

**МАНИФЕСТЫ  
РУССКОГО  
ИДЕАЛИЗМА**



**ПРОБЛЕМЫ  
ИДЕАЛИЗМА**

**ВЕХИ**

**ИЗ ГЛУБИНЫ**

# **Манифесты русского идеализма**

«Издательство АСТ»

2009

## Манифесты русского идеализма / «Издательство АСТ», 2009

Настоящий том включает в себя три легендарных сборника, написанных в разные годы крупнейшими русскими философами и мыслителями XX века: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Несмотря на столетие, отделяющее нас от времени написания и издания этих сборников, они ничуть не утратили своей актуальной значимости, и сегодня по-прежнему читаются с неослабевающим и напряженным вниманием. Под одной обложкой все три сборника печатаются впервые. Издание адресовано всем, кто интересуется историей русской мысли, проблемами русской интеллигенции, истоками и историческим смыслом русской революции. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

, 2009

© Издательство АСТ, 2009

## Содержание

Сборник «Из глубины» и его значение	6
1. Первое издание	7
2. Авторы сборника	8
3. Статьи сборника	10
4. Место и значение сборника	12
Проблемы идеализма	17
[П. Новгородцев]	18
С. Булгаков	20
I	20
II	23
III	25
IV	28
V	31
VI	34
VII	37
VIII	42
Кн. Евгений Трубецкой	46
I	46
II	49
III	52
IV	54
V	56
П.Г. [П.Б. Струве]	59
Николай Бердяев	69
I	69
II	72
III	76
IV	78
V	80
VI	81
VII	82
Конец ознакомительного фрагмента.	84

**Манифесты русского идеализма**  
**Проблемы идеализма**  
**Вехи**  
**Из глубины**

Серия «СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ РОССИИ» издается по решению Ученого Совета социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционный совет: В.И. Добреньков (председатель), В.В. Сапов (зам. председателя), П.П. Гайдено, А.И. Кравченко, К.А. Радовицкий, С.А. Филатов

Отв. секретарь серии – Б.Л. Рубанов

## **Сборник «Из глубины» и его значение**

Переиздание этого сборника следует приветствовать в силу ряда причин. Во-первых, сборник был задуман и вышел в свет при обстоятельствах, которые с самого лее начала сделали его недоступным широкому читателю и превратили в библиографическую редкость. Во-вторых, в сборнике объединились авторы, мнение которых всегда будет представлять значительный интерес. В-третьих, он посвящен теме, которая продолжает оставаться в высшей степени актуальной. Наконец, в-четвертых, этот сборник, ценный сам по себе, очень важен еще как крупная веха в истории умственного и политического развития русской интеллигенции, указующая также и путь в будущее.

## 1. Первое издание

Сведения об условиях составления и выхода в свет первого издания сборника крайне скудны. Насколько нам известно, наиболее авторитетное свидетельство на этот счет принадлежит одному из авторов сборника, С.Л. Франку.

Из воспоминаний Франка о П.Б. Струве следует, что после захвата власти большевиками осенью 1917 г. Струве был сперва в Ростове, где принимал активное участие в Совете Добровольческой Армии. После того, как эта армия покинула Ростов и ушла в Ледяной поход на Кубань, Струве в феврале 1918 г. вернулся на лошадях в Москву. Находясь на нелегальном положении, он продолжал издавать журнал «Русская мысль» и, кроме того, задумал издать также сборник статей, в которых он и близкие ему русские мыслители, ученые, политики и публицисты дали бы принципиальное обоснование своего отрицания большевизма, выразив каждый то, что ему на этот счет подсказывает совесть и разум. В таком именно смысле Струве написал Франку, находившемуся с сентября 1917 г. в Саратове. По предложению Франка, сборник получил заглавие «Из глубины», причем сам Франк написал одноименную статью, используя для нее латинский перевод – «De profundis». Всего в сборнике приняло участие одиннадцать авторов. Кроме П.Б. Струве и С.Л. Франка, это были: С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Вячеслав Иванов, А.С. Изгоев, С.А. Котляревский, В.Н. Муравьев, П.И. Новгородцев и И.А. Покровский. Статьи были расположены в алфавитном порядке их авторов, и всему сборнику было предпослано краткое «Предисловие издателя», т. е. П.Б. Струве.

Под некоторыми на статей указано время их написания: под статьей Аскольдова – 29 апреля, Булгакова – апрель-май, Изгоева – 1-14 июня, Муравьева – июнь и Покровского – июль. Из этих указаний можно заключить, что сборник был составлен, в основном, в течение четырех месяцев – с апреля по июль 1918 г. Струве своей статьи не успел написать и первоначально готов был, видимо, ограничиться кратким предисловием от издателя, помеченным июлем месяцем. Однако выход сборника задержался, и Струве смог дать также статью, которую датировал августом.

К осени 1918 г. сборник был окончательно готов, но, как пишет Франк, в это время, вслед за покушением Д. Каплан на Ленина, прокатилась первая волна большевистского террора, и выпустить эту книгу в свет в тогдашних условиях представлялось невозможным. Она появилась лишь в 1921 г. О выходе сборника Франку сообщил один его саратовский коллега, который в 1921 г. ездил в Москву. Оказалось, что наборщики типографии Кушнарева, в которой сборник был набран и лежал еще с 1918 г., самовольно пустили его в продажу. Все же дальше Москвы распространение сборника не пошло, и он разошелся по рукам, не попав, по видимому, даже в московские книжные магазины. В Советском Союзе этот сборник продолжает, конечно, оставаться под строжайшим запретом. Вне России сборник, по словам Франка, имелся только у двух лиц: у Н.А. Бердяева и у профессора русской литературы Амстердамского университета Б.Б. Бекера. Таким образом, до выхода настоящего, второго издания сборник был величайшей библиографической редкостью.

## 2. Авторы сборника

Между тем уже самый состав участников сборника делает его чрезвычайно интересным изданием. За, может быть, одним исключением, все авторы – виднейшие представители русской науки, философии, литературы и публицистики, русской общественности и политики. Чтобы в этом убедиться, достаточно обратить внимание хотя бы на некоторые библиографические данные – даже если ограничиться, как правило, временем по 1918 г. включительно. Вот эти данные.

Сергей Алексеевич Аскольдов (псевдоним С.А. Алексеева, сына философа А.А. Козлова; 1871–1945) – философ, получивший первоначально естественно-историческое образование, автор работ: «Основание проблемы теории познания и онтологии», «Христианство и политика», «Алексей Александрович Козлов», «О связи добра и зла», «Сознание и целое» и др.

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) – философ, публицист и редактор, активный участник религиозно-философских обществ, автор книг: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», «Sub specie aeternitatis», «Новое религиозное сознание и общественность», «Духовный кризис интеллигенции», «Алексей Степанович Хомяков», «Философия свободы», «Судьба России» и др.

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) – экономист и философ, впоследствии священник и видный богослов, доктор политической экономии, преподаватель ряда высших учебных заведений в Киеве и Москве, член Второй Государственной Думы, автор книг: «О рынках при капиталистическом производстве», «Капитализм и земледелие», «От марксизма к идеализму», «Два града», «Философия хозяйства», «Свет Невечерний», «Тихие думы» и др.

Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949) – поэт символист, филолог, литературный критик и историк культуры, впоследствии доктор классической филологии, в девятисотых годах объединявший вокруг себя на «Ивановских средах» известных поэтов, художников, философов и ученых, близкий участник петербургского Религиозно-философского общества и ряда журналов и альманахов, автор нескольких сборников стихов и сборников статей: «Кормчие звезды», «Прозрачность», «Эрос», «По звездам», «Cor Ardens», «Нежная тайна», «Родное и вселенское», «Младенчество».

Александр Соломонович Изгоев (псевдоним А.С. Ланде; род. в 1872 г.) – видный публицист и деятель кадетской партии, ближайший сотрудник, член редакции или редактор журналов «Русская мысль» и «Южные записки», газеты «Речь» и других изданий, автор книг: «Общинное право», «Русское общество и революция», «П.А. Столыпин».

Сергей Андреевич Котляревский (1873–1941) – ученый, публицист и общественный деятель, доктор всеобщей истории и доктор государственного права, профессор Московского университета, один из учредителей и членов центрального комитета кадетской партии, член Первой Государственной Думы и участник выборгского совещания, ближайший сотрудник «Русской Мысли», автор большого числа статей и ряда книг, в частности «Конституционное государство» и «Власть и право».

Валериан Николаевич Муравьев (умер в ссылке в 1932 году) – юрист и публицист, соредактор «Лицейского журнала», ближайший сотрудник еженедельника «Русская свобода», автор работ: «Мелкая единица самоуправления в русском законодательстве», «Четвертая Дума и наше великодержавное будущее», «Будущее международных отношений» и др.

Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) – юрист, философ, публицист и общественный деятель, доктор государственного права, профессор Московского университета и директор Московского коммерческого института, член первой Государственной Думы, автор трудов: «Историческая школа юристов», «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве», «Кризис современного правосознания», «Об общественном идеале» и др.

Иосиф Алексеевич Покровский (1808–1920) – юрист, профессор римского и гражданского права, преподававший в Дерптском, Киевском, Петербургском и Московском университетах и на Высших женских курсах в Москве, автор книг: «Право и факт в римском праве», «История римского права», «Основные проблемы гражданского права» и др.

Петр Бернгардович Струве (1870–1944) – экономист, философ, политик и публицист, редактор ряда журналов: «Освобождение», «Полярная звезда», «Русская мысль», «Русская свобода» и др., глава Союза освобождения, член центрального комитета кадетской партии, член второй Государственной Думы, профессор Петроградского политехнического института и действительный член Российской Академии Наук, автор многих статей и книг: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», «На разные темы», «Хозяйство и цена», «Патриотика» и др.

Семен Людвигович Франк (1877–1950) – философ и публицист, преподаватель ряда высших учебных заведений С.-Петербурга, профессор философии и декан историко-филологического факультета Саратовского университета, член редакции журналов «Полярная звезда» и «Русская мысль», автор книг: «Теория ценности Маркса», «Философия и жизнь», «Предмет знания», «Душа человека».

Уже один этот краткий перечень некоторых биобиблиографических данных об авторах сборника «Из глубины» (а ведь он кончается, в основном, 1918 годом) есть яркое свидетельство огромной интеллектуальной силы, сконцентрированной в этом сборнике. Подавляющее большинство авторов – ученые и литераторы, представляющие целый ряд академических дисциплин: философию, политическую экономию, право в различных его ответвлениях, историю, литературоведение и филологию. В политическом же отношении эти ученые и примыкавшие к ним публицисты были представителями политического центра, чуждыми крайностям левого и правого радикализмов и потому в особенности заслуживающими всяческого внимания.

### 3. Статьи сборника

Здесь не место подробно говорить о содержании всех одиннадцати статей сборника. Но кратко отметить их тематику и некоторые существенные положения все-таки следует, – тем более что в предисловии П.Б. Струве говорится лишь об общей позиции авторов, сделавшей возможным их совместное начинание.

С.А. Аскольдов («Религиозный смысл русской революции») останавливается на элементах, которые являются общими для всех больших революций, и на строении души русского народа. Революционные события он связывает с распадом русской души, для которой, «святое» и «дьявольское» доступнее и привычнее «полезного», а самую революцию воспринимает как торжество зверя.

Н.А. Бердяев («Духи русской революции») характеризует злые духи, нашедшие прежде гениальное воплощение в художественных образах Гоголя и Достоевского и восторжествовавшие потом в русской революции 1917 г., и выясняет революционную роль и ответственность Льва Толстого.

С.Н. Булгаков («На пиру богов. Про и контра. Современные диалоги»), в классической форме диалогов, в которых участвует шесть человек: общественный деятель, боевой генерал, дипломат, известный писатель, светский богослов и беженец, сосредоточивается на вопросе о роли, сыгранной в русской революции народом, интеллигенцией, войной и церковью. Столкновение различных точек зрения завершается почти всеобщим примирением спорящих, которых объединяет вера в грядущее воскресение России и русского народа.

Вячеслав Иванов («Наш язык») проследивает историческое развитие русского языка и, отмечая факторы, создавшие его богатство, протестует против тех разрушений, которые язык претерпел в революции и мог претерпеть от подготовлявшейся тогда языковой реформы.

А.С. Изгоев («Социализм, культура и большевизм») выясняет отношение социализма и большевизма к таким сферам культуры, как религия, наука и искусство, право и политика, и приходит к выводу, что главная причина неудачи экономической и всякой иной политики социализма и большевизма заключается в их ложном и лживом учении о человеке, о его духовных стремлениях и о материальных стимулах его деятельности.

С.А. Котляревский («Оздоровление») видит основной грех русской интеллигенции в ее морализующем субъективизме.

В.Н. Муравьев («Рев племени») пишет о значении цельности, столь характерной для древнего русского человека, но столь чуждой русской интеллигенции, важнейшей чертой которой стала однобокая умственность.

П.И. Новгородцев («О путях и задачах русской интеллигенции») полагает, что рационалистический утопизм интеллигенции привел к кризису интеллигентского сознания, и, проводя параллель между революцией 1917 г. и Смутным временем, видит выход из новой смуты в том, чтобы, как и встарь, стать на путь служения «великому Божьему и земскому делу».

И.А. Покровский («Перуново заклатье») говорит об отсутствии здорового правосознания в русской интеллигенции, русском народе и русской власти и призывает заменить перуново начало, т. е. господство палки, началом правовым.

П.Б. Струве («Исторический смысл русской революции и национальные задачи») пишет об ответственности, которую монархия и интеллигенция несут за происшедшую катастрофу, и считает, что ближайшие исторические корни революции надо искать в том, что в России не была в свое время принята «дворянская» конституция и не был своевременно и полностью разрешен крестьянский вопрос.

С.Л. Франк («De Profundis»), оценивая существующие объяснения российской революции, приходит к заключению, что первопричина ее – в общей слабости духовных начал в Рос-

сии, и что эта слабость налицо и у либерального, и у консервативного лагерей, не говоря уже о лагере революционном. Но он верит, что при всей глубине и тяжести переживаемой Россией национальной болезни, эта болезнь «есть все же лишь функциональное расстройство, а не органическое омертвление», и она может быть преодолена при помощи идеала «религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры».

Так с разных сторон и с различной степенью полноты подходят авторы сборника к выяснению природы, причин и факторов русской революции 1917 г., завершившейся торжеством в ней большевизма. В результате получился сборник, представляющий исключительный интерес и значение для всякого вдумчивого читателя.

Значение этого сборника становится еще большим, если попытаться определить его место в истории русской философской и общественно-политической мысли новейшего времени.

## 4. Место и значение сборника

Основные этапы в развитии русской интеллигенции достаточно известны. Прообразом ее можно считать Радищева с его «Путешествием из Петербурга в Москву» (1790). Особо стоят декабристы, закончившие свой путь восстанием 1825 г. Но и они, и далее Радищев – предистория. История идейных течений русской интеллигенции начинается лишь с возникновения двух лагерей, славянофилов и западников, в конце 30-х – начале 40-х гг. прошлого века. Окончательно русская интеллигенция – в ее кружковом или орденском виде – сложилась, однако, лишь ставши разночинной, в 60-х гг. Главные ее идейные увлечения – это нигилизм, анархизм, народничество и марксизм. В конце XIX в. народничество и марксизм почти безраздельно завладели умами наиболее в общественно-политическом плане активной части русского образованного класса. В философском отношении господствующим направлением был позитивизм, во многих случаях – материализм; в религиозном – атеизм, в лучшем случае – безразличие к вопросам веры; в этическом и эстетическом – утилитаризм.

Выход из тупика, в который интеллигенцию завело ее историческое развитие, подготавливался исподволь и с разных сторон: со стороны поэзии и литературы в целом, где новое течение – декадентство – обозначилось уже в 80-х гг.; со стороны искусства, в котором в схватку с передвижничеством иступил модернизм; и со стороны общественности и философии, в которой значительную роль сыграли критицизм и религиозно-философское направление, связанное с именем Вл. Соловьева. Соединение течений философского – главным образом идеалистического – и общественно-политического – главным образом марксистского – оказалось особенно плодотворным. Прообразом будущего коллективного действия в интересующем нас здесь вопросе можно считать выход книги Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1900), значительную часть которой составило предисловие П.Б. Струве. И Бердяев и Струве были вначале марксистами, сочетавшими, правда, свой марксизм с позитивизмом и критицизмом в значительной степени кантианским или неокантианским. Их совместное выступление на рубеже XX в. означало переход от позитивизма к метафизике, в особенности решительный у Струве.

Первым же по-настоящему коллективным действием в новом направлении был сборник «Проблемы идеализма» (1902), вышедший под редакцией П.И. Новгородцева и с кратким предисловием Л.М. Лопатина, написанным от имени Московского психологического общества, издавшего сборник. В нем объединились двенадцать авторов: С.Н. Булгаков, кн. Е.Н. Трубецкой, П.Б. Струве (под псевдонимом П.Г.), Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов, кн. С.Н. Трубецкой, П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, А.С. Лаппо-Данилевский, С.Ф. Ольденбург и Д.Е. Жуковский. Общая платформа, на которой сошлись участники этого сборника, была сформулирована в «Предисловии» П.И. Новгородцева. Господствовавшему до того времени позитивизму противопоставлялся идеализм. Наука, основанная исключительно на данных опыта, признавалась лишь одной из сфер проявления многообразных запросов и задач человеческого духа. На место догматического отношения к вопросам познания выдвигался теоретико-познавательный критицизм. Этическому релятивизму противопоставлялись поиски абсолютных принципов и заповедей; подчеркивалось особое значение моральной проблемы, прежде всего приводящей к идеалистической философии. Указывалось, что эта философия не новость для России: в период торжества позитивизма против него боролись Вл. Соловьев и Б.Н. Чичерин, а равно и некоторые из участников сборника. Новизна сборника заключалась, однако, в том, что идеализм, будучи вечной потребностью человеческого духа, на этот раз возникал в теснейшей связи с процессами, шедшими в общественно-политической жизни. В результате, новые формы жизни становились «уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла безусловное значе-

ние личности». Наконец, отмечалось, что задача сборника заключается в том, чтобы поставить лишь некоторые из открывающихся перед новым философским движением проблем, и что «дальнейшее разъяснение их еще потребует сложной и усиленной работы». Такая работа, действительно, продолжалась во все последующие годы и в индивидуальном порядке, и совместно – на страницах периодических изданий того времени.

Когда в 1905 году разразилась первая, или малая русская революция, это событие привело к появлению второго сборника статей, под заглавием «Вехи» (1909). На этот раз инициатива издания принадлежала М.О. Гершензону. В «Вехах» объединились семь авторов: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве и С.Л. Франк. В предисловии к сборнику, подписанном Гершензоном, указывалось, что сборник был вызван к жизни необходимостью пересмотреть те основы, на которых покоились психология и мировоззрение русской интеллигенции и банкротство которых обнаружилось в революции 1905 г. Вновь подчеркивалось особое значение человеческой личности, от нравственного и идейного здоровья которой зависит прочность и всех общественных форм, – форм, затемнивших в сознании значительной части русской интеллигенции проблему личности. Критика основ позитивизма, начатая в «Проблемах идеализма», была продолжена и в «Вехах», но к ней прибавилась также критика другого столпа кружковой интеллигенции – радикализма и революционизма.

Третий сборник, «Из глубины», появился в результате уже второй, или великой русской революции. Интересно отметить, что в первом издании сборника титульной странице предшествовало объявление о продолжении подписки на выходящий под редакцией П.Б. Струве ежемесячный литературно-политический журнал «Русская мысль». Идейная платформа журнала определялась следующим образом: «Русская мысль» будет издаваться в 1918 г. по прежней программе, как и раньше, твердо проводя идею национальной русской культуры и уделяя всего больше места вопросам и темам, связанным с высшими стремлениями и ценностями человеческого духа. В дни величайшего унижения России мы будем отстаивать идеалы, создавшие ее мощь и величие, и вести борьбу с идолами, ввергающими ее в бедствия и неслыханный позор».

В предисловии издателя к сборнику «Из глубины» мы находим некоторые из тех же мотивов и идей. По словам Струве, в одиннадцати участниках этого сборника морально-политическая катастрофа 1917 г. породила в основе одну и ту же муку за Россию, одну и ту же веру в ее грядущее возрождение, и одно и то же «убеждение, что положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастье и преступление». Грядущее возрождение России связывалось, таким образом, с возвратом к религиозным началам жизни.

Сборник «Из глубины» был теснейшим образом связан с предыдущим сборником, «Вехи». На эту связь прямо указывали и издатель, и ряд авторов сборника «Из глубины».

Характеризуя состав участников новейшего сборника, П.Б. Струве писал, что в нем объединилась большая часть авторов «Вех» с вновь привлеченными лицами. Помимо этой персональной связи, подчеркивалась и идейная преемственность. По словам издателя, «Вехи» были «призывом и предостережением», обращенным к русскому образованному обществу, диагнозом пороков России и предчувствием «моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905–1907 гг. и разразилась в 1917 г.». Новый сборник становился продолжением начатого еще раньше дела, – на этот раз применительно к узко совершившемуся крушению.

Кроме предисловия, связь с предыдущим сборником подчеркивалась также в статье Струве – там, где он говорит о генезисе и генеалогии государственного отщепенства русской интеллигенции, приведшего к революции 1917 г. Ссылается на «Вехи» и А.С. Изгоев, когда пишет о неуважении к праву и отсутствии правового чувства у русской интеллигенции, – в

особенности у большевиков, уже полностью отринувших право в политике и упразднивших его в повседневной жизни.

Но особенно много внимания уделяет «Вехам» П.И. Новгородцев; Он отмечает, что в «Вехах» были налицо некоторые разногласия и недоразумения, – в результате, главным образом, участия в сборнике М.О. Гершензона, по существу далекого другим авторам. Общая оценка «Вех» у Новгородцева, однако, чрезвычайно высокая. Для него несомненно, что «Вехи» нанесли сильнейший удар самоуверенности обычного интеллигентского сознания и что призывы «Вех» разорвать с традицией Бакунина, Чернышевского, Лаврова и Михайловского, которая вела интеллигенцию и страну к бездне, и вернуться к объективным основам истории и к традиции, представленной Чаадаевым, Достоевским и Соловьевым, – что эти призывы «Вех» были вещими. Новгородцев полностью солидаризируется с тезисом, развитым Струве и «Вехах»: что основное свойство интеллигентского сознания, ставшее причиной его крушения, заключается в безрелигиозном отщепенстве от государства. Для Новгородцева ясно, что единодушное порицание, которым в свое время были встречены «Вехи», объясняется тем, что «сотрудники “Вех” несли с собой начала, резко разрывающие с социалистическими, анархическими и народническими верованиями русской интеллигенции».

Указания на прямую связь двух сборников можно было бы продолжить. Но дело даже не в конкретных указаниях и ссылках на предыдущий сборник, имеющих в сборнике «Из глубины», а в общей идейной преемственности и дальнейшем развитии тех элементов идейной платформы и тех основ нового духовного мировоззрения, которые во многом были выражены уже в «Вехах».

Подзаголовок «Вех» – «Сборник статей о русской интеллигенции»; подзаголовок «Из глубины» – «Сборник статей о русской революции». Но по существу оба сборника могли бы носить один и тот же подзаголовок: «Сборник статей о русской интеллигенции и русской революции». Разница при таком подходе была бы лишь в том, что в «Вехах» проблема русской интеллигенции разбиралась в свете уроков первой русской революции, в то время как в «Из глубины» она разбирается в свете уроков второй русской революции, до предела обнажившей все противоречия и изъяны интеллигентского, народного, государственного, религиозного, философского, культурного, правового и всякого иного бытия России. Поэтому общую проблематику обоих сборников можно было бы выразить и в такой форме как «Интеллигенция, революция и Россия».

Таковы главные этапы, пройденные группой выдающихся представителей русской интеллигенции на их духовном и философском пути: от критики позитивизма и защиты идеализма («Проблемы идеализма») – через критику позитивизма и радикализма и защиту метафизики и духовных основ общества («Вехи») – к критике революции и большевизма и защите религиозных начал общественности и культуры («Из глубины»). В плане общественно-политическом это означало движение от остатков легального марксизма, через либерализм, к национально-государственному мировоззрению, которое впоследствии было выражено в формуле «консервативный либерализм» или «либеральный консерватизм».

В трех сборниках участвовало в общей сложности восемнадцать человек. Сравнивая состав авторов, мы видим, что некоторые из них приняли участие во всех трех сборниках, другие в двух из них, третьи только в одном. К последней категории относятся десять авторов: в «Проблемах идеализма» – это Д.Е. Жуковский, А.С. Лаппо-Данилевский, С.Ф. Ольденбург, кн. Е.Н. Трубецкой и кн. С.Н. Трубецкой; и «Вехах» – М.О. Гершензон; и в «Из глубины» – В.И. Иванов, С.А. Котляревский, В.Н. Муравьев и И.А. Покровский. Четыре автора: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве и С.Л. Франк приняли участие во всех трех сборниках. Эту группу из четырех человек и надо считать ведущим ядром на том пути от позитивизма к религиозной философии и от марксизма к консервативному либерализму, который здесь был отмечен.

К основной четверке следует прибавить еще четырех человек, которые по разным причинам смогли принять участие лишь в двух из трех сборников. Это С.А. Аскольдов и П.И. Новгородцев («Проблемы идеализма» и «Из глубины»), А.С. Изгоев («Вехи» и «Из глубины») и Б.А. Кистяковский («Проблемы идеализма» и «Вехи»). Центральной фигурой по всей восьмерке, ярче и глубже всего сочетавшей в одном лице академическое и политическое начала, был, несомненно, П.Б. Струве. Недаром С.Л. Франк, этот крупнейший русский философ XX века, называет Струве «самым замечательным человеком нашего поколения, самой выдающейся личностью русской общественной и научной мысли последних лет XIX века и первых десятилетий XX века».

Стоит упомянуть, что, по воспоминаниям Франка, у основной группы авторов «Вех» было намерение подготовить в 1910 г. еще один сборник. В нем предполагалось выразить в утвердительной форме то новое мировоззрение, которое в «Вехах» (да, в разной степени, и в других двух сборниках) было выражено в отрицательной и утвердительной, но преимущественно отрицательной форме. Это намерение, однако, не было осуществлено. Разрешение этой задачи легло на плечи каждого автора в отдельности – в многочисленных статьях и книгах, написанных до и после 1918 г.

Следует упомянуть также и о том, что единство основного ядра участников трех вышедших сборников, создававшееся и проявлявшееся в течение двух десятилетий, впоследствии, после 1918 г., было поколеблено. В особенности это касается Н.А. Бердяева, который в эмиграции дальше всего отошел от прежде общей для всех общественной платформы.

Однако то, что было создано этими авторами в период их совместных выступлений – и в этих трех сборниках, и в ряде других изданиях и начинаний – навсегда останется ценнейшим идейным кладом для всякого, кому дороги вопросы, относящиеся к религиозному, философскому, общекультурному, общественному и политическому пути русской интеллигенции и России.

Историческое значение и злободневность созданного главными авторами трех сборников подтверждаются также из лагеря им враждебного. Начиная с 1955 г., в советских специальных журналах и книгах очень участились и усилились выпады против «веховцев» и «веховства» – с весьма значительным расширением этих двух понятий и с распространением их на авторов и произведения, которые не имели никакого прямого отношения к «Вехам» и двум другим сборникам.

Характерно, что в Советском Союзе сборник «Из глубины» еще более запретная книга, чем сборник «Вехи». «Из глубины» почти нигде не упоминается, даже в специальных работах. Единственное упоминание, попавшее в последние годы пишущему эти строки, содержится в статье «Веховство» в первом томе новейшей советской «Философской энциклопедии». Авторы статьи, Ю. Карякин и Е. Плимак, именуют этот сборник «Де профундис», – т. е. так, как он ошибочно значится в некоторых зарубежных трудах по истории русской мысли. Это, казалось бы маловажное, обстоятельство свидетельствует о том, что даже эти советские специалисты по истории новейшей немарксистской и эмигрантской мысли, очевидно, никогда не держали в руках самого сборника.

Существенно, однако, то, что под рубрикой «веховство» упоминаются не только «Вехи», но и «Проблемы идеализма» и «Из глубины», – как взаимно между собой связанные публикации, выражающие в основном одно и то же мировоззрение.

Самое это мировоззрение – «веховство» – определяется как «идеология русской буржуазии, политическое движение которой формировалось в период развитого в стране демократического и в особенности пролетарского движения», или, уже непосредственно пользуясь терминологией Ленина, как идеология «всего контрреволюционного русского буржуазно-помещичьего либерализма». Такое определение есть, конечно, продукт извращен-

ного марксистско-ленинско-классового сознания, орудующего фикциями и не допускающего мысли, что и при иных «формациях» могут существовать надклассовые, общенациональные и общегосударственные явления и течения.

Самый термин «веховство» есть также измышление противников «Вех». Между тем, независимо от его происхождения, его – как и термин «веховец» – вполне можно было бы включить и свой словесный оборот также и сторонникам этой книги и ее авторов. Термин «веховство» представляется вполне применимым к тому направлению мысли и воли, которое – на разных этапах и на разных глубинах – получило свое выражение в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи» и «Из глубины». И тогда веховство надо будет определить как такое идейное течение, характерными особенностями которого являются отрицание атеизма, материализма, социализма, интернационализма, революционизма и политический диктатуры (вплоть до тоталитаризма), предельным выражением коих является большевизм-коммунизм, – и утверждение начал религии, идеализма, либерализма, патриотизма, традиционализма и народопринства.

Таким образом, «Проблемы идеализма», «Вехи» и в особенности «Из глубины» как сборник, подытоживающий и завершающий то, что было намечено и предыдущих двух сборниках, – это важные исторические вехи на пути философского и общественно-политического развития русской интеллигенции в первые два десятилетия XX века. Но сборники эти – не только история, а и современность, – поскольку революция и большевизм-коммунизм, являющиеся логическим завершением и результатом тех начал и явлений, против которых были направлены эти сборники, все еще продолжают. В то же время, подобно тому как значение этих сборников не исчерпывается их исторической ценностью, так не может оно исчерпываться и тем, что эти сборники по-современному злободневны и, соотнесенные к «Вехам», продолжают служить объектом нападков советских идеологов. Можно смело утверждать, что эти сборники не только история и современность, но и один из краеугольных камней будущего. Сборник «Из глубины» – как и его предшественники – неизбежно привлечет к себе внимание и тогда, когда большевизма-коммунизма не станет и когда со всей остротой и откровенностью опять начнут широко и свободно обсуждаться вопросы о том, какой должна быть русская интеллигенция, на каких основах должно строиться ее мировоззрение и по каким путям она должна вести за собой русский народ и Россию.

*Н.П. Полторацкий*

**Проблемы идеализма  
Сборник статей**

**ПРОБЛЕМЫ  
ИДЕАЛИЗМА**

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ:

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

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ П. И. НОВГОРОДЦЕВА.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

## [П. Новгородцев] 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 входивших 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 отстоять 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 предпринимая новых построений, а только подготавливая их, такие критические опыты, однако, вполне соответствовали общему плану предположенного труда. Но для инициаторов Сборника, от имени которых говорит 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, допуская 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 связанных с деятельной жизнью духа, а нам говорят, что все это вопросы, для которых нет макета 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 смысле 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<sup>1\*</sup> и возвышал свой авторитетный голос Б.Н. Чичерин<sup>2\*</sup>. 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 выдержать испытания выросшей мысли: пред лицом сложных и неустрашимых 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 требует сложной и усиленной работы.

*Октябрь 1902 г.*

## С. Булгаков

### Основные проблемы теории прогресса

*Was zu wünschen ist, ihr unten fült'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.*

*Goethe<sup>1\*</sup>*

#### I

О. Конт установил т[ак] наз[ываемый] 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<sup>2\*</sup>. 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<sup>3\*</sup> окончательно разрешить свою задачу – дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*, собственно *Endlosigkeit<sup>4\*</sup>*), в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. Геометрически первая может быть иллюстрирована неопределенно продолжающейся в пространство линией, вторая же – кругом. Так как, рассуждая чисто математически, в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы ни различались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому

сказать, что в настоящее время положительная наука нисколько 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<sup>5\*</sup>. 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 домовых, 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 Божиим 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<sup>6\*</sup> 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 человек, 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, вероиспове-

дание 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»<sup>7\*</sup> (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<sup>8\*</sup>, и что справедлива в известном смысле старинная мудрость Бен-Акибы<sup>9\*</sup>: «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 недостижимому 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<sup>10\*</sup>. 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, которая здесь существует между мыслью и волей человека<sup>1</sup>.

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только недоказуемо<sup>12\*</sup>, 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 умопостижимого. (Вопрос о

<sup>1</sup> Свообразную 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[имер], в том, что  $2 \times 2 = 4$ , или в том<sup>11\*</sup>, что сегодня такое-то число.

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<sup>13\*</sup>.)

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 причинности, 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)<sup>14\*</sup>.

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 доказано 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<sup>15\*</sup>.

Неудивительно, что основные усилия сознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона при-

чинности 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 метафизические воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. ф. Гартман. Не говорю уже о нашем русском философе<sup>16\*</sup> 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 вписать 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 бегство 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<sup>17\*</sup>.

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 различались 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»<sup>18\*</sup>. 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 философский 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 всякие 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*<sup>19\*</sup>, т. е. опытную<sup>20\*</sup> метафизику и религию (такое соединение понятий является *contradictio in adjecto*<sup>21\*</sup>, но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

### III

Всякая религия имеет свое *Jenseits*<sup>22\*</sup> – 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 оно касается будущего, это учение представляет очень типичный и наиболее яркий пример научной теодицеи (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>.

---

<sup>2</sup> Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование *Henrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Zweite Hälfte, Tübingen und Leipzig, 1902*<sup>23\*</sup>. Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются совершенно излишними<sup>24\*</sup>. 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.

Прежде всего, что значит 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 тенденция 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<sup>26\*</sup>. 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 связанной 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, конечно, 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[имер] 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, пас-

<sup>3</sup> Слово «тенденция», хотя и принадлежит к часто употребляемым (и злоупотребляемым) выражениям, вовсе не представляет собой сколько-нибудь определенного термина. Чаще всего оно употребляется по отношению не к будущему, а к настоящему, причем им обозначается просто обобщающий итог изучения отдельных фактов. Напр[имер], 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<sup>25\*</sup>.

сивным, 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 правами юридической презумпции, так что во всяком случае *onus probandi*<sup>27\*</sup> лежит на сторонниках этого воззрения<sup>28\*</sup>. Я думаю вообще, что ведение будущего<sup>29\*</sup> 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 осчастливленным, 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 представления 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 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 зажег в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не

---

<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<sup>30\*</sup> этих суждений, имеющих характер личного убеждения, от точного прогноза относительно всего общественного развития, возможность которого я принципиально отрицаю. К моему удивлению, и мнимое противоречие сделалось как бы *locus minoris resistentiae*<sup>31\*</sup> для возражений на мою книгу.

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 миропонимании: 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<sup>32\*</sup>. 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 удовлетворит такой ответ. Нет, все что имеет сказать здесь честная позитивная наука, это одно: *ignoramus* и *ignorabimus*<sup>33\*</sup>. Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель ей не под силу<sup>34\*</sup>.

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 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 отсюда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокрававшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая царственное свое господство<sup>36\*</sup> 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

---

<sup>5</sup> Закljučая 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 счел возможным касаться с неизбежной беглостью необходимых основ нашего мирозерцания помимо позитивной науки<sup>35\*</sup>.

обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свойствами 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-осязательного 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, осуществляются 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 a travers vous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составлявшее в нас лучшую часть, все оно будет жить, продолжаться, беспреестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир вовсе 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 совершено, 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 вечно, потому и я вечен, как и оно»<sup>37\*</sup>.

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 служит 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 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.

<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 антиномии, т. е. здесь оказываются одинаково доказуемы как тезис, так и антитезис. Таким образом, вечность, которую может приписать человечеству и его развитию позитивизм, является невысказанной, 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<sup>38\*</sup>.

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 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<sup>39\*</sup>. 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<sup>40\*</sup>, в сущности, тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастье – есть естественное стремление человека<sup>41\*</sup>, но нравственным является лишь то счастье, которое является попутным и не преднамеренным спутником<sup>42\*</sup> нравственной деятельности, служения добру. Очевидно, такое счастье не может быть поставлено само себе целью уже по тому одному,

что оно не представляет собою чего-либо самостоятельного<sup>43\*</sup>. Но если<sup>44\*</sup> 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<sup>45\*</sup> обращение человечества в животное состояние<sup>46\*</sup>. Это учение совершенно неспособно оценить всю необходимость<sup>47\*</sup>, все возвышающее значение страдания, истолкователем которого явился в нашей литературе Достоевский. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу как существу все совершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, страдание всегда останется неустранимым<sup>48\*</sup>. 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<sup>49\*</sup>). 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 безнравственные 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<sup>50\*</sup>. 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<sup>51\*</sup>.

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<sup>52\*</sup> и их удовлетворения<sup>53\*</sup>. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden»<sup>54\*</sup>. Это вполне языческая и вместе противонравственная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей, как таковой<sup>55\*</sup>. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубое язычество<sup>56\*</sup>. Рост материальных потребностей и их удовлетворения не является противонравственным<sup>57\*</sup> лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует падению духа и победе плоти<sup>58\*</sup>. 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, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса забывают<sup>59\*</sup> экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной<sup>60\*</sup>. Культурное варварство<sup>61\*</sup>, 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 обделенные 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 противонаравственным 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<sup>62\*</sup>. 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*<sup>63\*</sup>, 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, безнравственно, 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»<sup>64\*</sup>. Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов<sup>65\*</sup>.

## 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 общественного всеобщее усовершенствование (*perfectionnement*) сначала нашего внешнего положения, а затем и нашей внутренней природы» (*Syst. de pol. pos.*, 1, 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 совершенства 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 опыт, 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<sup>66\*</sup> 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<sup>67\*</sup>. 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<sup>68\*</sup>), но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы<sup>69\*</sup>, о «*Vorgeschichte*»<sup>70\*</sup>, вслед за которой лишь начнется *Geschichte*<sup>7</sup>.

Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте<sup>72\*</sup>. 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

<sup>7</sup> Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты 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<sup>71\*</sup>.

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<sup>73\*</sup>.

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 этому отрицательному требованию придается, таким образом, его метафизическим содержанием. Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессознательно<sup>74\*</sup>.

Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носительницей абсолютных задач, наделенную 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, причем 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<sup>75\*</sup>.

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, немислимо 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 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<sup>77\*</sup>. 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 проблемы превышают силы позитивной науки и или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустранимым противоречиям, или же разрешаются с помощью контрабанды, т. е. внесением под флагом позитивной науки элементов, ей чуждых. Благодаря такому смещению 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<sup>78\*</sup>. 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.

---

<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 Штаммлера. Тогда спор этот не был закончен, да едва ли 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<sup>76\*</sup>.

## 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>.

Мы видели уже, что задача эта<sup>81\*</sup> 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 историческое 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 устранились вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, причем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали смысл<sup>82\*</sup> истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.

Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, показать<sup>83\*</sup>, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом про-

<sup>9</sup> «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (В. Соловьев. Понятие о Боге. В «опросы» Философии и Психологии», кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многих кантианцев совмещение трансцендентности и имманентности покажется гносеологическим противоречием (ср. напр[имер], рассуждение Риккерта о философии истории в цитир. соч.)<sup>79\*</sup>. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др. я здесь противоречия не вижу<sup>80\*</sup>.

цессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума<sup>84\*</sup>. В этом смысле получает свое полное значение вещее слово Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно»<sup>85\*</sup>. 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<sup>86\*</sup>.

Это<sup>87\*</sup> 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<sup>88\*</sup>, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его прозрачность, его – страшно сказать – конечную разумность<sup>89\*</sup>.

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<sup>90\*</sup>. Но счастлив, о, трижды счастлив тот, кому честно и свято удалось дострадаться до этого отрадного убеждения, ибо радостней этого убеждения не может быть ничего на свете<sup>91\*</sup>.

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<sup>92\*</sup> значение только служебного<sup>93\*</sup> средства для целей абсолюта. И если абсолютом свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью<sup>94\*</sup>. Вместе с тем мы признаем<sup>95\*</sup>, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши намерения<sup>96\*</sup> и поступки оказываются<sup>97\*</sup> средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (*List der Vernunft*)<sup>98\*</sup>. «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 индивидуе 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<sup>99\*</sup>. 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<sup>100\*</sup>.

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 истории 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 немного, отметая 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 sausen den Webstuhl der Zeit  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid<sup>101\*</sup>.

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»<sup>102\*</sup> доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны, и с этой иррациональностью действительности, представляющей борьбу добра и зла, нам и приходится считаться в своей деятельности<sup>103\*</sup>. Таким образом, если<sup>104\*</sup> 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<sup>105\*</sup> (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit<sup>106\*</sup>), не бытием, а абсолютным должествованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, потому прогресс бесконечен<sup>107\*</sup>.

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 представляет, 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 создано 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<sup>108\*</sup>, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра<sup>109\*</sup>. 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<sup>110\*</sup> 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 удаётся, 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<sup>111\*</sup>.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер велений<sup>112\*</sup>, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни<sup>113\*</sup>. Этим ставится новая задача нравственной жизни – наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному<sup>114\*</sup>. Здесь вступает в свои права<sup>115\*</sup> 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)<sup>116\*</sup>. 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 борьбу. 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*<sup>117\*</sup>, 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<sup>118\*</sup>. 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*)<sup>119\*</sup>. Группа наук о культуре<sup>120\*</sup> имеет огромное практическое<sup>121\*</sup> 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<sup>122\*</sup>, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua*<sup>123\*</sup> нравственного деяния<sup>124\*</sup>. 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<sup>125\*</sup>.

Мы уже знаем, что наряду со знанием самостоятельные права<sup>126\*</sup> 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 отношение к тем истинам, которые являются продуктом опытного или сверхопытного знания<sup>127\*</sup>, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, куда не хватает наука. В этом смысле можно верить, напр[имер], 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*)<sup>128\*</sup>. 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<sup>129\*</sup>, 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 костер, 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!<sup>130\*</sup> Нельзя верить во что-нибудь очевидное, напр[имер], 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 оскудевала 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)»<sup>131\*</sup>, и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее»<sup>132\*</sup>. Каковы же особенности нашего времени, с которыми должна считаться его философия?

Всем известны основные черты истории философской мысли в XIX веке. В начале века философия пережила почти небывалый расцвет, когда на протяжении менее чем полувека Германия выставила четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля<sup>133\*</sup>. 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 разнобразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)»<sup>134\*</sup>. 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 утратила 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 специальную 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*<sup>135\*</sup>, 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 полумрак святилища оно вносит дневной прозаический свет. Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение до полной духовной буржуазности<sup>136\*</sup>, 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 сектантски фанатические<sup>137\*</sup> сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый<sup>138\*</sup> источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, вечном сиянии абсолюта, религиозном проникновении его велениями<sup>139\*</sup>. Лишь эта философия возвратит человечеству утраченного им живого Бога, о котором тоскует и мятется 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<sup>140\*</sup>. Речь идет не о том<sup>141\*</sup>, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы вернуть ему нравственную силу и религиозный энтузиазм<sup>142\*</sup>, поднять его – *aufheben*<sup>143\*</sup> 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 подобающее ей центральное место, станет основой мысли и деятельности людей. Когда Учителя любви спросили, в чем состоит главное содержание закона, Он выразил его в двух заповедях, причем первая заповедь была о любви к Богу, а вторая, производная, о

<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 Gegensätze. Ein und derselbe Mensch kann zugleich beides vertreten, in beidem leben, kann Christ und Socialist sein»<sup>144\*</sup>.

любви к ближнему<sup>145\*</sup>. 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<sup>146\*</sup>.

## **Кн. Евгений Трубецкой к характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории**

### **I**

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 борьбой 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, Вольтман и др., она все же включает в себе некоторые проблемы, 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<sup>1\*</sup>, 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>11</sup>. Спрашивается, что же дает этот текст для характеристики значения идей в истории? Современная критика справедливо отметила в нем ряд неясностей, и мне здесь остается только подвести итог

---

<sup>11</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 производительных 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 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»<sup>2\*</sup> и т. д.

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», 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 производя-

щей 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<sup>3\*</sup> говорится о «надстройке разнообразных чувств, иллюзий, мыслей и воззрений», которая возвышается над различными формами собственности, над «социальными условиями существования людей»<sup>4\*</sup>. 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»<sup>5\*</sup>. 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 проявляться 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<sup>6\*</sup> он говорит: «последних причин общественных переворотов нужно искать не в головах людей, не в возрастающем их понимании вечной правды и справедливости, а в изменениях способов производства и обмена: их нужно искать не в философии, а в экономии каждой данной эпохи»<sup>7\*</sup>. 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»<sup>8\*</sup> сюда же причисляется и «воспроизведение человеческой жизни»<sup>9\*</sup>, 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<sup>10\*</sup>. 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 изо всех исторических изменений важнейшие, господ-

ствующие надо 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 классово-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 до того игнорировался историками, «что люди должны есть, пить, обитать в жилищах и одеваться, следовательно, – работать, прежде чем они могут спорить о господстве, заниматься политикой, религией, философией и т. д.»<sup>11\*</sup>. 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»<sup>12\*</sup>. 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<sup>13\*</sup>.

Нетрудно 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 послужить 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 обуславливается 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»<sup>14\*</sup>. 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 истории 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[имер], 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<sup>15\*</sup>; в статье «о первоначальном христианстве» он называет религию «маской экономических интересов»<sup>16\*</sup>.

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 санкции 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 неграми, 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 собственностью 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 корыстных 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*<sup>17\*</sup>. 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[имер], 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<sup>18\*</sup>. 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 первоначальной точки зрения Маркса, чем отступление от нее<sup>12</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 производит операции, сходные с действиями ткача, а пчела может пристыдить постройкою своих

<sup>12</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<sup>19\*</sup>.

восковых ячеек любого архитектора. Есть, однако, нечто такое, что с самого начала отличает самого плохого архитектора от самой лучшей пчелы: а именно, прежде чем слепить 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»<sup>20\*</sup>.

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 приступить 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»<sup>21\*</sup>. В первом томе «Капитала» он заявляет, что договор есть такое отношение человеческих волей, в котором отражаются экономические отношения<sup>22\*</sup>. 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»<sup>23\*</sup>.

Критики Маркса неоднократно указывали на то, что такой способ объяснения неприложим 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, возбраняющих обращение православных в иные вероисповедания или воспрещающих 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, подлежащие 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 деятельности 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 гибельными 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 борьбой 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 обуславливающими 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 играет 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 эконо-

мическими 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 доказываетея 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, *сотрудничество* 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>13</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 представления 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 послед них 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

<sup>13</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.

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 юридически выражение. Равенство! Ибо они вступают в отношении 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»<sup>24\*</sup>.

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 самостоятельные 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 окружающей 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

феодално-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.

**П.Г. [П.Б. Струве]**  
**К характеристике нашего философского**  
**развития<sup>1\*\*</sup>\*\*[По поводу книги С.П. Ранского**  
**«Социология Н.К. Михайловского». С.-Петербург, 1901 г.]**

Перед нами лежит новая книга, посвященная Н.К. Михайловскому. Сочинение С.П. Ранского будет нелишним в нашей литературе, несмотря на существование брошюры г. Красносельского<sup>14</sup> и книги Бердяева<sup>15</sup>. Центр тяжести труда Бердяева заключается не в изложении и даже не в критике учений г. Михайловского, а в противопоставлении им иного мирозерцания<sup>16</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 журналиста. Эпиграф «Sine ira et studio»<sup>2\*</sup> 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>17</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 выработываться 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>18</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>19</sup> устанавливает, что Михайловский не только не опроверг 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 неопровергнутое положение, намеченное, как явствует из некоторых ссылок г. Ранского, еще в 1887 г. г. Филипповым (М. М.) и в 1895 г. довольно ясно высказанное и Бельтовым<sup>20</sup>, 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

<sup>14</sup> «Мировоззрение гуманиста нашего времени». СПб., 1901 г.

<sup>15</sup> «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». С предисловием Петра Струве. СПб., 1901 г.

<sup>16</sup> Еще более это следует сказать о предисловии Струве.

<sup>17</sup> Самое ценное или, вернее, единственно ценное в книжке г. Красносельского – это заключающийся в примечаниях зародыш столь необходимого предметного указателя к сочинениям г. Михайловского.

<sup>18</sup> Образчик такой как бы сказать... чрезмерности дает г. Чернов в своих недавних статьях в «Русском Богатстве»<sup>3\*</sup>.

<sup>19</sup> Его книга, как он указывает в предисловии, написана раньше книги Бердяева–Струве.

<sup>20</sup> «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», стр. 61–67.

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.)<sup>4\*</sup> – 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>21</sup>. Г. Софронов продолжает: «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»<sup>5\*</sup>. Но и тут основной вывод, к которому пришел г. Михайловский и который 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 обще-

<sup>21</sup> Курсив наш.

ственно-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 содержание «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 отдельно-полой 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 определено 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<sup>6\*</sup> все мыслимое<sup>22</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 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 то же, 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 названием непознаваемости «конечных» причин, давно указан и стал общим местом. Но известно, что общие места пользуются *privilegium odiosum*<sup>7\*</sup> 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,

<sup>22</sup> Мы говорим мыслимое – в смысле того, что мы мыслим, или содержим в сознании.

как такового, остается неясным. В опытным 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 предполагаем, 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<sup>8\*</sup>. 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 отвлеченном 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 таковую, в последнем счете, остается *всякое бытие* само по себе. Кроме *веры* в причинность, нет других оснований отрицать *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>23</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 непререкаемой 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>23</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>24</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 налапали 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 должностное 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 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>25</sup>, – Кант 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 Кант 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 том 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 Кант, 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 Кант, 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 Кант подчинился законам трех стадий, но только в обратном порядке: он начал с позитивно-научного воззрения и чрез посредство метафизического принципа человечества пришел к религиозной и прямо теологической стадии...»<sup>10\*</sup>

<sup>24</sup> Читатель, знакомый с историей философии, узнает в выше развитых рассуждениях лишь особую форму некоторых основных положений нравственной метафизики Канта<sup>9\*</sup>.

<sup>25</sup> Статья о Канте в «Энциклопедическом словаре» Арсеньева и Петрушевского.

Г. Михайловский, воспринимая субъективный метод Конта<sup>26</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 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 самоупряднения. Его ценное метафизическое зерно при этом не могло не потеряться. Характерно, с другой стороны, что один из самых видных русских позитивистов, П.Н. Милюков, 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 Рилля и Зиммеля к обоснованию «экономического материализма». Самое это приспособление было задумано правильно. Но критический реализм Рилля 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.

<sup>26</sup> Совершенно правильные замечания г. Ранского об этом на стр. 124–125.

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 подчеркнута, 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 исторической 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 (естественнонаучный) 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 мирозерцание 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 внутреннее 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 отпавшихся так же, как и он, от материализма и сенсуализма. 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 мирозерцание 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 признанную 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 заключает в себе не только возможность, но и необходимость дальнейшего пересмотра *всех* сторон самого молодого из выступивших у нас философских 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 самим 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.

## Николай Бердяев

### Этическая проблема в свете философского идеализма

*Zwei Dinge erfüllekn 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»<sup>1\*</sup>**

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

**Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»<sup>2\*</sup>**

*Ich gehe durch dies Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: – das aber macht ihre Lehre von Glck 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 verstndet: thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst solche, die wollen können!*

**Nietzsche «Also sprach Zarathustra»<sup>3\*</sup>**

*Ich lehre euch denübermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu berwinden?*

**Nietzsche «Also sprach Zarathustra»<sup>4\*</sup>**

## 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>27</sup>. Этика не есть социологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущего, это – философская дисциплина, устанавливающая нормы должного. «В практической философии, – говорит Кант, – дело идет не

---

<sup>27</sup> В философской литературе я не мог бы указать ни одной практической этики, которая не принижала бы достоинства философа и философии. 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, Геддинга и мн. др. К высшим философским принципам искусственно приклеивается самая обыденная мещанская мораль.

об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило»<sup>28</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<sup>6\*</sup> 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<sup>7\*</sup>.

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 чудовищное противоречие со своими противоэтическими утверждениями. С языка «имморалиста» 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 «имморалистом», ему кажется, что он стоит «по ту сторону добра и зла»<sup>8\*</sup> и окончательно похоронил идею должного, ассоциирующуюся для него с антипатичной рабской моралью<sup>9\*</sup>. В действительности же наш «имморалист» стоит только по ту сторону исторического добра и зла<sup>10\*</sup>, 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>29</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 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 a priori нашему сознанию, и таким образом сделал этику независимой от научного познания<sup>30</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

<sup>28</sup> См. *Kant* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». См. превосходную книгу<sup>5\*</sup> *Виндельбанда* «Praludien», 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.

<sup>29</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<sup>11\*</sup>. В сущности г. Шестов жаждет «добра» и недаром кончает свою книгу словами: «нужно искать Бога»<sup>12\*</sup>.

<sup>30</sup> См. превосходное рассмотрение нравственной философии Канта в недавно вышедшей<sup>13\*</sup> книге *П. Новгородцева* «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».

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>31</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, развитой 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>32</sup>.

«Для теории познания, – говорит Струве, – нет противоположности более резкой, чем бытие и долженствование, истинное и должное»<sup>15\*</sup>. 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[имер], Виндельбанд, не доходят<sup>33</sup>. Я совершенно не могу понять, почему Струве считает возможным заменить противоположение «бытие и долженствование» противоположением «истинное и должное». Понятие бытия нельзя отождествлять с понятием истинного, это было бы основано на смешении сознания с знанием<sup>34</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*<sup>18\*</sup>, и в этом признаке она встречается с добром. Трансцендентальное объединение истины и добра в понятии обще-

<sup>31</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.

<sup>32</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>14\*</sup>.

<sup>33</sup> См. *Виндельбанд* «Präludien», «Normen und Naturgesetze»<sup>16\*</sup>. 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<sup>17\*</sup> разъясняется параллелизм логической и этической общеобязательности.

<sup>34</sup> См. в русской литературе книгу *С. Аскольдова* «Основные проблемы теории познания и онтологии», гл. 1-я «Сознание и познание».

обязательной 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 со столь же идеальной общеобязательностью истины.

Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта, абсолютной идеи должного обыкновенно 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 всего 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>35</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 заслуга 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>36</sup>. Точка зрения гедонизма в этике совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута

---

<sup>35</sup> Метафизика объединяет сущее и должное в абсолютном идеальном бытии, в едином мировом сознании<sup>19\*</sup>.

<sup>36</sup> Я употребляю самый широкий термин гедонизма, но имею в виду и все его разветвления, т. е. эвдемонизм, утилитаризм и т. п.

всей современной философией и наукой, но по недоразумению, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжает быть самой распространенной точкой зрения: это ходячий взгляд на нравственность среднего человека<sup>37</sup>. Окончательное 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, реализует 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 *pop sens* и противоречит основным фактам душевной жизни. Даже Д.С. Милль говорит, что для того, чтобы быть счастливым, не следует специально заботиться о счастье<sup>38</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

<sup>37</sup> По критике гедонизма см.: *Simmel* «Einleitung in die Moralwissenschaft». Erster Band, стр. 293–467. *Вундт* «Этика», стр. 432–449. *Гюйо* «La morale anglaise contemporaine». Превосходную критику гедонизма можно также найти у Маккензи. См. его «Этику», стр. 78–103.

<sup>38</sup> Этот глубоко искренний<sup>20\*</sup> 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.

ему качественную окраску, то получается совершенно 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 неэтических 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 проблема 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<sup>21\*</sup>. 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 приспособляется 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 служить 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 X или Y, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистический гедонизм включает в себе меньше внутренних противоречий, чем альтруистический, он по крайней мере довольно недвусмысленно уничтожает нравственную проблему и обнажает immoralную 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>39</sup>.

Эволюционное направление в этике старается внести некоторые поправки к гедонизму и утилитаризму, оно вводит в этику идею развития жизни<sup>40</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>41</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 развертывающееся, 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 нескритичностью. Марксизм, как философское миропонимание, разделяет все грехи эволюционизма и особенно свидетельствует о необходимости этического идеализма<sup>42</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

<sup>39</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<sup>22\*</sup>. Но его идеалистическая теория личности не могла быть обоснована и развита на почве позитивизма. См. также в русской литературе критические замечания в книге П. Нежданова «Нравственность». Нежданов верно понял, что нравственность – есть такое качество, которое возвышает человека.

<sup>40</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>41</sup> В этом отношении очень много может дать марксистское понимание истории, которое нужно признать высшей формой социологического эволюционизма.

<sup>42</sup> Новое критическое направление выделяет здоровые и жизненные элементы марксизма и соединяет их с философским и этическим идеализмом.

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»<sup>23\*</sup>. Если эволюционизм со своей 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>43</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>44</sup>. 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 отноше-

---

<sup>43</sup> См. *Kant* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 52-54 и «Kritik der praktischen Vernunft», стр. 158<sup>24\*</sup>.

<sup>44</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 subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie in Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft: *die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*». *Kant* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 55-66<sup>25\*</sup>.

ний, 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>45</sup>. Кант исходил из дуализма «чувственной» и «нравственно-разумной» природы человека и в этом дуализме видел весь *raison d'être*<sup>26\*</sup> 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>46</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 проблема, субъектом которой личность является, понятны только на почве спиритуализма<sup>47</sup>. Кант совершенно последовательно и постулировал спиритуализм<sup>48</sup>. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная субстанция<sup>29\*</sup>. 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<sup>30\*</sup>. 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

<sup>45</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.

<sup>46</sup> См. *Kant* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 727\*.

<sup>47</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>28\*</sup>.

<sup>48</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.

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 духовной 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>49</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 отрицательное 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<sup>32\*</sup>, из нравственного рвения уничтожить 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

<sup>49</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<sup>31\*</sup>.

эгоистом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью. Но в обыденной жизни понимается под эгоизмом главным образом следование своим низшим влечениям, 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 какого 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 движе-

ние, к которой тяготеют 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 отвержение «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 призрак, что человек *должен* к нему приближаться. Идея нравственного развития немыслима 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 Благу, 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<sup>33\*</sup> 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>50</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>51</sup>. Исходная точка зрения этики может быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема личности, но индивидуализм нужно метафизически преодолеть и придти 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 универсализм 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>52</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>53</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 своего Бога<sup>40\*</sup>. Этический индивидуализм без универсализма лишен своего *raison d'être*<sup>41\*</sup>, он фатально превращается в эмпиризм и таким образом

---

<sup>50</sup> Свою метафизическую точку зрения я бы характеризовал, как соединение *спиритуалистического индивидуализма с этическим пантеизмом*<sup>34\*</sup>.

<sup>51</sup> Такова в общем метафизика Гегеля и, в частности, его философия истории, которые 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<sup>35\*</sup>.

<sup>52</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>36\*</sup>.

<sup>53</sup> Солипсизм<sup>37\*</sup> в истории познания<sup>38\*</sup> 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<sup>39\*</sup>.

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>54</sup>. Этими двумя путями человек идет к Верховному Благу. Свободный дух поднимает знамя восстания против окружающего мира, против эмпирической действительности, которая его давит; 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>55</sup>. Кант не дает почти никаких указаний относительно того, каким образом нравственный закон может и должен осуществляться в человеческой жизни<sup>56</sup>. В этом отношении философия Фихте и Гегеля<sup>42\*</sup> 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 орудие 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 индивидуальность путем многообразного взаимодействия с общественной средой, в социально-психическом общении людей<sup>57</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 экономиче-

<sup>54</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».

<sup>55</sup> Научно-социологическая точка зрения совсем иначе исследует общественное развитие, открывая законы происходящего.

<sup>56</sup> Это отмечает г. Новгородцев в цитированной нами книге, и, исходя из этого пробела философии Канта, проводит очень поучительную параллель с философией Гегеля.

<sup>57</sup> Социология рассматривает индивидуальность, как результат перекрещивания различных общественных кругов. Эта научная истина несколько не противоречит этико-метафизической теории личности.

ского 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>58</sup> человека, которое не нуждается ни в какой исторической санкции, так как это право есть непосредственное выражение нравственного закона, данного до всякого опыта; весь экономический прогресс, составляющий с социологической точки зрения *conditio sine qua* поп<sup>45\*</sup> 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>59</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. Отсюда 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.

<sup>58</sup> После возрождения и более глубокого истолкования философии Канта совершенно отпадают аргументы исторической школы права<sup>43\*</sup> и эволюционистов против теории «естественного права». Словосочетание «естественное право»<sup>44\*</sup> 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 ощупью, см. также *Б. Чичерина* «Философия права», 1900 г.

<sup>59</sup> Так же 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.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.