракам», не совпадающего ни с эгоизмом, ни с альтруизмом, то не представляет более трудностей и разрешение морально-практической проблемы, именно вопроса о *моральной ценности* этого чувства. *Доказывать* вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь — апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорною и весьма высокою моральною ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям, как это утверждает или, вернее, внушает Ницше, — это опять-таки не может быть доказано *логически*. Согласно изложенному нами взгляду, спор между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрешается не аргументами, а стихийною моральною силой каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся *отвлеченные моральные блага* — «*призраки*» — как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, поднятие морально-

---

по-видимому, специально свой излюбленный «призрак» — «сверхчеловека». Мы позволяем себе однако расширить это понятие до значения *отвлеченного морального блага* вообще, находя в термине «призрак» чрезвычайно удачное Schlagwort для одной из центральных идей Ницшевской этики.

го уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства. Для таких эпох, для таких людей и гласит слово Заратустры: выше любви к людям стоит любовь к вещам и призракам!

Как бы каждый из нас ни решил для себя вопроса о сравнительной ценности «любви к людям» и «любви к призракам», во всяком случае заслугой Ницшевской «переоценки всех ценностей» является критическое углубление нашего морального сознания. Мы видели, что понятие «любви к призракам» несомненно выражает давно знакомое человечеству нравственное чувство и, следовательно, не постулирует никакого новшества в морали. Но одно дело — нравственное чувство, а другое — моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознание. Последние всегда отстают от первого, всегда не вполне соответствуют ему и не выражают его точно и полно. Задачей этики, как нормативной дисциплины, и является установление согласия между моральными *убеждениями* и нравственными *чувствами*, пересмотр и углубление морального *сознания* путем сопоставления его с прирожденными или бессознательно привитыми человечеству нравственными *инстинктами*. Такова и заслуга Ницшевской «переоценки ценностей»: выяснение морального конфликта между любовью к ближнему и любовью к дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной ценности практически давно известного, но сознательно не оцененного чувства «любви к призракам». Несомненно, что это последнее чувство оставалось в тени и не проникало к свету морального сознания только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственным верховным моральным благом счастье людей, а потому и не хотела замечать и признавать в моральных чувствах ничего, кроме стремления к счастью ближних — альтруизма — и его прямого антипода — эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем «учением о сча-

стии и добродетели», из-за которого, по его мнению, люди «измельчали и все более мельчают»<sup>14</sup>.

Моральное сознание, приученное этикой утилитаризма и альтруизма к убеждению, что вне любви к людям и стремления к их счастью не может быть ничего морально-ценного, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится в учении Ницше о нравственном величии *объективных, бескорыстных* не только по отношению к «я», но и по отношению ко всякому «ты», человеческих побуждений, объединяемых им под названием «любви к призракам». Этому *этическому идеализму* утилитаризм противопоставит утверждение, что «любовь к призракам», как бы она ни казалась непохожей на альтруизм, есть тем не менее лишь косвенная форма, в которую выливается любовь к людям и стремление к их счастью. В самом деле нельзя отрицать, что очень часто человек, посвящающий свою жизнь служению абстрактным «призракам» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приносит огромную пользу своим согражданам и ближним и таким образом косвенно служить им и их счастью. Этим дается повод искать моральное значение чувства «любви к призракам в его близости к альтруизму и по его основным признакам, и по его объ-

<sup>14</sup> В отождествлении утилитаризма с этикой альтруизма содержится, несомненно, некоторая неточность: этика альтруизма, с одной стороны, шире утилитаризма, так как любовь к людям не исчерпывается стремлением к их счастью или пользе; с другой стороны, утилитаризм шире этики альтруизма, так как служение счастью людей может быть основано не только на любви к людям, но и на других мотивах. Тем не менее нам кажется позволительным для нашей специальной задачи отождествить эти два — во всяком случае родственных друг другу — моральных направления, объединив их по общему признаку их верховных принципов: служению интересам ближних. Этот же признак отделяет их обоих от этики «любви к призракам», верховным принципом которой служит стремление к абстрактным самодовлеющим моральным идеалам, ценность которых независима от их значения для субъективных интересов «ближних».

ективным последствиям. Тем не менее такое заключение утилитаризма должно быть признано совершенно неверным: оно покоится на полном смешении двух совершенно разнородных вопросов дисциплины этики: проблемы *моральной* и проблемы *логически-каузальной*. Не подлежит сомнению, что *генетически* вся совокупность моральных чувств и принципов — следовательно также и «любовь к призракам» — выросла из потребностей социального блага. Весьма вероятно также, что эта связь морали с социальным благом есть не только генетическая, но и *функциональная*, так что всякое моральное чувство и действие имеют im Grossen und Ganzen своим объективным последствием и как бы своим природным назначением содействие социальному благу, т. е. рост человеческого счастья и благополучия. В этом смысле, т. е. в качестве *теоретической социологической гипотезы*, устанавливающей каузальную и функциональную связь между нравственностью и счастьем, утилитаризм имеет бесспорно серьезное *raison d'être*<sup>15</sup>. И однако эта связь есть нечто совершенно постороннее и безразличное с точки зрения проблемы *моральной*. Не объективные последствия действий или чувства, а его субъективная *цель* и его внутренний мотив определяют его моральное значение. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви к призракам», но раз остается несомненным, что субъективным побуждением в ней служит не стремление к увеличению счастья людей, а внутренняя, так сказать, имманентная моральная привлекательность самих «призраков» — а именно этот признак и конституирует понятие «любви к признакам» в его отличии от альтруизма, — то моральная доктрина утили-

<sup>15</sup> Выдающийся образец подобного утилитаризма дан Иерингом в его *Zweck im Recht*, а также Лестером Уордом в его замечательных социологических трудах. Сам Ницше не раз высказывает мысль, что всякая мораль в конечном счете является продуктом и функцией инстинкта сохранения рода.

таризма опровергнута. Быть может, такое противоречие между генетической и моральной точкой зрения на явления нравственности, которое может с первого взгляда показаться странным, есть само весьма необходимый и полезный продукт социального подбора, и его уничтожение, на котором настаивает утилитаризм, грозило бы вероятно человечеству самыми опасными последствиями. Так, успехи науки, которые имели такое огромное практическое значение, могли быть достигнуты только путем бескорыстного искания истины вне всяких соображений о ее пользе для людей; а сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика» — этот типичнейший продукт государственного утилитаризма — сменилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

Таким образом для сохранения своей позиции утилитаризм должен доказать не то, что указанные объективные, неальтруистические побуждения бывают вообще полезны человечеству, а то, что их полезность служит в каждом отдельном случае их единственным моральным оправданием, единственным основанием их моральной ценности. Подобные *thema probandum* допускает, впрочем, в свою очередь один легкий, но непозволительный выход из затруднения. Возможно именно утверждение, что объекты рассматриваемых неальтруистических чувств — «призраки» — сами по себе составляют для человека неоценимое благо (вне всякого отношения к их дальнейшей полезности), так что любовь к ним есть *eo ipso* стремление к человеческому благу; «не о едином хлебе жив человек» — и обладание «призраками» нужно ему не менее, чем обладание хлебом; утоление жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условие человеческого счастья, как и утоление голода. Справедливость подобного утверждения самоочевидна, но только потому, что оно есть в сущности бессом-



держательная тавтология: понятие блага, условия счастья расширяется до пределов понятия морального добра вообще, и тогда уже нетрудно конечно доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширение понятия блага незаконно в том отношении, что оно затушевывает коренное различие между *субъективной* и *объективной* ценностью, между благом, как условием удовлетворения субъективных желаний человека, и благом, обладающим объективным моральным значением, совершенно независимым от субъективных человеческих взглядов и оценок. Установление *реальной* связи между явлениями добра и счастья имеет смысл только при условии резкого *логического* различения между добром и счастьем, как *понятиями*, и при всякой попытке слить эти понятия теряет всякое значение. Остается таким образом только чистое, прямое и недвусмысленное утверждение утилитаризма, что «любовь к призракам» ценна только поскольку, поскольку она есть любовь к людям и стремление содействовать их счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживает полную его несостоятельность. Так как «любовь к призракам» характеризуется, как мы видели, именно своим *бескорыстием*, отсутствием в нем соображений о субъективном его значении, о его пользе (так что если эта польза и на лицо, то лежит за пределами морального поля зрения), то утилитаризм поставлен перед дилеммой: или категорически отрицать моральную ценность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И действительно, на практике утилитаризм относится враждебно ко всем идеалам, которые не могут ответить на прямой вопрос: *cui prodest?* и господство утилитарных принципов значительно содействовало забвению подобных идеалов. Если утилитаризм иронически указывает на принцип *fiat justitia, pereat mundus*», как на логический вывод из всяких *объективных*, самодовлеющих моральных «призраков», то не нужно забывать, что в борьбе с этим принципом он вынужден часто опереться на обрат-

ный принцип: «*fiat utilitas, pereat justitia*». А если так, то утилитаризм противоречит ясному голосу нравственного чувства и потому должен быть сам отвергнут<sup>16</sup>.

Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к служению людям и их счастью искать источника ее моральной ценности должно быть признано несостоятельным, то столь же неверным было бы уподобление ее эгоизму. К сожалению, сам Ницше является инициатором такого уподобления. Обладая более художественной глубиной и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше, в своем протесте против утилитаризма, усматривающего в альтруизме единственное морально ценное чувство, а во всем ему противоречащем — моральное зло, ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом. Впрочем, это сближение остается в сущности чисто словесным, терминологическим; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразит, что чувство, прославляемое Ницше под *названием* себялюбия, по своему содержанию бесконечно далеко от последнего. Послушаем одну из проповедей Заратустры к «высшим людям», в которой он заповедует им «себялюбие»:

«О творцы, о высшие люди! Можно быть беременным только своим собственным ребенком.

«Не давайте себя ни в чем уговаривать, заговаривать! Кто же это *ваш* ближний? И если вы даже действуете «для ближнего» — творите вы все же не для него!

---

<sup>16</sup> С точки зрения общественного утилитаризма страшною ересью должна звучать, например, следующая замечательная перифраза темы о превосхождении «любви к призракам» над «любовью к людям», содержащаяся в выстраданных словах Чаадаева: «любовь к отечеству вещь очень хорошая, но есть и нечто повыше ее: любовь к истине... Дорога на небо ведет не через любовь к отечеству, а через любовь к истине» (*Апология Сумасшедшего*). Сравните с этим изречением модный лозунг современных англичан: «*right or wrong — my country!*» («право или неправо отечество — оно *мое отечество!*») — и вам станет ясно отношение последовательно продуманного утилитаризма к «любви к призракам».

«Отучитесь вы наконец от этого «для», вы творцы! Ваша добродетель именно и хочет, чтобы вы ничего не делали «для» и «ради» и «потому что». Против этих лживых маленьких слов вы должны залепить ваше ухо.

«Для ближнего» — это добродетель только маленьких людей: там говорится: «равное за равное» и «рука руку моет»: — они не имеют ни силы, ни права на *ваши* себялюбие.

«Ваше себялюбие, о творцы, есть предусмотрительность и предвидение беременных: чего никто не видал глазами — плод — то охраняет и бережет и питает вся ваша любовь.

«Где вся ваша любовь, у вашего ребенка, там и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — вот *ваши* «ближний»; не давайте себе внушать ложных оценок!»

Эта проповедь ясно показывает, как неудачно название себялюбия для описываемого здесь побуждения<sup>17</sup>. Себялюбием нельзя назвать заботливость беременных о плоде, уход за будущим ребенком; и следовательно то, что здесь приравнивается любви к плоду — любовь к *делу* — походит на эгоизм так же мало, как и «предусмотрительность беременных». Материнская любовь к плоду, приводимая здесь в виде примера, достойного «творцов» побуждения, есть один из тех блестящих образов, которыми гениальный художник Ницше умеет пояснить свою мысль лучше, чем то могли бы сделать десятки страниц отвлеченного анализа. В самом деле, что может быть бескорыстнее и трогательнее этой любви к плоду? А между тем она есть не альтруизм, не любовь к живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь к чему-то созидаемому, будущему, творимому, любовь не к человеку, а к «призраку» будущего человека. И как мать любит и бережет своего будущего ребенка, так и все «творцы», проповедует Заратустра, должны беречь и любить те призраки, которые они

<sup>17</sup> Да и как мог бы восхвалять настоящее себялюбие Заратустра, проповедник самоотверженной любви к дальнему, с негодованием восклицавший: «Ненавистен мне вырождающийся дух, который говорит: все для меня!»

стремятся воплотить в жизнь; любовь к этим призракам — любовь бескорыстная, так же мало задумывающаяся о цели и пользе их для себя и других, как материнская любовь — о цели и пользе рождения ребенка — должна быть краеугольным камнем добродетели творцов, основой их морального поведения. «Ваше дело — вот ваш ближний» — в этих словах содержится лишь повторение мысли: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам». При таком значении «себялюбия» было бы также грубым заблуждением видеть в мысли о необходимости себялюбия для «высших людей» и его непозволительности для людей «маленьких» повторение знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различию в смысле понятия «себялюбия» применительно к «высшим» и «маленьким» людям, мысль Ницше сводится лишь к тому, что альтруизм должен остаться единственным моральным двигателем для тех людей, которые не способны к творчеству во имя «любви к призракам». Вместе с тем в приведенном отрывке ясно просвечивает тот мотив, который побудил Ницше сблизить «любь к призракам» с эгоизмом: это — его протест против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чего, в чью пользу оно направлено? В борьбе с этим моральным направлением Ницше выставляет требование, чтобы моральная ценность действия была независима от всяких «для» и «ради», от ее последствий для счастья ближних. И именно в этой независимости моральной ценности побуждения от его пользы для ближних Ницше усматривает родство подобных побуждений с эгоизмом. Но если повод к этому сближению «любви к призракам» с эгоизмом и понятен, то само оно, повторяем, остается несомненным заблуждением: эгоистичность действия определяется именно его корыстностью, полезностью его последствий для действующего, тогда как моральная ценность «любви к призракам», по мысли Ницше, должна быть *имманентной*, т. е. присущей самому чувству и вполне независимой от каких-либо его последствий.

Впрочем, в этом сближении «любви к призракам» с эгоизмом сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственного миросозерцания Ницше черта. Для выяснения ее необходимо остановиться на достаточно известном — пожалуй, слишком известном — протесте Ницше против идеи *долга* в морали. Протест этот, в его абстрактной, теоретической форме несомненно неудачен, так как категория долга не морально, а чисто *логически* связана с самым понятием нравственности: нравственным мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим под категорией *долга*, в форме *долженствования*; поэтому все попытки удалить понятие долга из морали всегда основаны на логическом недоразумении, и если бы даже моралист учил нас отказаться от повиновения всем моральным обязанностям, то самое это отречение от обязанностей означало бы новую налагаемую на нас *обязанность*, формально тождественную с прежними. Моральная доктрина без категории долга, без слов «ты должен» и без повелительного наклонения есть такое же *contradictio in adjecto*, как научная теория без категорий бытия и причинности, без слов «есть» и «потому что». Уничтожение категории долга есть таким образом отрицание не определенного содержания морали, а самой формальной *идеи* морали. Ницше сам признавал это и в последнем периоде своего творчества склонялся к отрицанию всякой морали вообще; он называл даже своего Заратустру «первым имморалистом». Достаточно характерно однако то противоречие, что этот *имморалист* проводит всю свою жизнь в *моральном поучении* людей, в установлении «новых скрижалей».

Однако за эту формальную связью понятий, которая делает совершенно невозможным отрицание категории долга в морали, не нужно забывать о разнообразии и богатстве моральных переживаний, выливающихся в общую форму «долженствования». Когда человек в ряду своих побуждений находит одно, которому он приписывает абсолютное, объективное — независящее от его желаний и на-

строений — значение, то потребность следовать этому побуждению и дать ему победу над всеми остальными он испытывает в форме *принуждения, долга, обязанности*. В этом чувстве содержится психологический признак мотивов моральных. Но самый характер этой принудительности, ее сила и острота сознаются различно, в зависимости от того, насколько все остальные, субъективные побуждения противодействуют моральному мотиву или, наоборот, гармонируют с ним и ему содействуют. Хотя моральное принуждение, в отличие от принуждения права и вообще внешней власти, есть всегда принуждение внутреннее, исходившее из собственного *я*, — с внешней стороны свободного, однако иго принуждения более чувствительно и более ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту к принуждению внешнему, когда существует резкое разногласие между моральным, повелевающим «я» и эмпирическим подчиняющимся «я», чем когда это разногласие не так сильно и смягчается элементом гармонии. Так же различен в обоих случаях и самый психический механизм морального принуждения: к чисто моральному инстинкту, требующему победы нравственного побуждения над безнравственным, будет в первом случае присоединяться страх перед последствиями морального непослушания — будет ли то осуждение со стороны общественного мнения, или предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера или угрызания совести — и потому моральное принуждение будет чувствоваться как тяжелое давление какой-то чуждой власти, тогда как во втором случае легкое, свободное и бескорыстное следование по пути, указываемому повелевающим внутренним голосом, будет оставлять радостное впечатление гармонии между действием и внутренней природой действующего. В отдаленной перспективе мерещится идеал человека, для которого нравственные побуждения настолько сольются с субъективными влечениями его природы, что он уже не будет нуждаться ни в каких *предписаниях* — подобно тому, как сейчас люди не нуж-

даются в предписаниях, чтобы есть, пить и размножаться, — и не будет следовательно замечать никакого ига нравственного принуждения. Осуществим ли подобный идеал или нет, во всяком случае его моральная ценность несомненна; так же несомненно и то, что степень нравственного развития человека измеряется не только силой вложенных в него моральных импульсов, но и близостью их к его общему характеру и сравнительною легкостью, с какою им удастся пролагать себе путь в его поведении. Протест Ницше против морального принуждения означает лишь настаивание на необходимости и моральном значении нравственно-цельных натур, для которых *должное* есть вместе с тем и *желаемое*. Его возмущает мораль, основанная на страхе наказания или ожидании награды, — мораль в виде чуждого внутренним наклонностям предписания грозной невидимой власти, — мораль, подчинение которой есть для человека «боль от удара кнутом»:

«Вы хотите еще вознаграждения, вы добродетельные? Вы хотите платы за добродетель и небо за землю и вечность за ваше сегодня?..

«Ах, печаль моя гласит: в глубь вещей волгали награду и наказание, — а теперь еще и в глубь ваших душ, о добродетельные!..

«Вы любите вашу добродетель, как мать любит свое дитя; но где было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

«Да будет ваша добродетель вашим *я*, а не чем-то чуждым, кожей, одеянием: вот истина из глубины вашей души, о добродетельные!»

С этой точки зрения, которая видит нравственную высоту в *совпадении* моральных побуждений с субъективными, личными мотивами, теряет свою ценность идеал «самоотречения». Самоотречение, очевидно, необходимо для того, кому нужно для исполнения моральных предписаний *отрекаться от себя*, от своих личных интересов и желаний; оно предполагает противоречие между моральными

и личными мотивами. Ницше указывает другой путь для торжества нравственности: *согласование* моральных побуждений с индивидуальными потребностями, превращение первых в последние; этот путь предполагает, конечно, высшую ступень нравственного развития и для очень многих совершенно недостижим; но это именно и указывает на его большую возвышенность.

«Я хочу, чтобы вы устали говорить: «хорошим бывает поступок, когда в нем есть самоотречение».

«Ах, друзья мои! Пусть ваше *я* будет в поступке, как мать в ребенке: да будет это *вашим* словом о добродетели!»

Итак, отрицание морального *принуждения* и проповедь «себялюбия», как антипода морально несовершенного идеала «самоотречения», есть для Ницше только требование такого нравственного перевоспитания человечества, результатом которого явилось бы теснейшее слияние индивидуальных и моральных, субъективно и объективно ценных побуждений и отсутствие чувства тягостной принудительности морального закона. В какой же связи стоит это требование с этической системой любви к дальнему (понимаемой, как «любовь к призракам») и с тем особенным положением, которое, как мы видели, занимает «любовь к призракам» на ряду с моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховной целью деятельности счастье ближних и верховным моральным двигателем, — любовь к людям, — эта борьба у Ницше, быть может, в значительной степени обусловлена той жестокою, властною принудительностью, тою мрачною насильственной тираниею нравственных побуждений над эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный закон в этике альтруизма и утилитаризма. Причина этого последнего обстоятельства лежит, как нам кажется, в следующем. Фактически несомненно, что любовь к людям, как врожденное характерологическое свойство,



как природный инстинкт, развито в людях чрезвычайно мало. Круг действия этого чувства для человека в подавляющем большинстве случаев ограничен и по самому существу дела должен быть ограничен сравнительно небольшим числом людей, связанных между собой узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утверждение эмпирически или теоретически, мы констатируем указанное явление, просто как всем знакомый факт; как на авторитетнейшего свидетеля его, мы можем сослаться на величайшего психолога — Льва Толстого. В одном из лучших и известнейших своих произведений последнего периода Толстой с обычно ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое дитя, или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они — люди, это значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и действительно любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон<sup>18</sup>. Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здесь лишь на его посылку.

<sup>18</sup> Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям стоит любовь к призракам. Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного миросозерцания» миросозерцанием метафизически-моральным. Ср. почти дословно тождественную с этим мнением Толстого мысль Ницше в «Jenseits von Gut und Böse», отрывок 60. В нравственных натурах этих двух величайших моралистов XIX века есть вообще много сходного, несмотря на полное различие в содержаниях их учений.

Моральное предписание любви к людям, в силу того, что это чувство в его отвлеченной форме любви к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей, необходимо выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом. Вот почему этика альтруизма полна представлений о природной греховности людей, о вечной борьбе между плотью и духом, вот почему ей почти недоступна мысль о гармоническом сочетании субъективно-индивидуальных и объективно-моральных побуждений и о возможности легкого, радостного и свободного следования по пути, указываемому нравственным законом; вот почему этика альтруизма есть, так сказать, мораль *долга* по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническим подавлением бунтующей природы человека, мораль аскетизма и самоотречения. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповедь уничтожения *я* в угоду *ты*.

Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело с тем моральным чувством, которое мы, по примеру Ницше, рассматривали под именем «любви к призракам». В обычных, ходячих кодексах морали мы редко найдем ясные указания на него и суровые проповеди послушания ему. И это потому, что «любовь к призракам» живет в душе человека гораздо более как инстинктивная потребность, чем как моральное предписание. Если различают право писаное и неписаное, то в морали, как мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь к призракам» почти всецело принадлежит к последней категории. Благодаря этому, она оказывается в массе случаев чувством глубже заложенным, более инстинктивным и сильным, чем альтруизм. Эмпирически можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный непроизвольно — не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности — любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями

совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и во всяком случае встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные «призраки» — умеющий негодовать на несправедливость, ложь, унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, нисколько не считаясь с вопросом: *cui prodest*, не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихийности и непосредственности инстинкта «любви к призракам» сближение его с эгоизмом, которое мы видели у Ницше, имеет глубокое психологическое основание: оба чувства сходятся именно в своей близости к человеческому «я», к природным, как бы физиологическим влечениям человеческой натуры. Любовь к кафру или готтентоту, любовь к моему врагу или антипатичному мне человеку, наконец любовь просто к первому встречному я не могу испытывать иначе, как искусственно тренируя тебя, т.е. подавляя свои естественные эгоистические побуждения. Наоборот, стремление сохранить справедливость или правдивость по отношению к тому же человеку, т.е. любовь к известным моральным «призракам», заговорившую во мне по поводу моих отношений к людям, я могу испытывать как непосредственное, инстинктивное мое побуждение. Нарушение истины или справедливости будет испытываться можно почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастью. Аналогия с альтруистическими мотивами, поскольку последние также обладают такой непосредственностью, быть может, лучше пояснит нашу мысль. Самая бескорыстная и самоотверженная любовь к ребенку ощущается матерью почти как эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нее с ее собственной личностью, счастье и польза ребенка становятся ее собственными счастьем и пользой. Мать, как говорит Ницше, не требует награды за свою любовь; она испытывает ее не как лишение, а как радость,

как свою эгоистическую потребность. Но круг, на который могут распространяться альтруистические побуждения подобного характера, крайне узок; наоборот, нет предела той сфере отношений, которую может охватывать «любовь к призракам», способная по своей силе и непосредственности сравниться с материнской любовью к ребенку. Поэтому-то инстинкт «любви к призракам» способен по своему психологическому эффекту походить на эгоизм, хотя теоретически — мы еще раз подчеркиваем это — между ними лежит моральная пропасть, отделяющая побуждения, имеющие лишь субъективную цену, от побуждений, обладающих объективной моральной ценностью. Моральный закон, предписывающий заботиться о благе ближнего, будет по большей части ощущаться как повеление пожертвовать интересами моего «я» в угоду интересам какого-либо «ты»; моральный же закон, повелевающий любить и защищать известные «призраки», будет сознаваться как требование заботиться о лучших, важнейших и святейших интересах моего собственного «я». У Ницше есть одно чудесное изречение, касающееся личных отношений между людьми и объясняющее это различие между любовью к людям и «любовью к призракам». «Если друг твой обидит тебя, — говорит он, — то скажи ему: то, в чем ты преступил против меня, я тебе охотно прощаю; но в чем ты преступил *против самого себя*, как я могу простить тебе это?» В обиде, нанесенной ближнему, нарушаются таким образом не только интересы этого ближнего, но и интересы самого обидчика, поскольку в его поступке содержится умаление его собственного лучшего достояния — «призрака» справедливости, благородства или великодушия. Таков смысл Ницшевого сближения «любви к призракам» с эгоизмом.

Это совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает особую категорию моральных явлений, быть может, высший продукт нравственного развития, — именно понятие *морального права*. Понятие морального права

не тождественно с ходячим понятием нравственного права. Под последним подразумевается просто известный субъективный интерес, преследование которого разрешается нормами морали. Так, мы говорим, что человек после труда имеет право на отдых, или что каждый имеет право рассчитывать на помощь близких людей, или что честный человек имеет право на всеобщее уважение и т.п. Во всех этих случаях нравственное право лица, подобно юридическому праву в субъективном смысле, есть лишь продукт или отражение соответствующей обязанности всех остальных людей. Моральный закон предписывает уважать честность, помогать близким людям, обеспечивать отдых трудящему и т.д., и это предписание создает соответствующее право у лица, в пользу которого оно создано. Под *моральным же правом* мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом его не только разрешается, но и положительно *предписывается* моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществления этого права лежит таким образом не только на окружающих лицах, но и на самом заинтересованном и управомоченном лице, так что его моральное право совпадает с его моральной обязанностью. Для объяснения этого понятия возьмем опять примером альтруистическое чувство в той его форме, в которой оно является и субъективным, и моральным побуждением. Если мать в силу внешних условий лишена возможности проявлять активно свою любовь к ребенку (напр., если ребенок насильственно отнять у нее), то притязание ее на устранение препятствий к осуществлению ее любви будет не только морально допустимым, но и морально *обязательным*, так что всякая мать, не настаивающая на таком требовании, должна подвергнуться моральному осуждению. Ее право на осуществление ее любви к ребенку есть одновременно и ее *обязанность*, т.е. оно есть морально предписанное ей право, или, согласно нашему обозначению, ее моральное право. Но материнская любовь, повто-

ряем, по своей стихийности и инстинктивности представляет собою исключение из типа морального чувства любви к людям. Этика утилитаризма и альтруизма, как мы видели, характеризуется именно резким противоречием между личными побуждениями и моральными обязанностями; поэтому ей, как общее правило, почти незнакомо понятие морального права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть с точки зрения этой этики, либо греховный помысел, который необходимо обуздать сознанием соответствующей моральной обязанности: «я не должен хотеть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побуждение, которое не относится к морали, а есть дело вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонию между эгоистическими и моральными мотивами, может выработать формулу морального права: «я хочу и требую для себя *и обязан требовать*». После всего вышесказанного нет надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви к призракам», в силу его близости с субъективными интересами, будет чаще всего давать повод к возникновению моральных прав; понятие морального права стоит в самом центре этической системы «любви к дальнему» (в смысле «любви к призракам»). Если моральный закон налагает обязанность любить и защищать известные «призраки» — истину, справедливость, человеческое достоинство, независимость, — то при наличности самостоятельного, вне-морального стремления к ним он создает и *моральное право* на них. Таким образом самый моральный закон *предписывает* защищать известные *права* — право на господство истины и справедливости в человеческих отношениях, на сохранение человеческого достоинства, на духовную свободу человека и т.п. Именно такое стремление защищать *моральные права личности*. Ницше подразумевает под восхваляемым им «здоровым, жизненным *святым себялюбием*»:

«И случилось — и поистине, случилось впервые — что слово Заратустры назвало блаженным *себялюбие*, то здоро-

вое, жизненное себялюбие, которое вытекает из могучей души...

«Своими словами добра и зла окружает себя такое себялюбие, как священными рощами; именем своего счастья гонит оно от себя все достойное презрения.

«Прочь от себя гонит оно все трусливое; оно говорит: дурно — это значит трусливо...

«Ненавистен и отвратителен ему тот, кто никогда не хочет защищаться, кто молча проглатывает ядовитую слюну и злые взгляды, слишком терпеливый, все выносящий, все-му покоряющийся: ибо это есть рабская порода.

«Раболепствует ли кто перед богами и божественными пинками, или перед людьми и вздорными людскими мнениями — все роды рабства оплевывает оно, это святое себялюбие.

«Дурно — так называет оно все, что надломлено и рабски боязливо: рабы мигающие глаза, сдавленные сердца и ту лживую податливую породу, которая целует широкими трусливыми губами.

«И призрачной мудростью зовет оно все, о чем умничают рабы, старики и усталые».

Моральные права личности — это те самые *священные и неотчуждаемая права человека*, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени и которые теперь с господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом «*salus populi suprema lex*» и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями, стали «забытыми словами». Читатель, быть может, вспомнит, как эти моральные воззрения провели русскую интеллигенцию в 70-х годах прошлого века к убеждению о необходимости отказаться от своих прав человека в интересах блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установления подобного противоречия между материальными и духовными благами народа, в этом убеждении, несмотря на редкие нравственные достоинства его носите-

лей, заключалось несомненно и заблуждение чисто морального порядка<sup>19</sup>: предполагалось, что духовные притязания интеллигенции суть не священные и неотъемлемые права ее, которыми нельзя жертвовать ни для каких целей, а лишь дело ее субъективного вкуса и личных интересов. Теоретическое заблуждение уже давно преодолено и отошло в архив истории, но общественно-этические воззрения, обусловившие указанное *морально-практическое* заблуждение, господствуют и поныне. Мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных интересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и не *имеет права* жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие по пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего я, а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, святейших и человечнейших сторон этого я. Мотивом общественной деятельности человека по-прежнему служит только тяжелый гнет моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбие, которое именем своего счастья гонит от себя все достойное презрения и трусливое и ненавидит все роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требование отказа от своего «я» в пользу материального благополучия многоголового «ты» заслонили в наших глазах предписания этики «любви к призракам» — требование беречь и защищать моральные идеалы, как священное *личное* достояние каждого человека. Исполнение нравственного закона и общественное благо, думает-

<sup>19</sup> Как это показал П. Б. Струве, см. предисловие к книге Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии», стр. LXXX—LXXXIV. Ср. там же оценку этической системы Ницше, которая в главных своих чертах приближается к нашей (стр. LXI—LXXI).



ся нам, получили бы более верное обеспечение, если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах *ты*, но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного «я» — и это в особенности там, где строй жизни так беззастенчиво попирает эти интересы. Вот почему уместно прислушаться к смелым, но полным глубокого смысла словам Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам».

### 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 müsset?

Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

*Also sprach Zarathustra*

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше, как «этику любви к дальнему». Мы указали далее на своеобразную последовательность этой системы, в которой — в противоположность этике альтруизма и утилитаризма — «дальним» является не человек и его счастье, не «ближний», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а ряд моральных «призраков», т. е. объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. Но мы еще не касались одной из центральных идей Ницшевской морали — образа сверхчеловека. В какой связи стоит этот образ к этике любви к дальнему?

Здесь нам остается досказать немногое.

«Сверхчеловек» — как это показывает самое имя его — есть существо высшее, чем человек. Моральная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы содействовать появлению на земле этого высшего существа.

«Я учу вас *сверхчеловеку*: человек есть нечто, что должно быть превзойдено...

«Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором...

«Человек есть канат, укрепленный между зверем и сверхчеловеком...

«Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель. Что может быть любимо в человеке — это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем».

В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до *pes plus ultra*, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им — и каждой личности в отдельности, и целому обществу — сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу. Но в чем же заключается духовная высота сверхчеловека?

Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос, нигде не охарактеризовал нам конкретнее своего сверхчеловека; да это и не входило в его задачи. Сверхчеловек есть, так сказать, *формальный* нравственный образ. Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в чело-

веческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, «призраков», любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека. Вот почему идея сверхчеловека не прибавляет существенных черт к охарактеризованной выше этике «любви к дальнему» или «любви к призракам», а скорее лишь дает ей художественно-образное воплощение. Если мы видели, что «любовь к призракам» противопоставляется Ницше любви к людям и к их счастью и признается им более высоким, чем последняя, нравственным чувством, то те же взгляды выражены и в идее сверхчеловека: в ней постулировано верховное и автономное значение *культурного прогресса*, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожелений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех *объективно-ценных* его притязаний.

Так замыкается этика любви к дальнему с удивительно сильною и смелою последовательностью. Верховною моральною инстанцией объявляется нечто «дальнее» в самом резком смысле этого слова, нечто бесконечно-удаленное от всех субъективных интересов каких-либо «ближних» — именно осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством «сверхчеловека», едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер «благородства». Но благородство есть, как это показал сам Зиммель<sup>20</sup>, та, находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки, черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней

<sup>20</sup> См., кроме этюда о Ницше, *Philosophie des Geldes*, стр. 407—413.

всего утилитарного, полною своею удаленностью и изолированностью от всего обыденного, практически полезного и ординарного. Таким образом, благородство природы в широком смысле означает едва ли что иное, как прирожденную высокую, т.е. превышающую обычный уровень, ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влечения проникнуты и одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синоним *возвышенности*, а эта возвышенность, высота над средним уровнем духовного развития и исчерпывают собою сущность сверхчеловека.

Мы встречаемся здесь снова с автономностью или, если нам позволено будет так выразиться, *имманентностью* моральной ценности в этической системе Ницше. Моральные усилия людей и культурный прогресс человечества не являются средством к чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному им, именно к человеческому *счастью*, к удовлетворению субъективных, *вне-моральных* побуждений: смысл и значение добра и совершенствования лежит в них самих же, в развитии моральной природы человека, в достижении все более высоких ступеней духовного развития. Читатель помнит, вероятно, одно из пессимистических стихотворений Надсона, в котором выражено разочарование, имеющее овладеть всеми борцами за идеал при полном осуществлении их стремлений. Что будет достигнуто этим осуществлением? Поэт отвечает: «пир животного, сытого чувства!» и с горечью прибавляет: «жалкий, пошлый итог! каждый честный боец не отдаст за него свой терновый венец!» Здесь наглядно выражена внутренняя противоречивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучие рассматриваются не как необходимая ступень к дальнейшим усилиям человечества и не просто как первое и законное требование всякого голодного человека, а как *конечный идеал*, то этот конечный идеал по своей моральной природе прямо противоположен всему, что

нравственно ценно в средствах его осуществления. Духовная чистота и высота, героизм, отсутствие своекорыстных побуждений являются в этике утилитаризма как бы лишь механическим средством, которое пускается в ход для достижения человеческого благополучия, но становится ненужным и, как таковое, отбрасывается в сторону в самый момент достижения цели. Терновые венцы заменяются лаврами и розами, герои и борцы не нужны более — наступает царство безмятежного счастья и наслаждения<sup>21</sup>.

Такое противоречие чуждо этической системе, в основе которой лежит «любовь к дальнему», понимаемая как «любовь к призракам» или — что то же самое — как «любовь к сверхчеловеку». Если, как учит Заратустра, «любовь к жизни должна быть любовь к высшей надежде» человека, то этой высшей надеждой должно быть не счастье, а «*высший помысел жизни*». В этой системе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, те самые моральные блага, которыми она была достигнута. Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев — того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве «о самом презренном —

<sup>21</sup> Ницше вскрывает эту внутреннюю противоречивость утилитаризма в следующих словах: «Мы указываем здесь на основное противоречие той морали, которая именно теперь пользуется большим почетом: мотивы к этой морали стоят в противоречии к ее принципу. То, чем эта мораль хочет обосновать себя, она опровергает своим критерием нравственности. Положение: «ты должен отказывать себе в своих желаниях и приносить себя в жертву», может, не преступая против своей собственной морали, быть декретировано только существом, которое этим само отказывается от своей выгоды... Но если ближний (или общество) рекомендует альтруизм ради своей пользы, то этим приводится в исполнение прямо противоположное положение: «ты должен искать своей выгоды, даже на счет потерь всех остальных» и, таким образом, единым духом проповедуется и «ты должен» и «ты не должен» (Радостная наука, отрывок 21).

о последнем человеке, нашедшем счастье» — а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание «сверхчеловека». Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*<sup>22</sup>.

Первый благосклонный и вдумчивый критик Ницше — Георг Брандес — назвал систему Ницше «аристократическим радикализмом», и Ницше сам с восторгом приветствовал это обозначение, как глубоко соответствующее сущности его взглядов. Название это было бы действительно безукоризненным, если бы оно не было несколько двусмысленным. «Радикализм» Ницше — его ненависть к существующему и его неутомимая жажда «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» — не подлежит ни малейшему сомнению и делает его близким и понятным для всякого, кто хоть когда-либо и в каком-либо отношении испытывал такие же желания. Столь же несомненен и характерен для Ницше и элемент «аристократизма» в его учении. Однако этот последний термин кажется нам чересчур широким и потому способным подать повод к недоразумениям.

«Аристократия» значит *господство знати*. Можно согласиться с тем, что господство знати составляет основное содержание общественно-морального идеала Ницше, но лишь при ясном понимании значения обоих понятий («господства» и «знати»). Что касается понятия «гос-

---

<sup>22</sup> В «Несвоевременных размышлениях» Ницше формулирует свой этический идеал, впоследствии вылившийся в образ «сверхчеловека» в следующих словах: «Наши обязанности вытекают... из основной мысли культуры, которая ставит перед каждым из нас только одну задачу: *содействовать развитию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем трудиться над совершенствованием природы*» (*Unzeitgemässe Betrachtungen*. В. 2. S. 55–56. Курсив подлинника).

подства», то, как известно, оно составляет несомненно один из наиболее дорогих Ницше пунктов его мирозерцания. «Wille zur Macht» — стремление к власти — признано им основным из жизненных и необходимых человеческих побуждений, и его «сверхчеловек» есть прежде всего могущественный и господствующий над окружающим миром человеке. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо как господство политическое или вообще правовое. Кому известно отвращение Ницше к государству, к этому, по словам Заратустры, «холоднейшему из всех холодных чудовищ», тот знает, что этот крайний индивидуалист не мог мечтать о юридической санкции для того господства, к которому он призывал «высших людей». Еще менее можно думать о значении господства у Ницше, как экономической, материальной власти над людьми, так как все вопросы материального порядка лежат вообще далеко за пределами его мыслей и стремлений. Отсюда следует, что проповедуемое им господство означает просто *духовное влияние*, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств. Уча господству, Ницше резко отличает корыстное властолюбие мелких людей от того властолюбия, которое «приходит к чистым и одиноким и к самодовлеющим вершинам». Подобное властолюбие не есть стремление подняться, возвыситься посредством власти; наоборот, оно означает, что «высокое хочет спуститься к власти», оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны только сильные духом и которое испытывается со стороны подчиняющихся не как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего. Это властолюбие есть «дарящая добродетель» (*schenkende Tugend*):

«Когда одинокая вершина не хочет остаться вечно одинокой и самодовлеющей; когда гора сходит к долине и горные ветры спускаются к низменностям — о, кто мог бы найти истинное имя и прозвание для такого стремления! «Даря-

щая добродетель» — так некогда назвал безыменное Заратустра».

Уже одно это значение понятия «господства» в системе Ницше исключает мысль, что «аристократизм» в его учении означает социальную власть немногих избранных над толпой. Еще резче выступает совершенно своеобразный смысл Ницшевского аристократизма при рассмотрении второго звена этого элемента его учения — понятия «знать». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противопоставляемая ей «чернь» в системе Ницше суть не социально-политические, а лишь *моральные* категории. «Чернь» — это «*die viel zu vielen*», это все «маленькие доброджелательные, добронравные серенькие люди», все те, кто не знает ничего высшего, как «скромно обнять свое маленькое счастье и при этом скромно коситься на новое маленькое счастье». В эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы». «Чернь внизу — чернь вверху! — жалуется один из «высших людей», пришедших к Заратустре, — где есть еще нынче «богатство» и «бедность»? Я разучился этому различию! Этим определением черни само собой определяется и понятие «знать». «Это не та знатность, — говорит Заратустра, — которую вы могли бы, подобно торгашам, купить торгашеским золотом: ибо мало ценности во всем, что имеет свою цену». Это также не знатность придворного или потомка старинных родов или «того, кто служит укреплением существующего, чтобы оно стояло еще крепче». «Знать» Заратустры — это избранные люди совсем иного рода:

«О мои братья, я освящаю и заповедую вам новую знать...

«Не откуда вы приходите, а куда *вы идете*, да будет впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся вперед, за пределы вас самих — это да будет вашею новою честью!..

«О мои братья, не назад должна смотреть ваша знать, а *вперед!* Изгнанниками должны вы быть из страны отцов и матерей ваших.



«Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашею новою знатностью!»

«Знать — это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с «страной отцов своих» и стремится к «стране своих детей», кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, «расточая великую душу» и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать — это герои, «высшие люди, которые «подобно высоко парящему соколу озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ» и стремятся к образу сверхчеловека, предвозвестниками которого на земле они являются. Если можно таким образом говорить об аристократизме Ницше, то только в буквальном, этимологическом, а не обычном историческом значении этого слова. «Аристократия» для Ницше есть «*господство лучших*», и аристократическое устройство, о котором он мечтает, есть та форма жизни, которая дает простор для духовного развития и для расширения личности всех богатых и сильных душою и для духовного воздействия и господства их над толпою<sup>23</sup>. Может быть, Ницшевские категории «знати» и «черни» можно поставить в параллель — конечно, *mutatis mutandis* — с популярным у нас некогда противопоставлением «критически мыслящих личностей» «толпе». Ницшевская «знать» весьма прибли-

<sup>23</sup> Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации церкви. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь, в противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за более развитыми духовно людьми и верит в могущественно духовности настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае более благородным учреждением, чем государство». Радостная наука, отрывок 358. Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно-высокому и к духовному господству, в противоположность господству силы, обнаруживают эти слова.

жается к тому, что подразумевалось под «критически мыслящей личностью». Это — Карлейлевские «герои» или, как Ницше их называет в одном месте, *аргонавты идеала*. Только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория. Тогда как в системе утилитаризма (под знаменем которого стояла и эта теория) эти моральные движущие элементы современности — «соль земли», по евангельскому выражению — являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастья большинства), для Ницше «соль земли» ценна сама по себе как показатель интеллектуально-моральной силы человечества, развитие которой и составляет задачу этой земной соли. И в этой оценке соли земли, в этом взгляде на нее не только как на механическое, практически полезное средство к достижению человеческого благополучия, но и как на единственный смысл самого человеческого существования, и заключается аристократизм Ницше. Его аристократизм есть таким образом лишь отражение его *идеализма*, идеализм, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму. И потому нам казалось бы более правильным назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а *радикализмом идеалистическим*. Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных, автономных моральных «призраков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека», как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки», — вот значение Ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как *идеалистическим радикализмом*.

Историей увековечен один классический пример подобного радикализма: это — жизнь и деятельность «последне-

го римского республиканца» Брута. Любопытно и крайне характерно для столь искаженного молвой миросозерцания Ницше его отношение к этому историческому образу, высказанное в одном отрывке «*Радостной науки*»<sup>24</sup>: «Высшее, что я мог бы сказать к славе Шекспира, *как человека*, — говорится там, — есть следующее: он верил в Брута и не набросил ни пылинки недоверия на этот род добродетели. Ему он посвятил свою лучшую трагедию — она до сих пор еще зовется не настоящим своим именем — ему и самому страшному содержанию высокой морали. Независимость души — вот о чем идет здесь речь. Нет жертвы, которая могла бы быть слишком великой для этого...» Высказав предположение, что эта трагедия отражает какое-нибудь событие в жизни ее автора, Ницше прибавляет: «Но каковы бы ни были подобные сходства и тайные связи (трагедии с душевной жизнью ее автора), одно ясно: перед общим обликом Брута и его добродетелью Шекспир пал ниц...» и, добавим, Ницше подобно Шекспиру. Образ Брута служит Ницше олицетворением его *идеалистического радикализма* — героической борьбы за идеал независимости духа, идеал, в котором как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности.

К нашей характеристике этического и социально-политического и идеализма в системе Ницше остается добавить лишь одну хотя и побочную, но все же весьма существенную для него черту. Этот идеализм остается у Ницше *реалистическим*: как ни далеко лежит от обычной жизни и ее интересов то «дальнее», любовь к которому кладется в основу морали, оно не находится за пределами земной, эмпирической жизни. Моральные «призраки» и воплощающее их существо — сверхчеловек — остаются призраками земными, не сошедшими с неба, а рожденными на земле человеческой головой и человеческим сердцем. «Нечестивец» Заратустра решительно оказывается освящать метафизической санкцией свой

<sup>24</sup> Отрывок 98, озаглавленный: К славе Шекспира.

крайний идеализм; этот идеализм остается земным не только по своему практическому приложению, которое заключается в плодотворной работе над общественно-моральным обновлением человечества, но и по своему теоретическому значению и обоснованию. «Я люблю тех, — восклицает Заратустра, — кому не нужно искать за звездами оснований, чтобы погибнуть и стать жертвой, но кто посвящает себя земле, чтобы на ней некогда воцарился сверхчеловек». Расставаясь со своими учениками, Заратустра в прощальной речи увещевал их «остаться верными земле»:

«Оставайтесь верными земле, мои братья, со всей силой нашей добродетели! Ваша дарящая любовь и ваше познание да служит смыслу земли! Так прощу и заклинаю я вас.

«Не давайте вашей добродетели улететь от земного и биться крыльями о вечные стены! Ах, на свете всегда было так много заплутавшейся добродетели!

«Сведите, подобно мне, улетевшую добродетель назад к земле, да, назад к телу и жизни: чтобы она дала земле ее смысл, человеческий смысл!».

Несмотря на то, что вся мораль основывается Ницше на любви к абстрактным «призракам», он не забывает, что эти призраки суть лишь создания человеческого духа, и это в его глазах отнюдь не умаляет их ценности, а лишь возвышает ценность их создателя — человека. «Новой гордости научило меня мое *я*, и ее я заповедую людям: не зарывать голову в небесные пески, а свободно нести ее, земную голову, которая одна и создает смысл земли!»

Это сочетание элементов реализма и идеализма в системе Ницше кажется нам в высокой степени ценным, Современная философская мысль, опираясь на представленные ее основателем Кантом синтез реалистической трезвости мысли со смелыми идеалистическими порывами нравственного духа, проводит резкую грань между критическим позитивизмом в области научного познания и этическим идеализмом в области целостного нравственного сознания. Она в равной мере должна протестовать как

против доктринерской тенденции ограничить богатое внутренними переживаниями человеческое сознание сферой реалистической мысли, так и против неосторожного стремления гипостазировать этические переживания и облекать их в форму логической системы точного *знания*; таким образом, она примиряет эти два противоположных направления человеческого духа, указывая каждому его границы. Ницше представил нам образец подобного примирения, и с этой точки зрения его этико-философская система приобретает лишний интерес для современности.

В заключение мы позволяем себе снова предоставить слово самому Заратустре для художественно-цельного резюмирования общего духа, которым проникнута очерченная нами «этика любви к дальнему»:

«Своей любовью иди в свое одиночество, брат мой, и с твоим творчеством; и лишь поздно за тобой последует справедливость.

«С моими слезами иди в свое одиночество, брат мой; я люблю того, кто хочет творить нечто высшее, чем он сам, и на том погибает...

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

«Ах, я знал благородных, которые потеряли свою высшую надежду. И вот они оклеветали все высокие надежды.

«И стали они нагло жить в кратких наслаждениях, и почти не имели цели за пределами текущего дня.

«“Дух есть и в наслаждении” — так говорили они. Этим они разбили крылья своему духу: теперь он ползает по земле и, грызя, грязнит все вокруг себя.

«Некогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позорен и ужасен им теперь герой.

«Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя в сердце твоём! Свято чтить свою высшую надежду!

«Так говорил Заратустра».

С. Франк

---

## Философия и жизнь

**Х**арактерной особенностью философской мысли после Канта является сознательное самоподчинение ее таким принципам, от влияния которых она долгое время считала себя совершенно свободной. Мы имеем в виду принципы практически-волевого характера, а именно образующие категории долга, добра, красоты и полезности. Если в классическую эпоху рационализма взаимоотношение мысли, воли и действия выражалось в схеме: я мыслю и сообразно моей мысли хочу и поступаю, то современное понимание этого взаимоотношения обнаруживает явную склонность выразить его в обратном порядке: я так хочу и так поступаю и затем мыслю сообразно моему хотению и поступку.

Этому перемещению центра тяжести из области теории в сферу жизненной практики положил начало сам Кант. Сознание нравственного долга послужило у него той высшей инстанцией, от которой получили свое право на существование необходимые для ее осуществления идеи разума: свобода воли, существование Бога, бессмертие души. Нельзя не признать, что в данном случае холодное спокойствие теоретической мысли несколько не было нарушено

вмешательством чуждого ей принципа. Во всей истории человечества она не могла бы найти себе более бесстрастного руководителя, чем нравственный закон Канта. Но уже а priori можно было бы предвидеть, что этим дело не ограничится и что место бесстрастного долга со временем заменят более яркие жизненные стимулы. Лишенная своего специфического авторитета и ослабленная в своей самостоятельности, теоретическая мысль не могла остановиться на первой предложенной ее точке опоры. Тем более, что каждый жизненный принцип являлся по существу равноправным в своем притязании привлечь ее на свою сторону. Начав с подчинения нравственному долгу, она со временем подпала под еще большее влияние другой жизненной силы — стремления к красоте. Ярким выразителем этого фазиса является Ницше.

Весьма часто философию Ницше называют индивидуалистической моралью или моралью эгоизма. Но оба эти определения не улавливают, по нашему мнению, самой существенной особенности его философии. Ницше вовсе не сторонник *всякого* индивидуализма и эгоизма. Не даром его идеалы так далеки от современности и находятся в далеком прошлом или таятся в будущем. Ради одного только эгоизма ему не стоило тревожить тени Борджиа и других корифеев человеческой преступности. Мещанский эгоизм и самодурство современной жизни могли бы дать ему богатый материал для построения его этических идеалов. Очевидно мораль Ницше имела своим основанием не эгоизм, а какое-то другое начало, совершенно иного порядка. Таким основанием была у него идея красоты. Все положительные принципы морали Ницше являются вместе с тем важнейшими принципами эстетики и художественного творчества. Свобода и яркая индивидуальность, сила и смелость, благородство и изящество, гармоничность и художественное единство — вот требования, одинаково служащие критериями прекрасного и моральных ценностей в философии Ницше. Быть моральным, для Ницше

это значит быть художественно прекрасным. Если, с точки зрения Ницше, леди Макбет или Цезарь Борджиа являются высокими образцами морального достоинства, то это благодаря тому, что они вместе с тем представляют высокохудожественные образы. Можно утверждать с полной уверенностью, что все личности, приближающиеся к моральным идеалам Ницше: годились бы в герои всякого рода художественных произведений. И если это положение нельзя сделать обратным, то лишь принимая в расчет чрезвычайную строгость и утонченность эстетического вкуса Ницше. Конечно, принцип красоты в морали Ницше несколько отличается от того же принципа в чистой эстетике. Но отличия эти представляются нам несущественными и вытекающими из различий сфер применения этих принципов: действительной жизни, с одной стороны, и творчества искусства, — с другой. Действительность естественным образом требует оценки с точки зрения интенсивности. Отсюда необходимым дополнением морально-эстетической теории Ницше является принцип жизненной мощи, отсутствующий в традиционной эстетике. Подчинение теоретической мысли и ее конечной цели — истины — эстетическому принципу выразилось у Ницше не только в содержании его философии, но и в ее внешней форме. Вместо обширной и связной системы логических построений мы находим у него сжатые и отрывочные афоризмы, пленяющие своей художественной отделкой и законченностью. Вместо убедительной аргументации — ряды блестящих положений, поражающих своею смелостью, силой образов и неожиданностью оборотов. Нередко мысль Ницше совершенно подавляется своей художественной причудливостью и превращается в одни намеки на что-то лишь чувствуемое, но едва ли мыслимое.

В подчинении идеям морального долга и красоты философская мысль подпала под влияние хотя и чуждых ей начал, но, подобно ей, принадлежащих к высшим и при том специфическим проявлениям человеческого духа. Но вме-



сте с ними на философскую арену выступили руководящие принципы совершенно иного порядка, более смутные и неопределенные и вместе с тем более близкие к житейским интересам и потребностям. Мы имеем в виду гносеологические теории конца прошлого века, устанавливающие в качестве основных принципов мышления требования экономии или «наименьшей траты сил» и в конце концов полезность. Теории эти, связанные главным образом с именами Э. Маха, Р. Авенариуса и Г. Зиммеля подготовляют почву к полному уничтожению самой категории истины. К такому результату в сущности и приходит последний из названных философов в появившейся в 1895 г. в «*Archiv für Systematische Philosophie*» статье «*Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*». Совпадение «истинности» с «полезностью», приводящее к неразрешимой проблеме престабилизма, побуждает Зиммеля свести один из этих параллельных принципов на другой. Принятая им и введенная в теорию познания гипотеза подбора решает этот вопрос не в пользу категории истины.

Было бы большой несправедливостью обвинять представителей только что нами очерченных воззрений в умышленном искажении истины ради тех или иных жизненных принципов. И мы нисколько не сомневаемся в том, что все неоспоримые положения научного знания пользовались с их стороны должным признанием. Но ошибочно было бы тоже думать, что теории участия жизненно-практических начал в познании не имели никакого влияния на содержание самого познания и в особенности философского. Если это влияние не выражалось в грубом вмешательстве в самый процесс познания, то оно несомненно сказывалось в оценке философских идей и построений, в признании или отрицании за ними известной значимости и авторитета, вообще в приведении их в известного рода иерархическую зависимость. Только жизненная сила нравственного долга давала в глазах Канта, Фихте и их последователей ту непоколебимую достоверность идеям Бога и нравственного

миропорядка, которой не могла за ними оправдать теоретическая мысль. Та же жизненная сила в виде эстетических потребностей привела Ницше к упразднению теоретических дисциплин теории познания и метафизики и созданию его жизненной эстетической этики. Наконец жизненные принципы экономии сил и полезности дают их проповедникам полную уверенность в превосходстве утилитарных идей науки и философии перед проблематичными метафизическими идеями, относящимися к трансцендентному миру.

Мы очень далеки от того, чтобы разделить эту вкратце нами охарактеризованную тенденцию современной философии. Повышение значимости и достоверности тех или иных идей в зависимости от требований непосредственной жизни кажется нам лишь видоизменением того старого порока мышления, которому имя догматизм. Кроме того оценка идей и построений разума с точки зрения того, а не другого жизненного принципа, представляется нам необходимо связанною с более или менее явным произволом. Каждый мыслитель с одинаковым, по-видимому, правом аргументирует в пользу наиболее близкого ему жизненного принципа. Бесстрастная и уравновешенная натура апеллирует к сознанию долга. Философ, проникнутый отвращением к пошлой и дряблой современности, поклоняется мощной красоте. Мыслители, стремящиеся больше всего к утилитарной достоверности, доходят до подчинения мышления тем же принципам, которые лежат в основании паровых машин и всякого рода технических сооружений. Все они правы, поскольку в стремлениях к нравственному благу, красоте и пользе видят некоторые первичные жизненные начала человеческой природы, естественным образом координирующиеся с деятельностью разума. Но они впадают в преувеличение, когда этими началами они думают заместить или как бы восполнить такое же первичное и ни на что не сводимое сознание истины и стремление к ее достижению; стремление это никогда не может быть удо-

влетворено или восполнено чем-либо посторонним самой истине, хотя бы то были принципы бесконечного достоинства и высоты.

Нередко указывают на внутреннее единство духовных сил человеческой личности, как на основание для подчинения познания тем или иным иррациональным началам. Разумный дух человека, говорят защитники этого воззрения, не есть простая сумма мышления, чувств и воли, но некоторое живое единство, в котором все эти деятельности взаимно обусловлены и связаны. Такое живое единство и должно быть поставлено, по их мнению, в центре теории познания. Эта часто встречаемая аргументация<sup>1</sup> представляется нам глубоко ошибочной. Что наша душевная жизнь имеет в своей основе некоторое единство и взаимозависимость всех функций — это положение является в настоящее время незыблемой психологической истиной. Но положение это касается только *общего* хода и развития нашей душевной жизни и вовсе не исключает возможности тех или иных частных обособлений и специфических взаимозависимостей отдельных функций. Не исключает оно также существования в нашей душе нескольких вполне самостоятельных принципов, регулирующих функции различных психологических категорий. Истина есть именно такой верховный принцип для всех познавательных процессов. В пределах мышления во всех его формах господства этого принципа не может быть заменяемо другим. Это нисколько не противоречит тому, что в общем и целом познание в значительной мере обуславливается жизненными интересами и потребностями. Но жизнь обуславливает только *возникновение* познавательных процессов, тогда как гносеологическая обусловленность всецело властвует над их *связью* и *сохранением*. Жизнь рождает истину, но не может предписывать ей быть той, а не иной.

<sup>1</sup> К ней нередко прибегают между прочим приверженцы так называемого «субъективного метода» в социологии.

Но является вопрос: не может ли быть установлена обратная зависимость, т. е. практические начала подчинены теоретической мысли. И на этот вопрос, по нашему мнению, приходится ответить отрицательно. Как в познании — стремление к истине, так в действиях властвующим принципом является стремление к благу. Стремление это в корне своем иррационально и может только выражаться в понятиях, но не обуславливаться ими. Мысль может помочь его открыть и уяснить, направить его на соответствующий его природе предмет, но она также бессильна его породить или изменить по существу, как бессильна превратить ощущение цвета в звук. Этика издавна пыталась открыть неизблемые законы, указывающие человеку тот жизненный путь, который он должен избрать. Иначе говоря, она хотела указать человеку, к какой конечной цели он должен стремиться, и доказать преимущественную обязательность этой цели перед другими. Однако такие притязания или не имели под собою никакой почвы, или же представляли искусно скрытый *circulus vitiosus*. Очевидно, что указать и доказать возможно только то, что существовало, существует или будет существовать, но доказать то, что *должно* или *обязано существовать* не по силам никакой теории. Удачное разрешение этого этического вопроса, кажется, могло бы быть дано в том случае, если бы философия имела возможность доказать совпадение причинного долженствования с нравственным, иначе говоря, если бы мировой процесс не оставлял возможности выбора, а фаталистически предопределял человеческую волю к тому или иному неизбежному результату. Этика сводилась бы тогда к предугадыванию будущего. Такое разрешение вопрос мог бы получить например с материалистической точки зрения. Но в сущности при такой постановке вопроса этика, как философская теория нравственности, перестает существовать. Где нет возможности выбора, там нет и нравственности. Таким образом этике всегда приходится сталкиваться с неразрешимым теоретически вопросом: какая из воз-

можных конечных целей должна быть поставлена, как абсолютно обязательная. В этом вопросе роль разума состоит лишь во всестороннем исследовании основных направлений человеческих стремлений и действий и выяснении тех конечных целей, которые при помощи их достигаются. Самое же избрание той, а не иной цели должно быть совершено не разумом, а всею совокупностью духовных сил человека, или единством личности, в состав которой входят и чувства, и стремления, и другие иррациональные начала. В этом пункте практическое начало жизни является полноправным решителем. Поэтому-то нигде теория не подвергается такому унижительному пренебрежению, как в области морали. Самые убедительные аргументации о долге и обязанности, о совпадении их с истинным благом пасуют пред натиском безымянного слепого порыва и настроения. Жизнь и художественная литература богаты яркими примерами таких беспощадных насмешек практического жизненного начала над теорией, жизненного греха над теоретической добродетелью. Роль теории в нравственных вопросах, по нашему мнению, можно уподобить надписям, встреченным сказочным Иваном-Царевичем, гласившим, что кто пойдет направо — потеряет коня, но сам жив останется, а кто пойдет налево — коня сбережет, но сам погибнет. Надписи только указывают пути и их конечные результаты и предоставляют выбор пути самому путнику. Никакая надпись не может убедить пойти направо того, кто ищет смерти, или налево того, кто хочет сохранить жизнь.

Но и ограничивая значение теории этой ролью беспристрастного путеводителя между разнообразными путями жизни, мы считаем, что значение это весьма велико и существенно, на той ступени развития, на которой находится современное человечество. Мы совершенно не знаем ни мира в его целом, ни возможных этапов человеческого развития. Мы чересчур заняты нашим условным человеческим миром и возможные пути, находящиеся за его пределами, нам совершенно незнакомы. Вся человеческая культура раз-

живается в сущности инстинктивно. Основными стимулами ее, в общем и целом, служили стремления к удовлетворению разнообразных потребностей и прихотей души и тела. Все идейное и сознательное служило в конце концов этим же элементарным и разрозненным стремлениям или шло своей дорогой, принимая лишь косвенное и по существу незначительное участие в общем движении культуры. Если в человеческой истории и можно наметить одну цель, более или менее объединяющую отдельные проявления культурной жизни, то такой целью является общее усовершенствование технической стороны жизни. Такая цель не может, конечно, признаваться окончательной или хотя бы отчасти оправдывающей существующее направление развития человечества. Ведь в конце концов все техническое усовершенствование жизни должно рассматриваться лишь как средство, а не как цель. Весьма возможно, что средство это есть по существу безразличное, т.е. могущее одинаково служить для осуществления различных целей. Но возможно и то, что оно направляет человечество к вполне определенному результату, еще далеко не ясному для человеческого сознания. Та мысль, что человеческая культура вносит с собою уклонение от естественных норм жизни, что она мертвит лучшие задатки человеческой природы, — уже не раз высказывалась в той или иной форме и притом весьма крупными мыслителями. И с мыслью этой необходимо считаться. Необходимо, чтобы человечество ясно со знало, куда ведет избранная им дорога, осталась ли еще возможность перейти на другие пути и какие цели на них могут быть достигнуты. К разъяснению всех этих вопросов должна быть привлечена философская мысль и только после того, как она придет к их посильному разрешению, может быть сознательно установлен неуклонный курс в поступательном движении человеческой истории.

И для развития отдельных личностей опознание тех конечных целей, к которым приводит то или иное направление сил и стремлений, имеет огромное значение. Боль-

шинство из нас блуждает в жизни, как в незнакомом лесу, принимая то направление, по которому идет ближайший спутник, избирая сухие и возвышенные места, руководясь удобством и приятностью пути и вовсе не думая о том, куда же мы в конце концов придем, продлится ли еще наш путь и есть ли выход из этого однообразного леса. И даже те из нас, которые предусмотрительно и озабоченно заняты исследованием стран света и во всеоружии научных познаний определяют, где юг и север, запад и восток, — не знают в конце концов к чему им послужит знание этих направлений и какое из них следует принять. Другие упорно держат путь по направлению к солнцу, не подозревая, что они движутся при этом по кругу и что при своем прогрессивном упорстве они обречены топтаться на одном месте. Самые же опытные и мудрые уверяют, что в этой ходьбе в однообразном лесу и заключается весь смысл существования и что этот лес и есть весь мир; предположения же о каких-то других местах есть пустая фантазия, отрывающая человека от его прямого назначения — делать ходьбу в лесу наиболее удобной для себя и для других. А если, с точки зрения этих опытных людей, и есть конец лесу, то и тогда о нем не зачем помышлять, потому что мы-то сами по скоротечности нашей жизни до него во всяком случае дойти не можем. Но философская мысль до сих пор не убедилась еще аргументами этих опытных людей и продолжает делать гипотетические предположения, открывающие для нее несколько иной смысл жизни, чем тот, на который указывает ближайший опыт. И в этом отношении ее значение еще не достаточно испытано и оценено. Мы предпочитаем руководиться укоренившимися привычками, чем малообещающими теориями метафизики и основанной на ней этики. Однако, только при посредстве этих теорий или религиозных настроений возможно осмысленное направление жизни, так как только метафизика и религия намечают конечные цели существования и ведущие к ним пути. В указании этих путей и заключается необходимое влияние фи-

лософской мысли на иррациональные жизненные начала. В праве же избрания того или иного пути приоритет принадлежит несомненно бессознательному чувству жизни.

Но независимо от какого бы то ни было подчинения философских идей интересам и требованиям непосредственной жизни чувств и стремлений, выяснение связи между теоретическим и практическим началом представляет несомненный интерес и значение. Философия была до сих пор чересчур далека от жизни и, наоборот, жизнь всегда чуждалась философии и ее игнорировала. Между тем, есть все основания думать, что дружественный союз их друг с другом должен оказаться плодотворным и для той, и для другой стороны. Если природная координация душевных потребностей и способностей человека не является исключением из всех других органических координаций и, подобно им, представляет единство сил, направленных к осуществлению единой общей цели, то очевидно, что совпадение запросов теории и практики, требований философского мышления, нравственного долга и эстетического чувства — есть лишь вопрос времени. Таким образом, вопрос о жизненном значении философии может обсуждаться безо всякого ущерба теоретическому принципу истины, а именно, с точки зрения равноправной и свободной *координации* его с важнейшими принципами жизни. Несомненно, что нормы этой координации устанавливают известные требования, касающиеся содержания человеческого миросозерцания и соответственного поведения. Но требования эти относятся ко всей совокупности душевных проявлений. Удовлетворяя этим требованиям, мы не подчиняем теоретическое начало практическому или наоборот, но обе эти стороны человеческой души подчиняем одинаково властному над ними принципу *гармонии*. Эти требования не говорят человеку: признавай такие-то и такие-то идеи достоверными, или поступай так-то. Они говорят ему одно: не допускай несоответствий между своими мыслями и стремлениями, будь гармоничен. Рассматривая



с этой точки зрения всю историю философской мысли, мы не можем не найти в ней некоторых данных для построения диалектической триады. Присущее эпохе рационализма самоутверждение разума, как вполне самостоятельно и изолированного начала, является в этом случае тезисом. Критическая философия Канта дает начало антитезису, состоящему в подчинении разума жизненным началом. Установить синтез, т. е. равноправную и гармоническую координацию теоретического и практического начала, представляется нам весьма важной задачей будущего. Задача эта должна разрешаться как самой жизнью, так и теоретическим построением.

Но может возникнуть вопрос, есть ли надобность как-либо теоретически устанавливать возможные соотношения между философским мирозерцанием и практикой жизни. Жизнь, могут сказать, сама открывает нормы возможных соотношений практического и теоретического начала и нам остается только их изучать и им следовать. Не отрицая некоторого непосредственного жизненного подбора, устанавливающего правильное и гармоничное соответствие идей, чувств и действий, мы думаем, однако, что выяснение этого вопроса путем философского и психологического анализа может иметь весьма большое значение.

Каждому жизненному стремлению и настроению соответствуют какие-либо философские идеи. Так, например, человек, живущий одними только временными и элементарными потребностями, занятый исключительно интересами жизненной техники, является выразителем теоретического материализма. Если он сам и не интересуется теоретическими вопросами или придерживается каких-либо других мировоззрений, его все-таки нельзя не признать бессознательным служителем материалистических идей; потому что, с точки зрения материализма, только такое жизненное проявление и может быть признано разумным и имеющим смысл. Ведь вечными и абсолютными являются с этой точки зрения одни лишь физико-механические

законы, но торжество и осуществление этих высших целей мироздания не нуждается в человеческом участии. Поэтому человеку остается только пользоваться случайными комбинациями этих законов для достижения своего условного блага. Благо это может быть достижимым и прочным лишь тогда, когда мы изучим эти законности, постараемся их приспособить к своим потребностям и сами уподобим свои действия механическому ходу природы. Естественным и гармоническим следствием такого взгляда должно быть устремление всех интересов на техническую сторону жизни, т. е. на чисто механическое соотношение людей к внешней природе и друг к другу. С другой стороны все высшие проявления человеческого духа в области непосредственной жизни, — стремления к достижению вечных и абсолютных идеалов нравственного или эстетического характера, — предполагают соответственные философские мировоззрения, признающие эти идеалы осуществимыми и торжествующими в последующих стадиях мирового развития. Только при таком мирозерцании имеет смысл жертвовать временными, но несомненными благами данного дня ради стремлений, осуществимых разве только в неопределенном будущем. В последнее время весьма часто можно встретить мнение, что самопожертвование личным благом ради блага общественного не нуждается ни в каких метафизических и религиозных идеях, предполагающих трансцендентное и всеобщее торжество правды и справедливости. Напротив, говорят, самопожертвование тогда именно и ценно, когда совершается без всякого расчета на какое-то загробное восстановление справедливости и правды, а исключительно под влиянием благожелательства и любви к своим ближним, которые в этой эмпирической жизни, если не сейчас, то со временем, воспользуются принесенной им жертвой. Такая аргументация в большом ходу у нашей трезво мыслящей интеллигенции. Она очень удобна для того, чтобы с великолепным презрением отвергнуть всякие «ненаучные идеи» потусторонне-

го и вместе с тем остаться приверженцем привычной альтруистической морали. Мы со своей стороны думаем, что такая аргументация погрешает в двух отношениях: во-первых, в ней чересчур идеализируются те случаи, когда поступки самоотвержения совершаются людьми, живущими исключительно эмпирической действительностью. Отдать себя на жертву общему благу без всяких видов на участие в общем торжестве справедливости — не всегда значит действовать, из чисто-альтруистических стремлений. Напротив, психическая основа таких поступков может быть и чаще всего бывает весьма сложной. Такие жертвы могут иметь характер замаскированных самоубийств, в них может участвовать и скрытое самолюбие, и чисто идейный энтузиазм, и много других импульсов, не имеющих ничего общего с любовью к ближнему. С другой стороны ошибочно и то, что будто бы уверенность во всеобщем торжестве справедливости, как-либо умаляет нравственную ценность самопожертвований и что будто бы жертва, сопровождаемая такой уверенностью, не может в то же время совершаться и во имя блага других. Напротив, думается нам, миросозерцание, выясняющее общий смысл и значение альтруистических побуждений, указывающее их необходимость для достижения общемировой цели, может только воспитать и укрепить их. Несомненно, что большая часть высоконравственных деяний совершается, как говорится, в простоте душевной, под влиянием нахлынувших чувств и побуждений, а не под влиянием выработанных теорий. Но мы не можем согласиться с тем, чтобы эта «простота душевная» при совершении нравственных поступков была *необходимым* условием «чистоты душевной», и думаем, что это последнее качество вполне совместимо с религиозно-философским миросозерцанием и даже им предполагается. Последние дни земной жизни Христа, закончившиеся величайшим и чистейшим актом самопожертвования, по описанию Евангелистов, ознаменованы были также необычайно мощным прозрением в даль веков и в грядущее

торжество попранной правды. То было вполне гармоническое сочетание глубокого *понимания* мировой борьбы добра и зла с великими *чувствами* сострадания к заблудшему человечеству. И в этом случае вполне сознательное отношение к мировому смыслу совершаемой жертвы только усиливало нравственное величие этой жертвы.

Но помимо вполне определенных и характерных форм моральных проявлений, каждое жизненное стремление предполагает ту или иную идею его оправдывающую, т.е. обосновывающую предпочтительность этого стремления перед прочими. Бессмысленно стремиться к тому, что невозможно. Столь же бессмысленно стремиться к эфемерным целям, не дающим никакого удовлетворения. Вообще, чтобы стремиться к лучшему, вечному, незыблемому, прекраснейшему необходимо знать, в чем оно может заключаться, необходимо иметь его идею. В действительности все мы, стремящиеся к тем или иным жизненным целям, в большинстве случаев не имеем о них ясных и продуманных философских идей. Однако такие идеи несомненно предполагаются нашими стремлениями и действиями, как их конечная хотя и несознаваемая цель. В этом смысле все люди, даже наиболее чуждые каким бы то ни было идейным интересам, могут быть признаны бессознательными проводниками тех или иных философских идей. Про каждого человека, в особенности с ярко выраженным жизненным типом, можно сказать, что он чувствует и поступает так, как если бы он проводил в жизнь то или иное философское мирозерцание. В этом смысле каждый человек помимо своей воли — философ и притом метафизик, так как все эмпирические цели ведут в конце концов к тем или иным абсолютным, т.е. метафизическим целям. Вскрытие этих целей, их философское обоснование и оправдание есть необходимое условие для устойчивого развития личности. Где нет намеченной цели, переходящей за предел условных эмпирических возможностей, там нет настоящего самоопределения, нет прочного единства личности: меняются

условия, меняется цель, меняется и личность. Такая смена личностей в одном человеке блестяще изображена Ибсеном в его Пер Гинте. Пер Гинт веселый, добродушный малый; он обладает богатой духовной природой; он смел и энергичен; его поэтическая фантазия неистощима. Вместе с тем в нем много доброты, юмора и веселья. Но он не хочет задумываться над жизнью. Он творит жизнь, руководясь исключительно порывами своей фантазии и своих случайных стремлений. Отсюда бесконечный ряд душевных метаморфоз. Под конец жизни Пер Гинт с ужасом узнает, что он никогда не был самим собою, что он может уподобить себя луковице, состоящей из одних только легко сбрасываемых кожиц. Его мысли, которым он за всю жизнь не дал никакого развития, остались в его душе в виде неразмотанных клубков; и клубки эти мучают его: «мы — мысли, — говорят они: — ты должен был думать нас; ты должен был дать нам крылья». У Пера Гинта не было лозунга жизни, и засохшие листья говорят ему: «Мы — лозунг; ты должен был провозгласить нас! Посмотри, во что превратило нас отсутствие мысли». Жизненная трагикомедия Пера Гинта заканчивается столкновением с «пуговочником», по уверению которого Пер Гинт был предназначен быть блестящей пуговицей на мировом сюртуке, но потеряв свое «я», должен идти в переплавку в качестве сырого материала.

Координация теоретического и практического отношения к жизни имеет два направления. Во-первых, исходя из данных жизненных стремлений, мы должны уяснить их конечный телеологический смысл. То, к чему мы стремимся, мы должны познать и теоретически оправдать. С другой стороны, имея теоретически выработанные перспективы, мы должны наметить правильный жизненный путь к избранной цели. Вопрос о том, с какого пункта должна быть проводима в жизнь координация теоретического и практического начала, не может иметь какого-либо общеобязательного решения. Исходный пункт в каждом отдельном случае может находиться или в сфере тео-

рии, или в сфере практики, в зависимости от индивидуальности и от внешних условий развития личности. Человек практической жизни, опираясь на жизненный опыт и непосредственное чувство, может построить соответствующее философское мирозерцание, более приближающееся к истине, чем теоретик, исходящий из чисто-познавательных данных. Вопрос не в том, с чего и откуда начинать, а в том, чтобы участие мысли и воли в этой обоюдной работе было вполне равноправное, т. е. чтобы воля не нарушала правильный ход теоретического мышления и наоборот, правдивый голос жизненного чувства не парализовался бы бесплодным умствованием. Несомненно, что правильное разрешение этой задачи дело очень трудное. Если беспристрастное исследование показывает, что стремления, положенные в основу жизни, по существу неосуществимы или в конце концов друг другу противоречат, то результатом этого должна быть ломка всего внутреннего духовного строя. Такая же ломка теоретических убеждений может потребоваться в том случае, если они окажутся противоречащими тому чувству жизни, которое почему-либо признано безусловно правильным и неистребимым. Последний случай является вполне оправдываемым с точки зрения ранее высказанных нами взглядов. Предполагая, что чувство жизни может оказаться правдивее теоретического мирозерцания и послужить поводом к его коренной переработке, мы вовсе этим не противоречим ранее принятому нами требованию полной автономии разума в деле теоретического мышления. Чувство может требовать проверки тех или иных теоретических выводов во имя высшего принципа общей жизненной гармонии, так как всякое резкое нарушение этого принципа заставляет предполагать ошибку в том или другом из противоречащих начал. И если убеждение совести оказывается сильнее убеждения разума, то самооправдание разума следует признать вполне правильным выходом из такого положения. Такие внутренние противоречия представляют весьма обычное жиз-

ненное явление. Они оканчиваются компромиссом, если одно из противоречащих начал является правонарушителем другого. Но они оканчиваются также высоким торжеством единства личности, когда после мучительной борьбы обе враждующие стороны приходят к примирению, находя свои собственные ошибки и добросовестно от них отрекаясь. Последние случаи представляют моменты, знаменующие собою кульминационные пункты в развитии личности. Они дают повод говорить о перерождении человека. Большинство людей избегает таких колебаний душевного равновесия. Эти состояния признаются обыкновенно бесплодными остановками в развитии человека. Это мнение кажется нам глубоко ошибочным. Всякий внутренний разлад, исключая, конечно, патологических случаев, служит поводом к весьма важной внутренней работе: уяснению и расширению своего собственного «я». Если эти моменты и сопровождаются обыкновенно угнетенным состоянием духа, падением энергии и продуктивности, а зачастую, как бы полным исчезновением всех творческих способностей, то все это искупается тем душевным обновлением, которое является результатом всякой внутренней борьбы, если только такая борьба не кончается компромиссом.

Но является вопрос, всегда ли возможно осуществление гармонической координации мысли и чувства, голоса истины и жизненного настроения. И не прав ли был великий поэт, говоря о «низких истинах» и «возвышенном обмане»? Мы не беремся в настоящее время оспаривать такое предположение. Обстоятельное обсуждение этого вопроса возможно лишь с точки зрения определенного мирозерцания, в котором мировое значение и связь великих принципов истины, добра и красоты вполне выяснены и определены. Мы утверждаем лишь то, что если гармония этих принципов в душе человеческой и не всегда достижима, то во всяком случае она должна быть поставлена целью человеческого развития, потому что в ней одно из условий целостности и прочного единства личности. Легко успокоиться на предпочтении «возвышенного

обмана» множеству «низких истин», но гораздо плодотворнее вскрыть в возвышенном обмане зерно великой правды и обнаружить скрытую ложь в низкой истине. Во многих случаях задача эта может быть равносильна школьному упражнению, но в основных вопросах морали такое разоблачение замаскированной лжи или истины оказывается весьма трудным и требующим целого философского исследования. Координация жизненных начал в зависимости от возможных философских мирозерцаний выражается во влиянии теоретических философских дисциплин на этику и этой последней на самую жизнь. В общем развитии философии и человеческой культуры влияние это редко сказывалось заметным образом. В индивидуальном же сознании оно обнаруживалось нередко в самых решительных и несомненных формах.

Для подтверждения этого достаточно вспомнить те неуклонные жизненные пути, которые были пройдены такими мыслителями, как Сократ, Дж. Бруно, Спиноза и др. Впрочем, если влияние философской этики на жизнь не имело никакого исторического значения, то причину этого следует видеть не только в общей отчужденности всех жизненных интересов от философии, но также и в том, что в пределах самой философской мысли, между ее теоретическими и практическими дисциплинами, — т.е. теорией познания и метафизикой, с одной стороны, и этикой и эстетикой, с другой, — никогда не существовало прочных связей. Лишь в редких случаях этическая теория представляла собою как бы непосредственное продолжение и результат теории познания и метафизики (как, например, у Шопенгауэра). Чаще всего, даже у крупнейших мыслителей, метафизика и этика являются совершенно независимыми наслоениями философской мысли. Однако органическая связь этики с метафизикой должна быть признана безусловно обязательной. Связь эта основывается на необходимом для построения этики разрешении онтологических проблем о существующих и возможных формах бытия и развития. Этика не может решать вопроса о должном,



не исследовав предварительно вопроса о сущем и о возможном. Для того, чтобы наметить конечной целью географической экспедиции южный или северный полюс, необходимо сначала узнать об их существовании. Между тем этические теории редко считаются с какой бы то ни было мировой географией и занимаются обыкновенно исследованием ближайших условных целей или же ограничиваются выводом чисто-формальных и в сущности неопределенных основоположений. В этом, по нашему мнению, одна из причин ничтожного жизненного значения философской этики сравнительно с этическими учениями религий. В религии этика всегда связана с религиозной метафизикой (т.е. с религиозным учением о Боге и мире, как сущем и возможном). И всякий верующий вполне ясно сознает, к чему ведут предписываемые его религией нравственные требования. В этом выяснении конечного смысла и значения религиозной морали заключается вся ее убеждающая сила. В нравственных деяниях, совершаемых на почве такой религиозной метафизики, нередко видят простой расчет на загробную награду. Это мнение, в тех или иных вариантах, в последнее время очень часто можно услышать или прочесть у современных моралистов. Мы со своей стороны находим в нем гораздо больше кичливого лицемерия, чем психологической правды. Стремление к счастью и к торжеству правды есть одно из основных и неистребимых свойств человека и требовать от людей абсолютного отречения от этого стремления не только что в настоящем, но и в надеждах на будущее, — не значит ли это мысленно взваливать на других бремена для себя самого непосильные? Поэтому мы считали бы возможным обращать против подобных слишком возвышенных моралистов такой психологический парадокс: кто не надеется, тот, значит, уже обладает. Такие моралисты забывают обыкновенно еще и то обстоятельство, что религия, требуя от человека определенного внешнего проявления, требует также и возводит на нравственную высоту известное внутреннее отношение к миру.

Таким образом, если своими внешними проявлениями человек может обмануть людей, то в сферу своего внутреннего чувства он не может как-либо покривить душой и обмануть своего Бога. И если он по каким бы то ни было мотивам становится в своих чувствах, стремлениях и мыслях нравственно высоким, то мы больше уже ничего от него не можем требовать. В этом отношении простодушный магометанин, воспитавший в себе чувство справедливости, в надежде быть участником магометова рая, нисколько не ниже безрелигиозного интеллигента с его жиденьким альтруизмом, развитым в меру требований общественного мнения.

Как мы уже раньше указывали, задача философии может состоять только в открытии конечных целей и ведущих к ним направлений. Выбор же определяется всею совокупностью духовных сил, объединенных в единстве личности. Этот выбор тем проще, чем меньше возможных направлений открывает перед нами теория. Поэтому-то философия и должна свести все многочисленные и извилистые жизненные тропинки к основным направлениям возможных изменений и развития. В заключение мы позволим себе вкратце наметить те основные альтернативы, исследование которых, по нашему мнению, предстоит этическим теориям будущего. В основании всех этих альтернатив лежит понятие *личности*, понятие привлекающее за последнее время особый, как теоретический, так и жизненный интерес. Прежде всего необходимо выяснить, в чем состоит рост и развитие личности, понимая это развитие в самом широком смысле, а именно как расширение жизни вообще. В этом отношении необходимо остановиться на исследовании изменения личности в отношении *сложности*, *интенсивности* и *гармоничности* ее духовного содержания<sup>2</sup>. Затем должен быть поставлен вопрос: какое из двух направлений

<sup>2</sup> Более подробные указания о значении этих понятий в определении степени духовного развития изложены нами в соч.: «Основные проблемы теории познания и онтологии». СПб., 1900 г., стр. 233 и след.

может быть принято в основание этической теории, т. е. направление в сторону развития личности в трех указанных отношениях, или ее свертывания и умирания. По-видимому, последнее направление может быть оправдываемо только с точки зрения абсолютного пессимизма. Для бодрого чувства жизни и для оптимистических теорий вопрос легко решается в пользу первого. Но и альтернатива развития и усиления жизни в свою очередь приводит к новой и притом наиболее спорной дилемме: возможно ли независимое и беспредельное развитие личности, не стесняемое никакими правилами морали или же развитие личности по самому понятию своему включает в себе идею каких-то самоограничений и подчинений. Вся философия Ницше является смелым призывом к вступлению на первый представляющийся путь свободного и абсолютно независимого развития отдельных личностей. Ей может быть противопоставлено теистическое мировоззрение, по которому весь мир есть единое целое, объединенное высшим единством, т. е. личностью Бога. В этом мировом целом развитие отдельных личностей не может происходить как попало, но лишь в строгой гармонии с развитием всех остальных элементов мирового целого и в соответствии с божественной волей. Отсюда необходимость сообразоваться с сущностью и стремлениями всего живущего и с требованиями божественной воли. В результате целая система социальных обязанностей и ограничений и кроме того важнейшая обязанность — познание Бога и исполнение данного им закона. В этом последнем случае опять-таки два существенно различных исхода. В основании мирового развития может быть положен закон справедливости, по которому каждое существо, хотя и связано в своем существовании и развитии со всем миром, но представляет тем не менее совершенно обособленную единицу, ответственную исключительно за свои собственные поступки и пожинающую плоды своих собственных усилий. Но возможно и другое воззрение, по которому полная обособленность существ есть иллюзия;

мир представляет живое единство взаимопроникающих друг друга сущностей. В этом единстве границы «твоего» и «моего» могут вполне исчезать. При этом закон справедливости должен быть дополнен законом сочувствия, по которому каждое существо должно уметь находить в другом самого себя. В этом пункте философская этика может совпасть с христианской. Впрочем для того, чтобы это совпадение было полным, необходима еще особая теория, объясняющая возникновение греха и зла в мире и необходимость его искупления путем добровольного страдания. Эти намеченные нами взгляды на отношение человеческой личности к миру соответствуют основным жизненным настроениям: иррелигиозным оптимизму и пессимизму и различным проявлениям религиозного чувства. И насколько люди, живущие этими настроениями, признают их отвечающими высшей правде, настолько обязательным является для них теоретическое обоснование этой правды.

С. Аскольдов

---

## Чему учит история философии

### 1

Со времени Сократа, одним из самых сильных и наглядных возражений против возможности философии, служило указание на всеобщее разногласие философов между собою. Каждое оригинальное философское учение отличается от прочих, расходится с ними, противоречит им и само таит в себе внутренние противоречия и несовершенства; ни одно не может удовлетворить требованиям человеческого разума, потому что требования его безусловны.

Средства для реформы философии и философской деятельности предлагались не раз и не раз уже вели к действительным переворотам в области мысли. Но они не изменили положения философии по отношению к ее конечному предмету, той Истине, которую она ищет: по-прежнему философия стремится ее постичь, и по-прежнему это стремление осуществляется в различных расходящихся между собою философских учениях, которые дают удовлетворение отдельным умам, но не могут дать такого удовлетворе-

ния человеческой мысли в ее целом. А кажется все возможные способы решения были ею изведаны.

Сократ думал, что философия станет на правый путь, если она откажется от умозрения «о делах божественных», о природе вещей, о первых началах сущего; чтобы сделать ее достоверною, мы должны отказаться от попытки познать то, что превышает наш разум, и ограничиться познанием «дел человеческих», т. е. нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: в области нравственной философии все оказалось столь же спорным, как и в области умозрения о природе вещей. Уже среди учеников Сократа мы находим самое решительное разногласие по вопросам о целях человеческого поведения, о благе, о добре, о добродетелях, об обязанностях человека по отношению к его ближним и к обществу.

До сих пор разногласие это не прекращается, и философы не могут столковаться не только относительно общих оснований и принципов, но и относительно самых определений права и нравственности: астрономические явления, которые Сократ причислял к «делам божественным», давно стали предметом научного знания, а спор о том, что такое право, что такое нравственность — ведется и до сих пор.

## 2

Чтобы положить конец бесплодным спорам, предлагалось и более радикальное средство, равносильное отречение от самой философии: предлагалось безусловное отречение от умозрения в пользу точного знания. Неоднократно стремились показать, что человеческому разуму доступны лишь частные знания, достигаемые путем опыта, что разум наш достоверен лишь в области опыта или же в области математики и что он теряет всякую почву, как только он выходит за пределы опыта или за пределы математических отношений. В самом деле: мы познаем лишь то, что

нам дано во времени и пространстве, то, что нам является; а все, что является нам, преломляется в нашем сознающем, чувствующем субъекте; мы видим все через призму наших чувств и нашего рассудка, а следовательно и не можем познавать сущее, как оно есть, независимо от нас, от нашей относительной точки зрения.

Далее, в нашем опыте, нам дано лишь частное; и если мы путем разумного, правильного обобщения и познаем некоторые общие законы тех частных явлений, которые мы наблюдаем, то все же самые широкие научные обобщения дают нам лишь *частное* знание. А философия, как бы мы ее ни определяли, стремится к универсальному, *целостному миропониманию*; умозрение ищет конечной системы знания, объяснения начала и конечной причины нашего бытия. И отсюда-то доказывается невозможность философии вообще и в частности — умозрительной философии: в каждом философском учении мы находим лишь определенное человеческое миропонимание, носящее на себе отпечаток своего века, той среды, в которой оно возникло, того индивидуального гения, который его выработал; и это человеческое представление ставится на место целой всеединой истины, выдается за сущую истину!

### 3

Были попытки отказаться от философии в этом смысле и указать пределы человеческого разума; были попытки отделить точное знание от умозрения, «научную» философию от «беспочвенной» метафизики. Но эти попытки так же ни к чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, как и те системы, против которых они были направлены. Фактически ни одно скептическое учение, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развития метафизики. Даже наоборот, такого рода доказа-

тельства служили мощным стимулом умозрения, как мы видим это в немецкой философии после Канта. С другой стороны, и попытки создать «положительную» философию, ограничившись одной областью опытного знания, оказались безуспешными, и это не только в виду упорства большинства философов, не желавших отказаться от умозрения, но так же и в виду того, что самые границы положительного знания доселе остаются спорными. Область опыта и область точного знания далеко не совпадают. Нравственные явления бесспорно входят в область нашего опыта, и однако философа-эмпирики, на основании фактов нравственного опыта, строят столько же различных систем нравственной философии, как и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологией; но ведь и психология претендует быть опасной научной, изучающей душевные явления.

И однако, за исключением немногих положений, относящихся скорее к физиологии, нежели к психологии, сколько скрытой и грубой бессознательной метафизики преподносится в наши дни под именем психологии! Конечно, это может быть результатом случайных ошибок, непоследовательности, недостаточной строгости в применении опытных методов. Но чем же объяснить то обстоятельство, что среди философов-эмпириков, признающих опыт в качестве единого источника познания, принципиальные разногласия представляются не исключением, а таким же обычным явлением, как и среди философов другого направления? Причина этому та, что границы, отделяющие опыт от того, что лежит за его пределами, трудно могут быть установлены. Пытаясь их установить, мы их нарушаем: мы не можем отмежевать своего владения от чужой земли, если мы не знаем этой чужой земли — иначе нам не от чего отмежевываться. Знание наше, говорят нам, ограничено опытом и тем, что мы воспринимаем, т.е. явлениями. Так учил Кант. Но сам он поставил критический вопрос: что такое опыт и как он возможен? Как возможен



объект опыта, явление, или как возможна та совокупность связанных между собою явлений, которую мы зовем природой? Но эти вопросы прямым путем ведут нас в область метафизики. А между тем уклониться от них нельзя: ведь опыт не есть нечто безотносительное, безусловное; ведь сам он обусловлен деятельностью нашего сознания и воздействием внешнего нам «не-я» на наше сознающее, чувствующее «я». Опыт есть отношение познающего к познаваемому, причем и то и другое существует, очевидно, и до такого отношения. Как оно возможно? Что посредствует между познающим и познаваемым? Каков бы ни был ответ, ясно, что самый опыт *предполагает* как указанное соотношение, так и действительность соотносящихся начал. *Опыт предполагает нечто, независимое от опыта и обуславливающее опыт.*

Взглянем на дело с другой стороны: эмпирики утверждают, что мы познаем лишь явления. Эти явления связаны между собою отношениями последовательности и сосуществования, которые подчиняются некоторым общим правилам или законам. Но сами по себе явления не существуют, как не существуют цвета или звуки без зрения и слуха, способных воспринять их. Явление предполагает, во-первых, нечто такое, что является, во-вторых, сознающее, чувствующее существо, которому является это нечто и, в-третьих, отношение между ними, — отношение между я и не-я, субъектом и объектом. Явления сводятся к отношениям. Но эти отношения опять-таки предполагают нечто их обуславливающее, обосновывающее, ибо мы не можем мыслить отношений без относящихся. И если мир явлений есть бесконечно-сложная совокупность реальных отношений, то он предполагает, во-первых, совокупность всех реальных соотносящихся начал, а, во-вторых, и некоторое общее связывающее начало, основание всех отношений, обосновывающее мир явлений. Но это опять-таки общая схема целого метафизического мирозерцания, все равно как бы мы ни понимали те элементы или начала, которые обуславливают мир явлений. И таким образом самое

понятие *явления* выводит нас за пределы явления, точно так же, как понятие опыта выводит нас за пределы опыта.

## 4

Основная проблема гносеологии (теории познания) — вопрос о возможности познания — допускает положительное или отрицательное решение, но в обоих случаях с каждым данным решением связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто-умозрительное представление о природе нашего разума, об отношении этого разума к сущему, наконец, даже о природе самого этого сущего, о природе вещей. Представим себе, например, чисто-отрицательное решение, по-видимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можем знать о сущем, о вещах, как они существуют сами по себе без отношения к нашему сознанию, так как наше познающее «я» безусловно ограничено субъективными состояниями своего сознания и не может переходить его границы. Спрашивается однако: откуда мы это знаем? Из опыта? Нет, потому что опыт, по-видимому, побеждает в существовании независимой от нас вселенной; как сознательное отношение нашего «я» к чему-то «другому», как *восприятие* этого другого, он предполагает реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую от нашего сознания. А следовательно учение о том, что познание наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояниями субъекта, его представлениями — есть результат не опыта, а умозрения об опыте или о природе нашего сознания. Да и всякая иная теория опыта, исследуя вопрос об его общих условиях, о том, что обосновывает опыт, естественно выходит за его пределы и неизбежно ведет к выводам метафизического характера. Учение о неизбежной субъективности нашего познания, о невозможности познавать какие бы то ни было вещи или отношения, чтобы то ни было вне нашего субъективного сознания — не составляет исключения. Это

учение заставляет нас признать всю окружающую, познаваемую нами действительность нашим представлением *die Welt als Vorstellung*, «мир как представление» Шопенгауэра) и ведет нас к феноменизму или к чистому *иллюзионизму*. Другие, исходя из того же учения, признавали вне явлений какую-то неизвестную «вещь в себе» (или вещи в себе) без всякого отношения к нашему разуму и к познаваемой действительности и постольку абсолютно непознаваемую. Как бы ни казались отрицательны такие выводы, они все же имеют характер метафизических положений. Признаем ли мы реальное существование вне нашего сознания или отрицаем его, утверждаем ли мы, что есть только явления, или же допускаем наряду с ними и абсолютно отличные от них «вещи в себе», хотя бы и «непознаваемые» — все это воззрения, которые имеют прямое отношение к онтологии, к метафизике, и которые, так или иначе, связаны с целым мировоззрением.

## 5

И вот почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философию, не могут успеть в своем предприятии и прийти к согласному результату. Вот почему разногласия, разделяющие их в области теоретической и практической философии, суть те же, какие существуют и среди метафизиков: различные оттенки материализма и антиматериализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встречаются и здесь, и сквозь прорехи «эмпирической» психологии сквозит догматическая метафизика. Это сознается и многими из современных сторонников эмпиризма, которые направляют все свои усилия на его возможное очищение от всяких метафизических элементов и полагают своей целью окончательную *стерилизацию* эмпиризма, путем критического выделения «чистого» опыта. Но такая цель является ложной и призрачной, поскольку «чистый» опыт есть

лабораторный продукт, существующий лишь в голове теоретиков. В действительности опыт есть сложный продукт деятельности различных наших познавательных способностей, и в этой деятельности наш познающий разум выходит за пределы того, что непосредственно дано ему в чувственном ощущении, в субъективных состояниях сознания, — поскольку он отличает от своего «я» как эти отдельные состояния, так и реальные внешние предметы, которые он воспринимает объективно в их необходимой связи с другими реальными предметами, также отличными от этого «я». Опыт обусловлен *самодетельностью* нашего разума, который в самом опыте выходит за пределы того, что непосредственно *испытывается* нами в наших ощущениях, в состояниях нашего сознания.

## 6

Наш разум — прирожденный метафизик, и он не может ограничиться одними явлениями, как он не может мыслить отношений без относящихся или обусловленного без обусловливающего. И не простое безотчетное стремление заставляет его искать абсолютного и безусловного над всем относительным и обусловленным, стремиться осмыслить все частные знания, понять их общую связь. Ибо если все действительные знания наши частны и ограничены, то сам разум-то наш в своей мыслительной логической способности, *in potentia* — не ограничен: уже Сократ, столь настойчиво указывавший на ограниченность человеческого знания, впервые раскрыл *формальную логическую универсальность понятий нашего разума, а следовательно и самого разума*. Наши понятия универсальны по своей логической форме, поскольку они относятся не к единичному, а к общему, — к общим родовым и видовым признакам: таковы понятия человек, животное, треугольник и т. д. В опыте мы имеем дело с частными случаями, единичными предмета-

ми и единичными восприятиями; но мы познаем и мыслим посредством понятий, содержание которых составляют *общие* признаки (*τά καθόλου*). Уже один этот факт издавна составлял камень преткновения для эмпириков и сенсуалистов, которые искали источник познания в наших единичных чувственных впечатлениях. И они пытались упразднить этот факт посредством так называемой *номиналистической* теории: в действительности, рассуждают они, нет никаких общих начал, — есть только единичные чувственные предметы и единичные состояния сознания, а потому нашим общим понятиям не соответствует ничего кроме *слов*: понятия суть слова или имена (*nomina*), которыми мы пользуемся как искусственными знаками для обозначения неопределенного множества схожих предметов. Но, во-первых, из опыта отнюдь нельзя доказать, чтобы мир состоял из единичных элементов, не объединенных никакими общими началами, отношениями и свойствами, или чтобы сознание наше состояло из единичных состояний: *наблюдение показывает как раз обратное*. Во-вторых, самая способность слова предполагает разум, которого нет у бессловесных. Способность создавать общие знаки (*слова*) и пользоваться ими для обозначения предметов, обладающих определенным сходством, — предполагает способность различения, определения и отвлечения общих признаков; а в этом-то и состоит понимание, или понятие. В-третьих, наконец, способность слова, как средство общения умов, показывает объективность разума, объективную универсальность мысли, независимую от границ субъективного сознания.

Итак, пусть настоящее содержание нашего сознания, как и содержание отдельных наших представлений и понятий всегда ограничено. Но точно так же, как понятия наши универсальны или «кафоличны» по своей логической форме, так и разум наш по своей логической, мыслительной способности универсален, т. е. может мыслить все возможное, не ограничиваясь данным наличным содержанием нашего сознания. И в своей деятельности он стремится

ся осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить *всю* безусловную всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее в его вселенстве. Осуществим ли такой идеал или нет, он несомненно присущ человеческому разуму. Это доказывает нам историю этого разума и рассмотрение его природы. Это допускают и те, кто, как Кант, признают идеал разума неосуществимым во времени. Если природа нашего разума полагает ему границы в его познании, то она же заставляет его вечно стремиться к истине вне этих границ; и отказаться от такого стремления значило бы отречься не от субъективной личной мечты, а от подлинного идеала разума, органически свойственного ему по самой его природе.

## 7

Но в таком случае, если стремление к познанию безусловной истины коренится в самом существе нашего познающего духа, если философия необходима, если умозрение неизбежно, то почему оно не может достигнуть своей цели, почему философия не может быть единой, как сама истина, единой хотя бы в том смысле, в каком можно признать единство научного знания? Почему философия, в отличие от науки, вечно распадается на множество противоречащих друг другу учений, и в чем смысл этого противоречия? Могучее неистребимое влечение движет наш разум к идеальной цели и движение это неизбежно останавливается и дробится невидимым, роковым препятствием, — борьба, столь художественно изображенная Тютчевым в его стихотворении:

Смотри, как облаком живым  
Фонтан сияющий клубится,  
Как пламенеет, как дробится  
Его на солнце влажный дым.

Лучом поднявшись к небу, он  
Коснулся высоты заветной  
И снова пылью огнецветной  
Ниспасть на землю осужден.  
О смертной мысли водомет,  
О водомет неистощимый!  
Какой закон непостижимый  
Тебя стремится, тебя мятет?  
Как жадно к небу рвешься ты!  
Но длань незримо-роковая,  
Твой луч упорный преломляя,  
Свергает в брызгах с высоты.

Что же значит это стремление к недостижимой цели, этот идеал Истины, идеал абсолютного, от которого наш разум не может отказаться и которого он никогда не может достичь? Таков жребий человеческой мысли. Но неужели же в самом возвышенном и глубоком из своих стремлений она оказывается неразумной и осужденной на неразумие?

## 8

*Создание идеала* дано человеку, и в этом сознании — та сила, которая окрыляет его мысль, поднимает ее ввысь; но это же сознание указывает ему все различие идеала от того, чем он в действительности обладает. Пока он видит это различие, он не теряет сознания идеала и продолжает к нему стремиться. Но там, где сознание различия теряется, где люди принимают за самый идеал те отражения его, какие они находят в собственном духе, в собственной своей мысли, там теряется и сознание идеала. Его место занимают эти многообразные обманчивые отражения, различные в различных умах, и то, что было *образом истины*, становится обманчивым призраком. Здесь останавливается и стремление ввысь, к идеалу: там, где «смертная мысль» мнит себя в обладании им, где

она себя с ним отождествляет, там именно она и «свергается в брызгах» со своей воображаемой высоты.

Философия, по точному смыслу этого слова, не есть «премудрость», т.е. идеальное, совершенное ведение, а только «любовь к мудрости». И самое ценное, что есть в философии, это именно сама философия, — высшее, жизненное, идеальное влечение нашего познающего духа к Истине, стремление «войти в разум Истины», как выражался Вл. Соловьев. Такое стремление не может быть бесплодным, ибо вызвано самым образом этой универсальной Истины, который внутренне присущ нашему разуму, как идеал, направляющий его познавательную деятельность. Пусть «смертной мысли водомет» не достигает неба — в каждой капле его отражается солнце, играют и преломляются небесные лучи. В каждом истинно-философском учении при всех его временных особенностях отражается тот или другой образ Истины; и в многогранной призме человеческого разума ее свет преломляется и разлагается на множество лучей. Но философия не удовлетворяется отдельными лучами, она ищет целого, даже там, где принимает за целое частное отражение. И это стремление к целому есть жизненный нерв философии, источник ее творческих замыслов, ее веры и вместе ее скептицизма, ее постоянного сомнения, постоянной критики всего достигнутого. Вдохновляемая этим стремлением, истинная философия показывает нам относительность, ограниченность наших действительных знаний и вместе объединяет их, осмысливает их самою идеей целого. Ее сила сказывается и в умозрительном творчестве, посредством которого она созидает образы всеединой Истины; и она сказывается в сомнении, в критике, в самом отрицании лжи или неполной истины, выдающей себя за целое. Это влечение к Истине, составляющее самую суть философии, определяет собою ее значение не только в развитии человеческих знаний, но и в развитии человеческого духа вообще: философия, будучи идеальной образующей силой, является вместе с тем величайшей освобождаю-



щей силой человечества, снимающей с него оковы духовного рабства, указывающей ему путь истинной свободы.

## 9

Этим определяется значение философии и вместе — задачи ее изучения. Ясно, что мы должны изучать ее в ее действительности, в ее истории. Мы должны учиться понимать ее в ее созидании и разрушении, во всем том, что было сделано ею, порождено ею — в смелом полете умозрения, в творческом синтезе человеческих знаний, в анализе познавательных процессов и нравственных явлений, в критике, в сомнении, в самом отрицании. В таком изучении мы найдем ответ и на тот вопрос, который ставится нам различиями и противоречиями отдельных учений: эти различия и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой *философии* в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания. Существуют некоторые общие формы миропонимания, общие идеи, которые переходят из века в век, общие противоположности, которые ведут к мировым спорам: идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, дуализм и монизм, эмпиризм и рационализм, скептицизм, чтобы не называть других. Все это такие категории, такие основные направления философского разума, которые существуют издавна; есть также отдельные ступени или формы развития таких направлений, которые имеют общее, классическое значение, например картезианство, платонизм. При всей недостаточности отдельных из этих форм, при всей односторонности отдельных направлений, они явно имеют объективные основания, поскольку они с теми

или другими изменениями сохраняют пребывающее значение в смене времен, несмотря на развитие мысли и знаний. И потому задача научного изучения философии состоит прежде всего в том, чтобы понять объективные основания, внутреннюю необходимость этих отдельных форм и направлений. А для этого еще не достаточно понять ту заключающуюся в них «крупницу Истины», которая, как говорят, содержится и во всяком человеческом заблуждении: надо понять *философию* этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине. Надо рассматривать их не с точки зрения того или другого учения, признаваемого нами за истинное, а стремиться к пониманию возможно более объективному, имманентному, стараясь понять, каким образом те или другие философы видели образ сущей и всеединой Истины в своих концепциях.

## 10

Такое изучение философии имеет величайший интерес и для истории человеческого духа и, прежде всего, для самой философии, показывая необходимость всеобъемлющего философского синтеза и вместе подготавливая критически такой синтез. В этом смысле научное изучение философии может считаться одним из величайших философских приобретений истекшего столетия.

Систематически изучая своих предшественников, Аристотель построил свою метафизику, которая представляет свод конечных проблем греческого умозрения, — проблем, не вымышленных Аристотелем, а заданных всей предшествовавшей историей мысли. Он стремится обобщить, обработать их, но прежде всего — понять их объективно. И если он не дает конечного их решения, то все же он выясняет их объективно, на основании тщательного анализа предшествовавших учений во всем их различии и взаимном разногласии. И первым условием научной разработки метафизики являет-

ся тщательное объективное изучение ее действительных проблем в их происхождении и развитии, причем, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно более широком основании, считаться с новыми и более сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если история философии есть наука описывающая и объясняющая конкретное возникновение и развитие философских идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеология*, как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных, наиболее общих и необходимых способов его понимания<sup>1</sup>. При этом, теперь, как и во времена Аристотеля, история философии дает метафизике материал для ее анализа, с тою разницей, что в наши дни этот материал не только бесконечно обильнее, но и несравненно более тщательно разработан. В течение своего многовекового развития, в великом разнообразии философских учений человеческая мысль дала множество выражений для некоторых основных, из века в век повторяющихся способов или форм понимания истины. И хотя отдельных учений и мировоззрений существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общие основания понятия о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предположенным в самых основных отношениях нашего разума к познаваемому, *в самой объективной логике чистого разума*. Мы можем, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто диалектически, путем дедукции ее основных категорий или наи-

---

<sup>1</sup> Идеология — в собственном смысле учение об идеалах, как геология — учение о земле или зоология — учение о животных. За последнее время термином «идеология» стали злоупотреблять в особенности в марксистском жаргоне, где он нередко употребляется вместо слова «идея», «идеи», «ряд идей».

более общих умственных форм; но такая отвлеченная система во всяком случае нуждается в проверке. А потому прежде чем ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны рассмотреть все те различные способы, какими человеческая мысль в течение своего развития определяет свое отношение к Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вместе с философией, изучать те объективные метафизические проблемы, которые ставились человеческому разуму, и те способы, какими он их решал.

Нередко приходится слышать жалобы на «историцизм», опасения за то, чтоб оригинальность личной философской мысли не пострадала от такого рода исторического изучения. Но философия ищет истины, а не оригинальности. *Самостоятельность* философского творчества определяется не субъективным произволом, не отсутствием правильного образования и положительных знаний, а глубиной, искренностью, неподкупностью философского интереса и широтой замысла.

## 11

Научное изучение философии тесно связано с общим развитием исторических и филологических знаний, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено *Гегелем*. Этот мыслитель впервые попытался оправдать историю перед судом самой философской мысли и понять эту историю, как процесс целостного и логически последовательного развития, все моменты которого в самых своих взаимных различиях и противоречиях представляются разумными и необходимыми в своем соотношении, в целом. В своей «Логике» Гегель пытается вывести из чистой мысли совокупность наиболее общих понятий или «категорий», посредством которых мы мыслим и познаем все существующее, причем он показывает,

что все эти категории составляют одно логически связанное целое: мы не можем взять одну из них, как нечто безотносительно данное, абсолютное, отвлеченно от прочих, без того, чтоб она не ускользнула из наших рук, разложившись во внутреннем противоречии, перейдя в собственное отрицание. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категории, на одном каком-либо отвлеченном определении сущего, например, субстанции, единства, множества и т. д., и утверждаем его в его отвлеченности независимо от других идей, логически с ним связанных, такое определение, в силу внутренней логики самой мысли, неизбежно разлагается, переходит в свою противоположность. Эта последняя имеет такую же судьбу — мысль посредством отрицания переходит к третьему высшему определению, заключающему в себе синтез первого определения с его противоположным. Так от определения к определению, от одной отвлеченной категории к другой строится вся совокупность, вся система чистых понятий «Логики» Гегеля. И вся история философии объясняется с точки зрения этой «Логики»: человеческая мысль в своем целом совершает тот же круг развития, точно так же необходимо переходить от одной отвлеченной концепции к другой, как и при априорном построении «Системы логики». И как в этой последней необходимы и логичны диалектические переходы от одной противоположности к другой, так точно необходимы они и в целом человеческой мысли, которая не может ограничиться той или другой частной отвлеченной идеей или концепцией истины. В борьбе философских учений, в их противоречиях, их преемственной смене сказывается логическое закономерное движение, которое имеет своей конечной целью *самосознание чистого разума*: выражением такого самосознания и была для Гегеля его собственная система.

Здесь не место вступать в критическую оценку достоинств и недостатков этого учения, былая слава которого может сравниться разве с тем почти всеобщим забвением и непониманием, которому оно подвергается в наши дни. «Панло-

гизм» Гегеля, — его учение об абсолютном тождестве мышления и бытия, его отождествление сущей истины с той логической мыслью, которой оно определяется, — страдает крайней отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрыл ложную отвлеченность всех частных определений или концепций, которые утверждаются как нечто абсолютное, безотносительное, самодовлеющее; но и его собственная концепция, его всеобъемлющая «идея всех идей» или «понятие всех понятий», есть точно такая же отвлеченность, которую ждала судьба всех отвлеченностей — диалектическое разложение. Этот общий недостаток учения Гегеля отразился и на его понимании философии вообще и на его истолковании ее истории, которое также оказалось недостаточным по своей отвлеченности, несмотря на замечательный дар исторического понимания, отличавший великого немецкого мыслителя.

История философии не есть процесс диалектического развития отвлеченной мысли и не определяется одним движением чистых понятий; в ней развивается конкретный разум человечества, в совокупности своих познавательных функций и в творческой деятельности отдельных индивидуальных умов. И отдельные философские учения несомненно представляют собой нечто несравненно более конкретное, нежели развитие той или другой отвлеченной категории. Если в них и получает преимущественное или хотя бы исключительное развитие какое-либо частное определение, частный момент, то все же каждое из них в самой односторонности своей стремится к целостному пониманию Истины и по своему выражает тот или другой мысленный образ ее, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношение к ней разума. И при изучении отдельных систем или учений мы должны прежде всего стремиться понять в них именно то, что в них всего дороже для самих их создателей, их философию, *их образ Истины*. Но этого мало: процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития, причем он нередко задерживается в зависимости от исторических условий, испыты-

вает уклонения благодаря им. Отдельные учения, поэтому, несмотря на действительную, иногда глубокую философию, в них заключающуюся, суть все же *исторические* моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли. Напротив того, они имеют индивидуальный характер и при их объяснении историку приходится считаться со всеми условиями места и времени и с личностью их творца — и это даже там, где такие учения получают общее, классическое значение, выражая собой общечеловеческие формы мирозерцания. Наконец против отвлеченно-диалектического способа истолкования истории философии следует указать на тесную зависимость философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры — нравственного и религиозного сознания. Ибо в своем стремлении к объединению человеческих знаний и целостному миропониманию, философия должна так или иначе считаться и с наукой, и с религией, и с результатами научного знания, и с фактами нравственного сознания. Некогда философия обнимала в себе науку, и теперь, когда наука эмансипировалась от философии, никто не станет отрицать их тесной связи и взаимодействия, которое всегда будет существовать между ними. Правда и в науке можно проследить эволюцию философских идей, но наука имеет свои точные методы познания явлений, отличные от умозрения. Влияние философских идей могущественно сказывается и в религиозных учениях — в области богословия. Однако не философия определяет собой живое конкретное содержание религиозного сознания, а наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия. Все это однако несколько не упраздняет значения чисто-философского исследования идей или понятий, лежащих в основании отдельных систем, в их диалектике — в их логическом развитии, их внутреннем соотношении. Но это заставляет нас требовать исторического изучения философии и не допускать априорного построения ее истории.

## 12

Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям веры, к общему мирозерцанию эпохи. Но за таким историческим изучением стоит вполне законный философский интерес, без которого самое историческое знание было бы существенно неполным и неосмысленным, не объясняя нам самых глубоких разумных оснований отдельных учений и развертывая перед нами лишь пеструю вереницу разнообразных противоречивых и причудливых построений. Понять смысл их различий, оправдать философию в самых этих различиях, — такова задача научного и философского изучения истории человеческой мысли. И поэтому, если при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей.

Таким образом история философии служит оправданием философии. Но, помимо теоретических возражений, против философии вообще и против философии умозрительной в особенности нередко выставляются возражения практические — указывают на бесполезность, бесплодность умозрения, этой сухой смоковницы евангельской, этой *virgo Deo consecrata*, девы, посвященной Богу и обреченной на вечное бесплодие, как называет Бэкон метафизику.



Утилитарные возражения против чистого знания могут казаться неизменными: оно представляет собой прежде всего не *полезность*, а *ценность*. Но вопрос о практическом значении философии в высшем и общем смысле есть, тем не менее, важный и законный вопрос. Пусть чистая философия не представляет никакой непосредственной полезности в виду каких-либо внешних целей: разве это не доказывает, что она является ценной сама по себе, как это указывал уже Аристотель? Если она не служит средством для прикладных целей, то не полагает ли она сама высшие и общие цели человеческому разуму, ставя перед ним идеал целостного знания? Пусть она является наукой *идеальной*, — именно поэтому практическое, направляющее действие ее было так велико и сказывалось не только в области знания, в области всех прочих реальных наук, но и во всех тех областях человеческого действия, которые определяются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учит история философии.

Если уже простое рассуждение убеждает нас в том, что, при теперешнем дроблении и специализации научных дисциплин, каждый ученый, желающий осмысленно разрабатывать какую-либо отдельную отрасль науки, должен сознавать то место, которое она занимает в совокупности человеческих знаний, ту высшую цель, которой она служит, то история философии показывает нам, каким образом философия служила в действительности осмысленному объединению человеческих знаний, вырабатывала общие направляющие и методологические принципы, ставя перед разумом человеческим требование целостного миропонимания, без которого невозможно и правильное, разумное разрешение высших практических и нравственных задач.

Но этого мало. Действие философии не ограничивалось одной теоретической областью. История показывает нам ее в качестве великой и могущественной духовной силы, в качестве одного из факторов всемирно-исторического процесса. И тем самым она учит нас тому, что *идеал*

истины, которому служит философия, есть *реальная* образующая сила. Греческая философия создала ту «эллинскую образованность», которая стала всемирной образованностью; греческая философия сообщила этой «образованности» ее запасть общих идей, сделавших ее универсальной; и она впервые формулировала тот идеал *человечества*, всечеловеческого братства и *всечеловеческого единства*, которому впоследствии христианство дало религиозную, реально мистическую основу, а Рим попытался дать практическое осуществление в всемирном государстве. Таким образом «бесполезнейшая из всех наук» не только открыла человечеству новый мир духовных ценностей, но создала новый мир общечеловеческого просвещения; она возбудила самосознание человечества и послужила его духовному объединению. И естественно, что в высшем ее начале, в начале Разума, Слово, христианство обрело формулу для выражения своего универсального принципа. История показывает нам, что дала философия христианской мысли, как послужила она школьной мысли средневековой, как возродила и обновила она духовные силы европейского человечества, освободив его мысль от догматических пут, после того, как средневековое христианство уклонилось от первоначальных чистых норм и застыло в временных, полуязыческих формах. Великое духовное движение, начавшееся с эпохи возрождения, не остановилось до наших дней и не остановится, пока человечество будет жить и мыслить, пока идеал истины будет стоять перед ним. И мы видим, как светлая и образующая сила этого идеала, действующая через собирательную мысль человечества, проникает все шире и глубже, освещая человеку путь исследования и познания и путь разумно-нравственной деятельности в области личного и общественного делания.

Кн. С. Трубецкой

---

## Нравственный идеализм в философии права

(К вопросу о возрождении естественного права<sup>1</sup>)

«Если бы высшая моральная цель права оставалась только благочестивым пожеланием, мы во всяком случае не обманываемся, устанавливая правило о необходимости к ней стремиться. Таков наш нравственный долг, а принимать нравственный закон за нечто обманчивое — значило бы высказывать низкое желание отрешиться от всякого разума и зачислить себя — в своих основоположениях — наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы».

*Kant, Rechtslehre, Beschluss*

### I

Когда в 1896 году в русской юридической литературе были сделаны первые заявления о необходимости возрожде-

---

<sup>1</sup> В настоящем 1902 году появилось на русском языке три статьи, касающихся этого вопроса: враждебная школе естественного права — М. М. Ковалевского («Вестник Воспитания», февраль, напечатана ранее по-французски в 1900 г.), сочувственная — В. М. Гессена («Право», № 10 и 11) и примирительная — Н. И. Кареева («Русское Богатство», апрель). Я принял во внимание эти статьи при составлении настоящего очерка, в котором я хотел переработать и развить взгляды, высказанные мной ранее по этому предмету.

ния естественного права<sup>2</sup>, эти заявления были встречены с недоверием и сомнением. Казалось странным и невероятным, чтобы идея, столь решительно осужденная всем движением мысли XIX века, когда-либо снова воскресла в качестве законного и необходимого понятия философии права. Самый термин: «естественное право» представлялся для современного взгляда таким невозможным и незаконным сочетанием слов, что одного этого казалось достаточным, для того чтобы вместе с термином отвергнуть и самую идею, которую снова выдвигали под этим старым обозначением.

А между тем внимательное изучение новейшей литературы и тогда уже могло навести на мысль, что в этом возрождении естественно-правовой идеи сказывалась некоторая живая и настоящая потребность, я сказал бы даже — некоторый необходимый закон научного развития. Здесь повторился довольно обычный факт возрождения известной идеи, временно устраненной противоположным направлением мысли, но по существу своему представляющей необходимое звено в известной системе понятий.

Направление, которое устранило идею естественного права и которое в настоящее время само требует известных ограничений, может быть обозначено, как историзм. XIX веке вообще отмечен распространением историзма, и когда теперь приходится говорить о научных направлениях истекшего столетия, несомненно самым ярким и крупным следует признать именно это. Везде, во всех областях знания историческая метода приобрела господствующее положение; вопросы о происхождении, о генезисе, об эволюции получили первенствующее значение и вытесни-

---

<sup>2</sup> Я говорю о заявлениях, сделанных Л. И. Петражицким в его статье: «Введение в науку политики права» (Киевские универ. известия, август и октябрь, 1896 г.) и автором настоящего очерка в его книге: «Историческая школа юристов» (1896 г., сентябрь). Г. Петражицкий высказывался и ранее в том же духе в своих немецких сочинениях (начиная с 1893 г.).

ли все прочие, и еще не так давно английский юрист Дайси шутивно замечал: «в наше время лучше быть обвиненным в ереси или даже уличенным в мелком воровстве, чем быть заподозренным в недостаточно «историческом» складе ума или в сомнениях насчет универсального значения исторической методы». Приложение исторической методы, быть может, еще далеко не везде дало необходимые результаты и далеко не всегда совершалось с достаточной глубиной; но как мирозерцание, как принцип, историзм несомненно достиг своего апогея, а вместе с тем и такой универсальности своих притязаний, которая явно обнаруживала их чрезмерность и должна была вызвать реакцию. А эта реакция сама собою должна была привести к возрождению тех идей и приемов мысли, которые были отвергнуты или забыты под влиянием предшествующих увлечений.

Необходимость этого возрождения еще более усиливалась тем обстоятельством, что историческое направление, по своему первоначальному происхождению, было не только научной доктриной, но также и определенным настроением. За ним скрывалось морально-практическое мирозерцание той эпохи, которая не хотела более верить в творчество личности, в могущество разума, в силу законодательного почина, одним словом, во все те слова и лозунги, которые составляли священное *credo* просветительной философии XVIII века и придавали ее произведениям такой поднимающий, пророческий тон. Представители историзма, в противоположность этому, говорили о внутренних, незаметно-действующих силах истории, о естественном совершенстве ее собственных органических созиданий, о необходимости для отдельных лиц преклониться перед этим общим ходом истории и признать его неотвратимость и его благодетельность. Позднейшее развитие мысли сняло с этого созерцания покровы реакционной романтики и ввело всю совокупность исторических понятий в более спокойное русло объективно-научного течения; но в те новые формулы, которые затем последовательно вводились

в число основ исторической методы, были как будто бы только подкреплением этого первоначального взгляда, согласно с которым для исторического созерцания общий ход событий есть все, а личность — ничто. Прежняя формула об органическом действии национального духа сменилась потом более конкретным представлением о значении Среды и эпохи, далее Среда была разложена на классы, а классы на группы; но как бы ни видоизменялось основное понятие, сущность его оставалась все та же: представление о связи личности с некоторой объемлющей ее средой, объясняющей ее жизнь, ее стремления, ее идеалы. А это представление было косвенной поддержкой для той проповеди о смирении личности перед общим ходом событий, с которой историческое созерцание выступило первоначально.

Я не хочу здесь отрицать некоторых исключений, пытавшихся и в пределах исторического воззрения отстаивать значение личности. Еще менее приходит мне в голову из-за практических выводов умалять высокие научные заслуги методы. Само собой разумеется, что ценность научных принципов не может измеряться тем или другим практическим последствием, которое из них выводят. И если в частности говорить об историческом принципе, то несомненно, что в научном своем приложении он давал тем более блистательные результаты, чем более он сохранял свойственные ему особенности. Историческое понимание явлений становилось тем глубже и полнее, чем более оно проникалось стремлением рассматривать все явления в процессе их закономерного развития и приводить их в связь со всей совокупностью обуславливающих их причин. Сущность исторического принципа заключалась ведь ни в чем ином, как в исследовании всех явлений и всех ценностей — чтобы употребить выражение, получающее и у нас право гражданства — с точки зрения их развития в условиях известной среды и эпохи.

Не случайным поэтому явилось то обстоятельство, что дальнейшее развитие исторической методы лишь подчеркивало и закрепляло первоначальное стремление исто-

ризма ввести личность в круг непреклонной закономерности и связать ее неразрывной связью с окружающей обстановкой. Личность все более исчезала, стусывывалась перед средой, и настоящим объектом исторического изучения все более становилась жизнь масс. С исторической точки зрения, самые возвышенные проявления личности, как и самые элементарные ее потребности, должны одинаково объясняться общими условиями окружающей среды. Героические подвиги и гениальные мысли, не менее чем среднее дело среднего человека, должны приводиться в связи с незримой, но плодотворной работой масс, подготовляющей в недрах своих эффектное появление гениев и героев.

Дальнейшая разработка исторической методологии должна определить в какой мере и в каких формах все эти стремления историзма могут быть санкционированы более глубоким философским исследованием. Работы Зиммеля, Ксенополя и в особенности Риккерта, недавно закончившего свое замечательное сочинение по теории исторического познания, обещают дать нам в этом отношении несравненно более, чем довольно утомительные споры Лампрехта с новоранкианцами<sup>3</sup>. Но уже теперь ясно обозначается, что в одном пункте историческая метода несомненно хватила через край и превысила свою компетенцию. Я имею в виду ее отношение к ценностям, к тем безусловным идеалам и стремлениям, носителем которых является человек.

Было вполне законно и необходимо, когда историки постарались ввести эти идеалы и стремления в сферу своего специального рассмотрения и подвергнуть их анализу со стороны их временного исторического выражения в различные эпохи. Но исследование этой исторической обо-

<sup>3</sup> Не могу не упомянуть здесь также недавно вышедшей в свет книги Ласка (Dr. Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen u. Leipzig, 1902 г.), важной для нас по своим соображениям о методологической связи понятий общества и истории. См. S. 240 ff.

лочки идеальных ценностей могло ли приводить к какому-либо заключению и о самой их сущности? Можно ли было говорить, что изменчивость человеческих идеалов, наблюдаемая в истории, характеризует и самую их основу; что те безусловные ценности, которые философия издавна связывала с безусловной человеческой личностью, изменчивы и относительноны по самому своему существу? Трудно понять, каким образом элементарное философское разграничение вопросов о временном развитии и внутреннем значении явлений осталось чуждым для многих представителей историзма. Но как раз на забвении этого разграничения или на недостаточном внимании к нему утверждается до бесконечности часто повторявшийся взгляд, что истина, красота, добро изменчивы и относительноны, как все в истории, и что достаточным удостоверением этой изменчивости служат наблюдения над сменой их исторических выражений. Вместе с понятием о безусловной и автономной человеческой личности, и все эти ценности, вытекающие из ее безусловной природы, были поглощены в потоке исторического развития и поставлены в связь с материальной жизнью масс.

Для последовательно идущего исторического рассмотрения этот вывод был вполне естественным, но это не значит, что он был совершенно основательным. Понятие личности и связанных с ней безусловных начал чуждо и недоступно для исторической методы. Она может подойти к этим началам только со стороны, приблизиться только к их поверхности. Далее должен начаться особый философский анализ. И если историческое созерцание, забывши свои границы, пытается его отвергнуть, отвергая вместе с ним и подлежащие его ведению абсолютные ценности, здесь совершается незаконное превышение компетенции. Философия должна восстановить свои права и указать истории ее пределы.

Неудивительно, если первые указания этого рода были сделаны со стороны писателей, интересовавшихся поста-



новой моральной проблемы. Для моральной философии была в особенности чувствительна эта попытка претворить идеальные ценности в относительные и временные, условные по своему происхождению и значению. Ведь это значило отказаться от того, что издавна признавалось основой нравственности. Легче было примириться с относительностью теоретических положений, тем более, что в этой области никому не приходило в голову провести до конца точку зрения исторического релятивизма и доказать, например, что все научные аксиомы и законы изменчивы и относительны. Но в применении к нравственным понятиям эту мысль проводили с особенным старанием, доказывая, что вся нравственность выросла из ничего, на почве простого эгоизма и расчета, приспособленных долговременным процессом эволюций к разумному и целесообразному проявлению для достижения общих целей. Выросшая из эгоизма, постоянно изменяющаяся, совершенно условная, нравственность утрачивала черты абсолютного долженствования, присущего самой сущности человека и составляющего внутренний закон его воли. Таким образом самое дорогое убеждение морального сознания — вера в безусловное нравственное призвание личности — подрывалась в корне. Нравственная философия должна была восстать против этих святотатственных посягательств и выступить на защиту той своей основы, без которой она немыслима.

А в то время как философия нравственного идеализма выступала на защиту самостоятельного нравственного начала и безусловного права личности возвышаться над историей и произносить над ней свой суд и свою оценку, там и здесь совершались глубокие процессы жизни, предвещавшие грядущее творчество новых форм. Снова чувствовалось веяние созидательного духа истории. Мысль невольно призывалась к тому, чтобы думать о задачах и призвании личности, через которую совершается прогресс истории. От прошлого она обращалась к будущему. И как обыкновенно это бывает, то будущее, которое оставалось

желанным, но определенным и неясным, заставляло думать о правильной постановке целей и средств, о выяснении идеалов и стремлений.

Вот в каком сочетании старых начал и новых задач следует, как мне кажется, объяснять совершающееся на наших глазах возрождение естественного права. Идея естественного права явилась лишь частным отражением более общего мирозерцания и более широкого морально-практического настроения. Еще прежде чем о ней заговорили новейшие юристы, она нашла для себя место среди политических идей прогрессивных партий. В России она была недавно усвоена теми публицистами, которые с одинаковой чуткостью относились и к текущим запросам жизни, и к проблемам общего философского мировоззрения. Но для ее возрождения в пределах юриспруденции были еще и свои специальные поводы, о которых здесь также необходимо упомянуть.

## II

Говоря об этих специальных поводах, я имею в виду, главным образом, немецкую юридическую литературу, в которой за последнее время с большой настойчивостью повторяют о необходимости новых научных путей. Вот уже скоро десять лет<sup>4</sup>, как стали говорить, что юридическая наука, хотя и выполняет некоторую важную и насущную работу, но не выполняет всего того, что можно и должно от нее требовать. Стали раздаваться упреки в уклонении от некоторых важных и высоких задач, пренебрегаемых современной юриспруденцией к ущербу и для общего блага, и для ее собственной репутации. Для того, кто сколько-ни-

---

<sup>4</sup> Я считаю с 1893 г., когда появилось в немецкой литературе первое заявление этого рода, принадлежавшее Петражицкому. Цитируемые ниже сходные заявления Офнера, Менгера и Нейкампа относятся к 1894 и 1895 годам.

будь знаком с развитием юридической литературы за последние годы, не может быть никакого сомнения, что эти упреки стоят в ближайшей связи с одним крупным явлением в области немецкого законодательства. Я говорю о введении в Германии общего гражданского кодекса, который, удовлетворяя давнишним желаниям немецких патриотов, должен был положить конец разнообразию местных прав и господству права римского. Само собою, что этот крупный факт должен был сразу привести в движении всех мыслящих юристов. Для составления нового кодекса должна была совершиться колоссальная законодательная работа, к которой были привлечены самые выдающиеся ученые и практики Германии и которая продолжалась около 20 лет. Для наличной юридической науки такая работа всегда является пробным камнем: в ней обнаруживается, как и чем сильна текущая мысль и чего ей не хватает; обнаруживается характер ее идеалов и стремлений, ее бедность или богатство в этом отношении. Все это должно было обнаружиться и здесь. И что же, когда появился первый проект кодекса, — плод прилежной 14-летней работы, — последовало всеобщее разочарование. Стали говорить о том, что проект отличается отсутствием живого творчества и рабским подражанием римским образцам; его назвали, в виду этого, извлечением из пандект, разделенным по параграфам. После того проект был еще раз переделан и усовершенствован; но и в этом втором издании он опять продолжал вызывать сетования по поводу своего римского характера и по поводу недостатка новых и смелых стремлений, отвечающих новым потребностям времени. Объяснение этих недостатков проекта критики его видели в существующих приемах юриспруденции, в ее излишней преданности авторитетам, в отсутствии у нее критического чутья. Здесь я могу говорить словами одного из этих критиков, нападавших на проект, Антона Менгера: «60—70 лет в немецкой науке права господствовал почти безусловный принцип авторитета, была заглушаема всякая критика существующего. Чего же

можно было ожидать после этого от составителей гражданского уложения, как не извлечения из пандект, разделенного по параграфам? Наука, проникнутая верой в авторитет, может, конечно, удовлетворять потребностям мелкого научного обихода; но для решения великих задач ей прежде всего необходим свободным критический дух по отношению к существующим мнениям и учреждениям».

Голос Менгера не был единичным. Наряду с ним в том же духе высказались и другие. Их общее мнение состояло в том, что наука права должна стать более свободной по своим стремлениям, более широкой по своим задачам, более научной по приемам. Виндшейд назвал как-то юриспруденцию служанкой законодательства, — служанкой с короной власти, прибавлял он в утешение юристам. Теперь требуют, чтобы этому рабству был положен конец. Корона на голове служанки, замечает Офнер, может только обозначать, чем была или чем должна быть эта служанка; знаком ее действительного положения остаются цепи. А между тем наука должна быть свободна; доктрина, которая находится в услужении, отказывается от значения науки. Пока юриспруденция, заключает Офнер, не покинет своего ложного пути и будет оставаться только истолковательницей действующего законодательства, она не может быть научной. Она должна усвоить более широкую точку зрения социального изучения и принять участие в благородной задаче преобразования права<sup>5</sup>. Офнер, как и Менгер, одинаково требуют, чтобы наука права расширила свой кругозор и свои задачи в сторону творчества новых правовых форм.

Для нас особенно любопытно отметить, что эти стремления не оставались чужды и представителям исторической школы. Так Нейкамп, объявляя себя сторонником исторического направления, в то же время примыкает к тем новейшим юристам, которые упрекают свою науку в недостатке пре-

<sup>5</sup> *Ofner*, Studien sozialer Jurisprudenz. Wien, 1894. SS. 1—29, особенно SS. 5 и 21.

образовательных стремлений. Повторяя и продолжая мысли еще ранее его высказанные Иерингом, Меркелем, Гёльдером и Офнером, Нейкамп старается связать преобразовательную функцию юриспруденции с основными посылами исторической школы. Савиньи устранил из юриспруденции вопрос о преобразовании права, считая этот вопрос вытекающим из основ естественно-правовой философии, и в этом отношении последующая наука оставалась верной его примеру. Но в этом была его ошибка, стоявшая в противоречии с духом его учения. Он сам говорил, что развитие права не знает остановки, что оно будет также продолжаться в будущем, как совершалось в прошлом, — по тому же закону внутренней необходимости. Но в таком случае, замечает Нейкамп, юриспруденция должна так же обращать свой взор к будущему, как и к прошлому. Из истории права, из ее внутренних законов она должна выводить те пути, по которым пойдет его дальнейшее развитие, и эта задача есть настоящая органическая часть юридической науки<sup>6</sup>. Пренебрежение ее со стороны юристов доказывает, насколько их наука далека от своих насущных задач и от интересов действительной жизни<sup>7</sup>.

Но, быть может, самые горячие упреки были сделаны юриспруденции не в Германии, а в России, на страницах нового юридического журнала, который характерно назвал себя «Вестником права». В передовой статье, которой открылся этот журнал, припоминались заслуги старой науки права, когда в ней господствовало направление естественного права, когда она жила в союзе и дружбе с философией. Эта старая наука права «боролась за свободу, за равенство, за мир, правду и братством между людьми и народами. Мощное слово ее разрушало вековые предрассудки и суеверия в праве, насаждало просвещенное и гуманное истинное право и справедливость». Обращаясь затем к современной науке права, петер-

<sup>6</sup> *Neukamp*, Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts. Berlin, 1895. SS. 61 ff.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. XIV.

бургский журнал спрашивает: «кого и на какие дела воодушевляют учения теперешней юриспруденции? Куда она ведет человечество? Никуда она его не ведет, ибо никто ее руководства не слушает и не ждет. Вне ее круга, своего рода ремесленного цеха, никто, по-видимому, не знает и не интересуется знать, чем она занимается, какие темы она обсуждает и как она их решает». Из дальнейших разъяснений мы узнаем, что и здесь главный недостаток юриспруденции усматривается в том, что в ней заглушен критический дух и глубокие философские стремления, что в ней возобладали практические интересы, и работа ее сделалась мелкой, цеховой и замкнутой. Нужно создать особую дисциплину — политику права, нужно возродить дух критики и идеальных стремлений; тогда произойдет «возвращение к заветам лучших и славных времен науки права». Она усвоит себе опять творческую функцию, усвоит твердые принципы и будет вновь служить «вечному идеалу любви к человеку и высшей справедливости»<sup>8</sup>.

В свое время за этими смелыми и красноречивыми тирадами неподписанного ведения усмотрели влияние того русского ученого, для которого немецкая школа была только лучшим поводом проявить оригинальную свежесть мысли и свободное отношение к старым авторитетам. Русский критик скрывал, очевидно, за собою того писателя, который с удивительной силой диалектики старался раскрыть пробелы существующей методы и заставил говорить о себе лучших юристов Германии.

Я считаю излишним умножать количество приведенных цитат другими сходными заявлениями. Но я не могу не упомянуть здесь о том удивительном росте интереса к идее естественного права, на который уже было указано в блестящей статье В. М. Гессена: «Возрождение естественного права»<sup>9</sup>. Каждый год приносит нам то новое и авторитетное осуждение исторической школы, то попыт-

<sup>8</sup> «Вестник права», 1899 г., январь.

<sup>9</sup> См. «Право», №№ 10 и 11. Статья вышла также отдельной брошюрой.

ку новой разработки проблемы естественного права. Возрождение интересующей нас доктрины и критическое отношение к старым основам юриспруденции в последние годы может быть отмечено и во Франции. В 1899 г. дижонский профессор Жени опубликовал свой интересный труд («*Méthode d'interprétation et sources en droit privé*»), который представляет протест против традиционной юриспруденции<sup>10</sup>. В 1900 г. Танон и Деландр высказались против односторонностей историзма и социологизма, исключаящих идеальные построения<sup>11</sup>; а в настоящем, 1902 г., новый юридический журнал, издающийся во Франции, уже предложил своим читателям статью Салейля, характеризующую возрождение естественного права в немецкой и французской литературе<sup>12</sup>. Что касается Германии, то и здесь мы

<sup>10</sup> Отношение Génу к естественному праву им самим формулируется на стр. 473—491. Интересно, что у него мы находим то же сознание «социальной миссии» права.

<sup>11</sup> Эту Танон'a носит заглавие: «*L'évolution du droit et la conscience sociale*» (Paris, 1900). Критикуя односторонность исторической школы, автор отстаивает вместе с тем принципиальное изучение права, хотя и стремится поставить это изучение на почву исторических данных. В этом смысле он занимает положение, сходное с Нейкампом, о котором сочувственно отзывался (стр. 41). Критика Деландра (Deslandres, *La crise de la science politique*, в журнале: *Revue du droit public et de la science politique*, за 1900 г.) направлена против социологии и против односторонней юридической методы во имя живой и настоящей потребности политики к выяснению путей будущего. Указывая «*l'insuffisance radicale de la méthode sociologique*» он в сущности формулирует проблему естественного права, когда говорит: «*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 требование, которое беспрестанно повторяется за последнее время юристами.

<sup>12</sup> Статья Салейля (Saleilles) озаглавлена: «*École historique et droit naturel d'après quelques ouvrages récents*», а новый журнал называется «*Revue trimestrielle de droit civil*». Судя по вступительной статье Эсмена (*La jurisprudence et la doctrine*), журнал ставит для изучения гражданского права требование расширения перспектив и усвоения новых приемов.

можем указать за два последние года на интересные литературные новости. Упомяну в особенности брошюру Бюлова<sup>13</sup>, доказывающего немецким юристам, что они слишком много изучали историю права, отвлекшую их от живых задач действительности; отмечу статью Л. Савиньи о методе естественного права<sup>14</sup> и, наконец, новую книгу Штаммлера, пытающегося, независимо от Жени, но в том же духе, внести свет высших принципов и обобщений в обработку и применение положительного права<sup>15</sup>. Работы Штаммлера и Жени и предшествующие им по времени труды Петражицкого как нельзя лучше свидетельствуют, что новое движение в юриспруденции не ограничивается одними общими заявлениями, но старается придать своим началам практическое приложение. Теперь уже невозможно сомневаться в том, что юриспруденция стоит накануне нового формулирования своих задач и приемов. Трудно ожидать, конечно, чтобы это реформаторское движение сразу охватило весь юридический мир. Успех в этом отношении зависит не столько от отдельных опытов и заявлений, сколько от общей подготовленности юристов к участию в той созидательной работе, к которой их призывают. Для того, чтобы быть к этому готовой, юридическая наука не только должна воспринять более глубокие философские стремления, но сверх того еще и проникнуться живым чутьем действительности, уметь слышать неумолкающее биение жизни и отзываться на великие задачи времени. Созидательная работа мысли в области правовых идеалов не может

<sup>13</sup> *Oscar Bülow*, *Heitere und ernste Betrachtungen über die Rechtswissenschaft* (в первом анонимном издании того же 1901 г.: *Briefe eines Unbekannten über die Rechtswissenschaft*), см. особенно четвертое и пятое письмо.

<sup>14</sup> *L. v. Savigny*, *Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung*, в журнале *Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 1901. Bd. XXV, Zweit. Heft., S. 25 ff.

<sup>15</sup> Я говорю о недавно появившемся сочинении Штаммлера: «*Die Lehre von dem richtigen Rechte*», Berlin, 1902. О способе применения принципов нормального права к объяснению действующего права, см. S. 201 ff.



прекратиться, но она может остаться чуждой для юристов. Однако, крупной и знаменательной работа юриспруденции может быть только тогда, когда она исходит от идеальных начал и вдохновляется ими; когда она, свободно обзореая свой материал, возвышается над ним во имя высших принципов. Без этого ей остается полезная, конечно, но чисто техническая задача приспособления законодательного материала для нужд практического оборота.

Возвращаясь еще раз к приведенным выше заявлениям о необходимости восполнить задачи юриспруденции разработкой путей будущего развития права, я отмечу, что эти заявления связывают обыкновенно указываемую ими новую задачу с однохарактерным стремлением старого естественного права. Даже Нейкамп говорит, что тот важный вопрос, который он поднимает, давно уже разрабатывался естественно-правовой доктриной (s. 67). Таким образом прямо или косвенно авторы этих заявлений приходят к признанию заслуг естественного права. Если не все они хотят возрождения его методы, то все требуют восстановления той проблемы преобразования права. Дух созидания и творчества, который повеял в немецкой юриспруденции при подготовке нового гражданского уложения, невольно отразился на понимании задач науки. Старые рамки исторической школы оказываются узкими; требуются новые пути и приемы. Но подготовка гражданского кодекса было для этого только частным поводом. У тех юристов, которые более сознательно и твердо выступали с предложением новых научных перспектив, чувствовалось сознание некоторых коренных запросов текущей эпохи, с которыми юрист должен считаться. Для них было ясно, что речь идет не о мелких технических поправках, которые вполне выполнялись при помощи средств наличной науки, а о серьезной принципиальной переработке многих частей права. Было очевидно, что гражданское законодательство должно вступить в новую эру, и промелькнувшая там и здесь мысль о социальных задачах частного права свидетельствовала

о том, что юристы не остались чужды предчувствию новой эры. Но именно эта потребность принципиальной переработки права наталкивала на мысль о создании новой юридической дисциплины. Тут уже недостаточны были технические средства юриспруденции. Необходима была гораздо более широкая система научных понятий и средств, для того чтобы выйти за черту мелкой техники.

Таким образом мы приходим к заключению, что и в немецкой литературе возрождение естественного права вызывается глубокой потребностью жизни, которая, настойчиво заявляя о себе, обращает мысль к новым перспективам. Если теперь идея естественного права делает, по словам В. М. Гессена, «с каждым годом, почти с каждым днем, чудовищно-быстрые успехи», то это объясняется тем, что дни исключительного историзма сочтены. Принципиальная обработка правовых принципов, выяснение идеалов будущего, преобразование права в свете новых жизненных начал требует особых приемов мысли и особой научной подготовки. Одной истории права, даже и в той постановке, о которой говорит Нейкамп, здесь недостаточно. Напротив, тут прямо требуется разрыв с традициями исключительного историзма и переход к новым точкам зрения. Требуется именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением. Вот пункт, который необходимо выяснить подробнее.

### III

Совершающееся на наших глазах возрождение естественного права, как мы видели, находится в связи с тем предчувствием новых жизненных форм, которое невольно обращает мысль от настоящего к будущему. Эта связь естественно-правовой доктрины с созиданием новых пра-

вовых форм, объясняя ее распространение в наше время, вместе с тем раскрывает и ту постоянную потребность, которая и прежде неизменно приводила к естественно-правовым построениям. Это — потребность сознательно идти навстречу будущему и осуществлять в нем, еще неопределенном и как бы находящемся в нашей власти, наши идеальные стремления и надежды. Особенно ярко сказывается эта потребность в эпохи кризисов и переломов, когда старые формы жизни явно обнаруживают свою ветхость, когда обществом овладевает нетерпеливая жажда новых порядков. Но в большей или меньшей степени необходимость изменений и усовершенствований в праве чувствуется постоянно, в связи с постоянным изменением жизни. Те законы и учреждения, которые в каждом обществе охраняются властью и судами и составляют его положительное право, никогда не могут быть совершенными. Они никогда не могут примирить интересы разнообразных групп, составляющих общество, и еще менее того могут они раз навсегда определить справедливый уклад жизни, не нуждающийся ни в каких изменениях с течением времени. Жизнь постоянно уходит вперед и требует для себя новых определений. Отсюда постоянное недовольство существующим, еще не успевшим измениться правом; отсюда и требования лучшего, идеального, естественного права. Мысль человеческая имеет это свойство жить не только в настоящем, но и в будущем, переносить в него свои идеалы и стремления, и в этом смысле естественно-правовые построения являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания. И всегда эти построения приводятся в связь с правом, как той формой общественной жизни, которая определяет внешние условия ее бытия, имеющие огромное значение и для нравственного развития. Внешние

правовые формы далеко не безразличны для наших нравственных целей: от качества этих форм, от их соответствия нравственному началу зависит, находит ли человек в данной среде гнетущую его необеспеченность свободы или счастливую возможность беспрепятственно развивать свои силы. Из этой связи внешней общественной формы с нравственными стремлениями лиц неизбежно вытекает потребность совершенствовать право, приближая его к идеальным целям.

В историческом развитии естественно-правовой доктрины этот момент идеального построения соединялся еще с другим моментом, который находился с ним в связи, но не был с ним однороден. Устанавливая детальные требования, часто говорили, что они вытекают из самой природы; отсюда и название: естественное право. Этому предположению о существовании права, вытекающего из природы, способствовало между прочим и то наблюдение, что среди определений каждого права есть известные положения, как бы независимые от произвола людей и предначертанные самой природой. Таковы, например, нормы, определяющие различие людей, в зависимости от возраста, разделение вещей на различные юридические категории, в связи с различием их естественных свойств и т. п. Это наблюдение заставляло в самом действующем праве открывать следы права естественного и отличать в юридических установлениях неизменные и естественные определения от изменчивых и произвольных. Таким образом, концепция естественного права издавна имела двоякий состав: она покоилась на *практическом* требовании более совершенного права и на *теоретическом* наблюдении естественной необходимости известных правоположений. Эти два элемента могли поддерживать друг друга, но не могли быть сведены один к другому: в первом случае естественное право ставится над положительным, во втором — оно является лишь известной частью положительного права; в одном случае оно рассматривается как идеальная нор-

ма, еще не осуществившаяся в данном праве и может быть даже ни в одном из существующих прав; в другом — как общераспространенный факт, присущий каждому праву. Очевидно, это были различные понятия, далеко не однородные по своему философскому значению. То обстоятельство, что они часто смешивались и неправильно сближались, не препятствовало тому первому — идеальному и нормативному элементу — выступать с особенной яркостью, но оно часто наделяло его такими чертами, которые порождали недоразумения относительно самого его существа. Предположение, что естественное право предначертано самой природой и что прямым свидетельством тому служит распространение некоторых его частей у всех народов, приводило к мысли, что можно и все его положения вывести из неизменных велений природы и таким образом создать систему норм, пригодную для всеобщего распространения, в качестве вечного и неизменного образца. Это заключение о естественном праве, неизменном для всех времен и народов, вовсе не стояло в неразрывной связи с той первой мыслью о возможности и необходимости идеальных построений. Было бы не трудно доказать ссылками на историю философии права, что очень многие философы еще задолго до исторической школы и XIX столетия прекрасно понимали изменчивость правовых идеалов. Сплошное обвинение всех их в том, что они признавали правовой идеал с чертами безусловного и неизменного содержания, есть одно из тех поспешных обобщений, которые, сотни раз повторяясь без проверки, приобретают, как бы по давности, право истины, не принадлежавшее им ранее. Заключение некоторых о неизменности идеальных норм превратилось в обвинение против всех, и впоследствии на этом недоразумении историческая школа основала свою легкую победу над естественным правом.

Я хотел бы здесь в особенности подчеркнуть, что правильное понимание естественно-правовой идеи возможно только при том условии, если мы будем иметь в виду исто-

рическую двойственность нашей доктрины и вытекавшее отсюда смешение понятий. Никто из современных сторонников школы не думает реабилитировать старые заблуждения ее, и когда новейшим юристам бросают упрек в стремлении «воскресить учение о *jus, quod natura omnia animalia docuit*», то на это легко ответить ссылкой на невозможность отвечать за чужие ошибки. Я не знаю, кто будет в наше время поддерживать эту весьма неглубокую философию Ульпиана или даже более позднее учение о прирожденном человеку чувстве справедливости, не изменяющемся с течением времени в своем содержании. Столь привычная теперь формула «естественного права с изменчивым содержанием»<sup>16</sup>, введенная впервые Штаммлером, равно как и название «эволюционное естественное право», недавно употребленное профессором Гессеном, достаточно говорят о том, насколько современные представители школы считаются с бесспорным фактом изменчивости правовых идеалов. Я постараюсь показать ниже, что в данном случае они не только отдают должное историческому взгляду, но не менее того находятся в соответствии с основами своей собственной морально-философской точки зрения, которая прямо этого требует<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Как показывает статья Салейля, эта формула начинает усваиваться и французской литературой — «*le droit naturel à contenu variable*».

<sup>17</sup> Упрек естественному праву, цитированный в тексте, мы нашли в статье М. М. Ковалевского. Если почтенный ученый в этом именно смысле понимает необходимость для социологии «вступить в открытую борьбу» с возродившейся доктриной естественного права, то эта борьба была бы совершенно понятной, если бы только она не была запоздалой, в виду отсутствия в наше время эпигонов не только Ульпиана, но даже и Гуго Гроция. Что касается действительных основ современной естественно-правовой доктрины, то они нисколько не затронуты статьей проф. Ковалевского, если не считать его мимолетного упоминания о категорическом императиве Канта и замечаний о связи этой доктрины с метафизикой. Но теперь уже нельзя, как 20 лет назад, одним произнесением слова метафизика осудить то или другое учение. С тех пор и в России философское развитие сделало некоторые успехи, и старая

Но нас могут спросить, где же здесь разрыв с историческим созерцанием. Историзм нисколько не отвергает необходимого появления правовых идеалов, и если кто допустил, что они изменяются с течением времени, в связи со всем ходом жизни, тот как будто бы отрекся от всякого родства со старой естественно-правовой школой. Разве Нейкамп не показал еще недавно возможности постановки того же вопроса о новых формах права на почве исторической школы? И разве другие историки и социологи до него и после него не ставили этой же самой проблемы, не прибегая ни к каким естественно-правовым понятием и совершенно чуждые стремлению воскресить доктрину, для которой, как им казалось, нет более возврата?

Поставив эти вопросы, я подошел к самому важному пункту своего изложения. Речь идет здесь о том, чтобы произвести точное размежевание нашей философской доктрины от позитивно-исторического взгляда. Необходимо показать, что для решения вопросов, которые ставила прежде и ставит теперь естественно-правовая школа, одной исторической методы недостаточно, что тут мы вступаем в особую область, самостоятельную по своим приемам и задачам и совершенно не совпадающую с областью исторического изучения. Для этого прежде всего следует ясно поставить естественно-правовую проблему и затем показать отношение к ней исторического созерцания.

Мы видели, что основной вопрос естественного права есть вопрос о праве будущего. Но всякий раз, когда этот вопрос ставился в своей настоящей строгости и чистоте, будущее приводилось в связь с известным нравственным идеалом. Потребность, которую вызывалось его построение, состояла в том, что настоящее представлялось в том или другом отношении несовершенным. Поэтому от будущего права ожидали не простого результата данных усло-

---

манера заменять в отношении к метафизике аргументы словами никого более не удовлетворяет.

вий, а результата идеального и желательного. Мысль обращалась не к тому, что *будет* в силу естественных причин, а к тому, что *должно быть*, в соответствии с нравственным законом. По основному смыслу проблемы, построение будущего было вместе с тем и оценкой настоящего, а эта оценка производилась не с точки зрения причинной исторической последовательности, а с точки зрения нравственного долженствования. То или другое явление могло быть исторически неизбежным, а естественное право, в силу своего морального идеала, объявляло его нравственно негодным. Таким образом ясно и отчетливо поставленный вопрос естественного права имеет совершенно особый и самостоятельный смысл, резко отличающий его от чисто исторического вопроса о развитии права. Задача состоит в данном случае вовсе не в том, чтобы дать теорию правообразования, *объясняющую* естественное развитие правовых институтов, а чтобы установить моральные требования, *предписывающие* идеальные пути развития. Цель заключается не в объяснении, а в оценке явлений, совершаемой независимо от того, как эти явления развивались в прошлом и как они имеют развиваться в будущем.

Соответственно с вопросом, и метода естественного права имеет особый и самостоятельный характер. Предназначенная к тому, чтобы дать критерий для оценки истории, она не может почерпнуть своих исходных начал из самой же истории. На вопрос о том, что должно быть, знание того, что было и что есть, не может дать ответа. Здесь необходимо обратиться к априорным указаниям нравственного сознания, которое в своем независимом от всякого опыта существовании содержит данные для оценки любого опытного материала<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Я вынужден здесь повторять с возможной краткостью некоторые основные положения моральной философии. Более подробное изложение этих начал я имел случай дать в своей книге: «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (М., 1901 г.), в главе, посвященной Канту.



Таково значение естественно-правовой проблемы. Для исторического созерцания, сохраняющего верность своим принципам, возможно троякое отношение к этой проблеме. Оно может или миновать ее, как лежащую вне границ ее компетенции, или совершенно ее отвергнуть, как незаконную, или, наконец, заменить ее некоторой другой проблемой, сходной с ней по виду, но различной по существу.

Первый выход есть, с нашей точки зрения, единственно правильный. Нравственная проблема неразрешима в терминах историзма и недоступна позитивной методе. Оставаясь в своих собственных пределах, историзм не может сказать ничего ни за, ни против этой проблемы, для утверждения или отрицания которой требуется особое философское и в частности гносеологическое доказательство: данные истории имеют здесь весьма относительное значение. Единственный довод, который историческое направление приводит против самостоятельности нравственной проблемы, есть эмпирическое наблюдение над исторической изменчивостью нравственных понятий. Отсюда заключают, что вся нравственность есть продукт истории, всецело зависящий от временных и местных условий. На этом основании считают возможным разложить нравственный идеал, весь и без остатка, на совокупность обуславливающих его эмпирических элементов, и самое понятие должного свести к известному виду естественной необходимости. Но здесь происходит та же самая ошибка, как в том случае, когда пытаются объяснить человеческое сознание материальными условиями и выдать его за известное свойство материи. Незаметный для поверхностной мысли логический скачок принимается за естественный переход понятий, между которыми на самом деле непроходимая бездна.

Второй выход историзма, состоящий в отрицании естественного права, есть уже превышение компетенции. В наиболее последовательной форме это отрицание совершается там, где отвергается не только метода, но и самая проблема естественного права, как проблема нравствен-

ной оценки, переходящей от существующего к должному. Такое полное отрицание естественно-правовой проблемы мы и находим в воззрениях старой исторической школы юристов. Савиньи думал, что выдвинутая им точка зрения исторической необходимости и закономерности, исключает самую возможность оценки и критики права: если все право создается действием неотвратимых исторических сил, то казалось, что всякая попытка критиковать исторический процесс не более основательна, чем попытка критиковать стихийные процессы природы. Критикуем ли мы бурю или непогоду? Говоря словами Спинозы, явления природы можно находить неудобными или неприятными, но для критики их нет места. Такова была точка зрения первоначальной исторической школы, которая хотела покончить со всякой сознательной оценкой и критикой права. Она предлагала философам, желавшим предначертать будущее, роль простых наблюдателей исторического процесса. Если все в истории осуществляется само собою и в надлежащее время, для человека остается только созерцать результаты исторического развития и заносить в свои летописи то, что совершается с неизбежной и роковой силой, помимо его воли и, может быть, вопреки его желанию.

Таково было воззрение Савиньи. Но самым лучшим опровержением его взгляда и подтверждением неустранимости нравственной оценки является то обстоятельство, что он из своей исторической точки зрения сделал категорию оценки и основу для заключений о должном. Закономерное и естественное развитие права он объявил *единственно-разумным*, а всякую попытку от него отойти — уклонением законодателя от своего призвания. Незаметно для себя самого, он вводил опять то самое понятие, которое отвергал. Он вводил его под прикрытием исторического взгляда и следовательно с ущербом для его истинного значения, но тем не менее отвергнутая категория появлялась снова, свидетельствуя о своей неустранимости.

Обсуждая теперь воззрение Савиньи, мы легко можем видеть, в чем заключалась его ошибка. Сравнивая образование правовых норм и положений и вообще всякие исторические процессы с процессами природы, он забывал, что право образуется, если и закономерно, то через людей и при посредстве их воли. Как деятель исторического процесса, человек невольно спрашивает о том пути, по которому ему следует идти, и если самое решение его стоит в связи с известными историческими условиями, то оно постановляется сознательно, с критикой других взглядов, с выбором собственной точки зрения. Говорят, что человек должен следовать за историей, за ее указаниями, но что значит — следовать за историей? Если бы в каждый данный момент, в каждую эпоху история давала нам законченные и готовые результаты своего развития, это было бы еще возможно; тогда бы нам стоило только прочесть эти результаты, как последнюю страницу законченной книги, и на основании их действовать. Но этого-то как раз и не бывает. История — не спокойно развертывающийся свиток событий, не книга, которую можно читать от одного вывода к другому. Это прежде всего борьба; как выражался в свое время Гегель, это — суровая и тяжелая работа духа над собой, это — диалектический процесс, идущий от противоречия к противоречию. В каждую эпоху она представляет нам смесь старого и нового, отживающего и нарождающегося, дурного и хорошего. Поставленный среди этих противоречий, среди этой жизненной борьбы, человек невольно призывается к тому, чтобы отдавать отчет в совершающемся перед ним процессе, оценивать разнообразные исторические течения и становиться на ту или другую сторону; говоря иначе, он невольно призывается к сознательной оценке существующего и к идеальным построениям. Он не может отстранить от себя эту мысль, что будущее зависит и от его содействия, тем с большей страстью готов он вложить в его осуществление свою мысль и свою волю. Это естественное стремление человека, быть может, нигде не проявляется так ясно,

как в той области, которая интересовала Савиньи, т. е. в области права. Законодательство, призванное регулировать жизнь, само зависит от ее потребностей, но эти потребности отражаются в нем, проходя через призму законодательного творчества. Тут с особенной ясностью проявляется огромная роль сознательной мысли и вдумчивой прозорливости. Вот почему так понятно стремление практиков и теоретиков придти на помощь законодательному творчеству и внести свою долю участия в благородную работу созидания новых форм. Вот почему так ломаются копья, так разгораются страсти, когда заходит речь об этих новых формах. Пусть историки говорят, что они явятся неизбежным результатом неотвратимых причин: что они явятся неизбежным результатом неотвратимых причин: наша мысль никогда не оставит этого убеждения, что в числе этих причин: наша мысль никогда не оставит этого убеждения, что в числе этих причин имеет значение и наша воля.

Это убеждение настолько естественно, властно и непобедимо, что и в пределах исторической школы оно должно было найти свое признание. Я перехожу таким образом к тому третьему выходу, который состоит в попытке историзма по своему разрешить возникающую здесь проблему. Я уже заметил выше, что в этом случае в действительности происходит некоторая подмена: на место одной проблемы ставится другая, по существу от нее различная. Естественно-правовая проблема, как было разъяснено выше, есть проблема моральная. Здесь спрашивается не о том, что будет в силу исторической необходимости, а о том, что должно быть в соответствии с нравственной нормой. Вот почему эта проблема остается неразрешимой для историзма, который имеет дело только с естественным соотношением причин и следствий. Если, однако, он ставит вопрос о будущих формах права, то, оставаясь последовательным, он должен устранить из своих суждений все признаки моральной квалификации. Так обыкновенно и случается, и это, по крайней мере, последовательно. Гораздо менее последователь-

но поступают те историки, которые думают, что они могут на своей собственной почве разрешить ту же моральную проблему и следовательно ставить вопрос не только о будущем, но и о долженствующем быть праве. Юридическая литература недавнего прошлого представляет нам примеры того и другого рода. Нейкамп ставит вопрос о будущем праве, стараясь снять с него всякие следы моральной проблемы; Меркель делает опыт разрешения моральной проблемы в терминах историзма. Я сначала остановлюсь на втором воззрении, которое является менее последовательным, чтобы затем перейти к первому, которое должно быть признано совершенно недостаточным.

Меркель настолько мало чуждается терминов моральной философии, что мы находим даже у него обычное понятие «высших критериев для оценки права» (*die oberstem Werthmasse für die Beurtheilung des Rechts*). Но он думает, что эти критерии, как находящиеся в пределах возможного развития данных условий, должны выводиться из рассмотрения действительности: отсюда мы заключаем, какое именно из возможных направлений развития следует поддерживать. Представление о долженствующем есть последнее наше суждение о существующем.

Кажется, нет необходимости разбирать подробно это странное сочетание понятий, незаконность которого бросается в глаза с первого взгляда. Наука о существующем не может дать никаких критериев для оценки. Она нарушила бы свой объективный характер, если бы она бралась судить и оценивать. Если в своих выводах она и пользуется понятиями нормального развития и нормального типа — Меркель эти именно понятия считает опорой для выводов о долженствующем, — то она нисколько не связывает с этим словоупотреблением моральных заключений: здесь имеются в виду лишь обобщения из сделанных наблюдений, без всяких признаков их оценки. Поэтому понятие нормального развития может применяться наукой и к явлениям нравственно-безразличным или даже несогласным

с нравственностью. И только тогда это понятие переходит в разряд моральных суждений, когда оно находит для себя опору в нашем нравственном сознании. Отсюда, и только отсюда, мы можем заключить, какое из возможных направлений развития следует поддерживать. Наука о существующем ничего не говорит на этот счет: она бесстрастно исследует добро и зло, как явления одинаково естественные, одинаково обусловленные известными причинами.

Греша против строгих начал объективной науки, Меркель наносит ущерб и характеру нравственности. Не с ореолом безусловного долженствования, а с простым признаком относительной нормальности являются у него суждения морали. Они не противопоставляются существующему, как властные и безусловные императивы, а вставляются в число других элементов опытной действительности, столь же относительных и условных, как и все прочие. А это значит снять с морали то ее свойство, которое составляет ее сущность. Для позитивно-исторической точки зрения, отрицающей всякие другие способы познания, ничего другого и не остается: она может признать моральную проблему, только уничтожив ее существо<sup>19</sup>.

Гораздо последовательнее воззрение Нейкампа. Он старательно избегает всякой близости к естественному праву, и если тем не менее ставит вопрос о будущем, то делает это в терминах строгой науки. Он не знает принципов оценки, а только законы развития. Из законов развития права в прошлом следует выводить указания для будущего. Нейкамп ясно видит, что история права, как она обычно понимается и разрабатывается, никаких точных указаний этого рода не дает. Поэтому он считает необходимость создание особой «истории развития права» (*Entwicklungsgeschichte des Rechts*), которая откроет законы правового развития и послужит опорой для заключений о будущем. Об этом

<sup>19</sup> Более подробное изложение взглядов Меркеля я дал в своей книге: «Историческая школа юристов» (М. 1896).

тем легче говорить, чем далее от нас проектируемая наука, остающаяся пока мечтой. Но если обсуждать самый проект, то он окажется не более, как неудачной мечтой создать нечто среднее между историей и социологией. Представлять историю в виде «науки естественных законов» можно только при полном незнании с современной теорией исторического познания. После того как Виндельбанд и Риккерт блистательно разрешили задачу размежевания истории и естествознания, говорить об этом значить повторять явно обнаруженное недоразумение. Столь же мало возможно говорить теперь о способности истории, в каком бы усовершенствованном виде она не предлагалась, предсказывать будущее. В этом последнем отношении проект Нейкампа подвергается сомнению и со стороны историков-позитивистов: сошлюсь на примере М. М. Ковалевского.

Но, оставляя в стороне несбыточность мечты, можем ли мы сказать, что в случае своего осуществления она заменила бы нам естественно-правовую проблему об идеальном праве. Не совершается ли здесь постановка понятий, которая идет в разрезе с сущностью вопроса? Именно благодаря осторожности Нейкампа, старающегося не выходить из рамок историзма, мы ясно видим, что эта подстановка действительно совершена.

Говоря о будущем праве, он имеет в виду то, что будет по естественным законам. Он упускает при этом из виду, что это будущее не всегда есть лучшее: то, что вытекает из данных условий, может оказаться иногда печальным торжеством силы и несправедливости. Но когда сознание обращается к будущему, оно ожидает не каких бы то ни было форм, а идеальных и лучших. Оно может иногда с ясностью видеть, что для этих ожиданий нет опор в действительности; тогда оно отрекается от этого будущего, как и от настоящего, и ждет, что чаяния его, выражаясь словами Платона, осуществляются если не здесь, так в какой-нибудь другой стране. Ясно, что вопрос о нравственном идеале не имеет ничего общего с вопросом о закономерном историческом

результате. То, что предлагает Нейкамп, совершенно недостаточно.

Между прочим, это видно и из его собственных рассуждений. Он сам признает, что даже и та усовершенствованная история права, о которой он мечтает, способна дать нам не безусловную уверенность, а только обоснованное ожидание (s. 75). Если это ожидание не оправдывается, мы ощущаем нарушение нашего правового чувства (s. 60). Но что же означает эта последняя возможность: что ожидание наше было не основательно, или что развитие права приняло ход, не указанный ему естественными законами. Казалось бы, что в истории все совершается по естественным законам. Каким же образом возможно противопоставлять ей какие-то обоснованные ожидания. Незаметно для себя Нейкамп, до этого пункта верный историзму, отдает здесь слабую дань моральной точке зрения. Под именем «обоснованного ожидания, которое может и не сбыться, вопреки нашему чувству права», он вводит какую-то тень морального идеала, но не более, чем тень, ибо он еще решительнее Меркеля уничтожает в ней жизненную силу нравственного стремления.

В определениях Нейкампа раскрывается еще одна слабая сторона историзма, берущего на себя непосильные ему задачи. Стремясь определить судьбу дальнейшего развития права, история может опираться исключительно на примеры прошлого и на данные условия. Отсюда нельзя вывести ничего, кроме самых гипотетических предположений, или, как выражается Нейкамп, «обоснованных ожиданий». Утверждать на этих предположениях свой нравственный идеал значило бы лишать его настоящей широты и твердости. Часто случается, что именно тонкие историки оказываются неспособными перешагнуть в мысли ту грань, которая отделяет настоящее от будущего. Привязанная к настоящему и прошлому, мысль о будущем теряет крылья и смелость полета. А между тем особенность прогрессивного развития состоит именно в том, что будущее осуществляет не ту возможность, которая представлялась практи-



чески выполнимой и вытекающей из данных условий, а ту, которая кажется новой и неслыханной, которая отпугивала умудренных опытом и знающих практические условия людей, когда она начинала предноситься в неясных грезах и смелых замыслах утопистам и мечтателям. Творчество жизни шире ограниченного человеческого опыта, и потому постоянно случается, что утопическая теория бывает более дальновидной, чем трезвая практика.

Когда моральная философия ставит ту же самую проблему о будущем праве, она не отправляется от примеров прошлого и не берется предсказывать. Ее источник — требования морального сознания. Размышляя о будущем с этой точки зрения, мы не говорим, что мы его знаем: мы его требуем; мы хотим вложить часть своей мысли и надежды в неопределенную перспективу грядущего. Та естественная необходимость, которая стоит в противоречии с нравственным идеалом, здесь просто отрицается. Задача состоит в том, чтобы установить безусловную заповедь для нравственных стремлений. Для силы этой заповеди непосредственный практический успех не имеет значения: *fais ce que dois, advienne que pourra*.

Рассматривая возможные отношения историзма к естественно-правовой проблеме, мы говорили до сих пор об истории в собственном смысле слова; но дело нисколько не поправляется от того, что недоступную для истории задачу пытаются возложить на то продолжение и восполнение истории, которое носит название социологии. Современная теория познания сильно поколебала надежды, возлагавшиеся на эту науку ранее, и в частности она совершенно подорвала кредит социологии, как науки, способной предвидеть социальное будущее. Нисколько не отрицая важности социологических обобщений и их известной пользы для практики, мы, однако, и здесь должны повторить то заключение, которое выведено нами по отношению к фундаменту социологии, — к истории. Неспособная предсказывать будущее, она не может и обсуждать его с моральной

точки зрения. Будучи наукой причин и последствий, она лишена возможности устанавливать требования и нормы: вопрос о должном выходит из ее сферы. Оставаясь объективной теорией, она скажет нам, например, что в одном случае следует, вероятно, ожидать «победы эгалитарной свободы над режимом монополии и произвола», а в другом — «изменения политических порядков к пользе правящих классов и в смысле ограничения суверенитета масс», но в каком отношении эти результаты стоят к нашим нравственным идеалам, этого она не может сказать. Оба результата, с точки зрения объективной науки, одинаково необходимы или, чтобы выразиться старым и вышедшим теперь из употребления термином позитивистов — оба они будут соответствовать «общему консенсусу социального организма». И если оставаться в пределах этого взгляда, то всякий «консенсус», всякая конкретная форма его проявления одинаково правомерна, поскольку она одинаково необходима и естественна при данных условиях. Нравственный вопрос здесь просто устраняется, и если бы социолог отдал предпочтение одной форме перед другой, он уклонился бы этим самым от пути исторического релятивизма и допустил бы в своих суждениях масштаб для оценки. Тут можно говорить только о формах более сложных и менее сложных, более жизнеспособных и менее жизнеспособных, но не далее; а все подобные категории не имеют никакого отношения к этике. Более жизнеспособный и приспособленный вовсе не то же, что лучший и этически-ценный. Чтобы вспомнить пример из естествознания, приведенный у Гёксли, — при известных условиях развития наиболее приспособленными к жизни повсюду могут оказаться лишайники. Все это повторялось много раз, и едва ли требует более подробного разъяснения<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Вместо многих ссылок, укажу здесь на недавние замечания Rickert'a, *Die Grenzen der naturwissenschaft. Begriffsbildung*. Tübingen und Leipzig. 1902. S. 616 ff.

Односторонность социологии, индифферентной к моральному вопросу, в свое время хорошо была указана русской социологической школой. Но вместо того, чтобы признать эту односторонность необходимой и законной, русские социологии так называемой субъективной школы попытались ее исправить при помощи восполнения самой социологии. Они признали, говоря словами их авторитетного представителя, профессора Кареева, что «одно объективное изучение общественных явлений и форм без субъективной их оценки и идеального представления о том, каково должно быть общество, не может дать полного социологического понимания». Поэтому они требовали, чтобы юридические, политические и экономические явления изучались в связи с их значением для отдельных лиц. Это требование, поскольку в нем заключается стремление отстоять от объективизма науки проблему моральной оценки, выгодно отмечает субъективных социологов от тех объективистов, которые не только устраняют из своей сферы, но и совершенно отрицают этический элемент. Неосновательная «замена этицизма историзмом» всегда находила в них решительных противников<sup>21</sup>. Во время недавнего господства позитивизма они с большой чуткостью указывали на всю незаконность устранения моральной проблемы, и в этом заключается их несомненная заслуга. Но их ошибка, теперь уже неоспоримо разъясненная критикой, состояла в том, что вместо строгого разграничения этического элемента от научного они допускали их сочетание. Отсюда проистекла не-

<sup>21</sup> В этом смысле профессор Кареев в своей последней статье (о естественном праве) с полной ясностью показал всю недостаточность попытки М. М. Ковалевского заменить естественно-правовую проблему исторической точкой зрения и объяснить равнодушие немецких юристов к важнейшей своей миссии — содействовать развитию новых форм права — тем, что они «недостаточно изучали историю права» (см. цитируемую статью профессора Кареева, «Русское Богатство». 1902, апрель. Стр. 13–14).

удачная концепция *субъективной* социологии и удивительная по своей философской несостоятельности идея «субъективного метода». Понятно, что в целом это построение должно было вызвать протесты и со стороны позитивной науки, и со стороны моральной философии, ибо правильное соотношение этих двух областей состоит в их полном разграничении. Мораль проявляет свою особенность именно в том, что она судит независимо от закономерности, раскрываемой наукой; она имеет свою собственную закономерность. С другой стороны, наука по необходимости должна быть индифферентна к выводимым из нее результатам: она ищет законов, раскрывает причины явлений и кроме этого ничего не знает. Надо с полной точностью провести это разграничение, чтобы придти к сознанию, что нравственная оценка несколько не расширяет «социологического понимания». Скорее следует сказать, что, применяя эту оценку, мы отвлекаемся от социологического познания, отходим от него, так как смысл ее состоит в том, чтобы утверждать свое значение, несмотря на причинную связь событий и на их естественный ход.

Прямым результатом допущенной субъективистами неточности понятий явилась неправильная постановка моральной проблемы. Сближенная с основами позитивизма, она не могла быть развита во всей своей полноте. Субъективисты не столько поставили, сколько почувствовали задачу, и еще менее того они ее разрешили. Вот почему современным сторонникам естественно-правовой идеи придется искать для себя опоры не в русской социологической литературе — как предлагает это профессор Кареев, — а в более глубоких источниках философского идеализма. Будучи лишь частным последствием целой системы философских понятий, эта идея никоим образом не может найти для себя надлежащей поддержки в этом направлении, философские проблемы которого совершенно лишают его перспективы на дальнейшее развитие: оно всецело становится достоянием истории.

## IV

Мы рассмотрели возможные отношения историзма к естественно-правовой проблеме и пришли к заключению, что проблема эта остается для него несоизмеримой. Все равно, видоизменяя или заменяя ее, историзм в конце концов ее устраняет. Социология тут нисколько не поможет, и когда она пытается расширить себя путем внесения этического элемента, она подрывает этим свои собственные основы. Для исторической методы оказывается неуловимым самое существо морали, и она не может к нему подойти, не нарушая своей компетенции и не выходя из своих границ.

Это нисколько не устраняет возможности исторического изучения проявления морали. Напротив, здесь открывается благодарное поле для исследований, весьма любопытных по предмету и вполне доступных для исторического анализа. Так, например, никоим образом нельзя отрицать значения тех работ, которые стремятся установить преемственную связь между различными формами нравственного сознания и показать, в какой зависимости находилось их развитие от изменявшихся исторических условий. Когда затем исследования этого рода обобщаются в известные социологические выводы, это является только вполне законным продолжением правильно поставленной работы. Однако, в этих обобщениях есть одна опасность, которую мы должны теперь выяснить. Составляя одно из преувеличений историзма, она является вместе с тем большим ущербом для правильного понимания моральной проблемы, и мы тем менее можем пройти ее молчанием, что отсюда открывается новая перспектива на интересующую нас идею естественного права.

Я имею здесь в виду те заключения историзма, которые были особенно поддержаны в нем влиянием позитивной социологии. Историки часто говорят о социологическом

методе, как о крупнейшем приобретении своей методологии, и поскольку в этом понятии содержится требование углубления исторического анализа, нельзя не согласиться, что позитивизм принес в этом отношении свою долю пользы. Вместе с другими сродными течениями мысли, он прочно утвердил среди историков стремление изучать все отдельные явления общественной жизни в связи со всем ее строем, в общем контексте исторического процесса. Кто станет теперь отрицать важность этого приема, столь счастливо примененного в различных областях исторической науки? Но вместе с этим важным указанием позитивизм нередко сообщал усвоивавшим его направлениям и свои ошибочные заключения, в которых уже не было ничего научного. С некоторыми здоровыми научными тенденциями он соединял еще особую «положительную философию», которая, по верному замечанию Б. Н. Чичерина, не имела ничего общего с положительной наукой. Для того, чтобы разобраться в этом сочетании плодотворных стремлений с ложными выводами и началами, требовался философский анализ, но его-то как раз и не доставало в эпоху первого увлечения позитивизмом, когда философия находилась в величайшем пренебрежении. Этим объясняется совершенно непонятное для нашего поколения распространение среди наших предшественников системы позитивизма, со всеми ее поверхностными утверждениями. Мы остановимся здесь вкратце на этих утверждениях, поскольку они касаются нашей темы.

Применение позитивно-социологической методы к изучению морали и права выразилось в том, что и они стали рассматриваться как явления общественные и исторические, в связи со всем целым социальной жизни и в процессе их последовательного изменения, под влиянием изменения и этого целого. По точному смыслу этой задачи, получаемые таким образом заключения опираются на предположение известного единства социальной жизни, с которым отдельные явления приводятся в связь. В свете этого един-

ства каждое явление находит свое социологическое объяснение и становится понятнее, как социальный факт.

Принимая в этих пределах социологическое объяснение морали и права, мы должны, однако, требовать, чтобы отсюда не выводилось заключений, для которых нет достаточных оснований в принятых посылках. Откуда следует, в самом деле, что социологическое объяснение исчерпывает самую сущность явлений или — чтобы выразиться менее ответственным в глазах позитивистов оборотом речи, — что это объяснение освещает предмет со всех сторон? А между тем именно такой вывод мы встречаем у позитивистов. Из того обстоятельства, что право и мораль могут рассматриваться, как явления исторические и общественные, они ввели удивительный результат, что в этом состоит и самая сущность этих явлений. Говоря точнее, они пришли к выводу, что нравственная область всецело представляет собой продукт исторического процесса и общественного воспитания. Хорошо знакомый юристам пример такого выведения дань Иерингом в его сочинении: «Zweck im Recht». Не принадлежа собственно к социологической школе, но близкий к ней по духу, он пытался доказать, что все нравственные установления могут быть объяснены одним общественным развитием, помимо всяких первоначальных задатков<sup>22</sup>. В этом же состоит и обычный ход рассуждения социологов-позитивистов. Как удачно изображает их приемы г. Кистяковский, последовательные эволюционисты «показывают сперва, как *никакой* нравственно *не* существовало; затем следят, каким образом на почве этого первобытного состояния, лишенного всякого зерна того, что мы называем нравственностью, постепенно появляются зародыши нравственных отношений и представлений. Последние, наконец, развиваются по-

<sup>22</sup> В русской литературе это воззрение еще не так давно было сформулировано профессором Гамбаровым в предисловии к изданному под его редакцией «Сборнику по общественно-юридическим наукам». (СПб., 1899).

степенно в целую систему нравственных воззрений». Побудительными причинами этого развития считаются условия общественной жизни, ее практические потребности и цели.

Основная ошибка этого воззрения, придававшего столь всемогущий смысл идее общественной эволюции, уже давно указывалась философами, которые оставались чуждыми позитивистическим предрассудкам. Давно уже было разъяснено, как мало возможно путем эволюции объяснять развитие всего из ничего и забывать, что развитие чего-либо становится непонятным, если не допустить существования «субстрата, уже заключающего в себе хотя бы в потенции элементы того, что впоследствии разовьется»<sup>23</sup>. Перешагнув это затруднение и признав нравственность историческим наслоением, позитивно-историческое воззрение уже с неизбежной последовательностью наделило ее чертами полной относительности и условности. Практическое установление для практических целей, зарождающееся и меняющееся в соответствии с этими целями, приспособляющееся ко времени и среде, к целому социальной жизни, вот представление позитивистов о нравственности, поясняющее точнее, что именно следует разуметь под их утверждением, что она представляет собой явление исключительно историческое и общественное.

Так вполне законное социологическое рассмотрение превращается в крайне претенциозное построение, выдающее

<sup>23</sup> Я укажу, например, на Зигварта, еще в 1886 г. писавшего по поводу «Zweck im Recht» Иепинга: «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». (Vorfagen der Etnik, s. 44). Сошлюсь также на Rud. Eucken, давшего в своем сочинении: «Grundbegriffe der Gegenwart» интересный анализ идеи развития (см. рубрику: «Entwicklung»). На русском языке см. ценные замечания г. Кистяковского в его чрезвычайно содержательной статье: «Категория необходимости и справедливости». (Журн. «Жизнь» 1900 г., июнь, стр. 142).



себя за объяснение «последних основ права и общества». Вместо того, чтобы остаться в соответствующих его обществу скромных границ, социологизм занимает здесь некоторую универсальную позицию, исключаящую всякие другие точки зрения. Считая свое объяснение окончательным, он не допускает никаких других: это единственный законный, и притом исчерпывающий путь к исследованию морали и права. В этом виде социологическая метода должна вызвать против себя возражения и подвергнуться необходимым ограничениям.

Прежде всего необходимо заметить, что исключительность социологического рассмотрения, долженствующего будто бы вытеснить всякие иные способы исследования, есть чисто мнимая. Историки и социологи, вышедшие из школы Конта, слишком часто грешили в сторону поверхностного догматизма употребляемых понятий, и это особенно сказалось в данном случае. Основные категории социологии, и прежде всего самый предмет социологического исследования, требуют тщательной философской критики и проверки. Здесь необходимо сложное и детальное теоретико-познавательное и методологическое исследование, которое только теперь начинает с успехом выполняться философским анализом; а позитивисты старой школы даже и не подозревали о его необходимости. Этим объясняется, что уже первый шаг их социологии есть грубая гносеологическая ошибка. Эта ошибка состоит в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов и связей. Социальное целое, как и всякая подлежащая нашему познанию действительность, представлялась им, как некоторое твердое, независимо от нас существующее бытие, еще до нашего познания определенное в своих признаках. Связи, которые обнаруживают в пределах этого целого, представлялись, как результат объективных соотношений и проявлений отдельных социальных факторов. Для объяснения этих соотношений приходило на помощь понятие гармонии или, что то же, солидарности, консенсуса.

Старым социологам казалось, как кажется и до сих пор, что это совершенно ясные категории, не требующие никакого теоретико-познавательного анализа. Здесь повторялась обычная ошибка догматического мышления, прибегавшего для разъяснения известных явлений к некоторым, как будто бы простым и понятным величинам, которые на поверку сами оказывались требующими разъяснения и сложными. В этом отношении понятие солидарности, поскольку ему придается смысл реального явления, не далеко отстоит от понятий национального духа или исторической традиции, при помощи которых прежние историки любили объяснять различные факты народной жизни. У самого основателя позитивной социологии мы находим относительно этого понятия такие выражения, которые менее всего способны служить точным обозначением строго определенного предмета науки. Так Конт говорит об «очевидной самопроизвольной гармонии, которая должна всегда стремиться господствовать между целым и частями общественной системы»; он говорит о том, что отдельные явления «соприкасаются между собою и стремятся придти в состояние гармонии». Из этих определений следует, что солидарность общественных явлений не есть закон, принудительно господствующий над ними, а только известное «стремление», «тенденция». Наблюдая социальные феномены, мы действительно замечаем между ними известные черты согласия или солидарности; так, например, понятия и нравы, с одной стороны, политические учреждения с другой — в данное время и в данном месте всегда до известной степени солидарны. Но столь же неизменно замечаем мы и нарушения этой солидарности, случаи дисгармонии, разлада, борьбы. Это столь мало укрылось от взгляда Конта, что он принимал даже возможность особых эпох движения, которым свойственны кризисы, борьба<sup>24</sup>. Но разве эти кризисы

<sup>24</sup> В связи с этим стоит известное деление Конта на статику и динамику. Сбивчивость этого деления хорошо указана в статье профессора Виппе-

не подготовляются в предшествующие эпохи порядка и видимой гармонии? Возможны ли тут резкие разграничения?

Анализируя далее понятие солидарности, мы должны прийти к заключению, что это не есть ни социальный закон, ни объективное состояние социальных явлений, как думают позитивисты. С точки зрения теоретико-познавательного критицизма, это — не более, как наша субъективная категория, как построение нашей мысли. Рассматривать явления в состоянии гармонии и покоя или же в состоянии прогресса и движения, это — лишь особые способы исследования, особые познавательные приемы. Рассматривая социальные феномены со стороны их согласия, мы сознательно устраняем противоречащие элементы, которые не важны для *этой точки зрения*. Так, например, останавливаясь на гармонии экономических форм, политических учреждений и нравственных идей в известную эпоху, мы намеренно игнорируем тот факт, что политические учреждения могут отставать от экономических форм, а нравственные идеи, в смелом предчувствии будущего, могут заходить значительно далее, чем требуют экономические условия. И это несоответствие не есть исключение, а постоянный факт социальной жизни, столь же необходимый, как и наблюдаемое равновесие общественных явлений. Отсюда бы следовало заключить, что «консенсус» или солидарность социальной жизни есть лишь известная субъективная категория, и для того, чтобы она сделалась на-

---

ра «Несколько замечаний о теории исторического познания». («Вопросы филологии и психологии», июнь 1900 г.). Цитируемая здесь статья представляет интересную попытку указать глубокую важность перехода от позитивизма к теоретико-познавательному критицизму в области точной исторической науки. Позитивизм признается несостоятельным не только современной философией, но и современной наукой. В этом же смысле, как критика, исходящая от представителя опытной науки, может быть также чрезвычайно поучительна статья профессора Вернадского «О научном мировоззрении», основанная на тонком и глубоком понимании природы науки и ее отношения к религии и философии. См. «Вопросы философии и психологии», 1902 г.

стоящим научным приобретением, ей следовало бы дать гораздо более точное определение. Ее необходимо подвергнуть предварительно гносеологической и методологической обработке, и перенес весь вопрос с почвы наивного реализма на почву теоретико-познавательного критицизма.

Я коснулся здесь этого пункта только для того, чтобы сказать, насколько ошибочно представление позитивистов, будто бы так называемое социологическое рассмотрение явлений есть единственное истинно-научное. Как только мы приходим к убеждению, а к этому нас приводит все современное теоретико-познавательное движение, что социологическое рассмотрение есть лишь известный угол зрения, известный прием научной абстракции, мы должны допустить, что это рассмотрение нисколько не исключает других возможных точек зрения. В конкретной действительности социальная жизнь представляет вовсе не эту абстрактную гармонию, а пестрое сочетание различных явлений, которые могут быть изучаемы и помимо этой гармонии. Нет никакого логического основания к тому, чтобы отвергать законность того изолированного изучения различных социальных элементов, которое Кант считал нерациональным и бесплодным, иллюстрируя свою мысль примером политической экономии. Изолированное изучение известных свойств предметов и их причинных соотношений составляет обычный прием точных наук, и ссылка на политическую экономию служит прямым опровержением той мысли, которую Кант хотел доказать. Столь же мало имеется оснований утверждать, будто бы социологическое рассмотрение имеет за собою преимущественно большей глубины, будто бы оно приводит к последним основаниям социальных явлений. Напротив, гораздо скорее следовало бы сказать, что в некоторых важнейших вопросах оно останавливается на пороге проблемы, к разрешению которой оно не может приступить, не оставляя своей почвы. Это именно следует сказать по отношению к нравственному вопросу. Социологическое рассмотрение берет только

внешнюю изменчивость нравственных явлений, в зависимости от общего хода социальной жизни. Но эта изменчивость нисколько не определяет существа нравственности. Для того, чтобы понять это существо, мы должны оставить почву социологии и обратиться к другим способам изучения. Как скоро мы убедились, что исключительный характер социологического изучения есть чистая фантазия, ничто не препятствует нам признать наряду с этим другие способы рассмотрения, нисколько не вытесняемые социологической методой и нисколько не менее важные.

Отсюда становится понятной та формула, которую мы противопоставляем позитивно-социологическому направлению: нравственность (как и право) может и должна изучаться, не только как историческое и общественное явление, но также как внутренне-психическое индивидуальное переживание, как норма или принцип личности. Рядом с социологическим изучением должно быть признано индивидуально-психологическое и нормативно-этическое; нравственность должна быть понята не только со стороны своей исторической изменчивости, но также как явление и закон личной жизни, как внутренняя абсолютная ценность. Все это термины и понятия, совершенно недоступные социологии: для того, чтобы к ним перейти, надо ее оставить. Неудивительно, если юристам и историкам, воспитанным на позитивизме, это изучение права и морали, как явлений индивидуальных, кажется просто бесплодной диалектикой: для того, чтобы оценить это изучение, надо быть знакомым с философией и отрешиться от предрассудков старой социологической школы.

Само собой разумеется, что психологическое и этическое изучение морали и права, строго отграничивая себя от социологического изучения, не хочет ни соперничать с этим последним, ни заменять его: у них просто различные пути и задачи исследования. Вот почему простым недоразумением является упрек нашему воззрению в том, что оно является «несоциологичным»: требовать здесь социологизма так же мало

уместно, как, например, в математике. Нужно оставить навсегда эту мысль, будто бы социология есть какая-то наука наук, без которой в известной области явлений нельзя ступить и шага: это просто один из возможных способов изучения, имеющий строго определенную сферу применения<sup>25</sup>.

Защищая изучение права вне сферы социологии, мы не хотим утверждать, чтобы это изучение осталось совершенно чуждым для позитивистов. В этом отношении надо сделать в особенности исключение для юристов, которые не могли не знать столь неясной для многих историков стороны своего предмета, составляющей специальную задачу юридического изучения. В так называемой юридической догме, методологически совершенно независимой от истории и социологии, юристы имели известный пример нормативного рассмотрения и всегда отстаивали свою особую формальную точку зрения на правовые нормы, как не имеющую ничего общего с социологическим объяснением содержания этих норм. Одностороннее социологическое понимание права не помешало Иерингу дать в III части «Духа римского права» блестящий образец разработки юридической техники, которая представляет совокупность самостоятельных логических приемов для обработки догмы права. В русской ли-

---

<sup>25</sup> В статье профессора Кареева (о естественном праве) я нахожу следующее характерное место: «слишком уже несоциологична мысль, считаемая г. Гессеном за «безусловно-верную», что «право есть психологическое, внутренне-человеческое явление», тогда как на самом деле это может быть сказано только о правосознании, к области которого относится и естественное право, отнюдь не о правопорядке, который вместе с государством есть уже социологическое, вне индивидуального сознания, но в самой общественной жизни существующее явление». Помимо того, что здесь содержится частичное признание нашего взгляда (по отношению к «правосознанию», к области которого относится и естественное право), там, где требуется социологичность (в представлении о правопорядке и государстве), упускается из вида, что на почве принимаемого нами социологического номинализма ни о каком явлении нельзя сказать: «вне индивидуального сознания, но в самой общественной жизни существующее явление».

тературе можно найти по этому поводу очень ценные замечания у профессора Муромцева, который, несмотря на свою приверженность позитивно-социологическому направлению, остался, благодаря своей юридической подготовке, верен началу нормативного рассмотрения. Отправляясь от совершенно точного разграничения юридического принципа и юридического закона, из которых первый «указывает, что должно быть по мнению людей, а второй — что есть в силу природы человека, общества и мира», профессор Муромцев писал: «смешение двух точек зрения, догматической и научно-исторической, составляет в нашей науке результат ложно-направленного стремления применить к ней требования высшего научного метода... Прежняя юриспруденция, как бы несовершенна она ни была, оставила нам прочное основание догматики, не допускающее чересчур небрежного обращения с собой. Реформа, в которой нуждается юриспруденция, состоит не в отрицании старых целей, которая всегда были и будут конечными целями ее, но в дополнении этих целей, ради более успешного достижения их, новыми целями и соответственными средствами. Все, что касается до построения «науки» гражданского права в строгом значении этого имени, приходится созидать прежде всего *не внутри догматики, а вне ее и притом рядом с нею*»<sup>26</sup>. Из этого видно, что почтенный ученый совершенно ясно представлял отношение новых приемов социологического исследования к старым. Нельзя, однако, не сказать, что «стремление применить к юриспруденции требования высшего научного метода» и профессора Муромцева приводило к некоторым ошибочным результатам, стоявшим в противоречии с отвлеченно-нормативной сущностью юриспруденции. Так, в различных местах его более позднего труда: «Определение и основное разделение права» (1879 г.) проглядывает стремление устранить представление о праве, как об отвлеченном предмете, и превратить мыслимую юридическую связь в фак-

<sup>26</sup> Очерки общей теории гражданского права. М., 1877. Стр. 83 слл.

тическую, «соответствующую конкретной действительности»<sup>27</sup>. Это отразилось, например, на учениях о преемстве и восстановлении прав, за которыми профессор Муромцев отказывался признать реальный смысл<sup>28</sup>. Между тем ясное понимание нормативной стороны права заставляет настаивать как раз на противоположном взгляде, что право есть отвлеченная мыслимая связь, далеко не соответствующая конкретной действительности, которая не покрывает и не исчерпывает той мыслимой связи и в случаях нарушения права может становиться с ней в противоречие. Конкретная жизнь вносит много изменений, дополнений и корректур в отвлеченные требования права, которые, как еще недавно разъяснял Иеллинек, имеют отношение не к конкретному бытию, а к абстрактному долженствованию. Пример этого авторитетного и для наших позитивистов ученого должен был бы окончательно убедить их в том, что изолированное изучение нормативной стороны права есть совершенно законный прием исследования, имеющий все права на существование, наряду с историко-социологическим изучением.

Мне могут заметить, ссылаясь на мною же приведенные примеры, что юристы всегда это отлично понимали. Но сделанная выше выписки из профессора Муромцева свидетельствует о том, что в эпоху господства позитивизма чувствовалась опасность незаконного внесения новых приемов исследования в специальную область юриспруденции. Против этого и восставал профессор Муромцев, разъясняя, что новые приемы должны восполнить, а не вытеснить старые. А что это предостережение имело свои основания, об этом свидетельствуют, между прочим, выводы, сделанные многими юристами из книги профессора Сергеевича «Задача и метода государственных наук» (1871 г.). Судьба этой книги настолько поучительна для рассматри-

<sup>27</sup> См. § 19, 25, 40.

<sup>28</sup> В свое время на этот пункт уже было указано философской критикой: я говорю о замечаниях Б. Н. Чичерина.



ваемого нами вопроса, что мы не можем не сказать о ней несколько слов.

В свое время эта книга, принадлежавшая перу признанного и весьма авторитетного писателя, пользовалась огромной популярностью. Каждый юрист еще лет 20 тому назад считал своим долгом прочесть ее и усвоить, как некоторый *vademecum*, обязательный для того, кто хочет иметь ясное представление о задачах науки. В университетских курсах по этой книге излагали отделы методологии; из нее учились, как надо строить на новых позитивных основаниях науку права, предполагая, что эти новые основания должны совершенно вытеснить старую формальную юриспруденцию и философию права. Тут была целая программа, составленная в духе Конта и Милля. Она была предложена собственно для государственников, но встретила сочувственный прием также среди криминалистов и цивилистов. Но если мы спросим теперь себя: где результаты этой программы? пошла ли действительно юридическая наука по этому пути? была ли она переработана на новых началах? — то мы должны ответить на эти вопросы отрицательно. В сущности, далее программы дело не пошло; все ограничилось первыми листами курсов и добрыми пожеланиями. Всего менее программа позитивной методологии нашла для себя применение в той области, для которой она была предложена профессором Сергеевичем, т. е. в области государственного права. Старая государственная наука школы Блюнчли и Моля, представлявшая пеструю амальгаму юридического и политического элементов с историческим и философским, действительно устарела и оставлена всеми; в критике ее профессор Сергеевич был совершенно прав; но новая наука государственного права пошла по такому пути, которого совершенно не предвидели в 70-х гг.: она усвоила так называемое юридическое направление Лабанда и Иеллинека, которое лишний раз и на новом примере блестяще доказывает, сколь плодотворно может быть изолированное изучение известной стороны предмета, что бы ни говорили об этом позитивисты. Несмотря на силь-

ную оппозицию Гирке и Штёрка<sup>29</sup>, несмотря на попытку осудить это направление, как «цивилистическое» и неподходящее к публичному праву, оно может считаться теперь господствующим. Таким образом, вопреки ожиданиям позитивистов, последние годы ознаменовались в юриспруденции новым торжеством нормативно-формалистической методики, между тем как проект разработки государственной науки в духе Конта и Милля так и остался в стадии проекта. Надо ли прибавлять, что и в других юридических дисциплинах, имевших за собой более определенное прошлое, нормативная методика удержалась в полной силе? Программа позитивизма, около 20 лет составлявшая у нас своего рода катехизис, теперь совершенно забыта юристами. Ее даже не считают нужным критиковать, а просто не следует ей. Книгу Сергеевича уже теперь приходится отряхивать от слоя пыли, свидетельствующего о ее редком употреблении. Последние могилы позитивизма тщетно пытаются в случайных статьях напомнить забытые положения Конта. Господство в философской области принадлежит не им, и живая работа мысли совершается в другом направлении и на других основаниях.

Возвращаясь к вопросу о постановке нормативного рассмотрения, я должен прибавить, что если позитивизм не помешал некоторым юристам признать его законность в пределах юриспруденции, то во всяком случае он воспрепятствовал провести нормативный принцип с полной последовательностью. Областью положительного, действующего права применение нормативного принципа никоим образом не может ограничиться. Если социологическое рассмотрение права, как социального явления, необходи-

<sup>29</sup> Я имею здесь в виду известные статьи этих писателей, посвященные критике нового направления в государственном праве. Все необходимые указания см. у Stoerk'a, *Zur Methodik des Öffentl. Rechts*. Separatabdruck aus Grünhut's Zeitschrift. Wien, 1885. Недавняя критика Деландра (в *Revue du droit public*, mai—juin 1900) имеет значение лишь в том отношении, что показывает невозможность ограничиться одной юридической методикой.

мо должно провести его в связи с другими сторонами общественной жизни, то, с другой стороны, и нормативное рассмотрение, философски поставленное, должно продолжить свои линии в ту глубину человеческого сознания, из которой черпают свою силу все нормы. Для потребностей практического оборота может быть достаточна та юридическая техника, которую так мастерски характеризует Иеринг; но философская обработка идеи права должна вести нас далее, в сторону моральной проблемы во всем ее объеме и глубине, и, как разъяснено уже было выше, только здесь может найти для себя опору идея естественного права.

Здесь-то мы снова приходим к нашей формуле, что право должно быть понято не только как факт социальной жизни, но также как норма и принцип личности. В этом именно смысле брала его старая философия права, от которой сохранилось и для нашего времени много ценных результатов, и в этом смысле оно всегда будет подвергаться исследованию теми, кто захочет проникнуть в его внутреннюю сущность, кто захочет дойти до его последних оснований. Вот почему мы не можем не приветствовать возрождающегося в наши дни интереса к этой внутренней сущности права, независимой от временных условий его общественного развития и от определений положительного закона. В нашей русской литературе мы должны в особенности упомянуть интересную попытку профессора Петражицкого освободить философскую разработку права от гипноза со стороны положительного закона и практического оборота, «суживающего и искажающего теоретический горизонт зрения». Мы нисколько не сомневаемся в том, что работа уважаемого ученого оставит по себе заметный след, и его «психологическая теория права» займет почетное место в литературе. Но для ее завершения необходимо, как на это уже было указано критикой, чтобы эта психологическая теория перешла в этическую. Пока мы остаемся в пределах психологических наблюдений, мы не выходим из области существующего: дело ограничивается в таком случае

установлением конститутивных признаков правосознания, причем по необходимости приходится брать правосознание во всем разнообразии его проявлений, как бы ни были они случайны. Для того, чтобы определить регулятивные его начала, — а без этого никакая философия права немыслима — требуется переход к этике, к учению о должном. Профессор Петражицкий пока этого шага не делает, но это возможно только в первой части его работы, посвященной выяснению предварительных понятий. По плану автора, за этой частью должна последовать вторая — политика права, и здесь необходимость этического элемента скажется само собой: для политики прежде всего необходимо выяснить вопрос о цели права и определить ее с точки зрения должного. Это будет только соответствовать той горячей поддержке, которую находят в авторе идеи нравственного идеализма и естественного права. А без этого все исследование рисковало бы остаться в обычных рамках эмпирических обобщений и повторить основную ошибку позитивизма по отношению к моральной проблеме. Таким образом психологическая теория необходимо должна перейти в этическую теорию. Я бы сказал, что это три подъема в развитии нормативного начала:

1. Формально-позитивная догматика, не выходящая из сферы обработки действующего права. Ее завершением является так называемая философия положительного права, в последнее время выдвинутая в особенности Меркелем и Бергбомом и имеющая целью на почве исторического положительного права вывести все определения философии права. Эта точка зрения вполне уживается с позитивизмом, поскольку он делает отступление в пользу изолированного изучения известных явлений; но она не идет в глубь индивидуального правосознания и остается на поверхности нормативных определений, не достигая их жизненного корня.

2. Эмпирический анализ идеи права, как внутренне-психического индивидуального переживания. Блестящим об-

разчиком такого анализа служит теория профессора Петражицкого. Здесь совершается необходимое расширение теоретического поля зрения, но это не более как путь и ступень, оставаясь на которых мы еще не можем придти от эмпирических явлений к идеальным началам.

3. Этическая теория права, классические примеры которой даны нам в системах великих немецких идеалистов и которая связывает философию права со всем философским мирозерцанием, т. е. вводит ее в естественную связь понятий. Только здесь совершается необходимое завершение нормативного понимания права. Эта третья ступень логически вытекает из самого понятия права, как нормативного требования. Философский анализ этого понятия должен привести к основам этого требования, и притом к нравственным основам, поскольку каждая норма, каждое: «ты должен» порождает вопрос о нравственной основе этого должностования.

Нас следует теперь характеризовать основные черты этого философского взгляда. В пределах краткой статьи не может быть и речи об исчерпывающем развитии этой теории: мы имеем в виду только необходимое указание ее основ, без которого невозможно обойтись при разъяснении существа естественно-правовой проблемы<sup>30</sup>.

## V

Формулу философского изучения права мы уже установили выше: это изучение берет право, не как историческое и общественное явление — эта точка зрения вполне уместна, но недостаточна, — а как явление и закон личной жизни, как внутреннюю абсолютную ценность.

<sup>30</sup> В этом заключительном параграфе я развиваю и продолжаю те положения, к которым я пришел в своем труде: «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».

Поставив вопрос на почву этики, мы этим самым оправдали, как индивидуализм, так и абсолютизм защищаемого воззрения. Ибо индивидуализм является исходным пунктом всех моральных определений; а абсолютизм — той неизменной формой их, которая вместе с тем характеризует и самую их сущность.

Индивидуализм является в такой мере принадлежностью этики, что эти два понятия можно признать синонимами. Как область свободы, этика прежде всего предполагает самоопределение личности. Первое и основное определение этики есть определение сознательной обязанности, а такая обязанность может иметь смысл только в отношении к личности, как к единственному источнику сознательных решений. Определения морали получают свой смысл, свою реальность только как индивидуальные переживания личности. Если эти определения касаются интересов целого и приводят к организованному сотрудничеству многих для достижения общих целей, то эти цели ощущаются и сознаются опять-таки отдельными лицами. Самоопределяющаяся личность, это — тот пункт, тот фокус, преломляясь в котором, общественные цели и требования приобретают нравственный характер. Это — почва, на которой воздвигается высшее благо нравственного мира, «царство лиц, как целей», по выражению Канта; это — нравственная основа общественности. Вне общественных союзов личность не может проявить всей полноты, всего содержания нравственных целей, но с другой стороны, вне автономной личности нет и вовсе нравственности. В этом именно состоит отличие нравственного общения людей от общественной жизни животных: сочетание отдельных сил для достижения общих целей и пожертвование собой для других встречается и в мире животных, но только в человеческом мире служение общим целям принимает характер сознательного долга, а жертва для других становится нравственным подвигом. Личность, это — грань между царством необходимости и царством свободы, а нравственное призвание ее впервые обнаруживает для человека его бесконечные задачи и его причастность миру свободы.

Против индивидуализма, как принципа морали, нельзя возражать указанием на то, что личность только при помощи общественного воспитания становится моральной, что только общественная среда дает нравственному закону и его конкретное содержание, и силу для его осуществления. Этический индивидуализм вовсе не имеет в виду отрицать необходимость социальной Среды для проявления нравственного закона. Напротив, как только мы формулировали нравственную норму личности, как закон *всеобщего* долженствования, а это и есть основная формула морали, мы этим самым уже предположили существование не одной, а нескольких личностей и поставили категорический императив в известную связь с остальным миром. Категорический императив обращается к отдельной личности, но он ставит ее такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке. Индивидуализм вовсе не имеет в виду исчерпать все возможные последствия морального закона, а только указать безусловную основу нравственного долженствования, без которой нет и не может быть нравственности. Но он нисколько не утверждает, что нравственность имеет и начало, и конец в субъективном сознании лиц и является всецело внутренним подвигом отдельного человека. Он не отрицает ни значения общих учреждений, ни важности общественных мер, которые, являясь выражением нравственных стремлений, создают для нравственного развития лиц соответствующую нравственную атмосферу и таким образом укрепляют дело нравственного прогресса. Но нравственный индивидуализм указывает для этого прогресса направление и цель: развитие общественной Среды имеет своей конечной задачей возвышение нравственного достоинства и нравственного самосознания лиц; этим определяется нормальное отношение общества к своим членам.

Воззрения, которые настаивают на социальной сущности морали, смешивают условия нравственного развития с его *основанием*, средства с целью. От этого упрека не свободно и глубокомысленное построение Гегеля, видевшего в обществе не только воспитывающую человека среду,

но и самостоятельный нравственный организм, по отношению к которому лица являются только преходящими явлениями. Между тем следует сказать как раз наоборот, что основанием и целью является не общество, а лицо. Так называемый общественный организм не имеет самостоятельного бытия: он существует только в лицах: это — единственные реальности, через которые проявляется дух общения. Общественный организм есть не более как отвлечение, под которым понимается совокупность отдельных лиц<sup>31</sup>. Вот почему, хотя только совместная жизнь с вытекающей из нее общностью чувствований и переживаний дает содержание и подкрепление нравственному сознанию лиц, но эти переживания и чувствования для каждого из членов общения только тогда получают моральный характер, когда они проходят через его личное сознание: никакого другого сознания, где бы они могли приобрести значение автономных обязанностей, нет.

Сознание этой связи моральной идеи с индивидуалистическим принципом составляет движущий момент в том расцвете индивидуалистических теорий, который мы теперь несомненно переживаем. Я не говорю здесь о том частичном признании идеи личности, которые мы находим у некоторых историков и социологов. Попытки указать «роль личности в истории» или разъяснить, что с ростом общества возрастает и личность, имеют совершенно другое значение, чем тот этический индивидуализм, о котором здесь идет речь. Когда мы читаем, например, у Зиммеля или у Дюркгейма о прогрессивном росте личности, то мы знаем, что за этим в сущности скрывается социологическое воззрение о зависимости его от роста общества<sup>32</sup>. Мы

<sup>31</sup> Я не могу не упомянуть здесь превосходных разъяснений, которые даны в книге Б. Н. Чичерина: «Философия права», см. кн. IV.

<sup>32</sup> Я имею здесь в виду сочинение Зиммеля: «Über sociale Differenzierung». Leipzig, 1890 и сочинение Дюркгейма: «De la division du travail social». Paris, 1893.



знаем, что для Дюркгейма, применяющего к исследованию морали методу позитивных наук, личность остается не более, как органом общества, а для Зиммеля — точкой скрещивания различных социальных воздействий. Для этого и другого воззрения, как для всякого социологического понимания личности, в ней не может быть иного содержания и значения, кроме того, который она имеет, как часть социального целого. Задача ставится здесь именно так, чтобы рассматривать личность в этой связи с целым, и всякое признание за ней известной роли в образовании этого целого должно быть сделано только с этой же точки зрения. Как бы мы ни изменяли здесь термины и формулы, все же эта роль будет сводиться к значению передаточной инстанции общего движения, — ускоряющей или замедляющей это движение, но в безусловной зависимости от способности среды к этому ускорению или замедлению. Одним словом, что бы ни говорили историки и социологи о значении личности, в пределах социологического взгляда она должна остаться замкнутой в цепь исторической закономерности. Вопрос о моральном значении и моральном призвании личности, как свободного центра нравственных определений, здесь сознательно устраняется. Вот почему нам кажется непонятным, когда на почве этого взгляда развивают идею о неотъемлемых правах человека и гражданина, т. е. о безусловном нравственном значении личности. Там, где личность берется, как звено общего движения, ее положение определяется всецело временными условиями среды.

Но подобное социологическое определение личности не есть единственно возможное. Кроме этого, личность подлежит определению со стороны этики и метафизики. К этому и склоняется то возрождение индивидуализма, о котором мы заметили выше. Особенно знаменательным я считаю течение, столь заметно проявившееся на родине социологии, во Франции, со времени Ренувье. Этот тонкий и проницательный мыслитель основательно связал свою защиту индивидуализма с опровержением «химеры безусловного зна-

чения причинности» («la chimère du principe de causalité poussée à l'absolu»). Этим самым он поставил проблему на почве морали, как явление нравственной свободы. В этом смысле личность как бы вырывается из истории, из естественного хода событий и провозглашается свободным и абсолютным центром самостоятельных определений. Из других горячих сторонников индивидуализма, следовавших за Ренувье, я в особенности назову Анри Мишеля и Бёдана, которые имеют ближайшее отношение к политике и праву<sup>33</sup>. Значение личности получает и для них особый моральный характер, невыразимый в терминах позитивной социологии. У нас в России на защиту индивидуализма восстал в своих последних произведениях Б. Н. Чичерин, и к тому же приводит новейшее идеалистическое течение, которое утверждается теперь как господствующее. Индивидуалистическая идея наших дней представляется лишь частным проявлением той общей реакции против универсального значения историзма и позитивизма, о которой мы говорили ранее. Все это черты общего возрождения метафизики и моральной философии, которая в разных видах всюду заявляет о своей самостоятельности. Правильно понятая, эта философия несколько не устраняет историзма и социологизма, а только отводит им то место, которое должно им принадлежать — место правомерного, но не единственного способа рассмотрения социальных явлений.

Мы сказали выше, что нормативно-этическое рассмотрение берет нравственное начало, как внутреннюю абсолютную ценность. Оно сознательно противопоставляет себя историческому взгляду, и в полной противоположности с утверждаемой этим взглядом относительностью нравственных явлений, говорит об их абсолютной основе.

<sup>33</sup> Сочинение Renouvier, имеющее ближайшее отношение к нашему предмету, носит заглавие: «La science de la morale» (1869). См. о нем подробнее 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.

Предшествующие замечания дают нам возможность разъяснить, в каком смысле следует понимать этот абсолютизм. Те, кто о нем говорят, нисколько не думают отрицать очевидной изменчивости нравственных воззрений, изменяющихся с течением времени в соответствии с переменами в общественной среде. Понятие абсолютной ценности нравственного долженствования имеет совершенно иной смысл. Это — абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы. Абсолютизм нравственного закона относится к той форме всеобщего долженствования, в которой он только и может мыслиться. Содержание нравственных законов может меняться, но всегда за ними остается эта форма — не условных советов, а безусловных предписаний, форма категорических императивов. Проистекая из глубины нравственного сознания, эта форма является в нем, как неизменное стремление к воплощению нравственного идеала. Ступени этого воплощения могут быть различны, но всегда в них проявляется одна и та же тенденция — найти содержание для безусловного нравственного закона, во временном акте проявить силу бесконечного порыва. В изменяющихся нравственных воззрениях, как бы разнообразны они не были, мы всегда найдем отражение этой бесконечной цели, стремление к этой абсолютной форме.

Этим характером безусловного нравственного долженствования отличается и та основа нравственного закона, которую следует признать в понятии личности. Безусловно связанное с идеей нравственности, как ее необходимое предположение, оно определяет и ее неизменную цель. Но само по себе, оно не дает никаких конкретных указаний; эти последние проистекают из разнообразных исторических условий, в которые ставится личность.

В опровержение безусловности нравственного закона часто ссылаются на то, что в сознании человечества он уясняется только постепенно, как плод более зрелой культуры. Но на этом основании можно было бы отрицать и без-

условность научной истины. Здесь упускается из вида, что открытие или признание известного закона не создает его значения, а только формулирует его. Как справедливо замечает г. Кистяковский, эволюционисты принимают процесс, путем которого постепенно уясняются и приводятся к сознанию человечества известные принципы за развитие самих же этих принципов. «Определенное нравственное предписание может быть только в известный момент открыто, так или иначе формулировано и затем применяться в различных обществах. Но само значение его совершенно не зависит от того или другого применения. То, что какие-нибудь ашанти и зулусы, что дети или идиоты ничего не знают об этом, так же мало касается его, как нравственного предписания, как то, что о нем не знают животные, или то, что о нем никто еще не мог знать, когда наша солнечная система являлась хаотической массой атомов»<sup>34</sup>.

Но, повторяю, утверждаемый моральной философией абсолютизм нравственного закона относится к его форме и основе, а не к его содержанию. Отсюда вытекает та существенная особенность этого закона, согласно которой он является не вылитой раз навсегда формулой, а прежде всего критикой и проблемой, «вечным исканием и беспокойством», как выражался Гегель. В моральном сознании дано бесконечное стремление, дана безусловная форма, но содержание для этой формы должно быть найдено, и потому моральная жизнь является постоянным творчеством. Здесь каждый для себя должен искать и находить, быть может выполняя ту же задачу, которую до него уже разрешили другие.

Этот характер постоянного искания и творчества относится не только к индивидуальным решениям, но также и к социальным идеалам. И здесь прежде всего выступает критический и формальный характер нравственного должностования. Отсюда только мы можем понять настоя-

<sup>34</sup> См. цитируемую выше статью в журнале «Жизнь», стр. 144—145.

щий характер связи нравственного закона с содержанием. Как закон безусловного долженствования, категорический императив есть форма и призыв к исканию. Эта форма должна быть исполнена, и призыв должен привести к определенному результату. Но никогда эта абсолютная форма не может быть заполнена адекватным содержанием, и никогда нравственный призыв не может удовлетвориться достигнутым результатом. В указании на этот основной факт нравственной жизни состоит глубоко важное значение той постановки нравственной проблемы, которую она получила у Канта.

Согласно чисто-формальному характеру высшего нравственного критерия, Кант должен был отвергнуть возможность безусловного нравственного содержания, которое могло бы претендовать на вечное признание. Идея личного или социального идеала, неизменного в своих определениях, этим самым подрывалась в корне. Вечным остается лишь требование относительно согласия разума с собой и верности человека своей разумно-нравственной природе. Выражаясь современным языком, формальный нравственный принцип есть признание идеи вечного развития и совершенствования. Вот почему мы заметили выше, что представление об изменчивости, о развитии нравственных идеалов есть не только принадлежность исторического созерцания, но также и основной вывод моральной философии. Формальный принцип морали устраняет одинаково и этический консерватизм, и этическую утопию земного совершенства. Он осуждает и попытки определить безусловное и неподвижное содержание нравственного идеала, и представление о возможности всеобщей гармонии интересов и сил, достигаемой осуществлением этого идеала в действительности. Он осуждает одинаково и чрезмерность надежд, и упорство сомнений. Вера в возможность найти социальный идеал с безусловно-совершенным содержанием побуждает одних возлагать на лучшее будущее преувеличенные ожидания, а других, обнаруживающих в этом ожидаемом будущем известные недостатки, — подвергать его безусловному

отрицанию. Но то и другое отношение основано на ложном представлении, будто бы в каком-нибудь конкретном идеале может воплотиться абсолютная нравственная идея. Между этой абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых ступеней ее воплощения всегда будет несоответствие, но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к усовершенствованию данного и к исканию высшего. Всего менее это отрицание и сомнение, направленное на высшие стадии развития, может быть оправдано с точки зрения низших стадий, для которых эти высшие остаются только целью стремлений. У скептиков и практиков тут происходит очевидный софизм: вместо того, чтобы критиковать свою собственную действительность, в целях ее усовершенствования, они критикуют неизбежные несовершенства чужой и высшей действительности, для того чтобы, отвергнув ее для себя, удержаться на данной стадии, по существу еще более далекой от идеала. Этот вид скептического консерватизма находит для себя безусловное осуждение с точки зрения нравственного идеализма. Скептическое отрицание прогрессивных стремлений, под тем предлогом, что они все равно не устранят всех бедствий, есть следствие того эвдемонистического направления, которое спокойствие общественной жизни ставит выше нравственного прогресса и мирный сон предпочитает деятельной тревоге духа. Но тот, кто продумает нравственную проблему до конца и вполне, не может колебаться в выборе между спокойной жизнью и достойной жизнью: нравственный закон указывает только один путь к своему осуществлению, и этот путь есть вечное искание и стремление.

Но иногда тревога за будущее проникает и в настроение более крупных и даже возвышенных мыслителей, которые мечтают в таком случае об изобретении могущественных консервативных средств. Нелегко примириться с мыслью, что тому целому, к которому мы принадлежим, может грозить опасность распада или конца. Но нет в человеческой власти таких средств, которые могли бы предот-

вратить неизбежный процесс развития и уничтожения, а если бы такие средства и могли быть найдены, их следовало бы отвергнуть с нравственной точки зрения. Ибо никак нельзя доказать, чтобы для общества и даже для всего человечества нравственный вопрос решался иначе, чем для отдельной человеческой личности. А для отдельной личности он решается так, что достойное и нравственно-ценное существование должно быть предпочтено продолжительному и спокойному существованию. Для нравственного идеализма иного решения быть не может. Жизнь, с этой точки зрения, принадлежит человеку не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойным образом, чтобы выполнить свое нравственное призвание.

Все высказанные здесь определения утверждают нас в мысли, что идея естественного права с изменяющимся содержанием есть прямой вывод из основных понятий нравственного идеализма. Как выражение бесконечных стремлений, нравственная идея не удовлетворяется никаким данным содержанием, никаким достигнутым совершенством, но постоянно стремится к высшему и большему. Это несколько не исключает положительного отношения к известным конкретным целям и стремлениям. Нравственная идея требует направлять наши стремления на возможности высшую конкретную цель, и пока не откроются дальнейшие перспективы, в осуществлении этой цели заключается единственный возможный путь к воплощению в жизни нравственного закона. Будучи по существу критическим и формальным, моральный принцип несколько не устраняет возможности своего сочетания с современными конкретными целями. Он исключает только одно: чтобы какая-либо конкретная цель объявлялась вечной и последней. Всякий данный идеал морали допускает «оговорку о возможности высшей цели, к которой мы должны будем обратиться, если высший взгляд ее откроет»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cp. Natorp, Socialpädagogik, Stuttgart, 1899, S.44.

Из этого вытекает, что нравственная идея всегда заключается в себе преобладание критических стремлений над положительными указаниями. И действительно, самые возвышенные идеальные построения нередко бывали сильны своим критическим духом и слабы своими положительными предначертаниями. Но не следует умалять значения этих построений указанием на преобладание в них критического элемента. Напротив, было бы гораздо правильнее подчеркнуть созидательную силу этой критики — *die schaffende Lust der Zerstörung*. Часто говорят, что критика неуместна, если она не сопровождается ясно поставленной практической целью и подобным планом будущего. Но можно ли ставить эти две задачи на одну линию? Практическое осуществление нравственных стремлений в общественной жизни есть задача величайшей сложности, выполнение которой находится в связи с коллективным процессом истории. Личность может заявить здесь свои нравственные требования, но она не может ни предначертать всех подробностей их выполнения, ни заменить своей индивидуальной мыслью совокупного действия масс. Нравственные требования, обращаемые к будущему, опираются на осуждение настоящего, уже обнаружившего свои недостатки, уже ясного в своих несовершенствах, но ожидаемое будущее никогда не может быть ясным в своих конкретных чертах. Однако, неясность практических подробностей не ослабляет силы нравственных требований и критических стремлений. Там, где речь идет о должествующем быть, проистекающие отсюда суждения высказываются с самозаконной независимостью, без отношения к условиям их осуществления.

Мы указали выше на возможность сочетания формального нравственного принципа с конкретными целями и стремлениями. Но пока мы остаемся на почве безусловных моральных определений, мы лишены возможности остановиться на каких-либо конкретных целях. Это несколько не говорит против важности отвлеченных опреде-



лений. Мы, напротив, хотели бы подчеркнуть их огромное значение, столь часто ускользающее от внимания как практиков, так и теоретиков, занимающихся разработкой специальных областей общественной науки. Только отсюда специальная работа и практическая деятельность могут получить философски обоснованные принципиальные указания, только отсюда возможно почерпнуть представление о надлежащем понимании нравственной задачи. Отвлеченный анализ идеи должного, по справедливому замечанию Виндельбанда, не дает советов для решения вопросов дня, но за то он вознаграждает напоминанием о том, что будет иметь значение одинаково в конце дней, как и в их начале. Для тех, кто хотел бы убедиться, насколько плодотворным может быть подобный анализ, мы рекомендуем прочесть хотя бы ту статью Виндельбанда, из которой взяты приведенные слова, — «Vom Princip der Moral» (в сборнике «Präludien»), или же известную главу Штаммлера (в сочинении: «Wirtschaft und Recht»): «Vom sozialen Ideal».

Однако, признавая за этим анализом глубоко важное значение, мы нисколько не ограничиваем эти задачи идеальных построений. Отвлеченная моральная философия указывает только общие цели и основные принципы; она дает нравственной воле только общее направление. Но сущность нравственной воли проявляется не в одной возвышенности ее идеалов, а также и в потребности действия. Нравственный закон не может остаться только отвлеченной нормой: он должен найти свое осуществление во внешнем мире. Здесь перед нами раскрывается новая сторона моральной проблемы, которая приводит ее в связь с миром действительных отношений; и так как осуществление нравственного закона при данных условиях зависит не только от нашей воли и силы ее нравственных стремлений, но также и от наличных средств, но здесь представление о нравственном должностовании должно быть восполнено изучением причинных соотношений. Как справедливо замечает Зигварт, в своем непосредственном применении этика

тотчас же переходит в педагогику и политику, которые имеют целью определить целесообразное пользование данными силами при данных условиях<sup>36</sup>.

Для нас в особенности важно отметить, что при этом сочетании безусловных нравственных начал с миром действительных отношений мы вместе с тем должны восполнить принцип этического индивидуализма понятием общественного развития. Основание и цель нравственности есть личность, но развитие личности совершается в условиях общественной Среды. Вот почему нравственный закон не может остаться индифферентным к этим условиям, но должен требовать приспособлений их к своим целям. Общество, по своему существу, есть не ограничение личности, а ее расширение и восполнение. Но для того, чтобы оно соответствовало своему существу и своей цели, оно должно быть соответствующим образом организовано, и в этом заключается великая задача социального прогресса.

Понять значение социального прогресса для целей самой личности составляет заслугу новейшей моральной философии. В этом именно заключается огромный шаг, который был сделан философией Гегеля. Но здесь легко было впасть в преувеличение и принять средство за цель. Это и случилось с Гегелем, который в развитии общества видел самобытный процесс, отражающий проявление абсолютного духа. Между тем правильное соотношение состоит в том, чтобы видеть в общественной организации и социальном прогрессе только средства к развитию лиц. Как замечает Б. Н. Чичерин, возражая Гегелю, «истинным выражением духа являются не формальные и мертвые учреждения, а живое лицо, обладающее сознанием и волею... В этом именно и состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют самую целью союзов»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Sigwart, *Logik*, Bd. II, S. 746, Freiburg, 1893.

<sup>37</sup> «Философия права», М., 1900. С. 225.

В сочетании нравственного начала с условиями общественного развития заключается задача объективной этики, которая рассматривает вопрос об условиях осуществления нравственного закона. Здесь-то мы встречаем с проблемой естественного права в ее практической постановке. Когда ставится вопрос об организации общества, мы необходимо вступаем в область политики и права: это и есть сфера естественно-правовых построений. Свои исходные начала, свои высшие принципы естественное право получает от моральной философии, и таким образом первая линия его определений складывается из отвлеченных требований морального закона. Но это только первая линия: далее необходимо изучение конкретных условий и построение идеала, к ним приближающегося. Это уже вопрос не о цели, а о средствах. На помощь этике здесь должна придти совокупность всех тех наук, которые изучают причинные соотношения общественной жизни: и политическая экономия, и социология, и юриспруденция и история должны быть приняты во внимание и привлечены к разрешению сложного вопроса о социальном прогрессе. Но не следует забывать, что значение этих наук в данном случае чисто служебное: они должны явиться арсеналом средств для тех целей, которые указываются этикой. Первенство — принадлежит нравственному долженствованию: причинные соотношения берутся только в соответствии с этим высшим и первенствующим принципом. Строить систему нравственных определений в обратном порядке, начинать от условий и причин и затем уже переходить к принципам и целям, — как на этом между прочим настаивал позитивизм, — значит ставить вопрос на совершенно ложную почву: тут есть опасность полного извращения нравственной проблемы. Вместо того, чтобы получить широкую и принципиальную постановку, она рискует погрязнуть в узкой сфере данного опыта и в мелких соображениях практической жизни.

И прежде всего, здесь есть опасность утратить ту абсолютную основу естественного права, которая раскрывает-

ся нам в моральной идее личности. В качестве идеала, создаваемого в виду несовершенств существующего порядка, естественное право может служить для самых различных стремлений; как с наиболее законной формой своего выражения, и в этом виде, на этой почве оно получило свое широкое развитие. Дело в том, что вместе с протестом против положительного права, естественно-правовая идея всегда несет с собой и протест против власти, от которой исходят положительные законы. В качестве границы для этой власти можно было указывать на высший нравственный закон, на волю Божию, как это часто делали в Средние века, но еще чаще в качестве противовеса власти выставлялись притязания отдельных лиц. Такой именно смысл имеют естественно-правовые теории нового времени, формулировавшие впервые идею неотчуждаемых прав личности. Рассматриваемое с этой точки зрения естественное право является выражением того самостоятельного абсолютного значения личности, которое должно принадлежать ей при всяких формах политического устройства. В этом виде оно является более, чем требованием лучшего законодательства: оно представляет протест личности против государственного абсолютизма, напоминающий о той безусловной моральной основе, которая является единственным правомерным фундаментом для общества и государства<sup>38</sup>.

На этой основе должны быть установлены и выведены все нормальные соотношения общественности, и в этом выведении опытная наука об обществе может оказать огромную услугу. Не из нее почерпает моральная идея свои лучшие вдохновения, свои смелые перспективы, но она может из нее почерпнуть представление о практических средствах для

<sup>38</sup> Ср. мою статью: «Право естественное» в Словаре Брокгауза и Эфрона, т. XXIV, стр. 887. Энергическое и блестящее формулирование этого начала, как основы естественного права, я нахожу у П. Б. Струве в его статье: «В чем же истинный национализм». См. его Сборник статей: «На разные темы». СПб., 1902.

осуществления своих целей. Прошло то время, когда философы предлагали идеальные построения, в виде красивого полета фантазии, в виде произвольной мечты, отрешенной от действительности. Научность, научный дух проникают всюду; и естественное право, если оно должно возродиться, как живая идея, а не как антикварный продукт времен давно минувших, должно не только опираться на углубленный философский анализ, но еще и войти в союз с наукой. Оно должно выступить во всеоружии всех данных человеческой мысли, для того чтобы смело бороться с общественным злом и очищать путь нравственного прогресса.

Говоря об этой желательной постановке естественного права, я не могу не упомянуть здесь, что шаги в этом направлении уже делаются. Достаточно назвать Штаммлера и в особенности Петражицкого, которому принадлежит мало оцененная в нашей литературе заслуга придать доктрине естественного права характер твердой и опирающейся на широкий научный базис дисциплины. Во многом можно не соглашаться с его идеей политики права, можно упрекать ее в неразработанности философских основ, но ей нельзя отказать ни в плодотворности замысла, ни в смелости перспектив.

Но признавая значение этих начинаний и их соответствие с требованиями времени, мы никоим образом не должны забывать, что их успех все же зависит от ясности исходных начал, которые могут быть даны только философией. Только в союзе науки с философией может быть решена проблема, которая неизбежно приводит к более общим вопросам мирозерцания.

Здесь мы приблизились к самому заветному, самому дорогому убеждению современной моральной философии. Мы говорили выше о том, что принципы нравственного должностования и причинной необходимости должны быть сближены, поставлены в связь, и для всех знакомых с философией это утверждение могло уже указать на известное отношение наше к тому вопросу, который здесь возника-

ет. Философия Канта, впервые с полной ясностью проведенная грань между бытием и долженствованием, вместе с тем установила между этими областями безысходный и безнадежный дуализм. Нравственная идея оказывалась возвышенной, но недостижимой целью стремлений. Задача нашего времени как и эпохи непосредственных преемников Канта, состоит в том, чтобы понять связь двух областей и их конечную гармонию. Эта задача выводит нас за границы как положительной науки, так и моральной философии: мы вступаем здесь в область метафизики. В высшем метафизическом синтезе, в предположении конечной объективной цели, начала бытия и долженствования сочетаются высшей связью. Причинная необходимость, естественный ход событий могут противоречить и противодействовать нравственному закону, но только в пределах ограниченного опыта. Конечное торжество принадлежит высшей гармонии.

Отсюда нравственная задача, и в частности идея естественного права, получают свое высшее подкрепление. Сила нравственных построений и твердость надежд опираются на такой фундамент, который незыблем для временных разочарований и преходящих неудач. Каковы бы ни были эти неудачи и разочарования, в служении высшему благу, в сознании нравственного закона мы находим верный путь к освобождению от призрачной силы преходящих явлений и к радостному признанию абсолютных начал.

П. Новгородцев

---

## «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем\*

### I

**И**скания в лабиринте вопросов, возникающих на пути к познанию социального мира, не только не ослабевают у нас в последнее время, но даже усиливаются. Пробудившись с особенной мощью в начале девяностых годов, они на некоторое время как бы нашли себе исход в строгом применении к социальным явлениям тех приемов исследования, которые уже давно утвердили свое исключительное господство по отношению к явлениям природы. Многие поспешили даже провозгласить неопровержимость исповедуемого ими единства мирового порядка, которое они

---

<sup>1</sup> Предлагаемая статья относится к той же серии, как и моя статья «Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений», напечатанная более двух лет тому назад в журнале «Жизнь» (май и июнь 1900 г.). Как показывает уже само заглавие печатающейся теперь статьи, я не задавался целью представить полную литературную или научную характеристику «русской социологической школы». В мою задачу не входило также исследование генезиса идей этой школы, а по-

видели, как в единстве лежащей в основе мира материальной сущности, так и в причинной обусловленности всего совершающегося в мире, т. е. в необходимости в естественнонаучном смысле.

Однако более глубокое проникновение в эти основы естественнонаучного миропонимания скоро заставило признать

тому я не касался предшественников г. Михайловского. Я рассматриваю теории русской социологической школы в связи с вполне определенным вопросом о категории возможности в применении к социальным явлениям вообще и к решению социально-этических проблем в особенности. В виду однако того, что идея возможности занимает господствующее положение в строе идей русских социологов и оказывает громадное влияние на их решение этических вопросов, составляющих неотъемлемую часть их социологических систем, — в виду всего этого изложение и анализ значения идеи возможности для теоретических построений русских социологов дает в результате вполне цельную картину их взглядов. В эту картину, правда, не входят некоторые стороны мировоззрения г. Михайловского и других русских социологов, но эти стороны должны рассматриваться в связи с гносеологическими проблемами другого порядка, так как правильное суждение о них может быть основано только на анализе способов образования г. Михайловским его социально-научных понятий. Тем не менее вопрос об образовании понятий связан в теории познания теснейшим образом с вопросами категориального мышления, а в процессе познания правильное образование понятий является необходимой подготовительной ступенью для правомерного применения категорий. Поэтому уже давно и притом одновременно с исследованием границ применения различных категорий к социальным явлениям я начал работать над вопросом «об образовании социально-научных понятий», и эта работа должна составить первую главу той книги, основная часть которой будет состоять из исследования значения различных категорий мышления в применении к социальным явлениям. Если обстоятельства позволят мне опубликовать эту работу сперва по-русски, то я обязательно воспользуюсь тем громадным запасом «социологических» понятий и других якобы логических конструкций, который имеется в сочинениях г. Михайловского. Такие понятия — близнецы, как «простая и сложная кооперация», «органический и неорганический тип развития», «орган и неделимое», «физиологическое и экономическое разделение труда», «тип и степень развития», «идеальные и практические типы», «герои и толпа», «вольница и подвижники», «честь и совесть» и многие другие, при помощи которых г. Михайловский опери-



его неудовлетворительность, как всеобъемлющей системы. В частности по отношению к социальному миру слишком ясно обнаружилась коренная противоположность между стихийным ходом социальных событий и сознательными стремлениями человека. Теперь ни для кого не подлежит сомне-

---

ровал всю свою жизнь, вполне заслуживают того кропотливого труда, который потребуется при анализе и критике их, потому что на их примере можно особенно ярко показать, как не следует конструировать социально-научные понятия. В области социальных наук господствует притом до сих пор особого рода китаизм. В то время, например, как вышеперечисленные понятия-двойники, пущенные в оборот г. Михайловским, играют в известных кругах нашего общества роль некоторого рода фетишей, которые святы и неприкосновенны, они совершенно неизвестны европейской публике. Зато из запаса социально-научных понятий, имеющих обращение среди западноевропейской публики, только часть признается в нашем обществе безусловно истинной, другая же часть приравнивается к ненужным измышлениям. Поэтому проводить критику и анализ социологических понятий, обращающихся на научном рынке по чрезмерно повышенному и несоответствующему их внутренней ценности курс несоизмеримо легче, чем указывать путь для добывания и выработки более плодотворных социологических понятий и правильной расценки их. В своем немецком исследовании «*Gesellschaft und Einzelwesen*» я старался исполнить эту работу по отношению к вопросу о социальном организме (во 2-й и 4-й главах) и по отношению к вопросу о толпе (в 3-й, 5-й и 6-й главах). В исследовании этом я брал понятия социального организма и толпы в том виде, как они были выработаны в западноевропейской социально-научной литературе, и совсем не принимал во внимание модификаций, внесенных в эти понятия русскими социологами. Эти модификации не представляли бы никакого интереса для европейского читателя уже хотя бы потому, что все они диктовались русским социологам их субъективной точкой зрения.

Возвращаясь к предлагаемой статье, я прошу читателей извинить некоторую незаконченность ее формы той крайней поспешностью, с которой мне пришлось подготовить ее к печати. Между прочим эта поспешность не позволила мне принять во внимание литературу о русской социологической школе и главным образом о г. Михайловском. Особенно я жалею, что мне не пришлось сослаться на книгу о г. Михайловском Бердяева и на предисловие к ней Струве тем более, что наши исходные точки тожеждественны, и мы часто встречаемся на своем пути, хотя и придерживаемся различных систем в обработке отдельных вопросов.

нию то глубочайшее гносеологическое противоречие, которое возникает между признанием социальных явлений стихийно совершающимися и причинно обусловленными, т.е. необходимыми, и требованием от человека деятельного участия в социальном процессе, причем это участие человека должно быть результатом разумного и сознательного выбора тех или иных действий во имя поставленного им себе идеала и исповедуемого им долга. Естественнаучная точка зрения не разрешает, а устраняет это гносеологическое противоречие, как чуждое ее природе.

Некоторые из противников нового движения в общественных науках поспешили усмотреть в этом принципиальном признании основного противоречия социальной жизни и социальной деятельности лишь отказ от односторонностей и крайностей первоначальной точки зрения всего движения. Они думали, что новое движение, введя лишь частичные поправки и единичные ограничения первоначально выставленных положений, удовлетворится системой, составленной механически из разнородных элементов, подобно тому, как русская социологическая школа, отказавшись от крайностей научного позитивизма, заменила их лишь собственными измышлениями ненаучного характера. Но то, что принималось за отказ от односторонностей и крайностей, было углублением основной тенденции всего движения, а пересмотр некоторых из выставленных первоначально положений оказался пересмотром всех основ познания.

Чтобы правильно понимать наше новое движение в обществоведении, надо постоянно иметь в виду, что наиболее характерная черта его заключается в стремлении к универсализму. Неудача, постигшая попытку обосновать социологический универсализм на естественнонаучных началах, не повлияла на эту основную тенденцию всего движения, так как универсализм имеет значение для него главным образом как формальный принцип. В таком именно смысле его надо признать основой нового социологического мирозерцания независимо от того, каким материальным содержанием оно за-

полняется. Этот универсальный характер всего движения не давал мысли успокаиваться на какой-либо двойственности, половинчатости или на простом эклектизме. Поэтому, когда догматы естественнонаучного миропонимания оказались неприменимыми к некоторым сторонам социального мира, то вместо частичных поправок сами эти догматы в их основе были подвергнуты анализу и критике. Таким образом вопрос свелся к коренному пересмотру всех основ научного мышления и познания, так как только при бесстрашной и беспощадной критике их может быть выработано новое миросозерцание универсального характера.

Такая критика для перестройки всего научного здания состоит, конечно, не в том, чтобы подвергать сомнению какие-нибудь фактические результаты, добытые современным естествознанием. Напротив, вся фактическая сторона научных построений естествознания должна остаться неприкосновенной. Работа критики направляется только против известного естественнонаучного типа мышления, для которого факты и описание их — все, а элементы, вносимые человеческой мыслью при обработке и объяснении этих фактов, — ничто. Этот тип мышления чрезвычайно родствен естествознанию и очень легко уживается с ним, так как он удовлетворяет всем запросам естествоиспытателя. Поэтому против него ничего нельзя возражать, пока он остается лишь домашним средством одних естественных наук. Но когда во второй четверти прошлого столетия под влиянием внешних успехов естествознания этот тип мышления был положен в основу целой философской системы позитивизма, то вскоре вслед затем и обнаружилось не только все его убожество, но и громадный вред, приносимый им дальнейшему развитию науки. Всякий, кто ограничивает себя только этой формой мышления, отрывает себе путь к познанию социального мира в его целом, или вернее, — тех его особенностей, которые отличают его от мира природы. Такой исследователь должен отрицать высшие ценности человеческой жизни — нравствен-

ный долг и идеал, так как им, наравне с другими высшими продуктами человеческого духа, нет места в области естественнонаучных фактов. Поэтому для борьбы с этим типом мышления нужно прежде всего выдвигать и подчеркивать научное значение тех элементов, которые вносятся человеческой мыслью во всякое познание. Таким образом начинать надо с анализа и оценки наиболее общих понятий, которые, благодаря своим гносеологическим свойствам, выделены Кантом в особую группу и названы категориями.

Со времен Коперника и Галилея научное исследование природы заключается в установлении причинных соотношений между явлениями. Исключительное применение этого принципа для группировки фактического материала, добытого опытом, и создает главное отличие новейшей науки от средневековой. В средневековой схоластической науке боролись по преимуществу два принципа, на основании которых устанавливалась связь и единство мирового порядка. Один из этих принципов ведет свое начало от Платона и заключается в подчинении частного понятия общему, другой — впервые установлен Аристотелем и определяет цели в мировом порядке. Наряду с ними, правда, никогда не замирало стремление, возникшее сперва у Демокрита и поддержанное потом Эпикуром и эпикурейцами, к причинному объяснению явлений. Но это было очень слабое и нехарактерное направление для средневекового мышления. Оно отступало на задний план перед первыми двумя подобно тому, как в новейшем естествознании отодвигаются принципы целесообразности и подчинения частного общему (т. е. логической последовательности, сводящейся к принципу тождества), хотя без строгого применения последнего невозможно вообще научное мышление.

Современное естествознание, вполне признавая формальное требование логической последовательности, обращает все свое внимание на раскрытие реальных причинных соотношений между явлениями. Так как эти соотношения имеют значение для науки лишь постольку, поскольку они

безусловно необходимы, т.е. везде и всегда осуществляют-ся, то мы можем сказать, что наука рассматривает явления с точки зрения категории необходимости, или применяя к ним категорию необходимости. Таким образом категория необходимости является тем центральным принципом, который проникает и объединяет все современное естествен-нонаучное миропонимание.

Но если такова общепризнанная и никем не оспариваемая роль категории необходимости в естествознании, то в соци-альных науках эта категория имеет далеко не такое же проч-ное и несомненное значение. Здесь категория необходимо-сти только постепенно и очень медленно пробивает себе до-рогу. Причина этого заключается в том, что социальные явле-ния, захватывая самые животрепещущие интересы человека, вызывают к себе более разнообразные отношения со сто-роны исследователей. При исследовании их поэтому есте-ственно обнаруживается стремление применять разные дру-гие точки зрения. Далеко не все попытки в этом направлении имеют одинаковую научную ценность и значение, несмотря на их временный успех и распространенность. Особенно ха-рактерно, что современные социологи часто повторяют при этом ошибки, которые уже сыграли печальную роль в исто-рии естествознания, но успели подвергнуться полному забве-нию, так как влияние их проявлялось два столетия тому назад в тот период, когда основные принципы современного есте-ствознания только вырабатывались. Поэтому анализ различ-ных способов отношения к социальным явлениям чрезвы-чайно важен для данного момента.

## II

Обратимся сперва к наиболее распространенным и обы-денным попыткам устранить «пробел в разумении» по от-ношению к политическим и социальным явлениям — к га-зетным и журнальным обозрениям. Журналы и газеты

обыкновенно первые обсуждают всякое новое явление политической и социальной жизни. Занятые однако по преимуществу текущими событиями, особенно старательно следя за ними и точно регистрируя их, они сравнительно редко стремятся объяснить их происхождение или причины. Это вполне понятно, так как происшедшее событие они принимают, как данное, и признают нужным прежде всего считаться с ним, как с совершившимся фактом. Все их внимание направлено поэтому на то, чтобы, приведя в известность данные обстоятельства, установить, что нового они внесли с собой, и сделать из них выводы и заключения об их дальнейшем развитии, т.е. о возможном будущем. Таким образом в противоположность сравнительно равнодушному отношению к тому, что было и безвозвратно прошло, вопрос о возможном будущем поглощает больше всего сил современной журналистики и составляет главный внутренний смысл всей ее деятельности<sup>1</sup>. С социологической точки зрения важно только последнее направление ее интересов. Констатирование существующих или происшедших фактов и приведение в известность данных обстоятельств составляет основу не только всякого теоретического мышления, но и всей практической деятельности. Но именно благодаря элементарности и всеобщности этой функции нашего сознания, она представляет научный интерес только тогда, когда для установления фактов требуются особые научные приемы. Тот же характер обыденности и неоригинальности приемов носят встречающиеся в прессе указания на причины происшедших событий. Совсем иное значение имеют рассуждения о возмож-

---

<sup>1</sup> Во избежание недоразумений, считаем нужным заметить, что предлагаемый здесь анализ журналистики относится к тому, что называется газетным обозрением в узком и точном смысле этого слова. На страницах газет могут находить себе место как высшие виды публицистики, так и научные социологические очерки, но не они составляют существенную принадлежность текущей прессы.

ных последствиях и о возможном будущем совершившихся событий. Наши газеты и журналы обыкновенно переполнены подобными рассуждениями, и решение вопроса о том или другом возможном будущем является наиболее типичной и оригинальной чертой текущей прессы.

Что бы ни случилось в политическом мире, органы прессы стремятся один перед другим обсудить все возникающие из происшедших событий возможности. Возникла война между Англией и республиками Южной Африки, и все заняты решением вопроса о возможности победы той или другой из воюющих сторон. Возможная победа одной из сторон в свою очередь влечет за собой целый ряд возможных последствий, которые органы прессы опять стараются предусмотреть. Произошло восстание в Китае, и одновременно со стремлением определить положение дел, установить факты и указать их причины всех интересуют вопросы о целой массе различных возможностей. — Могут ли союзные войска проложить себе путь в Пекине? Можно ли захватить в плен китайский императорский двор? Возможно ли возмещение убытков, понесенных союзниками? Есть ли возможность предотвращать на будущее время явления, подобные происшедшему восстанию? — Обсуждение этих и тому подобных возможностей образует центр всех интересов европейской прессы, находящейся под непосредственным впечатлением происшедшего. Вступает на престол Англии новый государь, и опять все более всего заинтересованы вопросом, возможна ли перемена в направлении политики Англии, возможно ли немедленное прекращение войны, начатой в прошлое царствование, и вообще, может ли новое лицо оказать существенное влияние на ход политической жизни. Предстоят выборы президента во Франции и в Северо-Американских Соединенных Штатах или депутатов в один из европейских парламентов, и вся пресса с жадностью набрасывается на возможность замены господства одной партии господством другой и на все возможные последствия такой замены. Вы-

ступает наружу давно подготовлявшееся народное движение в пользу изменения конституции страны, как, например, борьба народных масс в Австрии и Бельгии за всеобщее избирательное право, и снова все заняты вопросом о возможности успеха или неуспеха нового движения.

Одним словом, как бы ни были разнородны страны, народы, действующие лица, условия, предшествующие обстоятельства и события, европейская пресса решает все один и тот же вопрос, что возможно, и что невозможно в дальнейшем будущем. Этот один и тот же вопрос представители европейской прессы предъявляют ко всей бесконечно разнообразной и пестрой массе разнороднейших политических и социальных явлений и событий. Они позволяют себе такое однообразное отношение к столь несходным явлениям и вещам, конечно, не потому, что, следуя за Дж. Ст. Миллем, они верят в «единообразие порядка мира»<sup>2</sup>, которое они мог-

<sup>2</sup> Ср. Дж. Ст. Милль, Система Логики, пер. Ивановского. Москва, 1900 г., стр. 244 и след. Не признавая категорий, Милль стремится обосновать индукцию, т.е. в конце концов весь процесс эмпирического познания на предположении основного единообразия в строе природы. Таким образом вместо формальных элементов, вносимых нашим мышлением в процесс познания, он кладет в основу его предвзятое мнение о том, как устроена природа сама по себе. Между тем для того, чтобы такое предвзятое мнение обладало безусловной достоверностью, создающей вполне прочный базис для теории познания, оно должно быть метафизической истиной. Вместо того, следовательно, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов, он воздвигает свою теорию познания на трансцендентном фундаменте, т.е. возвращает постановку и решение гносеологических проблем к тому состоянию, в каком они были до Канта. В самом деле, устанавливаемое Миллем предположение об основном единообразии порядка природы очень похоже на известную аксиому Лейбница о предустановленной гармонии. Но в то время, как Лейбниц выдвигал свою аксиому с искренностью последовательного мыслителя во всей полноте ее метафизического содержания, Милль настаивал на чисто эмпирическом характере предпосылки, легшей в основание его теории познания. Он доказывал, что всякое индуктивное заключение по самой своей сущности необходимо предполагает, что строй природы едино-



ли бы в данном случае видеть в том, что всем этим явлениям и событиям обща присущая им возможность того или другого продолжения, а потому, что, несмотря на разнообразие перечисленных событий и явлений, они постоянно и неизменно применяют к ним одну и ту же точку зрения. Как естествоиспытатели, несмотря на различие между механическими, физическими, химическими, физиологическими и психическими явлениями, неизменно рассматривают их с одной и той же точки зрения необходимых причинных соотношений между ними, так же точно представители современной прессы неуклонно применяют к явлениям политического и социального мира точку зрения их возможного дальнейшего развития. Если наше сопоставление естествознания с современной прессой и может вызвать некоторое возражение в виду чересчур большой неравноценности этих двух видов мышления и связанных с ними культурных сил, то наш вывод, что, в то время как современное естествознание применяет к исследуемым им явлениям категорию необходимости, современная пресса — категорию возможности, вполне оправдывает это сопоставление. Эти, две категории также неравноценны, как неравноценны наука и пресса. При оценке каждой из них придется признать между первыми не меньшее, если не большее расстояние, чем между вторыми.

Конечно, такое направление интересов современной прессы, выражающееся в том, что все ее внимание сосредоточивается на установлении и указании тех или других

---

образен, но затем это предположение о единообразии строя природы он выводил из индуктивных заключений. Предположение это было основной предпосылкой всей его системы познания и в то же время заключительным звеном ее. Таким образом эта система не только основана на ничем не замаскированном, заколдованном круге доказательств, но и исходная и заключительная точки ее настолько тождественны, что само познание должно быть упразднено, как ненужный путь обхода для возвращения к месту отправления. Так мало продумывать основы своих философских построений мог только такой поверхностный мыслитель, каким был Милль.

возможностей, вполне объясняется самой ее природой. Отмечая текущие события, пресса отвечает всегда на вопросы дня. Она имеет дело с единичными происшествиями и, регистрируя их за вчерашний и сегодняшний день, она естественно должна ставить вопрос относительно завтрашнего. Ее интересы по необходимости сосредоточиваются на всем единичном, как в области единичного происшедшего, происходящего и существующего, так и в области единичных последствий всего случившегося и каждого отдельного происшествия. Поэтому по своей природе пресса должна быть чужда всяким обобщениям, так как, обобщая, она только уклонялась бы от всех единичных событий и их единичных последствий, т.е. уклонялась бы от того, следить за чем составляет ее задачу. Она должна была бы тогда заниматься не отдельными явлениями, а брать сразу много явлений и, сравнивая их, устанавливать нужные ей для обобщений сходства. Но если пресса по своей природе не может заниматься обобщениями, то она не может также определять того, что происходит необходимо<sup>3</sup>, так как понятие необходимости основано прежде всего на установлении сходства между явлениями и на обобщении. Прессу занимают, однако, текущие события не только как единичные, так как она интересуется ими кроме того также и во всей сложности их случайного стечения и сочетания. Когда она ставит вопрос о последствиях их в будущем, то опять-таки она заинтересована этими последствиями в их конкретной обстановке, т.е. в связи со всеми сталкивающимися с ними явлениями. Для мира конкретных явлений наиболее ха-

<sup>3</sup> Под природой прессы я подразумеваю ее логическую природу, т.е. ее значение, цель, смысл и содержание. Поэтому я не думаю отрицать, что в газете можно писать обо всем, о чем угодно. Если бы кто-нибудь захотел, то мог бы изложить в ряде газетных передовиц или фельетонов целый социологический трактат, состоящий из одних обобщений и переполненный определениями того, что происходит необходимо в социальном мире. Но такого писателя мы не признали бы журналистом и даже усумнились бы в целесообразности его приемов.

рактарно то, что они бывают последствием бесконечно разнообразной комбинации скрещивающихся, сталкивающихся и встречающихся явлений, и что они сами образуют новые комбинации и группы. Свойства таких комбинаций и групп явлений и точки подобного стечения и столкновения их не определяются какими-нибудь законами и не могут быть точно обозначены даже тогда, когда законы для всех отдельных причинных соотношений (между явлениями), входящих в эту комбинацию или стечение, известны и могут быть точно определены. Так как для всякого ясно, что каждая такая комбинация или группа явлений безусловно единична и неповторяема, то к самым этим комбинациям и группам совершенно неприменима категория необходимости. В качестве необходимых могут быть определяемы только соотношения между изолированно взятыми и последовательными во времени явлениями, постоянно повторяющиеся и везде применяющиеся, а потому являющиеся как бы отдельным приложением общего правила, которое определяет само это соотношение и последовательность. Между тем пресса уклонилась бы от своей задачи, если бы она занялась соотношениями между явлениями, взятыми изолированно, и общими правилами, определяющими эти соотношения. Она отстранилась бы от вопросов дня и погрузилась бы в несвойственные ей общие теоретические проблемы, т. е. она присвоила бы себе задачи науки. Ясно, что пресса перестала бы быть тогда прессой, так как она имеет смысл только благодаря тому, что всецело погружена в текущие события во всей их сложности, разнообразии и единичной индивидуальности.

Но если в каждом отдельном происшествии прессу интересуют его единичные и индивидуальные свойства, а не его сходство с другими, и если она берет каждое происшествие в его конкретной обстановке, т. е. вместе со всей сложной комбинацией фактов, происшедшей от совпадения его со всеми встречаемыми происшествиями, иными словами, если пресса обращает внимание на стороны явлений пря-

мо противоположные тем, которые интересуют естествознание и вообще науку, то очевидно, что пресса должна применять к интересующим ее событиям и происшествиям и точку зрения совершенно отличную от точки зрения естествознания и вообще науки. Точка зрения прессы проявляется главным образом по отношению к последствиям происшедших событий. Здесь в прессе уместны лишь те или иные ожидания, те или другие гадательные предположения и та или иная степень уверенности в *возможности* той или другой комбинации, или того или другого стечения обстоятельств, которые повлекут за собой те или другие последствия. Напротив, пресса не обладает никакими средствами и данными для того, чтобы вполне определенно утверждать, что необходимо должны наступить известная комбинация или стечение обстоятельств и одно определенное последствие. Поэтому современной прессе приходится постоянно устанавливать и обсуждать только *возможность* тех или иных комбинаций и последствий текущих событий и происшествий. Эта первенствующая роль понятия возможности для прессы объясняется тем, что понятие возможности является наиболее общим и объединяющим понятием для выражения как субъективной, так и объективной стороны ожидания и неполной уверенности.

Приведенный здесь анализ сущности прессы дает представление об одном из способов теоретического отношения к политическим и социальным явлениям. Этот способ отношения проводится в прессе с замечательной цельностью, единством и последовательностью, так что в этом пресса не уступит науке. Поэтому понимание теоретического значения прессы может служить также к формальному уяснению того, как наука должна обращаться со своим материалом. Здесь может идти речь, конечно, только о науке, занимающейся тем же кругом фактов и происшествий, как и пресса, т.е. о науке, исследующей политические и социальные явления. Такою наукой является социология или наука об обществе. Из всего вышесказанного не подлежит

сомнению, что социология в противоположность прес-се не должна брать отдельные политические и социальные происшествия непосредственно из жизни в их конкретной полноте и цельности, а должна подвергать их далеко идущей тщательной переработке. Это отдаление от непосредственного восприятия и переработка влекут за собой прежде всего изменение точки зрения. В социологии нет места для применения той, взятой из практической жизни, точки зрения неуверенности в будущем, которая выражается в допущении многих возможностей. Область социологии есть область безусловно достоверного в социальных явлениях, а потому и точка зрения ее заключается не в определении различных возможностей, а в установлении необходимого.

Иначе, по-видимому, думают представители русской социологической школы. К анализу формальных принципов, лежащих в основе взглядов русских социологов, мы теперь и перейдем.

### III

Посмотрим прежде всего, как самый талантливый из представителей русской социологии Н. К. Михайловский формулирует взгляд на будущее развитие России передовых элементов своего поколения, выразителем которых он был. «Скептически настроенные по отношению к принципу свободы, — говорит он, — мы готовы были не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким медом и лично претерпевать всякие невзгоды..... И все это ради *возможности*, в которую мы всю душу клали; именно — *возможности* непосредственно-го перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю

стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия *может* проложить себе новый исторический путь, особый от европейского пути, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы наличных порядков, сильные либо властью, либо своей многочисленностью, возьмут на себя почин проложения этого пути. Это была *возможность*. Теоретической *возможностью* она остается в наших глазах и до сих пор. Но она убывает, можно сказать, с каждым днем»<sup>4</sup>. В другом месте тот же автор «от души приветствует энергические слова г. Яковлева», начинающиеся заявлением: «освобождение крестьян с земель сделало Россию в социальном смысле *tabula rasa*, на которой еще открыта *возможность* написать ту или другую будущность. Эта *возможность* начать с начала и положить зародыш будущего развития возлагает на представителей умственной жизни в России широкую задачу: руководствуясь опытом других стран, избежать тех ошибок, исправление которых теперь составляет там заботу всех передовых деятелей»<sup>5</sup>. С тем же радостным чувством автор относится к утешениям кн. А. И. Васильчикова, «тревожные сомнения» которого относительно «язвы пролетариата» разрешаются в уверенности, «что предупреждение ее (т. е. язвы пролетариата) *возможно*, если только меры будут приняты вовремя»<sup>6</sup>. Г. Михайловский неоднократно и на все лады повторяет эту мысль о возможности для России избежать известного пути развития. По его мнению, «некоторые фазисы развития, через которые должна была проходить европейская мысль, чтобы напоследок убедиться в их несостоя-

<sup>4</sup> Сочинения. IV, 952; курсив здесь и везде ниже наш.

<sup>5</sup> Сочинения. I, 654.

<sup>6</sup> Там же. I, 655.

тельности, *могут* быть обойдены нами. А это дает надежду, что и в практической жизни мы, благодаря своему позднему выходу на поле цивилизации, *можем* избежать многих ошибок, за которые Европа платилась и платится кровью и вековыми страданиями»<sup>7</sup>. Даже в более недавнее время уже в эпоху своей борьбы с «современной смутой» Михайловский утверждает, что «русскому человеку естественно задать себе вопрос: нет ли в нашей жизни условий, опираясь на которые, *можно* избежать явных, самую Европою признанных изъянов европейской цивилизации»<sup>8</sup>. Правда, с годами уверенность в этой возможности сильно ослабела, и он ставит теперь даже упрек своим противникам, что они не принимают этого во внимание. «Разве работа того направления, — говорит он: — которое выступило в 90- годах, т.е. нашего марксизма, состояла только в критике *«теоретической возможности?»* Если бы и так, то представители этого направления должны бы были отметить, что мы и само задолго до их критики указывали на «беспощадную урезку» теоретической *возможности*, равно как и на то, что «сообразно этому наша программа осложняется, оставаясь при той же цели, но вырабатывая новые средства»<sup>9</sup>.

Тот же взгляд как и на реальный процесс развития выражен у г. Михайловского и в формулированных им программах, т.е. в практическом отражении его теоретических воззрений. Он утверждает, что в виду своеобразных задатков развития России, с одной стороны, и экономической отсталости ее с другой — «*возможны* две диаметрально противоположные политические программы. Можно требовать для России буквального повторения истории Европы в экономическом отношении: отнять у мужика землю и отправить его на фабрики, свести всю обрабатывающую промышленность в города, а сельскую предоставить мелким или круп-

<sup>7</sup> Там же. III, 777; сравни также IV, 461; IV, 572; VI, 350, 352.

<sup>8</sup> «Литер. воспоминания и совр. смута», II, 184.

<sup>9</sup> Михайловский. Литература и Жизнь. «Русск. Бог». 1901. № 4. Ч. 2. С. 128.

ным землевладельцам неземледельцам. Таким путем различные общественные функции благополучно обособятся. Но можно представить себе и другой ход вещей. Можно представить себе поступательное развитие тех самых экономических начал, какие и теперь имеют место на громадном пространстве Империи. Это будет разумеется опыт небывалый, но ведь мы и находимся в небывалом положении. Мы представляем собою народ, который был до сих пор, так сказать, прикомандирован к цивилизации. Мы владеем всем богатейшим опытом Европы, ее историей, наукой, но в то же время сами только оцарапаны цивилизацией. Наша цивилизация возникает так поздно, что мы успели вдоволь насмотреться на чужую историю и можем вести свою собственную вполне сознательно — преимущество, которым в такой мере ни один народ в мире до сих пор не пользовался. Как бы то ни было, но между двумя означенными политическими программами возможны прения»<sup>10</sup>. В другом месте наш автор развивает ту же мысль о двух возможных программах в следующих словах: «когда-то и в Европе господствовал общинный элемент, а в будущем есть большая вероятность, что типы европейского и русского развития с течением времени сольются. Это *может* произойти двумя путями. Или Европа круто повернет в своем развитии и осуществит у себя идею «единицы, олицетворяющей собою принцип солидарности и нравственной связи», чем в Европе многие озабочены. Или мы побежим по торной европейской дорожке, о чем у нас также многие хлопочут. Я думаю даже, что весь интерес современной жизни для мыслящего русского человека сосредоточивается на *этих двух возможностях*»<sup>11</sup>.

Все приведенные выдержки указывают на то, что г. Михайловский неуклонно рассматривал процесс развития России с точки зрения представляющейся на его пути той

<sup>10</sup> Сочинения. I, 807.

<sup>11</sup> Сочинения. III, 700.



или другой возможности. Постоянство в применении им категории возможности к такому важному социологическому вопросу тем более поразительно, что взятые нами выдержки относятся к различным годам на протяжении почти тридцати лет. У читателя однако естественно явится желание объяснить эти взгляды публицистическим характером деятельности г. Михайловского. Как журналист, г. Михайловский мог в данном случае удовлетворяться той точкой зрения, которая всегда проводится в прессе. Это предположение находит себе особенное подтверждение в том обстоятельстве, что явление, которое г. Михайловский так последовательно рассматривает с точки зрения категории возможности, всегда было достоянием газетной и журнальной литературы. Но, во-первых, пресса, несмотря на самое широкое применение категории возможности, всегда пользуется ею по отношению к единичным последствиям единичных явлений, между тем как г. Михайловский рассматривает с этой точки зрения целый процесс развития данного народа, а, во-вторых, вопрос о развитии России, к которому г. Михайловский применяет категорию возможности, далеко не единственный вопрос, рассматриваемый им с этой точки зрения.

Г. Михайловский обсуждает с точки зрения возможности или невозможности того или другого пути развития не только явления будущего, но и события прошедшего, сделавшиеся предметом исторического исследования. Рассматривая эпоху Екатерины II, он считает нужным доказывать, что в ее время третье сословие в России еще не могло играть той роли, какую оно играло в Западной Европе. «Положим, — утверждает он, — что Екатерина подобно самым даже верхним верхам тогдашней европейской интеллигенции не могла предвидеть той роли, которую буржуазия заняла впоследствии на исторической сцене; но у нас-то третье сословие никаким родом не могло играть тогдашней роли европейской буржуазии, т.е. не могло быть носителем дорогих г. Веселовскому принципов свободы и про-

свещения»<sup>12</sup>. Доказывать это, вероятно, нелишнее потому, что, как предполагает г. Михайловский, у нас уже тогда могло бы быть создано третье сословие для той же роли, как на Западе, но только в том случае, если бы осуществлялась программа депутатов третьего сословия в Екатерининской комиссии. По его словам: «эта программа, вполне определенная, была бы вместе с тем чрезвычайно целесообразна, ибо именно этим путем *могло бы* у нас в ту пору сложиться крепкое, сильное третье сословие. С течением времени, окрепнув в этой колыбели монополии и крепостного права, третье сословие *может быть* и развернуло бы знамя свободы и просвещения, но ясно, что в ту-то пору заботы «наряду с французскими политиками» о насаждении у нас третьего сословия ничего благотворного в нашу жизнь не внесли и вносить не могли»<sup>13</sup>. Очень похожий взгляд на бывшую возможность возникновения у нас сильного третьего сословия сто лет тому назад и на возможные последствия такого процесса развития высказывает г. В. В. Несмотря на крупные разногласия между ним и г. Михайловским относительно существенных социально-политических вопросов, мы считаем себя в праве привести здесь его мнение, так как рассматриваем только формальные основы их исследований, служащие им обоим для понимания и объяснения социальных явлений, а в этом отношении, как мы увидим ниже, обнаруживается между ними полнейшее тождество. В своей книге «Наши направления» г. В. В. утверждает: «будь мы несколько впереди, если бы крепостное право было уничтожено сотней лет раньше, — наше заимствование западных идей, совершавшееся в период развития в Европе буржуазии и соответствующих ей общественных форм жизни, выразилось бы усвоением не только общих гуманных принципов, но и в особенности того конкретного мирозерцания, которое в своих интересах

<sup>12</sup> Сочинения. V, 761.

<sup>13</sup> Там же. V, 761

построила на них буржуазия. Это потому, что с уничтожением крепостного права в России *открылась бы возможность* развития того промышленного строя, какой торжествовал на Западе и занимал свои позиции под знаменем просвещения и свободы. Нет сомнения, что *эта возможность* дала бы практические результаты, у нас возник бы капитализм с его очаровывающим внешним блеском; просветительские идеи явились бы к нам в той буржуазной оболочке, в какой они торжествовали в Европе...»<sup>14</sup> Ту же точку зрения, как к предполагаемому им в возможности освобождению крестьян, г. Михайловский применяет и к действительно происшедшему. Сравнивая положение Франции после поражения у Седана с положением России после падения Севастополя, он говорит: «но Франция должна была еще пережить залитое потоками крови междоусобие и доселе не имеет определенной концентрированной задачи, в которой высокие требования идеала сочетались бы с общепризнанной *возможностью и необходимостью* немедленного практического осуществления... У нас такая задача была: освобождение миллионов рабов; освобождение, *возможность и необходимость* которого сразу стали для всех ясны, хотя одни готовились встретить его с ликованием, а другие с трепетом и скрежетом зубным»<sup>15</sup>.

Последняя выписка чрезвычайно характерна для г. Михайловского. Его не удовлетворяет историческая необходимость сама по себе; ему нужно еще обоснование ее в предшествующей ей возможности. В противоположность этому возможность имеет для него вполне самостоятельное значение, она бывает дана сама по себе, и тогда она вполне независима от необходимости. В этом особенно рельефно сказывается то предпочтение, которое г. Михайловский отдает категории возможности. Вся энергия его, как социолога, направлена на исследование тех процессов и яв-

<sup>14</sup> В. В. Наши направления. С. 84.

<sup>15</sup> Сочинения. V, 356.

лений, в которых он предполагает комбинацию различных возможностей. Но из вышеприведенных слов его можно вывести также заключение, что он допускает еще существование необходимости, которая не сопровождается возможностью, а напротив сопутствуется невозможностью. К сожалению, он не занимается более обстоятельно этим вопросом и не объясняет, которая из двух при столкновении их берет перевес, необходимость ли, или невозможность. Конечно, в обыденной речи эти два слова часто сопоставляются и противопоставляются. Говорят например: «мне необходимо поехать на воды, но я не могу за отсутствием средств». Однако, если бы мы руководились в своих научных взглядах оборотами обыденной речи, то мы должны были бы навсегда отвергнуть Коперниковскую систему, так как мы никогда не перестанем говорить, что «солнце встает и заходит». По отношению к категориям вообще, а к категории необходимости и причинности в особенности надо отличать их научное значение и применение от употребления соответственных слов в обыденной речи. Иначе, как уже было отчасти выяснено в другом месте по отношению к категории причинности<sup>16</sup>, наше мышление всегда будет путаться в словесных противоречиях. С нашей стороны было бы, впрочем, бесполезно задавать г. Михайловскому вопрос о том, как он понимает соотношение между категориями возможности и необходимости. Если бы он в свое время, делая выводы на основании установленных им возможностей, остановился над самим вопросом о значении возможности вообще и более детально его разработал, то, может быть, категория возможности не играла бы при объяснении социальных явлений той доминирующей роли, которую она играет в его социологических трудах, и которую мы должны будем признать характерной для всей русской социологической школы. Ниже

<sup>16</sup> См. мою статью «Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений», «Жизнь», май 1900 г. С. 290.

мы увидим, что в приоритете, отдаваемом г. Михайловским категории возможности перед категорией необходимости, сказывается целая философская система. Уже раз, еще при выработке теоретических основ современного естествознания, была сделана попытка положить категорию возможности в главу угла всего научного здания. Представители русской социологической школы, стремясь к более прочному обоснованию социологии, только повторяют старые ошибки и, сами того не зная, высказываются в пользу наиболее слабых метафизических учений. Но выяснить это более точно можно будет только ниже, пока укажем на то, что в прошлом уже поистине все «возможности» были и «быльем поросли», т. е. от них не осталось никакого следа. Когда историческими исследованиями точно установлены все ряды фактов в прошлом, то дальше науке решительно нет никакого дела до того, что еще могло бы быть. Единственная задача ее заключается в исследовании причин, сделавших эти факты необходимыми. Между тем г. Михайловский прилагает все свои усилия к исследованию всяких возможностей в прошедшем. Если принять во внимание, что он в своей писательской деятельности вообще не любит удаляться в глубь истории, то чрезвычайно знаменательно то, что по отношению к наиболее важным событиям в истории России прошлого столетия он не считает нужным применить более плодотворную точку зрения, чем изыскания о тех или других возможностях. Этот знаменательный факт должен служить одним из важных показателей при оценке научных достоинств социологических трудов и теорий г. Михайловского.

Все до сих пор приведенные нами выписки из сочинений г. Михайловского касались реального процесса развития России, причем нас постоянно поражала его точка зрения. Гораздо важнее, однако, то обстоятельство, что та же знакомая нам точка зрения, заключающаяся в обсуждении тех или других возможностей, господствует как над теоретическими взглядами его вообще, так и над решениями об-

щих социологических и этических вопросов в частности. Она везде сказывается в его сочинениях, так что, несмотря на крайнюю бедность их точными формулами и общими определениями, в этом отношении они чрезвычайно определены и не оставляют почвы для сомнений. Противопоставляя, например, задачи практика задачам теоретика, г. Михайловский говорит: «практическая точка зрения стремится решить данную задачу, *по возможности* сохранив без изменения окружающие условия. Практик, желая произвести в жизни народа известную перемену, имеет в виду только один ряд фактов. Для теоретика дело осложняется двумя вопросами: во-первых, *возможно ли* предложенное изменение при незыблемости других, на первый взгляд, исторических условий? во-вторых, если предложенное изменение действительно будет иметь место, то не отзовется ли оно на некоторых сторонах народной жизни настолько тяжело, что эта тяжесть перевесит *ожидаемые* непосредственные благодетельные последствия изменения»<sup>17</sup>.

## IV

В связи с этим взглядом г. Михайловского на задачи теоретика стоит его своеобразная теория познания. Ей, несомненно, надо отвести центральное место при анализе учений г. Михайловского, так как от нее опирается вся его социологическая система. Поэтому чрезвычайно характерно то, что, с одной стороны, он обосновывает и свой субъективный метод на категории возможности и невозможности, ссылаясь на нее как на высший критерий, с другой стороны — что для нас особенно важно, — он усматривает значение и цель своего субъективного метода в определении тех или других возможностей. В одном из более ранних своих произведений, вошедших в собрание его сочине-

<sup>17</sup> Сочинения. I, 679.

ний, он ставит вопрос: «что лучше — поставить задачи общества и социальные обязанности в начале исследования законов социальных явлений или получить их в результате работы»? Ответ на этот вопрос он формулирует в словах: «конечно, лучше вывести задачи общества в итоге исследования, если это *возможно*. Но в том-то и дело, что приведенный вопрос совершенно праздный, ибо по свойствам своей природы человек *не может не внести* субъективный элемент в социологическое исследование»<sup>18</sup>. В другом месте г. Михайловский подробно и обстоятельно развивает мысли, намеченные в этом коротком ответе. Исходной точкой ему служит безусловное отрицание возможности исключительно объективного метода в социологии. «Я убежден, — говорит он, — что исключительно объективный метод в социологии *невозможен* и никогда никем не применяется»<sup>19</sup>. Ясно, что уже в так сформулированном отрицании пригодности одного объективного метода заключается утверждение, что к социальным явлениям постоянно применяется еще другой метод, противоположный объективному, т.е. субъективный. «Не восхищаться политическими фактами и не осуждать их *можно*», по мнению г. Михайловского, «только не понимая их значения»<sup>20</sup>. Поэтому «субъективный путь исследования, — утверждает он, — употребляется всеми там, где дело идет о мыслях и чувствах людей. Но характер научного метода он получает тогда, когда применяется сознательно и систематически. Для этого исследователь должен не забывать своих симпатий и антипатий, как советуют объективисты, сами не исполняя своего совета, а только выяснить их, прямо заявить: вот тот род людей, которым я симпатизирую, в положение которых я мысленно переношусь; вот чьи чувства и мысли я способен представить себе в форме своих собственных чувств и мыслей;

<sup>18</sup> Там же. III, 9, ср. 42.

<sup>19</sup> Там же. III, 397, ср. 394, 401.

<sup>20</sup> Там же. I, 71, ср. IV, 416.

вот что для меня *желательно* и вот что *нежелательно*, кроме истины»<sup>21</sup>. Но этим путем создается масса субъективных разногласий, которые препятствуют общим научным выводам. Г. Михайловский признает, что «разногласие субъективных заключений представляет, действительно, весьма важное неудобство. Неудобство это, однако, для социологии неизбежно, борьба с ним лицом к лицу, в открытом поле для науки *невозможна*. Не в ее власти сообщить исследователю те или другие социологические понятия, так как они образуются всею его обстановкой. Она может сообщить знания, но влиять на изменение понятий может только косвенно и вообще говоря в весьма слабой степени»<sup>22</sup>. Тем не менее «из этого не следует, — продолжает он, — что наука должна сидеть, сложа руки, и отложить всякие попечения об устранении или хотя облегчении такого важного неудобства, как разногласие понятий о нравственном и безнравственном, справедливом и несправедливом, *вообще желательном и нежелательном*. Она должна сделать в этом направлении то, что может сделать. А может она вот что: признав *желательным* устранение субъективных разногласий, определить условия, при которых оно *может* произойти. Это исследование обнимает, конечно, и историю возникновения и развития субъективных разногласий, причем будет опираться и на данные объективной науки — данные низших наук и факты исторические и статистические. Но в основе исследования будет лежать субъективное начало *желательности и нежелательности*, субъективное начало потребности»<sup>23</sup>. «Такова, — заключает свой ход рассуждений г. Михайловский, — одна из задач социологии. Таковы все общие задачи социологии. Признав нечто *желательным* или *нежелательным*, социолог должен найти условия осуществления этого *желательного* или устра-

<sup>21</sup> Сочинения. III, 403.

<sup>22</sup> Там же. III, 404

<sup>23</sup> Там же. III, 405; ср. I, 14.



нения *нежелательного*. Само собой разумеется, что ничто кроме неискренности и слабости мысли не помешает ему прийти к заключению, что такие или такие *желания не могут* осуществиться вовсе, другие *могут* осуществиться отчасти. Задачи социологии таким образом существенно отличаются от наук естественных, в которых субъективное начало желательности остается на самом пороге исследования, потребность познания субъективна, как и все потребности»<sup>24</sup>. Развивая далее это противоположение социологии естественным наукам, автор еще раз возвращается к своему определению социологии, как науки, исследующей желательное, насколько оно возможно. «Социолог, — говорит он, — напротив, должен прямо сказать: *желаю* познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но кроме познания я *желаю* еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов, *посильное* оправдание которых при сем прилагаю. Собственно говоря, самая природа социологических исследований такова, что они и не могут производиться отличным от указанного путем»<sup>25</sup>.

По поводу содержания вышеприведенных выписок и наших замечаний о них нам, однако, могут возразить, что, отрицая возможность применения к социальным явлениям одного объективного метода, г. Михайловский, действительно, настаивает в них на том, что при исследовании социальных явлений всегда сказывается субъективное отношение к этим явлениям, а потому он рассматривает условия, при которых возможно устранение субъективных разногласий, т.е. превращение субъективного отношения к социальным явлениям в субъективный метод, имеющий научное значение; но он нигде не говорит, что значение и цель субъективного метода заключается в определении возможного или невозможного в социальных явлениях. Нам укажут также на то, что, напротив, г. Михайловский

<sup>24</sup> Там же. III, 405.

<sup>25</sup> Там же. III, 406.

прямо устанавливает в качестве господствующей точки зрения при применении субъективного метода определение желательного и нежелательного, а не возможного и невозможного. В ответ на эти возражения мы напомним, что мы заняты здесь не отдельными случаями употребления слов «возможность» и «невозможность» в социологических трактатах, а исследуем вообще вопрос о применении категории возможности и невозможности к социальным явлениям и в частности в данном случае следим как эту категорию применяют русские социологи. Имея же в виду принципы категориального мышления, мы должны будем признать, что в конце концов г. Михайловский отводит главную роль в своем субъективном методе категории возможности и невозможности. Дело в том, что если рассматривать категории в общей системе наших научных понятий, то их надо признать наиболее общими верховными понятиями, которые без утраты всего своего содержания не могут быть сведены к еще более высоким понятиям. Поэтому даже с этой формально-логической нивелирующей точки зрения категориям должно быть отведено исключительное место, так как, благодаря их верховному положению, сам собою возникает уже гносеологический вопрос относительно их научной ценности, и значения, а также относительно источника их происхождения в процессе познания. Но именно потому, что с формально-логической точки зрения категории занимают верховное положение в системе понятий, каждая из них охватывает собой определенный круг видовых понятий. В частности желаемое и ожидаемое так же, как и вероятное, входят в родовое понятие возможного в качестве видов его, а потому и вся эту группа понятий образует одну и ту же общую категорию возможного и невозможного. При этом каждое из этих понятий выдвигает кроме того также тот или другой оттенок в ее значении: так, например, понятия желаемого и ожидаемого выражают те оттенки, в которые облекается возможное в душевных состояниях человека, необходимо претворяясь в них в неко-

торого рода оценку. Мы, следовательно, были вполне правы, утверждая, что основу субъективного метода г. Михайловского составляет применение категории возможности и невозможности. Настаивая, однако, на том, что его метод субъективный, г. Михайловский считал, конечно, нужным применять излюбленную им категорию в более субъективной окраске, и для этого облечь ее в психологические понятия, которые он и нашел в определениях желательного и нежелательного. Таким образом, остановившись именно на этих понятиях и отдав на их суд решение вопроса о том или другом направлении всех своих социологических исследований, г. Михайловский только лишний раз подтвердил свою верность категории возможности.

Но решением вопроса о методах не исчерпывается вся теория познания г. Михайловского. Остается нерешенным еще чрезвычайно важный вопрос — что же такое в конце концов истина? — Для выяснения взгляда г. Михайловского на эту основную проблему теории познания часто ссылаются на перепечатанный вместо предисловия к первому тому его сочинений отрывок из одной его критической статьи, в котором он говорит, что он «не может не восхищаться поразительною внутреннею красотой» слова «правда». Этот отрывок, однако, имеет чисто-лирический характер, и потому для разъяснения теоретического отношения г. Михайловского к вопросу о истине гораздо поучительнее его «Письма о правде и неправде». В них он уже в начале говорит, что «та сила, которая скрывала некогда понятия истины и справедливости узами одного слова «правда», грозит, кажется иссякнуть»<sup>26</sup>. Затем он направляет все свои рассуждения и доказательства против «усилий», «попыток» и «злосчастного стремления» разорвать правду на две половины<sup>27</sup>. По его мнению не только в науке, но и в искусстве сказывается «все то же злосчастное стремление разорвать Правду по-

<sup>26</sup> Сочинения. IV, 385.

<sup>27</sup> Там же. IV, 387, 421, 431.

полам, дикое, нелепое, ничем логически не оправдываемое стремление, упорно, однако, просачивающееся во все сферы мысли и обволакивающее современного человека со всех сторон густым туманом»<sup>28</sup>. Заявив, что это стремление рисуется в его воображении в виде какой-то сказочной борьбы между двумя «лютými зверями», олицетворяющими собой самую истину и справедливость, он считает нужным обратиться к молодому поколению с увещанием: «не принимайте в этой позорной драке участия. Тяжелыми ударами отзовется она на вас и на близких вам и на всем, что вам дорого. Драка эта не только страшна, не только возмутительна. Сама по себе, она *просто невозможна*. Во тьме — да будет она проклята — *могут* бороться фантастические, изуродованные подобия истины и справедливости»<sup>29</sup>. Таким образом и на этот раз г. Михайловский решает возникший перед ним вопрос ссылкой на невозможность. Согласно его словам: «везде, где есть место обеим половинам единой Правды, т. е. во всех делах, затрагивающих человека, как животное общественное, одной истины человеку мало — нужна еще справедливость. Он *может* понимать ее узко, мелко, даже низко, но по самой природе своей *не может* от нее отказаться, и забытая, искусственно подавляемая половина Правды, без его ведома, даже против его воли, руководит им»<sup>30</sup>. В конце концов, следовательно, г. Михайловский противопоставляет вполне реальным и, по его собственному признанию, чрезвычайно упорно проявляющимся усилиям разорвать правду пополам лишь свою личную веру в невозможность сделать это, так как, по его убеждению, единство правды нерушимо, что сказывается хотя бы в самом слове «правда». Ослепленный своей верой, он ищет поддержки даже у Ланге и думает, что он нашел в приводимом им отрывке из «Истории материализма» подтверждение того, что не он один говорит «о невозмож-

<sup>28</sup> Сочинения. IV, 421.

<sup>29</sup> Там же. IV, 385.

<sup>30</sup> Там же. IV, 430.

ности разорвать правду пополам без ущерба для обеих половин», но также и Ланге<sup>31</sup>.

Эта ссылка г. Михайловского на авторитет Ланге только показывает, как плохо он понимал и понимает Ланге. Ему остался совершенно чуждым весь строй мышления того научно-философского течения, одним из основателей которого был Ланге. Современное неокантианство, несомненно, прилагает все свои усилия к достижению цельного миропонимания путем объединения всех сторон «правды». Но это стремление выросло не в противовес каким-то теоретическим попыткам разорвать правду на части, а благодаря уразумению глубочайших практических противоречий между различными правдами, в сравнении с чем единение правды в одном слове — мелочь. В противоположность этому для г. Михайловского это словесное единство все; он заканчивает там, где для неокантианства только возникают проблемы, а потому он не может даже понять неокантианцев и тем не менее думает, что он согласен с ними. Если бы он их понял, то их стремления и усилия к объединению правды показались бы ему совершенно напрасной тратой сил, так как он, не замечая жизненных противоречий, предполагает уже вперед, что «правда» едина и что существуют лишь несчастные теоретические попытки разорвать «правду», но это в конце концов невозможно, ибо противоречит человеческой природе.

Чтобы не повторяться, мы считаем нужным покончить здесь с теорией познания русской социологической школы. Мы можем сделать это с тем большим правом, что единственный писатель, который кроме г. Михайловского заслуживает в этом вопросе внимания, г. Кареев ничего нового по существу не говорит. Правда, он считает введенный г. Михайловским термин «субъективный метод» неправильным и предпочитает говорить о «субъективных элементах» в познании, о «субъективной точке зрения», «субъек-

<sup>31</sup> Там же. IV, 388.

тивной оценке» или чаще всего просто о «субъективизме», но для нас это разногласие не важно. Проповедуемый им субъективизм г. Кареев подобно г. Михайловскому обосновывает, опираясь на категорию возможности и невозможности. Он только систематичнее г. Михайловского, а потому то, что у г. Михайловского разбросано в виде отдельных замечаний, приведено г. Кареевым в систему. Тем не менее и по отношению к систематизации материала г. Кареев вполне следует за г. Михайловским, когда он считает нужным доказать прежде всего, что полный объективизм недостижим в социологии, так как совершенное устранение из нее субъективных элементов невозможно. «Устранять субъективные элементы из науки, — говорит он: — необходимо, не только однако в какой степени это *возможно*, но и в какой мере это нужно, дабы не требовать для вящей «научности» такого полного обезличения познающего субъекта, которое вредно для самой науки и в сущности *невозможно*, ибо самое безличие есть не что иное, как очень крупная односторонность, ограниченность, т.е. опять-таки некоторое хотя и отрицательное определение субъекта»<sup>32</sup>. — «Если идти до конца в этом обнажении субъекта от всяких его определений, то получится нечто в действительности *невозможное*, т.е. личность ничем не определяемая»<sup>33</sup>. — «Обнажение познающего субъекта от случайных определений имеет поэтому целью только возвышение его со степени члена известной группы на степень члена всего человечества, со степени существа, выполняющего ту или другую функцию в социальной жизни, на степень разносторонне развитой личности. Дальше этого идти *невозможно*, да и не следует»<sup>34</sup>. — «Будь крайний объективизм *возможен* в исторической науке, нам пришлось бы не толь-

<sup>32</sup> Н. Кареев. Основные вопросы философии истории. 3-е издание. С. 167.  
Курсив везде наш.

<sup>33</sup> Там же. С. 166.

<sup>34</sup> Там же. С. 167–168.

ко лишить субъект всех его определений, но, так сказать, обобщать изучаемый предмет по отношению ко многим его реальным свойствам»<sup>35</sup>. — Доказав таким образом невозможность полного объективизма в социологии, г. Кареев переходит к вопросу о возможности субъективизма. Как и следовало ожидать, зная его систематичность, он в этом случае даже решительнее, чем г. Михайловский, выдвигает соображения, касающиеся возможности самого субъективизма. «Возможность субъективизма в гуманитарных науках, — утверждает он: — обуславливается или тем, что субъект находится случайно в особом отношении к объекту, так или иначе задевающим его интересы, как француза или немца, как политического деятеля или человека науки, — или же тем, что самый объект *не может* иначе действовать на всякого исследователя, как вызывая субъективное к себе отношение и тогда, когда исследователь, освободившись от случайного субъективизма, не захочет ограничиться одним внешним пониманием явления: в первом именно случае он может стоять и не стоять в особом отношении к объекту, во втором — явление *не может* быть понято без субъективного к нему отношения»<sup>36</sup>.

Вскрывая гносеологический смысл понятий желательного и ожидаемого как видовых значений категории возможности, мы уже указывали на существование различных оттенков, которые вкладываются в эту категорию. Кроме того читатель, конечно, и сам заметил, что гг. Михайловский и Кареев пользуются по меньшей мере двумя различными понятиями возможности и невозможности, смотря по тому, говорят ли они о реальном социальном процессе, или обосновывают свой субъективный метод. С легким сердцем, однако, оперируя посредством категории возможности и невозможности, они сами не дают себе труда остановиться и подумать над различными значениями,

<sup>35</sup> Там же. С. 170.

<sup>36</sup> Там же. С. 169–170.

которые вкладываются в эту категорию. Между тем нам было достаточно только сопоставить выписки из их сочинений, чтобы коренная разница между двумя основными значениями возможности и невозможности прямо бросалась в глаза. Эдуард Гартман определяет в своем «Учении о категориях» одно из этих значений категории возможности и невозможности, как логическое, а другое — как динамическое<sup>37</sup>. Но само по себе это подразделение не является для него основным, так как, согласно с принятой им общей схемой рассмотрения категорий, он прежде всего проводит интересующую нас категорию через три сферы познания и следит, какой смысл приобретает возможность и невозможность, смотря по тому, познается ли она в субъективно-идеальной, объективно-реальной или метафизической сферах. Таким образом получается гораздо большее число подразделений, перечислять которые здесь однако излишне, так как гносеологическая ценность различных значений категории возможности, устанавливаемых Гартманом, далеко не одинакова, и некоторые из них, как например метафизические, очевидно, не имеют применения к социальным явлениям в более тесном смысле. Для наших целей схема Гартмана даже совершенно непригодна, так как мы должны иметь в виду не только применение категории возможности и невозможности к социальным явлениям вообще, но и то специальное употребление, которое делают из нее русские социологи в частности. Между прочим мы должны также принять во внимание, что русские социологи, движимые, не вполне правда сознанный, потребностью дифференцировать хоть до некоторой степени отдельные значения категории возможности в своих исследованиях и именно подчеркнуть субъективный оттенок ее, были принуждены пользоваться для этого понятия желательного и ожидаемого. Поэтому нам кажется, что мы лучше уясним два основные для нас значения ка-

<sup>37</sup> *Ed. von Hartmann, Kategorienlehre, Leipzig, 1896, S. 343 ff.*



тегории возможности и невозможности и сделаем понимание их наиболее доступным, если согласно с терминологией писателей, взгляды которых мы здесь анализируем, назовем пока одно значение объективным, а другое — субъективным. В самом деле, когда упомянутые писатели определяют что-нибудь как возможное или невозможное в реальном социальном процессе, то они придают понятиям возможности и невозможности объективное значение; когда же они говорят о возможности и невозможности чего-нибудь для человека, то по большей части они вкладывают в эти понятия некоторый субъективный смысл. В латинском языке в противоположность русскому и немецкому существуют особые слова для этих двух значений возможности — *possibilitas* и *potentia*<sup>38</sup>, так что если бы г. Михайловский писал не по-русски, а по-латыни, то он, вероятно, не остался бы слеп к коренному различию в значении возможности, хотя бы уже потому, что слова оказывают громадное влияние на его теории, как мы видели это на примере слова «правда». Конечно, эта классификация лишь наиболее практичная, как непосредственно понятная и отмеченная даже в некоторых языках, но ее далеко нельзя назвать исчерпывающей. Неудовлетворительность ее заключается главным образом в том, что в познающем и действующем субъекте объективное и субъективное значение возможности и невозможности многообразно перекрещивается и переплетается. Однако выделить эти значения возможности и невозможности и показать как сферу применимости каждого из них, так и различные комбинации между ними можно будет только в дальнейшем изложении. Раньше мы должны закончить наш анализ применения категории возможности и невозможности к социальным явлениям во всей той полноте и широте, которую

<sup>38</sup> Подобно латинскому языку и в греческом эти два значения возможности и невозможности фиксированы в отдельных словах. Справ. Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre*, S. 357.

уделяют этому применению представители русской социологической школы в своих исследованиях. К этой задаче мы теперь и возвратимся.

## V

К вопросу о субъективном методе непосредственно примыкает вопрос об идеале. Г. Михайловский строит свою теорию идеала, исключительно сверяясь с той же категорией, причем перевес опять, очевидно, должно получать субъективное значение возможности и невозможности, так как идеал создается человеком и есть во всяком случае явление внутреннего мира. Чтобы выяснить сущность идеала, г. Михайловский проводит различие между идолами и идеалами, в понимании им которых по содержанию сильно сказалось влияние Фейербаха. Но он вполне оригинален и не подчиняется ничьему влиянию, когда в формальном отношении усматривает различие между ними в том, что достижение первых невозможно, между тем как осуществление вторых представляет полную возможность. По его словам: «боги суть продукты идеализации тех или других явлений природы вообще и человеческой в особенности, но они вовсе не суть идеалы, не маяки на жизненном пути. Они идолы, предметы поклонения, ужаса, обожания, причем твердо сознается *невозможность* сравняться с ними, достигнуть их величия и силы. Идеал, напротив, есть нечто для человека практически обязательное: человек желает и чувствует *возможность* достигнуть того или другого состояния»<sup>39</sup>. Эту мысль г. Михайловский развивает далее более подробно. По его мнению, идол «есть именно то, чем человек хотел бы быть, но по собственному сознанию быть *не может*. И приписываются ему именно те действия, которые человек выполнить *не может*: так к нему обраща-

<sup>39</sup> Сочинения. IV, 51. Курсив везде наш.

ются с мольбой главным образом в таких случаях, когда для получения известного результата обыкновенных человеческих сил и способностей не хватает. Идеалы же человечества, хотя и переплетаются более или менее с идолопоклонством в той или другой форме, имеют совершенно противоположный характер. *Возможность* достижения известной комбинации вещей собственными, человеческими средствами составляет их необходимое условие»<sup>40</sup>.

Определив таким образом путем применения категории возможности значение идеала с формальной стороны, г. Михайловский стремится дать свое определение идеала также и по существу. Решающее значение для него опять имеет, конечно, категория возможности. «Единственный общий знаменатель, — утверждает он: — к которому *могут* быть правомерно приведены все процессы, есть человек, т.е. существо ограниченное известными пределами, обладающее определенной суммой сил и способностей, оценивающее вещи под тяжестью условий своей организации. Нормальное выполнение этих границ, т.е. равномерное развитие всех сил и способностей, дарованных природою человеку — таков наш единственно *возможный*, конечный идеал»<sup>41</sup>. Таким образом г. Михайловский отстаивает свой идеал всесторонне развитой личности, легший в основу его теории борьбы за индивидуальность, как *единственно возможный*. В другом месте, излагая взгляды первого обоснователя теории личности в русской литературе Кавелина и соглашаясь с основными положениями его, г. Михайловский считает тем не менее нужным внести отдельные поправки в терминологию Кавелина. Он старается более точно, чем это сделал Кавелин, разграничить и фиксировать понятия «личности» и «человека» и в связи с этим дает свои формулы развития личного начала<sup>42</sup>. При этом,

<sup>40</sup> Там же. IV, 52; ср. V, 534 и след.

<sup>41</sup> Там же. IV, 64; V, 536; VI, 492; IV, 460.

<sup>42</sup> Сочинения. I, 645.

как и следовало ожидать, в конструированных им формулах главную роль опять играет категория возможности. «Сбрасывая с себя одно стихийное ярмо за другим, — говорит он, — личное начало *может* принять двоякое направление. Оно *может* «поставить себя безусловным мерилom всего» и не признавать над собою никаких ограничений, ни старых, стихийных, ни новых, сознательных. Это уже будет чисто эгоистическое начало, могущее возникнуть только при узкой сфере интересов и односторонности задач «при односторонних исторических определениях», как выражается г. Кавелин. Это направление слишком эгоистично, чтоб можно было сомневаться в том, что оно лично. И в то же время оно слишком односторонне, чтобы его можно было признать человеческим. Но развитие личного начала *может* принять и другое направление. Человек *может* разбить стихийные оковы, налагаемые на него, например, родством, но вместе с тем подчиниться сознательно избранному ограничению, например, товарищества. Смотря по большей или меньшей широте условий, в которые при этом попадает человек, его развитие примет направление более или менее человеческое»<sup>43</sup>. Столь желанное для г. Михайловского одновременное и гармоническое развитие начал личности и человечности сделалось возможным, по его мнению, только в России и притом только со времен Петра Великого. «В России действительно личность и человек, — пишет он: — *могли* почти беспрепятственно выступить на арену истории вместе, именно потому, что личность до Петра едва существовала и, следовательно, никаких «исторических определений» иметь не могла. Действительно, вся частная жизнь Петра и вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления в русской истории начала личности не в смысле того направления, которое она приняла отчасти при нем, а в особенности после него в Европе, а в смысле человечности. Вот искомая об-

<sup>43</sup> Сочинения. I, 646.

шая формула деятельности Петра»<sup>44</sup>. Исторические факты однако не подтверждают того пути идеального развития, который начертил для личного начала в России г. Михайловский, и, как известно, Петр Великий одновременно с деятельностью, способствовавшей развитию личности, не чуждался и прямо противоположных мероприятий, когда например, усиливал закрепощение крестьян и даже распространял крепостное право на свободных до него людей. Но формула развития личного начала, даваемая г. Михайловским, подобно большинству его социологических формул, определяет известную возможность, а всякое определение одной возможности заключает в себе допущение всех остальных возможностей, число которых может быть иногда бесконечно велико. Поэтому если то, что г. Михайловский предполагал возможным, в действительности не произошло, у него всегда есть в запасе оправдание, что различные обстоятельства могли превратить сперва возможное в невозможное. По его словам: «коллизия обстоятельств заставляла Петра сплошь и рядом, *за невозможностью* создать новую узду для исключительно личного начала, для безусловного измерения всего одним этим началом — оставлять в полной неприкосновенности, даже сильнее затягивать старую узду»<sup>45</sup>.

Итак, категория возможности и невозможности вполне оказывается в данном случае тем, чем она есть на самом деле, т.е. гибким орудием для оправдания и объяснения чего угодно. Являясь по самой своей сущности воплощением относительности, она весьма удобна для тех, кто отрицает все безусловное даже в нравственном мире, так как с одной стороны она предоставляет самый широкий простор при выборе путей, с другой, наоборот, дает право сослаться на безысходность положения, если избранный путь не приводит к желанной цели. Мы должны были здесь же отме-

<sup>44</sup> Там же. I, 647.

<sup>45</sup> Там же. I, 648.

тить это свойство столь излюбленной г. Михайловским категории, хотя факт, по отношению к которому сказывается лежащая в основе ее высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью, и принадлежит давно прошедшему в истории России. Самую же оценку взглядов г. Михайловского и особенно сказавшееся здесь влияние его точки зрения на основы нравственных убеждений мы пока отложим.

## VI

Так как мы теперь закончили в общих чертах свой анализ обоснования г. Михайловским проповедуемого им начала личности, то мы можем перейти к его взгляду на социальный процесс в его целом. В соответствии со своей теорией личного начала г. Михайловский понимает социальный процесс, как взаимодействие среды и личности. Для нас однако здесь важна не эта фактическая часть его взглядов, т. е. не то, как он понимает социальный процесс по его содержанию, а другая методологическая, или те формальные основы, которые служат ему для объяснения того, что социальный процесс вообще совершается. Вникая в эти формальные основы его социологической теории, мы констатируем, что даже наиболее общие и всеобъемлющие научные принципы претворяются в его мысли соответственно его точке зрения. Он принужден понимать причинность явлений как нечто относительное, чтобы согласовать ее с категорией возможности, на которую он опирается, и которая, как мы только что упомянули, по своему существу является выражением всего относительного. Если бы он признал причинность явлений не относительной, то он должен был бы рассматривать их как необходимые, а в таком случае не было бы места для его допущений различных возможностей. Между тем социальный процесс в его представлении есть главным образом осуществление, или не-

осуществление, тех или других возможностей. Чтобы читатель мог судить об этих основах социологической теории г. Михайловского, мы опять позволим себе привести его собственные слова: „И независимость человека от общих законов, и его зависимость от ближайшего сочетания причин — относительны. С одной стороны, есть в истории течения, с которыми человеку, будь он семи пядей во лбу, бороться *невозможно*. С другой — человек, получив причинный толчок от данной комбинации фактов, становится к ней сам в отношения причинного деятеля и *может* влиять на нее *более или менее сильно*. Сознательная деятельность человека есть такой же фактор истории, как стихийная сила почвы и климата. Общие, простые и постоянные исторические законы намечают пределы, за которые деятельность личности ни в каком случае переступить *не может*. Но эти пределы еще довольно широки, и внутри их *могут* происходить колебания, приливы и отливы, отзывающиеся весьма чувствительно на долгое время. В этих пределах энергическая личность, двигаясь и двигая направо и налево, вперед и назад, *может* при известных обстоятельствах придать свой цвет и запах целому народу и целому веку, хотя, конечно, существуют известные причины, в силу которых эта личность *могла* явиться и иметь такое влияние. Но эти специальные *причины могут стоять* совершенно в стороне от общих законов истории, *они могут корениться*, например, в случайных особенностях организации личности, и тем не менее оказывать сильное влияние и на ход исторических событий»<sup>46</sup>. — «Бессильная вырыть новое русло для истории личность *может* однако при известных условиях временно запрудить историческое течение или ускорить его быструю. Если бы мы могли взглянуть на историю с высоты нескольких сот тысяч лет, то при этом все отдельные личности оказались бы почти одинаково ничтожными. Но мы живем так мало, а любим и ненавидим так много, что не мо-

<sup>46</sup> Сочинения. VI, 101. Курсив везде наш.

жем не относиться с исключительным вниманием к скорости, с какою наши *надежды и опасения* оседают в область действительности, а следовательно и к тем людям, личными усилиями которых эти надежды и опасения реализуются»<sup>47</sup>.

Приведенные выписки типично передают отношение г. Михайловского к вопросу о причинности социальных явлений, которое, хотя и не в такой определенной форме, неоднократно сказывается в его сочинениях<sup>48</sup>. Пропитывая принцип причинности элементами относительности и превращая его таким образом в послушное орудие для доказательства того, что социальный процесс складывается из осуществления различных возможностей, г. Михайловский создает, конечно, этим самым широкий простор для исповедуемой им веры в роль личности в историческом процессе. Роль эта в том виде, в каком он ее отстаивает, сводится, согласно с общими основами его мышления, к известному ряду предоставленных отдельному лицу возможностей. Эти намечаемые самой его точкой зрения пределы для деятельности выдающихся личностей, он формулирует в виде следующих вопросов: «когда нам указывают на какую-нибудь энергическую, влиятельную личность, как на кандидата в великие люди, надлежит рассмотреть во-первых, какие элементы в окружающей среде дали личности точку опоры, с которой она получила *возможность* влиять на ход событий? Во-вторых, что *может* принести с собой влияние этой личности на такие стороны жизни, которые в настоящую минуту отступают почему-нибудь на задний план, но составляют, быть может, стороны наиболее существенные? В-третьих, каковы цели и средства личности»<sup>49</sup>. На так поставленные вопросы мы находим

<sup>47</sup> Сочинения. VI, 102.

<sup>48</sup> Ср. особенно там же, VI, 15–16; III, 13 и след.; III, 434 и след.; IV, 39–40, 59–61 и 66; I, 69 и след.

<sup>49</sup> Там же, VI, 104.



у г. Михайловского вполне соответственные ответы. По его мнению: «для того, чтобы личность *могла* давать тон истории, набросить свой личный колорит на эпоху, требуется, разумеется, чтобы она сама попала в тон, чтобы было нечто общее между ее задачами и средой, в которой ей приходится действовать. Но это «нечто», за которое энергическая личность должна ухватиться, чтобы затем быть в состоянии затоптать и вырвать из почвы все, что в данной среде не гармонирует с ее нравственной и умственной физиономией, это нечто *может быть* очень различно и по объему и по своему достоинству. Это общее должно существовать непременно, иначе личность израсходуется без остатка на донкихотство»<sup>50</sup>. — «Великие люди — люди будущего. Но давать тон истории *могут* и люди прошедшего. Если бы личность *могла* действовать только на почве лучших сил среды, то в истории не было бы никаких зигзагов, никаких попятных движений. История копит в недрах общества массу самых разнообразных инстинктов, интересов, стремлений, идей, расположенных в весьма сложном, запутанном порядке, так что в данную минуту на поверхность *могут* всплыть элементы и побочные, и отнюдь не представляющие собой лучших сил среды, отнюдь не соответствующие тому, что мы называем «требованиями времени». И однако ловкая личность *может*, ухватившись за них, иметь успех, окрасить своим цветом известный, более или менее продолжительный период времени. Такая роль *может* иногда придтись по плечу даже совсем дюжинной личности»<sup>51</sup>.

Высказанные в этих отрывках положения не оставляют сомнения относительно настоящего взгляда г. Михайловского на сущность социального процесса. Тем не менее невольно является желание получить от него более точную и определенную формулу, которая в немногих словах выражала бы то же, что он так часто очень пространно изла-

<sup>50</sup> Там же. VI, 102.

<sup>51</sup> Там же. VI, 103.

гает на целых страницах своих сочинений. Такие формулы однако не в характере литературной деятельности г. Михайловского, так как литературная фраза и стилистически законченный по формальной красоте оборот всегда перевешивают у него точность и определенность выражения. Только в одном месте мы находим у него некоторое приближение к такой формуле, но она не может удовлетворить уже потому, что ей не достает цельности и законченного содержания. Кроме того, она даже высказана г. Михайловским не от собственного лица, а от лица его героя Григория Темкина. Несмотря на это, мы считаем себя в полном праве привести целиком слова, которые мы имеем в виду, так как г. Михайловский отрицает только тождество своей личности с личностью Григория Темкина, но не тождество своего настроения и своих теоретических взглядов. Это тождество настроения и взглядов не может подлежать даже сомнению, в чем всякий легко убедится путем сравнения их; да оно отчасти засвидетельствовано и самим г. Михайловским в его признании, что чувство, с которым он писал свои очерки «Впережку», не сочинено<sup>52</sup>. Изложение своих взглядов на социальный процесс герой г. Михайловского Григорий Темкин начинает с характеристики современной ему общественной жизни по сравнению с жизнью предшествовавшего ему поколения. По его словам, жизнь его поколения «глубже по той простой причине, что история идет вперед и вопросы, некогда только намеченные, ставит перед сознанием и совестью во всей их наготе, так что увертываться от них или *нет возможности* или *не является желания*. Обратите, пожалуйста, внимание на оба эти пункта: *возможность и желание*. Это очень важно. В моей жизни был один довольно-таки тягостный период, когда я мог только размышлять. Это время я употребил на соображение разных исторических параллелей и сравнений и пришел, между прочим, к такому результату, что всякий общественно-пси-

<sup>52</sup> Сочинения. IV, 208, примечание.

хологический процесс, имеющий будущность, производится двумя силами: чисто материальной, непреодолимую *невозможностью* для людей *не поступать* известным образом, и силою духовною, сознанием правоты, справедливости такого образа действия»<sup>53</sup>. Таким образом г. Михайловский согласно с общими основами своего научного миропонимания выдвигает и в этот раз, как и во многих других случаях, с которыми мы познакомились, две точки зрения — возможность и желательность. Мы уже выше убедились, что эти две точки зрения сводятся, собственно говоря, к одной и той же, так как представляют собой лишь два различных оттенка, один — более объективный, а другой — более субъективный, которые вкладываются в категорию возможности. К сожалению, однако, г. Михайловский не развивает далее эти два намечаемые им «пункта» систематически и не указывает всех тех последствий, к которым его приводят избранные им путеводные звезды. Даже напротив со свойственной ему несистематичностью он без всякого перехода сразу подставляет вместо возможности невозможность, т. е. отрицание возможности и говорит только об этой последней. Для объяснения этой неполноты его формулы нам остается предположить, что под общественно психологическим процессом он подразумевает не социальный процесс в его целом, а только часть его, и потому он не считает нужным развить свою точку зрения полностью. Но это, конечно, не устраняет нашего упрека ему в несистематичности.

## VII

Читатель, вероятно, уже сам сопоставил взгляды г. Михайловского на общественное развитие России, приведенные нами в начале нашего разбора его социологических

<sup>53</sup> Там же. IV, 300—301.

теорий с общими воззрениями его на социальный процесс. В таком случае он убедился, что понимание г. Михайловским общественного развития России основано на применении к нему, как к частному случаю, его общей точки зрения, которую мы везде отмечали и подчеркивали. Пришел ли г. Михайловский к этой точке зрения впервые путем анализа общественного развития России, или он уже клал в основу этого анализа свою общую точку зрения, а добыл он ее при решении наиболее общих и основных социологических проблем — для нас не важно. Генезисом его идей или тем индивидуально-психологическим путем, которым он пришел к ним, мы здесь не интересуемся. Нас занимает исключительно логическая и гносеологическая структура его социологических теорий. Поэтому если мы указываем на то, что взгляд г. Михайловского на процесс развития России основан на применении к этому частному социологическому случаю общей точки зрения его на социальный процесс, то мы имеем в виду их логическое соотношение, которое может совпадать и не совпадать с исторической последовательностью их возникновения. Но вполне своеобразную окраску принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России, вылившийся в вопрос об отношении интеллигенции к народу. Этот последний вопрос распадается для г. Михайловского и прилегающих к нему русских социологов на две составные части: с одной стороны, русские социологи считают нужным доказывать, что русская интеллигенция могла принять только тот характер, который ей свойствен, с другой — они настаивают на том, что единственно возможной основой для деятельности ее, а вместе с тем и единственно возможным материалом для конкретного построения ее идеала является народ. По уверениям г. Михайловского, «для нашей интеллигенции *невозможна* та беззаветная искренность, с которой европейская интеллигенция времен расцвета либеральной доктрины ожидала водворе-

ния чуть не рая на земле от проведения в жизнь буржуазных начал»<sup>54</sup>. — «Мы *не можем* призвать к себе буржуазию не то что с энтузиазмом, а даже просто, без угрызений совести, ибо знаем, что торжество ее равносильно систематическому отобранию у народа его хозяйственной самостоятельности. Отсюда все эти шатания даже таких людей, которые, Бог знает по каким побуждениям, не прочь сказать во всеуслышание: я за буржуазию! Стоять за буржуазию можно, но вдохновиться ее идеей, с чистой совестью и уважением к себе отдать ей на службу свое оружие — мысль, знание, творчество, логику — этого интеллигенция наша сделать *не может*»<sup>55</sup>. Далее г. Михайловский доказывает, что «русская интеллигенция и русская буржуазия не одно и то же и до известной степени даже враждебны и должны быть враждебны друг другу; предоставьте русской интеллигенции свободу мысли и слова — и, *может быть*, русская буржуазия не съест русского народа; наложите на уста интеллигенции печать молчания — и народ будет, наверное, съеден»<sup>56</sup>... Особенно подробно обсуждает этот же вопрос г. В. В. По его словам, «благодаря тому обстоятельству, что развитие прогрессивных идей в русском обществе началось в такое время, когда у нас царили крепостные порядки, русская интеллигенция *не могла* заимствовать с Запада идеи в той оболочке, в какой они оказывались наиболее соответствующими интересам господствовавшего там буржуазного класса, хотя в этой именно форме они пользовались наибольшим распространением в Европе. *Еще менее она могла* дать этим идеям облачение в интересах господствовавшего у себя сословия, так как основные принципы соответствующего строя уже давно были лишены авторитета, каким они пользовались в средние века, и находились в непримиримом противоречии с элементарными положения-

<sup>54</sup> Сочинения. V, 542.

<sup>55</sup> Там же. V, 543

<sup>56</sup> Там же. V, 556, цитировано VI, 464.

ми социальной этики. Таким образом, наша интеллигенция *могла* принимать с Запада прогрессивные идеи во всей их общечеловеческой чистоте, а, переводя в практические формулы, *могла* дать им выражение, обнимающее всю массу народа, а не какой-либо привилегированный и полупривилегированный класс. Она *не только могла, но и должна* была поступать таким образом»<sup>57</sup>. Далее г. В. В. утверждает, что «единственный слой, какой она (т.е. наша интеллигенция) видела перед собой живым и сильным, по крайней мере *в возможности* была народная трудящаяся масса, и если только интеллигенция не отворачивалась от самостоятельной переработки общечеловеческих идей правды и справедливости, если она *хотела* думать о светлом социальном будущем России, она *не только могла, но и должна* была в своем социальном мирозерцании дать первое место народу и его интересам»<sup>58</sup>. Ту же мысль г. В. В. высказывает также в предисловии к книге, из которой мы взяли две предыдущие выдержки, как бы указывая на программное значение ее. «В России, — говорит он: — буржуазия обречена на второстепенную роль, фабрично-заводской пролетариат не имеет шансов на более или менее значительное развитие и потому главнейшей *возможной* социальной основой нашего будущего, как это было в прошедшем, является крестьянство»<sup>59</sup>. Мы принуждены были привести эти длинные выписки, даже рискуя утомить читателя однообразием их, в виду чрезвычайной практической важности разбираемых в них вопросов. Известно, что вопросы эти в последние десятилетия XIX столетия сыграли громадную роль в общественном развитии России. Поколение русской интеллигенции, приурочиваемое к 70-м годам, как к наиболее характерным в этой эпохе, имеет полное право гордиться своей постановкой и решением этих вопросов о социальных

<sup>57</sup> В. В. Наши направления. С. 85.

<sup>58</sup> Там же. С. 86.

<sup>59</sup> Там же. С. V; ср. с. 142—143.

задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу и о значении народа, его экономических интересов и некоторых черт его социально-этического мирозерцания для будущего России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и русские социологи, принадлежащие по возрасту к тому же поколению русской интеллигенции, не только проникались взглядами своего времени, но и стремились дать им более прочное социологическое обоснование. Читатель теперь уже знает, что это социологическое обоснование заключается в том, что русские социологи доказывали «теоретическую возможность» осуществления идеалов русской интеллигенции, причем они признавали, что эта возможность «с каждым годом» подвергается «беспощадной урезке». Далее они считали, что даже если русская интеллигенция получит полную свободу действия, то «может быть» русская буржуазия и «не съест русского народа», а, следовательно, «может быть» и осуществятся идеалы русской интеллигенции, в противном же случае «народ будет наверное съеден», и идеалы русской интеллигенции «наверное» потерпят крушение. Лишь робко у русских социологов прорывалась иногда мысль, что для того, чтобы обосновать идеал, нужно доказать его принадлежность к сфере должнствующего быть, но и это должнствование было лишено у них непререкаемости, так как оно всегда опиралось на возможность. Между тем именно в доказательстве возможности заключается вся оригинальность русской социологической школы, так как содержание ее идеалов и понимание ею смысла социального процесса были даны ей целиком самим общественным движением 70-х годов и русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенции в современном им общественном движении, а ее последователями. Даже как-то не верится, что такое грандиозное движение практического свойства, имевшее такие героические проявления в жизни, получило столь жалкое выражение в социологических теориях.

Не верить этому однако мы не имеем теперь никакого основания, так как мы уже знаем, что русские социологи не случайно доказывали лишь возможность идеалов русской интеллигенции, а, наоборот, построили всю свою социологическую систему на категории возможности.

## VIII

С вопросом о роли интеллигенции в русском общественном развитии тесно связан логически, а еще больше исторически вопрос об экономическом развитии России. Вопрос этот считается окончательно решенным по существу в пользу нового направления. Победа нового направления, несомненно, принадлежит к наиболее блестящим страницам в истории теоретических битв вообще, так как редко теоретический спор заканчивался с такою быстротою и с таким поразительным успехом, выразившимся в том, что недавние противники всецело проникались враждебною точкою зрения и до того усваивали многие положения своих врагов, что потом считали их своими собственными. В самом деле, теперь уже никто не сомневается в существовании капиталистического производства на Руси и не опровергает того, что развитие капитализма в России быстро идет вперед. Если иногда и возникают попытки подвергнуть сомнению относящиеся сюда факты и опровергнуть опирающийся на них прогноз дальнейшего развития уже упрочившихся капиталистических форм производства, то эти отдельные голоса тонут в дружном хоре тех, для кого капиталистическое развитие России стало очевидной и даже избитой истиной; а следовательно, эти остальные голоса могут быть с полным правом игнорированы. Но именно потому, что сам спор о капиталистическом развитии России по существу решен, и содержание теоретических положений, раньше противопоставлявшихся друг другу, теперь уже не только не возбуждает прежде



бушевавших страстей, но даже никого особенно не волнует, именно потому пора, наконец, проанализировать формальные основы, на которые опирались противники в своем теоретическом споре. В пылу спора все настолько были увлечены самим содержанием его, что почти совсем не обращали внимания на то, что спорящие стороны исходят из противоположных и взаимно исключающих друг друга точек зрения; а наиболее рациональное решение такого спора — формальное. Действительно, если присмотреться к формальным основам теоретических положений двух враждовавших направлений, то становится сразу понятным, почему спор так быстро окончился в пользу марксистов, доказывавших, что развитие капитализма в России с необходимостью подвигается вперед и притом все более ускоренным темпом. Уже сама постановка вопроса марксистами заключала в себе и решение его. Марксисты настаивали главным образом на определении необходимых причинных соотношений между экономическими явлениями и в частности доказывали, что известные причинные соотношения «с естественной необходимостью» привели к созданию в России целого ряда ясно выраженных капиталистических форм производства и также необходимо влекут за собой дальнейшее возникновение и развитие их. В противоположность им русские народники, которые по отношению к формальным приемам исследования вполне солидарны с русскими социологами, с одной стороны, указывали лишь на возможность известного пути развития, а с другой — и притом главным образом, отрицали возможность другого несимпатичного им направления в экономическом развитии России. Между тем, как уже было отмечено выше, всякое установление одной возможности заключает в себе вместе с тем и допущение при известных условиях всех остальных возможностей. Ввиду именно этого крайне относительного характера точки зрения русских социологов — народников было бы странно ожидать от них особенностей принципиальной стойкости. Для них было сравни-

тельно легко отказаться от некоторых своих теоретических положений, и не только признать тот путь развития, на который указывали марксисты, но и настолько проникнуться некоторыми их положениями, чтобы считать их своими собственными и даже не замечать своих заимствований.

Чтобы не быть голословными, мы должны привести факты, доказывающие, что точка зрения русских социологов-народников, действительно, включает в себе все эти формальные элементы и прежде всего отличается крайнею относительностью. Сделать это мы можем не иначе, как снова проанализировав ряд отрывков из их сочинений и вскрыв некоторые логические свойства их взглядов. На этот раз мы должны сослаться прежде всего на экономические и публицистические труды г. В. В., так как в экономических вопросах русские социологи с г. Михайловским во главе примыкают преимущественно к нему. Для правильного понимания однако экономических теорий русских социологов — народников необходимо постоянно иметь в виду их связь с русским общественным движением, а потому мы сперва и присмотримся к ней ближе. Во вступительной статье к своему основному экономическому труду — «Судьбы капитализма в России» — г. В. В. вполне определенно указывает на то, что мотивы, которыми он руководился, предпринимая свое исследование, заключались в намерении поддержать русскую интеллигенцию в ее стремлениях, и что наиболее основательную поддержку, по его мнению, русская интеллигенция может найти в убеждении в невозможности развития капитализма в России; убеждение же это и может быть внушено его экономическими выводами. По его словам, «народная партия много бы выиграла в практическом отношении, если бы двойственность, раздирающая ее мирозерцание, была уничтожена, если бы к ее вере в живучесть народных устоев присоединилось убеждение в исторической *невозможности* развития капиталистического производства в России. Такое убеждение способны дать наши обобщения (если они толь-

ко истинны). В самом деле, коль скоро по особенностям современного исторического момента России *невозможно* достичь высшей ступени промышленного развития капиталистическим путем, если все меры в пользу этого последнего способны только разрушить благосостояние народа, но не привести к организации производства, если поэтому замеченные явления разрушения исконных форм народной жизни происходят не в силу экономической борьбы мелко-го производства с крупным и победы последнего, а суть результат неудачного вмешательства правящих классов, следовательно, произведены политическими мерами, то лица, *желающие* добра народу и *имеющие возможность* помочь ему, смелее выступят в борьбу с угнетающими его влияниями, так как они *могут не опасаться*, что всех их успехи в общественно-политической сфере будут разбиты неумолимыми и не поддающимися никакой политике законами промышленного прогресса»<sup>60</sup>. Этот теоретический план поддержать русскую интеллигенцию в ее стремлениях, доказав невозможность развития капитализма в России, несомненно, составляет вполне оригинальную черту г. В. В., впервые введенную им в русскую социологическую литературу. В свое время ее тотчас же отметил г. Михайловский. Дав характеристику того общественного направления, к которому принадлежит он сам, г. Михайловский указывает на то, что г. В. В. «совсем в него входит, с тем единственным, по-видимому, чрезвычайно важным отличием, которое определяется его убеждением в *невозможности* для России капиталистического строя на европейский лад. По мнению г. В. В., все надежды и опасения на этот счет одинаково тщетны. Ни бояться нам капитализма не приходится, ни надеяться на его торжество, ибо *самая возможность* его господства на Руси есть химера. Напрасно мы, в близируком увлечении примером Запада, со страшными пожертвованиями, пытаемся водворить у себя крупную промышленность, ор-

<sup>60</sup> В.В. «Судьбы капитализма в России». С.-Петербург. 1882. С. 4–5.

ганизованную на европейский лад: ничего из этого не выходит и выйти *не может*. Но столь же напрасны и опасения того факта, что капитализм заполнит нашу родину: капитализм наш фатально вял, неповоротлив, не имеет корней и напоминает своими проявлениями анекдот о том мужике, который, получив власть, рассчитывал украсть сто целковых и бежать»<sup>61</sup>.

Читая сперва горячие уверения самого г. В. В., а затем характеристики его взглядов, даваемую г. Михайловским, можно подумать, что экономические теории г. В. В. наконец освобождали русскую интеллигенцию от всяких сомнений и колебаний. Если судить о г. В. В. по его намерениям, то надо предположить, что он стремился внушить русской интеллигенции непоколебимую уверенность хоть в чем-нибудь научно-безусловном, будь это безусловное даже только отрицательное положение; иными словами, он хотел в своих научных построениях дать то, что решительно отсутствовало в социологических теориях г. Михайловского и даже в принципе отрицалось им. Но своеобразные научные положения, выработанные г. В. В. в действительности, далеко не соответствуют его намерениям, и это несоответствие приходится объяснить исключительно специфическими свойствами его точки зрения. Никто иной, как г. Михайловский, поспешил разоблачить эту сторону взглядов г. В. В. и лишить их ореола безусловности. По его словам, «взгляд г. В. В. может показаться с первого раза чрезвычайно оптимистическим. *Отрицая возможность* капиталистического строя на Руси, он тем самым как бы удаляет из нашего будущего и все теневые стороны процесса. На самом деле, это, однако, вовсе не так, и даже очень поверхностный читатель не может обличать нашего автора в излишнем оптимизме, хотя бы в виду одной следующей его фразы (из предисловия к «Судьбам капитализма в России»): «*Отрицая возможность* господства в России капита-

<sup>61</sup> Михайловский. Сочинения. V, 778.

лизма как формы производства, я ничего не предreshаю относительно его будущего, как формы и степени эксплуатации народных сил». Более внимательный читатель знает, что во всей работе г. В. В. эта оговорка постоянно имеется в виду и, понятное дело, процесс обезземеления подчеркивается при этом с особенною выразительностью. Другими словами, капитализм, по мнению г. В. В., *не может* у нас достигнуть тех законченных форм и той напряженности производства, которых он достиг в Европе, но процедуру отлучения производителей от сил природы и орудий производства он совершать *может* и теперь уже с успехом совершает»<sup>62</sup>. Далее г. Михайловский приводит отрывок из одной полемической статьи г. В. В., в котором г. В. В. еще дальше простирает свои уступки, выражающиеся в допущении возможности частичных успехов капитализма в России. «*Весьма вероятно*, — сознает он, — что Россия, как и другие страны, имеет некоторые естественные преимущества, благодаря которым она может явиться поставщиком на внешние рынки известного рода товаров; *очень может быть*, что этим воспользуется капитал и захватит в свои руки соответствующие отрасли производства, т.е. национальное разделение труда действительно поможет нашему капитализму укрепиться в некоторых отраслях производства; но ведь у нас идет речь не об этом; мы говорим не о случайном участии капитала в промышленной организации страны, а о *вероятности* построения всего производства в России на капиталистическом принципе»<sup>63</sup>. В виду таких признаний, которые г. В. В. высказывает мимоходом, как бы не замечая их противоречия с первоначально поставленными им себе научными задачами, г. Михайловский совершенно прав, когда он считает нужным более точно формулировать все допускаемые г. В. В. отступления от безусловного отрицания возможности развития капитализма в России. —

<sup>62</sup> Там же. V, 779.

<sup>63</sup> Там же. V, 781. Курсив везде наш.

«У нас, значит, — говорит он, — *возможно* в обширных размерах и уже практикуется: во-первых, отлучение производителей от сил природы и орудий производства, каковое отлучение есть неизбежный спутник и даже фундамент капиталистического строя; *возможно то, что сейчас казалось невозможным* — законченные формы капитализма; только они бессильны охватить все производство страны. *Этого они не могут*»<sup>64</sup>. Подводя, наконец, итоги своему исследованию того, насколько безусловно г. В. В. отрицает возможность развития капитализма в России, г. Михайловский приходит к заключению, что «для истинного понимания его оригинального тезиса о *невозможности* у нас капиталистического строя, в противоположность Европе, где он имеет свои *raison d'être*, для правильного понимания этого тезиса надо иметь в виду, что капиталистический строй в Европе не так уж господствует, как обыкновенно думают, а у нас не так уж отсутствует, чтобы даже для отдаленного будущего можно было противопоставлять наши экономические порядки европейским. Без сомнения, наш капитализм находится еще в зачаточном состоянии и в данный исторический момент мы можем в сравнительно большем удобстве выбирать характер своей экономической политики. Но положение о *невозможности, химеричности* нашего капитализма надо понимать с теми ограничениями, которые я сейчас заимствовал у самого г. В. В.: эта *невозможность* далеко не абсолютная, и, может быть, даже не совсем правильно называет ее *невозможностью*»<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> При наборе этого отрывка для собрания сочинений, а, может быть, еще для журнала, был, вероятно, сделан незамеченный автором пропуск, который легко объяснить частым повторением слова «возможно». После слов — «каковое отлучение есть неизбежный спутник и даже фундамент капиталистического строя» по грамматическому и логическому смыслу должны были бы стоять приблизительно следующие слова: «возможна, во-вторых, капитализация отдельных отраслей производства в законченной форме».

<sup>65</sup> Там же. V, 782.

Итак, г. Михайловский приходит к заключению, что то понятие невозможности, при помощи которого оперирует г. В. В., не абсолютное, а потому оно не может быть даже признано настоящим понятием невозможности в его строгом значении. Мы должны сознаться, что чрезвычайно удивились, когда впервые познакомились с этим мнением г. Михайловского, так как, насколько нам известно, это единственный случай, когда н вполне определенно и прямо отдает преимущество абсолютному понятию перед относительным. Притом он делает это далеко не случайно, так как его предпочтение абсолютной невозможности является выводом из целого ряда доказательств, тщательно подобранных и искусно сгруппированных. Все это стоит в полном противоречии со всею научною и литературною деятельностью г. Михайловского, для которого «наука покончила с абсолютами»<sup>66</sup>, так как, по его словам, «мы запутываемся в непосильной нам безусловной истине»<sup>67</sup>, «и единственно доступные нам истины» суть истины «условные»<sup>68</sup>. Поэтому он везде, где только может, спешить отметить и подчеркнуть свое презрение ко всему абсолютному или безусловному. Это несомненное противоречие между различными заявлениями г. Михайловского не входит однако в нашу тему в более тесном смысле, а потому мы можем предоставить разрешать его самому г. Михайловскому.

Но если у нас есть все основания для того, чтобы уклониться от примирения посторонних нашей теме противоречий в мышлении г. Михайловского, то мы не имеем никакого права слагать с себя обязанность проанализировать взгляд г. Михайловского на невозможность, высказанный

<sup>66</sup> Там же. III, 408.

<sup>67</sup> Там же. IV, 61.

<sup>68</sup> Там же. IV, 62; ср. I, 105. Только еще один раз г. Михайловский делает некоторую уступку, заявляя, что правда, добываемая человеком, «есть правда относительная, но практически она, пожалуй, безусловна для человека, потому что выше ее подняться нельзя» (IV, 461).

им в вышеприведенном его заявлении. Этот взгляд сводится к тому, что единственно правильное понятие невозможности есть абсолютная невозможность. Нам приходится сознаться, что и это, нигде в другом месте сочинений г. Михайловского не встречающееся, истолкование понятия невозможности является для нас совершенно неожиданным. Выше мы приводили много отрывков из более ранних сочинений г. Михайловского, в которых он доказывал невозможность того или другого явления. Конечно, мы замечали, что слово невозможность не всегда имело при этом одно и то же значение. Но сам г. Михайловский пользовался этим словом так, как будто бы никаких различий в значении его он не допускает. Между тем теперь мы узнаем от него самого, что лишь абсолютная невозможность может быть правильно названа невозможностью. Этим заявлением он прикрепляет слово «невозможность» лишь к одному вполне определенному понятию. За неимением других указаний нам, следовательно, остается предположить, что г. Михайловский всегда употреблял слово «невозможность» в том значении, которое он считает единственно правильным; иными словами, он пользовался им для обозначения понятия абсолютной невозможности. Однако даже при поверхностном обзоре различных случаев применения г. Михайловским понятия невозможности, приходится сделать заключение, что г. Михайловский оперировал при помощи не только одного, признаваемого им правильным, понятия невозможности, число которых гораздо больше, чем он, по-видимому, предполагал, когда отмечал значение двух из них. При этом он не делал даже и намека на то, что в различных случаях он пользовался различными понятиями невозможности. Таким образом мы принуждены констатировать, во-первых, полное отсутствие каких бы то ни было данных для суждения о том, при помощи каких именно понятий невозможности г. Михайловский, по его собственному мнению, оперировал, а во-вторых, наличие гораздо большего количества понятий невозможности в самих со-



чинениях г. Михайловского, чем отмечено у него в его единственной попытке классифицировать различные понятия невозможности. В виду всего этого мы считаем совершенно безнадежными попытки определять значение того или другого понятия невозможности, встречающегося в сочинениях г. Михайловского, с точки зрения понимания его самим г. Михайловским. Но именно потому, что мы устраняем эту первую задачу, как не подлежащую решению, мы должны признать для себя тем более обязательной другую задачу. Эта вторая задача заключается в том, чтобы при суждении о всевозможных ссылках г. Михайловского на невозможность постоянно иметь в виду те различные понятия невозможности, которые находятся в обращении в различных отраслях современной науки, и смысл которых анализируется и устанавливается в современной теории познания, логике и методологии. Только опираясь на этот прочный фундамент, можно правильно указывать, какими из понятий невозможности пользовались, хотя бы и не вполне сознательно, г. Михайловский и следовавшие за ним социологи, какой смысл приобретают известные понятия в их применении, и какую ценность они имеют в том или другом случае. Только тогда можно судить, по какому праву пользуются названные социологи известным понятием, и насколько это понятие, действительно, служит опорой для их утверждений, или же, наоборот, применено без достаточного основания, так то оно не только не поддерживает, а даже подрывает отстаиваемые ими положения.

## IX

Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим у г. Михайловского в его обосновании субъективного метода. В этом случае, как мы знаем, невозможность исключительно объективного метода в общественных науках равнозначуща с действительным отсутствием этого исклю-

чительно объективного метода. Г. Михайловский, не вполне отдавая себе отчет в том, к чему он стремится в ходе своих доказательств, настаивал, по-видимому, на том, что отсутствие это является фактическим. Если бы это было действительно только так, то ссылка на невозможность в данном случае была бы лишена всякой доказательной силы. То, что фактически отсутствовало до сих пор и отсутствует в данный момент, может явиться в любой следующий момент, и, следовательно, то, что было фактически невозможно вчера и сегодня, может стать фактически возможным завтра. Но г. Михайловский прибавляет к этому известное исключение во времени, заявляя, что исключительно объективный метод в социологии не только невозможен, но и никогда никем не применяется. Слово «никогда» в своем первоначальном значении относится к прошедшему времени и обозначает отрицание существования или действия в прошедшем, но оно имеет также наиболее общее безвременное значение, т.е. обозначает отрицание вообще или по отношению ко всем временам; это всеобъемлющее безвременное значение г. Михайловский, по-видимому, и хочет придать ему. В таком случае нам остается попробовать понимать мысль г. Михайловского так, как понял ее г. Кареев, развив ее в вполне определенном направлении. Отсутствие исключительно объективного метода в общественных науках не временного фактического характера, а безвременного логического. По мнению г. Кареева, всякий субъект имеет известную совокупность определений, которой его нельзя лишить, не уничтожив самого субъекта; требование же от субъекта исключительно объективного отношения к социальным явлениям равносильно требованию лишить субъекта всяких определений. Но лишение субъекта всех определений есть логическая бессмыслица, а потому и строгий последовательный объективизм в социальных науках логически невозможен. Как круг не может быть не круглым, а, например, четырехугольным, и четырехугольник не может быть не четырех-

угольным, а, например, круглым<sup>69</sup>, так и субъект не может быть не субъективным, т.е. исключительно объективным. Таким образом, если верить г. Карееву, мы здесь имеем самый типичный случай логической невозможности. Эта логическая невозможность, несомненно, безусловного характера, т.е. абсолютная невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности. Хотя, по мнению г. Михайловского, «наука покончила с абсолютами», он сам вряд ли стал бы доказывать, что понятия треугольника или круга не абсолютны, а относительны и бывают, например, не треугольные треугольники и не круглые круги. Но при ближайшем сравнении этих, признанных в логике типичными и взятых нами для параллели и более точного выяснения смысла абсолютной логической невозможности, математических примеров с теоретическим положением о невозможности исключительно объективного метода в социологии, на котором настаивают русские социологи, мы сейчас же замечаем ошибку русских социологов. Когда мы анализируем понятие круга, то мы приходим к заключению, что существенное и даже единственное определение его заключается в том, что он круглый, т.е. что все точки линии, очерчивающей его, находятся в равном расстоянии от центра. Ничего подобного мы не можем сказать о понятии субъекта, так как это понятие имеет много не только различных, но даже разнородных определений, и потому правильнее будет сказать, что есть много различных понятий субъекта. Если, например, брать понятие субъекта в его прямом и непосредственном противопоставлении понятию объекта, то для субъекта в этом смысле невозможна вообще наука. Противопоставляемый объекту субъект не может превратиться в изучаемый им объект, и потому всякая наука должна быть в конце концов лишь группировкой представлений субъектов об объектах. Но если под понятием субъек-

<sup>69</sup> Cp. *Sigwart*, *Logik*, 2 Aufl., B. I. S. 244–245.

екта подразумевать те индивидуальные качества, которые свойственны каждому субъекту в отдельности и отличают один субъект от другого, то никто не станет спорить, что при изучении не только явлений природы, но и социальных явлений всякий субъект может отказаться от этих индивидуальных определений и изучать в социальных явлениях только безусловно общее им всем. Для определения и оценки этого общего субъекта должен становиться на общеобязательную или надъиндивидуальную точку зрения, что доступно, конечно, каждому мыслящему субъекту. Таким образом, отказываясь от субъективизма, в этом более узком смысле, мыслящие субъекты также создают объективную социальную науку без всякой примеси субъективизма, как они уже создали объективное естествознание. Между тем русские социологи, настаивая на невозможности исключительно объективного отношения к социальным явлениям, дают понять, что для этого субъект должен перестать быть вообще субъектом; в действительности же, как мы только что убедились, для этого требуется только, чтобы субъект перестал быть субъектом в известном более узком смысле, что вполне возможно и логически закономерно. Из всего этого следует, что русские социологи создали в данном случае совершенно ошибочное научное построение вследствие того, что, оперируя при помощи категории невозможности, они не вникали достаточно в ее смысл и не разобрались в различных значениях сложного понятия невозможности. В своем увлечении доказательной силой понятия невозможности они стремились придать ему такое значение, которое совсем несвойственно ему в данном случае.

Другим поводом для того, чтобы воспользоваться понятием невозможности, служит г. Михайловскому его решение вопроса об истине и справедливости. Как мы уже знаем, по его мнению, невозможно разорвать правду, слагающуюся из истины и справедливости, пополам без ущерба для обеих половин. Свои доказательства этой невозмож-

ности он направляет против теоретических усилий и попыток произвести этот разрыв. Но эти усилия и попытки, по убеждению самого г. Михайловского, несомненно, приводят к некоторым хотя и отрицательным результатам, связанным с ущербом, как для истины, так и для справедливости. Следовательно, г. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если однако вдуматься в этот вопрос внимательнее, то необходимо прийти к заключению, что не только об абсолютной невозможности, но вообще о невозможности производит разрыв между истиной и справедливостью можно говорить только по недоразумению. Мы уже выше указывали на то, что объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни, так как несовпадение истины и справедливости как в теории, так и в практической жизни ведет к наиболее трагическим конфликтам. Г. Михайловский проглядел эту основную проблему и уклонился от решения ее: понятие же невозможности послужило ему в этом случае прикрытием при уклонении от его прямой обязанности. Однако против подобного приговора над г. Михайловским всегда может быть выдвинута масса опровержений. В самом деле, в том предисловии к сочинениям, о котором мы выше говорили, что значение его более лирическое, чем теоретическое, г. Михайловский заявляет, что выработка такой точки зрения, «с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя», есть «высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, — таковая задача всей моей жизни». Итак, здесь г. Михайловский уже не доказывает невозможности

разорвать единую правду на ее составные части — истину и справедливость, а напротив указывает, как на высшую задачу, на объединение обеих частей правды в одно великое целое. Мы имеем, следовательно, опять несомненное противоречие между различными заявлениями г. Михайловского. Только в одном он остался верен себе — в том, что он в обоих случаях исходит из словесного единства «правды». Разрешить это противоречие и устранить его из системы мышления г. Михайловского может, конечно, только он сам. Для читателя оно не разрешимо и потому нам остается только объяснить его происхождение историко-биографическими причинами, так как рассматриваемые нами противоречивые взгляды г. Михайловского высказаны им в разное время и принадлежат к различным историческим эпохам. Вышеприведенные строки из предисловия к сочинениям написаны г. Михайловским в 1889 году, т. е. спустя двенадцать лет после его «Писем о правде и неправде» и уже почти на склоне его литературной деятельности. Очевидно, в начале своей деятельности г. Михайловский поспешил предвосхитить в качестве предпосылки и исходной точки то, что должно было быть результатом его исследований и завершением всей его социально-философской системы; лишь гораздо позже на склоне своей деятельности он, наконец, прозрел и постиг что именно объединение обеих сторон правды является проблемой и величайшей теоретической задачей нашей времени.

Впрочем в социально-философской системе г. Михайловского проповедуемая им невозможность разрывать правду на обособленные области истины и справедливости имеет далеко не эпизодическое значение. Напротив невозможность эта, на теоретическом признании которой г. Михайловский так настаивает, находится в теснейшей внутренней связи с целым отделом его взглядов и прежде всего с его теорией идолов и идеалов. В этой теории, как мы уже знаем, понятие невозможности тоже играет решающую роль. При этом и по отношению к вопросу об идолах и идеалах поня-

тию невозможности придано г. Михайловским неправильное и несоответствующее ему значение, анализ и критика которого заслуживает особенно серьезного внимания, так как понятия возможности и невозможности в данном вопросе необходимо ведут к роковым заблуждениям в нравственных теориях и в практической деятельности. Прежде всего никак нельзя признать, что возможность осуществления составляет какой бы то ни было, хотя бы и второстепенный, признак идеала, а еще меньше основания соглашаться с г. Михайловским, что эта возможность есть его существенный признак. Если вопрос о возможности и играет какую-нибудь роль, то лишь при выборе целей, хотя и в этом случае он имеет решающее значение скорее по отношению к средствам, чем по отношению к цели. Но значением категории возможности для нравственных понятий мы займемся ниже, здесь же наша специальная задача заключается только в анализе понятия невозможности, которым г. Михайловский пользуется лишь для определения того, что он называет идолом. Не подлежит сомнению, что на этот раз г. Михайловский создал свою своеобразную терминологию и широко применил понятие невозможности для резкого противопоставления религиозных идеалов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин «идол», идеалом нерелигиозным. Однако как конструкция его понятий, для которой ему потребовалось специальное установление терминов «идол» и «идеал», так и вся его теория, построенная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой, которая лишь создала ему простор для красивых в стилистическом отношении сопоставлений и противопоставлений. Конечно, никто не станет отрицать, что между идеалами религиозными и идеалами личными и общественными существует громадная разница, дающая известное право резко противопоставлять их. Мы, несомненно, переживаем различные душевные состояния, смотря по тому, веруем ли мы в бессмертие души, или же стремимся к безусловно нравственной и в то же вре-

мя глубоко счастливой личной жизни или хотя бы к всеобщему равному счастью всех без исключения, т.е. к уничтожению социального зла. Но внутри нас эта разница заключается лишь в том, что в то время, как при первом идеале мы можем вполне удовлетворяться созерцательным отношением ко всему совершающемуся и прежде всего к явлениям социальной жизни, при втором — чувство долга повелительно требует от нас самого активного участия в жизни и ее делах. Что касается положения идеала вне нас, то он всегда и независимо от своего содержания постулируется нашим нравственным сознанием, как должный. В этом отношении не существует никакой разницы между идеалами религиозными и нерелигиозными, так как все то, что мы не признаем должествующим быть, не есть для нас идеал, хотя бы это не должествующее быть обладало самым возвышенным религиозным или другим содержанием. Тем не менее и в связи с внешними свойствами их надо признать также громадную разницу между религиозными идеалами, с одной стороны, идеалами личными и общественными — с другой. Дело в том, что все личные и общественные идеалы всегда имеют хоть какие-нибудь реальные предпосылки и живые корни в социальном или даже в общемировом процессе в противоположность идеалам религиозным, которые не только лишены этого, но даже сознательно и определенно противопоставляются всему земному. Таким образом, с каких бы сторон мы не смотрели на разницу (или даже противоположность) между идеалами религиозными и нерелигиозными, эта разница не подлежит рассмотрению с точки зрения категории возможности и невозможности, так как эта категория, как мы еще не раз убедимся ниже, вообще не применима к вопросам нравственного порядка.

Но г. Михайловский обозначает термином «идол» не только религиозные идеалы. Он прибегает к этому термину также и для обозначения тех идеалов нерелигиозного характера, которых он не признает достойными называться идеалами. Такими идолами он считает искусство для ис-



куства, науку для науки и нравственность для нравственности. «Искусство для искусства, — говорит он: — не единственный в своем роде идол современного человечества. Их существует целая коллекция: наука для науки, справедливость для справедливости, богатство для богатства»<sup>70</sup>. В другом месте он еще резче осуждает крайнюю односторонность, характерную для идеалов этого типа. По его словам: «римский юрист говорит: ты только должник, — подавай сюда свое тело, мы его разрежем; экономист говорит: ты только рабочий — значит, иметь детей не твое дело; историк-провиденциалист говорит: ты пешка, которая будет в свое время поставлена, куда следует, для того, чтобы, кому следует, было сказано шах и мат, — поэтому не дыши; моралист говорит: ты дух, — умерщвляй свою плоть — эту брэнную оболочку духа, и проч.»<sup>71</sup>. «Вполне презирая практику, и даже не умея к ней приступить, — продолжает он, развивая ту же мысль дальше, — метафизика жаждет познания для познания, ищет истины для истины»<sup>72</sup>. Но все это идола, по убеждению г. Михайловского, а потому независимо от той антипатии, которую он питает к ним, как к ложно сформулированным целям, он кроме того еще уверен, что осуществление их невозможно для человека. «Искусство для искусства, — утверждает он, — руководящим принципом быть *не может*»<sup>73</sup>. — «Чистое искусство есть мираж, одна из тех многочисленных вещей, которыми человек сам себя обманывает»<sup>74</sup>. Так же точно «при отсутствии нравственной подготовки представитель науки *не может* добиться и своей специальной цели — истины»<sup>75</sup>. В самом деле, «та наука, которая так претит вашим нравственным

<sup>70</sup> Sigwart, Logik, V, 536.

<sup>71</sup> Там же. III, 335.

<sup>72</sup> Там же. III, 340.

<sup>73</sup> Там же. V, 536.

<sup>74</sup> Там же. I, 121.

<sup>75</sup> Sigwart, Logik. IV, 389.

идеалам — совсем не наука: отрывая истину от справедливости, гоняясь только за первою, как за одним зайцем, она в противоположность пословице, не ловит и его»<sup>76</sup>. Что касается наконец метафизиков, то они «создают себе *невозможную* задачу, презирая задачи возможные, вылезают из границ человека, лезут, можно сказать, из кожи, и действительно должны страшно страдать»<sup>77</sup>.

В приведенных выписках очень ярко выступает то сплетение идей г. Михайловского, в котором перекрещивается его теория идолов и идеалов с теорией неразрывности «правды» на ее составные части. Невозможность для человека осуществить идол (не первого религиозного типа, а второго научно-нравственно-художественного) вполне тождественна по своему содержанию с невозможностью разрывать правду пополам. Надо признать, конечно, что при этом возникает необходимость поправки к теории «правды» г. Михайловского, так как если основываться на вышеприведенном перечислении идолов научно-нравственно-художественного типа, то уже нельзя говорить о двух половинах правды, а приходится признать трехчленное деление ее и, следовательно, доказывать невозможность разъединять истину, справедливость и красоту. Но этот недочет в социально-философской системе г. Михайловского мы оставим в стороне и только мимоходом отметим, что он произошел от того, что, как мы уже не раз указывали, г. Михайловский исходил в своем исследовании не из созерцания высших духовных благ человечества — истины, справедливости и красоты самих по себе, а из анализа их названий и в частности слова «правда». Здесь нас занимает только формальный характер той невозможности, которая, как мы только что констатировали, вполне тождественна по содержанию в обоих случаях, как в вопросе об идолах, так и в вопросе и прав-

<sup>76</sup> Там же. IV, 391.

<sup>77</sup> Там же. I, 958.

де. Вдумываясь внимательнее в характер этой невозможности, мы приходим к заключению, что и в том и в другом случае г. Михайловский настаивал на абсолютной невозможности. Только абсолютная невозможность представляла для него известную теоретическую ценность, и он, основываясь очевидно на некоторых своих верованиях, опирался именно на нее. Но кроме того надо признать, что эта невозможность имеет смысл только в том случае, если придать ей идеальное значение, так как реально она вовсе не является невозможностью. Сам г. Михайловский не говорит ни об абсолютном характере этой невозможности, ни об идеальном значении ее, но оба эти свойства отстаиваемой им невозможности следуют из того, как он оперирует ею. Он, например, не отрицает и не может отрицать того, что бывают целые эпохи, когда науке и искусству ставятся исключительно односторонние задачи, охарактеризованные им как идола, осуществить которые человек не может. Известно, что в отдельных представителях науки и искусства, преследующих только задачи такого рода, никогда нет недостатка. Несмотря, например, на то, что метафизика, по убеждению г. Михайловского, задается невозможными целями, философы-метафизики не переставали появляться в течение всей истории человечества. Правда, г. Михайловский утверждает, что все эти люди, т.е. даже все представители целых эпох, гонятся за миражами и занимаются самообманом, так как одна истина в социальной науке не настоящая истина, одна красота в искусстве не настоящая красота, а познание, добываемое метафизиками ради одного целостного познания, не дает нам никаких реальных и полезных знаний. Но все эти оценки имеют значение только в том случае, если г. Михайловский сравнивает ненастоящую науку, ненастоящее искусство и ненастоящее целостное познание с образцами настоящей науки, настоящего искусства и настоящего цельного и полного познания. Так как однако наука, искусство и цельное полное познание не являются чем-то готовым

и законченным, а творятся вместе с жизнью, то и не существует точных образцов настоящей науки, настоящего искусства и настоящего цельного и полного познания, с которыми можно было бы сравнивать все другие проявления этих областей духовной деятельности человека. Вместо готовых образцов всегда есть и должна быть только уверенность в том, какими наука, искусство и цельное полное познание должны быть. Мы называем идеалом то, что не существует в готовом и цельном виде, а является только задачей, в которую мы верим, к которой мы стремимся. Г. Михайловский, несомненно, имел в виду свой идеал науки, искусства и цельного полного познания, когда он произносил свой приговор над несоответствующими ему проявлениями в этих областях человеческого творчества; иными словами, он говорил о том, какими наука, искусство и цельное полное познание должны быть по его мнению. Таким образом мы приходим к убеждению, что и для г. Михайловского критерием идеала необходимо является долженствование, а не возможность, как он сам полагал. Поэтому было бы гораздо правильнее, если бы г. Михайловский прямо говорил о тех проявлениях научной мысли и художественного творчества, какие не подходили под его представления об истинной науке и об истинном искусстве, как о *не должных быть*, а не как о невозможных. Так же точно в более раннем периоде своей деятельности, когда он критиковал усилия и попытки разорвать правду пополам, он должен был бы доказать, что правда не *должна быть* разрываемая пополам, вместо того, чтобы уверять, что это невозможно. В таком случае для него было бы естественнее и нормальнее сделать переход к требованию, выражающемуся в том, что истина и справедливость *должны* объединяться в одном великом целом, обозначаемом правдой, и что наука и искусство *должны* служить этой единой и цельной правде.

Итак, мы пришли к заключению, что во всех вышеприведенных случаях под понятием невозможности у г. Ми-

хайловского скрывается понятие нравственного долженствования. Производить эту замену долженствования невозможностью обратного он не имел никакого права, так как по отношению к вышерассмотренным вопросам идеального порядка категория возможности и невозможности совершенно неуместна. Она вносит страшную путаницу и приводит даже к нелепым заключениям в виду того, что, опираясь на нее, приходится обыкновенно доказывать невозможность того, что постоянно существует и не перестает возникать. Чувствуя крайнюю шаткость своего гносеологического базиса, г. Михайловский сам делает переход от невозможности к долженствованию. «Мы требуем от науки, — утверждает он, излагая свою программу, — служения нам, не военному делу, не промышленной организации, не цивилизации, даже не истине, а именно нам профанам». «Мы прямо говорим: наука должна служить нам»<sup>78</sup>. В другом месте он настаивает на той же мысли, доказывая, что «все здание Правды должно быть построено на личности»<sup>79</sup>. «Профан» и цельная разносторонняя «личность» для него синонимы. Признавая однако абстрактность этих определений, он считает нужным заменить их указанием на определенный общественный элемент. Таким образом он приходит к выводу, что наука, искусство и вообще цельная единая правда должны служить народу «в смысле не нации, а совокупности трудящегося люда»<sup>80</sup>. К сожалению, эти переходы к идее долженствования являются лишь единичными проблесками в теориях г. Михайловского, не имеющими большой теоретической ценности, так как они не обладают самостоятельным значением, а служат лишь дополнением к его излюбленным идеям возможности и невозможности. То он, чтобы подняться до идеи долженствования, опирается на возможность и невозможность,

<sup>78</sup> Sigwart, Logik. III, 337.

<sup>79</sup> Там же. IV, 461.

<sup>80</sup> Там же. V, 537, и след.; ср. IV, 462 и сл.

то он извлекает в качестве результата из идеи долженствования лишь возможность каждого частного содержания этой идеи и невозможность противного этим содержанием. Устойчивое положение он сохраняет таким образом только на уровне идеи возможности и невозможности. Новые подтверждения этого положения цитатами, надеемся, излишни, так как выше было приведено достаточное количество подлинных заявлений г. Михайловского, в которых он настаивал на том, что разносторонняя личность и трудящийся народ являются как единственно возможными идеалами, так и единственно возможными критериями истины.

Благодаря более тщательному анализу, мы пришли к довольно неожиданному выводу, что г. Михайловский, извращая формальную сторону нравственных понятий, очень часто говорит о чем-нибудь, как о невозможном, в тех случаях, когда по содержанию понятия ему следовало бы настаивать на том, что это не должно быть, а должно быть обратное. Единственное объяснение для этого несоответствия между известным идейным содержанием и той категорией, которая должна придавать цену, вес и значение этому содержанию, заключается в излишнем пристрастии г. Михайловского к категории невозможности. Чтобы закончить с этим вопросом, мы должны теперь рассмотреть еще один случай применения г. Михайловским понятия невозможности. В противоположность предыдущему, этот случай не представляет затруднений, так как смысл его ясен при первом взгляде. Г. Михайловский часто характеризует естественный ход вещей в следующих выражениях: «Все существующее *необходимо* и иным, как оно есть, быть не может»<sup>81</sup>. «Дела идут так, как они *должны идти*, как они *не могут не идти*»<sup>82</sup>. «Приходится осуждать то, что в данную минуту *не может не существовать*»<sup>83</sup>. Социальный про-

<sup>81</sup> *Sigwart*, Logik. VI, 678.

<sup>82</sup> Там же. IV, 415.

<sup>83</sup> Там же. III, 437.

цесс определяется «непреодолимой невозможностью для людей *не поступать* известным образом»<sup>84</sup>. Он «и не мог не вести себя сообразно своим убеждениям»<sup>85</sup>. «Он был таков, каким *только и мог быть* по обстоятельствам времени и места»<sup>86</sup>. Сюда же надо отнести также определение фатализма, выраженное г. Михайловским в словах: «фатализм есть учение или взгляд, *не допускающий возможности* влияния личных усилий на ход событий»<sup>87</sup>.

Истинное значение невозможности этого типа ни для кого, вероятно, не оставалось скрытым, когда в приводимых выше выдержках из сочинений г. Михайловского слово невозможность применялось именно таким образом. Теперь значение этой невозможности не может подлежать сомнению уже хотя бы потому, что в первых из приведенных нами примеров оно прямо разъясняется. «Невозможно» во всех этих случаях означает, что обратное невозможному необходимо должно быть. Таким образом здесь мы имеем случай применения понятия невозможности до некоторой степени параллельный тому случаю, который мы разбирали непосредственно перед этим. Сходство этих двух типов невозможности заключается в том, что оба они получают свой истинный смысл только тогда, когда невозможность заменяется необходимостью или долженствованием обратного невозможному. Но в первом случае это долженствование этического характера, т. е. оно имеет значение известного постулата или нравственного требования. Так должно быть единственно потому, что я воспринимаю это должное как категорический императив. Поэтому замена этого долженствования невозможностью обратного объясняется лишь совершенным непониманием характера этого долженствования, несовместимого с другими категориями.

<sup>84</sup> Там же. IV, 301.

<sup>85</sup> Там же. III, 679.

<sup>86</sup> Там же. VI, 122.

<sup>87</sup> Там же. III, 434.

В противоположность этому этическому долженствованию второй род должного быть имеет значение не долженствования, а естественной необходимости. Мы уже знаем, что всякое исследование естественнонаучного типа независимо от того, является ли объектом его явление природы или социальные явления, должно давать в результате определение того, что необходимо должно происходить. Эта формула — необходимо должно произойти — может быть заменена другой — не может не произойти. Такая замена логически вполне законна, так как вторая формула выражает то же, что и первая, но гносеологически эти формулы далеко не равноценны, и вторая из них во всем уступает перед первой, не давая в результате никакого самостоятельного познания, а являясь лишь формальным развитием первой. Зигварт вполне правильно замечает, что мы познаем как первичное необходимость явления, происшествия или действия, и только познав необходимость делаем заключение о невозможности противного<sup>88</sup>. Само по себе это заключение не расширяет нашего познания, так как оно имеет чисто пояснительный характер.

В виду познавательной малоценности этого последнего понятия невозможности невольно возникает вопрос: почему г. Михайловский считал нужным так часто пояснять необходимость невозможностью противоположного, а еще чаще отдавать предпочтение указанию на невозможность перед указанием на необходимость? Ответ на этот вопрос легко дать, если вспомнить, что в основе всех теорий г. Михайловского лежит категория возможности и невозможности. Поэтому там, где г. Михайловскому приходится кон-

<sup>88</sup> *Sigwart, Logik*, 2 Aufl., B. I. S. 241. Глава, к которой принадлежит эта страница, вполне заслуживает того, чтобы ее неоднократно перечитывать. Она проникнута беспредельной любовью к интересам науки и, внушая читателю глубочайшее уважение перед высоко ценным или безусловно достоверным в познании, приучает его не удовлетворяться менее ценным.



статировать необходимость, он выражает ее не в первичной формуле, а в производной от нее, которая в противоположность основным принципам теории познания с его личной точки зрения представляет большую ценность, так как невозможность и в этом случае находится в известном соответствии с возможностью, являясь прямым отрицанием ее. Таким образом чистое применение и этого понятия невозможности, именно благодаря исключительно отрицательному значению его по отношению к возможности, только лишний раз доказывает крайнее пристрастие г. Михайловского к категории возможности. Если поэтому кто-нибудь из читателей, встречая иногда в вышеприведенных отрывках из сочинений г. Михайловского это понятие невозможности, спешил разъяснить его себе в смысле необходимости противоположного и видел в этом разъяснении опровержение положений, выставленных в предлагаемом исследовании, то теперь он должен убедиться, что частое применение этого понятия невозможности не опровергает, а только дополняет данную нами характеристику гносеологической системы г. Михайловского.

Уяснив себе общее значение этого понятия невозможности, мы должны теперь рассмотреть один частный случай его применения г. Михайловским. Случай этот заключается в подвергавшемся уже несколько раз нашему анализу утверждении г. Михайловского, что в социальных науках невозможно применять исключительно объективный метод. Г. Михайловский очень часто сводил свои доказательства к тому, что исследователь «не может не внести» субъективный элемент в свое рассмотрение общественных явлений. Выразив это положение в более ценной научной формуле, мы должны будем сказать, что исследователь *необходимо должен* внести субъективный элемент в свое исследование социального процесса. В таком случае г. Михайловский опирался в своих доказательствах на известную психологическую причинность, которая необходимо должна приводить к определенным результатам. Опира-

ясь на нее, он часто доказывал, что не только всякое социологическое исследование с психологической необходимостью должно быть проникнуто субъективным элементом, но и что всякое служение истине в произведениях социальной науки и всякое служение красоте в произведениях искусства психологически необходимо должно сопровождаться также служением справедливости. Таким образом, мы имеем здесь еще одно объяснение отстаиваемой г. Михайловским невозможности разрывать правду пополам, невозможности служить таким идолам человечества, как искусство для искусства и наука для науки, и, наконец, невозможности не прибегать к субъективному методу в социологических исследованиях. Объяснение это психологически-причинного характера, причем для правильного понимания невозможности в этих случаях ее надо заменять необходимостью обратного.

Этим мы заканчиваем свой анализ и классификацию различных понятий невозможности, часть которых составляет неотъемлемое достояние процесса познания, как он сложился в современной науке и нормируется в логике, другая же часть должна быть признана специфической особенностью теоретических построений г. Михайловского. Мы вскрыли значение четырех различных видов невозможности, а именно фактической, логической, этической и причинной или реальной невозможности. Из них этическая невозможность принадлежит к характерным особенностям этических взглядов г. Михайловского, но как мы доказали выше, она основана на совершенном непонимании сущности этической проблемы; что же касается причинной или реальной невозможности, то она в свою очередь распадается на различные подвиды, смотря по объекту ее проявления. Для нас здесь особенно важны две группы этого рода невозможности — причинно-социально-экономическая и причинно-психическая возможность.

Теперь нам остается возвратиться к вопросу, для решения которого мы считали нужным более точно установить все

различные значения, которые вкладываются в слово «невозможность». Нам нужно определить, на каком из видов и подвидом невозможности настаивал г. В. В., когда он доказывал, что капиталистическое развитие России невозможно. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны прежде всего исключить логическую и этическую невозможность. Что с понятием «Россия» несовместимо понятие «капитализм» не стал бы утверждать даже наиболее идолопоклонствующий перед понятиями народник-славянофил. Так же точно русские народники не настаивали в данном случае на этической невозможности, хотя вообще они не пропускали случая указать на то, что развитие капитализма в России влечет за собой последствия, которые вместе с самим капитализмом должны быть преданы безусловному осуждению с нравственной точки зрения. Из остальных родов невозможности наиболее подходящего для их теоретических и практических целей, несомненно, окажется реальная невозможность. Очень вероятно, что г. В. В. хотел доказать именно этого рода невозможность, т. е. невозможность, коренящуюся в экономических и социальных причинах. Но как мы уже знаем, весь смысл этой невозможности заключается в том, что обратное невозможному необходимо должно происходить. Следовательно, если он хотел настаивать на этого рода невозможности, то он должен был также доказывать, что русская экономическая жизнь с естественной необходимостью должна развиваться в направлении благоприятном для народного хозяйства и его устоев. Между тем он, по собственному сознанию, стремился доказывать эту невозможность вследствие все более растущей неуверенности в необходимо-совершающемся развитии народно-хозяйственного строя и для поддержания веры в устои этого строя. Таким образом, мы обнаруживаем здесь одно из поразительнейших логических и гносеологических недоразумений, которое объясняется полным отсутствием формально-научной подготовки у г. В. В. Вывернув формулу о социально-причинной необходимости развития русско-народных экономических усто-

ев, г. В. В. думал, что он доказывает нечто новое, выдвигая положение о невозможности капиталистического развития России. В действительности, вопрос шел об одном и том же явлении, зависящем от одних и тех же социально-экономических причин.

Итак, если г. В. В. даже и хотел доказать причинную или реальную невозможность развития капитализма в России, что весьма вероятно в виду того, что невозможность этого типа представляла для него теоретическую и практическую ценность и соответствовала его целям, то это совершенно не удалось ему, так как он избрал для своих доказательств самый ложный путь. Г. Михайловский очень нерешительно и плохо выразил это, когда он, познакомившись с фактической аргументацией невозможности развития капитализма в России, заявил, что «эта невозможность далеко не абсолютная, и, может быть, даже не совсем правильно называть ее невозможностью». Мы теперь знаем, что этот вывод заключался уже в логических свойствах самой формулы г. В. В., так как в основу ее была положена уверенность лишь в возможности, а не в необходимости развития народных экономических устоев. Но если невозможность, которую отстаивал г. В. В., не абсолютно реального характера или не социально-экономически-причинная невозможность, то это невозможность только фактического характера. Иными словами, это невозможность вчерашнего и сегодняшнего дня, которая завтра может превратиться не только в возможность, но даже в необходимость того, что вчера и сегодня было невозможно.

Мы найдем еще дальнейшие подтверждения взгляда, к которому мы пришли, когда обратимся для суждения о характере той невозможности, на которой настаивал г. В. В., к другим данным. Знакомясь более детально с исследованиями г. В. В., которые имеют для нас особенное значение, т. е. с «Судьбами капитализма в России» и с «Нашими направлениями», мы приходим к заключению, что г. В. В. рассматривал все вопросы как общего экономического прогресса, так и специально

экономического развития России с точки зрения тех или других возможностей. Для него в экономическом мире мало что совершается необходимо, так как экономический процесс, с его точки зрения, складывается из ряда возможностей. Так, например, уже в самом начале своего исследования о «Судьбах капитализма в России» г. В. В. обсуждает все возможности, возникающие при конкуренции страны, только вступающей на капиталистический путь развития, какой была в то время Россия, со странами, уже далеко ушедшими в своем капиталистическом развитии<sup>89</sup>. Сюда он вплетает рассуждение о возможных формах обобществления труда и об условиях возможности каждой из них<sup>90</sup>. Затем он доказывает, что возможность развития капитализма обуславливается возможностью специализации производств<sup>91</sup>. Далее он рассматривает вопрос о возможности создавать контингент таких рабочих, которые удовлетворяли бы запросам, предъявляемым к ним крупным производством<sup>92</sup>. Особенно подробно он разбирает данные, гарантирующие русскому крестьянству, занимающемуся как земледелием, так и кустарными промыслами, возможность дальнейшего развития известных основ его хозяйственного строя<sup>93</sup>. В связи с этим вопросом находится излюбленная г. В. В. тема, что только при наличности известных идеальных черт в существующем хозяйственном строе возможно творчество новых экономических и социальных форм. Эту возможность творчества он особенно связывает с русскими общинными и артельными социально-хозяйственными формами<sup>94</sup>. Между тем в социально-экономических условиях жизни западноевропейского пролетариата он констатирует отсутствие этой возможности

<sup>89</sup> В. В. Судьбы капитализма в России. С.-Петербург. 1881. С. 14, 18–20.

<sup>90</sup> Там же. С. 16–18, 30–31.

<sup>91</sup> Там же. С. 41–55. Ср. Шульце-Геверниц. Очерки обществ. хозяйства и эконом. политики России. С.-Пб., 1901. С. 171–172.

<sup>92</sup> Там же. С. 59–66.

<sup>93</sup> Там же. С. 90 и след.

<sup>94</sup> В. В. Судьбы капитализма в России. С. 273–274. Ср. Шульце-Геверниц. Очерки общ. хозяйства. С. 173–174.

и, наоборот, усматривает в них больше возможностей для пассивной и деструктивной роли пролетариата<sup>95</sup>.

Вышеприведенные образцы решения господином В. В. вопросов, касающихся изменения и развития экономических форм и отношений, не являются искусственно подобранными единичными примерами, а составляют основное содержание его исследований. Можно сказать без преувеличения, что вся динамика экономических форм и отношений представляется господину В. В. в виде совокупности известных возможностей. Перечислять однако все эти возможности, а тем более анализировать их и приводить для ближайшего знакомства с ними цитаты из сочинений г. В. В. было бы очень утомительной и совершенно бесполезной работой в виду того, что большинство вопросов, разрабатывавшихся господином В. В., уже решены по существу не в пользу его теорий, а с формальной стороны, которая интересует нас здесь главным образом, они отличаются поразительным однообразием. Для нас было важно познакомиться только с общей постановкой этих вопросов господином В. В., чтобы убедиться в том, что он в своей теоретической обработке экономических явлений добивается лишь относительных результатов, выражаемых в определении различных возможностей, а не безусловных, — выражаемых в определении необходимого, а потому и понятие невозможности имеет в его исследованиях соответствующее, т. е. вполне относительное значение.

Чтобы закончить наш обзор теорий русской социологической школы, нам остается рассмотреть только наиболее общий и принципиальный из разрабатывавшихся ее представителями вопросов, их теорию прогресса. Для краткости мы воспользуемся изложением г. Кареева, как более ясным и сконцентрированным. В его книге «Основные вопросы философии истории» этому вопросу посвящен весь последний отдел, состоящий из трех глав, из которых наи-

<sup>95</sup> В. В. Наши направления. С. 139–141.

более важной и характерной является предпоследняя, озаглавленная: «Цель прогресса, причины и условия его возможности». Уже судя по одному этому заглавию, для нас ясно, что в теоретических построениях г. Кареева известные социально-экономические причины и условия приводят лишь к возможности прогресса. Содержание этой как бы заключительной главы его книги вполне соответствует ее заглавию. На вопрос о цели прогресса он отвечает, что цель его в развитии личности. Дав такой ответ, он должен определить дальше, в чем заключается развитие личности, а так как проблема эта в высшей степени сложна, то г. Кареев считает нужным подразделить ее на отдельные вопросы. По его словам: «Г. Михайловский в своем трактате «Что такое прогресс» резюмирует главную его мысль в такой формуле: «прогресс есть постепенное приближение к цельности неделимых, к *возможно* полному и всестороннему разделению труда между органами и *возможно* меньшему разделению труда между людьми». *Возможно* ли достижение такого идеала, т.е. полного равенства и всестороннего развития индивидуумов? С одной стороны, различие пола и возраста, а также прирожденных способностей противопоставляется самой природой *возможности* полного равенства между особями, с другой, — кратковременность человеческой жизни мешает всестороннему развитию отдельной личности. Чтобы все были равны и всесторонне развиты, пришлось бы пожертвовать весьма многим, устранив, например, некоторые отрасли знания, уменьшив область науки и техники, что ни в каком случае нельзя называть прогрессом. Вместе с тем раз такой идеал достигнут, и все особи избегают всякой теоретической и практической деятельности, которая отличала каждую из них от других, *возможен* ли будет тогда дальнейший прогресс и не грозит ли бы это обществу китаизмом?»<sup>96</sup> — Мы не станем раз-

<sup>96</sup> Н. Кареев. Основн. вопросы филос. истории, 3-е изд. С.-Пб. 1897. С. 376. Курсив здесь и везде ниже наш.

бирать содержание ответов г. Кареева на поставленные им вопросы, так как нас интересует здесь не содержание его понятия прогресса, а формальное обоснование его, заключающееся в том, что решающим моментом для прогресса, так же как и для идеала, он считает возможность его. Чтобы познакомиться с указываемыми им условиями и причинами возможности прогресса, рассмотрим только некоторые из его определений. Ограничив сферу осуществления прогресса вышеуказанной целью развития личности, он противопоставляет прогресс общемировому развитию. «Развитие неорганическое и чисто органическое, — говорит он, — не сопровождается сознанием совершающейся перемены, которое появляется только на высших ступенях развития психического, чтобы в развитии надорганическом привести к понятию прогресса. Поэтому прогресс *возможен* только на той ступени психического развития, на которую органическая эволюция поставила человека, потому что только человеку свойственны те средства, при коих *возможен* прогресс»<sup>97</sup>. Из этих слов читатель убедится, что ни один из русских социологов не выражал основную формулу русской социологической школы в таком утрированном виде, как г. Кареев. Для него прогресс *возможен* только на той ступени, на которой стоит человек, потому, что он *возможен* только для человека. Желая быть последовательным, систематичным и определенным, он свел, наконец, все содержание учений русской социологической школы к такой формуле, которая лучше всякой критики противников показывает всю неопределенность ее учений.

Несмотря однако на полную неопределенность предлагаемой им формулы, он пытается в дальнейшем изложении развивать ее еще подробно. «Укажем теперь, — говорит он, — на общие всему человеческому роду причины *возможности* прогресса, помня однако, что степень психического развития отдельных рас не одинакова, что по-

<sup>97</sup> Н. Кареев. Основн. вопросы филос. истории, 3-е изд. С.-Пб. 1897. С. 379.



тому не все племена одинаково быстро способны прогрессировать, и что, наконец, действие прогрессивной тенденции *может* проявляться только при благоприятных внешних условиях»...<sup>98</sup> «Мы полагаем, — продолжает он, — что естественная эволюция, сделавшая *возможным* появление способного к прогрессу животного вида, была такова, что в ней одно обуславливалось другим: высшее духовное развитие человека было *немыслимо*, если бы его предки не жили в стадном состоянии и члены каждой их группы не находились в известном психическом взаимодействии между собой; развитие последнего было бы *невозможно*, если бы не было органического развития особей и не существовало стадной жизни; наконец и стадная жизнь *понятна* только при психическом развитии особей и их постоянном взаимодействии»<sup>99</sup>. Этих выдержек вполне достаточно, чтобы убедиться в том, что и в дальнейшем своем изложении г. Кареев не дает более содержательного обоснования прогресса, а потому мы прекратим свои выписки и представим желающим обращаться к его сочинениям<sup>100</sup>. Здесь мы только еще раз обратим внимание на то, что результат, которого добивается г. Кареев, заключается в определении лишь возможности прогресса, и это единственный результат не только его основного труда, но и исследований всей русской социологической школы.

Мы закончили свое изложение и анализ учений русской социологической школы. В этом изложении, сопровождаемом анализом, мы обращали свое внимание главным образом на формальные основы ее теоретических построений, руководясь тем соображением, что как бы ни были прекрасны идеи русских социологов по содержанию, их зна-

<sup>98</sup> Там же. С. 380.

<sup>99</sup> Там же. С. 381.

<sup>100</sup> Там же. См. особенно: с. 386—391. Мы не делаем ссылок на статьи и другие сочинения г. Кареева потому, что они не заключают в себе ничего нового по интересующему нас вопросу.

чение зависит не от их содержания, а от их гносеологических предпосылок, т.е. от соотношения между ними и реальным миром. Наш анализ привел нас к убеждению, что идеи русской социологической школы были лишены прочных связей с реальным миром, так как русские социологи настаивали только на возможности их осуществления; а даже не обращаясь за справками к теории познания, всякий признает, что возможность не дает прочных гарантий. Поэтому мы теперь не удивляемся, что вся эта школа теоретиков привела к таким ничтожным практическим результатам.

Однако сторонники русской социологической школы, познакомившись с нашим изложением, могут возразить нам, что мы внесли в учения этой школы больше философских элементов, чем в них заключалось. Мы везде говорим о категории возможности и невозможности, между тем как представители русской социологической школы нигде даже не употребляют этого словосочетания. Часто, пользуясь словами возможность и невозможность и производными этимологическими формами от того же корня, они не соединяют их с словом категория. Если слово категория и встречается в их сочинениях, то в таких словосочетаниях, что наравне с своим истинно-научным значением, нормированным Кантом и разработанным неокантианской школой, оно имеет также значение лишь наиболее общего понятия, т.е. то значение, которое ведет свое начало от Аристотеля. Поэтому нам скажут, что представители русской социологической школы никогда даже не применяли категории возможности, слова же, производные от одного корня с словом «возможность», они употребляли наравне со всеми остальными словами русской речи; следовательно, мы напрасно видим нечто знаменательное в этом факте.

Но дело в том, что мы более высокого мнения о логическом и гносеологическом значении слов, чем наши воображаемые оппоненты. Если бы представители русской со-

циологической школы обнаружили в данном случае только излишнее пристрастие просто к словам, как в тех вышечтенных случаях, когда они прямо выражали это, то и тогда наша постановка вопроса была бы правильна. Не все слова можно признать только словами, и есть слова, которые при анализе их оказываются чрезвычайно вескими. Задача аналитической критики и заключается в том, чтобы вскрыть и оценить тот смысл теоретических положений, выставленных известным научным течением, который не вполне выражен их авторами. При этом для большей ясности и удобопонятности надо, конечно, пользоваться готовыми научными терминами и понятиями, почему мы и считали нужным говорить о категории возможности и невозможности. Пока Мольеровский мещанин не знал грамматики, он просто говорил, когда же он познакомился с элементарными грамматическими правилами, он узнал, что он говорит прозой; но речь его от этого не изменилась. Так же точно представители русской социологической школы, не будучи знакомыми с логикой и теорией познания в их современной научной постановке, сами не зная того, применяли категорию научной постановке, сами не зная того, применяли категорию возможности и невозможности. Что в разбираемых нами сочинениях не просто употребляются слова, производные от одного корня с словом «возможность», как и само это слово. но и им придается значение, свойственное только категориям, не станет сомневаться, вероятно, никто, когда перечитает все выдержки, которые нам пришлось привести здесь в таком большом количестве, и проанализирует их вместе с нами. Не подлежит однако сомнению, что русские социологи сами не вполне отдавали себе отчет в том, какую громадную роль в их теоретических построениях играет категория возможности и невозможности, потому что, если бы они проанализировали эту категорию и определили бы истинное значение ее, то они были бы осторожнее в ее применении.

## X

Нам остается теперь рассмотреть научное значение категории возможности самой по себе, чтобы в связи с определением этого значения дать оценку теорий русской социологической школы. В своем изложении мы больше не связаны теми или другими взглядами г. Михайловского и других русских социологов, так как покончили с нашей первой задачей, заключавшейся в анализе этих взглядов или в определении того, как наиболее правильно их надо понимать. Поэтому мы можем оставить в стороне предложенное нами выше деление различных понятий возможности на субъективные и объективные, так как оно далеко не отвечает интересам научного познания в чистом виде или независимо от посторонних взглядов. Уже при оценке различных значений понятия невозможности, анализ которых мы должны были представить выше в связи с изложением взглядов русских социологов, мы не ощущали потребности возвращаться к этой классификации. Если мы вспомним, что, приняв эту классификацию, мы должны были бы объединить в одну группу субъективной невозможности установленные нами выше понятия психически-фактической невозможности, психически-причинной невозможности и логической невозможности, то мы поймем, что эта классификация объединяет разнородные понятия и разъединяет однородные, т. е. группирует их на основании частных, несущественных признаков.

Поэтому вместо дальнейшей разработки этой лишь вспомогательной и ненужной нам больше классификации мы возвратимся к тому понятию возможности, которое мы установили при анализе прессы. Углубившись тогда в гносеологическое значение его, мы определили, что оно не только не находится в связи с теми формулами причинных соотношений между явлениями, при помощи которых оперирует современная наука, но и стоит совершен-

но вне их. Оно относится к тому безусловно единичному и не повторяющемуся элементу в явлениях внешнего мира вообще и в социально-политических происшествиях и событиях в частности, который не подлежит исследованию в науках, разрабатывающих закономерность явлений<sup>101</sup>. Но если мы оставим в стороне точку зрения теории познания, т.е. отвлечемся от того отношения, в каком это понятие возможности находится к реально совершающемуся, и посмотрим только на то место, которое оно занимает среди наших представлений, то мы убедимся, что мы имеем в данном случае наиболее обыденное понятие фактической возможности. В виду его обыденности было особенно важно определить его формально-логическое значение или его связь со всеми другими понятиями, при помощи которых мы оперируем в науке и в жизни. Виндельбанд первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его, в чем и заключается его несомненная заслуга. Он устанавливает наряду с утверждением и отрицанием или с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону еще «особое проблематическое отношение» (*das problematische Verhalten*), или то состояние нерешительности, при котором исследователь определяет лишь различные возможности<sup>102</sup>. Так как, однако, наука требует вполне точных и определенных ответов на поставленные ею вопросы, и отсутствие таких ответов является лишь подготовительной стадией всякого научного исследования, а наша жизнь напротив полна нерешительности и всевозможных предложений, то для всякого должно быть

<sup>101</sup> В своем недавно появившемся исследовании Рикерт дал логическую конструкцию основной из наук противоположного типа — истории, но мы не можем здесь касаться ее, так как это далеко отвлекло бы нас от нашей темы. Ср. *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2 Hälfte, Tübingen, 1902.

<sup>102</sup> Ср. *W. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil*, Strassburger philos. Abhandlungen, S. 185 u. ff.

ясно, что понятие фактической возможности, занимая видное место во всех житейских расчетах, не имеет строгого научного значения.

Но и то, что лишь фактически возможно, может служить объектом вполне точного научного исследования. Правда, в результате таких исследований получается не простое указание на фактическую возможность, а более точное определение ее, почему ей присваивается в науке даже специальное обозначение. Это вполне научное и потому как бы новое понятие возможности применяется также к единичным явлениям, однако только к тем, которые встречаются более или менее часто и потому могут рассматриваться, как повторяющиеся. Явления этого рода группируются и обрабатываются в статистических исследованиях, пользующихся как методами для своих выводов различными приемами математических исчислений.

Часто думают, что статистические исследования, уже потому, что они подобно всему естествознанию опираются на математику и обрабатывают различные числовые данные, принадлежат к серии естественных наук. Все различие между естественнонаучными и статистическими исследованиями хотят свести к различию между получаемыми ими результатами, которые в статистических исследованиях выражаются не в безусловных положениях, как в естественных науках, а в условных. Притом и это различие считается не принципиальным, так как не все результаты статистических исследований условны, а относительно тех из них, которые выражаются в условных положениях, предполагается, что они имеют лишь подготовительное значение для безусловных выводов, могущих быть из них извлеченными. Но это определение логической структуры статистических исследований совершенно неверно, так как в статистике, как науке, мы имеем совершенно особый тип научного исследования, безусловно отличный от естественнонаучного типа. Главное различие между этими двумя типами исследований заключается в том, что статисти-

ческие исследования направлены совсем на другую сторону явлений, чем естественнонаучные, а потому и результаты, получаемые этими различными типами исследования, принципиально, а не относительно различны. В то время как внимание естественнонаучных исследований направлено на то, что обще каждому роду единичных явлений, внимание статистических исследований обращено на самые случаи единичных явлений. Правда, статистические исследования рассматривают единичные случаи не сами по себе, или не как безусловно единичные, так как если рассматривать каждый совершающийся случай только как единичный, то его надо признать также безусловно не повторяющимся, а следовательно, его надо тогда изучать совершенно отдельно в его исключительной и не повторяющейся обстановке и индивидуальной особенности. Между тем отличительная черта статистики, как науки, заключается именно в том, что она рассматривает сходные единичные случаи, как повторяющиеся. Для этого она схематизирует их, группируя и исчисляя иногда очень сложные и в высшей степени индивидуальные явления по интересующему ее сходному признаку и совершенно абстрагируя от всех остальных несходных признаков. Таким образом, исходной точкой статистических исследований являются столько же единичные случаи, как и так называемые статистические совокупности, группы или массы (*Gesammtheit, Gruppe, Masse*) этих случаев. Но ни схематизирование, ни образование статистических совокупностей не должно вводить нас в заблуждение относительно объекта, являющегося предметом статистических исследований. Мы не должны смешивать схематизирование, дающее в результате статистические совокупности, с обобщением, ведущим к образованию родовых понятий и лежащим в основе всего естественнонаучного типа мышления. Предметом статистических исследований остаются все-таки случаи единичных явлений, хотя и не сами по себе, а в их совокупностях, а так же в тех числовых соотношениях, которые ис-

числяются путем сравнения этих совокупностей. Какой бы обработке однако статистические исследования не подвергали интересующие их случаи единичных явлений, они никогда не отвлекаются от самих единичных случаев и не рассматривают их как экземпляры родовых понятий, подобно тому, как это делают естественные науки. Иными словами, в статистических исследованиях изучаются случаи смерти, рождений, болезней и т. д., а не смерть, рождение, болезнь<sup>103</sup>.

Итак, изучая случаи единичных явлений, статистические исследования знакомят нас с этими явлениями, как единично происходящими и связанными с другими единично происходящими явлениями, а также с той средой, в которой эти явления происходят. Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным математическим приемам, начиная с исчисления совокупностей этих случаев и заканчивая исчислениями различных соотношений между различными совокупностями, определяя этим путем, на сколько случаев явления одного типа приходится случаев другого типа явлений. Главная задача исследователя заключается при этом в такой постановке исчисления этих соотношений, чтобы полученный вывод действительно выражал, как случаи одного явления относятся к случаям другого или к среде, в которой они совершаются, а не являлся результатом лишь чисто математических соотношений между разрабатываемыми им числовыми данными. Только тогда путем переработки статистических дан-

---

<sup>103</sup> Так как мышление родовыми понятиями, будучи специально культивируемо естественными науками, не составляет их исключительной принадлежности, а напротив является наиболее распространенным и обыденным типом мышления, то объект статистических исследований обозначают часто в родовых понятиях. Так, например, обыкновенно говорят, что статистика исследует рождаемость, смертность, заболеваемость и т. д., а не случаи рождений, смертей, заболеваний. Ясно однако, что в этих родовых понятиях обобщаются сами единичные случаи, их совокупности и отношения между ними, а не явления, как таковые.



ных получается вполне определенная и цельная характеристика изучаемых статистикой единичных явлений. Характеристика эта является наряду с другими способами ознакомления с единичными явлениями, как например, описание и анализ их, вполне самостоятельным и очень ценным видом их научной обработки и изучения и даже имеет несомненные преимущества перед всеми остальными видами, так как она, благодаря сравнительно простым приемам, знакомит нас с массовыми единичными явлениями в их совокупности и с каждым порознь. Поскольку однако все эти методы статистических исчислений определяют то, что существует, и как оно существует, они нас здесь не интересуют.

Для нашей темы статистические исследования представляют интерес лишь постольку, поскольку они изучают то, что происходит и будет происходить. Для определения тех единичных случаев, которые происходят или произойдут, статистика пользуется, как методом, математической теорией вероятности. Поэтому прежде всего возникает вопрос об отношении математически определяемой вероятности к реально-происходящему или о гносеологическом значении ее. Один из наиболее видных представителей философской мысли в современной Германии Виндельбанд высказался вполне решительно по этому вопросу в том смысле, что «вероятность никогда не является свойством какого-нибудь ожидаемого происшествия, а выражает всегда только степень ожидания; она — вполне субъективное состояние нашего сознания, в котором оно, не найдя еще свободного от противоречий результата своего мышления или не будучи в состоянии найти таковой, все-таки склоняется, благодаря большей силе какого-нибудь ряда аргументов, искать объективно познаваемое в известном направлении и удовлетворяться этим, не забывая однако при этом значения аргументов противоположного характера». «Если говорить вполне точно, то надо признать, что вероятного вообще нет, а есть только вероятность или среднее психо-

логическое состояние между уверенностью и неуверенностью. В противоположность этому объективно-вероятное есть бессмыслица»<sup>104</sup>.

Против этого толкования вероятности было высказано вполне правильное возражение, что этот взгляд может только объяснить, почему мы ожидаем в большей степени вероятные случаи, чем менее вероятные. Но он совсем не объясняет и делает даже прямо непонятным, почему исчисленное на основании точных данных при помощи теории вероятности и потому ожидаемое нами действительно осуществляется в той именно степени вероятности, в какой мы его ожидаем. Возражение это принадлежит профессору физиологии в Фрейбургском университете Кризу (Kries). Занявшись специальной разработкой принципов теории вероятности и исследовав различные случаи применения их к реально совершающемуся, он пришел к убеждению, что теория вероятности доставляет нам вполне объективные и положительные знания, которые однако знакомят нас не с тем, что необходимо происходит и произойдет, а лишь с тем, что может произойти. Поэтому он назвал тот объект, который исследуется при помощи теории вероятности, «объективно возможным»<sup>105</sup>.

Но определив вполне правильно логическое значение понятия объективной возможности, а также соотношение между ним и вероятностью, устанавливаемой математическими методами, Криз дал совершенно неправильное объяснение гносеологических предпосылок его. В своем гносеологическом объяснении объективно возможного он исходит

<sup>104</sup> «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.

<sup>105</sup> Мы пользовались следующими работами Криза: *I. von Kries*, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Freiburg, 1886; Ueber den Begriff der 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.

из того соображения, что объективно возможное осуществляется при наступлении известных обстоятельств. Вместо того однако, чтобы проанализировать логическое место, занимаемое этими обстоятельствами на пути исследования объективно возможного при помощи теории вероятности, он как бы считает само собой понятным, что эти обстоятельства являются именно теми данными, на основании которых производится исследование объективно возможного, а потому определение реального значения объективно возможного должно быть дано в связи с ними. Между тем рассматривая эти обстоятельства, как частичную причину (*Theilursache*), он этим обуславливает свое определение понятия причины. Его определение причины вполне согласно с определением Милля, так как он заявляет, что причиной может быть признана только вся совокупность обстоятельств или условий, приводящих к известному результату. Определение это он считает бесспорной истиной и кладет его, как аксиому, в основу своего объяснения значения объективно возможного в реальном процессе. Таким образом, он совершенно произвольно связывает исследование объективно возможного при помощи теории вероятности с причинным объяснением явлений и для этого даже принужден конструировать наряду с необходимой причинной связью еще особую возможную причинную связь, зависящую от наступления недостающих обстоятельств.

Все это теоретическое построение Криза для объяснения гносеологического значения объективной возможности совершенно ошибочно, так как прежде всего в основу его положено неправильное определение понятия причины. С понятием сложной причины не оперирует ни одна наука, а все они исследуют только изолированно-взятые причинные соотношения. Поэтому условия и обстоятельства, от которых зависит действительное осуществление объективно возможного, являются элементами вполне самостоятельных причинных соотношений, а не частями одной сложной причины. Но даже независимо от той или другой конструк-

ции причинного объяснения явлений представленное Кризом определение гносеологического значения объективно возможного совершенно неверно. Как бы мы не называли условия и обстоятельства, от которых зависит осуществление объективно возможного, т.е. признали ли бы мы их самостоятельно действующими причинами или частями одной общей причины, несомненно то, что при воздействии этих условий или обстоятельств объективно возможное необходимо совершается, при отсутствии этого воздействия объективно возможное также необходимо не совершается. Если бы следовательно процесс познания, производимый посредством теории вероятности, направлялся на исследование этих условий, то он давал бы в результате определение того, что необходимо совершается (или необходимо не совершается)<sup>106</sup>. Вывод этот вполне согласен с единственно-истинным взглядом на исследование причинной связи между явлениями, как на определение того, что совершается необходимо. Классификация же причинных связей на необходимые и возможные совершенная нелепость.

Правда, в виду того, что определение «возможный» относится как бы ко всей совокупности явлений, образующих

---

<sup>106</sup> В своем первом труде Вл. И. Борткевич, профессор статистики в Берлинском университете, очень хорошо отметил все те трудности, которые возникают при попытках свести результаты, получаемые при обработке статистических данных, к причинному объяснению явлений. К сожалению, в последующих своих сочинениях он не разрабатывал уже раз намеченных им отклонений этого типа исследований от естественнонаучных и теперь, по-видимому, больше склоняется к точке зрения 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). Cp. L. von Bortkewitsch, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, ib., B. XVII, u. Eine Entgegnung, ib., B. XVIII. Хотя я стою на совершенно другой точке зрения, чем Вл. И. Борткевич, тем не менее научные беседы с ним несомненно способствовали выработке моих собственных взглядов на эти вопросы. Поэтому считаю своим долгом выразить ему здесь свою искреннюю благодарность.

причинно связанное соотношение, и осуществление или неосуществление всей совокупности не находится в зависимости от того, что в этой совокупности известные явления причинно, т.е. необходимо, связаны, — в виду этого представляется как бы допустимым такое сочетание понятий, как возможная причинная связь. Но мы должны принять во внимание, что эта совокупность в свою очередь причинно обусловлена, и мы можем рассматривать ее только изолированно, но не имеем права брать ее вне причинной связи и предполагать ее лишь возможной. Иными словами, пока мы рассматриваем явления в их причинных соотношениях, мы должны смотреть на них как на необходимые и не имеем права рассматривать их как возможные. Между тем перерыв в непрерывной цепи причинно, т.е. необходимо, связанных явлений допустим только с точки зрения антропоморфического понимания причины и причинной связи, при котором каждая отдельная причина как бы начинает собою ряд, а следовательно она сама по себе ни необходима, ни возможна, а становится тем или другим, смотря по обстоятельствам. Представление о сложной причине и является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи.

Тем не менее Криз был вполне прав, когда он утверждал, что осуществление объективно возможного зависит от некоторых условий, так как это утверждение есть только применение к частному случаю общего положения, что все совершающееся, а в том числе и объективно возможное, причинно обусловлено. Но он был совершенно не прав, когда при анализе и определении объективно возможного вообще принимал во внимание это соображение о причинной зависимости осуществления объективно возможного от некоторых обстоятельств. В теореме, определяющей вероятность осуществления объективно возможных случаев, условия или обстоятельства, от которых зависит это осуществление, не являются неизвестным, которое надо найти, а напротив совершенно отсутствуют. Даже более, именно благодаря тому, что эти условия или обстоятельства не яв-

ляются объектом исследования, а остаются вне процесса исследования, само исследование направляется на определение того, что объективно возможно, так как в противном случае исследование давало бы в результате определение того, что совершается необходимо. Поэтому если в теоретическом построении Криза для объяснения и характеристики значения понятия объективно возможного гносеологическая ошибка заключается в неправильном антропоморфическом представлении причинной связи, то формально-логическая ошибка его заключается в том, что он положил в основание своего объяснения и характеристики объективно возможного такие данные, которые не играют никакой роли при исследовании объективно возможного.

Несмотря на все это, Кризу принадлежит бесспорная заслуга открытия важного значения исследования объективной возможности путем исчисления вероятности<sup>107</sup>. Он только не мог, как естествоиспытатель, эмансипироваться от естественнонаучного типа мышления и поспешил, связать исследование объективно возможного с причинным объяснением явлений. Между тем ценность процесса познания, дающего в результате определение объективно возможного, в том и заключается, что этот путь познания не направляется на установление причинных связей. Вместо определения причинных соотношений между явлениями этим путем исследуются сами случаи единственных явлений. Таким образом, мы имеем здесь вполне оригинальные приемы исследования, приводящие к столь же оригинальным результатам.

Но значение применения теории вероятности к обработке статистических материалов и определения этим пу-

---

<sup>107</sup> В русской литературе есть превосходная статья по истории и теории рассматриваемого здесь вопроса, принадлежащая А. А. Чупрову, который, в общем примыкая к Кризу, вполне самостоятельно развивает и дополняет намеченную Кризом точку зрения. См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XXI, I, «Нравственная статистика».

тем объективно возможного в социальных происшествиях гораздо больше, чем можно предполагать с первого взгляда. Здесь мы впервые имеем вполне точную науку, пользующуюся даже математическими методами, и тем не менее и по характеру обрабатываемых данных и по получаемым результатам явно и резко уклоняющуюся от типа естественных наук. Поэтому в развитии научной мысли, клонящемся теперь к тому, чтобы тип естественнонаучного мышления был превзойден в своем исключительном и самодержавном господстве, и чтобы наряду с ним было признано равное право за всеми остальными типами научного и вненаучного, т. е. метафизического мышления и творчества, — в этом происходящем на наших глазах развитии научной мысли новому типу научного познания, определяющему объективно возможное в социальных и других происшествиях, суждено сыграть видную роль<sup>108</sup>.

Выше мы сопоставили понятие объективной возможности, при помощи которого оперируют статистические исследования социальных явлений, с фактической возможностью, которая играет такую громадную роль в ежедневной прессе и обыденной жизни. Сходство между этими обоими понятиями возможности заключается однако только в том, что оба они применяются к единичным явлениям. Во всем остальном эти понятия возможности совершенно различны. В то время как определение объективной возможности является результатом применения вполне точных научных методов к обработке известным образом добытых и сгруппированных фактических данных, указание на фактическую возможность в ежедневной прессе и обыденной жизни не имеет научного значения и является лишь известного рода констатированием данных об-

---

<sup>108</sup> В непродолжительном будущем я надеюсь обстоятельнее разработать затронутые здесь вопросы в особом исследовании на немецком языке. При этом я буду иметь возможность более подробно развить и обосновать высказанные здесь мысли общего характера.

стоятельств. Даже характер единичности далеко не одинаков в том и другом случае, так как понятие объективной возможности применяется к случаям, которые, несмотря на то, что они единичны, рассматриваются, как повторяющиеся, между тем как фактически возможным обозначается обыкновенно только безусловно единичное в своей индивидуальной особенности продолжение или последствие определенного события. Тем не менее единичность тех явлений, к которым применяются эти понятия возможности, настолько характерная черта их, что с формально-логической точки зрения вполне допустимо теоретическое сближение между ними.

Эта наиболее характерная черта рассматриваемых понятий возможности вполне определяет также отношение их к нашей более специальной теме. Ясно, что не эти понятия возможности оказали такие громадные услуги русским социологам при решении разрабатывавшихся ими социологических проблем вообще и социально-этических в частности. Относительно объективной возможности не может быть никакого сомнения, так как это понятие получается в результате обработки статистического материала при помощи теории вероятности. Что же касается фактической возможности, то мы уже раз отвергли предположение, что г. Михайловский, а следовательно и другие русские социологи оперируют при помощи того понятия возможности, которое играет такую большую роль в ежедневной прессе. Кроме того, это понятие, как ненаучное, не могло быть вполне целесообразным орудием для решения наиболее принципиальных вопросов социологии и этики. Тем не менее, благодаря своей обыденности, это понятие неоднократно вторгалось в теоретические построения русских социологов, и мы даже думаем, что оно сыграло гораздо большую роль, чем заслуживало бы по своим внутренним достоинствам.

Если мы захотим узнать более внутренние и глубокие причины и побуждения, заставившие русских социологов конструировать свое основное понятие возможности,



то мы должны будем сконцентрировать все разнообразные вопросы, подвергавшиеся их обсуждению с точки зрения возможности, в двух основных проблемах. Первая из этих проблем теоретического характера, а вторая — практического. Первая и основная задача, которую поставили себе русские социологи, заключалась в решении вопроса об активном воздействии человека или личности на социальный процесс; или, выражая эту задачу в более общей формуле, мы должны будем сказать, что русские социологи стремились прежде всего к теоретическому примирению идеи свободы с необходимостью. Вторая задача заключалась в оправдании этической оценки социальных явлений, которую человек производит гораздо раньше, чем возникает вопрос о праве на нее. Обе эти задачи решаются или с трансцендентальной нормативной точки зрения, или метафизически; третьего позитивно-научного и эмпирического решения их не существует. Так как однако нормативная точка зрения была не только не достаточно известна г. Михайловскому и следовавшим за ним русским социологам, но и чужда всему духу их теоретических построений, то они и давали решения этих двух социально-этических проблем, основанные на метафизических предпосылках.

Конечно, русские социологи никогда не признались бы в том, что то понятие возможности, при помощи которого так легко и просто решались ими самые трудные социально-этические проблемы, насквозь проникнуто метафизическим духом. Очень вероятно, что они даже сами не сознавали того, насколько метафизична их основная теоретическая конструкция. Благодарную службу им, несомненно, сослужило в этом случае понятие фактической возможности. Вследствие чрезвычайно частого применения его в обыденной жизни оно очень естественно маскировало истинный метафизический смысл другого, конструированного ими, понятия возможности и скрывало этот смысл от умственного взора читателя. Эта близость понятия фактической возможности к понятию метафизической возможности толь-

ко подтверждает тот несомненный факт, что взгляды, взятые непосредственно из жизни, гораздо ближе к метафизической постановке вопросов, чем научные теории<sup>109</sup>.

Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было уже упомянуто, что ровно двести лет тому назад в конце XVII и в начале XVIII столетия потребовалось решение той же проблемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их. Если однако проблема и ее решение были одни и те же, то повод, из-за которого, и материал, на основании которого приходилось давать решение, были другие. Тогда впервые праздновало свои триумфы причинное объяснение явлений природы, а применение этого объяснения не только к физическим, но и к физиологическим явлениям резко выдвинуло вопрос об отношении души к телу. В зависимости от решения этого вопроса находилось решение целого ряда этических проблем, которые еще настоятельнее требовали его. Нужно было обосновать свободу воли, примирить существование зла и страдания с верой в высшее всеблагое существо и доказать окончательную победу духа и добра над материей и злом. Разрешить эти вопросы, опираясь между прочим также на понятие метафизической возможности, пытался в свое время Лейбниц. Надо признать однако, что эта часть метафизических построений

---

<sup>109</sup> Интересно, что среди криминалистов при решении того же вопроса о свободе и необходимости для выяснения специальных уголовно-правовых проблем возникло совершенно тождественное направление мышления. Так как поведение человека причинно обусловлено и потому необходимо, то казалось, что для ответственности за известные поступки вообще и уголовной в особенности нет места. В виду этого некоторые ученые предложили признать теоретическим основанием ответственности возможность поступить так или иначе. Подобно русским социологам они настаивают на эмпирическом характере этого понятия, не сознавая его метафизических основ.

Лейбница самая слабая не только в его системе, но и вообще в ряду всех метафизических учений его эпохи. Между тем русские социологи, переступив при решении занимавших их социально-этических проблем границы позитивной науки и обратившись к метафизическим построениям, возобновили именно это самое слабое из метафизических учений. Превосходный анализ и оценку всех слабых сторон этого, созданного Лейбницем, прототипа всякого учения, построенного на понятии метафизической возможности, дал в своей «Истории новой философии» Виндельбанд. Так как нам с своей стороны пришлось бы при оценке значения понятия метафизической возможности и при разоблачении ошибочных заключений, к которым оно приводит, повторять то, что уже сказал Виндельбанд, то мы позволим себе привести его собственные слова.

Все метафизическое учение Лейбница покоится на его теории познания, в основание которой положено деление истин на вечные или необходимые и фактические или случайные. Изложив эту теорию познания, Виндельбанд продолжает: «соответственно своему понятию истины Лейбниц считал всякое содержание необходимых истин необходимо существующим, всякое же содержание случайных истин случайно существующим. Все, что представляется логически (*begriftlich*) очевидным вследствие *невозможности* противоположного, является необходимым в метафизическом смысле. Напротив все, что существует только фактически, должно быть признано случайным, хотя бы существование этого факта и имело достаточное основание в других явлениях. В этом отношении Лейбниц выказывает себя совершенным рационалистом, несмотря на принятие им эмпирических принципов; даже более, именно благодаря этому различные виды человеческого познания превращаются у него по Платоновскому образцу в различные виды метафизической действительности. Таким образом, его критерий, который должен устанавливать различия между необходимым и случайным, является исключительно логиче-

ским критерием *невозможности* противоположного. Высший принцип этой философии чисто рационалистический принцип логической необходимости (*Denknothwendigkeit*). Явления признаются причинно обусловленными, но, несмотря на это, они рассматриваются как случайные, так как нет логического основания признать противоположное им *невозможным*. Безусловная же необходимость, присущая только вечным истинам, заключается исключительно в том, что эти истины необходимо должны мыслиться; их необходимость, следовательно, чисто логическая (*eine begriffliche*). Эта система не знает другой необходимости бытия кроме логической (*des Denkens*): что должно безусловно необходимо мыслиться, существует тоже безусловно необходимо; что же мыслится только условно, существует тоже только условно. Составляющее сущность рационализма гипостазирование форм мышления никогда еще не выступало с такой обнаженной очевидностью, как у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается в его обращении с понятием *возможности*. Содержание каждого истинного положения, развивает он свою мысль, должно быть *возможно*; действительность его однако покоится или на нем самом, и где это в самом деле так, там противоположное *невозможно*, а само содержание этого положения безусловно необходимо; или же его действительность имеет своим основанием нечто другое, и тогда *возможна* его противоположность, а само положение только относительно необходимо. Таким образом, понятия возможности и необходимости получили у Лейбница такое многообразное и искусственное значение, что в дальнейшем развитии немецкой философии они повели к страшной путанице<sup>110</sup>: особенно много поводов

<sup>110</sup> Виндельбанд, несомненно, имеет здесь прежде всего в виду те примеры переносного и крайне отдаленного значения, в котором слово возможность употреблялось Кантом. Кант всю свою жизнь преподавал философию Лейбница в переработке Вольфа и других философов и потому в своих сочинениях, в которых он излагал свою собственную философию

к бесчисленным затруднениям и причудливым изворотам мысли подало выше отмеченное противопоставление безусловной и условной необходимости. Прежде всего оно воспитало предрассудок, как будто бы высшим и самым ценным критерием для познания действительности является *невозможность* противоположности; с другой стороны, оно послужило причиной еще более опасного заблуждения, будто всякому явлению действительности должна предшествовать его логическая *возможность*. Уже сам Лейбниц обозначал необходимые истины *первичными возможностями* (*primae possibilitates*) и черпал отсюда мысль, что в основе действительно существующего мира лежит *масса возможностей*, между которыми был произведен выбор, объяснимый только фактически. Таким образом, *истинное отношение между понятиями возможности и действительности было прямо перевернуто*. В то время как все, что мы называем *возможностями*, является *лишь мыслями*, которые возникают на основе существующей действительности, *в этой системе действительность оказывается случайным фактом на фоне (Heitergrund) предшествующих ей возможностей*»<sup>111</sup>.

Но еще большее значение, чем при характеристике мирового порядка, Лейбниц приписывал предшествующим возможностям при оправдании его несовершенств. «Ипостазирование мышления, — говорит Виндельбанд, — которое во всем составляет конечный результат учения Лейбница,

---

фию, он никогда не мог вполне освободиться от Лейбницеvской терминологии, но в свою очередь часто так свободно обращался с отдельными терминами, что они совершенно утрачивали свой первоначальный смысл. Так, например, в своих «Prolegomena» он ставит целый ряд вопросов в роде: «Wie ist die Naturwissenschaft möglich?» причем «möglich» всегда обозначает «berechtigt». По-русски эти вопросы следует переводить словами: «Как оправдать естествознание?», — «Как оправдать метафизику?» и т. д.

<sup>111</sup> W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2 Aufl., Bd. I, S. 464–466. Vergl. Chr. Sigwart, Logik, 2 Aufl., Bd. I, 238–240 и 271–272. W. Wundt, Logik, 2 Aufl., B. I, S. 501. Курсив везде наш.

получает свое наиболее яркое выражение в теории, замыкающей его оптимистические воззрения. Ибо в заключение возникает вопрос: почему всемогущее, всеблагое и всемогущее божество создало мир монад, из несовершенства которых необходимо должны были вытекать их греховность и их страдания? Если создание мира было подчинено произволению всеблагое божества, то почему же оно не создало мир, исполненный такого чистого совершенства, которое исключало бы всякий грех и всякое страдание? В том ответе на этот вопрос, который дает Лейбниц, соединяются все нити его мышления, и в этом пункте его теория познания непосредственно сливается с его метафизикой. Конечно, говорит он, существование зла и греха в мире есть случайная истина: мыслим другой мир, даны разнообразнейшие комбинации для развития бесконечного разума божества, и существует, очевидно, *бесконечное количество возможных миров*. Что бог из *этих возможных миров* выбрал тот, который действительно существует, чтобы именно его наделить бытием в действительности, должно быть объяснено, если принять во внимание всемогущество, всеблагость и всемогущество бога, только путем предположения, что существующий мир *был лучшим из возможных миров*. Если этому миру все-таки присущ признак несовершенства, то следует предположить, что всякий другой из *возможных миров* был бы еще более несовершенен, а следовательно, что без несовершенства вообще *невозможен мир*. В самом деле, Лейбниц настаивает на этом положении, утверждая, что несовершенство составляет необходимый элемент в понятии мира. Ни один мир не мыслим без конечных существ, из которых он состоит; конечные же существа именно потому несовершенны, что они конечны. Поэтому, если вообще следовало (sollte), чтобы мир был создан, а он необходимо должен (musse) был быть создан, чтобы вся полнота божественной жизнедеятельности нашла себе проявление, — то он должен был состоять из конечных и несовершенных существ. Это несовершенство конечных существ есть ме-

тафизическое зло; последнее в свою очередь вечная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой не может быть мыслима. В противоположности этому зло нравственное и зависящее от него физическое зло являются лишь фактическими истинами, корнящимися лишь в божественном выборе (Wahl). Этот выбор был однако обусловлен благостью бога, который из *всех возможных* несовершенных миров призвал к действительности наименее несовершенный. Совершенство мира поэтому не абсолютно, а только относительно. Существующий мир *не есть хороший мир, а только лучший из возможных миров*.

Божество по этому учению не обладало при творении мира произвольной свободой, а было связано известной возможностью, которая была дана в его бесконечной мудрости. Бог охотно создал бы вполне хороший мир, но его мудрость позволяла ему создать только лучший из миров, потому что вечный закон требует, чтобы каждый мир состоял из конечных и несовершенных вещей. Божественная воля тоже подчинена фатуму независящих от нее вечных идей, а мы должны отнести на счет присущего им свойства безусловной необходимости то, что бог при всем своем добром желании не мог создать мир абсолютно хорошим, а только лишь настолько хорошим, *насколько это было возможно*. Логический закон несовершенства конечных существ фатально принудил к тому, чтобы мир, несмотря на божественную благость, оказался полным недостатков. Центральный пункт (Kern) этой метафизики заключается в том, что *основу существующей действительности составляет бесконечное царство логических возможностей*, самая лучшая из которых была превращена всеблагим богом в действительность. Формулировав в таком виде конечный результат учения Лейбница, нельзя не признать внутреннего сродства этого учения с великими системами древней философии, если бы сам Лейбниц даже не указал на это вполне определенно. В одном месте он говорит: «Platon a dit dans le Timée, que le monde avoit 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 философия никогда не могла возвыситься над понятием творящего мира бога, творческая деятельность которого была связана найденной им материей, столь же вечно и необходимо существующей как и он сам: этот хаос космогоний, μή ὄν Платона, ὕλη Аристотеля, βάθος неоплатоников превратились в рационалистической философии в «région des vérités éternelles» как *сферы возможностей, которыми обуславливалось творение мира*. Над божественной волей витает божественная мудрость; последняя представляет первой различные возможности, и божественная воля выбирает из них самую лучшую. Логическая истина была руководящей нитью теории познания Лейбница; логическая же истина является фатумом его лучшего из возможных миров. Учение Лейбница есть умопостигаемый фатализм.

«Основание, почему действительный мир оказался столь несовершенным, заключалось в логической *возможности* — в ней последнее слово Лейбница: *возможность ее девиз* (Schiboleth). Эта философия превратила законы мышления в мировые законы. Раз это будет понято, то тайна рационализма разоблачена и сфинкс низвергнется в пропасть. Найти это слово было суждено Канту»<sup>112</sup>.

Познакомившись с основными положениями философии Лейбница, мы видим теперь, как русские социологи, не будучи последователями Лейбница, ничего не придумали такого, чего бы он уже не сказал. Они только оставили в стороне те два мира — мир человека и мир вселенной, метафизическую сущность которых хотел постичь Лейбниц, и обратились к третьему — социальному миру. Но стремясь понять социальный мир, они создали себе систему, которая возобновляла все слабые стороны системы Лейбница. В своих рассуждениях они так же исходили из невозможности исклю-

<sup>112</sup> W. Windelband, Die Gesch. der neuer. Philosophie, 2 Aufl., B. I, S. 495—497.  
Курсив везде наш.



чительно объективного метода, а в своих объяснениях реальных социальных процессов из невозможности бороться с известными течениями в истории. При этом, как мы видели, они вообще предпочитали выражать все необходимое в виде невозможности противоположного, или, как бы следуя Лейбницу и в противоположность современному естествознанию и новейшей логике, они считали невозможность противоположного более высоким критерием, чем необходимость. Соответственно этому они рассматривали все, что оставалось вне сферы невозможностей, как область возможностей, причем возможность, уже благодаря своей дополняющей роли к невозможности, оказывалась основой всего творческого и прогрессивного в социальном процессе. Таким образом, социальный процесс представлялся им по преимуществу в виде совокупности различных возможностей. Социальная среда, народ, крестьянство казались им носителями пассивных возможностей; личность и интеллигенция воплощали в себе активные возможности. *В этом распределении всего совершающегося в социальном мире между двумя областями — возможного и невозможного, естественно упразднялся вопрос о свободе и необходимости: вместо принципа свободы выдвигалась идея возможности.*

Но именно в вопросе о социальном творчестве и прогрессе мы наталкиваемся на главное принципиальное разногласие между русскими социологами и Лейбницем. В метафизической системе Лейбница в основание мира положены вечные необходимые истины. Только потому, что конечный мир не может состоять из бесконечных вещей, ему присущ элемент страдания, несовершенства и зла. Таким образом в этой системе только происхождение страдания и зла покоится на идее возможности, добро же есть вечная необходимая истина. В противоположность этому у русских социологов именно все прогрессивное, доброе, этическое, идеальное имеет своим источником возможность.

Вспомним, что русские социологи обосновывают идеал и прогресс на идее возможности, и что высшим критерием

нравственной оценки они считают желательность или нежелательность. В своей попытке опереть этику в формальном отношении на понятия возможности и желательности русские социологи не только оригинальны, но являются единственными во всей истории человеческой мысли. Никогда еще человеческий ум не наталкивался на представление о добре, как о чем-то лишь возможном и желательном, потому что для этого релятивизм должен был быть доведен до своей высшей формы развития, до социального релятивизма, при котором все высшие блага человеческой жизни рассматриваются только как результаты общественных отношений.

Русские социологи гордятся тем, что они внесли этический элемент в понимание социальных явлений и заставили признать, что социальный процесс нельзя рассматривать вне одухотворяющих его идей добра и справедливости. Но какая цена тому этическому элементу, высшим критерием которого является возможность?

Понятно, что представители нового течения в социологии должны были прежде всего покончить с рассмотрением социальных явлений с точки зрения возможности или невозможности. Вместо этих точек зрения ими были выдвинуты два принципа — необходимость и долженствование. Эти два принципа не противоречат друг другу, так как долженствование вмещает в себе необходимость и возвышается над нею. Познавая необходимо-совершающееся в социальном процессе, человек познает вместе с тем материал, по отношению к которому, и границы, в которых он должен исполнять свой долг.

Мы добиваемся осуществления наших идеалов не потому, что они возможны, а потому, что осуществлять их повелительно требует от нас и от всех окружающих нас сознанный нами долг.

Б. Кистяковский

---

# Основные принципы социологической доктрины О. Конта

## Введение

В течение первых десятилетий XIX века нигде, может быть, подъем научного духа не был так силен, как во Франции: наука обогатилась здесь целым рядом новых отраслей знания и приобрела большую популярность. Вместе с тем, однако, французское общество времени реставрации стало воздействовать против излишеств индивидуализма и обнаружило видимую склонность к установлению какого-либо духовного авторитета. Настроение подобного рода испытывали не одни только реакционеры, но и люди передовые, полагавшие, что настало время для «реорганизации» общественного строя. К числу их принадлежал, например, горячий поклонник науки и смелый предвестник социализма — С.-Симон; не умея на чем-либо сосредоточить своего подвижного ума, он, впрочем, не создал ничего цельного и закончил свою разностороннюю литературную деятельность известным рассуждением о началах «нового христианства». Гораздо более систематическим представителем того же настроения должно признать О. Конта, временно-

го сотрудника С.-Симона. Глубокая вера во всеобъемлющее значение науки и сильная потребность в нравственном обновлении общества проникают всю философию О. Конта: его «курс» ярко отражает основные течения, господствовавшие во французской мысли со второй половины XVIII века, и представляется нам одной из первых попыток построить логику отдельных наук; а в «трактате о позитивной политике» слышится убежденный голос человека, призывающего людей к исполнению своего нравственного долга и провозглашающего «религию человечества».

Несмотря на то, что со времени появления главнейших трудов О. Конта прошло около полустолетия, содержание их и до сих пор еще не утратило своего интереса; не только в сороковых годах, когда Милль своим курсом логики так много способствовал распространению основных воззрений О. Конта, но и в течение последних десяти лет вышел целый ряд сочинений, специально посвященных изложению или критике «положительной философии». Вслед за обстоятельным обозрением биографии и основных воззрений О. Конта, Грубер, например, составил историю позитивизма с 1857-го по 1891-й год; Леви-Брюль систематически изложил курс положительной философии, уже вышедший пятым изданием, а Риг и Алленгри пересказали содержание всех социологических работ О. Конта, причем могли уже пользоваться третьим изданием его трактата о позитивной политике. Современная литература, посвященная «позитивизму», конечно, не ограничилась такими обзорами: в 1892 году г. Чичерин подверг систему Конта весьма суровой критике; далее, следуя по пути, уже намеченному Дильтеем и Эйкенем, Лиц обратил внимание на понятие общества, предложенное О. Контом в «Курсе» и представил серьезный разбор его теории, а Кэрд, хотя и не без сочувствия отзываясь об этических взглядах основателя позитивной религии, обнаружил всю шаткость ее философского построения. Наконец, после работы Вентига, попытавшегося дать общую характеристику социологических

взглядов О. Конта и указать на значение их для последующего развития социальных наук, появились еще статьи Соловьева и г. Герье, в которых они дают широкую оценку научных заслуг О. Конта, преимущественно в области истории и социологии<sup>1</sup>.

В обширной литературе, специально посвященной обсуждению позитивизма О. Конта, нельзя не заметить, однако, существенных пробелов. История возникновения его до сих пор еще почти вовсе не затронута; один только Миш под влиянием Дильтея занялся изучением философии Даламбера и Тюрго в их отношении к системе О. Конта; но обстоятельное исследование Миша лишь открывает собой целый ряд будущих работ; они еще не сделаны, а без них критика «положительной философии» О. Конта всегда будет страдать односторонностью<sup>2</sup>. Замечательно, кроме того, что такая оценка до сих пор еще слишком мало посвящена была рассмотрению основного положения О. Конта об относительности нашего познания: взамен его обыкновенно прямо обращаются к критике так называемого «закона» трех состояний, имеющего, однако, лишь второстепенное и производное значение во всей системе позитивиз-

<sup>1</sup> Кроме того, можно было бы указать на несколько второстепенных книг и статей; довольно полное перечисление их см. в соч. *F. Allengry*, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, Par., 1900, pp. XIV–XVII; дополнительные сведения преимущественно о немецкой литературе см. в соч. *H. Waentig'a*: *A. Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Socialwissenschaft*, Leipz., 1894, ss. 1–10, 391–393; о русской — в прил. к пер. г. *Н. Спиридонова*: статей Милля, Спенсера и Уорда о Конте, М., 1897 г., стр. X–XII; ср. также соч. *С. Смоликовско-го*: *Учение О. Конта об обществе*, Варш., 1881 г. (т. I, 1) и *H. Gruber*. *Der Positivismus*, Freiburg i. B., 1891. Книга проф. Кэрда вышла первым изданием в 1885 г., но с тех пор появилось и второе издание ее в 1893 г.

<sup>2</sup> В сочинениях, посвященных истории жизни и трудов современников Конта, например, в исследованиях Пикаве об идеологах и Вейля о С. Симоне, можно, конечно, также найти указания на исторический генезис «позитивизма», но они сделаны лишь мимоходом.

ма<sup>3</sup>. Правда, «позитивная» теория познания теперь уже вызвала несколько замечаний в литературе; но изучение того, в какой мере и насколько удачно О. Конт применил ее к построению социологии, все же остается в числе задач будущего: никто еще, кажется, не пытался подвергнуть внимательному обсуждению основные принципы той отрасли знания, прочное обоснование которой О. Конт считал одной из самых существенных своих заслуг. А между тем только в том случае, если будет доказано, что он твердо установил социологические принципы, можно говорить и об основании им социологии. Критическое изучение главных предпосылок в социологической доктрине О. Конта может не только способствовать оценке О. Конта, как типического представителя «позитивной социологии», но и повести к выяснению общих принципов, которые должны были бы лежать в основе мало-мальски удовлетворительной теории обществоведения. Желанием по мере сил содействовать ее водворению и объясняется появление настоящей работы: она посвящена краткому обозрению гносеологических, а также психологических воззрений О. Конта, тесно связанных с его социологией, и критическому пересмотру тех

---

<sup>3</sup> Хотя сам Конт начинает свой курс с изложения закона постепенного развития человеческой мысли, однако мы не последуем ни его примеру, ни примеру некоторых его сторонников или противников. Так называемый закон трех состояний — не основание позитивной философии, а вывод, к которому она пришла при изучении социальной динамики и который она употребляет в качестве доказательства истины своих положений. «Теория трех фазисов, по справедливому замечанию проф. М. И. Каринского, правда, необходимо предполагает эмпиризм, но будучи проведена последовательно по всей истории человечества, сама может сделаться хотя не решительным, но очень сильным и увлекательным доказательством в пользу эмпиризма. Поэтому-то и случилось, что сущность позитивизма в общем сознании отождествилась не с тем воззрением, какое выражает его всего точнее», т. е. не с относительностью познания, а с законом трех стадий (*М. Каринский*, К вопросу о позитивизме, в «Прав. Обозр». 1875. Т. III. С. 357).

предпосылок, которые он частью сознательно, частью «самопроизвольно» допустил в своей «социальной физике».

## I. Гносеологические предпосылки Конта в их отношении к его социологии

Доктрина об относительности человеческого познания возникла задолго до того времени, когда Конт положил ее в основу своей философской системы: она уже господствовала во французской литературе до появления «курса положительной философии» и оказала заметное влияние на его построение. Не выяснив особенностей гносеологических рассуждений предшественников Конта и того отношения, в каком он стоял к ним, нельзя, конечно, указать и на характерные особенности его учения о познании, а между тем, оно существенным образом повлияло на всю его систему и предопределило то направление, которого он стал придерживаться в своей социологии. Таким образом, история «позитивной» доктрины об относительности познания естественно должна послужить введением к изложению аналогичного учения самого Конта, а характеристика его гносеологических предпосылок даст нам возможность усмотреть ту связь, в какой они находятся с «позитивной» социологией<sup>4</sup>.

### *1. История «позитивной» доктрины об относительности познания*

Учение об относительности познания в древности. — Возрождение эпикуреизма во Франции XVII–XVIII веков; I. О. де-Ламетри. Скептицизм и эмпиризм во французской литературе XVIII века, преимущественно у энциклопедистов: Даламбер, Дидро, Тюрго, Барте и Гельвеций. Наслед-

<sup>4</sup> При ссылках я пользовался вторым изданием «курса положительной философии» и первым изданием «трактата по политике» Конта.

ники энциклопедистов: идеологи. Конт, как преемник энциклопедистов и идеологов. — Юм и Конт.

Кант и Конт: его пренебрежение к трансцендентальной философии.

Учение об относительности человеческого познания уже проглядывает в умозрениях софистов, а также эпикурейцев и довольно ясно сказывается во взглядах скептиков, не подвергавших сомнению одни только переживаемые нами «явления», и утверждавших, что самые понятия о причине и следствии соотносительны.

Не имея возможности следить здесь за постепенным проникновением основных идей эпикуреизма в обороте европейской мысли позднейшего времени, заметим только, что его система приобрела новую силу в XVII веке, благодаря трудам Гассенди; его ученики и последователи образовали «эпикурейские кружки»<sup>5</sup>, которые, судя по отзыву одного из ученых энциклопедистов того времени, приобрели довольно большое уважение современников, преимущественно во Франции уже в двадцатых годах XVIII столетия<sup>6</sup>.

Под влиянием того же направления находились и некоторые из позднейших французских писателей; таков, на-

<sup>5</sup> Encyclopédie etc., t. V, p. 785 (s. v. Epicure); cf. *D. Diderot*, Oeuvres, éd., Assezat et M. Tourneux, P., t. XIV, pp. 528 ss. Впрочем, Дидро называет их «écoles d'épicuréisme morales».

<sup>6</sup> «Die Physic, oder die Natur-Lehre ist eine der weitlaueftigsten Disciplinen... Es haben sich hierinnen sonderlich drey Secten beruehmt gemacht. Die eine ist die Aristotelische, welche zwar ziemlich lang geherrschet; nunmehr 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 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).



пример, известный материалист Ламеттри, восставший в своем сочинении о «Системе Эпикура» против учения о причинности и целесообразности. «Крылья нашего генія, — писал Ламеттри, не в состоянии вознести нас к познанию причин. Самый большой невежда в этом отношении знает столько же, сколько и самый великий философ. Во всех телах..., не исключая и нашего собственного, первичные пружины скрыты от нас и, вероятно, навсегда останутся недоступными нашему познанию...» Столь же мало понятна нам, по убеждению автора, и та целесообразность, которую многие признают в природе; «природа так же мало думала о том, чтобы сделать глаз для зрения, как и воду для того, чтобы она служила зеркалом простой пастушке; вода оказалась пригодной для того, чтобы в себе отражать ее образ... и только; вообще все рассуждения о конечных целях должно признать пустословием (*frivoles*)...»<sup>7</sup>.

Аналогичное направление постепенно возникло и на почве того английского эмпиризма, под влиянием которого находилась французская энциклопедия: не даром она поставила себя под покровительство Бэкона, Локка и Ньютона; Юм также стал пользоваться большим авторитетом среди французских мыслителей, особенно после 1763-го года. Впрочем задолго до того времени, а именно в 1743 году Даламбер уже печатно высказался в пользу учения об относительности познания. Вероятно под влиянием известного положения, некогда сформулированного Ньютоном (*hypotheses non fingo*), и учения Юма, склонный к скептицизму Даламбер впоследствии также не раз протестовал против построения каких бы то ни было «метафизических» предпосылок в науке и оставался на почве наивного реализма;<sup>8</sup> «во всякой науке — писал он — существуют принципы, истинные или кажущиеся таковыми; мы постигаем

<sup>7</sup> I. O. de-Lametrie, *Oeuvres philosophiques*, Berlin, 2 ed., 1796, t. II. pp. 3, 11–12.

<sup>8</sup> G. Misch, *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, в *Archiv für Geschichte der Philosophie*, B. XIV, 1901, 5, 9, 10, 12, 15.

их своего рода инстинктом; мы должны полагаться на них без сопротивления; иначе нашему мышлению не на чем было бы остановиться и не было бы никакой определенности в наших знаниях...»<sup>9</sup>. При таком взгляде обсуждение условий и форм нашего познания казалось Даламберу делом праздным. «Для того, чтобы достигнуть полноты истинного знания мы должны были бы узнать причину и назначение вещей и явлений; но мы не можем познать сущности их так же, как и деятельного начала в нас самих; трудно даже решить — постигаем ли мы их сущность тем путем, каким мы их представляем себе, или имеем дело с одними явлениями? Последнее, впрочем, более вероятно». Итак, по мнению Даламбера, мы должны отказаться от познания внутренней связи между нашей душой и объектами внешнего мира. Далее, обсуждая вопрос о времени и пространстве, автор «начал философии» приходит к заключению, что и тому, и другому «мы приписываем больше реальности, чем то следовало бы»; основные понятия нашего мышления, как-то понятия о субстанции или причинной связи, лишены всякого реального содержания; такие «темные» понятия вводятся нами в наше словоупотребление лишь как бы для сокращенного обозначения тех всеобщих законов, которые можно выразить в математических формулах. Вообще мы познаем не вещи в себе, а только их отношение к нам. Итак, все то, что мы «видим» — нечто иное, как явление, соотношения которых можно представить себе в виде законов<sup>10</sup>. Скептицизм Даламбера, как видно, легко приводил его к учению об относительности нашего познания и даже заставлял его касаться гносеологических вопросов,

<sup>9</sup> 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».

<sup>10</sup> G. *Misch*, *Op. cit.*, ss. 19, 22–23, 29, 31, 35–36

которые он оставлял, однако, без всякого решения. Подобное же настроение заметно, впрочем, и у писателей, переступивших за порог скептицизма. По мнению Дидро, например, каждый из нас чувствует собственное существование, а также то, что он испытывает (*sentiment intime*); такое особое чувство служит «первоисточником и первоначалом всякой доступной нам истины». Последнюю должно рассматривать лишь «в отношении к нашему познанию и можно определить, как соответствие наших суждений с тем, чем вещи оказываются в действительности». Кроме того Дидро охотно рассуждал об относительности познания и с физиологической точки зрения: будь у нас другая организация, и наше познание изменилось бы соответствующим образом<sup>11</sup>. Наконец, Тюрго, близко сходившийся с Даламбером, но в некоторых отношениях ближе редакторов энциклопедии стоявший к Конту, в основных чертах придерживался того же мировоззрения. Тюрго восстает против метафизиков, признающих абсолютным то, что есть только отношение; особого рода инстинкт, по его мнению, влечет нас к признанию действительности внешнего мира; объекты внешнего мира мы познаем только в отношении к себе; они представляются нам в виде «масс координированных ощущений», но последние лишь «знаки» наших идей, не дающих нам понятия о природе вещей, хотя и достаточных... для того, чтобы стремиться к ним или избегать их»<sup>12</sup>. В чис-

<sup>11</sup> *D. Diderot*, Oeuvres, ed. I. Assezat et M. Tournieux, P., 1875, I, 275–342, 343–428 (известные «письма»); XVI, 412 (здесь, впрочем, автор различает познание «*vérité absolue des êtres*», т.е. вещей в себе, и «*vérité relative*», т.е. того, чем вещи оказываются в отношении к нам); XVI, 128, 304. Сам Конт очень высоко ставил Дидро (см. особенно *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, III, 583, 588, 596, 599); между тем г. Миш почти вовсе не касается воззрений Дидро, что нельзя не признать довольно существенным пробелом в его работе.

<sup>12</sup> *A. Turgot*, Oeuvres, P., 1808, II, 288: «Nos sens ne nous étant 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

ле ученых специалистов, защищавших аналогичные мнения и также принимавших участие в издании энциклопедии, можно упомянуть еще известного в свое время натуралиста Барте; вероятно под влиянием Юма, он настаивал на том, что явления природы не могут дать нам никаких познаний относительно той связи их между собой, в силу которой одно порождает другое, а представляются нам лишь в виде простой последовательности<sup>13</sup>. Взгляды энциклопедистов получили дальнейшее распространение в известной книге «о разуме»; и здесь Гельвеций высказал то же положение, а именно, что знания наши состоят в знании отношений между вещами и нами, а также отношений их между собой<sup>14</sup>.

Мнение об относительности нашего познания было, как видно, весьма распространенным среди французских философов уже в то время, когда печаталась энциклопедия (1751—1764), и естественно перешли в молодое поколение. Предания энциклопедии еще не отжили своего века и в то время, когда начинал свою деятельность Конт: учеником Даламбера был Лагранж, столь глубоко чтимый и Контом; друг Даламбера — Кондорсе, а также Тюрго оказали влияние на С. Симона, с которым в своей юности работал Конт (1818—1824). Помимо живых преданий он, конечно, был знаком и из первоисточников с трудами Ламеттри и энциклопедистов, не говоря о позднейших их последователях<sup>15</sup>. Впрочем, к одному из современников энциклопеди-

---

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.

<sup>13</sup> *P. Barthez*, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, I-re sd., 1778; см. 3 sd., P., 1858, I, pp. 10—12.

<sup>14</sup> *C. A. Helvetius*, *De l'esprit*, в *Oeuvres complètes*, Lond., 1871, t. I, p. 5.

<sup>15</sup> Знакомство Конта с философскими взглядами Ламеттри, Даламбера,

стов, Кондильяку, в особенности к его теории «трансформаций» Конт относился довольно презрительно, а Гольбах не давал ему ничего нового<sup>16</sup>.

Наконец, наследники энциклопедистов идеологи, как, например, Траси и в особенности Кабанис, по примеру Гельвеция, продолжали настаивать на том, что наше знание состоит в одном только знании отношений, а иногда, подобно Тюра, указывали на «порядок и последовательность», как на единственные отношения, доступные нашему познанию<sup>17</sup>. К идеологам примыкали и ученые знаменитости того времени: Ампер и Биша, а также Бруссе.

Таким образом, исходя в своих основоположениях из воззрений энциклопедистов, Конт встречал в их преемниках лишь новых союзников того же образа мыслей: учение об относительности нашего познания было едва ли не общим местом в классической литературе того времени<sup>18</sup>.

Как и на энциклопедистов, так и на Конта кроме того сильное впечатление оказал скепсис Юма. Доктрину, воспринятую им от французских философов XVIII и начала XIX в., Конт во всяком случае освежил и подкрепил чтением сочинений «рассудительного» Юма: по собственному признанию Конта знакомство с ними «оказали весьма полезное влияние на его первоначальное философское обра-

---

Дидро и Тюрго не подлежит сомнению; о влиянии Барте на гносеологические воззрения Конта см. *A. Comte, Opuscules, Paris, 1883, p. 183; Cours, III, 451.*

<sup>16</sup> *A. Comte, Cours, III, 550. P. d'Holbach, Système de la nature, P., 1820, t. II, ch. VII.*

<sup>17</sup> *F. Picavet, Les idéologues, Par., 1891, pp. 246, 313, 463.* Автор напрасно не обратил внимания на формулу Гельвеция, которая могла оказать влияние на Кабаниса. Кроме того, г. Пикаве по поводу взгляда Тюрго замечает, что позитивизм только развил положения, высказанные идеологами, и старается принизить влияние Юма на Конта, с чем едва ли можно вполне согласиться.

<sup>18</sup> Конт сам дает очерк возникновения своей позитивной доктрины (*Système de pol. pos., III, 614–618*); но здесь нет указаний на генезис его теории познания.

зование»<sup>19</sup>. Нельзя сказать, однако, чтобы Конт усвоил себе полускептицизм Юма: известная теория шотландского философа о «вере» (belief) и учение его о вероятности наших опытных доказательств не проникли в «курс положительной философии»; его вполне откровенные и чрезвычайно ясные указания на те гносеологические затруднения, в которые впадает последовательный эмпиризм, также слишком мало остановили на себе внимание Конта. Тем не менее под влиянием критики Юма он, вероятно, окончательно разуверился в возможности законно пользоваться принципом каузальности в научной философии и, может быть, не без воспоминания о категориях «ассоциации между идеями», ограничил область «достоверного» знания знанием одних только отношений сходства и последовательности между «явлениями» и их законов<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *A. Comte, Cours*, III, 553; VI, 259–260.

<sup>20</sup> *D. Hume, Treatise*, Part, III, sec. 7 ff.; sec. II ff., ed. T. Green and T. Grose, L., 1882; *Inquiry*, sec. 3 ff., *Works*, 1854, v. IV. При таких условиях странно подобно В. Соловьеву называть учение Конта «теоретическим скептицизмом» (В. Соловьев, О. Конт, в Словаре Брокгауза и Евфрона, XXXI, 1895, стр. 129). Во всех текстах, указанных ниже (см. стр. 408) Конт говорит только о *similitude* и *succession*; тем не менее гг. Кэрд и Ватсон вставляют еще отношение сосуществования; таким образом, оказывается, что, по мнению Конта, как оно изложено у вышеуказанных ученых, мы изучаем отношения сходства, сосуществования и последовательности (*E. Caird, The social philosophy and, religion of Comte*, Glasow, 2-d ed., 1893, p. 19; *I. Watson, Comte, Mill and Spencer*, Glasgow, 1895, p. 25). Г. Чичерин при передаче мнения Конта не включает в интересующий нас ряд отношения сосуществования, но и не признает терминологии Конта удачной, так как «сходство служит основанием вывода как для совместных, так и для последовательных явлений» (Б. Чичерин, Положительная философия и единство науки. М., 1892 г., стр. 314). Естественно было бы в данном случае вернуться к учению Юма и сопоставить его терминологию с терминологией Конта, чего, однако, никто из вышеприведенных авторов не сделал. Хотя Конт, по-видимому, пренебрег одной из категорий (qualities, relations) Юма, т. е. отношением по смежности, но он воспользовался остальными, т. е. отношением по сходству (и контрасту) и отношением причины к следствию

Итак, Конт не только принял учение об относительности познания без всякой попытки критически обосновать его, но и резче своих предшественников формулировал давно уже высказанную ими теорию. А между тем нельзя сказать, чтобы в то время, когда Конт писал свой курс положительной философии, новое учение Канта оставалось совершенно неизвестным французской интеллигенции: в начале XIX века, например, Кант даже предложен был кандидатом в иностранные члены французского института и получил довольно много избирательных шаров. Правда, сочинения его были очень мало доступны французским читателям: но кроме плохого пересказа «трансцендентальной философии», сделанного Виллье во 1801 г., на одиннадцати страницах, существовало еще изложение «критики чистого разума» Кинкера в французском переводе Лефевра, а также обстоятельное обозрение учения Канта в сравнительной истории философских систем Дежерандо, вышедшей в 1804 году<sup>21</sup>. Таким образом, не упоминая о трудах г-жи Сталь, «указавшей лишь на общий дух философии Канта», как противника старинной метафизики, а затем и Кузена, вскоре подчинившегося влиянию Шеллинга, даже из старинной французской литературы конца XVIII и начала XIX века можно было несколько ознакомиться с «трансцендентальной философией». И действительно некоторые, из образованных людей того времени принимали ее; передовая молодежь, особенно после 1823 года также стала интересоваться философией Канта. Тем не менее

---

(*D. Hume*, Treatise, Part. I, sec. 3; ср. Part. III, sec. 15), которое он со своей позитивной точки зрения, вероятно, и назвал «последовательностью». Во всяком случае, Конт, обыкновенно, говорит только о сходстве и последовательности, по крайней мере в своем «курсе»; ср. выше стр. 400 и 401 [С.000 настоящего издания].

<sup>21</sup> *F. Picavet*, La philosophie de Kant en France, в его переводе Критики практического разума. Par. 2 ed, 1902, pp. XIII, XV, XIX, XX, XXIII–XXV, XXVIII–XXXI. Хотя *I. Portalis*, автор известного труда: De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique devant le XVIII scie

большинство или не решалось приступить к изучению новых идей, облеченных в крайне тяжелую форму, или отвергало их, так как они будто бы «были основаны на плохом знании наших умственных способностей»<sup>22</sup>. Конт подчинился господствующему мнению: подобно Траси, Ларомигьер и некоторым другим философам он не сумел воспользоваться тем «ярким светом, которым Кант озарил демаркационную линию, отделявшую самопроизвольную деятельность нашей души от испытываемых нами ощущений». В самом деле, хотя Кант и считал кенигсбергского философа наиболее близким из «метафизиков» к позитивизму, а также признавал за ним заслугу в том отношении, что «он впервые попытался выйти из круга метафизических понятий об абсолютном путем построения понятия о реальности, как одновременно и субъективной и объективной», однако, едва ли сам Конт хорошенько ознакомился с сочинениями великого мыслителя; впоследствии он даже заявил, что не надеется чему-либо научиться из них. «Призрачная» попытка Канта, по мнению Конта, не привела к падению метафизики; мимоходом коснувшись его точки зрения, Конт оставил ее без дальнейшего внимания и ограничился догматическим констатированием самого факта относительности познания.<sup>23</sup>

## 2. Учение Конта об относительности познания

Элементы трансцендентального идеализма в учении Конта; он не воспользовался ими для обоснования своей теории. — Причины, порождающие относительность познания. — Признаки ее.

<sup>22</sup> *M-me de Staël*, De l'Allemagne, t. II, ed. 1820, pp. 225–252 (ch. VI); Кузен познакомился с системой Шеллинга в 1818 году (*H. Taine*, Les philosophes classiques du XIX sc., Par., 3 ed., 1868, pp. 130, 131, 144); «Leçons sur la philosophie de Kant» Кузена вышли в 1842 году; ср. отзывы F. Thuret о кантианцах во Франции в 1830 году у *F. Picavet*, Les ide

<sup>23</sup> *A. Comte*, Cours, VI, 619: «L'illustre Kant a noblement mèrite



Затруднения, вызываемые учением Конта об относительности познания.

Под влиянием философских учений, намеченных выше, Конт не только пришел к заключению об относительности нашего познания, но не отступил и перед утверждением, что единственно абсолютным является принцип относительности наших знаний.

В своих сочинениях Конт не раз пытался выяснить, в каком смысле он называет человеческое познание относительным, и даже несколько приблизился, особенно в своей «системе позитивной политики» к тому пониманию его, которое уже было высказано Кантом. Правда, Конт утверждал, вероятно под влиянием философии Риды и его последователей, что «основные принципы наших реальных знаний проистекают из самопроизвольного действия человеческого разума» и считал бесплодным подвергать их критическому обсуждению<sup>24</sup>. Тем не менее в некоторых случаях Конт рассуждает о познании, как будто бы он находился под обаянием Канта. Во всяком случае позитивизм, по мнению Конта, не должно смешивать с эмпиризмом: если разум и был когда-либо пассивным в опыте, то разве только в момент первого «впечатления»; действие разума заметно уже при повторении даже простейшего из них. Та-

<sup>24</sup> *H. Taine*, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> sc.*, Par., 3-me ed., 1868, 21–22: Comment naquit le spiritualisme. Впрочем, сам Ройе-Коллар, сильно и резко восставший против учения Кондильяка и Кабаниса, едва ли мог пользоваться расположением Конта. Тюрот (F. Thurot) также был, по-видимому, хорошо знаком с философией Риды; см. *F. Picavet*, *Introduction etc.*, p. XXXI; *Les idéologues*, p. 465. В тайных кружках, особенно после 1823 г. стали между прочим изучать философию Риды (*G. Weill*, *Histoire du parti républicain en France*. Par. 1900, p. 17). Наконец Жуффруа снабдил своим предисловием французский перевод соч. Риды. Ср. *A. Comte*, *Cours*, VI, 604–605; *Système de pol. pos.*, I, 57. Доктрину здравого смысла признавал и Ламеннэ; но он исходил из других предпосылок, чем Конт; см. *E. Faguet*, *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> sc.*, Par. 1898, pp. 89, 98–107.

ким образом, Конт настаивает на «участии разума в операциях, приписываемых действию одних чувств»: разум придает форму той материи, которая вносится [в наше сознание] внешним миром»; поэтому «нельзя представить себе ту функцию, благодаря которой мы только и познаем законы нашего внутреннего и внешнего мира лишенной присущих ей законов; [на основании их?] разум «связывает» разрозненные данные чувственного восприятия. Ни одно изолированное и чисто эмпирическое наблюдение не может быть достоверным; «не руководствуясь какой-либо предварительной теорией, нельзя сделать ни одного настоящего наблюдения». Мало того: даже единообразный порядок природы есть столько же порождение нашего разума, сколько и внешнего мира, хотя мы и не можем определить, в какой мере участвует тот или другой фактор в образовании понятия подобного рода. Как бы то ни было, знания наши относительноны в том смысле, что «зависят от организма, способного воспринимать действия внешнего мира и от внешнего мира, поскольку он способен действовать на него»<sup>25</sup>.

В приведенных отрывках легко заметить некоторые точки соприкосновения их содержания с трансцендентальным идеализмом; тем не менее, Конта нельзя, конечно, признать ни самостоятельным представителем его, ни убежденным последователем Конта. В самом деле, в своих отрывочных, а подчас и крайне сбивчивых замечках по теории познания Конт нисколько не останавливается ни на «единстве апперцепции», ни на основных принципах познания; признавая известную степень «субъективности» общей всему человеческому роду и полагая, что существуют основные принципы познания и что разум формирует данные нашего опыта, он все же не мог отказаться от грубого реализма. Конт едва ли ясно различал, например, понятие об отношении мыслящего субъекта к материалу своих чувствен-

<sup>25</sup> *A. Comte, Opuscules, Par. 1883, p. 186; Cours, IV, 300, 418; VI, 620–621; Système de pol. pos., I, 285, 439 712–714; II, 31, 33, 35; III, 20, 24–25.*

ных восприятий от его же отношения к среде; самую относительность познания он, по-видимому, иногда усматривал не в конститутивных признаках человеческого сознания, а в результатах обобщающей деятельности мысли: познание казалось ему относительным постольку, поскольку оно состоит из обобщенных представлений. Естественно, что при такой произвольной и колеблющейся терминологии Конт не мог удержаться на трансцендентальной точке зрения и в сущности готов был отрицать априорность познания, так как в момент первоначального «впечатления», испытываемого данным субъектом, считал возможным приписывать эмпирическое происхождение и тем общим понятиям, которые руководили его опытом<sup>26</sup>.

Не выяснив оснований, в силу которых наше познание относительно, что, вероятно, и повело его к пониманию этой относительности в весьма различных смыслах, Конт не был в состоянии наметить критерий и пределы познания; он ограничился лишь тем, что указал на причины, порождающие относительность нашего научного знания. Таковыми оказываются: «наша организация и положение, занимаемое познающим субъектом в эволюции человечества». В самом деле, возвращаясь к идее, уже довольно распространенной в XVIII в. и в особенности хорошо выясненной Дидро, о том, что будь у нас другая организация, и наше познание изменилось бы соответствующим образом, Конт с такой точки зрения и рассуждает «об относительности познания»: <sup>27</sup> если бы люди были слепыми, то аст-

<sup>26</sup> *A. Comte, Cours, VI, 618, 620–621. Discours sur l'esprit 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.* В «субъективном синтезе» Конта заметно тоже противоположение субъекта объекту, хотя сам он недалек был от понимания объективного значения «субъективности», общей всему человеческому роду. См. *E. Caird, Op. cit., pp. 113, 115 ff.*

<sup>27</sup> *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–*

рономия, как наука, не существовала бы; и обратно, в случае, если бы у них были еще новые органы, они, пожалуй, имели бы понятие о таких явлениях, которых мы не представляем себе. Ясно, однако, что в данном случае Конт имеет в виду не столько формальные свойства познания, сколько степень полноты его содержания, поскольку оно почерпается из опыта, и таким образом уже в новом смысле употребляет самый термин «относительность». То же должно сказать и о втором роде обстоятельств, порождающих «относительность» наших знаний: степень их научного совершенства, разумеется, зависит от того, на какой стадии своего развития находится человечество, и каждая наука в таком смысле представляется «великим социальным фактом», изменяющимся в зависимости от состояния всей цивилизации в данное время; но и в подобного рода рассуждениях Конт, очевидно, имеет в виду не наше познание вообще, а состояние, в каком находятся наши научные знания в данное время.

Напротив, с точки зрения постоянства основных особенностей человеческой природы, на котором сам Конт настаивал, формальные свойства познания, казалось, должны были бы оставаться также постоянными; следовательно, учение об его относительности нельзя обосновать на вышеприведенных соображениях: да и Конт, по-видимому, высказывает их лишь относительно позитивной науки. Таким образом, нельзя не признать, что доктрина об относительности познания высказана Контом в виде догматических положений, путем которых он и попытался только констатировать самый факт ее существования.

По мнению нашего философа, стремившегося превратить науку в философию, а не философию в науку, чело-

---

641. Syst me de pol. por. I, 422. Рассуждения Конта о «*nôtre organisation*» и «*nôtre situation*», как причинах, вызывающих относительность позитивной науки, подробно изложены в соч. *L. Lévy-Bruhl, La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1900, pp. 83–88.

век познает не абсолютное бытие, не первопричины, вызывающие сущности и не конечные их цели, а одни феномены; он должен удовлетворяться ответами на вопрос: как? — а не на вопросы: почему и для чего? Он не в состоянии составить себе «абсолютных понятий», ибо он не в силах познать ни внутренней природы (*nature intime*) тел и явлений, ни действительного способа возникновения их, так как, например, причины, порождающие органическую жизнь, или вызывающие развитие ее, навсегда останутся скрытыми от него, ни назначение мира. Он познает факты лишь относительно, ибо знает только отношения «сходства» и «последовательности» между ними. Постоянные отношения сходства или последовательности явлений между собой называются законами явлений<sup>28</sup>.

Вышеприведенная теория Конта основана, однако, на допущениях, едва ли согласующихся с его позитивизмом: в рассуждениях Конта об относительности познания легко вскрыть предпосылки, не выводимые из его доктрины.

В самом деле Конт признал абсолютный характер принципа относительности нашего знания, что, разумеется, не вяжется с его основной теорией. Далее, гносеологическая шаткость построения Конта обнаруживается еще и в других отношениях: устраняя принцип каузальности из своей системы, он лишил себя возможности воспользоваться едва ли не главным признаком, отличающим настоящий закон от эмпирического обобщения;<sup>29</sup> а с упразднением принципа целесообразности он вместе с тем отказался

<sup>28</sup> *A. Comte, Opuscules*, 1883, p. 191; *Cours*, I, 6, 9, 16, 18, 69–70; III, 451, 476; IV, 216–217; VI, 559, 611; *Syst me de pol. pos.*, I, 27, 47, 719; II, 133–134, 135; III, 29; IV, 174–175.

<sup>29</sup> «Конт допускает исследование причин в том смысле, что один физический факт может быть причиной другого» (*Д. С. Милль*, О. Конт и позитивизм, рус. пер. Н. Спиридонова, стр. 61–63); но понятие о причинности или, точнее принцип каузальности, хотя бы в том виде, в каком он был установлен Кантом, наш философ заменяет понятием последовательности, что и вызывает затруднения.

и от логического обоснования целого ряда основных положений в науке, начиная с механики и кончая социологией<sup>30</sup>. Наконец, Конт высказывает твердое убеждение в том, что «все явления, каковы бы они ни были, постоянно подчинены строго-неизменным законам»; правда, он полагает, что принцип подобного рода возник путем медленной и постепенной индукции, как индивидуальной, так и коллективной: даже признание «основной универсальности законов мышления» чуть ли не такого же происхождения; но сам он не объясняет, на каком основании мы превращаем обобщение, добытое индукцией касательно наблюденных случаев, в «фундаментальный догмат», прилагаемый и к тем случаям, которые вовсе не подвергались чьему бы то ни было наблюдению, и таким образом принужден какой-то силой «непреоборимой аналогии» (*irresistible analogie*) «объяснять», почему мы признаем неизвестные нам законы тем не менее «существующими»<sup>31</sup>. С той же точки зрения и полная достоверность научных предсказаний, будто бы исключительно добываемых путем индукции, в сущности, не обоснована Контом<sup>32</sup>.

Как уже видно из только что приведенных отрывков Конт при построении своей философии наук был, конечно, весьма далек от солипсизма. Подобно Риду, он считал, например, возможным догматически допускать объективное существование некоего субстрата, лежащего в основе реальных явлений; та же предпосылка есть и в теории Конта о достоверности нашего знания, поскольку оно опирается на соответствие (*cohérence*) наших представлений с действительностью<sup>33</sup>. Вместе с тем различая в последней два

<sup>30</sup> W. Wundt, *Logik*, II, 1, 2-te Aufl., s. 302 ff; здесь о телеологии в механике; о причинности и телеологии в социологии см. ниже.

<sup>31</sup> A. Comte, *Cours*, IV, 78, 491; V, 73; VI, 624. Подробное изложение мнения Конта у L. Levy Brubl. *Op. cit.*, pp. 94–97; о существовании особых законов в каждой науке см. A. Comte, *Cours*, VI, 610.

<sup>32</sup> A. Comte, *Opuscule*, p. 156. *Système de pol. pos.* I, 426.

<sup>33</sup> A. Comte, *Cours*, I, 68, 79; VI, 624, 654, 663. Конт упоминает иногда

рода существования: мир сущностей от мира «явлений», он, по-видимому, считал возможным сознавать границу, отделяющую их друг от друга, ибо, в противном случае, никто, а следовательно и сам Конт, не в состоянии был бы сказать: познает ли он сущности или одни явления<sup>34</sup>?

Итак, при обозрении исходных положений, принимаемых Контом, нельзя не заметить, что он далеко еще не освободился от того мировоззрения старинных метафизиков, против которого ему приходилось бороться в своем курсе положительной философии: подобно им он сохранил наивный реализм; полагая его в основу своего «позитивного» построения, он вместе с тем оставался догматиком в его формулировке.

### *3. Применение учения об относительности познания, сделанное Контом к построению социологии*

Прямое применение: относительность социологического знания. — Косвенное применение через посредство систематики абстрактных наук: социология, как последнее звено в их системе.

Противоречия во взглядах Конта.

Конт не замедлил воспользоваться доктриной относительности человеческого знания и при построении своей социологии. Если каждая абстрактная наука изучает не сущности, а одни только явления, то и социология в качестве абстрактной науки, по мнению Конта, должна, ко-

---

и о *cohérence logique* в наших мыслях (*L. Levy-Bruhl*, *Op. cit.*, pp. 30, 55), но скорее в смысле цельности мировоззрения. Во всяком случае, в каком отношении находятся одного рода «*cohérence*» к другому, Конт вовсе не разъясняет.

<sup>34</sup> *I. Walson*, *Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy*, Glasgow, 1895, pp. 21–37; здесь рассмотрены противоречия, которые Конт допустил в своем учении об относительности познания; ср. *В. Лесевич*, *Опыт критического исследования осново-начал позитивной философии*. СПб., 1877, стр. 117 и сл.

нечно, заниматься тем же. По примеру остальных наук и социология должна превратить все социальные понятия из абсолютных в относительные; она изучает лишь законы в вышеуказанном смысле; установление таких «естественных законов» в социологии тем более возможно, что развитие человечества сказывается в очень сложных явлениях, где неправильности, вызванные какими бы то ни было индивидуальными условиями, должны естественно скрадываться в большей мере, чем в остальных<sup>35</sup>.

Для того, однако, чтобы в полной мере применить общие выводы своей теории к социологии, Конт нуждался еще в новых предпосылках, которые тесно связаны с его попыткой установить систему абстрактных наук.

В силу того же принципа относительности познания, по мнению Конта, человек не может знать один закон мироздания и к нему возвести все явления. При единстве позитивного метода «доктрины позитивизма» лишь однородны (*homogenes*). Каждая из них обнимает группу законов, как бы отграниченных от других таких же групп слабостью человеческого познания; следовательно, у каждой науки кроме законов наук, выше нее стоящих, есть свои собственные. При таких условиях и образуются особые науки, приведенные Контом в известную систему<sup>36</sup>. Система Конта принадлежит к типу так называемых реконструктивных классификаций<sup>37</sup>: в ней классификация в одинаковой мере и удовлетворяет требованиям разума, и воспроизводит действительность; благодаря этому свойству ее и большему развитию простейших наук, чем сложнейших Конт признавал возможным перенесение методов и законов из одной науки в другую. Итак, содержание (доктрина) каждой науки по крайней мере в формальном смысле предопределяется положением ее в указанной си-

<sup>35</sup> A. Comte, Cours, IV, 297 et 377.

<sup>36</sup> A. Comte, Cours, I, 43–45; IV, 252; VI, 611.

<sup>37</sup> A. Comte, Cours, I, 68, 77; *Système de pol. pos.*, IV, 185.



стеме. Как последнее звено ее, социология должна быть такой наукой, которая изучает явления хотя *implicite* и включаемые в область явлений физиологических, однако, имеющие кроме того свои особенности. Явления, наблюдаемые социологом, зависят, конечно, от других «простейших», а также более общих явлений и отличаются наибольшей сложностью; следовательно, он изучает явления наиболее конкретные и частные, т. е. наблюдаемые в наименьшем количестве случаев; таким образом, при объяснении социальных явлений социолог должен пользоваться законами открытыми, например, естествознанием: они обязательны для явлений социальных, но не обратны<sup>38</sup>. Тем не менее социологию должно признать особой наукой, а не простым приложением физиологии: «коллективное изучение вида не может быть выведено исключительно путем дедукции из изучения индивида, ибо социальные условия, модифицирующие действие физиологических законов, как раз и оказываются в таком случае главным предметом изучения»<sup>39</sup>.

Все те возражения, которые вкратце были указаны против общей теории Конта об относительности познания, конечно, имеют значение и при оценке применения ее к относительности социологических знаний. И тут положение о «законах» социологии и их всеобщем значении столь же мало обосновано, как и достоверность социологических предсказаний; и тут предпосылается реальное существование самого объекта изучения и достоверность его результатов.

<sup>38</sup> A. Comte, Cours, I, 21, 68. *Système de pol. pos.* III, 42; тут автор, кроме того, приписывает социальным явлениям еще один признак, называемый им: *dignité* (ibid., I, 444; 43). Конт противопоставляет термины, далеко не вполне однородные, а именно: *abstrait, indépendant* и *concret, dépendant; simple* и *compliqués; personnel, général* и *particulier, spécial*; кроме того, социальные факты называются: *les plus desordonnés, plus modifiables; difficiles à expliquer, intéressants* или *importants pour l'homme* и т. п.

<sup>39</sup> A. Comte, Cours, I, 74.

Группировка наук, предложенная Контом и предопределяющая задачу социологии, с точки зрения его учения об отнесенности познания, также представляет большие затруднения и уже вызвала немало возражений в литературе. На чем зиждется, например, убеждение Конта в самопроизвольном стремлении человеческого разума к «единству» (*unité*) позитивного метода? Да и на основании каких принципов можно достигнуть такого единства? Конт, по-видимому, или вовсе не ставил себе вопросов подобного рода, или сознательно игнорировал их и во всяком случае, не отвечая на них, догматически формулировал положение, которое едва ли можно было бы обосновать с чисто «позитивной» точки зрения. Та же шаткость заметна и в дальнейшем утверждении Конта, что его группировка наук реконструктивного характера: в основе его также лежит скрытая гносеологическая предпосылка о соответствии логического построения с реальностью внешнего мира. Наконец ясно, что, называя явления не только простыми или сложными, но и отвлеченными или конкретными, Конт смешивал объективную точку зрения с субъективной и, таким образом, придавал искусственное единство основанию своей системы наук<sup>40</sup>. А между тем Конт исходил из вышеприведенных посылок и при определении социологии; следовательно и оно страдает той же шаткостью исходной точки зрения. Притом Конт делал из нее дальнейший вывод касательно содержания социологии: оно по существу не разнится от остальных наук. И действительно, подобно энциклопедистам, Конт в сущности догматически утверждал, например, что социальные явления подчинены совершен-

<sup>40</sup> А. Comte, Cours, I, 71, 78, 87. Иногда Конт даже говорит об «existence mathématique»; см. *Système de pol. pos.*, III, 43; IV, 211. Критические замечания по поводу положения Конта о совпадении степени простоты с степенью общности явлений и применения к ним понятия отвлеченности см. в соч. Б. Чичерина: «Положительная философия и единство науки», М., 1892 г, стр. 23–24.

но таким же законам, как и явления мертвой природы;<sup>41</sup> отсюда вытекало стремление его, опять-таки вполне согласное с мечтами энциклопедистов и их ближайших преемников, построить «социальную физику»; на деле, однако, она уже в «курсе положительной философии» нередко опиралась на коллективную психологию, а в «позитивной политике» стала окончательно сходиться на социальную этику,<sup>42</sup> в области которой произвольные гипотезы Конта благодаря его «субъективному методу» легко превращались в «законы» социологии или нормы политики.

## II. Психологические предпосылки Конта в их отношении к его социологии

Если бы в то время, когда Конт сочинял свой курс, психология уже успела приобрести значение самостоятельной науки, то он, вероятно, нашел бы в ее учении некоторые предостережения против применения своей доктрины об относительности познания к социологии; но и после того, как в европейской мысли зародилось новое научно-

<sup>41</sup> *A. Comte*, *Opuscules*, p. 199: «J'entends par physique sociale, писал он в 1825 году, la science qui a pour objet propre l'étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c'est à dire comme assujettis à des lois naturelles invariables»; та же мысль высказана во многих местах «Курса» и «Трактата политики»; ср. еще *Système de pol. pos.*, II, 53.

<sup>42</sup> *C. A. Halvetius*, *De l'esprit* (I-е изд., 1758 г.), Préface: «J'ai cru qu'on devait traiter la morale, comme toutes les autres sciences et faite une morale comme une physique expérimentale» (*Oeuvres complètes*, Lond., 1781, t. I, p. LXIX); об энциклопедистах ср. *L. Ducros*. *Les encyclopédistes*, Paris, 1900, p. 135; о том же направлении в «Académie des sciences morales et politiques», основанной в 1795 г., см. *I. Merz*. *A history of European thought in the nineteenth century*, v. I, Edinb., 1896, pp. 145–146; у идеологов — *F. Picavet*, *Les idéologues*, P. 1891, p. 455. *St. Simon*. *Science de l'homme* (сборник его сочинений), ed. *Enfantin*, Par. 1858, pp. 249, 257. *A. Comte*. *Opuscules*, p. 199; *Cours*, IV, 252.

психологическое движение, психология не сразу приобрела самостоятельное значение. В первой трети XIX века многие из представителей французской философии все еще продолжали смешивать метафизику с психологией, а ученые соотечественники Конта большей частью увлекались «эмпирической или экспериментальной психологией» и слишком редко заглядывали в область явлений собственно психической жизни. Их примеру последовал и Конт; едва ли хорошо ознакомившись с зачатками научно-психологического движения, он устранил психологию из своей системы наук и тем не менее воспользовался ей для построения своей социологии.

*1. Состояние психологических знаний, современных Конту, и его отношение к психологии*

Метафизическое направление в психологии и отвращение к нему Конта. — Физиологическое направление в психологии: сенсуалисты; идеологии: Траси и Кабанис; Галл и Бруссé. — Господство физиологической школы благодаря слабости попыток Бирана и Жуффруа выделить психологию в качестве самостоятельной науки.

Отношение Конта к материалистам, сенсуалистам и идеологам. Конт — последователь физиологического направления в психологии; признание им новой области психологических разысканий в явлениях общественности.

Во французской литературе начала XIX века можно было еще встретиться со старинным взглядом на психологию, как на отдел метафизики. Основная задача ее, понимая ее в узком смысле, по мнению одного из старших современников Конта, состоит в познании духа человеческого, приближающего нас к Верховному Существо; человек составляет один из великих предметов метафизики... Познание души человеческой возможно, однако, лишь путем изучения ее свойств (*facultés*) и ощущений (*sensations*). Таким образом человек представляется метафизику наделенным

волей и чувствованиями; значит их следует изучать с метафизической точки зрения<sup>43</sup>. Даже в позднейшее время, например, на блестящих лекциях Кузена не трудно было услышать подобные же речи<sup>44</sup>. Между тем Конт отрицал всякую метафизику: в виду того, что психология не успела еще окончательно обособиться от нее, основатель позитивизма, не попытавшись достигнуть такого обособления, естественно должен был отрицательно отнестись к психологии, как самостоятельной науке, и зачислил позитивные знания, ее касающиеся, частью в свою биологию, частью в социологию.

К аналогичному результату привело и то научное движение, которое обнаружилось среди французских энциклопедистов и «идеологов» XVIII и начала XIX в.

Французский материализм и сенсуализм XVIII века в значительной мере подготовил ту физиологическую точку зрения, с которой Конт готов был рассматривать явления душевной жизни. Не говоря об ученике Бургааве — Ламеттри с его чисто механическим пониманием человеческой природы, и энциклопедисты с их стремлением «изучать природу во всем» и из одного только ощущения вывести всю совокупность мышления уже подготовили образование новой дисциплины: физиологической психологии<sup>45</sup>. Притом взгляды Кондильяка, как известно, получили дальнейшее развитие в школе идеологов. Траси частью под влиянием Бюффона, частью благодаря изучению произведений Локка и Кондильяка прямо зачислил в область «зоологии» и идеологию, т. е. науку о человеческом мышлении; но, разделяя идеологию на два отдела: «физиологическую» и «рациональную», Траси еще не слишком рез-

<sup>43</sup> *I. Portalis*, Op. cit., t. I, pp. 79, 82, 86.

<sup>44</sup> *H. Taine*, Op. cit., p. 148.

<sup>45</sup> *D. Diderot*, Oeuvres, XVI, 464; *L. Ducros*, Op. cit., pp. 71 и 100; Гольбах, конечно, также придерживался аналогичных взглядов; см. *P. d'Holbach*, *Système de la nature*, éd. 1820, t. II, pp. 447, 448.

ко настаивал на исключительном значении «физиологической» идеологии, тем более, что сам усиленно занимался «рациональной», а в учении своем о способности к движению (*motilité* в первоначальном смысле) он даже явился ближайшим предшественником Бирана<sup>46</sup>. Лишь Кабаниса, поставившего в связь телесную организацию, с происхождением ощущений, можно считать резким представителем того направления, которое пришло к заключению, что головной мозг должен признать специальным органом, порождающим мышление (а не только отправляющим функцию его;<sup>47</sup> продолжатель трудов Кабаниса, в свое время весьма известный доктор Бруссе чувственное восприятие (*sensibilité*) не что иное, как продукт нервной деятельности, страсти — действие внутренностей, а разум — как бы выделение мозга. Наконец, в последний период своей деятельности Бруссе, вообще склонявшийся к мысли о локализации болезненных процессов в организме, стал защитником и той френологической теории, в которой противник психологов и идеологов, Галль, пытался локализовать инстинкты, аффекты, моральные чувствования и умственные склонности человека в различных центрах его головного мозга<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *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.

<sup>47</sup> Впрочем, зародыш той же теории можно встретить и у предшественников Кабаниса; см., например, *P. d'Holbach*, Système de la nature, éd. 1820, t. II, pp. 448; *I. G. Cabanis*, Rapports, P. 1824, I, 133. Впрочем, Кабанис незадолго до смерти, как известно, стал склоняться к спиритуализму; см. *M. Ferraz*, Op. cit., pp. 105–111.

<sup>48</sup> *M. Mignet*, Notice historique sur la vie et les travaux de M. Broussais, в Mémoires de l'Institut (Sciences morales et politiques), t. IV. P., 1884, pp. 1–XXXIX; *A. Comte*, Opuscules, pp. 299, 304; Système de pol. pos., I. 704–710. Не один только Конт в то время увлекался антропологией. «Je m'occupe maintenant, писал, например, довольно известный статистик 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 dif-

Итак, в то время, когда Конт сочинял свой курс положительной философии, физиологическое направление в психологии имело много влиятельных приверженцев: оно тем, более должно было оказать влияние на ревностного поклонника позитивного знания, что противоположное направление до конца 1820-х годов все еще было довольно слабо представлено во французской литературе. Попытки Бирана и Жюффруа отмежевать особую область душевных явлений, подлежащих изучению психологии, в то время не оказали большого влияния на развитие ее. Учение Бирана о воле, которая в качестве самостоятельной силы непосредственно познается каждым человеком, как его собственное «я», было слишком своеобразным, да и изложено было в виде самых общих рассуждений и крайне темным стилем, который не мог привлечь читателей с позитивными вкусами, воспитанными на чтении простых и ясных сочинений Кондильяка, Траси и их преемников. Жюффруа еще менее Бирана был в состоянии повлиять на позитивистов. Его теория о человеческом «я», как особой сущности, производящей душевные явления, его расплывчатость мысли и одностороннее признание одного только метода внутреннего наблюдения, наконец, его пренебрежение к объективным фактам, слишком резко бросались в глаза для того, чтобы убедить противников его воззрений в самостоятельном значении психологии<sup>49</sup>.

Естественно, что при таких условиях Конт остался под влиянием старого направления и боролся с новой «метафизической» школой в психологии, ибо с точки зрения отнесенности познания — учение о душе, воле, а тем паче об абсолютном единстве человеческого «я» казалось ему

---

ferents âges, Brux., 1831, pp. 86–87.

<sup>49</sup> *H. Höffding*, *Geschichte der neueren Philosophie*, B. I, ss. 67–72; *H. Taine*, *Op. cit.*, pp. 49–60; автор один из первых указал на родство Фихте и Бирана (p. 60).

«метафизическим»<sup>50</sup>. Впрочем, Конт нисколько не причислял себя к материалистам: человек, по его мнению, зависит от внешней среды, но не порожден ею; материалисты напрасно преувеличивают влияние внешней природы на человека, и таким образом пытаются уничтожить самостоятельность и самопроизвольность (*spontansits*) органической жизни; двойственность, которую они желали бы устранить из своей системы, все же остается в силе. Нельзя также утверждать, что Конт вполне принадлежал к лагерю сенсуалистов: он восставал против теории Кондильяка, Гельвеция и вообще «метафизиков» XVIII столетия, попрекая их за то, что ни «в своей психологии» не придавали никакого значения «предрасположению внутренних органов головного мозга», и всю душевную жизнь выводили из деятельности внешних чувств<sup>51</sup>. Наконец, и доктрина идеологов казалась Конту не вполне удовлетворительной, так как они слишком пренебрегали чувством в пользу разума<sup>52</sup>. Тем не менее Конт преимущественно исходил из взглядов важнейших идеологов<sup>53</sup>. Соглашаясь с Траси в том, что идеология должна быть частью зоологии, Конт усматривал, однако, в его доктрине отступление от им же высказанного главного положения, почему и продолжал называть Траси метафизиком. Лишь Кабанис в своем известном сочинении об отношении физических факторов к моральным, по мнению нашего философа, первый попытался ввести в область физиологии и влияния моральные;<sup>54</sup> Бруссе также пользовался в глазах Конта большим

<sup>50</sup> *A. Comte, Opuscules*, p. 292.

<sup>51</sup> *A. Comte, Opuscules*, p. 296; термин «*prédisposition*» здесь употреблен, вероятно, в том смысле, в каком им пользовался Галль; см. ниже стр. 419.

<sup>52</sup> *A. Comte, Cours*, III, 542 ss. *Système de pol. pos.*, I, 73–75.

<sup>53</sup> Сближению Конта с идеологами, между прочим, вероятно, способствовали дружеские сношения его с Ар. Марастом, убежденным приверженцем идеологии; о нем см. *F. Picavet, Les ideologues*, pp. 554–555; ср. *G. Weill. Le parti republicain etc.*, p. 241.

<sup>54</sup> *A. Comte, Opuscules*, p. 291, 296; *Cours*, III, 533, 541–542.



авторитетом: его трактат о раздражении и умопомешательстве (*de l'irratation et de la folie*) заслужил полное одобрение Конта в качестве книги всего более пригодной для того, чтобы предохранить читателя от «психологической заразы» или вылечить его от пагубных ее последствий<sup>55</sup>. Наконец, еще выше трактата БруссА Конт ставил труды Галля, будто бы окончательно подчинившего психологию физиологической точке зрения: по его мнению, душевные склонности, врожденные в человеке, могут быть изучаемы лишь постольку, поскольку они обнаруживаются в телесных органах. Впрочем, Конт принял учение Галля не без ограничений: признавая врожденность душевных склонностей и их раздельность, а также принцип локализации, он, однако не считал удачной попытку Галля воспользоваться им и возражал против его теории разграничения основных способностей (*facultés*); соглашаясь с мнением Шпурцгейма, Конт полагал, что наши способности не ведут к predetermined роду и степени действий; лишь их комбинаций и известные условия (*l'ensemble des circonstances correspondantes*) производят определенные действия<sup>56</sup>.

Таким образом, вообще подчиняясь влиянию физиологического направления в психологии, Конт по примеру его важнейших представителей усматривал едва ли не основную задачу психологических разысканий в том, чтобы выяснить «с статической точки зрения» органические условия, от которых зависят так называемые психические явления. «Позитивная теория аффективных и интеллектуальных функций, — писал он в своем курсе, — есть прямое продолжение физиологии живых существ; такая теория должна быть добыта путем изучения различных яв-

<sup>55</sup> *A. Comte*, Examen du traits de Broussais sur l'irratation, (Août, 1828) в *Opuscules*, pp. 290–306; *Cours*, III, 539 и др.

<sup>56</sup> *A. Comte*, *Opuscules*, pp. 291, 296; *Cours*, III, 533, 555, 563, 570, 573; VI, 253; *Systme de pol. pos.*, I, 729.

лений чувствительности, свойственной головному мозгу...»<sup>57</sup>.

Вполне признавая важное значение нового отдела «физиологии живых существ», как науки будущего, Конт вместе с тем крайне пренебрежительно отнесся к психологии, как науке, изучающей явления индивидуального сознания. Да иначе и быть не могло. С точки зрения своей теории относительности познания Конт не мог признать ни мировоззрения Кузена и Жюффруа, на их приема психологического изучения. В данном случае Конт как бы забыл о существовании других направлений в психологии, и полемизируя с религиозно-метафизическими воззрениями Кузена или с методом «внутреннего наблюдения» Жюффруа, пришел к отрицанию самой психологии, поскольку она изучает явления индивидуального сознания. Несмотря на то, что уже Кондорсе, «духовный отец» Конта, указал на самонаблюдение, как на источник наших познаний о человеке, поскольку он — существо способное чувствовать, рассуждать и приобретать нравственные понятия, Конт решительно отрицал пригодность такого приема. В значительной мере находясь под влиянием Галля и Бруссе, он полагал, что самонаблюдение, которое, пожалуй, еще можно применять к слабым чувствованиям, так как они имеют другие «органы, чем мышление в узком смысле, не годится для изучения последнего. Весьма обширная и важная группа душевных явлений, по мнению Конта, не доступна самонаблюдению: таковы, например животная и детская душевная жизнь, а также патологические случаи. Притом никакое самонаблюдение невозможно над душевным явлением в то время, когда оно происходит в сознании наблюдателя: сильное возбуждение, порожденное страстью, не благоприятствует самонаблюдению, а между тем случаи подобного рода заслуживают особенного изучения; нельзя также «смотреть на самого себя в тот момент, когда думаешь». Итак, метод

<sup>57</sup> А. Comte, Cours, I, 30; III, 534, 535 et 540.

самонаблюдения, порождающий массу разноречивых выводов, по мнению Конта, не имеет никакого положительного значения, а вместе с ним падает и какая-либо возможность изучения явлений индивидуального сознания помимо его внешних проявлений<sup>58</sup>.

Не мешает заметить, что сам Конт старался, однако, оградить своих последователей от чрезмерного увлечения биологией. «Логическая аналогия между биологией и социологией, — писал он, — слишком очевидна для того, чтобы нужно было специально настаивать на том, чтобы социологи в методологическом отношении приготавливали свой разум достаточно полным изучением приемов биологической науки». Автор «Курса», как видно, настаивал скорее на методологическом, чем на феноменологическом значении биологии для социологов. И, наоборот, «зловредное преобладание биологических взглядов в социологической доктрине и иррациональное презрение к историческому методу», по мнению нашего философа, приводили некоторых ученых к совершенно ложному пониманию социальной эволюции»; так, например, нельзя сравнивать человечество как бы с громадным полипом, — ибо такое сравнение «приводит к сближению свободной (*volontaire*) и факультативной ассоциации с произвольной и неразъединимой». Вообще, не придавая исключительного значения выводам, дедуктивно добытым из биологии для социологии, Конт считал нужным применять здесь индукцию<sup>59</sup>. Предостережения Конта не уберегли его от чрезмерного увлечения биологической точкой зрения; он включил в биологию и изучение явлений индивидуального сознания; но, может быть, под влиянием вышеуказанной точки зрения он стал изучать их помимо биологии — в социологии.

<sup>58</sup> *A. Comte*, *Opuscules*, pp. 293–295; *Cours*, I, 30–34; III, 538–541. VI, 402–403. Свою аргументацию Конт приводит уже в 1819 году, задолго до появления трактата Бруссе в 1828 г.

<sup>59</sup> *A. Comte*, *Cours*, I, 74; III, 258, 259; IV, 2, 345–346, 349–350; VI, 606, 713.

Наряду с выяснением органических условий, от которых зависят психические явления, Конт действительно считал желательным исследование внешних проявлений индивидуально-психической жизни в обществе. На такую задачу мимоходом уже обратил внимание один из идеологов, Трасси; подобного же принципа придерживался и Кабанис, например, при изучении влияния пола на психические свойства людей. Тем не менее, как его, так и Галля с Бруссе, Конт именно и упрекает за то, что они зачислили все явления душевной жизни в область одной физиологии<sup>60</sup>. По его мнению, может быть сложившемуся не без влияния Юма, следует пополнить физиологическую психологию наблюдением над «действительным ходом развития человеческого мышления в истории человечества»; ясно, что задачу подобного рода должно рассматривать с динамической точки зрения<sup>61</sup>.

Таким образом, психология в глазах Конта как бы теряла самостоятельное значение: она становилась частью отрасли биологии, частью отделом социологии.

## *2. Психические факторы общественной жизни в социологии Конта*

Предостережения Конта против увлечения биологией и его теория раздельности наук не уберегли его от исключительно биологической точки зрения на индивидуальную психологию. — Отсутствие доказательств в пользу такого взгляда. — Перемена в методе психологических наблюдений Конта: анализ душевных явлений и самонаблюдение. — Отрицание Конта воли и признание ее в качестве

<sup>60</sup> A. Comte, Opuscules, pp. 296–297; Cours, IV, 345. M. Ferraz, Op. cit., pp. 59, 97. F. Thuot также писал: «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.

<sup>61</sup> A. Comte, Opuscules, p. 294–295; Cours, I, 30; VI, I, 729; 703; 710 ss. II, 438; III, 46–47; IV, 229.

фактора общественной жизни. — Роль «эффективных способностей» в социологии Конта; склонности и чувствования; чувствования в социальной статике, особенно чувства симпатии, кооперации и солидарности и их значение в общественных союзах; чувствования в социальной динамике: инстинкт улучшения и скука. — Роль интеллектуальных способностей в социологии Конта: обособленность чувства от разума; признание интеллектуализированных чувствований; возрастающее влияние умственных способностей на прогрессивное развитие человечества; психологическая формула прогресса. — Последствия, вытекающие из отрицания Контом психологии и признания им психических факторов общественной жизни.

Конту не удалось, однако, надлежащим образом применить свою точку зрения к объяснению явлений душевной жизни: он, по-видимому, считал излишним доказывать законность своего предположения о том, что все психические явления имеют исключительно физиологическое происхождение; следовательно, его формула в данном случае не уступает в своей догматичности нескольким другим, уже приведенным выше.

Во многих случаях слишком сильно настаивая на раздельности областей научного знания, в силу которой ему приходилось чуть ли не перескакивать из одной в другую, Конт, по-видимому, не считал нужным воспользоваться своим принципом для выделения психологии из биологии: он признает, например, физику и химию особыми и самостоятельными науками, но не соглашается признать такой же раздельности между биологией и психологией, а между тем в то же время различает биологию от социологии и даже социологию от морали<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 434: «La division entre la sociologie et la morale n'est pas au foud moins réelle ni monis utile que celle de la biologie envers la sociologie».

Благодаря указанному пробелу сам Конт постепенно перешел к изучению психических факторов в явлениях общности, что естественно изменило и отношение его к психологии. В самом деле, по мере построения своей системы, Конт стал все более придавать своим психологическим терминам реальное значение: в «позитивной политике» он уже «субъективным методом» занимается «позитивным изучением интеллектуальных и моральных функций» и главной задачей его ставит не локализацию их, а «достаточно глубокий анализ явлений интеллектуальных и моральных»<sup>63</sup>. С такой точки зрения Конт легко перешел в область собственно психологических изысканий: и действительно, его теория в окончательно сложившемся виде производит скорее впечатление ряда френологических выводов из психологических наблюдений, чем физиологического объяснения явлений психической жизни<sup>64</sup>.

Не входя в оценку их с точки зрения индивидуальной психологии, обратим внимание лишь на вывод Конта касательно самонаблюдения, как весьма важный для характеристики его отрицательного взгляда на психологию и для последующего построения его социологической доктрины.

Конт решительно отрицает смысл самонаблюдения, а между тем он же замечает, что путем самонаблюдения можно проверять законы, обнаруживающиеся в социальной эволюции, и пользуется им при доказательстве главного своего «закона» трех состояний<sup>65</sup>. В данном случае Конт, вероятно, нахо-

<sup>63</sup> *A. Comte. Système de pol. pos.*, I, 671—672.

<sup>64</sup> *A. Comte. Système de pol.*, I, 669—735. Сам Конт намекает на такой характер своих рассуждений, см. стр. 671—672, 694, 730.

<sup>65</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 672. В своих «философских соображениях о биологии вообще» Конт формулировал так называемый закон Бэра (1827 г.); возможно, впрочем, что Конт и самостоятельно додумался до него. Как бы то ни было, наш философ придает ему следующий вид: «первоначальное состояние организма, занимающего высшую ступень биологической иерархии, должно с анатомической и физиологической точек зрения представлять основные особенности низшего организма

дился под влиянием Кондорсе<sup>66</sup>. Установив понятие о «прогрессе человеческого ума», Кондорсе отмечает, что такой прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются и в индивидуальном развитии наших способностей, так как он — результат последнего, обнаруживающийся одновременно в большом количестве индивидуумов, соединенных в общество. Точно так же аргументирует и Конт. Психический процесс индивидуума возводится им в общий закон социологии. «Общий ход развития человеческого духа, — замечает он, — может быть установлен вполне осязательно путем наблюдения над индивидуальным развитием... Не припомнит ли каждый из нас, созерцая собственную свою историю, что он был богословом в детстве, метафизиком — в юности и физиком в зрелом возрасте?» Такая «проверка» закона последовательной смены только что указанных мировоззрений, по мнению Конта, доступна всякому, кто только стоит на уровне современного образования<sup>67</sup>. Конт, как видно, рекомендует каждому образованному человеку проверить на са-

---

в вполне развитом его состоянии и т.д., последовательно»... (*A. Comte, Cours, III, 251*). Иными словами говоря, в довольно грубой формуле Конта нельзя не видеть зародыша того закона, в силу которого филогенезис в главнейших своих особенностях повторяет в сокращенном виде онтогенезис. С такой биологической точки зрения, примененной к социологии в методологическом смысле, Конт имел бы право исходить из гипотезы о том, что в индивидуальном развитии современного человека повторяются главнейшие стадии развития человечества: он так и делал, рассуждая, например, о воспитании (*A. Comte, Cours, VI, 596*). В своей аргументации «закона» трех состояний, он впал, однако, в двойную ошибку: не опираясь на закон Бера (которого он впрочем мог и не знать при сочинении введения к своему Курсу) для формулировки вышеуказанной гипотезы, он высказал ее в виде доказательства.

<sup>66</sup> Впрочем аналогичное сравнение делал и С. Симон; его взгляды также могли, конечно, повлиять на Конта.

<sup>67</sup> *A. Comte, Opuscules, p. 170; Cours, I, 11–12, IV<sup>2</sup>, 490*; любопытные указания Конта, добытые им путем самонаблюдения на то, как он во время своей болезни снова пережил «закон» трех стадий; см. *Système de pol. pos., III, 75*; ср. *В. Герье, О. Конт*, в «Вопр. Фил. и Псих.» за 1898 г., ноябрь-декабрь.

мом себе справедливость основного его «закона» путем того внутреннего наблюдения, приложение которого сам он ставит в самую тесную связь с психологией и против которого он так сильно восстает в других частях своего курса. Итак, нельзя вместе с Контом пренебрегать самонаблюдением, хотя бы даже не приписывая ему значения специального метода в психологии; но и в такой роли самонаблюдение по настоящее время фигурирует в числе ее методов;<sup>68</sup> экспериментальная психология едва ли может обойтись без самонаблюдения, да и сам Конт, разумеется, пользовался им, когда занимался френологией, особенно в позднейшее время при составлении своего «*tableau cérébral*» в системе позитивной политики<sup>69</sup>.

Как бы то ни было, отвергая индивидуальную психологию, между прочим, на том основании, что она опирается на самонаблюдение, Конт лишил себя возможности обосновать свою социологию.

Беглые замечания Конта о самосознании, которое он определяет как понятие (*notion*), возникающее у данного субъекта о чувстве гармонии между разнообразными функциями организма, нельзя еще, конечно, признать достаточно удовлетворительной попыткой выяснить самое понятие «субъекта»; Конт также очень мало позаботился и о том, чтобы выработать какую-либо теорию единства и непрерывности индивидуального сознания: лишь в своем сочинении о политике, рассуждая о «душе, как об истинно фундаментальной гармонии между сердцем и разумом», он указал на то, что «единство и непрерывность существования в каждом животном достигается постоянным бдением мас-

<sup>68</sup> *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*, Введение в экспериментальную психологию, пер. *Е. Максимовой*, СПб., 1895 г., стр. 22—24.

<sup>69</sup> *A. Comte*, *Cours*, I, 32; *Système de pol. pos.*, I, 682, 685, 726; IV, 235; уже *Д. С. Милль* указывал на то, что френологу приходится пользоваться самонаблюдением; см. *Д. С. Милль*, *О. Конт* и позитивизм, пер. *Н. Спиридонова*, СПб., 1897 г., стр. 70—71.



сы аффективных его способностей»<sup>70</sup>. На столь шатких основах едва ли можно было построить какое-либо прочное понятие о субъекте в психологическом, а следовательно и в моральном, и в юридическом смысле: действительно, Конт игнорирует это понятие и кончает тем, что отказывает человеческой личности в каких бы то ни было правах.

Впрочем, в большинстве случаев отрицательное отношение Конта к психологии не помешало ему широко воспользоваться, данными ее для объяснения явлений социальной жизни.

Подобно главным представителям физиологической школы вообще пренебрегая учением о воле, Конт в своем курсе высказался в пользу детерминизма и совершенно отрицал возможность для человека «произвольно (*à son gré*) видоизменять (*transformer*) свою духовную природу»; но уже в «трактате о политике» отношение Конта к тому же учению, по-видимому, несколько изменилось. Здесь он рассуждает о какой-то «энергии сердца», а затем определяет волю «как последнюю степень желания», наступающую в то время, когда человек решил, что господствующее его стремление пригодно [для достижения данной цели];<sup>71</sup> так как без воли не может быть воздействия индивида на окружающую среду, хотя бы оно здесь выражалось только во «второстепенных» последствиях, то «волей и характеризуется главным образом прямое и полное объективное проявление жизни» каждого из нас<sup>72</sup>. Итак, отрицая «волюнтаризма» в своем курсе, Конт отвел волевому началу весьма видную роль в своей «политике»; но в сущности Конт придал воле

<sup>70</sup> *A. Comte, Cours, III, 545; 690, 691, 726, 728; см. ниже учение Конта об единстве человеческой природы.*

<sup>71</sup> *A. Comte, Cours, III, 563–567; Système de pol. pos., I, 711: «La volonté proprement dite ne constitue que le dernier stat du désir, quand la délibération mentale a reconnu la convenance d'une impulsion dominante».*

<sup>72</sup> *A. Comte, Système de pol. pos., I, 616, 684, 711, 724, 727 (здесь предполагается возможность «выбора»); IV, 36, 37, 38, 39, 77, 78, 79, 166, 237; ср. 331 и ниже замечания об определении Контом нравственности.*

значение чуть ли не самостоятельного фактора в явлениях общественной жизни уже в своем курсе, и только разъяснил свою точку зрения в трактате по политике. По крайней мере и там и здесь он часто рассуждает о воле в таком именно смысле. Объясняя, например, возникновение человеческой речи действием чисто эмоциональных факторов, Конт представляет себе развитие ее путем замены «непроизвольных знаков» произвольными (*volantaires*)<sup>73</sup>. Далее, в своей социологии Конт рассуждает о «добровольных отношениях» (*relations volontaires*), о «кооперациях, естественно или по соглашению возникающих», о «свободном и рассчитанном воздействии наших политических комбинаций на развитие человечества», о «добровольном подчинении умов духовному авторитету», о «добровольных» союзах городов, об «искусственности и произвольности общественного порядка» и т. п., не разъясняя, однако, в каком смысле он употребляет все эти выражения<sup>74</sup>. Наконец, в своей теории прогресса Конт также готов признать существенное значение того же фактора, например, «желание лучшего», на значение которого, как характерной особенности «прогрессивной природы человека», уже указывала шотландская школа. Конт, вероятно, не без ее влияния утверждал, что «человек всегда стремится во всех отношениях развить совокупность своей физической моральной и интеллектуальной жизни, насколько такое развитие доступно ему при данных условиях его жизни». В последнем своем сочинении Конт приписывал «воле» важное значение в «совершенствовании всеобщей гармонии»<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 217 ss.; ср. *L. Lévy-Bruhl, Op. cit.*, pp. 254–261.

<sup>74</sup> *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. В последнем своем труде Конт также рассуждает о воле; *Synthèse subjective*, pp. 8, ss.; 25.

<sup>75</sup> *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.

Той же психологической терминологии Конт придерживается и в своих рассуждениях о роли чувствований в явлениях общественности. По примеру Кабаниса и Галля он различал «аффективные способности» от «интеллектуальных», а отношение им друг к другу определял, может быть, под влиянием Юма, утверждавшего, что «разум находится и должен находиться в рабской зависимости от чувства», и во всяком случае согласно теории Галля. В самом деле Конт так же, как и Галль, приписывал аффектам преобладающее значение в душевной жизни человека и резко обособил их от разума. Группировка аффектов, предлагаемая Контом, сделана не с физиологической, а скорее с психологической точки зрения; из их состава он с течением времени выделил индивидуально-социальные чувства, как-то «гордость» и «тщеславие», «получающие социальный характер по своим средствам, но не по происхождению и цели», а к «социальным» причислил «привязанность, уважение и любовь». Хотя социальные чувства (*affections sociales*) по своей энергии и уступают силе личных страстей, тем не менее они создали общежитие и поддерживают его вопреки самым мощным индивидуальным склонностям<sup>76</sup>.

В своей социальной статике Конт действительно придает большое значение эмоциям. Они лежат в основе общественного порядка: на них основано стойкое убеждение;<sup>77</sup> состояние, в которое повергла людей революция, закончится лишь тогда, когда «разум будет подчинен сердцу», ибо чувство, будучи менее разума помрачено [революционной метафизикой] главным образом и будет способство-

<sup>76</sup> *A. Comte, Cours, III, 558, 562; Système de pol., I, 670, 681, 687, 698, 710, 711, 726.* Деление аффектов на *penchants* и *sentiments*, предложенное Галлем и принятое Кантом, было впоследствии отвергнуто им; см. *Système, I, 680, 683*; влияние Руссо на Конта сомнительно.

<sup>77</sup> *A. Comte, Cours, III, 542; IV, 387, 389, 391, 397; Auguste Comte conservateur, pp. 200, 230, 279, 293.*

вать восстановлению порядка; лишь при таком условии мораль приобретет руководящее значение в нашем обществе<sup>78</sup>. Психологическая точка зрения Конта обнаруживается еще яснее прежнего в его рассуждениях о той роли, какую он приписывает основным социальным «инстинктам» при образовании человеческих союзов. Так, например, подобно важнейшим представителям шотландской школы, Конт стал указывать на симпатию, как на фактор общственности<sup>79</sup>. Юм, а за ним и Смит определяли симпатию как психическое состояние, возникающее благодаря тому, что мы, взирая на выражение радости или горя других людей, или живо представляя себя причины таких состояний, вызываем в себе живое чувство радости или горя<sup>80</sup>. Конт, по-видимому, принимает его определение, по крайней мере он нигде не предлагает своего собственного, основанного на физиологических данных, и только мимоходом удивляется той самопроизвольности (*spontanéité*), которая неудержимо влечет нас к участию в «радости» подобных нам существ. Между тем определение симпатии, принимаемое Контом, дает нам основание предполагать, что он, в сущности, употреблял термин «симпатия» преимущественно в психологическом смысле. Не даром он иногда называл симпатию «социальным чувством» и отождествлял ее то с «доброжелательностью» (*bienveillance*), термин, весьма напоминающий нам «*benevolence*» Юма,<sup>81</sup> то, наконец, преимущественно в «системе позитивной политики, с «любовью»<sup>82</sup>. Он «инстинкта симпатии», кото-

<sup>78</sup> Auguste Comte conservateur, pp. 220, 229, 230. *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, III, 68.

<sup>79</sup> *A. Comte*, *Cours*, III, 538, 553; IV, 392, 422.

<sup>80</sup> *D. Hume*, *Works*, Bost., 1854, II, 105. *A. Smith*, *The theory of moral Sentiments*, Lond., 1797, I, I ff.

<sup>81</sup> *D. Hume*, *An inquiry concerning the principles of morals*. Sec. II (*Works*, IV, 237 ff).

<sup>82</sup> Галль, как известно, предполагал существование особых органов головного мозга для социальных инстинктов. Конт иногда в таком же духе

рый Конт, как видно, смешивает с весьма сложными эмоциями, он отличает, однако, «чувства кооперации и солидарности». Под «чувством кооперации» Конт, по-видимому, разумеет то чувство, которое возникает у члена данного предприятия благодаря сознанию своего участия в нем<sup>83</sup>. Еще шире предшествующего «чувство солидарности»; самый термин «солидарность» имеет у Конта различные значения: в некоторых случаях он употребляет его для обозначения взаимной зависимости частей данного целого; в других случаях он предполагает сознание такой зависимости, благодаря которому и возникает «чувство солидарности»<sup>84</sup>. Ясно, что оба термина употребляется Контом в психологическом смысле; лишним доводом в пользу нашего предположения служит и интеллектуализированный характер «чувства солидарности»: оно складывается под влиянием понятия о той зависимости, которая существует не только между «современными индивидами и народами», но и между предшествующими и последующими

---

рассуждает о них; он говорит, например, об «*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*». Следуя мнению шотландских ученых, например, Фергюсона (*A. Ferguson, Essay on the history of civil society*, 7-th ed., Edinburgh, 1814, pp. 30–31) он полагает, что такой инстинкт предваряет сознание в индивидууме выгод данного общения (*A. Comte, Cours*, IV, 384–387); Конт также называет симпатию инстинктом (*ib.*, p. 395). Определение симпатии см. у *A. Comte, Cours*, IV, 392. Тем не менее сочувствие Конта к шотландской школе (*A. Comte, Cours*, III, 553; IV, 392) и отсутствие в «Курсе» какого-либо физиологического определения симпатии вызывают сомнения в смысле, какой придавал ему Конт. Примеры отождествления «симпатии» с социальным чувством, доброжелательностью и любовью см. у *A. Comte, Cours*, IV, 395; VI, 467; *Système de politique positive*, II, 149, 177, 400. Cp. *A. Comte conservateur*, pp. 39, 82, 91, 112.

<sup>83</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 420; VI, 481–486.

<sup>84</sup> *H. Lietz, Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte*, Jena, 1891, s. 46.

поколениями<sup>85</sup>. Примеры подобного рода замены физиологических соображений психологическими можно подыскать и в дальнейших рассуждениях Конта о семье, «основанной» главным образом на «привязанности и благодарности», и об общественном союзе, требующем «общности некоторых основных понятий, верований и нравственных убеждений»; наконец, общественный и государственный порядок также предполагает, по мнению Конта, «чувство уважения» последующих поколений к предшествующим и «доверие» общества к правительственной власти<sup>86</sup>. Таким образом, в своей социальной статике Конт постепенно покидает физиологическую почву и переходит в область изучения эмоций, как психических факторов общественности, в котором он несомненно обнаружил тонкую наблюдательность и большую силу обобщения.

Нечто подобное произошло и с социальной динамикой Конта: и тут он опирается не столько на физиологическое, сколько на психологическое понимание эмоций. Сам он заметил, что в «методологическом трактате политической философии следовало бы прежде всего подвергнуть анализу индивидуальные побуждения, из которых складывается сила прогресса, и в основу их поставить тот фундаментальный инстинкт, который влечет человека к улучшению (или совершенствованию) во всех отношениях данного его положения. Далее, при изучении второстепенных факторов, способствующих ускорению развития, Конт указывает, по примеру Леруа, на «скуку»,<sup>87</sup> а в своем трактате по политике еще об-

<sup>85</sup> A. Comte, Cours, IV, 326, 327; V, 315.

<sup>86</sup> A. Comte, 328, 419, 433, 481; V, 304; VI, 475. Автор указывает еще на «instinct de soumission» (ib., IV, 438); ср. H. Lietz, Op. cit., ss. 48–52, 57–58.

<sup>87</sup> «Les passions et la haine de l'ennui, писал уже Гельвеций, communiquent à l'âme son mouvement» (C. Hélivétius, 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 скуке см. впрочем там же, стр. 686.

ращает внимание на чувство непрерывности развития, в силу которого люди всегда чувствуют, что они находятся между совокупностью своих предшественников и наследников<sup>88</sup>.

В социологии Конта обнаружилось еще одно допущение психологического свойства; здесь он постоянно пользуется разумом в качестве психического фактора прогресса. Согласно теории Галля о раздельности человеческих способностей, Конт также любил рассматривать эмоции и разум обособленно; такая точка зрения повела к одному из самых существенных заблуждений Конта в его учении о морали, которую он часто смешивал с простым чувством, сердечным влечением и т. п.<sup>89</sup> Тем не менее он признавал возможность образования интеллектуализированных чувств;<sup>90</sup> в своей статике Конт уже указал, например, на «чувство выше, не может образоваться без помощи довольно сложных и отвлеченных понятий. В социальной динамике Конт также отводит существенную роль умственным способностям в прогрессивном развитии человечества. Так, например, он объясняет дальнейшее развитие языка сменой эмоциональных факторов интеллектуальными, благодаря чему язык становится средством сообщения не столько чувствований, сколько мыслей<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 263; IV, 24.

<sup>89</sup> В своем политическом трактате Конт, впрочем, замечает 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. Кэрд не обратил внимания на это мнение Конта; об его теории о раздельности чувства и разума см. *E. Caird, Op. cit.*, p. 156 ff.

<sup>90</sup> *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. Кэрд едва ли основательно без всяких оговорок приписывает Конту мнение, что альтруистические чувствования развиваются у человека без влияния интеллекта, хотя Конт и признает наличие такого влияния в своем курсе; см. *E. Caird, The social philosophy and religion of Comte*, Glasgow, 2 ed., 1893, pp. 160, 162–163; ср. ниже о связи нравственного чувства с интеллектом.

<sup>91</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 458–462.

Вообще Конт немало сделал для выяснения возрастающего влияния умственного состояния, главным образом, общего всем философского мировоззрения, на ход развития человечества. Глухая ссылка, какую в рассуждениях подобного рода Конт иногда делает на необходимость изучения «тех способностей человека, которые помещаются в передней части головного мозга», плохо прикрывает иную концепцию. В своем рассуждении о влиянии фетишизма на переход человеческих обществ от охоты и скотоводства к земледелию он, например, прямо приписывает решающее значение «духовным» факторам, «существенно отличным и независимым от материальных, а таковыми он в то время и считал преимущественно факторы интеллектуальные»<sup>92</sup>. Та же точка зрения проглядывает вообще в объяснении особенностей «теологического» периода нового времени, а также обнаруживается в его убеждении касательно той роли, которую позитивная философия должна будет играть в ближайшем будущем<sup>93</sup>. Если припомним, что по мнению Конта «чувства суть двигатели нашего существования», то и его историческое построение тогда же получит психологическую окраску: во всех вышеприведенных рассуждениях Конт, в сущности, предполагает возможность влияния общего философского мировоззрения на деятельность людей, путем образования в них интеллектуализированных чувств; постепенно совершенствуясь, они и порождают прогресс в жизнедеятельности человеческих обществ; вместе с тем чрезмерное преобладание «аффективной жизни» над «интеллектуальной» постепенно понижается<sup>94</sup>.

Итак, отрицая «психологию» на том основании, что она принадлежит «метафизике», Конт отрезал себе возмож-

<sup>92</sup> *A. Comte, Cours*, V, 62; cf. *P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, I–V Th., Leipz., 1897, ss. 41–42.

<sup>93</sup> *A. Comte, Cours*, VI, 56–57, 191–192, 723–774.

<sup>94</sup> *A. Comte, Cours*, VI, 490, V, 35, 215.



ность психологически обосновать свои социологические предпосылки: не останавливаясь на выяснении оснований познания социальных явлений, он не полагал в основу общественных наук и ясных понятий о явлениях сознания. Желание Конта изучать социальные явления с совершенно такой же точки зрения, как и явления бессознательной природы, не нашло сдержки в его психологии: он обратил слишком мало внимания, например, на учение о воле, с чем едва ли согласились бы многие из современных ученых,<sup>95</sup> и таким образом в сущности отказался от выяснения того соотношения какое существует между понятиями о воле и о «законах» социальных явлений. И тем не менее он постоянно прибегал к многим психологическим данным и приемам для построения своей социологии. Не говоря о внутреннем противоречии, в которое таким образом впадал Конт, следует заметить, что, пренебрегая психологией, он, конечно, пользовался ей довольно произвольно: стоит только припомнить, как он обращается с волевыми процессами, как растяжимо у него понятие «инстинкта» симпатии, как трудно схватить точный смысл его «чувства солидарности», как в построении понятия об обществе он допускает множество психических факторов без надлежащего выяснения значения их и, как он вводит, наконец, в определение прогрессивного развития человечества психологическую точку зрения, от заблаговременного обоснования которой он вовсе уклонился. При таких условиях Конт не мог поставить принципы психологии в связи с принципами социологии, благодаря чему, как видно, сам придал своему социологическому построению догматический характер и не в силах был удержать его на высоте истинно-положительного знания.

<sup>95</sup> *W. Wundt, Logik, II, I, 2-te Auf., s. 17. O. Külpe. Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, in Philos. Stud., B. V, s. 444.*

### III. Социологические принципы Конта

Вышеуказанные особенности гносеологических и психологических воззрений Конта довольно ярко отразились на его социологии: старательно отстраняя от себя всякого рода «метафизические» предпосылки, он был принужден, однако, скрыто или явно допустить многие из них в свою «социальную физику», благодаря чему и впал в существенные противоречия с собственной своей теорией познания. Попытаемся с такой именно точки зрения взглянуть на главнейшие «принципы» социологии Конта. В его системе их, кажется, не менее четырех, а именно: 1) «принцип условий существования»; 2) принцип единообразия человеческой природы; 3) «принцип консенсуса», т.е. согласованности элементов всякой данной группы общественных явлений между собой, и, наконец, 4) принцип эволюции.

#### *1. Принцип условий существования*

Понятие о среде у ближайших предшественников Конта: учение о физической среде; зачатки учения о среде социальной у Гельвеция, Тюрго, Гольбаха, С. Симона и Р. Овена.

Учение Конта о среде; он не выделяет из понятия о ней понятия о социальной среде. — Замена принципа каузальности принципом условий существования. Смещение Контом логической точки зрения с феноменологической. Возражения против такой замены и противоречия Конта с собственной предпосылкой. — Замена принципа целесообразности «принципом условий существования». Признание Контом принципа целесообразности в объективном его значении, противоречащее такой замене.

Понятие среды уже было намечено многими из французских ученых начала XIX века, например, Биша, Ламарком и Бленвиллем: Ламарк даже пользовался термином «milieux», а Бленвилл немало сделал для выяснения

того влияния, какое «внешняя условия» (*modificateurs externes*), оказывают на организм; Кабанис также обратил специальное внимание на тех из них, которые действуют на человеческий организм, как-то: тяжесть, температуру, степень влажности воздуха, пищу, движение и т.п.<sup>96</sup> Научная разработка понятия среды в биологии не могла, конечно, не повлиять и на развитие аналогичного понятия в социологии; благодаря трудам Галля, Шпурцгейма и Эскироля, например, преступность стали объяснять с точки зрения, которую впоследствии усвоила «антропологическая школа» криминалистов<sup>97</sup>. В социологии, однако, понятия среды должно было осложниться: наряду с органической средой стали указывать и на среду духовную. Теория Монтескье о «климате» вызвала существенные возражения<sup>98</sup>. В кружке энциклопедистов уже возникла мысль о влиянии общественных условий на характер человека. С такой точки зрения о них рассуждал, например, Гельвеций; но в своей книге «о человеке» он, однако, не провел резкого различия между средой физической и духовной<sup>99</sup>. Тем не менее уже Тюрго советовал ученым «обращаться к объяснению социальных явлений действием физических причин не прежде, как убедившись в том, что их никоим образом нельзя истолковать действием причин моральных»<sup>100</sup>. Даже материалисты XVIII века готовы были

<sup>96</sup> 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. Ламарк, как видно, рассуждает не о «milieu», а о «milieux» или «milieux environnants». О курсе Бленвилля, читанном им в 1829–1832 гг., см. A. Comte, *Cours*, III, 187, 214, 445, 460; *Système de pol. pos.*, II, 442; о взглядах Кабаниса — F. Picaver, *Les idéologues*, p. 253.

<sup>97</sup> A. Comte, *Cours*, III, 555; E. Esquirol, *Des maladies mentales*, Par., 1838, t. II, pp. 97, 104–105, 803–804, 842, 843.

<sup>98</sup> Ch. de Montesquieu, *Esprit des lois*, Liv. XIV (éd. 1851, pp. 187–200).

<sup>99</sup> C. Hélietius, *De l'homme*, Sec. I, ch. 1–2; Sec. IV, ch. 3 (*Oeuvres*, Lond., 1781, II, 7–23, 154–155); cp. I, 155, 272–273).

<sup>100</sup> A. Turgot, *Oeuvres*, P. 1808, II, 268.

выставить то же положение. «Не климат, писал, например, Гольбах, создает людей, а [общественное] мнение, т. е. совокупность идей, переданных одним поколением другому, религия, законодательство и правительство»<sup>101</sup>. Наконец, и С.-Симон, который шесть лет находился в дружеских сношениях с Контом, также старался опровергнуть теорию Монтескье ссылкой на то, что один и тот же народ, живя в одних и тех же климатических условиях, в разные периоды своего существования оказывался, однако, различных характеров и что, наоборот, у разных народов, живших в разных условиях, иногда существовали одни и те же черты<sup>102</sup>. Кроме того, Конту, вероятно, были известны мнения Овена, а между тем последний настаивал на том, что характер человека «главным образом создает его предшественниками», т. е. в сущности социальной средой<sup>103</sup>. Вообще мысль о зависимости человека не только от «физической», но и от «духовной атмосферы», его окру-

<sup>101</sup> D. d'Holbach, *Système 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 мне известна только по соч. Guyau, *La morale d'Epicure*; ср. еще приписываемые Гольбаху: *Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes* par Dumasais, Lond., 1770, и *Système de la nature*, éd. 1820, I, 219–221.

<sup>102</sup> H. de St.-Simon, *Science de l'homme*, éd. Infantin, 1857, p. 353.

<sup>103</sup> 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 be, and is chiefly created by his predecessors; they give him or may give him his ideas and habits, which 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) познакомил французскую публику с системой Р. Овена в статьях, напечатанных в «Producteur»; орган выходил в 1826–1827 гг.; см. G. Weill, *Le parti publicain* etc., 19. Гердер также рассуждал о влиянии, какое на человека оказывают предание, мнения, привычки и обычаи (I. Herder, *Ideen*, Th. II, B. 9); его взгляды были также известны в тайных кружках французских республиканцев; с трудами Гердера французскую публику того времени познакомил Балланш (E. Faguet, *Op. cit.*, p. 172); но об его влиянии на Конта мы знаем слишком мало.

жающей, была довольно распространенной даже в правящих кругах того времени и, вероятно, повлияла на законодательную политику касательно смертной казни, породившую известный закон 1832 года.<sup>104</sup>

Естественно, что и Конт находился под влиянием тех же теорий: термин «*milieu*» он употребляет в том же смысле, как и Ламарк; кроме того в учении своем об органической среде Конт был многим обязан Бленвиллю и Кабанису; подобно своим предшественникам он с большой настойчивостью указывал на зависимость, какая обнаруживается между всяким живым организмом и «совокупностью известных внешних обстоятельств или условий (как физических, так и химических), нужных для его существования». Такую совокупность внешних условий Конт и называл «средой»<sup>105</sup>. При выяснении понятия о среде применительно к социологии (*principe des conditions d'existence*) Конт естественно должен был бы обратить внимание на понятие о «социальной среде», уже затронутое многими из его предшественников. Замечательно, однако, что Конт почти ничего не сделал для того, чтобы прочно установить его: не мало места уделив в своем курсе рассуждениям об «органической среде», он лишь мимоходом коснулся понятия о среде духовной. Так, например, придерживаясь точки зрения Тюрго, уже указанной выше, Конт

<sup>104</sup> Виллерме слышал от лица, с которым Наполеон I на Эльбе вел философский разговор, что он несколько раз говорил следующее: «*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, déjà émise par bien d'autres, que présente cette phrase, продолжает автор, est la plus juste, qu'on peut avoir sur notre sujet*»... (А.-М. Villermé, *Sur l'hygiène morale etc.*, в *Annales d'hygiène publique*, 1830, t. IV, I-re par., p. 47). *Lucas*, *Recueil des débats des assemblées législatives en France sur la question de la peine de mort*, Par., 1831. Новый закон 1832 года допустил систему «смягчающих обстоятельств», благодаря которой число смертных приговоров значительно убавилось.

<sup>105</sup> *A. Comte*, *Cours*, III, 201, 209, 273; 430–449; VI, 353.

восстает против преувеличений Монтескье,<sup>106</sup> утверждает, что человек, хотя и зависит от среды, но не порожден ей, и даже однажды в конце своего курса употребляет термин «milieu intellectuel»;<sup>107</sup> взамен его в «трактате о политике» появляется, наконец, и «milieu social»; здесь Конт также настаивает на том, что нельзя смешивать понятие о «биологической» среде с понятием о среде «социальной». Конт, однако, нисколько не позаботился о том, чтобы выяснить новое понятие, вводимое им в обществоведение. Только в одном месте, да и то случайно, он заметил, что «в социальных феноменах мы наблюдаем, кроме действия физиологических законов в индивиде, нечто особенное, видоизменяющее их результаты и зависящее от действия, какое индивиды оказывают друг на друга и которое значительно осложняется, благодаря влиянию каждого предшествующего поколения на последующее»;<sup>108</sup> но в чем состоит такой процесс и насколько его можно отождествлять с влиянием социальной среды на индивида, Конт оставил без дальнейших разъяснений и не связал принципа признания чужого одушевления с понятием о ее специфическом содержании.

Таким образом, приложение «фундаментального принципа» Конта об условиях существования к области социальных явлений в его социологии оказалось слишком об-

<sup>106</sup> А. Comte, Opuscules, pp. 141–142; Cours, IV, 182–184.

<sup>107</sup> А. Comte, Cours, VI, 574; cf. VI, 623; Système de pol. pos., II, 446, 447, 451; ср. II, 245 и III, 56 (milieu humain).

<sup>108</sup> А. Comte, Cours, I, 73. В «Трактате» Конт замечает, что «специальное построение теории биологической среды еще не сделано, почему и истинная теория социальной среды (des milieux sociologiques) преждевременна (А. Comte, Système de pol. pos., I, 666; II, 447). Тем не менее Конт широко воспользовался понятием среды; в одном месте она называет «пролетариат» средой, в которой действует правительство (А. Comte, Système de pol. pos., IV, 81). Впрочем, рассуждения Конта о влиянии, какое на данное «общество» оказывает совокупность других (ibid., p. 451), скорее относится к теории консенсуса.

щим, да и самый принцип не приобрел достаточно определенного социологического значения<sup>109</sup>.

Поверхностное отношение Конта к «принципу условий существования» тем более странно, что он при помощи его хотел устранить из своих рассуждений отчасти понятие о связи между причиной и следствием, а главным образом начало целесообразности.

Конт, кажется, нигде не выяснил, в каком смысле и в какой мере понятие среды заменяет понятие о причинной связи; но он, по-видимому, делает такую предпосылку в своем рассуждении об отношении принципа среды к началу целесообразности; по его мнению, в силу принципа среды, которым социология должна будет пользоваться в самых широких размерах, мы представляем себе важнейшие социальные явления как необходимые<sup>110</sup>. В своем замечании, смысл которого остается довольно темным, Конт, кажется, смешивает две точки зрения — логическую с феноменологической.

С логической точки зрения замена принципа каузальности «принципом условий существования» существенным образом не видоизменяет понятия о связи между причиной и следствием, если понятие об отношении причины к следствию не связывается с понятием силы или действия; тогда можно еще зачислять причину в совокупность условий, порождающих данное следствие. Правда, и такую доктрину едва ли позволительно признать вполне удовлетворительной в виду того, что здесь смешиваются в сущности различные между собой понятия: об условиях, причинах и поводе данного следствия; но по крайней мере она не противо-

<sup>109</sup> Уже г. Михайловский указал, например, на то, что «Конт, игнорируя воздействие среды на образование характера вообще и на направление деятельности в том или другом случае, пришел к догматическому утверждению, что смертная казнь для недостойных негодяев необходима» (А. Comte, Cours, IV, 95; ср. Н. Михайловский, Собр. соч., I, 69); ср. впрочем, А. Comte, Cours, III, 565.

<sup>110</sup> А. Comte, Cours, IV, 350–352; текст приведен ниже, на с. 442.

речит исходному своему положению<sup>111</sup>. Конт также часто повторял, что наука занимается изучением одних только сходств и последовательностей; тем не менее он постоянно говорит и о «действиях» или воздействиях одних элементов на другие и т. п.;<sup>112</sup> следовательно, в сущности он как бы признает не только известную связь между причиной и следствием, но не может отделаться и от понятия о действии некоторой силы, обнаруживающейся в их отношении. С такой точки зрения едва ли возможно включать в понятие об условиях действия и причину действующую, а также порождающую следствие; но даже если предполагать, что указываемая нами ошибка кроется только в плохой терминологии Конта, все же нельзя не заметить, что, покрывая одним общим понятием «среды» понятия об условиях данного явления, его причинах и поводе, он в сущности не решил вопроса о связи между ними и следствием, а только отказался от его решения. Притом сам Конт пользовался различием между понятиями условия и причины в отношении их к данному следствию: обсуждая, например, степень влияния отдельных лиц на общество, он замечает, что в «политике, как и в других науках, своевременность данного действия составляет всегда главное условие для того, чтобы известное лицо оказало значительное и продолжительное влияние на общество»<sup>113</sup>. Здесь «своевременность данного действия» в качестве условия его успешности сопоставляется с «влиянием» (influence) его на общество; но термин «влияние» (influence) Конт часто употребляет в смысле «cause»; значит в приведенном отрывке он различает условие от причины, порождающей известное следствие, но нигде не останавливается на обосновании такого различия.

<sup>111</sup> Такова, например, позиция, занятая Д. С. Миллем (*J. Mill, Logic*, В. III, ch. 3, § 3; В. VI, ch. II). О моменте силы см. *Ch. Sigwart, Logik*, 2 aufl., В. II, § 73.

<sup>112</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 253.

<sup>113</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 289.



Помимо только что высказанных соображений нельзя не заметить в учении Конта о среде и противоречия иного фактического характера. Говоря о применении «принципа условий существования» к объяснению возникновения одних только важнейших социальных склонностей, Конт, по-видимому, рассуждает не о «принципе» среды, а об объективном факте ее существования, поскольку он влияет на образование известных склонностей. Хотя в своей теории органической среды он указывает на нее, как на причину, в некоторых случаях «порождающую» явления жизни, однако, он же готов признать, что наряду с средой, т. е. внешними условиями существования, должно поставить еще внутренние факторы, присутствующие самому организму<sup>114</sup>. Теория изменяемости видов казалась Конту порожденной «наивным воображением Ламарка»; высказывая свое убеждение в том, что «животные виды обнаруживают стремление сохранить главнейшие свои особенности, несмотря на перемены во внешних условиях своего существования»,<sup>115</sup> Конт склонялся к такому же образу мыслей и относительно человеческих способностей. Частью может быть под влиянием Бонне, частью благодаря учению Галля о врожденных склонностях Конт приходил к своего рода теории инволюции и в социологии: «развитие, по его мнению, просто состоит в самопроизвольном обнаружении (*essor spontan*) основных наших способностей, всегда предшествующих ему и в общей совокупности составляющих нашу природу; такому процессу постепенно содействует образование ума, не вводящее, однако, никаких новых способностей в его развитие»<sup>116</sup>. Среда, которой Конт приписывал столь важную роль в истории человечества, с только

<sup>114</sup> *A. Comte, Cours, III, 433, 442; ср. 214, 227, 432, 447.*

<sup>115</sup> *A. Comte, Cours, III, 391–398; уже главнейшие идеологи обнаружили склонность к трансформизму; см., например, D. de Tracy, Idéologie, éd. 1817, I, 217; о Кабанисе см. F. Picavet, Les idéologues, pp. 255–259.*

<sup>116</sup> *A. Comte, Cours, IV, 274, 278, 359.*

что приведенной точки зрения теряла в его глазах прежнее значение: по крайней мере сам он слишком мало различал понятие о физико-химических условиях существования от понятия о социальной среде для того, чтобы выяснить, каким образом согласовать принцип социальной среды с своей теорией эволюции.

Итак, новый принцип Конта не мог восполнить пробела, который образовался в его построении с упразднением учения о связи между причиной и следствием. Сам он продолжал прибегать к его помощи, хотя и старался, может быть, инстинктивно, прикрыть такой прием особой терминологией. Конт, по-видимому, не замечает, как он в понятие среды вводит принцип каузальности, причем связь между причиной и следствием, в сущности, понимает совершенно так, как и великий «метафизик» его времени. «Среда, — замечает он, — не видоизменяет организма без того, чтобы и последний не оказал на нее своего влияния»<sup>117</sup>. Здесь в сущности лишь описательно выражена мысль о взаимодействии между организмом и средой. То же самое Конт усматривает и в социальной жизни: и здесь еще в большей мере, чем в органическом процессе, человек не только зависит от общества, но оказывает воздействие на природу и видоизменяющее влияние на степень интенсивности социальных явлений или на скорость социального развития; ниже такое влияние называется «действием человека на цивилизацию»<sup>118</sup>. В подобного рода рассуждения, Конт, очевидно, признает как воздействие человека на среду, так и взаимодействие их между собой; и то и другое понятие прямо возвращает нас к причинно-следственности, простой или сложной, как в случае взаимодействия.

Своим «принципом» среды Конт считал возможным пользоваться и для изгнания всякой телеологии из социо-

<sup>117</sup> *A. Comte*, Cours, III, 210.

<sup>118</sup> *A. Comte*, Opuscules, p. 102; ср. p. 121; Cours, III, 207, IV, 282–394, 360–361.

логических рассуждений. «По примеру физиологов» он попытался заменить начало целесообразности своим «принципом условий существования», но и тут, по-видимому, считал достаточным доказывать «позитивное превращение доктрины конечных целей» лишь относительно «важнейших социальных наклонностей». Насколько можно судить по крайне темному намеку, он полагал возможным выводить из них, как из условий существования человечества, его историю, не прибегая к каким-либо телеологическим соображениям<sup>119</sup>. Помимо того, что с точки зрения относительности познания, абсолютность такого утверждения остается не доказанной, рассуждение Конта едва ли можно считать вполне обоснованным и во многих других отношениях: сам он не только часто рассуждал с субъективно-теологической точки зрения (см. ниже), но готов был придать началу целесообразности объективного значения. В своем «плане реорганизации научных работ» он, например, с статической точки зрения уже указал на то, что всякое общество, каков бы ни был его количественный состав, «может существовать лишь там, где имеется общая цель для деятельности всех частных сил»<sup>120</sup>. Кроме того, если продолжить вышеприведенное рассуждение Конта о среде, то оно

<sup>119</sup> *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». Тяжеловесный текст Конта, как видно, очень темен; в «трактате о политике» он часто употребляет термины: «indispensable» и «inévitabile»; так, например, рассуждая об «invasions germaniques» и о порожденных ими последствиях, например, о превращении рабства в крепостничество, Конт замечает: «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).

<sup>120</sup> *A. Comte*, *Opuscules*, p. 81.

легко приведет к такому же пониманию цели и в социальной динамике. Заметим прежде всего, что из него не ясно, какие именно социальные наклонности следует, по мнению Конта, считать важнейшими и в каком смысле; сохраняют ли одни и те же наклонности главенство или оно принадлежит разным способностям, смотря по обстоятельствам? Во всяком случае, выводы самого Конта далеко не вполне однородны: то он утверждает, что характерные наклонности человека не только остаются «одними и теми же», но и координация «их или равновесие не могут быть извращены, причем даже в наше время определенное направление человеческой деятельности дается аффективными способностями»; то указывает на «постепенное понижение чрезмерного преобладания в человечестве аффективной жизни над интеллектуальной» и за тем признает, что интеллект получает руководящее значение в человеческом развитии; то, наконец, в последней части своего курса приписывает такую же роль морали<sup>121</sup>. Итак, соотношение «наклонностей» не остается постоянно одним и тем же в течение всего развития человечества; но Конт не объясняет, каким образом происходит такая перемена: вывести ее из одних только внешних условий существования не приходится, хотя бы потому, что «организм не есть результат среды, а только предполагает ее», что человек может воздействовать на свою природу и что источником социальных перемен сам Конт признает не только пертурбации в среде, но и ее «модификации», вызванные сознательным и свободным воздействием (*action volontaire*) человека на среду. Правда, Конт догматически сторонится от разработки учения о воле в своей психологии, что лишило его возможности по крайней мере психологически выяснить понятие о цели, как о моменте, ориентирующем всякое волевое действие; тем не менее он в случае нужды пользуется

<sup>121</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 343, 391; V, 304; ср. *Б. Чичерин*, *Op. cit.*, стр. 226–227; 238–239.

ся ими<sup>122</sup> и все же соглашается признать за таким воздействием влияние его на «степень» интенсивности «склонностей» (*tendances*), присущих данному социальному положению». Мало того: влияние человеческого сознания на социальную среду, по мнению Конта, не только существует, но и усиливается по мере развития человечества. Признание воздействия подобного рода, очевидно, должно было привести Конта к заключению, что человеческое сознание имеет самостоятельное значение в прогрессивном развитии человечества, поскольку последнее способно сознавать его цель<sup>123</sup>. Следовательно, попытку Конта свести «доктрину конечных целей» к «принципу среды» в социологии едва ли можно признать вполне удачной: сам Конт, по-видимому, указал на то, что принцип среды, в том виде, в каком он его формулирует, несколько не исключает начала целесообразности, понимаемого даже в объективном его значении.

## *2. Принцип единообразия человеческой природы*

Понятие о единообразии человеческой природы у ближайших предшественников Конта. — Отсутствие точной формулировки принципа единообразия человеческой природы в социологии Конта. — Единообразие человеческого познания, — Единообразие в признании чужого одушевления. — Сходство аффективных и интеллектуальных способностей у людей. — Пробелы и ошибки Конта в определении принципа единообразия человеческой природы. — Постоянство единообразия человеческой природы. — Биологические предпосылки, из которых Конт вы-

<sup>122</sup> *A. Comte, Cours, IV, 393; Système de pol. pos., I, 27, 327, 735; II, 37, 444, 454.* Впрочем, Конт считал возможным пренебрегать воздействием организма на среду (по-видимому неорганическую); в таком случае «модификация» или как показатель жизнедеятельности его, или поскольку она впоследствии сама реагирует на организм» (*A. Comte, Système de pol. pos., I, 646*).

<sup>123</sup> *A. Comte, Cours, VI, 545; ср. ниже.*

водит его. — Отсутствие психической мотивировки его. — Связь между принципом постоянства единообразия человеческой природы и законами социологии; пренебрежение Конта к изучению такой связи.

Понятие о единообразии человеческой природы не было чуждо французской литературе XVIII века; его уже довольно ясно формулировал Тюрго; «одни и те же ощущения и органы, а также созерцание одной и той же вселенной, — писал он в своем рассуждении о прогрессе, — всюду породили у людей одни и те же мысли, так же точно, как одни и те же потребности и склонности всюду внушили им одни и те же искусства»;<sup>124</sup> формула Тюрго, конечно, была известна и Конту. Кроме того, исследования Бюффона и его последователей по «естественной истории человека, возраставший интерес, с которым идеологи относились не только к физиологии и к психологии человека, но и к известиям о дикарях, а также основание особого общества под названием: «la société des observateurs de l'homme» должны были способствовать развитию того же понятия и могли оказать некоторое влияние на Конта;<sup>125</sup> наконец, хотя Конт отрицательно относился к естественному праву и питал отвращение к «революционной метафизике», однако, он довольно долго сохранил связи с республиканской партией и не вполне чуждался социализма, в системе которых понятие о равенстве людей находило известное место<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> A. Turgot, *Oeuvres*, éd. 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.

<sup>125</sup> 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*, éd. 1817, I, 290 ss. F. Picavet, *Les idéologues*, pp. 82, 319.

<sup>126</sup> G. Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, 1900, p. 214; cf. pp. 138, 281, 339, 457. Об отношениях С. Симона к Конту см. G. Weill, *St. Simon et son oeuvre*, P., 1894, pp. 194–210; в «системе пози-

При таких условиях можно было бы ожидать, что Конт обратит серьезное внимание на принцип единообразия человеческой природы, имеющий столь важное значение для построения самостоятельной отрасли научного знания, получившей название социологии. Конт, однако, очень мало сделал для того, чтобы обосновать и выяснить свое положение. Он не подверг рассмотрению формулу Тюрго. Ни в одном из своих сочинений Конт, кажется, систематически не выяснил значения принципа единообразия для своих социологических построений и лишь по отрывочным замечаниям, рассыпанным в его сочинениях, можно, хотя бы и в довольно смутных очертаниях, представить себе его мнение<sup>127</sup>.

Если бы Конт не пренебрег философией Канта, то он, вероятно, нашел бы в ней и исходную точку зрения для того, чтобы развить одно любопытное замечание, которое он высказал мимоходом в конце своего курса. «Созерцание совокупности всех возможных организмов, как действительно существующих, так и фиктивных, — пишет он — легко приводит нас к заключению, что хотя [внешний] мир не может представляться вполне тождественным всем животным, однако реальные знания, присущие различным видам их, имеют в сущности некий общий фонд, который подвергается более или менее сознательной оценке (*apprécis par des*

---

тивной политики» Конта можно найти некоторые мысли, родственные социализму; о влиянии Конта на Маркса и Энгельса см. *Th. Masaryk, Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899, ss. 65—73 и др.

<sup>127</sup> Косвенно Конт содействовал установлению такой теории тем, что всюду старался указать на существование общих свойств у животных и человека (*L. Levy-Bruhl*, *Op. cit.*, pp. 245—249) и признавал его, подобно многим из своих современников (например, Леруа) только наиболее общественным из животных (*A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 628—639); но Конт слишком мало воспользовался своей биологической точкой зрения для обоснования принципа единообразия человеческой природы.

entendements) более или менее совершенных, но коренным образом в ней не расходящихся особей»<sup>128</sup>. В данном случае Конт как будто признает некоторое единообразие в познавательной способности даже у различных видов животных; отсюда естественно следовало бы, что подобное же единообразие в еще большей мере должно приписывать и человеческим особям. Конт, однако, не сделал такого вывода и лишил себя возможности указать на коренной признак того единообразия человеческой природы, о котором он постоянно рассуждает в своем курсе.

Та же судьба постигла и другой из характерных признаков рассматриваемого нами понятия. Зачатки его признания можно указать не только у Гоббеса, но и во французской литературе XVIII века. Так, например, Даламбер в своем «Discours préliminaire» следующим образом изложил, как, по его мнению, развивалась человеческая культура: человек в стремлении своем к самосохранению стал обращать внимание на внешние предметы и начал различать те из них, которые были полезны ему, от вредных; в числе окружающих его предметов человек вскоре заметил существа ему подобные и заключил, что они наделены такими же потребностями, как и он сам; отсюда произошло всеобщее убеждение в выгоде общения с себе подобными и взаимопомощи, для чего люди «изобрели» язык, а также общество<sup>129</sup>. Друг энциклопедистов, Гельвеций затронул ту же тему: с своей узко утилитарной точки зрения рассуждения о том, как мы уважаем только себя в других, он несколько раз повторяет, что «идеи, которые не имели бы никакой аналогии с собственными идеями данного субъекта, остались бы непонятными для него»<sup>130</sup>. Далее Руссо

<sup>128</sup> А. Comte, Cours, VI, 625.

<sup>129</sup> L. Ducros, Les Encyclopédistes, Par., 1900, p. 100–101; ср. D. Diderot, Oeuvres, I, 134.

<sup>130</sup> C. Hélyvétius, 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



и Траси уже прямо указали на то, как всякий человек, заметив определенную связь между своими внутренними состояниями и внешними обнаружениями их, по наличности последних у других людей «отгадывает», что происходит в их душе. Наконец, намеки подобного же рода можно было услышать и от Жуффруа<sup>131</sup>. Таким образом, французская философская литература XVIII и начала XIX в., хорошо известная Конту, уже слегка затронула принцип признания чужого одушевления и отметила его значение в человеческом общении. Подобные же замечания можно было найти и в рассуждениях шотландских философов, например, о симпатии<sup>132</sup>. Конт, однако, не только не дал философского обоснования новой теории, но и не обратил внимания на основное применение ее в области социологии. Сам признавая «первоначальное стремление человека» переносить свое одушевление (*la sentiment intime de sa propre nature*) в окружающие его феномены, он все же не остановился на изучении того важнейшего случая, когда мы «переносим» свое одушевление в особи, подобные нам; лишь мимоходом он замечает, что без признания «естественных законов», регулирующих самые обыкновенные явления индивидуальной и социальной жизни, нельзя было бы придерживаться какого бы то ни было последовательно-го образа действий<sup>133</sup>. Приведенное замечание Конт, одна-

---

idées déjà 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'où il suit que des idées, qui n'auraient nulle analogie avec les nôtres seraient pour nous des idées intelligibles... «L'esprit est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson».

<sup>131</sup> *D. de Tracy*, *Idéologie*, éd. 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. след. прим.

<sup>132</sup> См. выше, стр. 428, ср. *J. J. Rousseau*, *Disc. sur l'orig.*, éd. 1782, pp. 105, 125.

<sup>133</sup> *A. Comte*, *Cours*, IV, 467. Темный и с нашей точки зрения совершенно случайный намек на принцип признания чужого одушевления можно,

ко, вовсе не ставит в связь ни с принципом единообразия в признании чужого одушевления, ни с понятием о социальном отношении, поскольку оно обусловлено им.

Почти совершенно упуская из виду единообразие в гносеологических свойствах человеческих особей, Конт довольствуется тем, что в самых общих и туманных чертах указывает на сходство человеческих способностей,<sup>134</sup> аффективных и интеллектуальных. «Каждая ассоциация, по его мнению, требует в силу своей природы не только постоянного и достаточного полного единства совпадающих между собой интересов (l'indispensable réunion permanente d'un suffisant concours d'intérêts), но и соответствия в чувствах, а прежде всего существенной общности мнений: без такого фундамента ни одно сообщество (société) не мо-

---

пожалуй, найти в следующем отрывке из социологии 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 aujourd'hui systématiquement interdire à la philosophie positive, il y a eu nécessairement, 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 influencer sur le cours habituel des actions humaines» (А. Комте, Cours, IV, 491). Из сопоставления подчеркнутых нами текстов, кажется, можно заключить, что Конт рассуждает здесь не о признании одушевления, а о признании «естественных» законов его; последнее, разумеется, предполагает первое, но гораздо сложнее его; и в данном случае Конт оставался верным себе; он пренебрег основной предпосылкой и случайно отметил производную, может быть и не подходящую в качестве предпосылки.

<sup>134</sup> Даже в своей «позитивной теории человеческой речи», где Конт признает «социальную природу ее», он не рассуждает о ней так, как Траси в вышеприведенном отрывке (см. стр. 427, прим. 2); такой пробел тем более заметен, что Конт много говорит о языке, как о средстве общения между людьми; см. А. Комте, Système de pol. pos., II, 221, 224, 242, 249.

жет отличаться ни деятельностью, ни долговечностью, начиная с семейства и кончая видом»<sup>135</sup>. В приведенной цитате Конт, очевидно, указывает на принцип единообразия человеческой природы, как признак, характеризующий какой бы то ни было общественный союз; но не выяснивши общего значения своего принципа, он, по-видимому употребляет его здесь уже в квалифицированном виде, ибо, кажется, намекает в данном случае на то, что соответственно целям данного союза между членами его должно быть некоторое единообразие в их свойствах. Тем не менее он оставил свою квалифицированную точку зрения без дальнейшего применения к пониманию главнейших разновидностей социальных союзов.

Итак, в рассуждениях Конта об единообразии человеческой природы нет ни начала, ни конца. Конт, по-видимому, смешивает субъективный принцип такого единообразия с объективным фактом его действительного существования. Смешение подобного рода, вероятно, произошло от того, что Конт не обратил достаточного внимания на единообразие в познании и единообразие в признании чужого одушевления, входящие в состав понятия каждого из нас об единообразии человеческой природы. Далее, отметив только объективный факт существования сходства в аффективных и интеллектуальных способностях человеческих особей, он не рассматривает такой факт как объективное условие возможности всякого социального взаимодействия, а как признак, характеризующий всякий общественный союз, хотя и не решает вопроса о том, что нужно для того, чтобы мыслить его не только возможным, но и действительно наступившим. Наконец, нельзя не заметить, что простое утверждение Конта о «схождении» аффективных и интеллектуальных способностей людей слишком обще для того, чтобы удовлетворить социоло-

<sup>135</sup> *A. Comte, Cours, VI, 632; IV, 419.* Конт, однако, замечает, что семью нельзя назвать «ассоциацией» в собственном смысле слова.

га ему хотелось бы знать, какие именно способности Конт считает единообразными у людей; пренебрежение Конта к психологии, может быть, и в данном случае не оказалось без дурных последствий; а между тем выяснение конкретного содержания основоположения Конта без сомнения, бросило бы много света и на целый ряд дальнейших выводов его, например, о повторяемости известных социальных явлений и т. п.

Пренебрежение Конта к общему обоснованию «принципа единообразия» и к выяснению его смысла в социологии кажется нам тем более странным, что наш философ постоянно и широко пользовался им, в особенности когда рассуждал о том значении, какое имеет общее философское мировоззрение, как условие прочной общественности, и когда с такой именно точки зрения указывал на будущую общественную роль позитивной философии.

В понятие об единообразии человеческой природы легко включить и понятие о его постоянстве. Конт большей частью так и делал: слишком мало выяснив смысл часто употребляемого им термина, он охотно рассуждал о нем не только применительно к сосуществующим, но и к преемственно следующим особям. Уже в своей биологии высказавшись против теории изменяемости видов Ламарка, Конт должен был, конечно, с той же точки зрения взглянуть и на особенности, характеризующие человека<sup>136</sup>. Признание постоянства видов естественно приводило автора «курса» и к признанию постоянства в единообразии человеческой природы, т. е. к заключению, что основные его свойства не потерпели и не потерпят никаких существенных изменений в течение существования человечества. К такой биологической предпосылке Конт присоединил еще одно соображение: «в своем развитии, пишет он, — дух человеческий остается существенно одним и тем же, изменяясь только в степени своей зрелости и своего опыта», ибо

<sup>136</sup> А. Comte, Cours, III, 391—398; cf. IV, 359; *Système de pol. pos.*, II, 240.

все существенные склонности (*dispositions*) человеческой природы, «в более или менее скрытом виде» изначально заложены в ней и только явно обнаруживаются или развертываются в ходе культурного развития человечества<sup>137</sup>. Итак, человеческая природа (*constitution*), не только физическая, но и аффективная, интеллектуальная и моральная пребывает в существенных своих чертах одной и той же; лишь степень развития человеческих способностей меняются; даже координация их (т.е. преобладание аффектов над интеллектом) остается без существенных изменений<sup>138</sup>.

Таким образом постоянное единообразие человеческой природы представляется Конту биологическим, а не психологическим фактом. Между тем, не говоря о том, что современная биология скорее склонна стать на сторону Ламарка, чем на сторону Кювье, повторяемость человеческих построений и действий, которую Конт выводит из своей биологической предпосылки, находится в тесной связи с отвергаемой им психологической точкой зрения. В самом деле, лишь повторяемость самых простых, рефлекторных актов можно объяснить себе постоянством человеческой организации в физиологическом смысле, да и то если не признавать волевое происхождение инстинктов. Во всяком случае в жизни каждого отдельного индивида повторяемость большинства его действий находится в связи с непрерывностью его сознания и, значит, требует гораздо более сложного процесса, чем тот, какой предполагает Конт. Нисколько не останавливаясь на изучении непрерывности сознания в индивидуальной жизни, Конт, однако, нечто подобное предполагает в развитии человечества, когда говорит о «влиянии предшествующих поколений на после-

<sup>137</sup> *A. Comte, Cours, V, 28, 82 ss. L. Levy-Bruhl, Op. cit., pp. 121, 247, 284.*

<sup>138</sup> *A. Comte, Cours, V, 75;* здесь автор между прочим указывает 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...»

дующие», как о факте, преимущественно характеризующем исторический процесс<sup>139</sup>. Подобного рода «влияние» приводит к положительным и достаточно устойчивым результатам, очевидно, лишь в том случае, если предположить по крайней мере в двух смежных поколениях наличность общего им сознания данной культурной цели; оно, конечно, по крайней мере логически, предшествует общему признанию ее или как чего-то желательного, или как чего-то должного. Нельзя не заметить, наконец, что сам Конт в случайных обмолвках отметил тот процесс, благодаря которому известные построения и действия предшествующих поколений способны повторяться в настроениях и действиях последующих; таким процессом следует признать подражание: Конт указал на значение его и в среде животных, и в человеческих обществах, например, в качестве основного принципа воспитания, в одном из периодов человеческого развития<sup>140</sup>. Сам автор курса положительной философии, как видно, не довольствовался биологическим фактом постоянства данной организации, а вводил в свое построение и иного рода соображения, хотя может быть далеко не всегда сознавал все их значение.

Понятием о постоянстве человеческой природы Конт мог бы воспользоваться в качестве весьма важного принципа для обоснования своей теории о «постоянных» законах, которым подчинены социальные явления; но если Конт и делал подобного рода предпосылку, то он во всяком случае не привел ее в связь со своими рассуждениями о социальных законах; его понятие о их значении в социологии остается весьма темным.

### 3. Принцип «консенсуса»

Принцип «консенсуса» у ближайших предшественников Конта.

<sup>139</sup> А. Comte, Cours, IV, 263, 346.

<sup>140</sup> А. Comte, Cours, V, 161; cf. *Système de pol. pos.*, I, 607; II, 226, 251–257.

Попытка Конта обосновать принцип «консенсуса». — Его значение в социологии Конта.

Чрезмерная общность формулы, предлагаемой Контом. — Включение им принципов каузальности и целесобразности в понятие консенсуса; применение его с объективно-телеологической точки в «религии человечества».

Понятие о согласованности между элементами какой-либо социальной системы не было чуждо Тюрго,<sup>141</sup> но оно перешло к Конту, по всей вероятности, от Кондорсэ, который довольно ясно указал на зависимость, обнаруживающуюся между науками, а также между наукой и искусством, или наукой и практикой в данный период человеческого развития; «духовный отец» Конта обратил внимание и на то, что такая зависимость (например, между науками) бывает взаимной<sup>142</sup>. Впрочем французские мыслители XVIII века не успели еще надлежащим образом оценить понятие о консенсусе между социальными элементами; его значение усилилось, вероятно, под влиянием той роли, какую ему стали приписывать в биологии. «Организованное существо, — писал например Кювье, — есть единое целое, некая совокупность частей, которые влияют (*réagissent*) друг на друга для того, чтобы произвести общее действие. Ни одна из частей организма не может быть подвергнута существенно изменению без того, чтобы оно не отразилось на состоянии всех остальных»<sup>143</sup>. Биша также указывал на взаимную связь между разными органами и системами человеческого организма<sup>144</sup>. Под влиянием механических и только что указанных биологических соображений Конт воспользовался тем же принципом и в области социологии: он попытался обосновать понятие «консенсуса», расширить его и,

<sup>141</sup> *A. Turgot, Oeuvres*, ed. 1808, II, 292, 325 и др.

<sup>142</sup> *I. A. Condorcet, Esquisse etc.*, ed. 1822, pp. 240–242, 245.

<sup>143</sup> *G. Cuvier, Eloges historiques*, Par., 1819, I, 279.

<sup>144</sup> *G. Cuvier, Histoire des sciences naturelles etc.*, Par., 1845, t. V, pp. 61, 64.

положив его в основу своей социальной статистики, применил его к изучению социальных явлений.

При логическом обосновании принципа консенсуса между элементами данной системы Конт опирался на понятие о движении их. В самом деле, мимоходом рассматривая понятие консенсуса в механике, Конт пришел к заключению, что без него нельзя мыслить элементы данной системы движущимися, так как в противном случае движение их повело бы к полному разложению всей системы<sup>145</sup>. Приписывая движение социальным элементам, он признал и консенсус в их системе на основании того же, в сущности телеологического, соображения.

Понятию «консенсуса» Конт придал самое широкое значение: всякую систему элементов, хотя бы, например, астрономическую, можно, по его мнению, рассматривать с такой точки зрения; но между «степенями и разновидностями консенсуса существуют громадные различия: он становится тем более внутренним и тем яснее обозначается, чем сложнее и более общи явления», в среде которых он осуществляется; следовательно, согласованность обнаруживается в наивысшей степени, применительно к социальным явлениям, отличающимся при сосуществовании их друг с другом «внутренним сродством»<sup>146</sup>. Итак, действия и воздействия, какие взаимно и постоянно оказывают друг на друга различные элементы данной социальной системы, причем каждый элемент касается (*touche*) постоянно более или менее прямым образом и совокупности всех остальных, приводят к естественной гармонии между сосуществующими частями социальной системы. Такова солидарность между науками: известное состояние одной отзывается сейчас же на других; или

<sup>145</sup> А. Comte, Cours, IV, 270.

<sup>146</sup> В отделе своего курса, посвященном характеристике *consensus*'а (А. Comte, Cours, IV, 234—261) Конт довольно последовательно называет его «*principe*» или «*notion philosophique*»; см., например, стр. 234, 242, 251.



солидарность между состоянием цивилизации данного общества и соответствующим ему политическим режимом<sup>147</sup>. Отсюда Конт выводит основной принцип социальной статистики, а именно принцип согласованности социальных явлений (*consensus universel*), в силу которого элементы данной социальной системы всегда рассматриваются как стремящиеся к указанной солидарности друг с другом.

В своих рассуждениях о консенсусе Конт, как видно, далеко не разъясняет, существует ли какое-нибудь различие между согласованностью элементов, механически действующих друг на друга, например, в астрономической системе, от «солидарности» элементов, оказывающих друг на друга психическое воздействие. Различая степень консенсуса в разных случаях он, правда, еще указывает и на его «вариации», достигающие в области явлений социальных формы «внутренней связи» (*connexité intime*); но на вопрос о том, в чем именно состоит такая связь, Конт не дает никакого ответа, а между тем сам он рассуждал иногда вместо консенсуса о «взаимной любви» между «частями Великого Существа»<sup>148</sup>. Заранее отказавшись от изучения «природы» их отношений, Конт ограничился настолько туманной формулой, что она не содержит никакого ясного понятия собственно о социальном консенсусе.

Далее в понятие «консенсуса» Конт включил, конечно, те самые принципы каузальности и целесообразности, которые он отрицал в своей теории познания<sup>149</sup>. В самом деле уже простое социальное взаимодействие между индивидами можно при некоторой продолжительности его рассматривать с точки зрения согласованности его элементов; а понятие взаимодействия между ними нельзя построить без таких принципов. Сам Конт в сущности допустил их в свое построение. Часто повторяя, что индивиды «дей-

<sup>147</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 252–253; V, 349; VI, 47, 57.

<sup>148</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 235–242; 253; V, 330.

<sup>149</sup> *A. Comte*, Système de pol., I, 329.

ствуют» друг на друга, он, очевидно, представлял себе отношение между ними не в виде одной только последовательности: всякое «действие» предполагает известную трату силы, как бы мы не понимали ее природу, не говоря о том, что каждое сознательное (волевое) действие нельзя себе представить иначе, как направленным к известной цели.

То же замечание можно, конечно, сделать и относительно простейших общественных союзов, в которых Конт также готов признать наличность консенсуса. Нисколько не останавливаясь на выявлении понятия социального взаимодействия, Конт прямо переходит к «элементарным соображениям» касательно семьи и «кооперации», группировки, которая в несколько измененном виде принимается и современной социологией<sup>150</sup>. Тут нельзя не заметить двойного пробела: прежде всего автор «курса» как будто вовсе не различает социального взаимодействия любого порядка от более или менее сложной и устойчивой системы социальных взаимодействий разных порядков, которую можно назвать общественным союзом; сверх того, не определив рода, он прямо начинает с рассмотрения его видов. А между тем сам Конт случайно говорит об «ассоциации» (*association*) или «сообществе», как о понятии, объединяющем все разновидности общественных союзов<sup>151</sup>. Во всяком случае ясно, что и в построении понятия об «ассоциации»

<sup>150</sup> Конт, как известно, полагал, что семья возникает благодаря половому влечению и инстинкту симпатии, а «кооперация» предполагает чувство солидарности и т. п. Таким образом, семья отличается более органическим и «интимным» характером, чем «кооперация»; «*l'ensemble des relations domestiques, пишет он, 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*). Здесь в зародыше, очевидно, высказана теория о различии между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, впоследствии развитая Тённисом; см. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 г.

<sup>151</sup> *A. Comte, Cours, VI, 632.*

и ее разновидностях Конт продолжал пользоваться теми же принципами, какие он употреблял в своих рассуждениях о «действиях» индивидов друг на друга: не даром сам Конт определил «кооперацию» как предприятие, в котором «разделение труда сопряжено с соединением усилий», направленных к достижению одной общей цели<sup>152</sup>.

Телеологическая точка зрения Конта обнаружилась и в том, что, по его мнению, мы должны представлять себе согласованность не только как взаимную «солидарность между элементами данной общественной системы», но и как «гармонию» между частями и целым. Такая точка зрения уже ясно проглядывает в биологических рассуждениях Конта. Так, по примеру Канта, но без его последовательности, Конт замечает, что мы не можем понять организма, не представивши себе его элементов, как частей в отношении их к целому<sup>153</sup>. Следовательно, надлежащее изучение элементов данного организма уже предполагает некоторое познание его, как целого: «нельзя определять живое существо, как простую совокупность органов, как будто последние могли бы существовать обособленно; в биологии общее понятие о таком существе всегда должно предшествовать понятию о каких бы то ни было частях его»<sup>154</sup>. Тот же принцип Конт вносил, конечно, и в социологию: она должна, по его мнению, «в большей мере, чем какая бы то ни было другая наука, логически применять его к исследованию социальных явлений; всякое изучение различных элементов

<sup>152</sup> A. Comte, Cours, IV, 418, 419.

<sup>153</sup> Г. Леви-Брюль, вообще охотно сглаживающий все противоречия доктрины Конта, замечает: «Comte ne conteste pas du tout la finalité que Kant appellait interne...» (*L. Lévy-Bruhl*, Op. cit., p. 100); но Кант ясно указал на то значение, какое он придавал началу внутренней целесообразности (*I. Kant*, Kritik der Urtheilskraft, §66, Sam. Werke, her. v. G. Hartenstein, V, 388—390), чего вовсе не подумал сделать Конт, постоянно смешивавший разные значения, какие мы можем придавать термину «целесообразность».

<sup>154</sup> A. Comte, Cours, IV, 260; Système de pol. pos., I, 641.

данной социальной системы, порознь взятых, за исключением разве предварительных разысканий, должно почтенью здесь приемом совершенно «иррациональным и бесплодным»<sup>155</sup>. Итак, начало целесообразности, по мнению Конта, служит прежде всего основным принципом изучения социальной статистики, поскольку оно получает доступ в нее через посредство принципа «консенсуса».

Конт, однако, далеко не всегда пользовался своим принципом с достаточной осторожностью, особенно в «трактате о политике». В «курсе» он рассуждает о нем прежде всего как о «понятии», с помощью которого следует изучать явления общественности; но уже там он не различает принципа консенсуса от самого факта его действительного существования, а в позднейшем своем труде в качестве такового приписывает ему совершенно исключительную роль. «С истинно человеческой точки зрения, замечает Конт, человек собственно говоря — чистая абстракция; реально одно только человечество, особенно в области моральной и интеллектуальной». Не совсем ясно, признавал ли Конт данное положение одним только субъективным принципом или придавал ему реальное значение<sup>156</sup>. Во всяком случае, субъективное значе-

<sup>155</sup> A. Comte, Cours, IV, 255, 260; указывая на существование правила о переходе от более сложного к менее сложному, Конт прямо называет его «modification logique».

<sup>156</sup> A. Comte, Cours, VI, 590. Сам Конт высказывает такой принцип «du point de vue humain» и считает его правильным, как «sous le rapport statique», так и «sous l'aspect dynamique». Подчеркнутые нами выражения, а также содержание последующего текста (особенно стр. 592 [С.000 настоящего издания]), как будто указывают, насколько Конт придавал своему принципу лишь субъективное значение, что, однако, не помешало ему сделать из него выводы иного рода. Тем не менее положению Конта часто придают прямо объективное значение; см. например, R. Eucken, Für Würdigung Comte, в сборнике статей в честь E. Zeller'a (Leipz., 1887); Б. Чичерин, Положительная философия и единство науки, М., 1892, стр. 203 и 234 (автор прямо называет положение Конта — чудовищным); F. Allengry, Essai и проч., p. 267.

ние принципа консенсуса затемнялось, когда Конт начал рассуждать об объективно-существующем человечестве, называя его «коллективным организмом». С такой точки зрения легко было рассматривать человека, как «чистую абстракцию», и признавать «реальность» одного лишь человечества. И действительно, Конт вывел из своего принципа такие последствия, как будто бы сам принцип имел или реальный, или даже моральный смысл. Таким образом, человеческая личность, сама по себе взятая, теряет для Конта всякое значение; в будущем позитивно-общественном строе она прежде всего подчинена обязанностям, а не наделена правами; она в действительности служит только средством для достижения общей цели человечества. Свою теорию Конт развил окончательно при помощи соображений не научного, а «религиозного» свойства; мысль Конта, по-видимому, состояла в том, что понятие человечества должно понимать не только в методологическом, но и в «религиозном» смысле; в течение земной своей жизни человек в качестве «раздельно существующей» особи стремится служить человечеству, но становится «органом» его лишь после своей смерти, когда его «объективное» существование превращается в «субъективное», т.е. тогда, когда оно существует в понятии «человечества»<sup>157</sup>. Таким образом, применив свой принцип консенсуса к построению «религиозного» понятия о Ве-

<sup>157</sup> В «трактате о политике» есть действительно место, которое как будто говорит в пользу иного толкования: «...L'homme proprement dit, пишет здесь Конт, 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 в других местах того же трактата Конт рассуждает о человеке, «comme être distinct», и о том, что «l'homme proprement dit, considéré dans sa réalité fondamentale... ne peut être compris sans la connaissance préalable de l'humanité, dont il dépend nécessairement» (A. Comte, *Op. cit.*, II, 60–62, 433; IV, 182–183); ср. замечания Конта о «valeur personnelle», «personnalité» человека, о том, что он представляет «une certaine personification du Grand Etre» и т.п.; тексты указаны ниже.

ликом Существо, Конт стал говорить и о его «существовании» или «реальности»; с религиозной точки зрения человеческая личность окончательно растворилась в «коллективном организме», поскольку последний становился преходящим моментом в жизни «Великого Существа»<sup>158</sup>. «Истинное назначение нашего объективного существования, пишет Конт, состоит в том, что бы передавать нашим наследникам в улучшенном виде то наследство прогрессивного характера, которое мы получили от своих предшественников; каждый человек становится простым органом «Великого Существа»<sup>159</sup>.

Итак, нельзя сказать, чтобы Конт в достаточной мере обосновал «принцип консенсуса» социальных явлений и выяснил его значение в социологии; Конт пользуется им слишком произвольно и употребляет его для таких целей, которые стоят вне научного кругозора.

#### *4. Принцип эволюции*

Понятие о прогрессе у французских писателей XVIII в. и перемены, происшедшие в построении его в начале XIX столетия. — Принцип развития в социологии Конта. — Возражения против его теории и противоречия самого Конта; его комбинация понятия развития с понятием прогресса. — Принцип прогресса в социологии Конта: субъективное значение, приписываемое ему Контом; исторический процесс с точки зрения интеллектуального и морального прогресса. Применение принципа прогресса к объяснению борьбы между аффектами и интеллектом, эгоизмом и альтруизмом; фикция единого народа, прогрессивно развивающегося, и абстрактного изображения исторического процесса. — Объективное значение прогресса у Конта. Объективно-психологическое значе-

<sup>158</sup> A. Comte. *Système de pol. pos.*, II, 164, 168–169, 467; IV, 27–28, 30.

<sup>159</sup> A. Comte. *Système de pol. pos.*, I, 363, 421; II, 71; IV, 34. cf. H. Michel, *Idée de l'Etat*. P. 1895, p. 439.

ние принципа целесообразности, как условие объективирования прогресса. — Имманентная цель прогресса, как объективного факта: интеллектуальное и моральное совершенство. — Конечная цель прогресса и объяснение исторического прогресса, предлагаемое с такой точки зрения Контом.

Принцип нравственного долга и отношение его к принципу прогресса, как нравственного совершенствования в учении Конта. Колебания его в определении морали; мораль в смысле долженствования. — Затруднения, возникающие при «позитивном» построении идеи должного. — Новые противоречия Конта при определении отношений между понятиями о морали и о «Великом Существо». — Комбинация моральной цели с позитивизмом, как конечной целью прогресса и сознание их, как фактор дальнейшего совершенствования человечества.

Заключение: смещение Контом разнообразных значений принципа эволюции.

Представители просветительной философии XVIII века охотно рассуждали о понятии совершенствования человечества и рассматривали его с самых разнообразных точек зрения; но она оказала влияние на Конта главным образом лишь постольку, поскольку выразилась в французской литературе. Во Франции горячими поборниками идеи прогресса были и Тюрго, и Кондорсе, и многие из их преемников. В известном рассуждении Тюрго есть уже зачатки почти всей последующей теории прогрессивного развития человечества: он указал на культурную связь между предшествующими поколениями и последующими, на постоянно, хотя и не без временных колебаний возрастающее и ускоряющееся совершенствование ее в совокупности человечества, и на прогресс в умственной жизни его; последний сказывается в смене трех состояний, впоследствии получивших название теологического, метафизического и позитивного; такое совершенствование не име-

ет определенного предела (*perfectibilité indéfinie*)<sup>160</sup>. Кондорсе только резче своего предшественника сформулировал основные положения той же теории: он «впервые» ясно установил понятие о непрерывности развития, поскольку оно сказывается в социальном прогрессе человечества, взятого в его целом, и придал в нем первенствующее значение прогрессивному развитию ума (*lumières*), которое влечет за собой прогресс и во всех остальных отношениях. Медленный, но верный прогресс человечества, по мнению Кондорсе, беспределен в том смысле, что представляется нам в виде бесконечного процесса усовершенствований, предел которых нам неизвестен; вопрос о том, окажется ли этот предел более какой-угодно большой величины остается открытым<sup>161</sup>. С того времени, однако, как Тюрго и Кондорсе рассуждали о совершенствовании человечества, романтизм и несколько других культурных моментов осложнили понятие о нем. В начале XIX в. французское общество стало интересоваться моралью и терять прежнее легкомысленное отношение к религии. Наряду с совершенствованием ума и даже выше его начинали ставить совершенствование нравственное. Уже в сочинениях идеологов, любивших говорить о совершенствовании ума, можно разыскать признаки такого настроения: в 1798 г. Траси, например, заметил, что от прогресса «физики» зависит совершенствование идеологии, после которого наступает очередь и для морали. Кабанис высказал аналогичные взгляды<sup>162</sup>. Идеологи

<sup>160</sup> *A. Turgot, Oeuvres*, éd. 1808, II, 53, 54, 56, 236, 294–295, 339; о «законе» трех состояний у преемников Тюрго см. *F. Picavet, Les idéologues*, 453–455, 459.

<sup>161</sup> *J. A. Condorcet, Esquisse etc.*, pp. 11, 214, 235, 265, 282, 286, 293, 299, 303, 305.

<sup>162</sup> *D. de Tracy, Idéologie*, éd. 1817, I, 284–302; *P. Cabanis. Lettre sur la perfectibilité*, в приложении к сочинению *F. Picavet, Les idéologues*, pp. 590–596; ср. р. 308 и др. Мы не говорим здесь о трансформизме, к которому уже склонялись идеологи (см. выше), так как учение о нем не оказало существенного влияния на теорию эволюции Конта.



не приписывали, однако, самостоятельного значения нравственности; иначе смотрел на нее С. Симон. «Новые христиане», по его мнению, должны признать «доктрину нравственного совершенствования человечества», главнейшего из всех; с течением времени С. Симон даже стал смешивать мораль с «религией», которой он отвел «руководящую» роль в общества<sup>163</sup>.

Все эти мыслители придерживались наивного реализма, благодаря которому они и рассматривали прогресс, как объективно существующий факт. Понимание его стало глубже с того времени, когда Кант указал на принцип целесообразности, как на руководящую идею для уразумения в высшей степени сложного исторического процесса, не поддающегося механическому объяснению; он отметил также и тесную связь, в какой понятие о ходе истории находится с понятиями планомерного развития и конечной (а также разумной) цели его. Сочинение Конта по философии истории было известно во французской литературе начала XIX в. в трех переводах<sup>164</sup>.

Впрочем, французская мысль того времени едва ли успела надлежащим образом усвоить себе точку зрения Канта и последовательно приложить ее к изучению истории человечества<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> G. Weill, St.-Simon et son oeuvre, Par., 1894, pp. 181–194.

<sup>164</sup> I. Kant, Werke, IV, 155, 156. Сочинение Канта (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht) в переводе Виллье вышло в двух изданиях, а затем еще раз было издано в переводе Нёшато; см. F. Picavet, Philosophie de Kant etc., p. XIII; кроме того Эйхталь перевел то же рассуждение для Конта.

<sup>165</sup> Между взглядами Канта и Конта на эволюцию человечества есть не мало общего. Кроме субъективного значения принципа эволюции, Кант касался многих других тем. Так, например, высказываясь против трансформизма (I. Kant, Werke, her. v. g. Hartenstein, IV, 180) и в пользу некоторого постоянства человеческой природы (VII, 395), он предполагает существование в человеке «Keime oder ursprüngliche Anlagen»... в том смысле, что они суть «wie bloss weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so

Самый факт человеческого прогресса ярче прежнего предстал перед глазами нового поколения. Благодаря появлению в Париже «дикаря» найденного в Авейроне, и сведениям, собранным разными путешественниками, например, Бугенвиллем, Куком и Лаперуз, о племенах Нового Света и Океании, теперь можно было указать на целый ряд друг за другом следующих состояний цивилизации, «начиная с Ввейронского дикаря, а затем жителей у бере-

---

wenig erklären oder begreiflich machen können» (IV, 188); естественно, что при таком условии он говорит не о «Revolution», а об «Evolution» (VII, 401, 407). Процесс эволюции представляется ему в виде борьбы (Zwietracht) между животными и собственно человеческими свойствами нашей природы, благодаря которой человек превращается из animal rationale в animal rationale; в плановости природы такая борьба делается средством для достижения человеческого совершенствования (Perfectionirung des Menschen), как цели (IV, 146–148; особенно ясно в VII, 647). Притом, человек, как существо разумное, в силах совершенствоваться согласно им самим для себя полагаемым целям (IV, 145; VII, 646–647). Совершенствование состоит, однако, не в одной только «цивилизации», достигшей до излишества, а в достижении нравственного превосходства (IV, 152). Наконец, рассуждая о прогрессе, как обнаруживающемся только в совокупности человечества (IV, 144, 147, VII, 393, 397, 649) и его непрерывности, Кант приходит к заключению, что «der letzte Zweck, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat, kann nur die Cultur sein» (V, 445). Все вышеприведенные выводы Канта (не говоря о некоторых других) можно найти и в сочинениях Конта (см. ниже); мы не решаемся, однако, в данном случае объяснять такое совпадение простым заимствованием. Конт плохо владел немецким языком, лишь поверхностно ознакомился с философией Канта и обыкновенно упоминает о нем только в связи с рассуждениями по теории познания; основатель социологии мог еще воспользоваться мыслью Канта о субъективном характере принципа эволюции, но едва ли хорошо освоился с остальными его взглядами; во всяком случае последовательная телеология Канта в его «Kritik der Urtheilskraft» и мелких статьях по философии истории вовсе не могла придти по душе Конту; тем не менее он невольно пришел во многих случаях к аналогичным выводам, что еще раз показывает, насколько его философия была историческим продуктом, порожденным в значительной мере общим течением европейской мысли XVIII и началом XIX вв.

гов Магелланова пролива и кончая Европейцами»<sup>166</sup>. Далее, французская романтическая школа, восстанавливая положительное значение средних веков, тем самым указала и на существование непрерывного прогресса в собственно европейской истории; такого же мнения держались и люди иного направления<sup>167</sup>. Наконец, быстрое развитие положительного, научного знания в новейшее время, особенно во Франции, исключало возможность сомневаться в прогрессивном развитии общества, которое все еще стояло довольно низко в других отношениях. При таких условиях естественно было не только с эволюционной точки зрения изучать жизни человечества, но и признавать действительность его прогресса.

Вышеуказанные колебания в понимании главной цели развития человечества и приемов изучения его существенным образом повлияли и на теорию об эволюции, выработанную Контом: первоначально попытавшись формулировать свой принцип эволюции в субъективном его значении, независимо от идеи «совершенствования», он кончил тем, что признал объективное существование нравственного совершенствования человечества.

В самом деле, Конт начинает свои рассуждения об эволюции заявлением, что нельзя смешивать «понятие» (*conception*) о развитии с термином «совершенствование». Социальная динамика, по словам Конта, изучает одну только последовательность социальных явлений, обнаруживающуюся в «самопроизвольном раскрытии (*essor spontané*) заранее данных и основных наших способностей, составляющих совокупность нашей природы и выращиваемых нами подходящим образом». Медленное и постепенное, а также непрерывное движение подобного рода,

<sup>166</sup> *H. de St.-Simon*, *Science de l'homme*, éd. Infantin, p. 324.

<sup>167</sup> *H. de St.-Simon*, *Science de l'homme*, éd. Infantin, pp. 287, 362, 432; о де-Местре сам Конт упоминает довольно часто; см. *Cours*, IV, 28; V, 241; *Système de pol. pos.*, III, 615.

совершающееся в силу неизменного закона, и называется развитием<sup>168</sup>. Социальная динамика наблюдает развитие в «постепенно возрастающем и постоянно обнаруживающемся влиянии одних человеческих поколений на другие», причем «каждое из состояний, последовательно переживаемых обществом», рассматривается как «необходимый результат предшествующего и такой же двигатель последующего»<sup>169</sup>.

Помимо того, что Конт в своем определении развития не выяснил, в каком смысле он признает понятие о времени, в течение которого совершается развитие, и понятия об общем его законе, объективно существующими, его теория влияния одних поколений на другие не вполне согласна и с предпосылками «позитивной» философии. Судя по выражениям: «результат» и «двигатель», употребляемым Контом, в данном случае он представлял себе предшествующее состояние общества как причину, производящую последующее состояние его<sup>170</sup>. Притом, утверждая постоянство такого влияния, он и самую связь между причиной и следствием признавал общим законом. Впрочем, Конт и тут не разъяснил, каким образом предшествующие поколения влияют на последующие. Как бы то ни было, ясно, что Конт стремился обосновать свой принцип развития на принципе каузальности, пригодность которого он так настойчиво отрицал в положительной философии. Кроме того, называя развитие человечества «философской концепцией», Конт через несколько страниц рассуждает о нем, как о «факте, не подлежащем сомнению»<sup>171</sup>, и, следовательно, смешивает «концепцию», с точки зрения которой рассматривается действительность, с утверждением дей-

<sup>168</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 261 ss.

<sup>169</sup> *A. Comte*, Opuscules, p. 166; Cours, IV, 282, 287; V, 62.

<sup>170</sup> Примеры отождествления терминов «influence» и «cause» см. у *A. Comte*, Cours, IV, 282, 287; V, 62.

<sup>171</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 261, 264.

ствительного существования объекта самой «концепции». В данном случае это противоречие не повело еще к слишком пагубным последствиям для всей теории, так как Конт, по-видимому, не включил в свое понятие о развитии понятия о его цели.

Теология не замедлила, однако, обнаружиться в рассуждениях Конта, когда он наряду с «развитием» стал признавать существование сопровождающего его улучшения. Развитие, по убеждению Конта сопряжено с улучшением, если говорить не об одном народе, в жизни которого может и не быть прогресса, а о человечестве, взятом в целом: улучшение в его жизни обнаруживается не только в жизненных условиях его, но и в человеческих способностях; в последнем случае улучшение можно назвать по преимуществу совершенствованием<sup>172</sup>. Между тем, не задумываясь над тем, мыслимо ли какое бы то ни было развитие без цели, Конт путем комбинации понятия развития с понятием прогресса, а в частности и совершенствования, сам включил в свой принцип эволюции начало целесообразности; таким образом в зависимости от колебаний в понимании последнего он стал придавать и самому принципу эволюции, превратившемуся в сущности в принцип прогресса, весьма разнообразные значения.

Первоначально Конт, по-видимому, склонен был пользоваться эволюционной теологией лишь в качестве субъективного, но руководящего принципа. Понятие прогресса, по его мнению, не должно смешивать с понятием революции; всякий прогресс — не что иное, как развитие порядка и притом такое развитие, «которое подчинено постоянным условиям и совершается в силу известных законов, определяющих как ход его, так и предел»; следовательно, нельзя смешивать понятие прогресса с понятием безграничного совершенствования человечества<sup>173</sup>. Как бы то ни было,

<sup>172</sup> *A. Comte*, *Opuscules*, p. 115; *Cours*, IV, 274—275; 331—334.

<sup>173</sup> *A. Comte*, *Cours*, IV, 261 ss.; *Système de pol. pos.*, I, 105—106; II, 2, 41, 425.

понятие прогресса, по мнению Конта, включает и понятие об его цели: «прогресс состоит из такого социального движения, которое рядом определенных этапов направляется к известной цели, впрочем никогда не достигаемой»<sup>174</sup>. Итак, сам автор курса принимается объяснять развитие человечества с точки зрения его целесообразности, благодаря которой оно, главным образом, и превращается в прогресс. Мало того, Конт даже не совсем отрицал множественности возможных ориентировок развития; по крайней мере он не раз указывает на то, что существующий порядок вещей не единственно возможный, и что определенность ориентировки возрастает по мере развития; трудно иначе понять, например, его утверждение, что «основные свойства человечества вполне ясно обнаруживаются лишь после весьма продолжительной цивилизации»<sup>175</sup>. Дальнейшее определение ориентировки, очевидно, должно было состоять

<sup>174</sup> *A. Comte, Cours, IV, 146: «...L'idée rationnelle de progrès... c'est à dire de développement continu avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminés; 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.*

<sup>175</sup> *H. de S.-Simon, Science de l'homme, 1d. 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 fut 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 влияние на Конта; см. *A. Comte, Cours, III, 218; VI, 623–631. L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 98, 105–106, 355.* Обратное мнение высказал г. Лиц (*H. Lietz, Op. cit., 5, 63*); ср. впрочем учение Конта о том, что «основные способности человека и даже их равновесие первоначально даны и что знания (доктрины) и учреждения данного времени достигли наибольшей степени совершенства, какой они только могли достигнуть при данных условиях»; *A. Comte, Opuscules, p. 136, 152, 154; Cours, VI, 623 ss.*; на антиномию у Конта между признанием единственно возможной ориентировки и возможности многих ориентировок уже указал *Б. Чичерина, Op. cit., стр. 239.*

в том, чтобы выяснить, какие свойства человеческой природы следует рассматривать, как основные свойства человечества. И, действительно, Конт указывает на то, что развитие человеческих способностей можно мыслить, в разной степени зависимости друг от друга; из них одно интеллектуальное развитие поддается пониманию (*peut tre concpu*) независимо от других, тогда как понятие о нем всегда предполагается в изучении остальных эволюционных серий<sup>176</sup>. В том же смысле, по мнению Конта, можно «представить» себе (*concevoir*) все способности нашей природы, как «средства, подчиненные морали», в качестве «основной и великой цели человеческой жизни»<sup>177</sup>. При употреблении принципа эволюции в его субъективном значении самому построению ее нельзя, однако, приписывать реальности конкретного факта. И действительно, Конт рассуждает о фиктивном построении эволюции человечества; пользуясь мыслью Кондорсе, он предлагает вообразить себе такой фиктивный народ, который последовательно проходил бы основные стадии эволюции, в действительности пройденные разными народами; и тут, очевидно, принцип эволюции, с помощью которого только и может быть установлена такая последовательность, субъективного характера<sup>178</sup>.

Тем не менее Конт справедливо считает возможным пользоваться своим принципом для дополнительного объяснения действительных фактов общественной жизни. Так, например, при обсуждении того равновесия, в каком находятся разнообразные наклонности и способности человеческой природы, Конт допускает не одни только механические соображения; в противоположность филосо-

<sup>176</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 459; V, 339; *L. Lévy-Bruhl, Op. cit.*, pp. 190, 204, 210, 211.

<sup>177</sup> *A. Comte, Cours*, V, 302.

<sup>178</sup> *I. A. Condorcet, Esquisse etc.*, p. 11; зачатки этого приема можно, пожалуй, найти в известном сравнении, какое Паскаль сделал между развитием индивида и человечества. Фикцию Кондорсе и Конта я буду называть «фикцией линейной эволюции».

фам XVIII века, он старается доказать преобладание в первобытном человеке чувств или аффектов над умственными способностями (*facultés intelligentes*) и в то же время преобладание личных, эгоистических свойств над благородными, а между тем, по его словам, все дальнейшее развитие требует преобладания умственных способностей над чувственными и общественных стремлений над личными. Таким образом, сам Конт принужден признать, что в основании истории цивилизации или эволюции человечества лежит внутреннее противоречие. «С одной стороны, — говорит он, — человек не может достигнуть благоденствия иначе, как благодаря продолжительному труду, более или менее руководимому разумом, а между тем умственное напряжение ему по его натуре антипатично. Затем только одни общественные наклонности способны обеспечить человеку личное счастье, и тем не менее человек находится и должен находиться под властью своих личных инстинктов, так как только они одни могут служить постоянным двигателем общественной жизни и давать ей верное направление». Замечательно, однако, что двойной антагонизм между страстями и разумом, личным интересом и социальными инстинктами объясняется Контом не только природными свойствами человека и естественной согласованностью между развитием альтруизма и эволюцией общественности, но и чисто телеологическим путем: страсти и эгоизм «должны» существовать в природе человека не только потому, что между животными и человечеством нет резкой грани, но и для того, чтобы порождать борьбу, обуславливающую дальнейшую эволюцию<sup>179</sup>.

<sup>179</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 392–397; V, 215; *Système de pol. pos.*, I, 92; II, 142. О материальной деятельности, 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. Герье*, *Op. cit.*, в «Вопр. Фил. и Псих.», 1898 г., май-июнь.



Та же точка зрения на целесообразность, как на субъективный принцип, обнаруживается и в «абстрактном» изображении исторического процесса, предпринятого Кантом в последних двух томах его курса. Сам Конт в начале своего рассуждения называет его «оценкой». И, действительно, Конт не только объясняет целый ряд исторических фактов механическим путем, но те же факты подвергает оценке с телеологической точки зрения; многие из них рассматриваются как обстоятельства, подготовившие наступление позитивной эры и, таким образом, исполнившие свое «социальное назначение». Так, например, «политеизм должен был подготовить совокупность дальнейшей эволюции», режим монотеизма должен был естественным образом характеризовать последний период и наименее устойчивую форму телеологической системы, так как он был предназначен к приуготовлению ее падения»; в частности католичество предназначено было к тому, чтобы выработать «элементы позитивизма» и т.п.; вообще «совокупность нашего прошлого послужила приуготовлением для того релятивизма и альтруизма», который характеризует позитивизм<sup>180</sup>. В таких построениях обнаруживается, конечно, телеологическая точка зрения, с которой Конт и оценивал исторические факты, поскольку они не только подготовили, но «предназначены были» подготовить позитивизм.

В вышеприведенных рассуждениях Конт пользуется принципом целесообразности в качестве субъективной точки зрения, приготовленной для теории социальной эволюции, а в частности и для изображения истории человечества. В последнем случае, однако, ясно обнаружилось новое воззрение Конта на телеологический принцип: он стал усматривать в нем самостоятельный и важнейший объективный фактор в ходе «развития» человечества, благодаря чему принцип прогресса получил новое значение.

<sup>180</sup> *A. Comte, Cours, V, I, 195, 333, 344, 346; Système de pol. pos., II, 89, 95, 136; еще примеры см. у P. Barth, Op. cit., ср. II, 98, 112, 122, 147, 48–49.*

Для выяснения взгляда, которого в данном случае придерживался Конт, не мешает вернуться к его теории воздействия человеческого сознания на социальную среду. Конт, как известно, соглашается признать за таким воздействием лишь влияние его на «степень интенсивности склонностей» (*tendances*), присущих данному социальному положению; но, полагая между последними возрастающий консенсус, он слишком мало обращает внимания на то, что самое направление их развития может зависеть и от степени интенсивности, в какой каждая из них входит в состав консенсуса. Странно было бы отождествлять ориентировку развития, в котором преобладают страсти, с тем направлением его, которое слагается под руководящим влиянием разума или морали; последнее, по меньшей мере, отличается такой определенностью, какой не может придать ему игра страстей. Конт сам отчасти выразил ту же мысль, когда писал: «есть большое различие между безотчетным и сознательным (*en connaissance de cause*) повиновением ходу цивилизации; правда, перемены, им предписываемые, наступают и в том, и в другом случае; но в первом из них они заставляют себя ждать дольше, а главное они осуществляются с большими пертурбациями, чем во втором, когда благодаря предвидению грядущих перемен, можно избежать всякого рода трения». К аналогичному взгляду Конт как будто приходит и в своем курсе. «От упорного употребления умственных способностей, — замечает он, — должны, очевидно, зависеть для вида, так же как и для особи, постепенные видоизменения человеческого существования в естественном течении нашей эволюции. Лишь благодаря их влиянию, наше развитие могло приобрести свои характерные особенности, в силу которых оно отличается от бессвязного и бесплодного блуждания даже высших животных видов, и приобрело постоянство в своем ходе, а также непрерывность в своем движении»; наконец в своем трактате по политике Конт даже прямо называет результаты такого воздействия «совершенствованием».

Конт не ограничился вышеприведенными общими замечаниями о роли сознания в человеческом прогрессе: он постарался вскрыть ее и в конкретной истории европейской мысли; «метафизический» период, например, распадается, по мнению Конта, на две половины, «весьма отчетливо различающиеся друг от друга», а именно: на время, обнимающее XIV–XV вв., когда «критическое движение по существу своему остается инстинктивным (*spontané et involontaire*), и на XVI–XVIII вв., в течение которых «дезорганизация совершается главным образом под возрастающим влиянием отрицательной философии, [благодаря чему] оно становится глубже и решительнее прежней». Нечто подобное происходит и в новейшее время, характеризующееся постепенным водворением позитивной философии, реорганизующей общество. «С начала XIV столетия» такая реорганизация обнаруживается лишь в виде «инстинктивного движения», но теперь оно станет сознательно «идти к цели под руководством новой политической философии»<sup>181</sup>. В приведенных рассуждениях Конт, кажется, рассматривает человеческое сознание не столько как продукт условий среды, сколько как фактор, самостоятельно воздействующий на нее; в последнем отрывке указано даже во имя чего оно действует: сознание цели, к которой стремится эволюция, само оказывает определяющее действие на ее ориентировку. Таким образом, приписывая объективно-психологическое значение принципу целесообразности, Конт легко мог перейти к пониманию в объективном же смысле и принципа прогресса, особенно в том случае, когда ставил его в связь с «совершенствованием» человечества.

И действительно, Конт стал рассуждать о прогрессе человечества, как об объективном процессе, имманентной

<sup>181</sup> *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.

целью которого оказывается «совершенство»<sup>182</sup>, доступное собственно человеческой природе. В самом деле, если развитие человечества есть раскрытие характерных свойств ее в истории человечества, а наиболее характерными свойствами последнего оказываются интеллектуальные и моральные «способности», то имманентная цель эволюции и должна состоять в наибольшей степени прогрессивного развития таких способностей, особенно моральных, т. е. в «совершенстве» их<sup>183</sup>. Каким образом, однако, нарастает психическая энергия человечества и как совершенствуется его «способности» Конт оставил без всякого объяснения. Во всяком случае объективные результаты «совершенствования», поскольку они уже успели обнаружиться в истории человечества, он признавал, кажется, главным образом относительно интеллектуальных способностей человека<sup>184</sup>. В самом деле интеллектуальное развитие, по мнению Конта, не только может быть понимаемо независимо от остальных процессов в жизни человечества, но и в действительности «является необходимо преобладающим принципом совокупного развития человечества»: оно лежит в основе возрастающего социального порядка; далее оно руководит общим ходом нашего развития; наконец, оно также придает ему характер постоянства и непрерывности движения<sup>185</sup>. Следовательно, интеллектуальное развитие не только может быть понято независимо от остальных, но и фактически лучше прочих представ-

<sup>182</sup> Конт не употребляет термина «perfection»; но словами «progrès» и «perfectionnement» он пользуется и в смысле процесса, и в смысле цели; различая оба понятия, мы называем первое — совершенствованием, а второе — совершенством, не лишая их того содержания, какое вкладывал в них Конт; ср. след. прим.

<sup>183</sup> *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.*

<sup>184</sup> *A. Comte. SystAme de pol. pos., II, 129, 465; IV, 7, 21.*

<sup>185</sup> *A. Comte, Cours, I, 40–41; IV, 138, 458–460; VI, 460. Système de pol. pos., II, 66.*

ляет совокупность человеческого совершенствования. Вот почему и преемство трех основных умственных состояний (теологического, метафизического и позитивного) приобретает в глазах Конта значение не простой схемы, в которую с известной точки зрения укладывается вся история человечества, а становится «законом», будто бы в точности представляющим действительность<sup>186</sup>. Итак, объективное существование прогресса Конт усматривает преимущественно в факте интеллектуального совершенствования человечества, что, впрочем, нисколько не исключает признание имманентной цели и в умственном совершенстве. Тем не менее имманентная телеология человеческого прогресса особенно ярко выступает лишь в рассуждениях Конта о совершенствовании нравственном. «Человечество, — по словам Конта, предназначено к тому, чтобы решить великую проблему человеческой жизни, а именно преобладание (*ascendant*) альтруизма над эгоизмом; такая задача может быть решена в действительности; назначение наше постоянно влечет нас к постепенному осу-

<sup>186</sup> Изложение «закона трех состояний» можно найти в сочинениях самого Конта (*A. Comte*, *Opuscules*, pp. 100–101, 147–149, 182–194; полнее в *Cours*, IV, 462–520, кроме того в разных местах «курса» и «системы политики») и в ряде трудов, указанных в приложениях к сочинениям. гг. Алленгри и Вентига, особенно в следующих книгах и статьях: *E. Faquet*. *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. Соловьев*, Теория О. Конта о трех фазисах... *Прав. Обоз.* 1874 г., ноябрь, стр. 589–608; *В. Герье*, Огюст Конт, в «Вопросах философии и психологии» за 1898 г. О частичном применении закона трех состояний к жизни животных см. *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, I, 624–628. Сам Конт указывал на то, что в его время могут быть случаи перехода данного племени от политеизма прямо к позитивизму (*A. Comte*, *Système de pol. pos.*, II, 100–101, 146–147; ср. III, 76–77). Возражения против «закона» трех состояний см., например, в соч. *W. Wundt*, *Logik*, II, I, 2-te Autl., s. 149. *P. Barth*, *Op. cit.*, s. 52.

ществлению вышеуказанного преобладания; его реализация никогда не будет вполне достигнута, но служит наилучшим мерилom постоянного прогресса человечества»<sup>187</sup>. Здесь, как видно, довольно ясно указана имманентная цель человеческого совершенствования, т. е. нравственное совершенство, разумеется, поскольку последнее доступно человеческой природе.

Конт, однако, не всегда оставался верен такому пониманию эволюции человечества: он рассуждал и о «конечной цели» прогрессивного развития, как объективно существующего: оно имеет свой предел, налагаемый на него данными свойствами человеческой природы. «Конечной целью» (but final) эволюции человечества Конт признает позитивизм; последний не только безусловно заменит прежние мировоззрения (теологическое и метафизическое), но с его окончательным водворением наступит и конечный момент всего человеческого совершенствования; к которому всегда и в все большей мере стремилось человечество; в одном из позднейших своих сочинений Конт заявил даже, что считает «водворение религиозного позитивизма, сосредоточившего все наши чувства, помыслы и действия вокруг человечества, безапелляционным»<sup>188</sup>.

При таком взгляде на цель совершенствования легко было перейти к исторической «оценке» социальных фактов с одной только телеологической точки зрения в отношении их к конечной цели самого совершенствования. Та-

<sup>187</sup> *A. Comte. Système de pol. pos.*, II, 172–173.

<sup>188</sup> *A. Comte, Opuscules*, pp. 60, 192; *Cours*, I, 15; *Système de pol. pos.*, I, 330; III, 618. В некоторых случаях Конт как бы олицетворяет эволюцию; см., например, *A. Comte, Cours*, IV, 23; V, 207; *Système de pol. pos.*, I, Préf., pp. 3, 8; IV, 232. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с простыми метафорами или фантастическим превращением самой эволюции в особое движущее начало, влекущее человечество к позитивизму; в политике можно подобрать тексты, в которых Конт рассуждает о «провиденциальной» деятельности Великого Существа; см. например, *Système de pol. pos.*, II, 168–169, 174.

ково, например, рассуждение Конта о переходе от теологической стадии к метафизической. Правда в статье, сочиненной в 1825 г., Конт еще объяснял его тем, что, тогда как теология признает общие причины вещей, метафизика, как стадия переходная, создала учение о силе или отвлеченных свойств, после чего и наступает позитивизм с его учением об относительности познания; но в курсе положительной философии смена теологии метафизикой изображается преимущественно с точки зрения конечной цели прогресса; «политический триумф метафизической школы должен был служить необходимой подготовкой для водворения социального авторитета школы позитивной», т.е. прошлое явление «объясняется» его назначением и рассматривается как средство для достижения объективно данной и притом конечной цели позитивизма<sup>189</sup>.

В вышеприведенных рассуждениях Конта принцип прогресса, как видно, потерпел новые изменения: Конт не только стал приписывать ему объективное значение, но указал и на общую «конечную» цель всего человеческого совершенствования, достигаемую в «позитивизме». Ясно, что абсолютный характер такого утверждения несколько не согласовался с теорией относительности познания, отрицавшей всякую трансцендентность.

Итак, первоначально пользуясь принципом эволюции для того только, чтобы с эволюционной точки зрения изучать историю человечества, Конт постепенно перешел к признанию объективного существования человеческого совершенствования; усматривая в нем имманентную цель, он однако поставил его кроме того в отношение к конечной

<sup>189</sup> *A. Comte, Cours, IV, 35; cp. Système de pol. pos., II, 95. P. Janet, Les origines de la philosophie d'Auguste Comte, в Rev. de deux mondes, 1887, Août, pp. 626 и сл. P. Barth, Op. cit., ss. 49–50. Впрочем как в «Курсе», так и в «Политике» Конт дает частные исторические объяснения появления отдельных моментов второй стадии: см. например, Système de pol. pos., III, 549–550. Еще один пример телеологических соображений Конта см. в соч. г. Барта.*

цели и таким образом вышел из пределов «позитивной» социологии.

Понятие Конта о прогрессе потерпело, наконец, еще одно существенное изменение, когда он углубился в созерцание прогресса, как нравственного совершенствования; тут Конт вступил в новую область исследований: ему нужно было обосновать принцип морального прогресса; но он не мог почерпнуть начала, нужного для его обоснования, из своей социологии: моральная цель стала представляться ему не только как нечто естественное, но и как нечто должное. С такой точки зрения Конт пришел к тому, что в основу нравственного совершенствования положил принцип нравственного долга.

Впрочем, на первых порах Конт попытался обойти возникшее у него затруднение обычным своим путем. Не признавая утилитаризма, он, тем не менее, исходил из положения, что социальные наклонности человека «предсуществуют» в его головном мозгу; с такой точки зрения он по примеру приверженцев физиологической школы, по-видимому, называл мораль «естественной склонностью» и пытался обосновать ее на физиологическом преобладании «сердца» над разумом, что не помешало ему, однако, в своем курсе природу вского общественного союза признать, преимущественно, интеллектуальной, а не моральной, и прогресс понимать в том же духе<sup>190</sup>. В своей социологии Конт, однако, уже указывает и на тот, что, несмотря на необходимую неизменность различных основных расположений нашей натуры, самые возвышенные из них находятся в постоянном состоянии относительного развития, стремящегося к тому, чтобы все более и более возвести их в свою очередь на степень преобладающих сил человеческого бытия, хотя бы такое извращение (*inversion*) первоначального отношения не могло и не должно было когда-либо вполне осуществить-

<sup>190</sup> А. Comte, Cours, V, 293; Système de pol. pos., I, 5, 12, 15, 17, 20, 97–98, 681, 700; II, 14; IV, 230–245.



ся. Далее мораль оказывается, по мнению Конта, «фундаментальным принципом общественной жизни». Рассуждая, например, о значении католичества, Конт уже в своем курсе замечает, что благодаря католичеству «мораль была, наконец, поставлена во главе общественных нужд, так как в то время поняли, что все остальные способности нашей природы суть только более или менее пригодные средства, соподчиненные морали как величайшей цели человеческой жизни»<sup>191</sup>; таким образом, одна мораль способна окончательно объединить человечество<sup>192</sup>; развитие его должно представляться нам преимущественно в виде нравственного совершенствования; оно становится показателем человеческого прогресса<sup>193</sup>. Во имя чего же, однако, мораль приобретает первенствующее значение в жизни человечества? На каком основании всякая теория должна подчиниться моральной цели, «житье для других» (*vivre pour autrui*) оказывается обязательным альтруистическим принципом человеческого развития и прогресса, а совершенствование должно быть прежде всего моральным и, как таковое, также обязательно для людей? На такие вопросы Конт не дает нам прямых ответов:<sup>194</sup> то он признает простое чувство любви «универсальным и исключительным принципом морали»;<sup>195</sup> то готов согласиться с тем, что «развитие нравственного чувства можно понять лишь как результат воздействия на него развития интеллекта»;<sup>196</sup> то приписывает чув-

<sup>191</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 396; V, 302; *Système de pol. pos.*, III, 68; IV, 20.

<sup>192</sup> *A. Comte*, Opuscules, p. 23; *Système de pol. pos.*, I, 22.

<sup>193</sup> *A. Comte*, Cours, V, 23; *Système de pol. pos.*, I, 108.

<sup>194</sup> Представители русской «субъективной» школы давно уже указали на этот существенный пробел в социальной философии Конта; см. *П. Лавров*. Задачи позитивизма и их решение, в *Совр. Обоз.*, 1868 г., май, стр. 137, 139–140 и др. *Н. Михайловский*. Собр. Соч., I, 70 и др.

<sup>195</sup> *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.

<sup>196</sup> *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, I, 127, 405, 693–694; III, 68; IV, 79. Еще позднее Конт намекает на связь между волей и нравственным поступ-

ству любви или самой морали силу, руководящую нашими действиями и контролирующую их, или «обязующую» нас способствовать всеобщему совершенствованию<sup>197</sup>; то указывает на «императивные предписания» сердца, регулирующие наше поведение<sup>198</sup>; то, наконец, довольствуется рассуждениями о долге<sup>199</sup>. Понятие о нем едва ли не положено в основу всей «системы позитивной политики». Уже в своем «курсе» Конт замечает, что «исполнение долга часто не порождает никаких других последствий, кроме внутреннего чувства удовлетворения». Так как в виду собственного заявления Конта, последнее выражение нельзя понимать в утилитарном смысле, то и остается предположить, что нравственный поступок, по его мнению, должен быть совершаем во имя понятия о нравственном долге, которому, следовательно, в данном случае приписывается абсолютное значение<sup>200</sup>.

При таком взгляде Конт попадает, однако, в новое затруднение, которого он, вероятно, не предвидел, когда рассуждал об «естественных» законах социологии, по существу тождественных с физическими; отрицая единство апперцепции в человеческом сознании, да и самое понятие «субъекта», он не мог приписывать ему нравственной свободы; ни в своей социологии, ни в морали он надлежащим образом не ставит такого вопроса и не дает на него ответа<sup>201</sup>. С отвращением отзываясь об индивидуализме «ре-

---

ком; *A. Comte, Système de pol. pos.*, IV, 331. *Synthèse Subjective*, p. 25.

<sup>197</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 396; V, 304. *Système de pol. pos.*, I, 323; II, 170; IV, 535.

<sup>198</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 396.

<sup>199</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 325, 361; II, 59, 103, 123, 169, 466; III, 601; IV, 537. Ср. ниже прим. Формула об обязательности труда, высказанная С. Симоном («L'homme doit travailler»), повлияла и на Конта.

<sup>200</sup> *A. Comte, Cours*, VI, 467; *Système*, I, 352; *A. Comte Conservateur*, p. 229, ср. ниже, стр. 477, пр. 3 [C.000 настоящего издания]. Аналогичное мнение у Кабаниса см. *F. Picavet. Les idéologues*, p. 277; *H. Lietz, Op. cit.*, ss. 75–76.

<sup>201</sup> *R. Eucken. Zur Würdigung Comte's in Philosoph. Aufsätze*. Ed. Zeller gewid-

волюционной метафизики», приводящем к «анархии», он в качестве временного ученика С. Симона и приверженца его теории, шел далее своего учителя и готов был отрицать какое бы то ни было самостоятельное значение человеческой личности: все ей принадлежащее, начиная от жизни и кончая моральными благами, исходит от человечества и принадлежит ему; только вернувши обществу все то, чем он ему обязан, человек мог бы претендовать на какие-либо права; всем обязанный обществу, он остается неоплатным его должником<sup>202</sup>. Фактическая зависимость каждого из нас от общества, указываемая Контом, сама по себе, однако, еще вовсе не ведет к нравственному долгу посвятить свое существование на служение человечеству и не объясняет, почему человек должен «поступать так, чтобы быть готовым отвечать за каждый свой поступок без всякого страха». Основания, в силу которых Кант требует безусловного исполнения такого долга, все же остались без дальнейшего выяснения, и его мораль, лишенная теоретического обоснования, приобрела догматический характер<sup>203</sup>.

---

met, Leip., 1887. «Die Einheit der Personlichkeit, пишет автор, ein Handeln aus selbsteignem Charakter, die Macht einer von innen begründeten Überzeugung gegenüber aller Autorität, das Verlangen der Freiheit nach aussenwie 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 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». Впрочем, сам Конт не мог не признать самостоятельного значения личности, в качестве творческой силы: см. *A. Comte, Cours*, V, 222, VI, 339 и 486; на что отчасти уже указал Лиц (*H. Lietz, Op. cit.*, ss. 91–92). Конт постепенно все более выдвигал «благородные» свойства человека; см., например, *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.

<sup>202</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 98, 330, 363; II, 45, 66, 95; IV, 280–290.

<sup>203</sup> *L. Lévy-Bruhl, Op. cit.*, 375–378. Автор старается смягчить категорич-

Те же колебания заметны и в определении понятия о «Великом Существо» (*Grand Etre*), которым, по мнению Конта, занимается мораль. Понятие «человечества», тесно связанное с ним, возникло у Конта частью под влиянием Паскаля и увлечения многих мыслителей XVIII–XIX вв. идеей человечества<sup>204</sup>, частью благодаря социологическим взглядам самого Конта, присоединившего к ним и моральные требования<sup>205</sup>. Комбинируя статическую точку зрения с динамической и превращая «фикцию линейной эволюции» в действительность, Конт пришел к заключению, что возрастающая солидарность между элементами социальной системы, как бы они ни были сложны сами по себе, приводит к об-

---

ность подобного рода утверждений: во-первых, Конт, по его мнению, боролся против метафизической, т. е. абсолютной идеи права, выработанной революцией, что подтверждается некоторыми текстами, см., например, *A. Comte, Système de pol. pos.*, I, 361; II, 87; во-вторых, одинаковые обязанности, падающие на всех, порождают и соответствующие права. Сам г. Леви-Брюль приводит, однако, замечание Конта о том, что «la nouvelle philosophie tendra de plus en plus à remplacer la discussion 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 мешало бы привести и следующие 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 воззрение Конта на личность, ни отсутствие в изложении системы гарантий частных прав, ни положительное ограничение их (например, свободы мнения) не говорит в пользу мнения г. Леви-Брюля. Обратное мнение уже высказал *R. Eucken, Zur Würdigung Comte's*, см. *Philosophische Aufsätze*, Ed. Zeller Gewidmet, Leipz., 1887; а за ним *H. Lietz*, *Op. cit.*, ss. 88, 90, 91 и *H. Michel*, *Op. cit.*, pp. 439–441.

<sup>204</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, IV, 30. *M. Guyau*, *La Morale d'Epicure*, pp. 270, 277. Балланш писал: «C'est depuis quelques années surtout que ce sentiment d'humanité s'est répandu» (*E. Faguet, Op. cit.*, p. 164).

<sup>205</sup> Сжатое, но ясное изложение см. в 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. Последующие цитаты из «Трактата» можно было бы пополнить ссылками на «Катехизис».

разованию «коллективного организма», элементы которого получают значение лишь постольку, поскольку они оказываются частями данного целого: последнее приобретает все более индивидуальный характер, а следовательно и все большее единство; оно достигается не только механическим процессом, но и сознанием общей цели, которую преимущественно следующие поколения достигают в человечестве<sup>206</sup>. Так как притом главными и также «конечными» признаками (*saractère final*) позитивной философии оказываются: научное преобладание социальной точки зрения над всеми остальными и логическое верховенство общения над специализацией, то и все будущее человечества представляется Конту в виде стремления его к достижению подобного рода результатов. Между тем они всегда лучше осуществляются в той системе знаний, центром которых окажется то же относительное понятие человечества. В самом деле, в «условия его существования» должно включить и механические законы солнечной системы и физические, а также химические законы, действующие на нашей планете и, наконец, биологические законы животной организации; следовательно, заключает Конт, понятие человечества одно только и может быть названо истинным обобщением; с объективной точки зрения будучи последним, оно становится первым с точки зрения субъективно-человеческой. Мир должно изучать не для него самого, а для человека, или скорее для человечества<sup>207</sup>. Тем не менее Конт придает понятию о нем значение объективной цели; целое становится в глазах Конта само по себе чем-то ценным, в отношении к которому и только к нему одному человеческие действия оцениваются и подчиняются извест-

<sup>206</sup> *A. Comte*, Opuscules, p. 199; Cours, III, 207; IV, 327. *Système de pol. pos.*, I, 335–337. О фикции линейной эволюции см. выше: о ее влиянии на построение идеи человечества см. *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, IV, 30.

<sup>207</sup> *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.

ной нравственной норме. Мало того, превращая понятие человечества в понятие «Великого Существа», он делает его предметом религиозного поклонения. Между тем понятие «Великого Существа» вдвойне субъективно, как по происхождению своему, так и по цели. В самом деле, хотя оно создается людьми, но в состав его включаются только те существа и даже только те их качества, которые, по мнению позитивного священства, «пригодны для ассимиляции», т.е. действительно служат человечеству, а не оказываются «бременем для него»<sup>208</sup>. Такой подбор, очевидно, должен происходить с той моральной точки зрения, основания которой, как мы видели, не были прочно установлены Контом; следовательно, самый подбор может оказаться не только субъективным, но и произвольным; а между тем Конт в сущности придает его результату объективное и абсолютное значение конечной цели всех человеческих стремлений, помыслов и действий<sup>209</sup>.

В построении своей морали и «религии человечества» Конт, как видно, вовсе не избежал целого ряда предпосылок, основания которых он не выяснил, что и давало ему возможность пользоваться ими слишком произвольно: по-

<sup>208</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 62: «Car non seulement l'Humanité ne se compose que des existences susceptibles d'assimilation, mais elle m'admet de chacune d'elles que la partie incorporable, en oubliant tout scart individuel»; тот же оттенок и в других текстах, например, I, 411; IV, 35–36. Г. Грубер напрасно не обратил внимания на выше приведенные тексты; профессор Кэрд также не ссылается на него, но в определении *Grand Etre*, предлагаемом автором в IV, 30, он не отметил мысли, ясно выраженной в II, 62; здесь «Великое Существо» определяется как «l'ensemble des êtres passés, futuré, et présents qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel»; но и эту формулу можно понять в полном ее объеме, только сопоставить ее с замечанием Конта (IV, 37), что: «le positivisme pouvait seul systématiser la religion, en incorporant au *Grand Etre* tous nos livres auxiliaires animaux, tandis qu'il en scarte d'indignes parasites humains». О *Grand Etre* см. еще *A. Comte. de pol. pos.* I, 411; IV, 30, 113, 129–130, 335.

<sup>209</sup> *A. Comte, Cours*, VI, 743; *Système de pol. pos.*, II, 335.

дробное рассмотрение их вывело бы нас, однако, далеко за пределы социологии Конта, из которой сам он с течением времени принужден был выделить особую науку этики; полагая возможным в построении ее исходить из физиологии, он кончил тем, что в основу его положил чистое понятие долга и на нем попытался воздвигнуть даже свою «религию человечества», хотя сам же не отрицал «потребности в вечности, всегда присущей нашей природе»<sup>210</sup>.

Так как Конт, несмотря на трансцендентальность многих из своих рассуждений о морали, все же признавал ее позитивный характер, то он и считал возможным комбинировать моральную цель вообще с позитивизмом, как «конечной» целью человеческого процесса<sup>211</sup>. Благодаря положительной философии, писал он, общество поймет, что последовательные поколения человечества содействуют одной конечной цели (т.е. водворению позитивизма), постепенное осуществление которой требовало со стороны каждой из них определенного участия [в общей работе].

Не мешает заметить, наконец, что признавая за человечеством способность сознавать не только ближайшие цели, но и конечную, Конт, как видно, еще усложнял теологию исторического процесса комбинацией объективного значения принципа целесообразности с его «конечным» значением. В самом деле, если люди могут сознавать конечную целью своего совершенствования, то, очевидно, сознание ее в свою очередь становится новым фактором самого совершенствования, что и признавал Конт в отрывках, уже приведенных выше<sup>212</sup>.

Итак, Конт не только положил принцип целесообразности в основу своей теории человеческого прогресса,

<sup>210</sup> *A. Comte*, Cours, VI, 743; *Système de pol. pos.*, II, 434; III, 48–50; IV, 181, 183, 230–245; своеобразное понятие о религии Конта, вероятно, возникшее под влиянием С. Симона, см. в *Système de pol. pos.*, I, 8.

<sup>211</sup> *A. Comte*, Cours, IV, 327, 486.

<sup>212</sup> См. еще *A. Comte*, *Système de pol. pos.*, II, 117.

но и произвольно пользовался его разнообразными значениями. Позволительно, конечно, мечтать о времени, когда такое разнообразие уступит место хотя бы некоторому единству, но и теперь оно еще не настало. Вместо того, чтобы смешивать разные значения принципа целесообразности в построении эволюционной теории, приходится различать их. Не установив различия между ними, Конт не мог и соединить их; он постепенно смешивал их друг с другом, и таким образом в корне подорвал свое построение эволюции человечества.

### *5. Выводы*

Общий характер социологических принципов Конта; взаимоотношение между ними и значение их в его системе.

На основании исторической и критической оценки тех принципов, которыми Конт попытался воспользоваться для построения своей социологии, не трудно сделать несколько выводов касательно их общего характера, взаимоотношения и значения в его системе.

Зачатки разобранных нами принципов можно найти во французской литературе XVIII века: Тюрго имел уже понятие о духовной среде и об единообразии человеческой природы, о консенсусе и о прогрессе, на изучении которого он главным образом и остановился; те же понятия не раз подвергались обсуждению со стороны Кондорсе, Траси, Кабаниса и С. Симона; их трудами преимущественно и воспользовался Конт для обоснования новой теории обществоведения. В своих рассуждениях о социальной среде он даже остался несколько позади современников; зато он внимательнее их отнесся к остальным принципам, в особенности к принципу консенсуса, которому он придал первенствующее значение в статике, и к принципу эволюции; последний он приложил к «абстрактному» изображению исторического процесса.



Конт пошел, однако, далее своих предшественников в том отношении, что связал свою теорию познания с вышеуказанными понятиями и попытался придать им значение принципов социологии. В теории Конта о «принципе условий существования» явно обнаружилось, например, желание через его посредство устранить из социологии принципы каузальности и целесообразности; то же пренебрежение ими не трудно вскрыть и в рассуждениях Конта об остальных «социологических понятиях». Такое отношение Конта к основным категориям мышления лишило его возможности обосновать свои социологические принципы и присоединить к ним принцип взаимодействия, а также повело его к постоянному смешению их субъективного значения с объективным. Почти отрицая психологию и тем не менее пользуясь ей при случае, Конт не мог точно определить и содержание своих принципов: в его формулировке принципов среды и консенсуса нельзя не указать на существенные пробелы, менее заметные в его теории единообразия человеческой природы и эволюции. Кроме того в своих социологических рассуждениях он постоянно употреблял понятия, предварительно вовсе не выясненные и не согласованные им с общим его мировоззрением.

Конт не обратил также достаточного внимания на взаимоотношение, какое следовало бы установить между наменными им принципами: он даже не поставил в связь принципа Среды с принципом единообразия человеческой природы, на что уже намекал Тюрго<sup>213</sup>; сопоставление такого единообразия с взаимодействием индивидов и с согласованностью социальных явлений могло бы благотворно отразиться на рассуждениях Конта об их особенностях

<sup>213</sup> Мимоходом Конт иногда высказывает замечания о расах, как о продуктах среды и наследственности; см., например, *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 449; но он почему-то счел долгом заявить: «J'ai du soigneusement écarté les conditions de climan et de race en fondant la sociologie abstraite» (*Système de pol. pos.*, I, 436).

и о свойствах социального консенсуса; наконец, странно, подобно Конту, одновременно утверждать, что человеческая природа в существенных своих чертах остается постоянно одной и той же и что она совершенствуется, не выясняя, в каком отношении принцип единообразия человеческой природы и принцип эволюции должны быть поставлены друг к другу. Одна только связь между консенсусом и эволюцией служила предметом многократных рассуждений Конта; но, утверждала, что «законы» консенсуса обнаруживают в эволюции человечества, что без порядка не может быть прогресса и что развитие порядка и есть прогресс, Конт слишком мало выяснил теорию их соотношения; притом забывая об общей связи между всеми своими принципами, он чрезмерно увлекся мыслью о связи между консенсусом и эволюцией. Такое увлечение оказало существенное влияние на отношение Конта к построению социологии.

Замечательно, что Конт вообще весьма мало воспользовался своими принципами для открытия каких-либо законов социологии. С точки зрения влияния Среды на человеческие общежития или постоянного единообразия человеческой природы на повторяемость известных социальных явлений Конту, вероятно, можно было бы прийти к каким-нибудь эмпирическим обобщениям; но, называя себя основателем социологии, впервые указавшим на «естественные законы» социальных явлений, Конт не предпринял, однако, работы подобного рода, хотя бы для того только, что прочнее обосновать свои принципы и проверить их путем приложения их к объяснению действительности. Часто возвращаясь к мысли, что социальные законы постоянны, Конт также не выяснил и того смысла, в каком, по его мнению, следует понимать их постоянство; он, по-видимому, не считал нужным проводить различие между постоянством количественных отношений и постоянством отношений качественных; он забывал, что если и может быть речь о постоянстве данного социального отношения, или точнее об его повторяемости, то разве только в по-

следнем смысле<sup>214</sup>. При удачном подборе материала Конт, пожалуй, мог бы указать на несколько примеров подобного рода; но он как раз сторонился тех самых отраслей обществоведения и его приемов, которые давали возможность наблюдать некоторое постоянство человеческой природы в законосообразности социальных явлений. Без психологии, отвергаемой Контом, разумеется, нельзя было установить их. Далее при том отрицательном отношении, какое Конт обнаружил в своей психологии к учению о воле, казалось, естественно было бы выдвинуть на первый план явления, подобные языку, в котором она играет сравнительно малую роль; но Конт обратил внимание на язык лишь в позднейшем трактате своем о политике, да и то не с точки зрения законосообразности его явлений<sup>215</sup>. Почти полное пренебрежение, с каким Конт отнесся к важнейшим из социальных наук (особенно к политической экономии) также лишило его возможности приступить к изучению социаль-

<sup>214</sup> В позднейшем своем сочинении Конт мимоходом наряду с «sciences physiques» и «lois physiques» упоминает о «sciences morales» и «lois morales» (*A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 34; IV, 226); но он не воспользовался своей мыслью.

<sup>215</sup> В то время языкознание сделало кое-какие успехи; им способствовали и некоторые из французских ученых уже в XVIII веке: см. *Ch. de Brasses, Traits de la formation mécanique des langues*, 1765, 2 vol. *A. Turgot, Etymologie*, в *Encyclopédie s. v.* Лепуа обратил внимание на язык животных (*G. Leroy, Lettres sur les animaux et sur l'homme*, Par., 1802, pp. 82 ss.) Идеологи также любили рассуждать о языке; см. например, *D. de Tracy, Idéologie*, éd. 1817, I, ch. XVI и др.; об остальных, в том числе и о филологе Тюрго, ср. *F. Picavet, Les idéologues*, pp. 457–466, 506–508 etc. О рассуждениях Бональда и Балланша см. *E. Faguet*, *Op. cit.*, pp. 142. Конт в своей системе политики признал общенародное происхождение языка, но рассматривал его преимущественно как средство общения: *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 прийти к заключению, что автору «курса положительной философии» нельзя было пренебрегать социальными науками; о положении государствоведения во Франции того времени см. *H. Michel, L'idée de l'Etat*, Par., 1895.

ных фактов с такой точки зрения, благодаря которой можно было бы обнаружить некоторую законосообразность в их отношениях друг к другу. Наконец, отрицая возможность приложения теории вероятностей к изучению социальных фактов, он не воспользовался и статистикой, в его время уже получившей, благодаря трудам Кетле, научный характер, для того, чтобы указать на средство, при помощи которого можно, по крайней мере, подготовить установление кое-каких законов социальных явлений, если не установить их надлежащим образом<sup>216</sup>. Таким образом объясняется, почему Конт, охотно рассуждавший о существовании законов социологии, тем не менее едва ли действительно открыл хотя бы один из них: он лишь мимоходом касается некоторых законов социального взаимодействия или законов социальной дифференциации и интеграции, над последующим установлением которых так много трудились социологи-эволюционисты. Помимо случайных обстоятельств, вызвавших в нем столь одностороннее понимание социологии, у Конта были и свои теоретические соображения, помещавшие ему заметить все значение указанного нами пробелы<sup>217</sup>: Конт пренебрег теорией вероятностей

<sup>216</sup> Конт, по-видимому, не отрицал теории вероятностей в качестве абстрактного математического исчисления, а только те приложения, какие, например, из него делали Кондорсе, Лаплас и Пуассон к показаниям свидетелей и решениям данного числа судей или присяжных, в свое время уже вызвавших критику Тюрго (*F. Picavet, Les idéologues*, p. 464) и теперь считааемых произвольными (*J. Bertrand. Théorie des probabilités*, P. 1889, pp. 319–325); свои сомнения касательно законности рассуждений Кондорсе и его преемников Конт перенес на приложение статистического метода вообще к социальным наукам. О развитии статистики во Франции после революции уже свидетельствует Деламбр в 1802 г. (*J. Merz, Op. cit.*, I, 149, 153). Некоторые труды Герри уже были известны в печати с 1820-х годов, а главное произведение Кетле (*Sur l'homme*) вышло в 1835 г.; четвертый том курса Конта в 1839 г.; ср. *A. Comte, Cours*, IV, 297, 377 и выше стр., *A. Comte, Cours*, II, 255; IV, 366, VI, 560, 611.

<sup>217</sup> К Лапласу (председателю совета Политехнической школы) и Пуассону

и отдельными социальными науками, так как они, по его мнению, слишком изолированно рассматривали известные свойства социальных фактов, искусственно оторванные от остальных; в виду социального консенсуса, по его мнению, изолирование их может привести лишь к ложным результатам. Кроме того, по мере углубления в изучение социальной динамики, Конт постепенно перешел от социологии к философии истории:<sup>218</sup> в ней он стал разыскивать чуть ли не один только социологический «закон» трех стадий, в сущности едва ли имеющий право претендовать на такое название<sup>219</sup>.

#### IV. Заключение

«Простейшим и вернейшим критерием действительной ценности какой бы то ни было социальной доктрины, — писал Конт в своем рассуждении о своевременности построения социальной физики, должно признать степень согласованности основных ее положений с последующим развитием их на практике»<sup>220</sup>. Конт, очевидно, признавал, что то же требование должно быть предъявлено и самой доктрине, прежде чем оно будет приложено к оценке ее применимости; но, верный своему обыкновению, он включил свою предпосылку в производное положение о со-

---

Конт питал, кажется, враждебные чувства; «легистов» он презирал, так как ставил их в тесную связь с революцией и т. п.

<sup>218</sup> Сам Конт, по крайней мере, в позднейших своих работах употребляет такой термин применительно к своему «абстрактному» изображению истории человечества, к которому свелась его «социальная динамика»; см., например, *A. Comte, Système de pol. pos.*, II, 463; III, 5, 67; IV, 17, 505.

<sup>219</sup> *A. Comte, Système de pol. pos.*, III, 70; здесь автор говорит о «четырех социологических законах»; но он смешивает свои принципы с законами и психологические законы с социологическими; ср. *Op. cit.*, IV, 173—180.

<sup>220</sup> *A. Comte, Cours*, IV, 24.

ответствии между теорией и практикой. Доктрину самого Конта, однако, нельзя признать согласованной во всех ее основных положениях: пользуясь для ее построения давно уже сложившимся учением об относительности познания, он придал ему такой догматический характер, какого нельзя было допустить после критики Юма. Свой релятивизм во всей категоричности его формы Конт тем не менее употребил в дело, но только для борьбы с теологическим мировоззрением и с устаревшей метафизикой XVIII века; при выработке же собственной своей системы он оказался не в состоянии соблюсти своих «позитивных» требований и постоянно прибегал к допущениям, не имеющим ничего общего с «позитивизмом».

То же внутреннее противоречие сказалось и в попытке Конта применить начала позитивной философии к обществоведению. При изучении человеческой жизни, которую он хотел без остатка объяснить действием механических процессов, Конт натолкнулся на человеческое сознание. Напрасно пытаясь построить биологическую психологию, он, конечно, не мог дать и социальной «физики». Выше было уже указано, как Конт, прикрываясь френологическими терминами, в сущности орудовал психологическими понятиями и как широко, а в частных случаях и довольно удачно он применял их к объяснению явлений социальной жизни; тем самым, однако, «социальная физика» превращалась в особую науку, отличную от наук физических.

Если бы Конт сознательно пользовался теми гносеологическими и психологическими предпосылками, которые сами собой проникли в его философию, он, вероятно, легко понял бы смысл такого превращения; но он не выяснил ни оснований своих скрытых допущений, ни того, в какой мере они должны и могут быть применены к построению социологии; поэтому и собственно социологические его положения вовсе не обоснованы, да и не подвергнуты критической оценке. И действительно, Конту не удалось ни прочно установить значение и систему своих социоло-

гических принципов, ни точно формулировать законы социологии: постепенно углубляясь в созерцание совокупности истории человечества и все более подчиняя науку морали, он все чаще рассуждал главным образом об одном только «коллективном организме», как единичном и индивидуальном факте; но и тут обнаружились те же колебания мысли, зависевшие от различного понимания им принципов морали.

Итак, пример Конт может служить предостережением всякому, кто пожелал бы приступить к построению науки об обществе, не выяснив себе ее оснований. Конту, разумеется, нельзя было обойтись без них: произвольно пользуясь предварительно неустановленным им понятиями, он лишил себя возможности, однако, соблюсти стройность и последовательность в ходе своих мыслей и не уберег воздвигнутого им здания от шаткости, благодаря которой в состав его попали элементы не только совершенно чуждые истинно-положительному знанию, но и противоречащие самому «позитивизму».

А. Лаппо-Данилевский

---

Сергей Ольденбург

## Ренан, как поборник свободы мысли

Чем чаще приходится сталкиваться, и в пределах научного мирозерцания с проявлением догматизма и нетерпимости, тем более мы научаемся ценить истинное свободомыслие, соответствующее критическому и прогрессивному духу науки. В предлагаемом очерке мы и хотим вспомнить об одном из наиболее видных поборников этого свободомыслия. Тот догматизм, с которым боролся Ренан, не может считаться вполне отжившим. Для того, чтобы от него освободиться, надо иметь большую терпимость и глубокое убеждение в «бесконечном разнообразии задач, которое нам представляет вселенная». В том и другом отношении Ренан может явиться и для нашего времени поучительным образцом. Научный дух, который он защищал, очень мало напоминает научный дух отживающего свое время позитивизма: ни стремления вытеснить при помощи односторонне понятой науки другие проявления духовной жизни, ни узкой ограниченности кругозора, обращенного к будущему, мы не найдем у Ренан. И этим он, на наш взгляд, особенно ценен, а потому и важно вспомнить о нем, как представителе истинной научности, теперь, когда но-



вая волна философского критицизма, отстаивая законное разнообразие задач и проявлений человеческого духа, очищает от посторонних придатков и самую идею науки.

25 февраля 1848 года молодой бретонец пробирался через баррикады на лекцию в Collège de France. Лекций в тот день не читали, потому что аудитории были полны солдат, стоявших там караулом. Лишенный привычных занятий, юноша поневоле задумался над разительным противоречием между его образом жизни и тем, что происходило кругом. И ярко и определенно стал перед ним вопрос, на то ли он направил свои силы, что действительно нужно, и нет ли в жизни таких дней, когда все другое должно быть оставлено и когда одна непосредственная жизнь, с требованиями именно данной минуты, должна исключительно и всецело владеть действиями человека?

От решения этого вопроса зависела вся жизнь юноши. Воспитанник священников, он привык строго следить за собой и отдавать себе отчет в каждой мысли; поэтому и теперь он, не колеблясь, поставил себе вопрос, обсудил его и ответил: я служу истине, тому самому большому и важному, с чем связаны судьбы человечества и каждой отдельной личности, и служение этому вечному не может быть прервано никакими временными переменами окружающей меня жизни, ибо нет ничего более важного в жизни, как искание истины. И если мы, люди науки, поколеблемся среди общего колебания и волнения, то восторжествуют те, которые хотят остановить ход человеческого развития. Неустанно и непреклонно должны мы идти вперед, потому что каждая наша остановка есть остановка или, может быть, даже шаг назад для человечества. Дав себе этот ясный и твердый ответ, юноша спокойно продолжает работу «Об изучении греческого языка в средние века» и сдает свои экзамены.

Знаменитый ученый и писатель, который выработался из этого юноши, всю жизнь остался верен убеждению своей юности, что для ученого не может и не должно быть остановок в жизни, что его задача — непрестанное стремле-

ние вперед, постоянное совершенствование. Не мало пришлось ему вынести упреков и порицаний за этот основной взгляд и главным образом упрек в легкомыслии и переменчивости; его стремление показать возможно большее число сторон вопросов, о которых он рассуждал, было истолковано, как отсутствие убеждений и преступная игра мыслями и чувствами людей. По принятому им раз навсегда правилу он не отвечал на все эти нападки, но в предисловии одной из своих книг высказался с полной определенностью.

«Богословский догматизм, — говорит он<sup>1</sup>, — привел нас к столь узкому представлению об истине, что всякий, кто не выступает непогрешимым учителем, рискует вполне лишиться доверия своих читателей. Научный дух, действующий путем тончайших приближений, подходящий постепенно все ближе и ближе к истине, непрестанно изменяющий свои формулы, чтобы довести их до возможно более точного выражения, переменяющий постоянно свои точки зрения, чтобы не пренебречь ничем среди бесконечного разнообразия задач, какие представляет вселенная, мало в общем понимается и считается признанием бессилия и переменчивости».

Внесение этого «научного духа» в ту область, из которой он, даже в двадцатом веке, так часто изгоняется, область религии, составило задачу всей его жизни и явилось борьбой за право каждому, честно и добросовестно мыслящему, человеку думать и верить так, как он считает это верным. Полное и беспристрастное знакомство с трудами Ренана приводит к несомненному убеждению, что они не расшатали и не могли расшатать ничьих искренних верований, а только научили людей признавать и уважать чужие убеждения, как равноправные с их собственными.

Сам Ренан превосходно определил смысл всей своей деятельности: «Не только, — говорит он,<sup>2</sup> — я никогда не имел

<sup>1</sup> Études Religieuses. Introduction, pp. III—IV.

<sup>2</sup> Essais de Morale et de Critique, Préface, II—III.

в виду уменьшить то количество религии, какое еще осталось в мире, но целью моей во всех моих писаниях было, напротив, очистить и оживить чувство, которое может рассчитывать на сохранение владычества над людьми лишь под условием, что станет более утонченным. Религия в наши дни не может уже обособляться от душевной утонченности и от умственного развития. Я полагал, что служу религии, пытаюсь перенести ее в область, куда не достигают никакие нападки, за пределы частных догматов и сверхъестественных верований. Если верования эти рушатся, то не значит еще, что должна рушиться религия, и, быть может, настанет день, когда те, кто упрекают меня, как за преступление, за то различие, которое я делаю между нетленной сущностью религии и преходящими ее формами, сочтут себя счастливыми в возможности найти убежище против грубых нападков в том, чем они пренебрегали. Я несомненно хочу свободы мысли, ибо истинное имеет так же свои права, как и благо, и ничего не выиграешь той робкой ложью, которая никого не обманывает и которая кончает лицемерием».

Затем он продолжает:<sup>3</sup> «Мне пришлось доказать себе самому, что я делаю хорошее и полезное дело, мысль свободно и высказывая свободно то, что я думаю, и удалось мне доказать себе это только тогда, когда я увидел с несомненной очевидностью, как неполно и ошибочно представление, какое составляет себе о мире благочестие. Люди, немного поверхностно пекущиеся о счастье рода людского, смотрят на свободное исследование и на свободное развитие ума человеческого, как на враждебные силы, и не замечают, что при этом они идут в противоположную сторону от цели, которой хотят достигнуть. Уничтожение духа свободного исследования приводит к притуплению или к легкомыслию, которые знаменуют собою упадок всякой истинной нравственности и приносят народу больше зол,

---

<sup>3</sup> Л. с., VI—VIII.

чем свободное исследование со всеми его законными или предполагаемыми последствиями. Незаметно, чтобы страны, где удалось окончательно задуть мысль (например, Испания, мусульманские страны), и те, где ее сделали ничтожной, как в Италии XVIII века, стали бы значительно нравственнее. Все, что возвышает человека и возвращает его к заботе о душе, улучшает и очищает его: свойства исповедуемых учений имеют довольно мало значения.

«Читатели, которым может понравиться книга, в состоянии определить находящийся в ней яд, если он только действительно есть. Те же, кто смущаются книгой, не должны жалеть об этом, так как самое смущение их — чувство тонкое и трогательное. Можно даже сказать, что им бы следовало быть благодарными тому, кто вызывает в них подобное проявление веры и доставляет им случай увидеть себя как бы обладающими некоторым особым образом истиною».

Для того, чтобы уяснить себе, как Ренан выполнил всякую на себя задачу, необходимо прежде всего вкратце ознакомиться с его работами. Мы оставим здесь в стороне его более специальные сочинения, в которых ему или совсем или в весьма незначительной мере приходилось выставлять более общие положения философского или историко-религиозного характера<sup>4</sup>. Остальные можно разделить на две большие группы: первую, обнимающую *Origines du Christianisme* и *Histoire du peuple d'Israel*, и вторую, в которую входит ряд сборников его сочинений, *Averroès et l'Averroïsme*, *l'Avenir de la science* и *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

К первой группе работ Ренан приступил сравнительно поздно, следуя своему глубокому убеждению, что всякой

<sup>4</sup> Мы имеем здесь в виду такие сочинения, как, например, *Histoire générale des langues sémitiques*, *De l'origine du langage*, *Mission de Phénicie*, *De philosophia Peripatetica apud Syros* и т.д., работы по семитической эпиграфике, переводы книги Иова, Песни Песней, Экклезиаста, хотя и в выборе для перевода этих именно книг нельзя не видеть определенного измерения.

работе общего характера должны предшествовать частные, мелкие исследования. Этот основной труд его жизни был задуман со свойственной Ренану широтой: то была история христианства, как представителя религии в человечестве; он хотел показать дело Христа и его апостолов, истолковать Новый завет, священную книгу только что народившейся церкви, и проследить затем, как это самое христианство создавалось из единобожия пророков и эллинского духа. Две первые части — начало христианства и историю народа израильского — Ренан окончил, но третьей, которая должна была обнять эллинизм и завершить первые две, он и не начал. Выбор работы, основной задачи его жизни, был сделан глубоко обдуманно. Христианство, как наиболее понятная и доступная для западного человека религия, представляло самую лучшую почву для применения к ней научных методов, внесения «научного духа», который не разрушает и не уничтожает, а только ставит в пределы определенного времени и определенных культурных взаимодействий.

Из второй группы работ Ренана прежде всего следует остановиться на труде его юности, который напечатан был лишь сорок лет после того, как был написан, — *«l'Avenir de la science»*. В этой книге, где обилие мыслей несколько мешает стройности изложения, в зародыше весь Ренан; здесь как бы начертан уже план всего того, что он осуществил в своей жизни. То, что сказано здесь, он повторял впоследствии много раз, только менее резко, менее горячо. Вся книга есть страстное поклонение науке.

Здесь уже он настаивает на любимой своей мысли о том, что истина — лишь компромисс между бесчисленными различными мнениями<sup>5</sup>. Уходя от католицизма к науке, он в трогательных словах прощается с Церковью, быть может, как он думал тогда, даже и не навсегда: «Церковь образовала меня, ей я обязан тем, что я есть, и я никогда этого не забуду. Церковь отделила меня от всего светского и я благода-

<sup>5</sup> *Avenir de la science*. С. 433.

рен ей за это. Кого коснулся Господь, тот будет всегда особенным существом: что бы он ни делал, место его не среди людей мира сего, его узнают по особому знаку на нем... не знает он более речей о земном. О Бог моей юности, долго я надеялся вернуться к тебе с поднятым стягом и гордынею разума и, быть может, я вернусь к тебе униженный и побежденный, как слабая женщина. Некогда ты слышал меня»<sup>6</sup>. Горячо исповеданная в «Будущем науки» вера в свободное исследование всех вопросов и в невозможность быть уверенным, что обладаешь безусловной конечной истиной, сделала для Ренана немыслимым возврат на лоно покинутой им Церкви, которая терпимость не включила в число проповедуемых ею добродетелей.

Развитием мыслей, изложенных в «Будущем науки», кроме указанного основного труда Ренана, занят ряд сборников статей, помещенных большею частью первоначально в повременных изданиях. В сборниках этих, кроме небольшого числа случайных статей, вызванных теми или другими интересами минуты, заключается ряд очерков двоякого характера. В одних он, касаясь всевозможных вопросов истории, истории религии, литературы, этики, проводит мысль о необходимости постоянного расширения умственного горизонта человека, необходимости вникать и стараться понять по возможности больше сторон жизни, чтобы уозость мирозерцания не послужила препятствием для непрестанного искания той приближенной истины, которая доступна человеческому пониманию. К этому ряду сочинений Ренана относятся главным образом 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 Études d'histoire religieuse*, *Feuilles détachées*, а также монография *Averroès et l'Averroïsme*, *essais historiques*. Сюда же могут быть отнесены и четыре рассуждения в дра-

<sup>6</sup> *Ib.*, p. 492. Cp. *Essais de Morale et de Critique*. С. 200.

матической форме: Caliban, l'Eau de Jouvence, le Prêtre de Nemi, l'Abbesse de Jouarre. Но этими драмами надо пользоваться с большою осторожностью для выяснения взглядов самого Ренана, так как было бы большой ошибкой приписать ему целиком высказанные в них мнения. Эта ошибка обыкновенно делается по отношению к известному сборнику *Dialogues et Fragments philosophiques*, откуда черпают главный материал для характеристики Ренана. Между тем ничто не может быть менее верным: прежде всего необходимо признать, что статьи, входящие в состав этого сборника, главным образом диалоги, написаны под влиянием подавленного, гнетущего настроения; достаточно вспомнить, что диалоги относятся к маю 1871 г., чтобы понять, в каком состоянии духа их должен был писать Ренан, француз до мозга костей; когда он сам перечел их через пять лет, он нашел их печальными и жестокими, колебался даже издать их и только решился на это в убеждении, что добросовестно задуманная и написанная книга никогда не может быть вредной. В предисловии он ясно говорит, как должна быть понята его книга: «Я мирюсь заранее с тем, что мне припишут прямо все мнения, высказываемые действующими лицами, даже когда они противоречивы. Я пишу только для образованных и просвещенных читателей. Они признают вполне, что я вовсе не составляю одно с выставленными мною действующими лицами и что я не несу ответственности ни за одно из высказываемых ими мнений»<sup>7</sup>. О цели книги он говорит столь же определенно: «Побудить к размышлению, иногда даже некоторыми преувеличениями вызвать, возбудить философскую мысль читателя, — вот единственная цель, какую я себе здесь поставил»<sup>8</sup>.

Другой ряд статей, заключенный главным образом в двух сборниках — *Études d'histoire religieuse* и *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, носит совсем другой характер: они го-

<sup>7</sup> *Dialogues et Fragments philosophiques*, p. VII.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. VI.

ворят о людях и делах веры, в них сказывается то глубокое понимание религии, каким всегда отличался Ренан, здесь перед такими образами, как Франциск Ассизский, он в горячих, прекрасных словах выражает свое преклонение перед верою «малых сих», которые в своей простой, безыскусственной вере не думают о теоретических, безусловных подтверждениях того, что дает смысл и красоту их жизни. Его, человека науки, который знает, что всякое утверждение верно лишь до известной степени, умиляет эта громадная, не знающая пределов и сомнений, вера, эта простота.

Дополнением к сборникам статей служат том воспоминаний *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, где Ренан рассказывает нам, как сложились его характер и его убеждения до того времени, как он порвал свою связь с Церковью, и два тома писем: *Ernest Renan — Henriette Renan. Lettres intimes — 1842—1845 — précédées de Ma soeur Henriette par Ernest Renan*, переписка с сестрой, замечательным человеком, имевшим громадное влияние на Ренана, *E. Renan et M. Berthelot. Correspondance — 1847—1892*, — переписка с знаменитым химиком, с которым Ренан сошелся после разрыва своего с Церковью и который был ему близок в течение всей его жизни. Письма хорошо дополняют сочинения Ренана, но не дают почти ничего нового сравнительно с ними: у Ренана, как он признает и сам, его духовное воспитание выработало большую сдержанность и отсутствие потребности тесного личного общения; он в этом отношении был чрезвычайно близок к идеальному типу католического священника — полон дружеских чувств и любви ко всем, без личной, тесной близости к кому бы то ни было.

Задача, которой Ренан посвятил свою научную деятельность и всю жизнь, была очень трудная, и нельзя сказать, чтобы и теперь, более полвека после того, как началась его работа, мы особенно далеко ушли на пути признания за человеком права строить свое мирозерцание согласно его убеждениям: желание равнять, подводить под определенные общие формулы, догмы глубоко вкоренилось еще



в современном человеке и, если не сжигают уже еретиков на кострах, то, начиная с тюрьмы и кончая пренебрежительно-отрицательным отношениям окружающих, нет тех притеснений, которым не мог бы подвергнуться человек, решившийся идти своим путем к вере и истине так, как он чувствует и понимает их.

Основным препятствием к уничтожению этого тяжелого положения, тормозящего движение вперед человечества, как совершенно правильно сознавал Ренан, является то обстоятельство, что человек по преимуществу склонен упорно отстаивать исключительность своих истин, которые ему кажутся абсолютными, — они настолько владеют им, что у него не остается ни чувств, ни мыслей для тех истин, которые кажутся в свою очередь абсолютными другим. В одной из речей своих<sup>9</sup> Ренан, говоря о Спинозе, проклятом его убежденными единоверцами за самостоятельное искание истины, приводит рассказ о том, как еще в день смерти великий мыслитель беседовал со своими хозяевами о церковной проповеди, которую они слышали в тот день, хвалил проповедь и советовал им следовать наставлениям их пастыря. В этих нескольких строках наглядно поставлен весь вопрос: узость мировоззрения и нетерпимость к свободе мысли с одной стороны, широта взгляда, уважение и внимание к вере, которую не разделяешь, с другой. Людям часто кажется, что, уделяя внимание и особенно сочувствие и понимание взглядам, с верностью которых они не согласны, они принижают и оскорбляют свои собственные верования; рассуждение их очень простое: они обладают истиной, т. е. тем, что вполне верно, с исключением всего другого, что с ним несогласно, следовательно, все другое, как неверное, для них не существует. При этом у них исчезает даже желание самостоятельной проверки этого чужого.

Но как побороть подобное настроение, как убедить людей, что можно воздавать должное «абсолютным истинам»

<sup>9</sup> Spinoza, Nouvelles Etudes d'histoire religieuse. P. 500.

других, не колебля свои собственные? Ответ на это у Ренана определенный — знанием, наукою. Она одна способна дать человеку необходимую ему широту. Правда, переход к ней дружен: «Кто, предавшись *искренно* науке, не проклял дня, в который он родился для мысли, и не пожалел о какой-нибудь дорогой иллюзии? Что касается меня, то признаюсь, что пожалел о многом; были дни, когда я жалел о том, что не покаюсь более сном тех, кто нищи духом, когда я возмущился бы против свободного исследования и рационализма, если бы можно было возмущаться против неизбежного. Первое чувство того, кто переходит от непосредственной веры к свободному исследованию, — сожаление и почти даже проклятие той непреодолимой силы, которая, раз захватив человека заставляет его пройти все переходы своего неизбежного шествия, до конца, где останавливаешься, чтобы плакать»<sup>10</sup>. Но это не конец, — говорит Ренан, — и лучшим доказательством того, что этот кажущийся конец только начало чего-то другого, нового, именно и служат эти жалобы, это смятение ищущей истину души: скептики XVIII века разрушали с радостью и не чувствовали потребности ни в какой новой вере, их занимало только самое дело разрушения и сознание живой силы, которая была в них<sup>11</sup>.

То новое, что строится на почве, подготовленной наукою, уже значительно разнится от прежнего: во-первых, оно в большой мере личное, а затем оно гораздо более широкое. Оно настолько широко и свободно, что его называют безразличием: «Из этого смрадного источника *безразличия* истекает бессмысленное и ошибочное положение, или вернее бред, что надлежит укрепить и обеспечить за всеми *свободу совести*. Уготовляют путь этому заразительному заблуждению свободой мнений, полной и безграничной, которая на беду церковной и гражданской общины, широко распространяется, так как многие с величайшим бесстыд-

<sup>10</sup> L'Avenir de la Science. С. 92.

<sup>11</sup> Ib. С. 500—501, 93 слл.

ством повторяют, что от свободы мнений отчасти выигрывает и вера. «Но какая смерть хуже для души, чем свобода заблуждения?» — говорил Августин. «Истинно, когда снята всякая узда, удерживавшая людей на стезе правды, природа их, склонная ко злу, низвергается в пропасть»<sup>12</sup>. Так громит свободу совести энциклика папы Григории XVI, осудившая страстное искание истины горячо верующим Ламеннэ; определенно и ясно говорят папские слова, почему не должно быть этой свободы, потому что природа самих людей склонна ко злу, *ipsorum natura ad malum inclinata*. Но наука не знает об этой склонности ко злу человека, она видит напротив то, что во все времена есть люди, которых считают злыми, и есть люди, которых считают хорошими; она видит, что человек всегда был способен к тому, что он называет совершенствованием; она видела и видит, что он стремился и стремится расширить кругозор ума и сердца, и что преграды, которые стремились ставить ему на этом пути, падали и разрушались. Она видела и видит, что те, кто отрекались от истин общепризнанных, оставались часто и остаются такими же, по признанию всех людей, нравственными, как и те, кто следовал этим истинам, а часто даже более.

И вот потому наука и не может принять обычных возражений против свободы совести: она не делает человека безразличным, она не делает его безнравственным. Она не ме-

<sup>12</sup> Слова эти так ярко и сильно выражают мнение, враждебное свободе совести, что мы приводим их в подлиннике: «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 peior mors animae quam *linertas erroris*? inquebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines continentur in semitis veritatis, proruit jam in praeceptis ipsorum natura ad malum inclinata». *Essais de Morale et de Critique*. C. 160—161.

шает человеческому стремлению к ответам на мучающие его вопросы, но переносит теперь эти ответы в область личную, лишает их общего, обязательного значения.

Ренан дает нам образчик подобной попытки в очерке *Examen de conscience philosophique*<sup>13</sup>. «Первая обязанность искреннего человека не влиять на свои мнения, предоставить действительности отразиться в нем, как в камер-обскуре фотографа и присутствовать в качестве зрителя на сражениях, которые происходят внутри его, в глубине его сознания между его мыслями. Не надо вмешиваться в эту самопроизвольную работу; мы должны остаться в бездействии перед внутренними изменениями нашей умственной сетчатки. Не от того, что результат этой бессознательной эволюции был бы нам безразличен и не влек бы за собою важных последствий, но потому что мы не можем иметь желаний, когда говорит рассудок...»<sup>14</sup>. И вот разум его говорит, пользуясь всем, что ему может дать наука, и перед нами воздвигается стройное здание целого мирозерцания, где Бог представляется в процессе «становления», вырабатываясь постепенно из взаимодействия единичных сознаний в мировое сознание: «Мир, управляемый ныне сознанием слепым или бессильным, некогда, быть может, станет управляться познанием более осмысленным. Всяческая несправедливость будет исправлена тогда, отерта всякая слеза»<sup>15</sup>. Можно соглашаться или не соглашаться с этим мирозерцанием, но нельзя не признать в нем всех данных *лично-религиозного* мирозерцания, намеки на которое или же довольно близкие к которому построения разбросаны по различным трудам Ренана. Оно как бы является доказательством того, что терпимость, соединенная с самым широким пониманием чужих мыслей и чувств и кажущаяся, вследствие чрезвычайной широты, переменчивостью,

<sup>13</sup> Сборник: *Feuilles détachés*. С. 400—443.

<sup>14</sup> *Ib.* С. 401—402.

<sup>15</sup> *Ib.* С. 442.

не делает искренно мыслящего человека бесплодным в религиозном отношении.

Читая *Examen de conscience philosophique*, мы понимаем, что не легкомысленная игра мыслями или теориями, в которой упрекают Ренана незнающие его нежелающие знать, заставила его писать следующие строки: «...Мы догматики-критики. Мы верим в истину, хотя и не воображаем, что обладаем ею вполне... Мы не навязываем своих решений будущему, как и не принимаем без проверки наследства прошлого... Критик рассматривает все системы не как скептик, чтобы найти их все ложными, но чтобы найти каждую из них истинною в известных отношениях»<sup>16</sup>. Эти слова — выражение языком XIX столетия мысли, высказанной за много веков перед тем буддистом, царем Ашокою: «Всякая чужая вера должна быть уважаема... И тот, кто чтит свою веру и порицает чужую из преданности своей вере, думая: «я возвеличиваю этим свою веру», тот сильно вредит своей вере»<sup>17</sup>; или же несколькими столетиями после Ашоки евреем-законоучителем, фарисеем Гамалиилом, который советовал синедриону не преследовать апостолов: «...отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его...»<sup>18</sup>.

И индеец, и еврей, и европеец — все выразители той же вечной истины: «Верь, как ты знаешь, и давай всякому верить так, как он знает».

Сергей Ольденбург

<sup>16</sup> L'Avenir de la Science. С. 445—447.

<sup>17</sup> XII Указ.

<sup>18</sup> Деяния Апост., V, 38—39.

---

## К вопросу о моральном творчестве

### I

**Ч**то такое мораль? «Если мы станем на точку зрения морали, как нам следует смотреть на мораль в лучшем смысле этого слова, то оказывается, что понятие ее не совпадает непосредственно с тем, что мы называем добродетелью, нравственностью, честностью. Поэтому нравственно добродетельный человек еще не есть человек моральный, ибо для морали необходима рефлексия и определенное сознание того, что именно соответствует долгу, необходимо поведение, вытекающее из этого сознания. Сам долг есть закон воли, который человек *свободно устанавливает из себя самого, и только ради этой обязанности долга* и ее выполнения должен он производить выбор, делая добро только ответственно с достигнутым им убеждением, что оно есть добро»<sup>1</sup>. Согласно этому определению обычное понятие морального суживается. Человек нравственный или добродетельный, т.е. поступающий согласно общепринято-

---

<sup>1</sup> *Hegel. Aestetik. Einleit.* Курсив наш.

му нравственному кодексу, еще не может быть назван моральным, если его поведению не предшествует «рефлексия и определенное сознание того, что именно соответствует долгу» и «поведение, вытекающее из этого сознания». Таким образом, здесь подчеркивается, что мораль есть активная деятельность. Деятельность эта имеет две стороны или, вернее, две стадии. Во-первых, это деятельность «рефлексии», результатом которой является «сознание того, что именно соответствует долгу». Во-вторых, это деятельность уже чисто волевая: ее результатом будет «поведение, вытекающее из сознания долга». Итак, мораль есть *деятельность* и притом двоякая: рефлексивная и волевая. Она требует известного психического усилия, затраты психической энергии. Дело обстоит не так, что у меня кодекс известных правил, внушенных мне ранее, заимствованных из данной среды или существующих в форме инстинкта, и что задача морали лишь в том, чтобы подводить поступки под данный кодекс и принимать или отбрасывать их как подходящие или неподходящие. Каждый отдельный человек должен самостоятельно и для себя поставить *проблему морали*, он должен спросить себя, что хорошо и что дурно. Только после этой самостоятельной рефлексивной деятельности наступает вторая деятельность, волевая, которая будет заключаться в усилиях воли поступать согласно достигнутому убеждению.

Результат всякой сознательной, часто и бессознательной деятельности разума можно выразить в виде суждения. Результат же рефлексивной моральной деятельности выражается в форме суждения, в котором предикатом будут понятия хорошего и дурного, должного и недолжного. Эти понятия в моральном суждении берутся в безусловном смысле, — не в том, что может быть хорошо или дурно для чего-нибудь, т. е. полезно или вредно, а в смысле безусловно хорошего, или безусловно дурного.

Существуют ли подобные суждения? Нам случается называть людей дурными и негодными, честными и святыми, мы

любим и ненавидим людей и обыкновенно своей любви или ненависти спешим придать безусловную санкцию в виде какого-нибудь из вышеприведенных или подобного им эпитета. Следовательно, факт безусловной нравственной оценки существует. Нас не интересует теперь, способны ли все люди к высказыванию таких суждений. Мы хотим констатировать факт, даже если бы он оказался единичным.

Моральное суждение есть суждение под категорией добра или *должного*. Сейчас же видно, что суждение это имеет и нечто аналогичное с суждением теоретическим и нечто отличное от него. Аналогичного оно имеет то, что оно, так же как и суждение теоретическое, требует общеобязательности. Когда я говорю, что этот человек или этот поступок хорош, то я имею претензию, по крайней мере, на безусловность высказываемого мною; по моему мнению, он должен бы был считаться хорошим всеми, так же как всеми должно считаться правильным утверждение, что земля вертится вокруг солнца, а не солнце вокруг земли. Иными словами, я уверен, что это истина, и что, следовательно, всякий обязан принять ее за таковую. Отличие же этой истины от истины теоретической прежде всего в том, что я не имею тех средств убеждать в очевидности этой истины, какими я обладаю для убеждения в теоретической истине. Я могу быть убежден, но я не знаю, каким образом убеждать других. Те логические пути, которые в виде методов логики и опыта существуют у меня для доказательства истины теоретической, закрыты для меня в данном случае. Да я и сам не в силах понять того метода, каким я пришел к этому суждению. Но моральное суждение отличается от теоретического еще и материально. Категории добра или должного не входят в область понятий теоретического разума. Теоретические суждения сводятся либо к установлению факта, либо к установлению закона. Понятия добра и зла, красоты и безобразия не суть научные понятия. С этими понятиями наука не имеет ничего общего. Деятельность разума, приводящую к суждениям с предикатом хороший или дурной,



Кант назвал практическим разумом. Для нас теперь ясно, почему Кант назвал эту деятельность именно так. Это разум, потому что он дает или имеет претензию дать общеобязательное суждение, но это не научный или теоретический разум, ибо он не утверждает научной истины, т.е. не устанавливает факта или «закона того, что есть, а лишь закон того, что должно быть»<sup>2</sup>. Это и разум, и не разум. Это область веры и притом настолько властной, что мы не только не подчиняем ее теоретической мысли, но часто на ней строим теоретическое здание.

Такую психическую деятельность, результатом которой будет суждение безусловного характера, не могущее быть проверенным при помощи методов логики, мы назовем *творчеством*; творчество же, приводящее к моральным суждениям, назовем *творчеством моральным*. В понятии творчества указывается существенный элемент моральной деятельности, активность, связанная с понятием личности, как известного единства; в этом понятии заключается также, что это деятельность всецело или частью бессознательная и что в сознании ясно выступает лишь результат этой деятельности.

## II

В понятии морального творчества заключается вся формальная сторона морали, как она выведена у Канта: «Действуй так, чтобы ты мог хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом». Относя это правило к той части моральной деятельности, которая приводит к моральному суждению, т.е. к моральному творчеству, мы можем перефразировать ее так: считай хорошим то, что ты хочешь, чтобы считалось хорошим всеми, т.е. устанавливай закон добра, т.е. твори мораль.

---

<sup>2</sup> Kant.

Здесь совершенно не затрагивается содержание морали. Хорошо ли любить людей или ненавидеть их, быть сострадательным или жестоким, все это остается пока неизвестным. Признаком моральности является лишь то, что человек поступает так, а не иначе, только потому, что он находит должным так поступать. Канту казалось, что формальное определение дает вполне верный критерий для распознавания должного. То обстоятельство, что моральное суждение обязательно не только для высказывающего его (в этом случае оно было бы лишь максимой), но и для всех людей (в этом случае оно закон), побуждало Канта раскрыть само содержание долга, т.е. установить нравственный закон.

Исходя из того, что человек будто бы «не может хотеть», как общего правила, воровства, обмана, убийства, взаимной ненависти, вообще отсутствия известной солидарности между людьми и того состояния, которое характеризуется поговоркой: *homo homini lupus est*, он полагал, что содержание нравственного закона в каждом данном случае легко установить из формулы: «действуй так, чтобы ты мог хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом». Несомненно, что нравственный закон потому самому, что он закон, выражает известную солидарность между людьми, но ни степень, ни род этой солидарности этой формулой совершенно не устанавливается. Можно легко себе представить общество, в котором существует обычай все возникающие недоразумения решать кулачным боем, и очень вероятно, что хороший боец «может хотеть» исключительно господства такого обычая, представляющего известного рода солидарность между людьми. В некоторых местах России между организованной шайкой конокрадов и крестьянами установилось известное *modus vivendi*, согласно которому конокрады не крадут лошадей из табуна, а исключительно со двора. Этот обычай есть своего рода нравственный закон, и всякий ловкий конокрад может хотеть, чтобы воровство лошадей стало законом и чтобы за ним не следовало наказания. Необходимым условием совершен-

ствования человека Ницше считает борьбу за существование, и с этой точки зрения он ополчается против всего, что суживает, ограничивает или смягчает эту борьбу. Естественно что умный, энергичный и сильный человек «может хотеть» неограниченной борьбы, которая даст ему выгодное положение, но даже и человек, неспособный к борьбе, может совершенно бескорыстно хотеть ее, хотя и знает, что он погибнет, считая ее необходимой для совершенствования человека, как это проповедовал больной и немощный Ницше.

Отсюда ясно, что содержание нравственного закона не выводится из вышеприведенной формулы. Уже Гегель указал на эту ошибку Канта. Содержание это создается личностью в моральном творчестве. Но из такого же психического материала оно творится? Если мы отказываемся указать метод, каким добывается моральное суждение, то мы должны указать тот материал, над которым оно оперирует, и тот субъект деятельности, который выполняет это творчество. Теоретический разум перерабатывает данные ему ощущения при помощи своих априорных форм и этим путем создает опыт. Что же делает практический разум или моральное творчество? Априорная форма должного у него есть. К какому же содержанию прилагает он эту формулу? Предикатом морального суждения являются понятия доброго или злого, должного или не должного. Они выражают оценку поступка, соответствие или несоответствие его поставленной цели, т. е. желательность его или *нежелательность*. Таким образом, содержание должного психологически относится к области желаний и стремлений. Предикат должного можно отнести к объекту только посредственно, поскольку этот объект является желательным. Поэтому единственным материалом, над которым может оперировать моральное творчество, являются желания, стремления, страсти, т. е. инстинктивная сторона человека. Кант, как известно, устранял из морали всякое участие чувств, стремлений, страстей. Он был прав лишь постольку, по-

сколько отказывался признавать моральными поступки, *вытекающие из* чувств, стремлений, аффектов, т.е. поступки, *мотивированные* инстинктивной стороной человека. Поступок, обусловленный чувством, страстью или аффектом, вообще какой-либо склонностью, конечно, не нравственен, даже если бы он по внешности совпадал с велением долга. Нравственен лишь поступок, вытекающий из сознания долга, т.е. мотивированный долгом. Ригоризм Канта, отказывающийся признавать моральными поступки, вытекающие из чувства сострадания, порыва любви или героизма, приводит в недоумение. Вся красота морали исчезает. Известно, как напал на Канта Шиллер в своей эпиграмме: «Сомнение совести».

Ближним охотно служу я, но — увы — питаю к ним склонность,

Вот и гложет меня, вправду ли нравственен я?

Нет другого пути, стараясь питать к ним презренье,

И с отвращеньем в душе делай, что требует долг.<sup>3</sup>

Шиллер, как художник, отметил эту парадоксальность Кантовской морали, но он не мог указать ее ошибки. Ошибка не в том, что нравственность связана с долгом и только с долгом. Вопрос в том, как добывается само содержание долга. Если оно добывается дедукцией из какой-нибудь определенной формы, то нет творчества, а вместе с тем устраняется и всякое участие чувств и страстей, вообще инстинктивной стороны человека, т.е. именно всего того, посредством чего человек связывается с жизнью. Нравственный человек должен явиться тогда сухим и черствым ригористом, отстраненным от всякого участия в жизни.

Конфликт между долгом и чувством был издавна темой художественной литературы, начиная Антигоной Софокла, кончая Брандом Ибсена. В последней драме Ибсен чрезвычайно последовательно ставит и решает эту проблему, причем ясно обнаруживается несостоятельность са-

<sup>3</sup> Перевод Вл. Соловьева.

мой постановки проблемы. Этот конфликт многим казался неустранимым и роковым. С одной стороны суровый, неизменный долг, с другой живое, изменчивое чувство. Стоило решить вопрос морали в пользу чувства, и мораль разлеталась вдребезги. Какому чувству отдать предпочтение? Почему любви, а не ненависти? Почему целомудрию, а не распушенности? Если же всем чувством одинаково, то где мораль? Если решить вопрос в пользу долга, исключая всю инстинктивную чувственную сторону человека, то мораль теряла весь жизненный интерес. Она связывалась с одним постоянным неизменным стремлением быть верным чистой идее долга, и притом таким стремлением, которое не властвует над жизнью, а только отрицает ее. Долг говорит: «люби», но в груди у меня кипит ненависть. Как может голая форма долга заставить меня переменить ненависть на любовь. Я не могу исторгнуть своего чувства. Долг говорит: «люби», но именно любовь к одним вызывает у меня ненависть к другим. Как поможет мне долг в своей голой форме? Голая неизменная форма долга, игнорируя всю окружающую жизнь, игнорируя всю инстинктивную сторону человека, стремится превратить его в узкого и черствого доктринера-ригориста. Такое понятие долга противоречит и понятию автономности морали, которая требует, чтобы человек добывал содержание долга свободно из себя, не однообразным и как бы механическим применением его абстрактной формулы, а индивидуальным и свободным моральным творчеством. Именно на такой долг обрушился со всей страстью Ницше. Сражаясь с долгом, он не понял, что он сражается не с долгом, как таковым, а лишь с долгом, не добытым личностью в процессе морального творчества. Автономное понятие долга у Канта не только не противоречит морали Ницше, наоборот Ницше дополняет и завершает Кантовскую мораль. «Так как долгом или обязанностью определяется общая *форма* нравственного принципа, как всеобщего и необходимого, симпатическая же склонность есть психологический мо-

тив нравственной деятельности, то эти два фактора не могут друг другу противоречить, так как относятся к различным сторонам дела, материальной и формальной; а так как в нравственности, как и во всем остальном, форма и материя одинаково необходимы, то следовательно, рациональный принцип морали, как безусловного долга или обязанности, т. е. всеобщего и необходимого закона для разумного существа вполне совместим с опытным началом нравственности, как естественной склонности к сочувствию в живом существе»<sup>4</sup>. «Ощущения без понятий слепы, понятия без ощущений пусты», говорит Кант. В таком же отношении находятся долг и вся инстинктивная чувственная сторона человека. Инстинкт без долга слеп, ибо он лишен всякой моральной ценности, долг без чувств и страстей пуст, ибо он тогда лишен всякого содержания. Если личность, развивая содержание долга, черпает его из своей чувственной инстинктивной стороны, то конфликт между долгом и чувством уничтожается. Его место занимает конфликт между склонностью, получившей санкцию долга, и остальными влечениями. Поэтому-то содержание должного не может быть данным и неподвижным, а должно быть постоянно творимо каждой отдельной личностью; каждая личность должна давать свою собственную санкцию должному. Только тогда мораль будет автономной, т. е. самозаконной. В понятии творчества заключено понятие личности. Творчество предполагает субъект. В теоретическом разуме у Канта субъект улетучивался в безличную личность, в «трансцендентальное единство апперцепции». Это безличное сверхиндивидуальное единство. Оно понятно потому, что Кант исследовал способность познания, он искал оправдания познания как результата, а не исследовал психическую деятельность познания. Здесь (в теоретическом разуме) личность улетучивалась в трансцендентальную, там (в практическом разуме) она

<sup>4</sup> Вл. Соловьев. Крит. отвеч. нач. Собр. соч. Т. II. С. 66.

утверждалась, как трансцендентное. В науке, в познании личность как таковая не представляет интереса, наоборот все личное здесь устраняется. Мне мало интересно с научной точки зрения, что закон тяготения открыл Ньютоном и как он его открыл; мне интересно лишь, как он доказывался и справедлив ли он. Совершенно другое в вопросах нравственности, если оценку поступка и человека я могу установить, лишь разобравшись в мотивах, побуждавших личность произвести этот поступок.

Самый процесс морального творчества представится приблизительно в таком виде. В душе присутствуют, как данные деятельности, желания, стремления, эффекты, страсти. Пока моральное сознание неразвито, эта инстинктивная сторона властвует над человеком. На этой стадии личности собственно нет, ибо нет того, чтобы придало этим страстям и влечениям известное единство, известный порядок. Эти влечения захватывают человека и покидают его. Но когда в душе возникает моральное сознание, то картина меняется. Моральное сознание производит подбор стремлений и страстей. Оно производит свой внутренний опыт. Как в процессе интеллектуального сознания из всей сферы ощущений выделяются постепенно две области, область «я» и область «не-я», так точно и в процессе морального творчества вся чувственно-инстинктивная сторона человека делится на две половины: на более мне близкое и на более чуждое мне, на мое настоящее «я» и на другое, хотя и мое, но такое, которое я своим назвать не хочу. Это внутреннее раздвоение ясно дает о себе знать чувством стыда. Чувство стыда указывает на то, что в человеке создалась новая психическая деятельность, нравственная. Поэтому глубоко верно мнение Соловьева, что в самой основе нравственной деятельности, на самой заре ее возникновения находится чувство стыда. Это деление всей области чувств и стремлений на мое в узком смысле и не-мое соответствует и в психологии делению на «стремление во мне» и «мое стремле-

ние». Это выражается и в языке, когда мы различаем выражения: «меня потянуло к нему», «мне захотелось», или «я определенно и сознательно хочу этого», «я сознаю, что я должен так поступать». Как отождествлял практический разум с волей. Но что такое воля? Разве это не есть то же желание, стремление? Безусловно; но это есть стремление *sui generis*. Это стремление, получившее санкцию моей личности, это то стремление, которое апроприировано моим моральным сознанием. Таким образом, моральное сознание есть именно то, что придает единство чувственно-инстинктивной стороне человека и создает личность. В сущности, понятия личности и творчества связаны друг с другом. Творчество указывает на личность; оно не может быть не личным, оно есть индивидуальная бессознательная психическая деятельность синтеза. Личность есть тот субъект, который мы необходимо подставляем под понятие синтетической деятельности.

Из сказанного явствует, что если для того, чтобы имело место моральное творчество, необходимо, с одной стороны, понятие должного или добра, то, с другой, необходим и ряд чувствований и стремлений, служащих материалом для творчества. Чем обильнее этот материал, чем он разнообразнее, чем шире скала чувствований и влечений, тем богаче моральный опыт, тем интереснее и плодотворнее результат. Отсюда становится понятным и тот интерес, какой представляют для нравственной проблемы так называемые трагические характеры, отличающиеся интенсивностью и богатством страстей и инстинктов. Именно в них с наибольшей силой проявляется это моральное творчество. С этой точки зрения делается понятным и тот факт, когда сильные душевные потрясения совершенно изменяют нравственный уклад человека. Моральный опыт в этих случаях внезапно расширился, благодаря появлению новых еще не испытанных чувств и влечений и дал возможность личности произвести новую творческую работу.



## III

Мораль есть творчество, есть деятельность. В основе всякой деятельности человека лежит потребности или позыв к деятельности. Поэтому и в основе моральной деятельности должен лежать позыв к моральному творчеству. Позыв к моральному творчеству приравнивается таким образом к позывам к мускульной деятельности, к потребности любви и т. п. Обращение к такого рода телеологическим терминам как потребность, влечение (телеологическим, потому что они указывают на обусловленное ими и обуславливающее их следующее за ними состояние), указывает на то, что психический причинный ряд обрывается в регрессивном направлении. Потребность, как ощущение и чувство, не объясняются другими психическими состояниями, а являются в психологии первичными данными.

«Человек постепенно сделался фантастическим животным, которое должно выполнять на одно условие существования более, чем всякое другое животное: человек *должен* от времени до времени верить, знать, *почему* он существует, его род не может произрастать без периодического доверия к жизни, без веры в *разум в жизни*». Так говорит Ницше, неверующий в мировой разум. Это неверие тем яснее дает ему ощущать потребность этой веры. В следующем афоризме Ницше говорит как раз о том, что мы назвали стремлением к моральному творчеству, называя его интеллектуальной совестью. «Я постоянно делаю одно и то же наблюдение и постоянно и все сызнава отказываюсь от него, я не хочу ему верить, хотя почти осязаю его руками: *у большинства людей нет интеллектуальной совести*; мне чудится даже, что выставляя подобное требование, в самых населеннейших городах Европы чувствуешь себя одиноким, как в пустыне. Каждый смотрит на тебя чуждым взором и продолжает пользоваться своими весами, называя одно хорошим, другое дурным; если ты заметишь кому-нибудь, что его гири

недостаточно полновесны, то это не вызывает краски стыда, это не вызывает и возмущения против тебя, над твоим сомнением еще, может быть, посмеются. Я хочу сказать, что *огромная масса людей* не находит презренным верить тому или другому и жить согласно этому, не давая себе труда добыть такие основания хоть задним числом, — самые одаренные мужчины и благороднейшие женщины принадлежат к этой «большой части». Но что для меня добросердечие, утонченность гениев, если человек с такими добродетелями терпит в своей вере и суждениях расслабленные чувства, если *призыв к достоверности* не является для него самой внутренней страстью и глубочайшей нуждой, именно тем, что отделяет людей высших от низших! У иных благочестивых людей я открыл ненависть к разуму и я был им благодарен: здесь обнаружилась хоть злая интеллектуальная совесть! Но стоять среди этого *gegum concordia discors* и всей чудесной неуверенности и разномысленности бытия и *не вопрошать*, не трепетать от жажды и наслаждения вопрошания, даже не ненавидеть вопрошающего, может быть, даже насмехаться вдоволь над ним — вот это я ощущаю, как презренное, и этого-то ощущения я и ищу прежде всего у каждого человека: — какая-то глупость постоянно сызнова убеждает меня в том, что всякий человек имеет это ощущение, как человек. Это мой способ несправедливости»<sup>5</sup>. Потребность в достоверности (*Gewissheit*) в вопросах морали, поведения разделяет людей на высших и низших. Достоверность есть род уверенности, но уверенным можно быть не только из логических оснований. В тот период увлечения позитивизмом, когда писалась *Fröhliche Wissenschaft*, Ницше не обращал внимания на то, что уверенным можно быть и без оснований, и что моральная уверенность относится именно к этому роду уверенности. В основе морального творчества лежит потребность в уверенности, в убеж-

<sup>5</sup> *Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Erstes Buch*, стр. 37–38. Везде курсив подлинника.

денности в вопросе нравственной оценки, но не в достоверности. Можно быть убежденным в том, что хорошо любить людей и следовать заповеди Христа: «возлюби ближнего, как самого себя», но это не может быть предметом достоверного знания, ибо для этого не существует и не может существовать никаких логических оснований. Убежденность эта есть результат нашей психической деятельности, оперирующей над нашими симпатиями, чувствами, стремлениями, а не над логическими аксиомами и теоремами. Одним словом, убежденность эта есть результат творчества, а не теоретического анализа. Скептик-позитивист Ницше заканчивает свой афоризм словами: «это *мой* способ несправедливости». Что хочет он сказать этим? То, что обращенное к людям требование его обладать чувством презрения к безучастному и индифферентному отношению к моральному вопросу не имеет само по себе ни малейшего логического основания. Таким образом, Ницше сам приходит к алогизму.

Ницше жалуется на пассивное отношение к проблеме морали, на отсутствие «жажды вопрошания»; такое отношение не соответствует, по его мнению, достоинству человека, оно презренно. По мнению Ницше, *каждый* человек ощущает это, как презренное.

Но мы можем поставить вопрос, есть ли позыв к моральному творчеству, как внутреннее стремление узнать, что хорошо и что дурно в безусловном смысле, стремление к тому, чтобы узнать, что должно и что не должно, к чему надо стремиться и к чему не надо, одним словом стремление раскрыть содержание понятия абсолютного добра, есть ли это принадлежность всякого человека или нет? Повторяя слова Ницше, мы можем спросить: действительно ли всякий человек стал тем фантастическим животным, которому надо знать, для чего и почему оно существует.

Если бы мы хотели ответить на вопрос утвердительно, то нам пришлось бы исключить из соображения такие категории людей, как сумасшедших, идиотов, дикарей на низ-

шей ступени развития и детей. Мы собираемся ответить на вопрос отрицательно, однако должны сделать некоторые оговорки. Вопрос о присутствии или отсутствии у человека позыва к моральному творчеству в большинстве случаев может быть решен лишь приблизительно. Стремление это может выразиться более или менее ярко, оно может быть скрытым и неизвестным даже самому обладателю его, оно может проявляться спорадически в различные эпохи жизни. Принимая подобные поправки, мы можем разделить людей на две категории: обладающих позывом к моральному творчеству и стремлением решить моральную проблему, и на таких, у которых мы этого стремления не замечаем, у которых моральная проблема в сознании не возникала. Мы решаемся произвести это деление потому, что в философии (у Аристотеля) и в истории было произведено деление людей на рабов и на свободных. Теперь мы производим это деление, основываясь не на социальном факте рабства, а исходя из психологического анализа душевного уклада, и нет сомнения, что душевный уклад раба находится в очень определенном отношении к рабству социальному. Люди, не добывающие своих моральных суждений личным моральным творчеством, а заимствующие их от других людей, так что высказанное другими суждение делается для них санкцией, эти люди суть рабы. Связь между рабом и человеком, лишенным морального творчества, станет для нас понятнее, если мы вспомним, что личность и проявляется в моральном творчестве, а потому люди, лишенные этого творчества, суть люди лишенные творчества, суть люди безличные. Люди, не добывающие свои моральные суждения личным творчеством, а либо не имеющие таковых вовсе, либо заимствующие их у других людей, так что высказанное другими суждение является для них высшей санкцией, — эти люди суть рабы. Для них либо нет ничего абсолютного, либо таким абсолютным является другой человек, воле которого они безусловно подчиняются. Эти последние боготворят, таким образом, других людей,

ибо признавать безусловно санкцию других людей значит наделять их свойствами Бога. В наиболее чистом виде мы найдем такое отношение в мире животных, например, у послушной преданной собаки, в отношении которой к ее господину воплощаются чистые рабские инстинкты. Для нее именно воля господина есть высшая санкция. Гнев господина ей неприятен и даже вызывает в ней следы какого-то сознания виновности; хорошее расположение его радует ее. Нет раба более совершенного и преданного, нет существа, где бы культ послушания более вкоренился и стал единственной моральной санкцией. Может быть, это рабское состояние составляет первый этап в развитии морали, ибо здесь впервые непослушание влечет нечто похожее на сознание виновности. Нет сомнения, что в детском возрасте мы переживаем нечто подобное, когда авторитет старших является для нас высшей санкцией, и когда недовольство их нашими поступками мы ощущаем, как вину, совершенно независимо от содержания этих поступков.

Творчество морального содержания, как оценка при помощи идеальных понятий добра и зла, влечет за собой стремление осуществить добытые принципы, устроить жизнь на новых началах. Моральная деятельность, как было указано выше, состоит из двух сторон или стадий: внутренней творческой и внешней волевой. В сущности, в процессе морального творчества оба эти этапа в большинстве случаев нераздельны и так как мы видели, что материал для морального творчества дается чувствами и стремлениями, то моральное творчество не может происходить вне жизни. Моральная проблема решается поступками, поэтому отказ личности от устройства жизни, от активного участия в ней есть то же рабство.

Это выражение рабства, гетерономии, нашло себе даже философское выражение, притом у раба, у Эпиктета. Это рабское сознание отказывается от устройства жизни, от расширения жизни путем вложения в нее нового содержания, внесения в жизнь своего личного начала; оно

не стремится к творчеству; принципом своим оно делает замыкание личности, самоограничение и самоудовлетворение не своей активностью, а пассивностью, удовлетворение данным, действительностью. «Не борись с судьбой. Не требуй, чтобы события совершались так, как ты хочешь, но будь доволен тем, как они происходят, ты будешь жить внутренне спокойно»<sup>6</sup>. Здесь лично, как абсолютное априорное начало, устранена. Принцип своей деятельности она заимствует не из себя, а извне. Это единственно последовательное выведение должного из сущего, которое есть, в сущности, упразднение должного. Мораль свободного человека, мораль творческую следует выразить как раз обратно: «борись со всем во имя добытых тобой принципов, стремись не подчиняться событиям, а направлять и создавать события. Не говори никогда: это так есть, следовательно, и должно быть, а говори обратно: это должно быть так и, следовательно, то, что с этим не согласно, должно быть иначе, а не так. В этом состоит творчество, в этом утверждение личности. «Для раба естественное, чувственное бытие его дороже *личности*, простая жизнь дороже опирающегося на самосознание достоинства жизни; он ценит себя не выше, чем вещь среди других вещей, для него бытие в форме вешности имеет существенное значение, а сознание не играет существенной роли: именно в этом состоит рабское сознание. Господин становится господином, потому что не боится своей смерти и рискует своей жизнью. Раб становится рабом, потому что боится смерти и выше всего ценит свою жизнь, совершенно погружившись в свое физическое бытие»<sup>7</sup>.

По поводу последних слов Гегеля можно однако сказать, что раб может и смерть принять чисто рабским образом, как должное. Воля раба парализована или неразвита до та-

<sup>6</sup> Перевожу с немецкого издания Epictet's Handbüchlein der Moral. § 8. С. 15. Leipzig, Universal-Bibliothek.

<sup>7</sup> Куно Фишер. Истор. нов. фил., т. VIII, Гегель, стр. 333.

кой степени, что у него нет силы бороться и со смертью, так что он и умирать может покорно, не протестуя.

Мы уже упомянули, что формальный критерий нравственности, состоящий в присутствии призыва к моральному творчеству, не способен указать содержание морали. Содержание морали остается неизвестным. В этом *проблема* морали. Призыв к моральному творчеству есть стремление решить эту проблему. Личное субъективное моральное творчество есть единственный путь к выработке морального содержания. Но если в существе морали лежит общеобязательность и всеобщность, т.е. объективность, то *где и каким образом объективируется* моральное творчество?

Так как каждый человек решает эту проблему автономно и для себя, то должно произойти то, что и происходит в действительности, а именно, что моральные кодексы, обычаи, нравы, принципы, взгляды разнообразны до бесконечности, а потому одной и абсолютной морали нет. Но в данной стране, в данном обществе, в данном кругу существуют известные нравы, обычаи, принципы. Каждый человек испытывает на себе гнет известных традиций, чувствует себя психически связанным известным моральным кодексом. Для того, чтобы нарушить эти традиции, ему необходимо произвести внутреннюю работу. Эти кодексы, эти традиции сложились тоже в силу субъективной творческой деятельности отдельных людей, они сами результат предшествующей творческой деятельности.

Если, как мы видели ранее, акт морального творчества питался чувствами, страстями, эффектами и вследствие этого связывался с исторической действительностью, то и результат морального творчества тоже как бы кристаллизуется историей. Моральное творчество отдельных людей отвердевает в нравах, в обычаях, в праве, в государстве. Моральное творчество связывается, таким образом, с историческим процессом.

## IV

Итак, моральная деятельность есть автономное внесение содержания в понятия добра и зла. Моя личность, мое моральное творчество вносит то или иное содержание с полной убежденностью. Мое внутреннее чувство говорит: это хорошо, а это дурно.

Если мы до сих пор оттеняли главным образом аналогическую сторону моральной деятельности, то этим мораль еще не заканчивается. Личность, как синтез всех сторон духа, еще не достигла своего полного выражения, не достигла того единства, к которому она стремится. Содержание морали внесено личностью, вопрос идет об оправдании этого содержания при помощи указания связи его с системой цельного и единого знания. Тут вполне вступает в свои права «интеллектуальная совесть». «Позыв к достоверности» побуждает меня строить метафизическую систему цельного знания. К творчеству моральному присоединяется творчество философское и религиозное. Только удовлетворение этой потребности делает человека действительно личностью в полном смысле слова. Только тогда он получает ответ на вопрос, почему и для чего он существует.

Так как мы не беремся указывать содержание морали, то нам нет надобности в построении такой системы, но мы хотим указать, каким образом она может строиться, из каких принципов она исходит. Первый исходный принцип дается категорическим и безусловным понятием должного. Признавая одно хорошим, другое дурным, мы имеем в виду безусловность и абсолютность добра и зла. Следовательно, мы ставим себя в известное отношение к абсолютному, и потребность разумного оправдания результатов морального творчества приводит нас к идее абсолютного. Всякое стремление направлено на какую-нибудь цель. Если мы утверждаем, что моральное творчество приводит нас к безусловной и абсолютной оценке добра, то и цель, к которой



она стремится, должна быть абсолютной. Моральное творчество и направлено не на что иное, как на искание абсолютной цели, абсолютного смысла жизни. Поэтому хорошо, что ведет к абсолютной цели, т. е. к Богу. Не то хорошо, что повелевается Богом, но я вижу Бога в том, что мое сознание утверждает, как хорошее, как красивое, как истинное. Не теологическая мораль, а моральная теология, так формулировал свою теологию Кант. Интеллектуальное стремление направлено на то, чтобы вскрыть смысл и цель, содержащиеся в понятиях: хороший, добро. Нет абсолютной цели, и жизнь лишена ценности.

Итак, первой исходной точкой опоры при рациональном оправдании морального творчества является понятие абсолютной цели. Другой точкой опоры следует признать понятие личности, как субъекта морального творчества. Личность является тем безусловным началом, в котором творится моральное содержание. Каждая система завершённой моральной философии должна иметь в виду оба эти принципа и найти между ними связь. Связь эту можно усмотреть в телеологическом понятии мирового процесса. Моральное творчество делает человека участником мирового процесса.

У нас есть потребность верить в мировой разум, в «разум в жизни», верить в то, что история воздаст нам, что она оправдает наши надежды. В акте морального творчества человек как бы делается участником этого мирового разума. На творчески-моральный поступок мы можем смотреть как на инстинктивно-целесообразный поступок, целесообразный по отношению к абсолютной мировой цели. Листья растения поворачиваются к свету. Мы не можем предполагать у растения сознательного представления цели. Точно так же и в акте морального творчества человека может не видеть ясно связи между своим поступком и мировым разумом. Но большая ошибка думать, что, желая оправдать свое моральное суждение, прибегая к этическому пафосу, я могу обойтись без идеи абсолютного, могу не ставить

себя в то или иное к нему отношение, не ищу в нем санкций. Всякая мораль, скажут нам, имеет преходящее и временное значение. Согласны! Но это не исключает того, что всякая мораль, кроме этого временного и преходящего значения, имеет и значение абсолютное. Всякая мораль стремится к абсолютному, хочет быть абсолютной, руководится идеей абсолютного, как нормой, и потому самому стоит к нему в том или ином отношении.

Каждое отдельное усилие личности, каждый шаг морального творчества есть известный подход к абсолютному, есть момент в осуществлении нравственного идеала, но лишь в совокупной работе многих, в коллективном процессе истории объективируется абсолютная мораль. При таком взгляде процесс истории и есть процесс созидания абсолютной морали.

Д. Жуковский

---

## Текстологические примечания

Главной текстологической задачей публикатора при подготовке издания было, следуя правилам перевода текста на новую орфографию, максимально сохранить авторский стиль и исторический язык участников сборника. В подавляющем большинстве случаев без изменений оставлена оригинальная пунктуация. Было решено отказаться от модернизации библиографических описаний в подстрочных примечаниях: они лишь отчасти унифицированы (в выделении имен авторов курсивом); в оформлении ссылок сохранена авторская стилистика (следующая немецким научным образцам — у А. С. Лаппо-Данилевского и Б. А. Кистяковского, русской научной традиции — у П. И. Новгородцева и других). Опечатки и иные огрехи (сбой в порядке подстрочных примечаний в тексте Лаппо-Данилевского) первого издания устранены без дополнительных оговорок.

Переизданные самими авторами тексты сверены с первыми авторскими версиями: все содержательные и существенные стилистические изменения учтены и приводятся

в настоящих примечаниях. Комментируемый текст дается курсивом, выделенные авторами в этих фрагментах слова отмечены полужирным шрифтом. Указания на принадлежность комментируемого текста к авторским подстрочным примечаниям выделены одновременно курсивом и полужирным шрифтом.

Первое критическое издание настоящего текста было осуществлено М. А. Колеровым в 2002 году: **Проблемы идеализма. Сборник статей С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г. [П. Б. Струве], Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского под редакцией П. И. Новгородцева (Москва, 1902). М., 2002. 894 с. (Исследования по истории русской мысли. Том 8).** К этому изданию были даны предисловия: *Н. С. Плотников*. Философия «Проблем идеализма» (С. 5–60); *М. А. Колеров*. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» (С. 61–224). Последняя статья переиздана в качестве монографии: *М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002. 220 с.

[*Л. Лопатин*  
От Московского Психологического Общества]

Проблемы идеализма / Сборник статей под редакцией П. И. Новгородцева. Москва, [1902]. С. III (далее — ПИ). *Лев Михайлович Лопатин (1855–1920)*. Автором не переиздавалось.

[П. И. Новгородцев]. Предисловие

ПИ. С. VII–IX. *Павел Иванович Новгородцев (1866–1924)*. Автором не переиздавалось.

**С. Н. Булгаков**  
**Основные проблемы теории прогресса**

ПИ. С.1—47. *Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944)*. Переиздано автором: *С. Булгаков. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903)*. СПб., 1903. С. 113—156 (в переиздании добавлен «Post-scriptum» — С. 156—160) (далее: ОМИ). В авторском предисловии к ОМИ сказано, что большинство статей включенных в ОМИ, «подвергнуты редакционным исправлениям. Более значительные и важные изменения произведены лишь в статье «Основные проблемы теории прогресса», к которой, кроме того, приложен Post-scriptum» (С. V). Текст сверен с переизданием в ОМИ.

*Развитие положительной науки бесконечно (...) эта бесконечность движения обуславливается именно неспособностью разума окончательно разрешить свою задачу, — дать целостное знание. — В ОМИ: «обуславливается именно ее неспособностью окончательно разрешить».*

*Метафизика и наука, конечно, соединены между собою (...) работает метафизическая мысль, которая поэтому подлежит также закону развития. — В ОМИ: «мысль, поэтому также подлежащая закону развития».*

*В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим (...) признавая законность и необходимость постановки эти вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания. — В ОМИ: «не вмещающихся».*

*В этом словоупотреблении вовсе не пустая игра слов (...) может соединяться с различным содержанием, и что справедлива в известном смысле мудрость Бен-Акибы... — В ОМИ: «старинная мудрость де Сильва». К словам «с различным содержанием» в ОМИ дано *Примечание*: «Ср. для примера рассуждения*

об атеистической религии у Геккеля: Die Welträthsel. Volksausgabe. 1903. Th. IV».

***Примечание:** Своеобразную и практически чрезвычайно важную ступень (...) Нельзя быть убежденным, напр., в том, что  $2 \times 2 = 4$ , или в том, что сегодня такое-то число. — В ОМИ: «Нельзя быть убежденным, напр., в том, что сегодня такое-то число».*

*Благодаря указанным особенностям (...) верить можно даже в то, что не только недоказуемо... — В ОМИ: «не только вполне недоказуемо».*

*Вспомним учение Якоби (...) теорию познания В. С. Соловьева. — К последним словам в ОМИ дано **Примечание:** «Как видит читатель, здесь констатируется лишь факт психологической неустранимости веры из нашего сознания, который далее подтверждается и анализом теории прогресса. Но констатированием этого факта, конечно, еще не разрешается вопрос о гносеологических правах веры (см. об этом статью о философии Соловьева) [«Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» — ОМИ. С. 195–262]».*

*Пред ледящим ужасом этого воззрения (...) отдают его в руки злой, а не доброй силы. — В ОМИ к последним словам дано **Примечание:** «Сущность механического миропонимания художественно выражена Тургеневым в «стихотворении в прозе» под заглавием «Природа». Аналогичным настроением продиктован и «Разговор»».*

*Не говорю уже о нашем русском философе Вл. Соловьеве... — В ОМИ: «Не говорю уже о Вл. Соловьеве...»*

*Вы узнали уже, что я говорю о теории прогресса, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания. — В ОМИ: «составляющей необходимую часть современ-*

менного механического миропонимания, по крайней мере, в его популярной форме».

*Итак, попытаемся отдать себе отчет (...) и дать действительно научную, т. е. опытную метафизику и религию... — В ОМИ: «дать позитивно научную».*

***Примечание:** Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование Heinrich Rickert (...) 1902 (...) по существу дела являются совершенно излишними. — В ОМИ добавлено: «Heinrich Rickert (...) 1902 (Готовится русский перевод А. М. Водена (...))».*

***Примечание:** Слово «тенденция», хотя и принадлежит (...) в игру ума, лишенную всякого серьезного значения. — В ОМИ: «в игру ума, лишенную всякого серьезного значения. Ср. статью «Задачи политической экономии» [ОМИ. С. 317–347]».*

*Относительно способности истории как таковой делать предсказания не может быть, да и не было речи. — К этим словам в ОМИ дано **Примечание:** «Причиной принципиальной невозможности исторических предсказаний, помимо того, что история имеет дело с индивидуальными событиями, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще и то, что ход истории обуславливается не только известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но и деятельностью личностей. Между тем каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто, абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению. Конечно, то влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неувлимо мало, хотя у великих людей оно достигает весьма осязательных размеров. Но самая возможность появления тех или других индивидуальностей в разные моменты истории превращает ее в уравнение с неопределенным числом неизвестных. В отли-*

чие от естествознания, которому приходится иметь дело с определенным числом элементов и с определенными силами природы, история имеет дело с неопределенным числом постоянно появляющихся и уничтожающихся элементов, так что закон постоянства энергии здесь неприменим. В этом смысле можно сказать, что сотворение мира, т. е. его сил и элементов, не только не может считаться закончившимся, но непрерывно продолжается, и духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и регрессом, но и просто с рождением и смертью каждой человеческой личности».

*Как бы то ни было, способность социальной науки (...) opus probandi лежит на сторонниках этого воззрения. Я думаю вообще, что ведение будущего принесло бы несчастье... — В ОМИ: «ведение всех будущих событий»; к словам «этого воззрения» дано **Примечание:** «О гносеологической противоречивости последовательного детерминизма и вытекающей отсюда невозможности социальных предсказаний см. в статье «О социальном идеале» [ОМИ. С. 289–316]».*

**Примечание:** *В заключительной главе своей книги (...) оговаривать различие этих суждений... — В ОМИ: «отличие этих суждений».*

*Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти, (...) полная непроглядного мрака, и неизвестности, способна оледенить кровь. — В ОМИ: «Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти, (...) полная непроглядного мрака, и неизвестности, не принадлежит к числу бодрящих».*

*Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель ей не под силу. — В ОМИ: «Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель, оставаясь собой, она не может».*

**Примечание:** *Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и то-*



гда, но я не считал возможным касаться с неизбежной беглостью необходимых основ нашего мирозерцания помимо позитивной науки. — В ОМИ: «Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и тогда, и ее философское восполнение являлось только вопросом времени».

*Источником его является религиозная вера, но вера, прокраившаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая царственное свое господство там, где считается призванной царить только наука. — В ОМИ слово «царственное» снято.*

**Примечание:** В этом случае идея бесконечности развития человечества соответствует идее бесконечности существования мира (...) как бесконечное существование во времени, а лишь как уничтожение во времени, победа над ним. — В ОМИ снято.

Счастье — есть естественное стремление человека, но нравственным является лишь то счастье, которое является попутным и не преднамеренным спутником нравственной деятельности, служения добру. Очевидно, такое счастье не может быть поставлено само себе целью уже потому одному, что оно не представляет собою чего-либо самостоятельного. Но если поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения, чудовищного порока, животного эгоизма, потопления всех духовных потребностей в чувственности, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения было бы обращение человечества в животное состояние. Это учение совершенно неспособно оценить всю необходимость, все возвышающее значение страдания, истолкователем которого явился в нашей литературе Достоевский. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу, как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, страдание всегда останется неустранимым. Страда-

ние нравственно необходимо для человека. — В ОМИ: «Счастье — есть естественное стремление человека (хотя оно и не зависит от его воли), но нравственным является лишь то счастье, которое есть попутный и не преднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру. Если же поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения, чудовищного порока, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения могло бы явиться обращение человечества в животное состояние как сопровождающееся минимальным количеством страданий. Это учение совершенно неспособно возвышающее значение страдания, его этическое значение. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу, как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, известные формы страдания всегда останутся неустранимы».

...*Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь.* — В ОМИ после этого добавлено: «Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, порабощением, всем, что стоит на пути духовному развитию народа».

Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной. — В ОМИ к этому добавлено *Примечание*: «Конечно, я не проповедаю здесь ни самобичевания, ни всяческого средневекового изуверства и уж тем более не санкционирую бедности, бесправия, голодовок и т. п., как истолковывали это место некоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страдание действует возвышающе, напротив, многие страдания, особенно физические, могут только унижать и деморализовать человека (об отрицательном гедонизме см. в статье “Об экономическом идеале” [ОМИ. С. 263–287]). Но если мы отрицаем гедонистическую мораль, которая решает вопрос просто и определенно, считая удовольствие, как таковое,

благом, а страдание злом, то мы должны поставить особо принципиальный вопрос об этической ценности страдания. Этот вопрос был поставлен еще отцом автономной морали Кантом (в *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), где он разрешается в связи с учением Канта о “радикальном зле в человеческой природе”. Благодаря последнему, «переход из состояния испорченности к добродетели есть сам по себе уже самопожертвование и начало длинного ряда жизненных бедствий... которым человек подвергается добровольно ради добра».

*Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост чувственных потребностей и их удовлетворения. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden». Это вполне языческая и вместе противонравственная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей, как таковой. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубое язычество. Рост материальных потребностей и их удовлетворения не является противонравственным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует падению духа и победе плоти.* — В ОМИ: «Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможностей их удовлетворения. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden». Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей, как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубый материализм. Рост материальных потребностей и их удовлетворения является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку

ку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни».

*Эту двусторонность экономического прогресса забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной.* — В ОМИ: «иногда забывают». К этому же в ОМИ дано **Примечание**: «Вопрос об этом подробнее рассматривается в статье «Об экономическом идеале» (см. ниже) [ОМИ. С. 263—287]»

*Культурное варварство, которое вырабатывается современной экономической жизнью, не лучше, а хуже первобытного варварства именно благодаря утонченности потребностей нового человека. Этический материализм (...) Во всяком случае, можно сказать, что степень торжества этого принципа обратно пропорциональна этической высоте движения, и полное его торжество способно было бы уронить его до полной буржуазности.* — Этот текст в ОМИ снят.

*Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов.* — К этому в ОМИ дано **Примечание**: «Ср. предыдущую статью «Иван Карамазов как философский тип» [ОМИ. С. 83—112]».

*Эта формула, наряду с учением классовой борьбы и вообще более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой он обязан своим знакомством с философией Гегеля.* — В ОМИ: «Эта формула, наряду с более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса...».

*Трудно быть высокого мнения о всей этой философской операции (для надлежащего выяснения которой понадобился бы обширный экскурс в философию Гегеля), но лишь...* — В ОМИ: «Трудно быть высокого мнения о всей этой философской операции, но лишь...».

*Эта этическая аксиома придает аксиоматическую непреложность, ставит (...) на степень исполнения нравственного закона.* —

К этому в ОМИ дано **Примечание:** «Подробнее вопрос этот рассматривается в статье “О социальном идеале”».

*Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессознательно.* — В ОМИ: «пусто и бессодержательно».

*Долженствование — сверхопытного происхождения (...) сочетания опытного и сверхопытного, материального и духовного начала.* — В ОМИ: «Долженствование — сверхопытного происхождения (...) сочетания опытного и сверхопытного начала».

**Примечание:** *Вопрос этот, — о свободе и необходимости (...) воззрения Струве с тех пор существенно изменились, я не думаю, чтобы он стал теперь поддерживать свою гносеологическую конструкцию.* — В ОМИ снято.

*Мы видели уже, что задача эта оказывается непосильна позитивной науке...* — В ОМИ: «Мы видели уже, что целиком эта задача...».

**Примечание:** *«Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (...) покажется гносеологическим противоречием (ср. напр. рассуждение Риккерта о философии истории в цитир. соч.). Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др., я здесь противоречия не вижу.* — В ОМИ: «“Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории” (...) покажется гносеологическим противоречием. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др., я здесь противоречия не вижу. Аргументы Риккерта (цит. соч.) против метафизики истории всецело связаны с его гносеологическими построениями и вне их теряют убедительную силу».

*Мы говорили уже, что проблемы метафизики (...) (как позитивизм и материализм) отрицали смысл истории...* — В ОМИ: «Мы го-

ворили уже, что проблемы метафизики (...) (как позитивизм и материализм) отрицали трансцендентный смысл истории...».

*Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, показать... — В ОМИ: «показать».*

*Поэтому все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. — После этого в ОМИ добавлено: «Как говорит Гегель, «всякое развитие имеет содержание и представляет интерес... Все, что, взятое само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (Moment der Idee)».*

*Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо является теодицеей, как и понимал ее Гегель. — В ОМИ: «Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо включает эту проблему, ту самую, которую с такой решительностью ставит Ив. Карамазов (см. пред. статью)».*

*Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (...) Но счастлив, о, трижды счастлив тот, кому честно и свято удалось дострадать до этого отрадного убеждения, ибо радостней этого убеждения не может быть ничего на свете. — Вместо этого фрагмента в ОМИ: «Этот Карамазовский вопрос есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (как покойный Соловьев формулировал эту же самую проблему), которое является вместе с тем и объяснением существования зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философии здесь ставится задача найти такую точку зрения, при которой существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесо-*

образным и относительно-разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бытие».

*Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни (...) борьбу добра и зла, нам и приходится считать в своей деятельности.* — В ОМИ к этому добавлено: «Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма? (Это рекомендует, между прочим, Паульсен в *Einleitung in die Philosophie*, что не мешает ему однако ввести подобие теодицеи с заднего крыльца по ведомству “веры”) Или же существует средний путь, на котором метафизика истории все-таки становится возможной? Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы: во-первых, проблему теодицеи в узком смысле, т.е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством. По отношению к этой задаче, при существовании борьбы добра и зла в истории, все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем, отходят вправо или влево; история является с этой точки зрения постепенным, хотя и зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий. Метафизика истории в этой своей части по характеру проблем вполне совпадает с теорией прогресса в общепринятом смысле, с той существенной разницей, что основные критерии прогресса избираются не произвольно, при помощи “субъективного метода”, но подвергаясь критическому испытанию и по-

лучают предварительное оправдание в метафизике. Однако при таком понимании метафизики истории возникает новый вопрос».

*Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность причинной связи, здесь есть лишь закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории получает значение только служебного средства для целей абсолюта. И если абсолют есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью. Вместе с тем мы признаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши намерения и поступки оказываются средством для целей абсолюта.* — В ОМИ дано в следующей редакции: «Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже принимаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории в этом смысле получает значение служебного средства для целей абсолюта. С другой стороны, тем самым мы признаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши свободные стремления и поступки в известном смысле оказываются средством для целей абсолюта».

*Мы уже знаем, что теория прогресса пытается заштопать эту прореху, вводя позитивную теодицею. Но, во-первых, где гарантия (...) So schaffich am sausenden Webstuhl der Zeit \\\ Und wirke der Gotttheit lebendiges Kleidit.* — В ОМИ этот фрагмент отсутствует.

*Прогресс является с этой точки зрения не законом исторического развития, а нравственной задачей (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit), не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить*



абсолютного, потому прогресс бесконечен. — В ОМИ: «Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit [к этому добавлено **Примечание:** «Эта речь вышла в русском переводе (под моей редакцией) под заглавием: проф. Зибек. Прогресс как нравственная задача. Киев, 1903]), не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, потому прогресс бесконечен [к этому добавлено примечание **Примечание:** «Об абсолютности и потому недостижимости социального идеала в границах истории ср. в статьях “Душевная драма Герцена”, глава I, и “О социальном идеале”]».

*Позитивная теория прогресса льстит нашей слабости, это есть эвдемонистическое измышление, которое обещает внешнюю поддержку естественного хода вещей тому, что не находит достаточной поддержки внутри. При этом она является и своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра. Но иного рода эсхатология нужна для того, чтобы человек мог найти в ней действительную опору для своей нравственной деятельности. Для этого нужно убеждение, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства. Нужно убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка... — В ОМИ дано в следующей редакции: «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра [к этому дано **Примечание:** «О недостаточности этой эсхатологии и вообще об эсхатологической проблеме см. в статье “Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева”»]. Но для этого нужно иное убеждение, именно в том, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства, другими словами, убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка...».*

*Вот истинная теория прогресса, нужна ли еще другая! Но очевидно, что доказательство этого рода учения не может быть сделано опытным путем, оно всецело лежит в метафизике.* — Вместо этого в ОМИ: «Итак, основные посыпки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало. Все эти положения в своей совокупности входят как неустраняемая часть в философию теизма, именно христианского теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпывают всего ее содержания). Следовательно, основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина. Мы видели уже, что позитивно-атеистическая теория прогресса роковым образом основывается только на вере, хотя и прикрываемой наукообразным облачением. По своему объективному содержанию вера эта есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм [*Примечание:* «Последовательный атеизм приводит поэтому к совершенному отрицанию теории прогресса; такую последовательность мы находим, между прочим, у Герцена (см. “Душевная драма Герцена”, гл. II)»], но не понимая своего действительного генезиса и опоры и, благодаря неудаче попыток опереться на науку, основываясь на одной вере, позитивная теория прогресса является недоказуемой, иррациональной и потому ненаучной. Вопрос состоит теперь в том, должна ли теория прогресса всегда оставаться на таком уровне или же она, будучи приведена в связь с своими действительными философскими основами, может сделаться рациональной, доказуемой аргументами разума теорией? И если теория прогресса входит как

часть в философию христианского теизма, то вопрос сводится к тому, представляет ли учение христианского теизма (а в нем и теория прогресса) исключительный объект веры или же оно может быть, кроме того, сделано предметом философского исследования и рационального доказательства (с той, разумеется, степенью убедительности, какой вообще могут обладать философские положения, недоступные эмпирической проверке и опирающиеся лишь на одну логическую аргументацию)? Я держусь последнего мнения и нахожу наиболее удачное философское обоснование христианского теизма (а в нем и теории прогресса) в философии В. Соловьева. Во всяком случае решение всех этих проблем (и притом не только положительное, но и отрицательное) уводит нас за пределы опытной науки, т. е. в метафизику».

*Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер велений, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному. Здесь вступает в свои права положительная наука. —* В ОМИ: «Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер велений, осуществляется только в конкретных целях. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному, установить различие между добром и злом в конкретной жизни. Здесь приходит на помощь положительная наука».

*Позитивная историческая наука, а также и социология (...) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности. —* В ОМИ: «Позитивная историческая наука, а также и социология (...) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности, представляющей арену нравственной деятельности».

*Но если отдельные явления жизни подлежат нашей оценке, то и исторические явления (...) Н. Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft).* — Этот фрагмент в ОМИ отсутствует.

*Группа наук о культуре имеет огромное практическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом позитивная наука имеет совершенно определенное и притом огромное значение, она есть в настоящее время, можно сказать, sine qua нравственного деяния. Но вместе с тем ей совсем не принадлежит того определяющего и руководящего значения, какое отводит ей позитивная теория прогресса, наоборот, она является лишь средством, орудием для высшей нравственной, вне ее стоящей и от нее независимой цели.* — В ОМИ: «Группа общественных наук имеет огромное этическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом социальная наука имеет совершенно определенное и притом огромное практическое значение, она есть в настоящее время, можно сказать, sine qua нравственного деяния. **(Примечание:** “Специально о политической экономии см. в статье «Задачи политической экономии»”) Разумеется я никоим образом не хочу этим сказать, чтобы ценность и значение социальной науки исчерпывались этим утилитарным ее приложением. Интересы чистого знания представляются для современного человечества слишком высокую самостоятельную ценность, чтобы возможно было всецело подчинить какую бы то ни было науку одним утилитарным соображениям. **(Примечание:** “Некоторые критики поняли эту статью таким образом, что я стремлюсь в ней подорвать или умалить права науки, заменив ее фантазиями метафизики или подчинив ее слепой вере и авторитету, и на этом основании выступили в смешной поход в защиту науки, очевидно,

полагая, что наука нуждается в их защите. Я отвечу им так, как было некогда отвечено тому греку, который начал усердно восхвалять Платона: а разве кто-нибудь его бранит? Права науки и научного позитивизма остаются вне всякого спора и выше всякого сомнения. Здесь был поставлен вопрос не о правах науки в границах научного исследования, а о самих этих границах: разрешаются ли все вопросы, неизбежно возникающие у мыслящего человека, в области науки и научного позитивизма, или же существуют вопросы, которые необходимо выводят за ее границы? И наоборот: не навязываются ли науке такие задачи и проблемы, которые заведомо превышают ее компетенцию, и этим преувеличением ее не нарушаются ли действительные права науки, как это было в теории прогресса?»).

*Мы уже знаем, что наряду со знанием самостоятельные права имеет вера.* — В ОМИ: «Мы уже знаем, что неустранимое и совершенно самостоятельное значение в человеческой жизни имеет вера».

*Вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом опытного или сверхопытного знания...* — В ОМИ: «Вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом знания и мысли...».

*Всем известны основные черты истории философской мысли (...) четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.* — В ОМИ: «Известны основные черты истории философской мысли (...) четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля (не считая еще Шопенгауера)».

*Упадок идеализма (в данном случае выразившегося в социальном утопизме) грозит понизить движение до полной духовной буржуазности, лишить его души, несмотря на все практические победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святоотечественная работа. Но вместе с тем я счи-*

таю ее неизбежной и исторически необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сектантски фанатические сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, вечном сиянии абсолюта, религиозном проникновении его велениями. Лишь эта философия возвратит человечеству утраченного им живого Бога, о котором тоскует и мается современная душа, и лишь она поможет ему излечиться от практического безбожия, служения плоти, а не правде Божией, которое подобно раку все более поражает и омертвляет современное европейское общество. Речь идет не о том, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы вернуть ему нравственную силу и религиозный энтузиазм, поднять его — *aufheben* в гегелевском смысле — на высоту нравственной задачи. — В ОМИ: «Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение, лишить его души, несмотря на все практические победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святотатственная работа. Но вместе с тем я считаю ее неизбежной и исторически необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый и более надежный источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение. Речь идет не о том, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы вернуть ему нравственную силу и религиозный энтузиазм. В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический материализм и классовый интерес — это оно может отлично оставить своим противникам, а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непререкаемо обоснованы его требования. Пусть, нако-

нец, действительно осуществляются известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем. Связь эта существует и должна быть сделана достоянием общественного сознания».

**Примечание:** Отмечу здесь в качестве интересного симптома (...) *Ein und derselbe Mensch kann zugleich beides vertreten, in belдем leben, kann Christ und Socialist sein*» — В ОМИ отсутствует.

К тексту статьи в ОМИ прибавлен «*Postscriptum*. — То место предыдущей статьи, где формулирована проблема метафизики истории, вызвало значительные недоразумения. Я счел наиболее удобным идею планомерного исторического развития выразит известной формулой великого представителя объективного идеализма и диалектического или эволюционного метода — Гегеля: “все действительное разумно”, т. е. подчинено разумному плану, имеет разумную цель. (При этом была сделана, конечно, оговорка о том, что, не разделяя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему). Формула “все действительное разумно” имеет целую историю, причем на нее опирались и правые, и левые гегельянцы, и консерваторы, и революционеры; я полагал, что старые и грубые недоразумения относительно нее уже невозможны и потому употребил ее спокойно, не опасаясь кривотолкований, без лишних, как мне тогда казалось, оговорок и пояснений, но, к сожалению, я ошибся в своих расчетах. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотел этим сказать. Идея разумности всемирноисторического плана и “лукавства разума” (*List der Vernunft*) возмущает многих, прежде всего, тем, что ею будто бы отрицается человеческая свобода, и личность превращается в игрушку абсолюта с его лукавством или в нуль. **(Примечание:** «Этот упрек можно встретить, между прочим, и у Герцена, который с иронией говорит о “провиденциальной шараде», и не желает быть «куклою», предназначенной воплотить «какую-то бездомную идею» (См. «Душевная драма Герцена», глава II) [ОМИ. С. 161–194]») Но кто же однако предъявляет такой упрек и берет

на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической метафизики и учения о субстанциальности души? Ничуть не бывало. Упрек этот исходит из уст позитивистов, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках. Признание абсолютного господства закона причинности и отрицание существования или, по крайней мере, познаваемости всякого бытия, помимо чувственно-феноменального, чистый феноменизм, — таков их философский катехизис. Где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической причинности? Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее преддетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, вполне иллюзорное, только и всего. (*Примечание:* «Это совершенно справедливо было указано мною в первой статье о Штамлере. Вообще в обеих статьях, написанных по поводу его книги (1 и 2 статьи этого сборника) [ОМИ. С. 1–34, 35–52], вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т.е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт всего моего тогдашнего мирозерцания») И в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология. (*Примечание:* «Правда, постулаты такого последовательного детерминизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке, ибо они приходят в противоречие с нашим непосредственным сознанием свободы (см. статью «О социальном идеале») [ОМИ. С. 288–316]. Но эта фактическая невозможность, имеющая решительное значение для социальной науки, не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности). Fata



volentem ducunt, nolentem trahunt — эта формула (некогда употребленная мной для характеристики «неумолимого объективизма» материалистического понимания истории) безупречно выражает сущность позитивного детерминизма, и я очень прошу тех, кто будет это отрицать и снова обращаться ко мне упреки в фатализме, показать мне возможность иного решения, иного выхода из антиномии свободы и необходимости на почве позитивного мировоззрения. А пока я буду утешаться той мыслью, что, если бы я действительно был повинен в фатализме, то разделял бы эту вину с своими обвинителями. Но точно ли метафизический или провиденциальный детерминизм может быть только фатализмом, каким неизбежно, на мой взгляд, является детерминизм позитивный? Конечно, по этому вопросу мнения расходятся и, как известно, существуют метафизические и богословские доктрины, в которых свобода воли совершенно отрицается. (*Примечание:* «Короткий очерк истории вопроса о свободе воли (до Канта) читатель найдет в статье Вл. Соловьева «Свобода воли» в Энцикл. Словаре. К сожалению, в числе статей настоящего сборника [ОМИ], возникавших большей частью по какому-нибудь внешнему поводу, нет статьи, специально посвященной этому важному вопросу, и хотя я чувствую этот провал, но не в состоянии его сейчас восполнить») Тем не менее, если она так или иначе и может быть вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, то только за пределами опытной науки, т.е. метафизически. Во всяком случае в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить, как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода, как его основное и необходимое

условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или божественного начала, процессом *богочеловеческим*, и так как человеческое сердце открыто для всеведения абсолютного разума (а, следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной. (*Примечание:* «Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя. (Ср. статью «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» [ОМИ. С. 195–262]») Лишь такое решение вопроса, при котором сочетаются и свобода, и необходимость, может удовлетворить запросы непосредственного сознания или практического разума. Нет нужды доказывать всю важность признания свободы: ведь не даром же ведутся нескончаемые споры о роли личности в истории и о свободе воли, которая есть слишком дорогое благо, чтобы человечество могло с легким сердцем от него хотя бы теоретически отказаться. (*Примечание:* «Я напомним, в качестве художественной иллюстрации, превосходный роман Бурже “Ученик”. Вопрос о свободе воли является центральной темой всего этого романа») Потому-то обвинение в фатализме звучит тяжелым упреком в устах даже тех, кто философски стоит на почве фатализма, хотя этого и не сознает. Столь же трудно, как с голым фатализмом, мирится наше сознание и с свободой, лишенной всякой связи с необходимостью или закономерностью и представляющий собой чистейший окказионализм, при котором результаты человеческой деятельности зависят от неуловимой случайности. (*Примечание:* «Такое определение принимает обыкновенно свобода воли у Герцена: ср. цитаты на стр. 174–5, 176–7 этой книги [статья “Душевная драма Герцена”]») Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но так как человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для

выполнения своих желаний и подчинен необходимости внешнего мира, то он стремится опереться на объективную его закономерность, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. В этом и коренится психологическая причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития, а также и того обаяния, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм, обещающий — и притом в столь определенной и наукообразной форме — для свободных идеальных стремлений поддержку объективного хода вещей. Подобное же значение в метафизическом мирозерцании имеет идея нравственного миропорядка, которая состоит в том, что наши свободные нравственные стремления и поступки предусмотрены в мировом плане и для него необходимы, а потому рано или поздно принесут благие плоды. Итак, для жизни равно дороги и необходимы идеи и свободы и необходимости, и ни от той, ни от другой наше практическое сознание не может отказаться без существенного ущерба. И именно их философское сочетание я и выставил в качестве одной из «основных проблем» теории прогресса. Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, уж совершенно неожиданное для меня недоразумение: она была истолкована в том смысле, что все действительное нравственно, т. е. в смысле полного отрицания всякого различия между добром и злом или проповеди самого преступного нравственного индифферентизма (как ни противоречит это дикое истолкование всему содержанию моей статьи). Формула «все действительное разумно» никоим образом не может означать, что в действительности не существует ни зла, ни страдания; в ней выражена лишь та мысль, что мировой и исторический процесс является выполнением благого и разумного плана и направляется к разумной цели. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теории прогресса, которая, рисуя будущий рай на земле как цель усилий теперешнего человечества, также предполагает известную целесообразность в истории, хотя и считает ее не делом высшего разума, а результатом игры причин и следствий. Специфическая трудность, возникающая здесь для теистического мирозерцания, состоит в проблеме теодицеи: мож-

но ли примирить существование зла и страдания с признанием разумного, благого и мощного начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла в мире? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопрос всего теистического мировоззрения. Но как бы мы его ни разрешали, уже самая его постановка предполагает совершенно ясное различие между добром и злом, — высшая правда никоим образом не отменяет нашей земной правды, и с признанием разумности общего плана истории мы несколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом. (*Примечание:* «Я, вслед за Соловьевым, разрешаю этот вопрос в связи с учением о свободе (и свободном выборе добра и зла) как основном условии мирового процесса».)

*Кн. Е. Н.Трубецкой*

К характеристике учения Маркса и Энгельса  
о значении идей в истории

ПИ. С. 48—71. *Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920)*. Автором не переиздавалось.

*П. Г. [П. Б. Струве]*

К характеристике нашего философского развития

ПИ. С. 72—90. *Петр Бернгардович Струве (1870—1944)*. Переиздано автором: *П. Струве*. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет (1905—1910 гг.). СПб., 1911. С. 315—338. Печатается по ПИ. К заглавию в Patriotica дано *Примечание:* «Статья эта была напечатана в 1902 г. в известном сборнике “Проблемы идеализма” под инициалами П. Г. В это время я издавал “Освобождение” и печататься под своей фамилией в России мне было невозможно. Вот почему я в этой ста-

ть о себе вынужден был говорить в третьем лице”. Текст сверен с переизданием в Patriotica.

*Мы понимаем научно все мыслимое, или сущее, поскольку сводим одно бытие к другому как его причине, и усматриваем способ этой причинной зависимости.* — В Patriotica: «Мы научно понимаем...».

**Примечание:** Читатель, знакомый с историей философии, узнает в выше развитых рассуждениях лишь особую форму некоторых основных положений нравственной метафизики Канта. — К этому в Patriotica добавлено следующее: «Преписка 1910 г. Сейчас, перечитывая эту статью 1901 г., я не могу не видеть, что некоторые основные мотивы ее совпадают с приобретенными такую популярность в новейшее время рассуждениями Бергсона, с произведениями которого я познакомился в самые последние годы».

*Н. А. Бердяев*

### Этическая проблема в свете философского идеализма

ПИ. С.91—136. *Николай Александрович Бердяев (1874—1948)*. Переиздано автором: *Н. Бердяев. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906)*. СПб., 1907. С. 59—99 (далее: SSA). Текст сверен с переизданием в SSA.

*Этика в единственном достойном смысле этого слова не есть научное исследование сущей нравственности, (...) житейской морали и эмпирического добра и зла с их печатью сущего.* — В SSA: «исследование существующей нравственности (...) житейской морали и эмпирического добра и зла».

*В действительности же наш «иммoralист» стоит только по ту сторону исторического добра и зла (...).* — В SSA: «В действительности же наш «иммoralист» стоит только по ту сторону исто-

рического добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи (...).

**Примечание:** См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» См. превосходную книгу Виндельбанда (...) — В SSA: «См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» См. книги Виндельбанда (...)»

**Примечание:** См. оригинальную и очень искренно написанную книжку Л. Шестова (...) о всякой моральной проповеди, но все это сплошное недоразумение, основанное на непродуманности философских начал (...) — В SSA: «См. оригинальную и очень искренно написанную книжку Л. Шестова (...) о всякой моральной проповеди, но все это сплошное недоразумение (...)»

**Примечание:** См. превосходное рассмотрение нравственной философии Канта в недавно вышедшей книге П. Новгородцева (...) — В SSA: «См. превосходное рассмотрение нравственной философии Канта в книге П. Новгородцева (...)»

**Примечание:** Должен оговориться, что со времени появления моей книги я далеко ушел вперед в том направлении, которое было мной только намечено. (...) важнейших социальных проблем философским их рассмотрением. — В SSA снято.

**Примечание:** См. Виндельбанд «Prludien» (...) В этой статье превосходно разъясняется параллелизм логической и этической общеобязательности. — В SSA: «См. Виндельбанд «Präludien» (...) В этой статье разъясняется...»

**Примечание:** Метафизика объединяет сущее и должное в абсолютном идеальном бытии, в едином мировом сознании. — В SSA: «Метафизика объединяет сущее и должное в абсолютном бытии».

**Примечание:** Этот глубоко искренний и правдивый мыслитель часто обнажал внутреннее противоречие (...) — В SSA: «Этот искренний и правдивый мыслитель...».

**Примечание:** Струве особенно ярко подчеркивает необходимость (...) я тоже признаю субстанцию души. — В SSA снято.

Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная субстанция. — В SSA вместо «субстанция» — «природа».

Это значит вместе с водой выплеснуть из ванны ребенка, из нравственного рвения уничтожит нравственность. — В SSA: «Это значит из нравственного рвения уничтожит нравственность».

Последний этап на этом длинном пути (...), т.е. по более обычной терминологии, как слияние человека с Божеством. — В SSA: «Последний этап на этом длинном пути (...), т.е. человека с Божеством».

**Примечание:** Свою метафизическую точку зрения я бы характеризовал, как соединение **спиритуалистического индивидуализма с этическим пантеизмом**. — В SSA снято.

**Примечание:** Такова в общем метафизика Гегеля (...) В некоторых отношениях, впрочем, я стою ближе к Фихте, чем к Гегелю. — В SSA снято.

**Примечание:** Это впрочем сам Струве признает. (...) См. его книгу «Кант и Гегель»... стр. 225. — В SSA снято.

В «индивидуальном», в человеческой личности (...) в другом человеке своего Бога. — В SSA: «В «индивидуальном», в человеческой личности (...) в другом человеке Бога».

**Примечание:** Солипсизм в теории познания и в этике (...) которую можно мыслить только спиритуалистически, т.е. как носителя абсолютного духовного начала. — В SSA: «Солипсизм в истории познания и в этике (...) которую можно мыслить только спиритуалистически».

*В этом отношении философия Фихте и Гегеля была большим шагом вперед, так как выдвинула вопрос об осуществлении нравственного блага в истории. — В SSA: «В этом отношении философия Фихте, Шеллинга и Гегеля (...)».*

*Ницше прежде всего идеалист, это глубоко религиозная душа (...). — В SSA: «Ницше, глубоко религиозная душа (...)».*

**Примечание:** См. «*Nietzsche's Werke*» B. V, стр. 163. Цитирую по переводу М. Неведомского, лучшему из существующих переводов Ницше. См. Лихтенберже «Философия Ницше». — В SSA: «См. «*Nietzsche's Werke*» B. V, стр. 163».

**Примечание:** Это очень тонко отметил М. Неведомский в своем «Вместо предисловия» к переводу книги Лихтенберже. У г. Неведомского встречаются оригинальные и интересные мысли, можно даже сказать, что ему принадлежит одна из лучших статей в обширной литературе о Ницше. Но подобно г. Шестову г. Неведомский очень хромает в философском отношении. Ярким примером философской непродуманности является его отношение к нравственной философии Канта. — В SSA: «Это очень тонко отметил М. Неведомский в своем «Вместо предисловия» к переводу книги Лихтенберже. У г. Неведомского встречаются оригинальные и интересные мысли, но он очень хромает в философском отношении. Ярким примером философской непродуманности является его отношение к нравственной философии Канта».

*Ницше чувствовал эту глубину нравственной проблемы (...) против человеческого «я» со стороны «других», мероприятие в интересах общего благоустройства. — В SSA: «Ницше чувствовал эту глубину нравственной проблемы (...) против человеческого «я» со стороны «других», со стороны «общества», его «мнения», «общественного мнения», мероприятие в интересах общего благоустройства».*

**Примечание:** Наша точка зрения есть синтез идеи «богочеловека» и «человекобога». — В SSA снято.



**Примечание:** Достаточно ясно, что по отношению к обществу и всем коллективным единицам я поддерживаю точку зрения этического номинализма. — В SSA снято.

Кант держался еще того традиционного воззрения, что человеческая природа греховна и испорчена, и потому пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически отрицательно, оно в «не-нормальности», т. е. в недостаточном соответствии с «идеальной нормой». Мы хотели бы освободить жизнь чувства (...) — В SSA: «Кант слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Но мы хотели бы освободить жизнь чувства (...)»

**Примечание:** Уже гносеологически мы устанавливаем предпосылки для того метафизического учения о добре и зле (...) не как виновника мира, а как идеал мира. — В SSA снято.

Это Бог Дионис дает о себе знать (...) он властно призывает к жизни, к ее росту. — В SSA: «Это Бог Дионис дает о себе знать (...) он властно призывает к стихии жизни, к ее росту»

**Примечание:** Струве отождествляет свободу с субстанцией, так как мыслить «я» субстанционально. (...) все эти разногласия несущественны и не могут нарушить единомыслия в основном. — В SSA снято.

**Примечание:** Я избегаю выражения «свобода воли» (...) индетерминистов и навязуют мне понимание свободы, как эмпирической беспричинности. — В SSA снято.

*Примечание:* В этом отношении нельзя не признать огромных заслуг за марксизмом, реалистическую сторону которого мы должны воспринять. В вопросе о социально-экономическом развитии России я в общем продолжаю стоять на марксистской точке зрения, хотя моя практическая программа несколько шире марксистской. — В SSA: «В этом отношении нельзя не признать огромных заслуг за марксизмом, реалистическую сторону которого мы должны воспринять».

Свою статью я заканчиваю следующим основным, как мне кажется, выводом: нужно **человеком** быть (...) — В SSA: «Свою статью я заканчиваю следующим основным, как мне кажется, выводом: нужно *личностью* быть (...)».

С. Л. Франк

Фр. Ницше и этика «любви к дальнему».

ПИ. С.137–195. Семен Людвигович Франк (1877–1950). Переиздано автором: С. Л. Франк. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. СПб., 1910. С. 1–71 (далее — ФЖ). В Предисловии к ФЖ Франк, в частности, подчеркнул: «Статьи перепечатываются без существенных изменений (...) в книгу не вошло ничего, что в основе противоречило бы моим теперешним взглядам. Это относится, прежде всего, и к (...) статье и Ницше. Сколь бы несовершенной она ни представлялась мне теперь в иных отношениях, основную ее мысль, показавшуюся многим парадоксальной — именно характеристику учения Ницше как этического идеализма — я продолжаю всецело разделять; эта мысль, как мне кажется, нашла себе подтверждение в новых работах о Ницше Зиммеля и Иоэля». Текст сверен с переизданием в ФЖ.

(*Посвящается П. Б. С.*) — В ФЖ это посвящение П. Б. Струве снято.

*Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше (...) и мало кто вспомнит (...)* — В ФЖ: «Нередко приходится слы-

шать, что сущность учения Ницше (...) и мало кто помнит (...)»

*Установление реальной связи между явлениями (...) и при всякой попытке слить эти понятия теряет всякое значение. — В ФЖ: «Установление реальной связи между явлениями (...) и при любой попытке...».*

*Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к служению людям (...) — В ФЖ: «Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к услужению людям...»*

*Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховной целью деятельности счастье ближних и верховным моральных двигателем — любовь к людям (...) — В ФЖ: вместо «двигателем» — «движением».*

**Примечание:** *Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного мирозерцания» мирозерцанием метафизически-моральным. — В ФЖ: вместо «метафизически-моральным» — «религиозным».*

*К нашей характеристике этического и социально-политического и идеализма в системе Ницше остается добавить лишь одну хотя и побочную, но все же весьма существенную для него черту. (...) Ницше представил нам образец подобного примирения, и с этой точки зрения его этико-философская система приобретает лишний интерес для современности. — Этот фрагмент в ФЖ опущен.*

### С. А. Аскольдов Философия и жизнь

ПИ. С.196—215. Сергей Алексеевич Аскольдов (Алексеев, 1871—1945).  
Автором не переиздавалось.

*Кн. С. Н. Трубецкой*  
Чему учит история философии

ПИ. С. 216—235. *Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905)*. Автором не переиздавалось.

*П. И. Новгородцев*  
Нравственный идеализм в философии права.  
(К вопросу о возрождении естественного права)

ПИ. С. 236—296. Автором не переиздавалось.

*Б. А. Кистяковский*  
«Русская социологическая школа»  
и категория возможности при решении  
социально-этических проблем

ПИ: С. 297—393. *Богдан (Федор) Александрович Кистяковский (1868-1920)*. Переиздано автором: *Б. А. Кистяковский*. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916. С. 30—119 (Отдел первый: Общество. II; далее — СНП).

**Примечание:** Предлагаемая статья относится (...) (май и июнь 1900 г.). — В СНП заменено на: “Эта статья была первоначально напечатана в сборнике “Проблемы идеализма”. М., 1902. Стр. 297—393. Здесь она напечатана с некоторыми сокращениями”.

**Примечание:** Как показывает уже само заглавие печатающейся теперь статьи... — В СНП: “Как показывает уже самое заглавие статьи...”

**Примечание:** В виду однако того, что идея возможности занимает господствующее положение в строе идей русских социологов и оказывает громадное влияние на их решение этических вопросов, составляющих неотъемлемую часть их социологических систем, в виду всего этого изложение и анализ... — В СНП: “ В виду однако того, что идея возможности занимает, как я это показываю на masse примеров, господствующее положение в строе идей русских социологов и оказывает громадное влияние на их решение этических вопросов, составляющих неотъемлемую часть их социологической системы, изложение и анализ...”

**Примечание:** г. Михайловским — В СНП здесь и везде в тексте статьи заменено на: “Н. К. Михайловским”.

**Примечание:** Тем не менее вопрос об образовании понятий (...) который имеется в сочинениях г. Михайловского. — В СНП снято.

**Примечание:** Такие понятия — близнецы, как (...) вполне заслуживают того кропотливого труда, который потребуется при анализе и критике... — В СНП: «Такие его понятия — близнецы, как (...) вполне заслуживают того кропотливого труда, который потребовался бы при анализе и критике...»

**Примечание:** В области социальных наук господствует притом до сих пор особого рода китаизм. (...) мы часто встречаемся на своем пути, хотя и придерживаемся различных систем в обработке отдельных вопросов. — Вместо этого в СНП: «Уже анализ того обстоятельства, что определение каждого из этих понятий создается путем образования прямо противоположного ему, и что все мышление Н. К. Михайловского вращается в каком-то дуализме понятий, мог бы уяснить очень многое. К сожалению, однако, мы не можем здесь заняться рассматриванием этих вопросов».

Теперь ни для кого не подлежит сомнению (...) причем это участие человека... — В СНП: «ведь это участие человека».

*Но то, что принималось за отказ от (...) оказался пересмотром всех основ познания. — В СНП: «основ знания».*

*Так как эти соотношения имеют значение для науки (...) наука рассматривает явления с точки зрения категории необходимости, или применяя к ним категорию необходимости. — В СНП: «Так как эти соотношения имеют значение для науки (...) наука рассматривает явления с точки зрения категории необходимости».*

*Особенно характерно, что современные социологи часто повторяют при этом ошибки, которые уже сыграли печальную роль в истории естествознания, но успели подвергнуться полному забвению, так как влияние их проявлялось два столетия тому назад в тот период, когда основные принципы современного естествознания только вырабатывались. Поэтому анализ различных способов отношения к социальным явлениям чрезвычайно важен для данного момента. — В СНП: «Особенно характерно, что современные социологи часто повторяют при этом ошибки, которые уже сыграли печальную роль в истории научного мышления, но успели подвергнуться полному забвению, так как влияние их проявлялось много столетий тому назад в тот долгий период, когда основные принципы современного естествознания только вырабатывались. Поэтому анализ различных способов отношения к социальным явлениям крайне необходим при современном состоянии социальных наук для их дальнейшего развития».*

*Это вполне понятно, так как происшедшее событие они принимают, как данное, и признают нужным прежде всего считаться с ним, как с совершившимся фактом. Все их внимание направлено поэтому на то, чтобы, приведя в известность данные обстоятельства, установить, что нового они внесли с собой, и сделать из них выводы и заключения об их дальнейшем развитии, т. е. о возможном будущем. — В СНП: «Это вполне понятно, так как каждое происшедшее событие они принимают, как данное, и признают нужным прежде всего считаться с ним, как с совершившим-*

ся фактом. Все их внимание направлено поэтому на то, чтобы, приведя в известность данные обстоятельства, установить, что нового они внесли с собой, и сделать из оценки их выводов и относительно их дальнейшего развития, т. е. относительно возможного будущего».

*Но именно благодаря элементарности (...) требуются особые научные приемы.* — В СНП: «Но именно благодаря элементарности (...) требуются особые научные приемы, как это бывает в большинстве исторических исследований».

Произошло восстание в Китае, и одновременно со стремлением определить положение дел, установить факты (...) находящейся под непосредственным впечатлением происшедшего. — В СНП эти фразы опущены.

**Примечание:** Вместо того, следовательно, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов... — В СНП: «Следовательно, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов, к чему стремится Милль...»

**Примечание:** Так мало продумывать основы своих философских построений мог только такой поверхностный мыслитель, каким был Милль. — В СНП вместо этого: «Вообще о Милле можно сказать словами Фр. А. Ланге, что Милль кончает там, где Кант начинает, хотя можно было ожидать обратного отношения, так как Милль родился через два года после смерти Канта. Ср. Фр. А. Ланге. История материализма. Перев. под ред. Вл. Соловьева, т. II, стр. 16».

**Примечание:** *Под природой прессы я подразумеваю (...) в целесообразности его приемов.* — В СНП это примечание снято.

Ее интересы по необходимости сосредоточиваются на всем единичном, как в области единичного происшедшего, про-

исходящего и существующего, так и в области единичных последствий всего случившегося и каждого отдельного происшествия. — В СНП: «Ее интересы по необходимости сосредоточиваются на всем единичном, как в области происшедшего, происходящего и существующего, так и в области единичных последствий всего случившегося».

*В качестве необходимых могут быть определяемы только соотношения между изолированно взятыми и последовательными во времени явлениями, постоянно повторяющиеся и везде применяющиеся, а потому являющиеся как бы отдельным приложением общего правила, которое определяет само это соотношение и последовательность. Между тем пресса уклонилась бы от своей задачи, если бы она занялась соотношениями между явлениями, взятыми изолированно, и общими правилами, определяющими эти соотношения. Она отстранилась бы от вопросов дня и погрузилась бы в несвойственные ей общие теоретические проблемы, т. е. она присвоила бы себе задачи науки. Ясно, что пресса перестала бы быть тогда прессой, так как она имеет смысл только благодаря тому, что всецело погружена в текущие события во всей их сложности, разнообразии и единичной индивидуальности. — В СНП: «В качестве необходимых могут быть определяемы только соотношения между изолированно взятыми и последовательными во времени явлениями, постоянно повторяющиеся, а потому являющиеся как бы отдельным приложением общего правила. Пресса уклонилась бы от своей задачи, если бы она занялась соотношениями между явлениями, взятыми изолированно, и общими правилами, определяющими эти соотношения. Она отстранилась бы от вопросов дня и погрузилась бы в несвойственные ей общие теоретические проблемы, т. е. она присвоила бы себе задачи науки».*

*Но если в каждом отдельном происшествии прессу (...) пресса должна применять к интересующим ее событиям и происшествиям и точку зрения совершенно отличную от точки зрения естествознания и вообще науки. Точка зрения прессы... — В СНП:*



«Но если в каждом отдельном происшествии прессу (...) прес-са должна применять к интересующим ее событиям и происшествиям и точку зрения совершенно отличающуюся от точки зрения науки. Своеобразная точка зрения прессы...»

*Из всего вышесказанного не подлежит сомнению, что... — В СНП:*  
*«Из всего вышесказанного необходимо сделать вывод, что...»*

К сожалению, он не занимается более обстоятельно этим вопросом и не объясняет, которая из двух при столкновении их берет перевес, необходимость ли, или невозможность. — В СНП: «К сожалению, он не занимается более обстоятельно этим вопросом и не объясняет, которая из двух — необходимость или невозможность — берет перевес при столкновении их».

Если бы он в свое время, делая выводы (...) роли, которую она играет в его социологических трудах, и которую мы должны будем признать характерной для всей русской социологической школы. Ниже мы увидим, что в приоритете, отдаваемом г. Михайловским категории возможности перед категорией необходимости, сказывается целая философская система. Уже раз, еще при выработке теоретических основ современного естествознания, была сделана попытка положить категорию возможности в главу угла всего научного здания. — В СПН: «Если бы он в свое время, делая выводы (...) роли, которую она приобрела в его социологических трудах, и которую мы должны будем признать характерной для всей русской социологической школы. Ниже мы увидим, что в приоритете, отдаваемом Н. К. Михайловским категории возможности перед категорией необходимости, сказывается целая философская система. Когда зарождалась научная мысль в античной философии, то первое философско-научное обобщение выразилось в попытке объяснить весь мир при помощи категории возможности. Ведь один из основных принципов, на котором Аристотель построил свою систему физи-

ки и метафизики, был принцип возможности. Затем на протяжении всего философского и научного развития вплоть до нового времени постоянно возникали попытки, главным образом под влиянием Аристотеля, положить категорию возможности в основание всего научно-философского мировоззрения».

**Примечание:** Сочинения. I, 679. — В СНП: «Сочинения. I, 679. Ср. П. Л. Лавров. Исторические письма. Изд. редакции журнала «Русское Богатство». СПб. 1905, стр. 87–88, 91, 93 и особ. 313».

*Между тем г. Михайловский прилагает все свои усилия к исследованию всяких возможностей в прошедшем. (...) научных достоинств социологических трудов и теорий г. Михайловского.* — В СНП отсутствует.

*Все до сих пор приведенные нами выписки из сочинений г. Михайловского касались реального процесса развития России, причем нас постоянно поражала его точка зрения.* — В СНП: “Все до сих пор приведенные нами выписки из сочинений Н. К. Михайловского касались реального процесса развития России”.

**Примечание:** Там же. III, 9, ср. 42. — В СНП: «Там же. III, 9, ср. 42. Ср. П. Л. Лавров. Исторические письма, стр. 36».

*Дело в том, что если рассматривать категории в общей системе наших научных понятий, то их надо признать наиболее общими верховными понятиями, которые без утраты всего своего содержания не могут быть сведены к еще более высоким понятиям. Поэтому даже с этой формально-логической нивелирующей точки зрения категориям должно быть отведено исключительное место, так как, благодаря их верховному положению...* — В СНП: «В самом деле, если рассматривать значение категорий в общей системе наших научных понятий, то их надо признать наиболее общими верховными понятиями, которые абсолютно просты, а пото-

му не могут быть определены, а так же не могут быть сведены без утраты всего своего содержания к еще более высоким понятиям. Поэтому даже с этой формально-логической нивелирующей точки зрения категориям должно быть отведено исключительное место. Ведь, благодаря их верховному положению...».

*...не замечая практических противоречий...* — В СНП: «не замечая жизненных противоречий»

*г. Кареев...* — Здесь и везде в статье в СНП заменено на: «Н. И. Кареев».

*Он только систематичнее г. Михайловского, а потому то, что у г. Михайловского разбросано в виде отдельных замечаний, приведено г. Кареевым в систему.* — В СНП: «Он только систематичнее г. Михайловского, а потому то, что у г. Михайловского разбросано в виде отдельных замечаний, изложено Н. И. Кареевым в известной последовательности».

*...ценность различных значений категории возможности, устанавливаемых Гартманом, далеко не одинакова, и некоторые из них, как например метафизические, очевидно, не имеют применения к социальным явлениям в более тесном смысле.* — В СНП: «...ценность различных значений категории возможности, устанавливаемых Гартманом, далеко не одинакова, и некоторые из них, как напр. метафизические, очевидно, не имеют применения к научному познанию социальных явлений».

*В латинском языке в противоположность русскому и немецкому существуют особые слова для этих двух значений возможности — *possibilitas* и *potentia*, так что если бы г. Михайловский писал не по-русски, а по-латыни, то он, вероятно, не остался бы слеп к коренному различию в значении возможности, хотя бы уже потому, что слова оказывают громадное влияние на его теории, как мы видели это на примере слова «правда».* — В СНП: «В латинском

языке в противоположность русскому и немецкому существуют особые слова для этих двух значений возможности — *possibilitas* и *potentia*».

*Чтобы выяснить сущность идеала, г. Михайловский проводит различие между идолами и идеалами, в понимании им которых по содержанию сильно сказалось влияние Фейербаха.* — В СНП: «Чтобы выяснить сущность идеала, Н. К. Михайловский, по своему обыкновению, берет два контрастирующих понятия, именно понятия идолов и идеалов, и путем противопоставления их друг другу определяет каждое из них. В понимании им внутреннего смысла этих понятий сильно сказалось влияние Фейербаха».

*Мы должны были здесь же отметить это свойство столь излюбленной г. Михайловским категории, хотя факт, по отношению к которому сказывается лежащая в основе ее высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью, и принадлежит давно прошедшему в истории России. Самую же оценку взглядов г. Михайловского и особенно сказавшееся здесь влияние его точки зрения на основы нравственных убеждений мы пока отложим.* — В СНП: «Мы должны здесь отметить это свойство столь излюбленной Н. К. Михайловским категории, так как в ней самой как в теоретическом принципе высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью. Самую же оценку взглядов Н. К. Михайловского и особенно сказавшееся здесь влияние его точки зрения на все его нравственное миропонимание мы пока отложим».

*Такие формулы однако не в характере литературной деятельности г. Михайловского, так как литературная фраза и стилистически законченный по формальной красоте...* — В СНП: «Такие формулы однако не в характере литературной деятельности Н. К. Михайловского, так как литературная фраза и стилистически законченный в своей внешней красоте...»

*Таким образом г. Михайловский согласно с общими основами своего научного миропонимания... — В СНП: «Таким образом Н. К. Михайловский согласно с общими предпосылками своего научного миропонимания...»*

*К сожалению, однако, г. Михайловский не развивает далее (...) не устраняет нашего упрека ему в несистематичности. — В СНП этот фрагмент отсутствует.*

*Но вполне своеобразную окраску принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России, вылившийся в вопрос об отношении интеллигенции к народу. — В СНП: «Вполне своеобразную окраску в социологическом построении Н. К. Михайловского принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России. В этой специальной сфере он превратился в вопрос об отношении интеллигенции к народу».*

*Далее г. Михайловский доказывает, что «русская интеллигенция и русская буржуазия не одно и то же и до известной степени даже враждебны и должны быть враждебны друг другу... — В СНП: «Далее Н. К. Михайловский доказывает, что «русская интеллигенция и русская буржуазия не одно и то же и до известной степени даже враждебны друг другу...»*

*Мы принуждены были привести эти длинные выписки, даже рискуя утомить читателя однообразием их, в виду чрезвычайной теоретической и практической важности разбираемых в них вопросов. Вопросы эти в последние десятилетия XIX столетия сыграли громадную роль в общественном развитии России. Поколение русской интеллигенции, приурочиваемое к 70-м годам, как к наиболее характерным в этой эпохе, имеет полное право гордиться своей постановкой и решением этих вопросов о социальных задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу и о значе-*

нии народа, его экономических интересов и некоторых черт его социально-этического мирозерцания для будущности России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и русские социологи... — В СНП: «Мы принуждены были привести эти длинные выписки, даже рискуя утомить читателя однообразием их, в виду чрезвычайной практической важности разбираемых в них вопросов. Известно, что вопросы эти в последние десятилетия XIX столетия сыграли громадную роль в общественном развитии России. Поколение русской интеллигенции, приурочиваемое к 70-м годам, как к наиболее характерным в этой эпохе, имеет полное право гордиться своей постановкой и решением этих вопросов. Тогда по-новому заговорили о социальных задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу, о культурно-историческом значении народа, об его экономических интересах и некоторых чертах его социально-этического мирозерцания, чрезвычайно важных для будущности России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и «представители русской социологической школы»...»

*Между тем именно в доказательстве возможности заключается вся оригинальность русской социологической школы, так как содержание ее идеалов и понимание ею смысла социального процесса были даны ей целиком самим общественным движением 70-х годов и русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенции в современном им общественном движении, а ее последователями. — В СНП: «Если Фихте, отстаивая принцип свободы и непреложное значение категорического императива, выдвинул положение — «ты должен, следовательно, ты и можешь», то представители русской социологической школы, защищая свои идеалы, обращались к русской интеллигенции с призывом, сформулированным наыворот; они говорили ей — «ты можешь, следовательно, ты и должна». В отстаивании всяких «возможностей» заключается вся оригинальность русской со-*

циологической школы, так как содержание ее идеалов и понимание ею смысла социального процесса были даны ей целиком стихийным общественным движением 70-х годов и самой русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенции в современном им общественном движении, а только шли за нею».

*Вопрос этот считается окончательно решенным по существу в пользу нового направления. Победа нового направления, несомненно, принадлежит к наиболее блестящим страницам в истории теоретических битв вообще, так как редко теоретический спор заканчивался с такою быстротою и с таким поразительным успехом, выразившимся в том, что недавние противники всецело проникались враждебною точкою зрения и до того усваивали многие положения своих врагов, что потом считали их своими собственными.* — В СНП: «Вопрос этот считается окончательно решенным по существу в пользу того теоретического направления, которое основывало свои выводы на научных взглядах К. Маркса и его школы. Победа этого нового направления, несомненно, принадлежит к наиболее блестящим страницам в истории теоретических битв вообще, так как редко теоретический спор заканчивался с такою быстротою и с таким поразительным успехом. Ведь в этом случае недавние противники всецело проникались первоначально враждебною точкою зрения и до того усваивали многие положения своих врагов, что потом считали их своими собственными».

*Если иногда и возникают попытки (...) стало очевидной и даже избитой истиной; а следовательно, эти отсталые голоса могут быть с полным правом игнорированы.* — В СНП: «Если иногда и возникают попытки (...) стало очевидной и даже избитой истиной».

*Сделать это мы можем не иначе, как снова проанализировав ряд отрывков из их сочинений и вскрыв некоторые логические свойства их взглядов. На этот раз мы должны ссылаться прежде всего на экономические и публицистические труды г. В. В., так как в экономических вопросах русские социологи с г. Михайловским во главе при-*

мыкают преимущественно к нему. Для правильного понимания однако экономических теорий русских социологов — народников необходимо постоянно иметь в виду их связь с русским общественным движением, а потому мы сперва и присмотримся к ней ближе. — В СНП: «Сделать это мы можем не иначе, как снова проанализировав ряд отрывков из их сочинений. На этот раз мы должны ссылаться прежде всего на экономические и публицистические труды г. В. В., так как в экономических вопросах русские социологи с Н. К. Михайловским во главе примыкают преимущественно к нему».

*...национальное разделение труда...* — В СНП: «международное разделение труда».

*Это несомненное противоречие между различными заявлениями г. Михайловского не входит однако в нашу тему (...) чем отмечено у него в его единственной попытке классифицировать различные понятия невозможности. В виду всего этого* — В СНП этот фрагмент отсутствует. Далее следует: «Мы считаем совершенно безнадежными...»

*...с точки зрения понимания этого самим г. Михайловским.* — В СНП: «с точки зрения понимания этого понятия им самим, так как он сам не отдавал себе отчета в том, что, употребляя одно и то же слово «невозможность», он оперирует с различными понятиями».

*...в обращении в различных отраслях современной науки, и смысл которых анализируется и устанавливается в современной теории познания, логике и методологии.* — В СНП: «в обращении в различных отраслях современного знания, и смысл которых анализируется и устанавливается в современной гносеологии, логике и методологии».

*Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим...* — В СНП: «Итак, приступим к логическому анализу тех понятий,



которые представителя русской социологической школы имеют в виду, когда говорят о невозможности. Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим...»

*Г. Михайловский, не вполне отдавая себе отчет в том, к чему он стремится в ходе своих доказательств, настаивал, по-видимому, на том, что отсутствие это является фактическим.* — В СНП: «Н. К. Михайловский, не вполне отдавая себе отчет в том, к чему приводит избранный им способ доказательств, настаивал, по-видимому, «на чисто фактическом характере этого отсутствия»».

*...известное исключение во времени...* — В СНП: «более точное определение во времени»

*Эта логическая невозможность, несомненно, безусловного характера, т. е. абсолютная невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности.* — В СНП: «Эта логическая невозможность, при которой одно понятие совершенно исключает другое, несомненно, безусловного характера. Она представляет из себя абсолютную невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности».

*Но при ближайшем сравнении этих, признанных в логике типичными и взятых нами для параллели и более точного уяснения смысла абсолютной логической невозможности, математических примеров с теоретическим положением о невозможности исключительно объективного метода в социологии, на котором настаивают русские социологи, мы сейчас же замечаем ошибку русских социологов.* — Вместо этого в СНП: «Но попробуем поближе сопоставить, с одной стороны, подлинно логическую невозможность, имеющую абсолютный смысл и иллюстрируемую вышеприведенными математическими примерами, признанными в логике типичными, а с другой — отстаиваемую русскими социологами невозможность исключительно объективного

метода в социологии это сопоставление сразу покажет нам несоответствие той и другой, а следовательно и ошибку русских социологов».

*...есть много различных понятий субъекта.* — К этим словам в СНП дано подстрочное **Примечание:** «О различных понятиях субъекта, смысл которых выясняется при противопоставлении субъекта объекту, см. *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntniss. Einführung in die Transcendentalphilosophie.* 2 Aufl. Tübingen 1904. S. 11 ff. К сожалению, субъективизм русских социологов настолько примитивен, что нам не приходится так широко брать вопрос о субъекте, как поставлен у Г. Риккерта».

*Но эти усилия и попытки, по убеждению самого г. Михайловского, несомненно, приводят к некоторым хотя и отрицательным результатам, связанным с ущербом, как для истины, так и для справедливости. Следовательно, г. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если однако вдуматься в этот вопрос внимательнее, то необходимо прийти к заключению, что не только об абсолютной невозможности, но вообще о невозможности производит разрыв между истиной и справедливостью можно говорить только по недоразумению. Мы уже выше указывали на то, что объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни, так как несовпадение истины и справедливости как в теории, так и в практической жизни ведет к наиболее трагическим конфликтам.* — В СНП: «Но эти усилия и попытки, по убеждению самого Н. К. Михайловского, не остаются безуспешными, а, несомненно, приводят к известному результату. Только этот результат, по его мнению, нежелателен, ибо он связан с ущербом как для истины, так и для справедливости. Следовательно, Н. К. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если однако вдуматься в этот во-

прос внимательнее, то необходимо прийти к заключению, что утверждать о какой бы то ни было невозможности разрывать правду на истину и справедливость значит впадать в недоразумение. Только в самом примитивном сознании они не разорваны. Напротив, как мы указали выше, на той стадии культуры, на которой стоим мы, объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни. Ведь несовпадение истины и справедливости как в теории, так и в практической жизни ведет к наиболее трагическим конфликтам».

*Г. Михайловский проглядел эту основную проблему и уклонился от решения ее: понятие же невозможности послужило ему в этом случае прикрытием при уклонении от его прямой обязанности. (...) является проблемой и величайшей теоретической задачей нашей времени.* — Вместо этого фрагмента в СНП: «Впрочем, значительно позже Н. К. Михайловский сам отчасти признал, что задача современного мыслителя заключается не в том, чтобы доказывать невозможность отрывать справедливость от истины и наоборот — истину от справедливости, а в том, чтобы стремиться к их объединению. В предисловии к своим сочинениям, для которого он использовал отрывок из одной своей критической статьи, написанной в 1889 г., он утверждает, что выработка такой точки зрения, «с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя», есть «высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безболезненно смотреть в глаза действительности и её отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни».

*Не подлежит сомнению, что на этот раз г. Михайловский создал свою своеобразную терминологию и широко применил понятие невозможности для резкого противопоставления религиозных идеа-*

лов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин «идол», идеалом нерелигиозным. Однако как конструкция его понятий, для которой ему потребовалось специальное установление терминов «идол» и «идеал», так и вся его теория, построенная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой, которая лишь создала ему простор для красивых в стилистическом отношении сопоставлений и противопоставлений. — В СНП: «Не подлежит сомнению, что в данном случае Н. К. Михайловский широко применил понятие невозможности для резкого противопоставления религиозных идеалов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин «идол», идеалом нерелигиозным. Однако как построение его понятий, для которого ему потребовалось специальное установление терминов «идол» и «идеал», так и вся его теория, основанная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой».

*...в общемировом процессе...* — В СНП: «во всемирноисторическом процессе»

*...с каких бы сторон мы не смотрели на разницу (или даже противоположность) между идеалами религиозными и нерелигиозными...* — В СНП: «с каких бы сторон мы не смотрели на разницу между идеалами религиозными и нерелигиозными».

*Несмотря, например, на то, что метафизика, по убеждению г. Михайловского, задается невозможными целями, философы-метафизики не переставали появляться в течение всей истории человечества. Правда...* — В СНП: «Несмотря, например, на то, что метафизика, по убеждению г. Михайловского, задается невозможными целями, философы-метафизики не переставали появляться в течение всей истории человечества. Следовательно, все подобные задачи фактически возможны, только по отношению к известной идее они могут быть невозможны. Так...»

*То он, чтобы подняться до идеи долженствования, опирается на возможность и невозможность, (...) разносторонняя личность и трудящийся народ являются как единственно возможными идеалами, так и единственно возможными критериями истины. — В СНП этот фрагмент отсутствует.*

*В виду познавательной малоценности этого последнего понятия невозможности невольно возникает вопрос: (...) он должен убедиться, что частое применение этого понятия невозможности не опровергает, а только дополняет данную нами характеристику гносеологической системы г. Михайловского. — В СНП этот фрагмент отсутствует.*

*В таком случае г. Михайловский опирался в своих доказательствах на известную психологическую причинность, которая необходимо должна приводить к определенным результатам. (...) всякое служение красоте в произведениях искусства психологически необходимо должно сопровождаться также служением справедливости. — Вместо этого в СНП: «В таком случае г. Михайловский имел здесь в виду не логическую невозможность, подобно Н. И. Карееву, что мы попытались предположить выше, а опирался в своих доказательствах на известную психическую причинность, которая необходимо должна приводить к определенным результатам. Исходя из нее, он часто доказывал, что не только всякое социологическое исследование с психологической необходимостью должно быть проникнуто субъективным элементом, но что и всякое служение истине в социально-научных исследованиях, и всякое служение красоте в произведениях искусства психологически необходимо должно сопровождаться также служением справедливости».*

*Из них этическая невозможность принадлежит к характерным особенностям этических взглядов г. Михайловского... — В СНП: «Из них этическая невозможность принадлежит к характерным особенностям научного мышления Н. К. Михайловского...»*

Для нас здесь особенно важны две группы этого рода невозможности — причинно-социально-экономическая и причинно-психическая возможность. — В СНП: «Для нас здесь особенно важны три группы этого рода невозможности — индивидуально-психологическая, социально-экономическая и социально-психическая невозможность».

Теперь нам остается возвратиться к вопросу, для решения которого мы считали нужным более точно установить все различные значения, которые вкладываются в слово «невозможность». (...) Здесь мы только еще раз обратим внимание на то, что результат, которого добивается г. Кареев, заключается в определении лишь возможности прогресса, и это единственный результат не только его основного труда, но и исследований всей русской социологической школы. Мы закончили свое изложение и анализ учений русской социологической школы. В этом изложении, сопровождаемом анализом, мы обращали свое внимание главным образом на формальные основы ее теоретических построений, руководясь... — Вместо этого обширного текста в СНП: «Мы можем считать свою задачу исполненной, поскольку она заключалась в изложении учений русской социологической школы. В этом изложении, сопровождаемом анализом, мы обращали свое внимание главным образом на формальные устои интересующих нас теоретических построений. Мы руководились при этом...».

Если слово категория и встречается в их сочинениях, то в таких словосочетаниях, что наравне с своим истинно-научным значением, нормированным Кантом... — В СНП: «установленным Кантом...»

...производные от одного корня с словом «возможность», они употреблялись наравне со всеми остальными словами русской речи; следовательно, мы напрасно видим нечто знаменательное в этом факте. — К этой фразе в СНП добавлено **Примечание**: «Высказанные мною в тексте опасения оказались более чем преувеличенными. В своей статье, посвященной сборнику «Проблемы

идеализма» («Русское Богатство» 1903 г.) и перепечатанной в книге «К вопросу об интеллигенции» А. В. Пешехонов прямо признает, что отстаиваемое им мировоззрение русской социологической школы основано на категории возможности. В этой статье он, между прочим, говорит: «Употребляя философские термины, мы можем сказать, что, вместе с усложнением причин, категория должного усложняется категорией возможного. Чем выше ступень жизни, тем сложнее действующие в последней причины, тем разнообразнее доступные ей возможности. Там, где начинается область сознательной жизни, пределы возможности столь уже широки, что является новая, неизвестная бессознательной жизни, возможность выбора между ними, т.е. мысль и чувство, комбинируя, обобщая и пополняя комплекс причин, которыми определяется предстоящий акт, получает среди них решающее значение». В заключение этого своего рассуждения А. В. Пешехонов заявляет: «В понятии нравственного долга мыслятся все три категории, т.е. не только должное, но вместе с тем и возможное, и желательное. И ни одна из этих категорий не имеет сверхопытного происхождения» (А. В. Пешехонов. К вопросу об интеллигенции. СПб., 1906, стр. 95–96). Приведенные соображения А. В. Пешехонова о различных категориях и их взаимоотношении приобретают особый вес, если принять во внимание то признание, которое он делает в начале своей статьи. Здесь он сообщает об отсутствии у него достаточной философской подготовки. «Для философии, — говорит он, — по крайней мере в специфическом значении этого слова, я чужой человек. Правда, обучаясь в семинарии и проходя положенный по программе «обзор философских учений», я умел довольно свободно обращаться со всякого рода «субстанциями», «абсолютами», «императивами» и другими подобными для непосвященного человека жупелами». И дальше он повествует: «За протекшие годы я растерял даже тот жалкий багаж, которым наделила меня семинария. Философские учения, обзор которых мне был преподан, потускнел в моей памяти. Я позабыл философскую терминологию и потерял охоту рассуждать

о сущности всего сущего» (там же, стр. 75–76). Сопоставляя вышеприведенные заявления А. В. Пешехонова, надо прийти, очевидно, к заключению, что именно «Проблемы идеализма» заставили его снова заговорить философским языком. Но в одном отношении рассматриваемая нами статья производит крайне странное впечатление: она посвящена «Проблемам идеализма»; несомненно, под влиянием моей работы, напечатанной в этом сборнике и перепечатываемой здесь, А. В. Пешехонову пришлось убедиться, что в основании исповедуемого им мировоззрения лежит категория возможности; сам он, как видно из его собственного признания об отсутствии у него соответственной подготовки, не мог бы исполнить произведенную мною аналитическую работу; несмотря, однако, на это, он ни одним словом не упоминает о моем исследовании, на которое мне пришлось затратить массу труда. Оправданием для него, конечно, может служить его заявление, что он преследует лишь скромные задачи публициста (стр. 102). Но естественно поставить вопрос: не обязательны ли и для публицистов известные требования научной совести? Далее я не могу не отметить, что в своем споре с идейным течением, представленным «Проблемами идеализма», он прибег к чисто эристическим приемам: он выбрал наиболее слабые положения, высказанные исключительно сторонниками метафизического идеализма, и обошел молчанием вполне доказательно обоснованную систему идей сторонников научно-философского идеализма. В частности, высказавшись по старому за то, что категория возможности есть мерило даже для решения нравственных вопросов, он не считал нужным опровергнуть представленные мною доказательства негодности этой категории, как нравственного принципа. Правда, он, повидимому, почувствовал, что главные устои исповедуемого им мировоззрения подорваны, и даже сделал некоторую уступку в пользу идеи долга. Но, как видно из вышеприведенных его слов, он все-таки считает, что предоставленный человеку выбор из целого ряда наличных возможностей выше долженствования. В подтверждение своего взгляда на катего-



рию возможности, как на высший принцип человеческой деятельности, он ссылается на процесс биологической эволюции. Согласно его построению оказывается, что только сперматозоиды подчиняются «категорическому императиву» (стр. 94), напротив, сознательный человек руководится различными возможностями (стр. 95 и 99). Оставляя даже в стороне невероятное смешение понятий в такой постановке вопроса, нельзя не отметить того, что А. В. Пешехонов крайне злоупотребляет идеей эволюции. Ведь с точки зрения такого эволюционизма придется признать разложение трупа покойника за дальнейшую стадию в развитии его личности».

*Поэтому мы можем оставить в стороне предложенное нами выше деление различных понятий... — В СНП: «Поэтому мы можем оставить в стороне предложенное нами выше, в качестве предварительного, деление различных понятий...»*

**Примечание.** В своем недавно появившемся исследовании Рикерт (...) *Begriffsbildung, 2 Hefte, Tübingen, 1902.* — Вместо него в СНП дано другое: «Вопрос об индивидуальном, как предмете научного исследования, разработан в трудах Виндельбанда и Риккерта. Ср. *Windelband. Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburg i. E. 1894* и *Präludien, 4. Aufl. Tübingen. 1911. Bd. II. S. 136.* Русск. пер. В. Виндельбанд. Прелюдии. СПб., 1904, стр. 313 и сл.; *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. Tübingen 1910.* Русск. пер. Г. Риккерта. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1904. и Риккерта. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911»

*Виндельбанд первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его, в чем и заключается его несомненная заслуга. Он устанавливает наряду с утверждением и отрицанием или с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону еще «особое проблематическое отношение», или то состояние нерешительности, при котором исследователь определяет лишь различные*

*возможности.* — В СНП: «Первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его Виндельбанд. Он установил, что наряду с утверждением и отрицанием, т.е. с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону нам свойственно еще «особое проблематическое отношение», или то состояние нерешительности, при котором мы можем указать лишь различные возможности».

*Часто думают, что статистические исследования, уже потому, что они подобно всему естествознанию опираются на математику и обрабатывают различные числовые данные, принадлежат к серии естественных наук.* — В СНП: «Часто думают, что статистические исследования, уже потому, что они подобно теоретическому естествознанию опираются на математику и разрабатывают точные числовые данные, принадлежат к серии естественных наук».

*...в статистике, как науке, мы имеем совершенно особый тип научного исследования, безусловно отличный от естественнонаучного типа.* — В СНП к этим словам дано **Примечание:** «Перепечатавая спустя двенадцать лет эту статью, я не имею основания отказываться от установленной мною тогда логической характеристики статистики как науки. Появившиеся с тех пор исследования разрабатывают этот вопрос в том же направлении. С небывалой полнотой и совершенством этот вопрос разработан в книге А. А. Чупрова Очерки по теории статистики. СПб., 1909; изд. 2, 1910. Ср. мой отзыв в журнале «Вопросы Права», 1910, кн. 1».

*Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным математическим приемам, начиная с исчисления совокупностей этих случаев и заканчивая (...) не являлся результатом лишь чисто математических соотношений между разрабатываемыми им числовыми данными.* — Вместо это в СНП следует: «Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным матема-

тическим приемам, а именно к исчислению совокупностей этих случаев, к определению различных соотношений между различными совокупностями, к распределению их в ряды, к вычислению математической вероятности того или иного типа явлений и т. д. Главная задача исследователя заключается при этом в такой постановке исчисления этих соотношений, чтобы полученный вывод выражал то, что совершается в действительности, т. е. в изучаемой социальной среде».

*...Криз дал совершенно неправильное объяснение гносеологических предпосылок его.* — В СНП после этого добавлено: «Он счел нужным связать его с одним определенным пониманием причинной связи, которое он принял на веру».

*Классификация же причинных связей на необходимые и возможные совершенная нелепость.* — В СНП: «Классификация же причинных связей на необходимые и возможные включает в себе логическое противоречие».

*Представление о сложной причине и является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи.* — В СНП: «Из всего этого ясно, что представление о сложной причине и связанное с ним логически противоречивое понятие «возможной причинной связи» является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи».

*Таким образом, мы имеем здесь вполне оригинальные приемы исследования, приводящие к столь же оригинальным результатам.* — К этому в СНП добавлено: «Только постольку, поскольку, идя этим путем, можно будет устанавливать не общие причинные соотношения, а индивидуальные причинные зависимости, статистические методы исследования смогут приводить и к причинному объяснению, однако, не явлений вообще, а отдельных единичных происшествий» и *Примечание:* «За время, протекшее после первого опубликования этой ста-

ты, вопрос об исследовании индивидуальных явлений подвергся значительной разработке. Это и привело к тому, что была выдвинута новая научная задача исследования индивидуальных причинных зависимостей. Ср. А. А. Чупров. Очерки, особ. очерк II, и S. Hessen, Individuelle Kausalität. Berlin 1909».

*Примечание:* В непродолжительном будущем я надеюсь обстоятельнее разработать затронутые здесь вопросы в особом исследовании на немецком языке. При этом я буду иметь возможность более подробно развить и обосновать высказанные здесь мысли общего характера. — Вместо него в СНП другое: «Двадцатое столетие принесло с собой распространение статистического метода и на исследование явлений природы. Наиболее яркое выражение это движение получило в издаваемом с 1901 г. в Лондоне Нальтоном и Вельдоном журнале «Biometrika». Сторонники взгляда на статистический метод, как на метод естественнонаучного типа, могут видеть в этом обстоятельстве новое доказательство правильности своего понимания значения этого метода. В действительности мы здесь имеем расширение задач самого естествознания. Статистический метод применяется к исследованию тех явлений природы, которые не поддаются исследованию при помощи обычных естественнонаучных методов. Ср. статью А. А. Чупрова в новогоднем номере «Русск. Ведомостей» за 1914 г.».

*Вторая задача заключалась в оправдании этической оценки социальных явлений, которую человек производит гораздо раньше, чем возникает вопрос о праве на нее.* — В СНП: «Вторая задача заключалась в оправдании этической оценки социальных явлений, которую человек производит гораздо раньше, чем возникает вопрос о теоретическом обосновании ее».

*Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было уже упомянуто, что ровно двести лет тому назад в конце XVII и в начале XVIII столетия потребовалось решение той же про-*

блемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их. — В СНП отредактировано и дополнено: «Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было известно в метафизике задолго до них. Еще в древнегреческой досократовской философии так называемая мегарская школа клала в основание своего понимания мировой сущности понятие возможности. Затем Аристотель построил всю свою метафизическую систему на том, что он признал материю возможностью всего существующего, а форму действительностью его. Благодаря тому влиянию, которое идеи Аристотеля оказывали на все мировоззрение средних веков, понятие возможности приобрело в нем громадное значение. К тому же именно категория возможности оказала очень важные услуги при выработке основных черт этого мировоззрения и при посильном разрешении неустрашимых противоречий, заключавшихся в его предпосылках. Она помогла теоретически примирить существование зла и грехопадение человека с Всеблагостию Божиею и свободу воли с Провидением. Но наибольший интерес для нас представляет та громадная роль, которую категория возможности сыграла еще и в новое время. В конце XVII столетия снова потребовалось решение той же проблемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их».

*Формулировав в таком виде конечный результат учения Лейбница, нельзя не признать внутреннего сродства этого учения с великими системами древней философии, если бы сам Лейбниц даже не указал на это вполне определенно. В одном месте он говорит: (...) истина является фатумом его лучшего из возможных. — В СНП снято.*

*Вспомним, что русские социологи обосновывают идеал и прогресс на идее возможности... — В СНП к этим словам добавлено **При-***

*мечание:* «Ср. П. Л. Лавров. «Исторические письма», особенно дополнительную главу «Теория и практика прогресса», в частности стр. 313».

*А. С. Лаппо-Данилевский*

Основные принципы социологической доктрины  
О. Конта

ПИ. С. 394–490. *Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863–1919)*. Автором не переиздавалось.

*С. Ф. Ольденбург*

Ренан, как поборник свободы мысли

ПИ. С. 491–503. *Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934)*. Автором не переиздавалось.

*Д. Е. Жуковский*

К вопросу о моральном творчестве

ПИ. С. 504–521. *Дмитрий Евгеньевич Жуковский (1868–1943)*. Автором не переиздавалось.

*Н. В. Самовер, М. А. Колеров*

---

## Список сокращений

- ПИ — «Проблемы идеализма»
- АРАН — Архив Российской Академии наук (Москва)
- ГА РФ — Государственный Архив Российской Федерации (Москва)
- ГЛМ — Государственный литературный музей (Москва)
- ОПИ ГИМ — Отдел письменных источников Государственного исторического музея (Москва)
- ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
- ПФА РАН — Петербургский филиал Архива Российской Академии наук (Санкт-Петербург)
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
- РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории (Москва)
- РНБ, АДП — Российская национальная библиотека, Архив Дома Плеханова (Санкт-Петербург)
- РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом, Санкт-Петербург)

# ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА [1902]

*Второе критическое издание, исправленное,  
под редакцией М. А. Колерова*

Подготовка текста Н. В. Самовер

Редактор Андрей Мартынов

**Издатель Модест Колеров**  
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 19.01.2018. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

**arvato**  
япк

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного  
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»  
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97