Изгоев А. Манифесты русского идеализма filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!

# Манифесты русского идеализма

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. Издание адресовано всем, кто интересуется историей русской мысли, проблемами русской интеллигенции, истоками и историческим смыслом русской революции.: Vadi

Манифесты русского идеализма
Проблемы идеализма
Вехи
Из глубины
Комментарии

## 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 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 и 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 статен, 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, использовав 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 краткие «Предисловие издателя», т. е. П. Б. Струве.

Под некоторыми на статей укачано время их написания: под статьей Аскольдова – 29 апрели, 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 биобиблиографические 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 нрава, 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 отмстить 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 самое 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 парода.
Вячеслав Иванов («Наш язык») прослеживает 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 заклятье») 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 России, 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 омертвение», и она может быть преодолена при помощи идеала «религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политический 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 – предыстория. 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 действии 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 противополагались 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 значение 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 несчастие 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 разногласил 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, имеющихся 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 противоречии 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. Муравьем 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 отмочен.
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 десятков лет, 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 издании и начинаний – навсегда останется ценнейшим идейным кладезем 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 лагери 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, попавшееся 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 извращенного марксистско-ленинско-классового сознания, орудующего фикциями и не допускающего мысли, что и при иных «формациях» могут существовать надклассовые, общенациональные и общегосударственные явлении и течения.
Самый термин «веховство» есть также измышление противников «Вех». Между тем, независимо от его происхождении, 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 народоправства.
Таким образом, «Проблемы идеализма», «Вехи» и в особенности «Из глубины» как сборник, подытоживающий и завершающим 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 продолжаются. 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 нападок 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.
Проблемы идеализма
Сборник статей
Комментарии
Библиография
[П. Новгородцев]
Предисловие
Комментарии
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 предрешая новых построений, а только подготовляя 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{1} и возвышал свой авторитетный голос Б. Н. Чичерин{2}. 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 неустранимых проблем нравственного сознания, философской любознательности и жизненного творчества они оказались недостаточными. Необходим свет философского идеализма, чтобы удовлетворить эти новые запросы.
Задача Сборника — поставить некоторые из проблем, открывающихся для современного философского движения. Само собою разумеется, что дальнейшее разъяснение их еще потребует сложной и усиленной работы.

С. Булгаков
Основные проблемы теории прогресса
Was zu wüschen 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.
Комментарии
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{2}. 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 беспримерное 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{3} окончательно разрешить свою задачу — дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (schlechte Unendlichkeit, собственно Endlosigkeit{4}), 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{5}. 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 Божием или о сущности вещей (Ding an sich) или о свободе воли, и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся{6} 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, вероисповедание их другое, чем у теистов. Примером может служить учение О. Конта, который, вслед за упразднением христианства и метафизики, считает необходимым установить религию человечества, причем объектом ее явилось бы «la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu»{7} (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{8}, и что справедлива в известном смысле старинная мудрость Бен-Акибы{9}: «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 недосягаемому 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{10}. 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 обусловливает ту живую связь, какая здесь существует между мыслью и волей человека [1].

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только недоказуемо{12}, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область, собственно, и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого. (Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева{13}.)

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).

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» (Systéme de la nature, I, 221){14}.

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{15}.

Неудивительно, что основные усилия сознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона причинности и его преходящего господства. Все великие философские системы

XIX века, вышедшие от Канта, сходятся в признании телеологии наряду с причинностью. Фихте рассматривает мир как царство нравственных целей, образующих в совокупности нравственный миропорядок, Шеллинг считает его сверх того произведением искусства (Kunstwerk), Гегель – видит в нем развитие абсолютного разума. Признанием верховного принципа телеологии характеризуются метафизические воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. ф. Гартман. Не говорю уже о нашем русском философе{16} Вл. Соловьеве, полагавшем абсолютным началом мира любовь и благость Бога.

Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить 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{17}.

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

Таким образом, теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя ни играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль. Грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром не из платонического интереса к судьбам этого будущего человечества, но из-за нас же самих, настоящих людей, ибо в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бытия. В Афинах времени ап. Павла среди храмов многих богов, в которых уже давно не верили, высился алтарь, посвященный «неведомому богу»{18}. 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 {19}, т. е. опытную{20} метафизику и религию (такое соединение понятий является contradictio in adjecto{21}, но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

Всякая религия имеет свое Jenseits{22} – 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 [2].

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 [3]. 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 Риккерту (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{26}. Все упования в этом отношении возлагались на социологию. В социологии мы имеем систему понятий, абстрагированных от определенной исторической действительности и имеющих целью сделать ее понятной, т. е. выразимой в связной сети логических понятий, различные соотношения которых являются социологическими законами. Таким образом, все индивидуальные события, т. е. события в пространстве и времени, погашаются в абстрактных понятиях; социология в этом смысле совсем не имеет дела с событиями, относительно которых можно делать предсказания. При этом нужно еще заметить следующую особенность образования понятий в социологии, в отличие от некоторых отделов естествознания. Общие понятия естествознания получаются выделением известной суммы свойств предмета путем абстракции; но эти свойства сами по себе представляют самостоятельную реальность; наука может пользоваться поэтому своими выводами для практических целей, подвергая эти выводы, 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, пассивным, производным характером, они являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Их ценность как инструмента познания никоим образом не может поэтому сравниться с естественнонаучными понятиями. Исторические понятия ничем не увеличивают наших знаний, а лишь наше понимание связи событий. Из этого видно, что социология вовсе не способна расширить наш исторический кругозор и раскрыть для нас будущее, раз к этому неспособна история, в прямой зависимости от которой она находится.

Как бы то ни было, способность социальной науки к предсказаниям никогда не была достаточно доказана ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всеми правами юридической презумпции, так что во всяком случае onus probandi{27} лежит на сторонниках этого воззрения{28}. Я думаю вообще, что ведение будущего{29} принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обесвкушенной 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 [4]. 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 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{32}. 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{33}. Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель ей не под силу{34}.
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 [5]. 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 оттуда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является религиозная вера, но вера, прокравшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая царственное свое господство{36} 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.
Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса, — таковым оно является не только по идее основателей этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особенное значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дела. Почему же обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свойствами божества, прежде всего вечностью или, по крайней мере, бессмертием, совершенством, абсолютностью (ибо лишь при наличности 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, осуществятся хотя бы отчасти, что все, что только было неличного (impersonnel) в нашем сознании, то, чего мы являлись лишь как бы носителем (tout ce qui n’a fait que passer a travers vous), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составлявшее в нас лучшую часть, все оно будет жить, продолжаться, беспрестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир 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»{37}.
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 [6]. 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.
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.
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 счастия 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 усчитывать 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. Сумеем 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{39}. 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 счастием как целью истории – есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима.
Социальный эвдемонизм{40}, в сущности, тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастие – есть естественное стремление человека{41}, но нравственным является лишь то счастье, которое является попутным и не преднамеренным спутником{42} нравственной деятельности, служения добру. Очевидно, такое счастие не может быть поставлено само себе целью уже по тому одному, что оно не представляет собою чего-либо самостоятельного{43}. Но если{44} 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{45} обращение человечества в животное состояние{46}. Это учение совершенно неспособно оценить всю необходимость{47}, все возвышающее значение страдания, истолкователем которого явился в нашей литературе Достоевский. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, страдание всегда останется неустранимым{48}. 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{49}). 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{50}. 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{51}.

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{52} и их удовлетворения{53}. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden»{54}. Это вполне языческая и вместе противонравственная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей, как таковой{55}. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубое язычество{56}. Рост материальных потребностей и их удовлетворения не является противонравственным{57} лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует падению духа и победе плоти{58}. 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{59} экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной{60}. Культурное варварство{61}, 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 противонравственным выводам. Ибо, с этой точки зрения, страдания одних поколений являются мостом к счастию для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями «унавозить будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова{62}. Но почему же Иван должен жертвовать собой будущему счастию Петра и не имеет ли

Иван, как человеческий индивид, с этой точки зрения, таких же прав на счастие, как будущий Петр? Не является ли поэтому вполне логичным и согласным эвдемонистической теории желание Ивана поменяться ролями с будущим Петром и сделать своим уделом счастие, а его – страдание? Не представляется ли доказуемой из принципов эвдемонизма, наряду с теорией прогресса и теория aprés nous le déluge {63}, т. е. полного эгоизма?!

С другой стороны, какую этическую ценность представляет это будущее счастие, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастия? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастие на несчастии других, во всяком случае, безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличность 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»{64}. Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов{65}.

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 счастием 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 Progrés 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 опыте, очевидно, может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения. Позитивизм еще раз делает сверхсметное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся к последней и самой возвышенной формуле прогресса, согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности. Эта формула, наряду с учением классовой борьбы и вообще{66} 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{67}. 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{68}), но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы{69}, о «Vorgeschichte»{70}, вслед за которой лишь начнется Geschichte [7].

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{72}. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла. Воля не является теперь самозаконной в том смысле, что всякий гнет, политический, экономический, социальный, оказывая влияние на личность, стремится примешать свое преходящее и мертвящее влияние, поставить чужую и властную волю туда, где должна царить и свободно выбирать между добром и злом одна самозаконная воля. Освобождение личности есть поэтому создание условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома придает аксиоматическую

непреложность, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии, дает им этическую санкцию, поднимает поэтому от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона{73}.
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{74}.
Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носительницей абсолютных задач, наделенною определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического развития, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству я. Но в таком случае что же может значить формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики…
Остается, наконец, еще область, где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории прогресса, ее неспособность разрешить самые основные проблемы миросозерцания. 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{75}.
Проблема долженствования есть лишь общее обозначение целого ряда проблем и перед всеми ими безмолвствует позитивная теория прогресса.
Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немыслимо без свободы воли. В то же время все поступки мотивированы, т. е. подчинены закону причинности. Философии предстоит сочетать эту возможность соединения свободы воли и детерминизма. Детерминизм должен почтительно посторониться, чтобы дать место нравственному деянию, но он должен держать постоянно сомкнутым ряд причинной связи, ибо всякий перерыв ее уничтожает опыт. Обращенная к будущему, свобода воли видит лишь долженствование, но опыт видит в этом будущем только причины и следствия [8]. 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 различение Шопенгауэр справедливо считает одним из величайших завоеваний человеческого ума и бессмертной заслугой Канта в

философии{77}. 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 смешению ставится в двусмысленное положение позитивная наука и вместе с тем грубо попираются права метафизики и религиозной веры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграничение различных элементов и проблем, которые смешаны в теории прогресса. Необходимо кесарю возвратить кесарево, а Богу — Божье{78}. 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.
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 [9].
Мы видели уже, что задача эта{81} 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 устранялись вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, причем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали смысл{82} истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.
Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, показать{83}, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума{84}. В этом смысле получает свое полное значение вещее слово

Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно»{85}. 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{86}.

Это{87} 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{88}, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его призрачность, его — страшно сказать — конечную разумность{89}.

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{90}. 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{91}.

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{92} значение только служебного{93} средства для целей абсолюта. И если абсолют есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью{94}. Вместе с тем мы признаем{95}, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши намерения{96} и поступки оказываются{97} средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (List der Vernunft){98}. «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 дозволяет людям действовать на основании их собственных интересов и страстей, но то, что оказывается в результате этого, представляет выполнение Его намерений, которые отличаются от непосредственных намерений тех лиц, которыми Он при этом пользуется».

Позитивная наука тоже знает лукавство истории. Нельзя судить об индивиде по тому, что он сам о себе думает, — говорит Маркс (в известном предисловии к «Zur Kritik der pol. Oekon.»); нужно спросить об этом экономический базис{99}. 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{100}.

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 немногое, 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 взятое само по себе является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (Moment der Idee).

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

So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid{101}.

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»{102} 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{103}. Таким образом, если{104} 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{105} (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit{106}), не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, потому прогресс бесконечен{107}.

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

Позитивная теория прогресса льстит нашей слабости, это есть эвдемонистическое измышление, которое обещает внешнюю поддержку естественного хода вещей тому, что не находит достаточной поддержки внутри. При этом она является и своего рода эсхатологией{108}, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра{109}. 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{110} 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 удается, 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{111}.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер велений{112}, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни{113}. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному{114}. Здесь вступает в свои права{115} 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){116}. 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{117}, 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{118}. 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){119}. Группа наук о культуре{120} имеет огромное практическое{121} значение, так как эти науки более всего помогают распознанию 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{122}, она есть в настоящее время, можно сказать, sine qua{123} нравственного деяния{124}. 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{125}.

Мы уже знаем, что наряду со знанием самостоятельные права{126} 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{127}, 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){128}. 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{129}, 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!{130} 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.

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)»{131}, и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее»{132}. 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{133}. В Гегеле достигнута была вершина философской спекуляции, и его философия царила, хотя и кратковременно, во всех важнейших отраслях мысли. Затем последовало крушение метафизики. Оправдались пророческие слова Гегеля, в предисловии к логике писавшего: «Если наука соединится со здравым смыслом (к которому Гегель всегда относился с презрительной иронией), для того, чтобы вызвать погибель метафизики, по-видимому, могло бы получиться странное зрелище:

можно было бы видеть образованный народ без метафизики, подобный разнообразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)»{134}. 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 утеряла 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{135}, 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{136}, 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{137} сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый{138} источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, вечном сиянии абсолюта, религиозном проникновении его велениями{139}. 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{140}. Речь идет не о том{141}, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возвратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм{142}, поднять его – aufheben{143} в гегелевском смысле – на высоту нравственной задачи [10].
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 любви к ближнему{145}. 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{146}.
Кн. Евгений Трубецкой
К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории
Комментарии
Не задаваясь целью дать подробный разбор материалистического понимания истории в его целом, настоящий очерк ставит себе более скромную задачу – подвергнуть критической оценке некоторые положения Маркса и Энгельса, касающиеся значения идей в истории. Современной критикой было чрезвычайно много сделано в этом направлении: в особенности за последние годы появилось много ценных трудов, в которых указывалось на шаткость основных положений исторического материализма, на незаконченность его построений и на его внутренние противоречия. И тем не менее вопрос нельзя считать исчерпанным: с одной стороны, самое увлечение борьбою против популярнейшей в наше время формы историзма вовлекло некоторых критиков в преувеличения и неточности, которые необходимо исправить; с другой стороны, как бы ни была основательна критическая работа таких исследователей, как Барт, Штаммлер, Масарик, Бернштейн, Вольтман и др., она все же заключает в себе некоторые пробелы, которые необходимо пополнить.
Главное затруднение, с которым приходится так или иначе считаться критике, заключается в неясности основных положений исторического материализма. Известный критик марксизма – профессор Штаммлер сходится с одним из виднейших современных марксистов – Каутским в том, что исторический материализм есть миросозерцание не вполне сложившееся: в появившейся в 1899 году брошюре, заключающей в себе апологии Маркса против Бернштейна{1}, 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» [11]. 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 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 обусловливает переживаемый обществом процесс социальный, политический и духовный». В каком смысле, однако, обусловливает? 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 обусловливается 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 производящей причиной и условиями роста общественного сознания. Поэтому чрезвычайно важно было бы знать, видит ли Маркс в производственных силах и отношениях только ту почву, на которой при содействии каких-либо других причин вырастают определенные формы общественного сознания, или же с его точки зрения экономический фактор сам по себе служит достаточным основанием для объяснения роста общественного сознания, его производящей причиною?
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{3} говорится о «надстройке разнообразных чувств, иллюзий, мыслей и воззрений», которая возвышается над различными формами собственности, над «социальными условиями существования людей»{4}. 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»{5}. 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{6} 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»{7}. 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»{8} сюда же причисляется и «воспроизведение человеческой жизни»{9}, 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{10}. 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, господствующие 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, обусловливаются процессом классовой борьбы, который составляет самую сущность истории. При точном знании экономического состояния каждого данного общества все исторические явления, в частности, все умственные представления и идеи каждой данной эпохи объясняются наипростейшим образом «из жизненных условий хозяйства и из обусловленных последними отношений общественных и политических». Маркс впервые сделал очевидным тот факт, который дотоле игнорировался историками, «что люди должны есть, пить, обитать в жилищах и одеваться, следовательно, – работать, прежде чем они могут спорить о господстве, заниматься политикой, религией, философией и т. д.»{11}. Экономическое объяснение генезиса идей, как видно отсюда, представляется Энгельсу простым и исчерпывающим. Посмотрим, так ли оно на самом деле.
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»{12}. В первом томе «Капитала» он говорит о христианстве, как об отражении товарного производства: религия для него вообще –

отображение (religiöser Wiederschein) известного хозяйственного строя; религиозные идеи буржуазии сводятся к товаропоклонству; в правовых отношениях буржуазного общества, коих формой служит договор, «отражаются» экономические отношения{13}.
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 обусловливается не одними только свойствами моей наружности, но и особенностями самого зеркала. Мое отражение в гладком, полированном зеркале совершенно точно воспроизведет мои черты; но отражение в кривом зеркале или в круглом самоваре вовсе не будет похоже на оригинал или же будет иметь с ним сходство карикатуры.
Поэтому если мы скажем вместе с Марксом и Энгельсом, что идеи политические, правовые, нравственные и религиозные — суть отражения или «рефлексы» экономических отношений, интересов и потребностей, мы этим еще не дадим сколько-нибудь удовлетворительного объяснения особенностей этих идей. Прежде всего спрашивается, похоже ли в каждом отдельном случае отражение на оригинал, есть ли сходство между экономическими интересами и теми идеями, которые по Марксу и Энгельсу служат им отражениями. Из примеров, приводимых обоими писателями, видно, что ни о каком сходстве не может быть и речи. Возьмем хотя бы идеи политические. Известно, что Энгельс в своей книге о Фейербахе называет государство «рефлексом экономических потребностей и производства господствующего класса»{14}. 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 обусловливаются 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{15}; в статье «о первоначальном христианстве» он называет религию «маской экономических интересов»{16}.
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 {17}. 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.
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{18}. 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 [12]. 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 девятидесятые годы точка зрения Маркса является в значительно усовершенствованном виде; но и в этом виде она не выдерживает критики. Слабость ее обнаружится, как только мы вникнем в сущность производства – того фактора, который Маркс считает основной причиной исторического развития. Характеризуя в первом томе «Капитала» человеческий труд, Маркс говорит между прочим следующее. «Мы предполагаем в нашем рассуждении такое состояние труда, которое свойственно исключительно человеку. Паук проделывает операции, сходные с действиями ткача, а пчела может пристыдить постройкою своих восковых ячеек любого архитектора. Есть, однако, нечто такое, что с самого начала отличает самого плохого архитектора от самой лучшей пчелы: а именно, прежде чем 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 напряженния 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»{20}.

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 обусловливается 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 обусловливаются, 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 обусловливают его собою: всякое вообще хозяйство представляет собою проявление сознательной, направленной к целям деятельности человека. Разумеется, хозяйство обусловливается 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 обусловливают 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.

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»{21}. В первом томе «Капитала» он заявляет, что договор есть такое отношение человеческих воль, в котором отражаются экономические отношения{22}. 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»{23}.

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 обусловливается 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 борьбою политической, т. е. борьбой, направленной прежде всего против политического господства этого класса; при этом сознание связи этой политической борьбы с ее экономической подкладкой затемняется и может быть окончательно утрачено. Государство, раз оно стало самостоятельной силой по отношению к обществу, тотчас создает дальнейшую идеологию: а именно, у политиков по профессии, у теоретиков государственного права, у юристов права гражданского впервые окончательно утрачивается сознание связи права с экономическими фактами. Так как в каждом отдельном случае экономические факты, дабы получить законодательную санкцию, должны облечься в форму юридических мотивов, и так как при этом, разумеется, должна быть принята во внимание вся действующая система права, то юристы поступают так, как будто юридическая форма есть все, а экономические факты – ничто. Право государственное и гражданское рассматриваются как самостоятельные области, развивающиеся независимо от экономических фактов.
Нельзя сказать, чтобы мысль Энгельса была выражена ясно. По-видимому он хочет сказать, что право – не прямой, а косвенный результат экономических фактов. В процессе правообразования деятельность юристов и законодателей играет роль посредствующего звена между правовыми нормами и обусловливающими их в последней инстанции экономическими фактами. Нетрудно заметить, что экономическое объяснение права тут не выдержано. Если сознание юристов и законодателей может затемнять и искажать экономические факты, то оно, очевидно, не может быть объяснено ими, как первоначальной причиной; оно 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, обусловливающая их образование. Как мы уже видели, Маркс в предисловии к «Критике некоторых положений политической экономии» признает тот факт, что «правовая надстройка» может переживать свой экономический базис: процесс изменения права не всегда тотчас следует за изменением соответствующих ему экономических отношений. Очевидно, что экономическими причинами такая задержка в

развитии права объяснена быть не может: она доказывает, что в некоторых случаях действие экономических причин, которые должны были бы видоизменить право, парализуется какими-то другими причинами неэкономического свойства.
Спрашивается, какие же это причины? Очевидно, важнейшую роль здесь играет историческое предание, т. е. опять-таки — причина чисто психического свойства, явление общественной психологии. Если те или другие правовые учреждения держатся благодаря силе предания вопреки экономическим причинам, которые стремятся их разрушить, то это лишний раз доказывает, что кроме причин экономических есть несводимый к экономии психический фактор, обусловливающий существование и развитие права.
Наконец, несостоятельность исключительно экономического объяснения права доказывается тем, что всякое человеческое хозяйство как такое обусловлено правом. Всякое человеческое хозяйство предполагает, во-первых, сознательную цель производства, которую человек осуществляет во внешнем мире, а во-вторых, кооперацию, 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» [13]. Отсюда ясно, что право в его целом не может быть понято ни как отражение экономических отношений, ни как надстройка над экономическим базисом.
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 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»{24}.
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 окружавшей их действительности. То право будущего, за которое они ратовали, было совершенно несхоже с существовавшими в то время отношениями правовыми и экономическими; последние определялись не началом всеобщей гражданской равноправности, а диаметрально противоположным феодально-аристократическим принципом. Если нам скажут, что этот идеал был уже в дореволюционную эпоху выражением действительных стремлений, т. е. потребностей и интересов французской буржуазии, то опять-таки нетрудно доказать, что всякий вообще идеал не тожествен 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{1}

[По поводу книги С. П. Ранского «Социология Н. К. Михайловского». С.-Петербург,

1901 г.]
Комментарии
Перед нами лежит новая книга, посвященная Н. К. Михайловскому. Сочинение СП. Ранского будет нелишним в нашей литературе, несмотря на существование брошюры г. Красносельского [14] и книги Бердяева [15]. Центр тяжести труда Бердяева заключается не в изложении и даже не в критике учений г. Михайловского, а в противопоставлении им иного миросозерцания [16]; 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»{2} 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 [17], в изложении Ранского г. Михайловский выступает живой и целиком, со всеми существенными и яркими чертами своей писательской индивидуальности. С известным удовлетворением можно констатировать по поводу книги С. П. Ранского, что на некоторые стороны социологической доктрины г. Михайловского начинает вырабатываться и укрепляться устойчивая и вполне объективная точка зрения, которая, очевидно, призвана сменить и вытеснить, с одной стороны, наивные восхваления лиц, видящих в учении издателя «Русского Богатства» предвосхищение чуть ли не всех приобретений современной философской и социологической мысли [18], с другой стороны, огульное отрицание за ним всякого значения в развитии нашей социально-философской мысли. Так г. Ранский совершенно независимо от Бердяева и Струве [19] 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 [20], может после разъяснений, данных в книгах Бердяева – Струве и г. Ранского, считаться прочным, окончательно установленным достоянием научной критики социологической доктрины г. Михайловского. Оно бросает яркий свет на объективную ценность центральных частей социологической доктрины г. Михайловского и обращает в ничто вошедшие чуть ли не в традицию взгляды его поклонников о том, что он «опроверг» Спенсера и тем совершил переворот в социологии. Точно так же начинает устанавливаться – и доказательством этого могут служить опять-таки свободные от всякого полемического задора рассуждения г. Ранского – отрицательная оценка субъективного метода как не продуманного и незаконного внесения этической точки зрения в теоретическое изучение того, что было, есть и будет по закону причинности. Новейшая попытка истолкования субъективного метода, которую вынужден был представить г. Михайловский в ответ на критику Бердяева и Струве, сводится – как показал Струве в майской книжке «Мира Божия» (1901 г.){4} – 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»[21]. 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 миросозерцания. 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»{5}. 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 общественно-политических задач времени. Публицист прежде всего и, главным образом, политик. Его сфера — вопросы публичного права и общественных отношений в их приложении к реальным и конкретным интересам и нуждам данного исторического момента. Публицистика, понимаемая в таком точном смысле, занимает в литературной деятельности Н. К. Михайловского и с внешней стороны, и внутренне, по существу, очень мало места. В 70-х гг. г. Михайловский дал очень выразительную и широкую формулу социальной политики: «Законодательное закрепление общины», но он не развил, как следовало бы настоящему публицисту, всего социально-политического содержания, заключавшегося в этой многообъемлющей формуле. В 80-х гг. г. Михайловский в нескольких статьях с блеском отстаивал некоторые практические требования либерализма, но когда «новые веяния» начала 80-х гг. потерпели крушение, он замолк как публицист. Этого обстоятельства, однако, нельзя объяснять одним лишь изменением всего хода нашей политической жизни, нельзя целиком вывести из наступления реакции. Не меньшую роль сыграли тут внутренние, лежащие в самом г. Михайловском причины, и прежде всего, отсутствие того напряженного и устойчивого интереса к образующим 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 раздельнополой особью. Главным выразителем идеалистических алканий явился Н. К. Михайловский с его резко выраженным философским интересом к построению целостного миросозерцания. 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 миросозерцания. 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 идеей 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, обусловливается 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{6} все мыслимое [22], 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{7} не быть продумываемыми. Они не продумываются в отрицательно-критическом смысле, т. е. принимаются на веру без достаточных оснований. Но они не продумываются, быть может, еще чаще в положительно критическом смысле, т. е. их содержание остается в значительной мере нераскрытым. Так мне кажется, что общее место в непознаваемости конечных причин редко продумывается в направлении положительно критическом, и зерно этого

утверждения, непознаваемость бытия, как такового, остается неясным. В опытном познании или положительной науке мы молчаливо предполагаем, что факты, именуемые конечными причинами, стоят от нас на каком-то бесконечно далеком расстоянии, не только с точки зрения нашего познавания, 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{8}. 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 таковою, 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 [23] 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 непререкаемою и общеобязательною? 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 действование. 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, требует 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 [24].

Безграничное увлечение идеей всеобъемлющей и все разрешающей положительной науки охватило русское мыслящее общество в конце 50-х и начале 60-х гг., и оно жадно усвоило себе выработанные на Западе учения позитивизма и материализма. Это усвоение сослужило огромную службу делу русской культуры, знаменуя собой, подобно западному просвещению XVIII века, освобождение ума от подчинения омертвевшей и мертвившей метафизической догме и от прямого безмыслия. Но, освобождая от одних пут, позитивизм и материализм налагали другие. Некритический позитивизм и материализм оба суть одинаково догматические построения, обещающие гораздо больше, чем они могут исполнить. Они, всецело руководясь категорией причинности как высшим принципом объяснения, к ней сводят долженствование и свободу, т. е. упраздняют, – и с своей точки зрения вполне последовательно, – эти основные понятия нравственности как понятия самостоятельные. Позитивизм

становится догматичным, поскольку в его лице положительная наука, руководящаяся принципом причинности, предъявляет притязания на то, чтобы своими определениями исчерпать всю полноту жизни духа и дать стройное и целостное миросозерцание. С точки зрения причинности это невозможно, и недаром Конт 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 [25], – Конт считал ее окончательным, высшим выражением духовного развития человечества; но по окончании работы он сознал ее недостаточность и почувствовал, что это умственное построение не дает даже права своему основателю считаться истинным философом, так как оно представляет только одну сторону действительного человека и доступной ему истины. Эту вновь открывшуюся ему сторону бытия Конт признал даже более важною, первенствующею. Во всяком случае, позитивная религия и политика не были прямым следствием или приложением позитивной философии, а совершенно новым построением, на новом основании (“субъективный метод”) и с другой задачею (нравственно-практическою). 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 Конт, не существует как факт внешнего опыта и не может быть сведено к такому факту; понятие о таком человечестве не могло быть добыто наукой, как ее разумеет Конт, и так как он не заявлял притязаний на божественное откровение, то остается признать его идею как чисто умозрительную, или метафизическую. Таким образом в своем собственном умственном развитии Конт подчинился законам трех стадий, но только в обратном порядке: он начал с позитивно-научного воззрения и чрез посредство метафизического принципа человечества пришел к религиозной и прямо теологической стадии…»{10}

Г. Михайловский, воспринимая субъективный метод Конта [26], 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 обеспложивало 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 самоупразднения. 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 разделываться 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 Риля и Зиммеля к обоснованию «экономического материализма». Самое это приспособление было задумано правильно. Но критический реализм Риля и социальный психологизм Зиммеля были неправильно истолкованы в смысле принципиально-философского подчинения долженствования бытию. У Струве недоставало в то время той принципиальной философской ясности, которая не допускает такого подчинения. Бельтов же, в своем двойном качестве материалиста и гегелианца с суверенным презрением относящийся к теории познания и третирующий ее как схоластику, был и остается чуждым вообще всякого критического раздумья. Поэтому он не мог ни отнестись критически к основному заблуждению позитивизма, ни даже поставить проблему в ее чистом виде.

Теперь положение вещей изменилось. В самом «марксизме» началась критическая работа, некоторые результаты которой можно уже обозреть. Идея г. Михайловского о должном как категории, независимой от сущего в опыте и потому имеющей самобытную ценность, признана теми писателями-марксистами, которые от критического позитивизма пришли или перешли к метафизике. Но ими же подчеркнуто, что постановка этого вопроса в рамках положительной науки и в ее терминах незаконна и не имеет смысла, что она есть некритическое смешение метафизики с опытным знанием, или положительной наукой. Таким образом, неверно, что у таких метафизиков-идеалистов, как Струве, нет ничего общего в философском направлении их мысли с г. Михайловским, но еще менее верно, что это вышедшее из марксизма течение капитулировало перед «субъективной социологией». Интересно выяснить и установить, конечно, не то, кто кого побил (пусть такими вопросами занимаются фанатические «ученики» Маркса и г. Михайловского или газетные фельетонисты), а то, как шла и к чему пришла – в лице ее различных представителей – русская философская мысль, как расходились и сходились ряды ее развития. Вглядываясь в выяснившийся теперь облик новейшего метафизического идеализма, мы видим в нем попытку поставить в чистом метафизическом виде мнимо упрощенную и разрешенную, а в сущности насильно упраздненную позитивизмом проблему соотношения между сущим и должным, между историческою действительностью и вечным идеалом. Новое направление почти не пошло дальше критических пролегомен (книга Бердяева – Струве) и дало лишь несколько намеков на положительные построения. Перед ним открывается широкая область метафизического творчества. Но тут оно находит перед собой не пустое место. Движение русской философской мысли с 1870 г. не исчерпывалось позитивизмом, и не позитивизму в нем принадлежит первое место. Пока русский позитивизм искал решений то в объективном Конте, то в Конте субъективном, черпал новые вдохновения, то в Канте и неокантианстве, то в социальном материализме Маркса, то примирял учение Маркса с Кантом, Рилем, Зиммелем, Авенариусом и даже г. Михайловским, то противопоставлял его всем другим построениям, как едино-спасающее, русская метафизика создала блестящую, оригинальную по обоснованию и формулировке старых религиозных, метафизических и моральных идей онтологию и этику Владимира Соловьева, стройную систему Чичерина, богатый возможными выводами панпсихизм Козлова и его учеников, «конкретный идеализм» кн. С. Н. Трубецкого. Во все эти построения необходимо вникнуть, со всем этим обязательно считаться новым людям метафизической потребности, ушедшим и даже еще только уходящим от позитивизма. Русская метафизика в лице Владимира Соловьева исполнила и крупное общественное дело, дав впервые идеалистическую критику славянофильства и катковизма и тем установив, что философский идеализм и государственный позитивизм непримиримы по духу. Это – огромная заслуга, часто восхваляемая, но недостаточно еще оцененная по своему философскому смыслу.

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

решительные формулы, как никто ни до, ни после него. Но то, что есть в его политической экономии своего, не имеет никакой положительно-научной ценности; ясной публицистической программы он не дал потому, что социализм, как таковой, ни тогда, ни теперь не мог дать такой программы. Роль Чернышевского аналогична роли г. Михайловского. Он был философом своего поколения, но не научным деятелем; он написал несколько блестящих публицистических статей, но не был публицистом. Русский социологический субъективизм есть хотя и примыкающая к Конту, но в значительной мере оригинальная попытка удовлетворить метафизическую потребность в пределах позитивизма. В этой попытке ценен философский замысел или, пожалуй, точнее, плодотворное философское недоумение, в ней сказавшееся. П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский, думается нам, никогда не были такими «властителями дум» своего поколения, как Н. Г. Чернышевский, но в качестве философов и ученых они значительно выше своего более влиятельного предшественника, сила влияния которого определялась тем, что составляло слабость его философствования и научных опытов. Я имею в виду догматический склад ума и элементарность самой точки зрения Чернышевского.

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

Ахиллесову пяту русского марксизма составляла его философия. Маркс был вовсе не тот имеющий 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 отправлявшихся 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 миросозерцание не может удовлетвориться в этом пункте просто критическим воздержанием, но должно предложить совершенно определенное решение. Лишь очень

внимательный и чуткий читатель мог и тогда уже уловить неуверенность в правильности найденного исхода, мучившую автора, но им не сознанную 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 миросозерцаний. 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…
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.
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 könen!
Ich lehre euch denübermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu berwinden?
Комментарии
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 [27]. Этика не есть социологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущего, это — философская дисциплина, устанавливающая нормы должного. «В практической философии, — говорит Кант, — дело идет не об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило» [28].
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{6} 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{7}.
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»{8} и окончательно похоронил идею должного, ассоциирующуюся для него с антипатичной рабской моралью{9}. В действительности же наш «имморалист» стоит только по ту сторону исторического добра и зла{10}, 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 [29].
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 [30]. Это его бессмертная заслуга и философская этика должна примыкать к Канту. Нравственная оценка сущего с точки зрения должного присуща всякому сознанию: все споры о добре и зле, вся смена различных систем морали происходят в пределах этой вечной этической функции, и тут нельзя стать «по ту сторону». Итак, вслед за Кантом, прежде всего уже с гносеологической точки зрения, мы признаем самостоятельность этической категории должного, необходимость этической точки зрения на жизнь и мир, резко отличающейся от точки зрения научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должного, не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия, а этика, т. е. философское учение о должном, автономна, она не зависит от науки, от познания сущего [31].
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 [32].
«Для теории познания, — говорит Струве, — нет противоположности более резкой, чем бытие и долженствование, истинное и должное»{15}. 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 [33]. 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 [34]: 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{18}, и в этом признаке она встречается с добром. Трансцендентальное объединение истины и добра в понятии общеобязательной нормы (должного) занимает среднее место между полным эмпирическим различием истины и добра и их полным метафизическим тождеством. Еще раз подчеркиваю, что при этом сохраняется непроходимая в пределах эмпирической действительности и науки пропасть между сущим и должным. Дуализм этики и науки твердо установлен Кантом, и я разделяю эту дуалистическую точку зрения нисколько 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 противополагаем 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: познавательно-теоретическую, обращенную к естественной закономерности опыта, т. е. к сущему, и нравственно-этическую, обращенную к нормативной закономерности добра, т. е. к должному [35]. 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.

Прежде чем перейти от гносеологических предпосылок этики к дальнейшему рассмотрению нравственной проблемы, я хочу сделать несколько критических замечаний о гедонизме [36]. Точка зрения гедонизма в этике совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута всей современной философией и наукой, но по недоразумению, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжает быть самой распространенной точкой зрения: это ходячий взгляд на нравственность среднего человека [37]. 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 слагается 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 счастие, а свою природу, реализирует свою энергию, хотя бы это достигалось путем страданий. Страдания часто предпочитают удовольствиям, они срастаются с самой сущностью человеческой индивидуальности. Когда человек работает над решением какой-нибудь сложной проблемы познания или борется за осуществление социальной справедливости, его душевная жизнь должна сосредоточиться на этих объектах, именно они являются целями. Если человек будет в это время думать об удовольствии и именно удовольствие будет считать своей сознательной целью, то он никогда не решит проблемы познания и никогда не осуществит справедливости. Тут мы окончательно убеждаемся, что гедонизм есть психологический non sens и противоречит основным фактам душевной жизни. Даже Д. С. Милль говорит, что для того, чтобы быть счастливым, не следует специально заботиться о счастии [38]. Я скажу гораздо больше: счастие – чудесная вещь и человек постоянно грезит о нем, но психологически невозможно сделать счастие целью жизни, объектом своих желаний и сознательно направить свою активность на его осуществление. Человек находит свое высшее счастие 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 слагается духовная жизнь. Все содержание душевной жизни исчезает, когда в поле сознания оказываются только удовольствие и счастие как цели. Качество счастия 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 счастие. 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. Счастие еще менее определенное понятие, чем удовольствие, и вопрос о качестве счастия нельзя сводить к его количеству. Если оторвать счастие от всего содержания человеческого сознания, которое сообщает 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 счастие – есть мечта человека, но все это имеет очень мало отношения к этике. Удовольствие может быть безобразным и безнравственным, счастие может быть постыдным, страдание же нравственно ценным и доблестным. Цель, которую ищет этика – не есть эмпирическое счастие 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 счастие; само счастие подлежит нравственному суду, этот суд определяет качество счастия, 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 счастие наибольшего количества людей – вот этический критерий, выставляемый общественным, альтруистическим утилитаризмом{21}. Это направление целиком подпадает под критику гедонизма вообще, но оно имеет еще свои специфические недостатки. Если на индивидуальном счастии нельзя построить этики, то всеобщее счастие является уж совершенно фиктивным понятием. Каким

образом можно перейти от индивидуального счастия человека к всеобщему счастию человечества, во имя чего человека можно подчинить общему благу и рассматривать его как средство? Почему альтруистический утилитаризм ставит счастие другого человека выше моего собственного счастия, если окончательным критерием является все то же счастие, почему мои поступки квалифицируются, как нравственные, только когда я служу чужому счастию? 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 счастия одного человека к счастию другого и счастию всех. Когда я служу собственному удовольствию и счастию, то это не имеет никакой нравственной цены, но служить удовольствию и счастию Петра и Ивана и даже всех Петров и Иванов на свете – тоже не имеет никакой нравственной цены, потому что мое удовольствие и счастие и удовольствие и счастие 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 счастие X или Y, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистический гедонизм заключает в себе меньше внутренних противоречий, чем альтруистический, он по крайней мере довольно недвусмысленно уничтожает нравственную проблему и обнажает имморальную природу всякого гедонизма. Да и к тому же если постыдно для человека посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствию, то не менее постыдно обратить себя в орудие чужого наибольшего удовольствия.

Дальше будет видно, насколько гедонизм и утилитаризм, как индивидуальный, так и общественный, резко противоречат основной идее этики – идее личности и ее развития к совершенству. Это в сущности учения глубоко реакционные и только по недоразумению и недомыслию за них держатся люди прогрессивных стремлений. То удовлетворение и благополучие, в которых гедонизм и утилитаризм видят единственную цель жизни и нравственности, не включают в себя высшего развития, иначе это развитие нужно было бы поставить выше довольства и счастия, 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 [39].

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

Теперь нет надобности ломать копий для доказательства той идеи, что все сущее развивается, но из этой неоспоримой истины нельзя извлечь ни одного аргумента против абсолютного нравственного закона, который мыслится нами, как категория должного, а не сущего. Из эволюционизма можно сделать только один верный вывод: абсолютный нравственный закон, этические нормы должного лишь постепенно осуществляются в жизни человечества, т. е. путем социального развития становятся частью сущего, эмпирической действительности. Сами же этические нормы так же мало могут эволюционировать, как и логические законы, нравственность неизменна,

изменяется только степень приближения к ней. Абсолютность и вечность нравственного закона мы видим не в том, что он всегда и везде присутствует в эмпирическом сущем, т. е. не в неизменности существующей нравственности, а в его неизменной ценности, как должного, в том, что эта ценность не зависит от эмпирической действительности, что нравственный закон – есть автономное законодательство нашего сознания и что принудительный опыт не имеет силы над самоценностью нравственного блага.

Никакое застывшее эмпирическое содержание не может претендовать на название абсолютной нравственности, абсолютная нравственная норма всегда есть только призыв вперед, все вперед и вперед, – это маяк, который нам светит из бесконечности. Нравственный закон – есть непосредственное откровение абсолютного, – это голос Божий внутри человека, он дан для «мира сего», но он «не от мира сего»{23}. 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.

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 [43]. 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 [44]. Все мое дальнейшее изложение будет попыткой раскрыть и обосновать этический принцип человеческой личности как самоцели и абсолютной ценности.

Основная идея этики есть идея личности, единственного носителя нравственного закона. Что такое личность с точки зрения этики, в каком отношении стоит этическая идея личности к эмпирической личности со всем ее многообразным конкретным содержанием, в котором пестрит смесь красоты с уродством, высокого с низким? Тут, мне кажется, выясняется тесная связь этики с метафизикой, а в конце концов и с религией. В пределах опыта, с которым имеет дело позитивная наука, этическая идея личности ускользает, за эмпирической личностью мы не можем признать абсолютной ценности, в эмпирической действительности человек слишком часто не бывает человеком, тем человеком, которого мы считаем самоцелью и который должен быть свят. Это режущее противоречие между личностью эмпирической и личностью идеальной делает нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистине трагическое, нравственное страдание в невозможности для нас, в пределах эмпирических отношений, почтить в Иуде-предателе человека, т. е. абсолютную ценность, увидеть в нем брата, т. е. по духу равную нам цель в самой себе. Это вводит нас в самую глубину нравственной проблемы. Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношения между эмпирическим «я» и «я» идеальным, духовным, «нормальным» [45]. Кант исходил из дуализма «чувственной» и «нравственно-разумной» природы человека и в этом дуализме видел весь raison d'etre{26} 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) [46].

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 [47]. Кант совершенно последовательно и постулировал спиритуализм [48]. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная субстанция{29}. 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{30}. Только таким образом устраняется тот унизительный и позорный взгляд на нравственность, который видит в ней какое-то внешнее мероприятие против человека, что-то навязанное ему извне, что-то почти враждебное ему. Обыкновенно не понимают, что именно Кант, тот самый Кант, который положил в основание своей нравственной философии идею долга, отождествил нравственность с внутренней свободой, что враждебна личности и ее свободе не этика Канта, а скорее этика утилитарная и эволюционная, которая прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном. Нравственный закон есть автономное законодательство нравственно-разумной природы человека, он не навязан ему извне, он составляет самое существо его 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».

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 [49]. Но только утверждение примата «я» над «ты» с нашей точки зрения будет не «имморализмом», 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{32}, 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 упремся в морально пустое место, в какое-то всеобщее обезличение и погашение духа, так как только развитое «я» есть носитель духовного начала. Особенно подчеркиваю, что в этике мы должны признать не только примат «я» (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это «я» единственным элементом этики. Тогда старый вопрос об отношении между «эгоизмом» и «альтруизмом» получает новое освещение. В сущности это противоположение между «эгоизмом» и «альтруизмом» чрезвычайно вульгарно, и в философской этике оно не должно иметь места. На слове «эгоизм» лежит печать нравственного осуждения, на слове «альтруизм» печать нравственного одобрения. Почему же? По филологическому своему смыслу «эгоизм» происходит от слова «я», а «альтруизм» от слова «другой». Если мы припомним выше установленное нами, основное для этики, различие между эмпирическим «я» и «я» духовным, между чувственной и нравственно-разумной природой человека, то все недоразумение рассеется. Наше настоящее «я», то «я», которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться, это — духовное идеальное «я», наша нравственно-разумная природа. Быть эго истом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью. Но в обыденной жизни понимается под эгоизмом главным образом следование своим низшим 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 счастие другого человека нужно ставить выше своего собственного, даже жертвовать своим собственным счастием во имя чужого. Все это рассуждение лишено какого бы то ни было этического смысла. Всякое «я» имеет такое же право на счастие, как и «ты», тут нет никаких преимуществ, но вместе с тем и счастие «мое» и счастие «другого» одинаково не-этические понятия, как это выше было показано. Если «альтруизм» требует, чтобы человек жертвовал своим духовным «я» во имя счастия «другого», то это требование положительно безнравственное, потому что мое духовное «я» имеет абсолютную нравственную ценность, а счастие «другого» вещь иногда прекрасная, но не имеет никакой нравственной ценности. Если же альтруизм требует, чтобы один человек жертвовал низшими инстинктами эмпирической природы во имя духовной, нравственно-разумной природы другого человека, чтобы он не посягал на ее неотъемлемые права и способствовал ее развитию путем совместной работы над созданием человеческой культуры, то этого прежде всего требует собственное духовное «я», этот момент входит в борьбу за свою нравственную личность, и потому слово альтруизм тут не совсем подходит. Человек иногда должен пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти свое духовное «я», тут жертва и смерть опять-таки являются путями нравственного самоосуществления и только потому оправдываются. Вообще личность («я», духовная индивидуальность) со своими неотъемлемыми правами стоит выше «альтруизма» и «эгоизма». Это ходячее противоположение имеет только один верный смысл: установление различных качеств в личности или, как обыкновенно говорят, разграничение между высшими и низшими потребностями, между тем, что нравственно возвышает человека, и тем, что его принижает.

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

Мы пришли к тому заключению, что нравственное благо есть отверждение «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 тожественные. 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{33} 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» [50]. На все эти положения, которые могут быть развиты только в трактате по метафизике, бросает своеобразный свет телеологический критицизм. Сверхъиндивидуальное 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 [51]. 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.

В «Предисловии» к моей выше указанной книге Струве противополагает 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 [52]. 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 [53]. 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{40}. Этический индивидуализм без универсализма лишен своего raison d’être{41}, он фатально превращается в эмпиризм и таким образом вступает в противоречие с самой идеей индивидуальности и нравственности. Можно прямо сказать, что нравственный уровень человеческой личности измеряется

степенью ее проникновения универсальной жизнью и универсальными интересами. Человек осуществляет свое духовное «я», только выходя из узкой сферы индивидуальных переживаний в собственном смысле этого слова и вступая на широкую арену мировой жизни. Он обретает свою «индивидуальность», развивая в себе «универсальное». Струве тоже признает этический универсализм, когда постулирует «нравственный миропорядок». Признавать «нравственный миропорядок» значит признавать, что мир имеет нравственный смысл, что индивидуальная жизнь находится в неразрывной нравственной связи с жизнью универсальной, с миропорядком. Такое гармоническое соединение индивидуализма и универсализма приводит к следующему решению этической проблемы. Нравственное противоречие между должным и сущим, между человеческим «я», стремящимся к идеальному совершенству, и эмпирической действительностью разрешается двумя путями, которые в конце концов сходятся: путем индивидуального и путем универсального развития. Индивидуальная жажда совершенства, осуществления духовного «я», что и составляет сущность нравственной проблемы, утоляется беспредельным индивидуальным развитием, упирающимся в духовное бессмертие, и беспредельным универсальным развитием, т. е. прогрессом культуры [54]. 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 [55]. Кант не дает почти никаких указаний относительно того, каким образом нравственный закон может и должен осуществляться в человеческой жизни [56]. В этом отношении философия Фихте и Гегеля{42} 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. 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 [57]. Прежде всего, для того чтобы духовная культура, носителем которой является личность, могла развернуться в эмпирической истории человечества, она нуждается в материальном общественном базисе. Поэтому мы требуем экономического развития и приветствуем более совершенные формы производства. Затем, чтобы было гарантировано естественное право личности, внешние отношения людей должны быть урегулированы и оформлены, т. е. в государственном и правовом устройстве должны быть осуществлены свобода и равенство, которые требуются и санкционируются внутренней нравственной автономией каждой человеческой личности. Правовой и политический прогресс есть не что иное, как осуществление и гарантирование абсолютного естественного права [58] 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 non{45} 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 [59]. 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 противополагаем ему принцип неотчуждаемых личных

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

Борьба за «социальность», т. е. за форму общественного сотрудничества, этически всегда подчинена борьбе за «гуманность», т. е. борьбе за человека, и ею санкционируется, но нельзя достаточно сильно осудить тех, которые из высших гуманитарных соображений приходят к проповеди социально-политического индифферентизма. Это прежде всего недомыслие. Философский и этический идеализм должен одухотворить и облагородить социально-политическую борьбу, вдохнуть в нее душу живу, но он никак не может привести к пассивному отношению к окружающему миру, к терпеливому созерцанию насилия и надругательства над человеком, над его духовной природой. Я еще вернусь к вопросу об отношении между нравственностью и свободой, тогда я постараюсь показать всю софистичность того утверждения, что будто бы свобода внутренняя не требует свободы внешней. Я хотел бы, чтобы было наложено клеймо позора на тех, которые нагло и беззастенчиво совмещают в себе безобразное противоречие – признание за человеческим духом безусловной ценности, с одной стороны, и оправдание гнета, эксплуатации и нарушения элементарных прав человека – с другой. Тот дух, который несет с собой идеализм, есть дух свободы, дух света, он зовет вперед, к борьбе за право человечества бесконечно совершенствоваться. Только полным затемнением мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютного долженствования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с закреплением самых возмутительных, самых реакционных форм сущего. Абсолютное долженствование нельзя приурочить ни к какой укрепившейся форме эмпирического бытия, «должное», о котором говорит спиритуалист, достойный этого имени, есть призыв к вечной борьбе с существующим во имя все высших и высших форм жизни, и эта идея не позволяет никогда и ни на чем успокоиться.

Нельзя теперь писать о нравственной проблеме, не сказав ничего о Фр. Ницше, а точка зрения, которую я старался выше развить, особенно меня к этому побуждает. Со временем «имморалист», отрицатель нравственности, Ницше будет причислен к крупнейшим нравственным проповедникам, провозвестникам новой, положительной, свободной нравственности. Его страдальческий образ стоит на рубеже двух эпох и совмещает в себе самые причудливые противоречия. Ницше прежде всего идеалист, это глубоко религиозная душа{46}, через все, что он написал, красной нитью проходит тоска по утерянном Божестве. «Разве вы ничего не слышите? – кричит сумасшедший в “Веселой науке”, – разве уже не шумят могильщики, которые Бога погребают? Вы не чувствуете запаха разлагающегося Божества? – и Боги ведь разлагаются! Бог умер! Останется мертвым! И убили его мы! Убийцы из убийц, в чем найдем мы себе утешение? Самое святое и могущественное, что было доселе у мира, истекло кровью под нашим ножом!» [60] К нравственной проблеме Ницше относился с болезненной страстностью и такой чуткостью, которая не часто встречается у «моралистов». Мучительное искание абсолютного, высшего блага и вся горечь от духовных утрат вылились у Ницше в форме страстного протеста против исторической нравственности, против морали альтруизма, общественного утилитаризма, гедонизма и эволюционизма, протеста во имя суверенного «я». «Последний человек» [61] тот самый, который изобрел счастие, в своей исторической морали забыл об этом «я». Вся современная господствующая мораль казалась Ницше трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, так как в основе ее лежит ограничение «я», принуждение. Критическая работа Ницше имеет неувядаемую ценность, она составляет его бессмертную заслугу. Протест Ницше против мещанской морали и тех этических теорий, которые ищут высшей нравственной санкции не в «я», а в общественном мнении, общественном благополучии, приспособлении к среде и т. п., расчищает почву для более правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой «последним человеком» в его погоне за мелкими добродетелями и мелким благополучием. «Они удивляются, – говорит Заратустра, – что я и не думаю заниматься обличением их похотей и пороков; но, поистине, я не намерен предостерегать от карманных воров!» «Я иду среди этих людей и дивлюсь: они измельчали и все еще мельчают: – и приводит к этому их учение о счастии и добродетели…» «Добродетелью они называют то, что делает ручным и скромным: им уже удалось таким путем превратить волка в собаку, а самого человека – в лучшее из домашних животных». «Они ведь и в добродетели своей скромны, ибо ищут благополучия. А с благополучием могут мириться лишь скромные добродетели». «Все они кругленькие, аккуратненькие и добренькие – друг к другу, как песчинки, круглы, аккуратны и добры одна к другой». «Скромно обнять маленькое счастие – вот что они зовут “покорностью судьбе”, и при этом они уже скромно косятся на

следующее маленькое счастие». «В большинстве они, в сущности, желают единственного одного – чтобы никто не причинял им страданий. Вот почему они вперед подбегают к вам и делают вам добро». «И это – трусость: хоть и зовется она добродетелью!» «И я кричу на все четыре стороны света: Вы все мельчаете – вы, маленькие люди, вы распадаетесь на крошки, – любители благополучия! И я еще увижу, как вы погибнете от бесчисленных ваших маленьких добродетелей, от бесчисленных маленьких подчинений!» «Слишком сердобольно, слишком уступчиво – ваше земное царство!..» «Чтобы дерево выросло в великое дерево, ему нужно обвить крепкими корнями крепкие скалы…»{50}

Ницше стремится к положительной нравственности: не к отрицанию и урезыванию «я», предостережению от карманных воришек, ограничению аппетитов, а к утверждению и осуществлению «я» [62]. Не следует, выражаясь символически, красть чужих платков из кармана – вот истина, о которой не стоит спорить, и в сущности всю эту внешнюю, ограничительную мораль и сам Ницше принимает. Но было бы унизительно для человека видеть в этом сущность нравственной проблемы, нравственная проблема лежит гораздо глубже, она только начинается, когда уже кончается, сделав свое дело, мораль внешней муштровки, полицейско-гигиеническая мораль благоустройства жизни. Ницше чувствовал эту глубину нравственной проблемы, и его оскорбляли те учения о нравственности, которые видят в ней внешнее мероприятие против человеческого «я» со стороны «других», мероприятие в интересах общего благоустройства{53}. Но сам Ницше не справился с нравственной проблемой и запутался.

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

Все, что говорит Ницше об альтруистической морали жалости и сострадания, заключает в себе страшно глубокую психологическую и этическую правду. Вся эта мораль не преодолевает еще противоположности между рабом и господином [63], слабым и сильным, и потому не может быть моралью будущего. Я думаю, что постыдно для достоинства человека строить мораль на восстании рабов, слабых и страдающих, которые приносят с собою требование ограничения и урезывания «я», т. е. посягают на самую сущность жизни и духа. «Горе всем любящим, – говорит Заратустра, – не знающим ничего более высокого, чем их сострадание!» [64] И действительно, относиться к человеку только с жалостью и состраданием значит не видеть в нем равноценного себе человека, значит видеть слабого и жалкого раба, наконец, это значит быть самому рабом его страданий и слабостей. Есть более высокая мораль, которая будет соответствовать более высокой ступени развития человечества, она основана на восстании человеческой силы, а не человеческой слабости, она требует не жалости к рабу, а уважения к человеку, отношения к нему, как к «я», она требует утверждения и осуществления всякого «я» и, следовательно, не погашения жизни, а поднятия ее до высшего духовного состояния. Только такая мораль соответствует высокому сознанию человеческого достоинства и подходит для той части современного человечества, которая идет впереди великого освободительного движения. Нравственный закон прежде всего требует, чтоб человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа{55}, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое «я» не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно. Человеческое «я» стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность «я», который это «я» свободно признает. Демонический протест личности против внешней морали, против общественного мнения и даже против всего внешнего мира многим, слишком многим кажется «имморальным», но с нашей точки зрения это есть глубоко моральный бунт автономного нравственного закона, закона, открывающего человеку бесконечные перспективы, против поползновений со стороны данной объективной действительности обратить человека в средство и орудие. Это бунт сильных духом и во имя силы духовной и потому он имеет внутреннее нравственное оправдание, против которого нравственно бессилен весь окружающий мир. В «имморальном» демонизме Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждает мораль обычная и

установленная.
Человек не только имеет право, но даже должен сделаться «сверхчеловеком», так как «сверхчеловек» есть путь от человека к Богу. «Я пришел проповедовать вам сверхчеловека, – говорит Заратустра к собравшейся вокруг него толпе. – Человек есть нечто такое, что должно быть превзойдено. Что вы сделали, чтобы превзойти его?..» «Все существа, какие были доселе, давали рождение чему-нибудь более, чем они, высокому; и вы хотите явиться отливом этого великого прилива и, пожалуй, предпочтете вернуться к состоянию зверя, лишь бы не превзойти человека?» «Что такое для человека обезьяна? Посмешище или стыд и боль. И тем же самым должен стать для сверхчеловека человек: посмешищем или стыдом и болью…» «Внимайте, я проповедую вам сверхчеловека!» «Сверхчеловек – это смысл земли. Пусть же и воля ваша скажет: да будет сверхчеловек смыслом земли!» [65] Но дальше Ницше вступает на ложный путь.
Идея «сверхчеловека» есть идея религиозно-метафизическая, Заратустра религиозный проповедник и идеалист, а Ницше сбивается на биологическое понимание «сверхчеловека», и к его возвышенному идеалу прилипает земная грязь; грязь эксплуатации человека человеком. Ницше мечтатель, идеалистическая душа которого отравлена натурализмом [66]. Он великолепно понимает несостоятельность всех позитивных теорий нравственности, но сам все еще остается на почве натуралистического позитивизма. Он не мог понять, что утверждение и осуществление «я», его жажду бесконечного могущества и совершенства, не только нельзя мыслить биологически, в формах дарвиновской борьбы за существование и подбора, но и вообще эмпирически, что тут необходимо постулировать сверхэмпирический идеальный мир. Зверское отношение «сверхчеловека» к человеку было бы только рабским следованием естественной необходимости и свело бы нас с верхов этики в низы зоологии [67]. В верхах этики аристократию духа (сверхчеловека) можно представить себе только в образе духовного руководителя людей, это будет не физическое, экономическое или политическое насилие, а господство духовного совершенства познания и красоты. Карлейль со своим «культом героев», несмотря на свои ветхозаветные тенденции, был в этом отношении более дальнозорок, чем Ницше.
То «я», за которое Ницше предпринял титаническую борьбу, может оказаться самым обыкновенным эмпирическим фактом со всем своим безобразием, этого «я» нет в узких пределах позитивно-биологического понимания жизни. На этом пути мы можем встретить обыденный житейский эгоизм среднего буржуа, но не то идеальное самоосуществление, о котором мечтает Ницше в своей проповеди «индивидуализма». В некоторых своих положительных построениях, на которых лежит печать «имморальности» и жестокости, Ницше сбивается на натуралистический эволюционизм и даже гедонизм, против которых сам так часто протестует. Если смотреть на «я», как на случайный эмпирический пучок восприятий{57}, если признавать только чувственную природу человека, то об этическом индивидуализме не может быть и речи, мы рискуем попасть в сети самого грубого гедонизма и опять должны будем строить нравственность не изнутри, а извне, т. е. подчинить личность внешним критериям «полезности», «приспособленности» и т. п. Но в таком случае какое же «я» поднимет у Ницше бунт и дает такую блестящую критику всей мещанской морали и всех позитивных теорий нравственности? Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покроет его имя неувядаемой славой, основано на одном предположении, необходимом для всякой этики, предположении – идеального «я», духовной «индивидуальности». А этим философски упраздняется «имморализм», как величайшее недоразумение, и Ницше может протянуть руку своему врагу – Канту{58}. Оба они боролись за нравственную автономию человеческой личности, за ее священное право на самоопределение. Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготовляет свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности.
Если взять противоположность морали Ницше – мораль христианскую, то в ней найдем ту же идеальную сущность. Центральная идея, которую христианство внесло в развитие нравственного самосознания человечества, есть идея абсолютной ценности человека, как образа и подобия Божия, и нравственной равноценности людей перед Богом. Вместе с тем христианство поняло нравственную проблему, как проблему внутреннюю, проблему отношения человеческого духа к Богу. Это был огромный шаг вперед по сравнению с нравственным сознанием древнего мира, который не признавал безусловной ценности за человеком, подчинял личность государству и требовал внешней санкции для нравственности. Современная идея личности несравненно развитее той несовершенной идеи, которая была две тысячи лет тому назад, но христианский спиритуализм дает вечную санкцию тому этическому индивидуализму, к которому стремимся мы, который дорог и «имморалисту» Ницше. Христианство, как

идеальное (не историческое) вероучение, никогда не спускается до полицейского понимания нравственности, и того уважения к достоинству человека и его внутренней свободе, которая составляет неувядаемую нравственную сущность христианства, не могут отнять у него современные лицемеры, имеющие дерзость прикрывать свою духовную наготу спиритуалистическими словами, из которых вытравили всякое ценное содержание. Христианская проповедь внутренней доброты и мягкости во имя идеального совершенства человека, приближающегося к Богу, и вся красота и прелесть этой внутренней нравственности непонятны ни казенным государственникам, ни общественным утилитаристам, с их грубыми внешними критериями. К сожалению, я не имею возможности по причинам, вне меня лежащим, обсудить этот вопрос во всей его полноте [68].

Я уже говорил, что на практической этике обыкновенно лежит печать обидной для мыслителя пошлости. Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это — привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики, что я пытался сделать. «Проклятые вопросы», которые мучили какого-нибудь Ивана Карамазова, более соответствуют высоте и глубине нравственной проблемы, чем все повеления и запрещения мелкой житейской морали, желающей выдрессировать человека для общежития. Какой-нибудь Леонардо да Винчи или Гете клеймятся всякой нравственной посредственностью, гордящейся своими мелкими, «полезными» добродетелями, наименованием безнравственных, но кто из этих судей в состоянии измерить глубину духа «сверхчеловека» Гете или Леонардо да Винчи? Мы говорим, что одна из основных задач нравственности есть борьба с мещанством, с quasi-идейной мелочностью, борьба за духовную аристократизацию человеческой души. А это возможно только путем создания яркой индивидуальности, которая сумеет защитить свой человеческий облик во всем его своеобразии от всех попыток стереть и нивелировать его. Мещанство и моральная мелочность еще слишком дают о себе знать в быте передового человечества, и этический идеализм должен особенно бороться с этим злом [69]. Тут философская этика объявляет войну обыденной традиционной морали, в этой морали она принуждена слишком часто видеть врага человеческой индивидуальности и, следовательно, врага истинной нравственности. Человеческое «я», в основе которого у всех людей лежит одна и та же духовная сущность, в жизни облекается в плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, иметь свои краски, словом быть индивидуальностью. Человек есть «разностное существо», и он не должен терпеть нивелировки, должен протестовать против попытки вымуштровать его по одному шаблону, сделать из него «хориста», обратить его в полезный для стада экземпляр, какими бы «общественными благополучиями» эти посягательства ни прикрывались. Нет одного безличного способа осуществления нравственного блага, эти способы многообразны и индивидуальны. Равенство, которое покоится на нравственной равноценности людей, в социальном отношении не может и не должно идти дальше равенства прав и устранения классов как условия фактического осуществления равноправности, а в психологическом не может и не должно идти дальше сходства тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком. Я думаю, что духовная аристократия возможна и в демократическом обществе, хотя в нем она не будет иметь ничего общего с социально-политическим угнетением. Именно такой аристократии, возвышающейся над всякой общественно классовой и групповой нравственностью, должны принадлежать первые толчки к дальнейшему прогрессу, без нее наступило бы царство застоя и стадности. Великий нравственный императив гласит, что человек всегда должен быть самим собой, а это значит быть верным не только своему духовному «я», но и тому «индивидуальному» пути, которым оно осуществляется. Человек имеет священное право свободно следовать своему «призванию», и это призвание не может быть ему навязано никакой собирательной эмпирической единицей.

Дорогою свободной
Иди куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный.
Они в самом тебе. Ты сам — свой высший суд{60}.

Величайшее нравственное преступление есть обезличение, измена своему «я» под давлением внешней силы [70].

А «долг», скажут нам, куда девался тот «долг», который составляет основу нравственности? Я уже говорил, что долг, должное есть прежде всего формальная идея, гносеологически противополагаемая сущему, бытию. Теперь мы можем говорить и о содержании долга. Нравственный долг человека есть самоосуществление, развитие своего духовного «я» до идеального совершенства; следовать долгу и следовать своей нравственно-разумной природе понятия тожественные. Только мещанская мораль понимает долг, как что-то внешнее человеку, навязанное со стороны, враждебное ему. Сознание долга или, что то же самое, нравственного

закона есть сознание своего истинного «я», своего высокого человеческого предназначения. Калечить свое «я», свою человеческую индивидуальность во имя долга – вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла. Мы исповедуем мораль абсолютного долга, выполняющего высшее духовное благо, но слово «долг» не имеет у нас неприятного исторического привкуса. Противоположение «долга» и «я» с этической точки зрения абсурд, так как «долг» есть законодательство «я».
Это человек сурового долга, часто слышим мы, он никогда не следует своим влечениям, он постоянно борется с собой и насилует себя, он всегда поступает так, как повелевает ему долг, а не так, как он сам хочет. Вот обыденное психологическое представление о долге. Философская этика должна возвыситься над этим обыденным пониманием долга, она даже может резко осудить такого «человека долга», может констатировать в нем отсутствие сколько-нибудь развитого самосознания и даже признать безнравственным выполняемый им долг, если этот долг погашает его человеческое «я», во имя традиционных предписаний извне, если он не «гуманен» [71]. «Гуманность», т. е. осуществление «человека» в себе и уважение к «человеку» в другом есть высший долг, и степенью ее осуществления прежде всего измеряется нравственный уровень. В человеке всегда происходит борьба добра со злом, высокого с низким, борьба духовного «я» с хаотическим содержанием эмпирического сознания, в котором столько сторонних не человеческих и не человечных примесей. Этим путем вырабатывается «личность» и совершается нравственное развитие. Но нравственно высок и прекрасен не тот человек, который творит добро со скрежетом зубовным, ограничивая и урезывая свою человеческую индивидуальность, а тот, который, творя добро, радостно сознает в этом самоосуществление, утверждение своего «я».
Кант держался еще того традиционного воззрения{62}, что человеческая природа греховна и испорчена, и потому пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское{63} начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически-отрицательно, оно в «не-нормальности», т. е. в недостаточном соответствии с «идеальной нормой» [72]{64}. Мы хотели бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себе не зло, она этически нейтральна, она становится злом только тогда, когда препятствует развитию личности, когда затемняет высшее самосознание и самоосуществление. Скажу более: чисто стихийная игра сил в человеке имеет огромную эстетическую ценность и, происходя по ту сторону этики, эта игра сил не осуждается этикой. Инстинкты сами по себе не нравственны и не безнравственны, но человек без инстинктов не имел бы плоти и крови, в пределах опыта он не жил бы. А человеческое «я» развивается путем повышения жизни, и потому старый призыв «жить во всю» никогда не теряет своего значения. В человеке есть безумная жажда жизни интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своим злом, если не добром. Это необыкновенно ценная жажда, и пусть она лучше опьяняет человека, чем отсутствует совсем. Это Бог Дионис дает о себе знать, тот самый, которому Ницше воздвиг такой прекрасный памятник во всех своих творениях, и он властно призывает к жизни{65}, к ее росту. Нравственная задача заключается не в ограничении этой жажды, а в ее соединении с утверждением и развитием духовного «я». Без этого нравственного самосознания «гора родит мышь» и дионисовская жажда жизни будет утоляться исключительно тем беспутством, в котором ничего большего нельзя найти. Мы преклоняемся перед красотой всех могучих жизненных порывов, мы утверждаем жизнь до бесконечности, жизнь во всем ее объеме, но для того чтобы жизнь действительно была сильной, широкой и бесконечной, она должна наполняться ценным содержанием, т. е. в ней должна расти духовность, в ней должно осуществляться идеальное богочеловеческое «я».
Теперь перехожу к самому, может быть, важному вопросу – отношению нравственной проблемы к свободе. Кант строит всю свою этику на постулате свободы, для него нравственная проблема есть прежде всего проблема свободы, она предполагает дуализм царства свободы и царства природы (необходимости) [73]. Нравственный закон по своему происхождению и по своей природе принадлежит царству свободы, а не царству необходимости, он требует автономии человеческой личности. Только свободное выполнение нравственного закона возвышает человека; свобода и есть нравственная природа человеческого «я». Все аргументы против царства свободы, взятые из арсенала царства необходимости, одинаково наивны и несостоятельны, они основаны на недоказанном и недоказуемом предположении, что научно-познавательная точка зрения необходимости есть единственная и окончательная точка зрения, что опыт, который есть детище лишь одной стороны нашего сознания, есть единственная и окончательная инстанция. Мы прекрасно знаем, что в пределах опыта нельзя

пробить брешь в детерминизме, что тут не может быть большей или меньшей степени необходимости, но мы и не противополагаем свободы детерминизму в смысле взаимного исключения, а признаем параллелизм мира свободы и мира необходимости. Свобода есть самоопределение личности, печать свободы лежит на всем том, что согласно с «я», что вытекает из его внутреннего существа. Свобода не отрицательное понятие, как это утверждают буржуазные мыслители, для которых она есть только отсутствие стеснений, свобода понятие положительное, она синоним всего внутреннего духовного творчества человеческой личности. Но быть свободным не значит определяться эмпирическим «я» с его случайным, взятым из опыта содержанием, свобода есть самоопределение духовного «я». С точки зрения Канта, человек свободен, когда он определяется не своей чувственной, а своей нравственно-разумной природой. И я думаю, что можно поставить знак тожества между внутренней нравственной свободой и тем духовным «я», которое мы положили в основание этики [74]. С гносеологической точки зрения свобода есть определение личности «нормативным сознанием» (этическими нормами) в противоположность определению случайными эмпирическими мотивами [75]. А это приводит нас к торжеству свободы и нравственности. Торжество нравственного блага есть торжество «нормативного» сознания, духовного «я», т. е. торжество свободы. Если нравственность есть не что иное, как самоосуществление, то следовательно она есть освобождение. Индивидуальное и универсальное нравственное развитие есть торжество царства свободы в царстве необходимости, т. е. рост того самоопределения человеческой личности, когда все человеческое творчество подчинено духовному «я». Теперь мы можем оценить по достоинству то распространенное утверждение, будто бы «этические нормы», «абсолютный нравственный закон» посягают на свободу человека. Требование абсолютного нравственного закона есть требование абсолютной свободы для человеческого «я». Выполнение нравственного закона, как насилие над «я», есть contradictio in adjecto{66}, это выполнение всегда автономно. Но некоторые, может быть, скажут, что от этого страдает эмпирическая личность, что речь идет о ее свободе. К сожалению, понятие эмпирической личности не только неопределенно, но даже совсем немыслимо, и от него нет пути к царству свободы. Быть «личностью», быть свободным человеком — значит сознать свою нравственно-разумную природу, выделить свое «нормальное», идеальное «я» из хаоса случайного эмпирического сцепления фактов, а сам по себе этот эмпирический хаос не есть еще «личность» и к нему неприменима категория свободы. А склониться перед эмпирическим фактом — это идолопоклонство перед алтарем необходимости, а не богослужение перед алтарем свободы.

Каково же отношение внутренней свободы [76] к свободе внешней, свободы нравственной к свободе общественной? Я уже говорил, что нравственная проблема неизбежно превращается в проблему общественную, потому что человеческая личность может развиваться и наполняться многообразным содержанием только в обществе, в психическом взаимодействии с другими людьми, в процессе созидания совместной культуры. Можно ли примирить внутреннее самоопределение личности, ее нравственную свободу и признание за ней абсолютной ценности с внешним гнетом, с эксплуатацией ее другими людьми и целыми группами, с поруганием ее человеческого достоинства общественными учреждениями? Могут ли те люди и те группы, которые наконец сознали в себе достоинство человека и неотъемлемые «естественные» права своей личности, терпеть насилие и бесправие? На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно. Какие идейные оправдания могут быть приведены в защиту точки зрения реакционеров и мракобесцев, жрецов грубого насилия, что может уменьшить их страшную вину перед человеческим духом и ослабить справедливое возмездие? Тут может быть историческое объяснение общественного зла, но не его нравственное оправдание.

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

Люди борются в обществе путем соединения и группировки, в истории мы встречаем,

собственно, не борьбу отдельных людей, а борьбу общественных групп. Современная общественная группировка открывает широкие перспективы, необходимость дает условия, опираясь на которые человеческий дух может и должен создать лучшее, более свободное будущее. Творчество будущего всегда окрашено для нас не только в цвет естественной необходимости, но также в цвет нашей нравственной свободы. Теперь мы, кажется, смело можем сказать, что на нашей стороне окажется не только правда, но и сила [77].
Реакционеры привыкли встречаться с материалистическим обоснованием и оправданием освободительных стремлений, но гораздо сильнее и чувствительнее будет вызов идеализма. Идеализм обнаруживает полнейшую духовную нищету всякой реакционной идеологии: христианин проповедует зверское насилие над людьми, спиритуалист тащит за всякое проявление духа в полицейский участок [78]. Спиритуализм, признающий безусловную ценность за человеческим духом, нельзя соединить с оправданием внешнего, часто прямо физического, насилия над этим духом, спиритуализм не может появляться в казенном облачении и проповедовать ту безобразную ложь, будто бы свободный дух должен прекрасно чувствовать себя в рабском обществе. То новое идеалистическое направление, к которому я с гордостью себя причисляю, выводит необходимость освободительной борьбы за «естественное право» из духовного голода интеллигентной души [79].
Мы недостаточно ценим и не достаточно еще понимаем глубокого значения той критики существующего строя, которую предпринял Лев Толстой с точки зрения христианского идеализма. После Толстого ко многому нельзя уже относиться так индифферентно, как относились раньше, и голос совести настойчивее требует нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищные нравственные противоречия, которые у представителей силы принимают преступный характер [80].
Свою статью я заканчиваю следующим основным, как мне кажется, выводом: нужно человеком{71} быть и своего права на образ и подобие Божества нельзя уступить ни за какие блага мира, ни за счастие и довольство свое или хотя бы всего человечества, ни за спокойствие и одобрение людей, ни за власть и успех в жизни; и нужно требовать признания и обеспечения за собой человеческого права на самоопределение и развитие всех своих духовных потенций. А для этого прежде всего должно быть на незыблемых основаниях утверждено основное условие уважения к человеку и духу — свобода.
С. Л. Франк
Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»
[Посвящается П. Б. С.]{1}
Die Zukunft und das Fernste set dir die Ursache deines Heute…
Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernstenliebe.
Комментарии
I
Nah hab’ den Nächsten ich nicht gerne:
Fort mit ihm in die Höh’ und Ferne!
Wie würd’ er sonst zu meinem Sterne?
Современная наука о морали приходит к убеждению, что совокупность переживаемых людьми моральных чувств и признаваемых ими моральных принципов не поддается сведению на единую верховную аксиому, из которой все они вытекали бы, как выводы из логической посылки. Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого, можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла». Нельзя распутать сложного и запутанного узора морального мира, найдя начало одной его нити, ибо узор этот образован из нескольких переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей [81]. Задача науки о морали может заключаться только в том, чтобы отделить каждую из этих нитей от других и показать, каким образом они сплетаются в живую ткань моральной жизни. Совокупность моральных идей и чувств может быть сведена, таким образом, только к ряду независимых друг от друга основных принципов. Каждый из последних служит внутренней основой целой массы явлений морали и дает начало особой замкнутой системе морали; но самые эти принципы друг от друга уже не зависят и потому не обосновывают один другого. Наоборот, каждый из них, в качестве моральной аксиомы, вступает в коллизию со всеми остальными и ведет с ними борьбу за абсолютное верховенство в царстве морали. «Каждая из твоих добродетелей, — говорит Фр. Ницше своим образным языком, — жаждет высшего развития; она хочет всего твоего духа чтобы он стал ее глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви; каждая добродетель ревнует тебя к другой»{4}. Исходом этой борьбы может быть либо полное и частичное вытеснение одним принципом всех других, либо распределение между ними власти на отдельные компетенции каждого из них (так, напр[имер], нередко в общественной жизни и в жизни личной господствуют

совершенно различные и противоречащие друг другу нравственные принципы, так что то, что считается хорошим в первой, признается дурным во второй, и наоборот); возможно даже и отсутствие всякого исхода, вечная борьба моральных чувств в душе у человека, своего рода «Bürgerkrieg in Permanenz»{5}. Психологически соотношение сил отдельных принципов и исход борьбы между ними обусловлен природными задатками людей, обстоятельствами их жизни, их личным настроением и настроением общества и эпохи; морально исход этой борьбы может быть только декретирован решительным признанием одного из борющихся принципов верховной аксиомой моральной жизни и столь же решительным отвержением всех остальных, но не может быть обоснован, так как самым признанием принципа верховной моральной инстанцией отнята возможность искать дальнейших, высших его оснований. Основанием высшего морального права, как и всякого права, служит не его собственная правомерность, а фактическая сила образующих и поддерживающих его чувств.

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

Понятие «любовь к дальнему», о котором у нас по преимуществу будет идти речь, не имеет строго ограниченного объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятию «любви к ближнему» и до известной степени зависит от значения, придаваемого последнему. Для того чтобы дать возможно более полное представление о «любви к дальнему» и ее значении в этической системе Ницше, мы воспользуемся следующим приемом: мы постараемся проследить ее содержание, начав с наиболее широкого мыслимого его объема и постепенно ограничивая его и таким образом определяя понятие «любви к дальнему» все более точно.

В наиболее широком своем смысле понятие «любви к дальнему» характеризуется противопоставлением его «любви к ближнему», в особенном значении последнего понятия, не совпадающем с его общераспространенным значением, хотя и имеющем с ним много родственного и образующем, так сказать, его корень. Под «любовью к ближнему» в том ее значении, с которым мы имеем сейчас дело, понимается совокупность симпатических чувств, переживаемых по отношению к непосредственно окружающим нас, ближайшим к нам людям («ближним») и основанных на элементарном инстинкте сострадания, на чутком воспроизведении в своей душе психической жизни этих «ближних»; если чувства эти и переносятся на более обширный круг людей – «ближних» в широком, метафорическом смысле слова, то лишь как мысленная аналогия ощущений, испытываемых по отношению к «ближним» в тесном, буквальном смысле слова. Этика «любви к ближнему» есть, таким образом, моральная система, основанная на инстинкте сострадания [82]. Понятие «любви к дальнему» не имеет столь определенного значения. Под ним может подразумеваться всякая любовь, не совпадающая с «любовью к ближнему» в указанном ее смысле. Мы можем охарактеризовать ее, как чувство, испытываемое по отношению ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено от нас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически и потому действует не непосредственно, не при помощи аффекта сострадания, а через посредство более отвлеченных моральных импульсов. В этом широком значении «любви к дальнему» в нее будет включена как любовь к более отдаленным благам и интересам тех же «ближних», так и любовь к «дальним» для нас людям – нашим согражданам, нашим потомкам, человечеству; наконец, сюда подойдет и любовь ко всему отвлеченному – любовь к истине, к добру, к справедливости, – словом любовь ко всему, что зовется «идеалом», или, как выражается Ницше, «любовь к вещам и призракам». Все эти виды «любви к дальнему» имеют общим то, что они не основаны на непосредственном инстинкте сострадания или по крайней мере не исчерпываются им, и этим всякая «любовь к дальнему» резко отделена от «любви к ближнему». Правда, у Ницше, как увидим ниже, любовь к дальнему имеет свое более узкое и более определенное значение; но до известной степени формальный характер этого чувства, в его интересующей нас антитезе к чувству любви к ближнему, независим от содержания самого объекта чувства, от значения, которое придается понятию «дальнего», и потому наша характеристика обоих чувств достаточна для предварительного анализа их взаимных отношений.

Соответственно широте понятия «любви к дальнему» антитеза между этим чувством и чувством «любви к ближнему» может принимать самые разнообразные формы. Зародыш

ее можно наблюдать в оттенках материнской любви. Любовь к ребенку, стремящаяся удовлетворить всем его желаниям и избавить его от всяких страданий, может в качестве «любви к ближнему» быть противопоставлена материнской «любви к дальнему» – любви, направленной на обеспечение отдаленных благ для ребенка, хотя бы ценою обильных его страданий и лишений в настоящем. Та же антитеза более резко обнаруживается в отношении к больному со стороны сестры милосердия и врача (пример, приводимый самим Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного и к его душевному успокоению, есть типичный образец «любви к ближнему», тогда как направленная на обеспечение будущего блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленных интересов больного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергать своего пациента жестоким мукам, дает нам тип «любви к дальнему». Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между общественными интересами и личными привязанностями: борьба между «любовью к ближнему» – чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям – и «любовь к дальнему» – к любимому делу, к партии, родине, человечеству – исчерпывает содержание всех этих трагедий. Но и в пределах сферы общественных интересов повторяется в самых разнообразных формах все та же антитеза: всем известна, напр[имер], противоположность между двумя типами патриотизма, из которых один есть любовь, так сказать, к отечеству «ближнему», другой – любовь к отечеству будущему, «дальнему»: еще Чаадаев указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина»{7}. Наконец, на высшей ступени развития нравственных чувств возможно столкновение между общественными интересами и абстрактными моральными побуждениями, напр[имер], если любовь к партии или к отечеству вступает в коллизию с любовью к справедливости, к истине и т. п.; здесь мы опять-таки находим антитезу между любовью к ближнему и любовью к дальнему; в наиболее отвлеченной и характерной форме.

Никто, конечно, не будет отрицать, что принцип «любви к ближнему» (в указанном здесь специфическом его значении) издавна служил, служит и может служить основой целой моральной системы. Наиболее резко была выражена основная аксиома этой системы в известной мысли Достоевского, что весь прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и разделять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь к дальнему» может служить такой же аксиомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогресс человечества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чем многие его слезы{8}…

Одной из гениальных заслуг Фр. Ницше является раскрытие и сознательная оценка этой, старой как мир, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно, антитезы между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Оба моральных принципа приходят в резкое и часто непримиримое столкновение друг с другом, и этого столкновения нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотреть ему в глаза и решительно стать на сторону того или другого из борющихся принципов – такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше в этику. Сам Ницше – убежденный и восторженный апостол «любви к дальнему». Но он не только ее проповедник: он творец целой грандиозной моральной системы, основанной на этом нравственном чувстве. Все его моральное учение, как оно выразилось в наиболее зрелом виде в проповедях Заратустры [83], может быть понято и оценено, как евангелие «любви к дальнему», а многие из его наиболее смелых нравственных сентенций, с первого взгляда поражающие обыденное моральное сознание своею парадоксальностью и нередко заставлявшие предполагать в их авторе нравственно-извращенную натуру, приобретают глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если их рассматривать как звенья этической системы любви к дальнему. Глубина духовной натуры Ницше и многообразие содержания его идей давали возможность подходить к нему с разных сторон, понимать и ценить его с самых различных точек зрения. Если Риль видит в нем «философа культуры», если Зиммель считает его родоначальником этики «благородства», то они, несомненно, схватывают наиболее коренные и яркие черты его духовного облика. Но ни то, ни другое определение – не говоря уже о многих других, менее удачных, – не только не исчерпывает сполна нравственной физиономии Ницше, но и не препятствует законности совершенно иных характеристик ее, по ее другим, столь же коренным и ярким свойствам. Сознательно отказываясь от претензии на исчерпывающее значение нашего понимания учения Ницше, как этической системы «любви к дальнему», мы полагаем, однако, что в этом понимании лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и, на наш личный взгляд, наиболее ценных моральных идей Ницше [84].

Обратимся же к тем моральным требованиям, которые вытекают из этики «любви к

дальнему». Мы надеемся, нам простятся обильные цитаты, которыми мы принуждены будем иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требует дословности в передаче его идей.
С самого же начала мы наталкиваемся тут на одну, с виду парадоксальную, но глубоко верную мысль: в противоположность «любви к ближнему», основанной на ощущении близости к себе окружающих, родоначальником любви к дальнему служит чувство, с точки зрения обыденной нравственности антиморальное: отчуждение от «ближнего», полный разрыв с окружающею средою и ее жизнью. «Ближние», живущие интересами дня, сросшиеся с установившимся складом своего существования, не понимают и боятся того, кто возлюбил дальнее. Когда Заратустра впервые спешил к людям, чтобы возвестить им свое учение, то встретившийся ему пустынник предупреждал его: «Наши шаги звучат для них слишком одиноко по их улицам; и когда они ночью, лежа в своих постелях, слышат шаги человека задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда направляется вор?»{12} Но и возлюбивший «дальнее» платит своим ближним тем же: его любовь к дальнему заставляет его ненавидеть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающих его людей, со всеми ее будничными, мелкими добродетелями и интересами. Нападки Ницше на лицемерие и пошлость современной жизни слишком известны и слишком многочисленны, чтобы их можно было здесь приводить. Мы не можем, однако, отказать себе в удовольствии привести одну из наиболее удачных характеристик различных видов лицемерной добродетели современности, оставляя до другого места анализ принципиальных нападок Ницше на ходячую мораль. Перед нами проходит целая коллекция типов современных добродетельных людей. Тут есть «такие, для которых добродетель есть боль от удара кнутом», и «такие, которые подобны заведенным часам для ежедневного обихода: они тикают и хотят, чтобы их тик-так называли добродетелью»; есть «такие, которые сидят в своем болоте и говорят через тростник: “добродетель – это тихо сидеть в болоте; мы никого не кусаем и уходим от всякого, кто хочет кусать, и во всем мы имеем то мнение, которое нам велят иметь”», и «такие, которые любят телодвижения и думают, что добродетель есть особого рода телодвижение: их колени постоянно молятся, и руки их восхваляют добродетель, но сердце их не знает ничего обо всем этом»; наконец – и тут в горьких словах Заратустры звучит для нас нечто совсем родное – «есть и такие, которые считают добродетелью говорить, что добродетель необходима, но в глубине души верят лишь в то, что необходима полиция»{13}.
С жизнью подобных добродетельных людей, в которых нетрудно подметить копии с наших «ташкентцев»{14} и людей «среды умеренности и аккуратности»{15} (Заратустра резюмирует их добродетели словами: трусость и посредственность), не имеет ничего общего тот, кто любит дальнее. Любовь к дальнему, стремление воплотить это «дальнее» в жизнь имеет своим непременным условием разрыв с ближним. Этика любви к дальнему, в виду того, что всякое «дальнее» для своего осуществления, для своего «приближения» к реальной жизни требует времени и может произойти только в будущем, есть этика прогресса, и в этом смысле моральное миросозерцание Ницше есть типичное миросозерцание прогрессиста, конечно, не в политическом, а в формально-социологическом значении этого термина. Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него. В чудесном художественном противопоставлении отношения к «стране отцов» и «стране детей» Ницше рисует моральное положение по отношению к родине человека, воспринявшего начала этики «любви к дальнему».
«Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из страны отцов и матерей моих.
Так осталось мне любить лишь страну детей моих, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца.
Моими детьми хочу я загладить, что я – дитя моих отцов; всем будущим искуплю я эту современность»{16}.
Люди настоящего в глазах Заратустры только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. «Я брожу между людьми, – говорит он, – как между клочками будущего: того будущего, которое я вижу. И нет у меня другой мечты и мысли, как смечтать и свести воедино то, что есть обломок, загадка и слепой случай… Нынешнее и прошедшее на земле – ах, друзья мои! они невыносимы для меня; и я не мог бы жить если бы я не был прорицателем того, что некогда должно прийти!»{17}
Итак, любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение – две стороны одного и того же чувства, «и что знают, – восклицает Заратустра – о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!»{18} В первой же проповеди своей к людям Заратустра учил их «великому презрению», как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть

«час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастие, и их разум, и их добродетель», когда во всем этом они увидят лишь «нищету и грязь и жалкое довольство»{19}.
Но презрение к окружающей жизни и к современным, будничным ее интересам, к ее «счастию и разуму и добродетели» должно быть лишь первым этапом в душевном развитии любящего «дальнее», очищением его души для полного торжества в ней ее любви. Горе тем, кто остановится на нем! Сам проникнутый некогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость с глубокими нравственными импульсами, лежащими в основе этого учения, Ницше-Заратустра с негодованием обрушивается на метафизиков-пессимистов, Hinterweltler, как он их называет, людей, которые видят только «зад земли»{20}. «Им встречается больной, или старик, или труп, и они сейчас же говорят: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и их взгляд, видящий только один лик бытия!»{21} И хотя его протестующий крик против пессимизма, для которого «весь мир есть грязное чудовище», заканчивается грустным признанием: «о мои братья, много мудрости в учении, что в мире много грязи!», но он нашел и выход из тяжких пут этого учения: «Само отвращение создает крылья и силы, чующие свежие источники!»{22} Творческая воля, стремление изменить настоящее и приблизить к нему «будущее и дальнее» — вот к чему должно вести отвращение к современности. «Воля освобождает: ибо воля есть творчество: так учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вот великое спасение от страданий, великое облегчение жизни!»{23}
Итак, любовь к дальнему есть любовь творческая; отчуждение от «ближнего» и близость к «дальнему» делает необходимым стремление воплотить «дальнее» в жизнь, преобразив последнюю в том направлении, в котором она приближается к «дальнему». Здесь мы также замечаем весьма характерное различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первая (как и всякая любовь) также может и должна быть любовью деятельной; но эта деятельность, сводящаяся к проявлению инстинкта сострадания к людям лишена того элемента творчества, того неуклонного и систематического разрушения старого и созидания нового, которым отличается «любовь к дальнему». Не заботясь о принципах и складе жизни, «любовь к ближнему» (в том специфическом значении, в котором мы ее здесь понимаем) занята непосредственным уничтожением и смягчением каждого из текущих проявлений зла, тогда как «любовь к дальнему», наоборот, ставит своей задачей целесообразное видоизменение самых принципов жизни, творческую работу во имя определенного «дальнего». Еще резче обнаруживается этот контраст при рассмотрении тех отношений к окружающим людям, в которые выливаются активные проявления обоих рассматриваемых моральных чувств. Деятельность любви к ближнему выражается прежде всего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму борьбы с людьми. С точки зрения первой моральным идеалом являются миролюбие, кротость, стремление уступать ближнему и ради его желаний подавлять свои собственные; с точки зрения второй такая покорность и уступчивость заслуживают сильнейшего морального осуждения, в качестве поведения, которое, как говорит Заратустра, заставляет «дальних расплачиваться за любовь к ближнему». Любовь к дальнему требует настойчивости в проведении своих стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая борьба с окружающими «ближними» во имя расчищения пути для торжества «дальнего». Таков смысл известных проповедей Заратустры «о войне».
«Я учу вас не труду, я учу вас борьбе. Я учу вас не миру, а победе. Вашим трудом да будет борьба, вашим миром да будет победа…
Война и мужество сделали больше великих вещей, чем любовь к ближнему. Не ваше сострадание, ваша храбрость спасала доселе несчастных!» [85]
Творческая борьба, творчество в форме борьбы — такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее». Вдохновенные проповеди Заратустры черта за чертой вырисовывают нам духовный облик его героя — творца «дальнего», борца за «дальнее». В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы. Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя «дальнего» — борца и творца.
Психологическим коррелатом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелатом любви к дальнему — твердость. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему. «Все творцы тверды!» восклицает Заратустра{25}. Один из «высших людей», которых приютил у себя Заратустра и которым он вернул их утраченную в борьбе за «дальнее» бодрость, в своей приветственной речи говорит ему: «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, нежели высокая сильная воля: это — ее прекраснейшее растение; целая местность кругом питается

соками одного подобного дерева»{26}. Еще красноречивее учит твердости сам Заратустра в своих проповедях «о старых и новых скрижалях».
«Зачем ты так тверд? говорил однажды алмазу кухонный уголь. Разве мы не близкие родственники?
Зачем вы так мягки? О братья мои, так спрашиваю вас я: разве вы — не мои братья?
Зачем вы так мягки, так размягчающи и уступчивы? Зачем так много отречения, отрекательства в ваших сердцах? Так мало рокового в вашем взгляде?
И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: как можете вы со мною — победить?
И если ваша твердость не хочет блестеть и дробить и резать: как можете вы со мною — творить?
Творцы всегда тверды. И блаженством должно вам казаться класть вашу руку на тысячелетия, как на мягкий воск…
Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я над вами: станьте твердыми!» {27}
Но условием твердости в борьбе и как бы составною ее частью является мужество перед опасностью. Мужество таким образом является вторым основным требованием этики любви к дальнему и служит предметом постоянного прославления со стороны Ницше — Заратустры. Заратустра — «друг всех, кто предпринимает далекие путешествия и не любит жить без опасностей»{28}. «Что хорошо?» — спрашивает он и дает категорический ответ: «хорошо быть мужественным; и оставим маленьким девочкам говорить: хорошо то, что мило и трогательно»{29}. Сам Заратустра, этот прообраз всех борцов за «дальнее», является для окружающих как бы прямым воплощением мужества:
«Мужество, ставшее наконец тонким, духовным, одухотворенным, человеческое мужество с орлиными крыльями и змеиною мудростью, это мужество, думается мне, зовется теперь…
— “Заратустрой!” вскричали все собравшиеся в один голос»{30}.
Твердость и мужество, эти два основные свойства творца и борца за дальнее, в своем высшем развитии и в столкновении с противодействующими торжеству «дальнего» силами современности, являются источниками «трагической красоты» жизни любящего «дальнее»: они одновременно и подготовляют его гибель и дают ему силу спокойно идти навстречу ей. Кто живет «дальним», для кого, по выражению Ницше, «любовь к жизни есть любовь к своей высшей надежде»{31}, тот ищет опасностей и знает, что за будущее он должен погибнуть в настоящем. Проповедь добровольной гибели, взгляд, что лучший и даже единственно ценный род жизни заключается в пожертвовании ею на благо «дальнего», составляет также одну из основных, доминирующих нот в миросозерцании Ницше. Среди всех искажений, которым подвергнули его учение равно недальновидные приверженцы и противники его, — искажений, от которых, как от кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтение его творений, начитавшись и наслушавшись предварительно толков о «ницшеанстве», — самым грубым искажением и, с моральной точки зрения, самым тяжелым грехом кажется нам игнорирование учения Ницше о нравственном императиве самопожертвования. Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше заключается в проповеди безграничной и безудержной, не стесняемой моральными соображениями, разнузданности страстей, и мало кто вспомнит{32} при этом суровую заповедь его: не должно искать наслаждений! Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненном пиру, а наоборот, — те, кто по самой своей природе не умеют, не могут и не хотят пристроиться к жизни современности. «Поистине, — восклицает Заратустра, — я люблю вас за то, что вы не умеете жить теперь, вы высшие люди! Так именно живете вы — лучше всего!» {33} Гибель, учит он, есть удел всего, что подымается выше уровня современности, что в настоящем есть представитель будущего:
«О мои братья, первенцы всегда приносятся в жертву. Все же мы — первенцы.
Все мы истекаем кровью на тайных жертвенниках, все мы горим и жаримся в угоду старых кумиров…
Но того и хотят люди нашего рода; и я люблю тех, кто не хочет сохранять себя.
Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему»{34}.
Когда Заратустра впервые сошел к людям для проповеди нового учения, он в первой же своей речи к народу учил людей погибать. Указав им, что они должны очиститься, пережив «час великого презрения», он стал говорить им о своей любви к добровольно погибающим:
«Я люблю тех, кто не умеет жить, не погибая: ибо гибель их есть переход к высшему…
Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть жажда гибели и стрела влечения…
Я люблю того, кто стыдится, когда в игре выпадает кость к его удаче, и спрашивает тогда: разве я фальшивый игрок? — ибо он хочет погибнуть…
Я люблю того, кто оправдывает потомков и искупает предков: ибо он хочет

погибнуть от современников…
Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечет его к погибели.
Я люблю всех тех, кто походят на тяжелые капли, по одиночке падающие из темной тучи, которая висит над людьми: они возвещают о пришествии молнии и погибают ее предвестниками»{35}.
Могучими, торжествующими аккордами звучит учение о добровольной гибели в проповеди Заратустры «о свободной смерти». Если говорят, что мерилом высоты нравственного миросозерцания служит та сила, которую она дает человеку для доброй и безбоязненной встречи смерти, то миросозерцание Ницше не уступит в этом отношении никакому другому. Вряд ли кто говорил о смерти более сильно и радостно, нежели Заратустра в своем апофеозе «свободной смерти»:
Я учу вас созидающей смерти, которая становится для живущих напоминанием и обетом.
Победоносно умирает созидающий, окруженный надеющимися и благословляющими;
Так нужно учиться умирать; и не должно быть ни одного празднества, на котором подобный умирающий не освящал бы клятвы живущих.
Так умереть — лучше всего; второе же — это умереть в бою, расточивши великую душу.
Но борцам и победителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, как вор, и все же становится господином над нами.
Я учу вас моей смерти, свободной смерти, которая приходит ко мне, потому что я ее хочу.
А когда я захочу ее? — Кто имеет цель и наследника, тот хочет смерти во время для цели и наследника.
И из уважения к цели и наследнику он не станет более вешать засохшие венки в святилище жизни…
Свободен к смерти и свободен в смерти, умея сказать святое “нет”, когда нельзя более сказать “да” — так смотрит на жизнь и смерть мужчина.
Да не будет ваша смерть клеветой на человека и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.
В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, подобно вечерней заре над землей: иначе же смерть не удалась вам»{36}.
Итак, твердость в достижении намеченной цели — в творчестве «дальнего», мужество в борьбе и спокойное и даже радостное отношение к своей гибели, вытекающее из сознания ее необходимости для торжества «дальнего» — вот основные черты нравственного характера, требуемые этикой любви к дальнему. Воспитанный в духе учения пессимизма, Ницше уже с самого начала составил себе идеал «трагической красоты». Уже первоначальным мотивом его этического миросозерцания служило убеждение, что, за невозможностью в мире истинного счастия, единственно достойное и прекрасное на земле — это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. Дальнейшее развитие мировоззрения Ницше прибавило к этому убеждению только одну черту, в высшей степени существенную и ценную: «трагическая красота» перестала в его глазах быть бесплодной. Для Ницше — Заратустры она не есть более самоцель; целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только Untergang, но и Uebergang {37}: трагическая красота стала творческой. В таком виде первоначальный и основной мотив этики Ницше стройно вплетается в этическую систему «любви к дальнему».
Этика «любви к ближнему» в своем развитии превращается в этику сострадания, смирения и, наконец, пассивного мученичества. Этика «любви к дальнему», как мы видели, становится этикой активного героизма.
Несмотря на разнородность обеих этих моральных систем, несмотря на значительное разногласие требований, вытекающих из того и другого принципа, разногласие, на которое нам пришлось уже не раз указывать и сущность которого мы только что постарались резюмировать, изложенные выше требования этики «любви к дальнему» обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно не препятствует их всеобщему признанию и исповедыванию и не возбуждает спора об их моральном значении; такое молчаливое признание требований этики «любви к дальнему» при явном исповедывании противоположных принципов происходит отчасти потому, что это несоответствие слишком тонко и нередко ускользает от взгляда поверхностного наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задевает лишь психологические коррелаты той и другой этики и не касается самих принципов их. Остановимся теперь на тех сторонах антитезы двух рассматриваемых этических систем, где разногласие между ними принимает характер открытой и решительной борьбы. Мы разумеем известные нападки Ницше на моральные принципы, которым обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая ценность и по отношению к

которым Ницше делает свою знаменитую попытку «переоценки всех ценностей».
На эту тему говорилось очень много, но, насколько нам известно, она не была рассмотрена с той точки зрения, которую мы развиваем: с точки зрения коллизии между «любовью к дальнему» и «любовью к ближнему». Обыкновенно обращается главное внимание на протест Ницше против идеи долга в морали. Нам кажется однако, что этот протест может быть правильно оценен только при более тщательном рассмотрении морального идеала Ницше, а таковое невозможно, на наш взгляд, без детального исследования моральной антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Борьба против идеи долга есть у Ницше, – как мы это постараемся показать на одной из дальнейших ступеней нашего анализа, – лишь отражение более широкой и принципиальной борьбы против этики «любви к ближнему». Попытаемся же понять общий смысл этой последней борьбы.
Всем известно отрицание Ницше моральной ценности за чувством сострадания известно и его так называемое «прославление жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу них просто нравственным негодованием. Но и теперь еще их смысл остается для многих не вполне разрешенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнению, может быть разрешена не только при установлении связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой «любви к дальнему». Существует мнение, будто Ницше проповедует, так сказать, «злодейство ради злодейства», жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не может быть неверное этого мнения. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современных людей, Ницше готов предпочесть им даже людей с преступной, но зато и более сильной волей. «Не ваши грехи, ваша умеренность вопиет к небу! ваша скупость в самом грехе вашем вопиет к небу!» восклицает он{38}. Но подобная, вполне понятная, конечно, мысль, составляя, так сказать лишь психический обертон уважения к силе воли и богатству жизненной энергии, не дает еще права зачислить Ницше в разряд проповедников жестокости an und far sich{39}. Никто, конечно, не заподозрит особенного пристрастия к злодейству у Гейне, а между тем он, движимый тем же чувством, как и Ницше, при взгляде на филистерское общество восклицал гораздо сильнее, чем Ницше:
O dass ich grosse Laster säh, –
Verbrechen, blutig, kolossal,
Nur diese satte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral! [86]
Наряду с подобными протестами Ницше против «скупости в грехе» мы находим у него столь же решительный протест против преступных и антисоциальных импульсов. «Ненавистны мне все, для которых есть только один выбор: быть злыми зверями или злыми укротителями зверей; близ таких людей я не стал бы строить себе хижины»{41}. Истинный смысл морального осуждения сострадания и оправдания жестокости у Ницше может быть разъяснен, повторяем, только в связи с этикой «любви к дальнему».
«Так велит моя великая любовь к дальнему: не щади своего ближнего!» {42} – в этом восклицании, думается нам, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше [87]: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и поскольку того требует любовь к дальнему. Последняя, как мы видели, необходимо связана с борьбой, т. е. со стремлением разрушать «ближнее» в интересах «дальнего». Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное contradictio in adjecto{43}; чем ожесточеннее и непримиримее борьба, тем она лучше. Все худшие инстинкты человека – ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести – облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему»; точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на моральных импульсах, его гнев становится негодованием, жажда мести – стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть – нетерпимостью к злу, жестокость – суровостью убежденного человека. «Ты вложил в сердце твоих страстей твою высшую цель, – говорит Заратустра, – и они стали твоими добродетелями и радостями»{44}. Это – истина старая, как мир и человек, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните «святую месть», о которой говорит Кочубей у Пушкина, как о последнем, оставшемся ему «кладе» {45}; вспомните некрасовскую «музу мести» {46}; вспомните злобное настроение, которым проникнуты все великие сатирики от Ювенала и Свифта до Салтыкова включительно; вспомните о всем, что для нас привлекательно в «страстном, грешном, бунтующем сердце» Базарова{47}, – и мысль Ницше выяснится вам во всей ее моральной красоте и истинности. «Пламя любви говорит в именах всех добродетелей – и пламя гнева»

{48}. Даже учение о непротивлении злу – это на первый взгляд квинтэссенция этики «любви к ближнему» – учение, признающее неправомерной всякую активную борьбу человека с человеком, не может отрицать законности чувств гнева и ненависти против самого зла. Более того, сторонник этого учения прямо следует, не сознавая того, завету Заратустры: не щади ближнего своего: ибо для победы над злом нужна предварительная гибель многих «непротивляющихся» ему «ближних», и на эту гибель спокойно, в сознании нравственной высоты своего дела, ведет их проповедник «непротивления», так же, как это делает всякий другой борец за «дальнее». «Мое страдание и мое сострадание, – говорит Заратустра, – что мне до них? Разве я о счастие думаю? Я думаю о моем деле!»{49} С точки зрения этики любви к дальнему, на которой стоит всякий, кто думает «о своем деле», сострадание есть не добродетель, а слабость; мысль о страдании ближнего должна быть побеждена так же, как и мысль о собственном страдании. «Великая любовь превозмогает и сострадание… Горе всем любящим, в любви которых нет ничего выше их сострадания!» Кто не щадит самого себя, тот не только не обязан, но и не имеет права щадить другого. «Себя самого приношу я в жертву моей любви – и моего ближнего подобно мне, – так гласит речь всех творцов. Ибо все творцы тверды»{50}.
Так находит свое объяснение отрицание сострадания у Ницше. Этика любви к дальнему, этика творчества и борьбы не может быть этикой сострадания. Если в этике любви к дальнему любовь к человечеству, так сказать, в своей статике основана, как мы видели, на своей прямой противоположности – на отчуждении от людей и презрении к ним, то в своей динамике, в качестве творчества, она также неразрывно связана со своим антиподом – разрушением; и если любовь невозможна без ненависти и вражды, то она невозможна и без жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катод и анод тока моральных чувств, взаимно поддерживают и питают друг друга. «Кто хочет быть творцом в добром и злом, поистине тот должен быть и разрушителем… Вот почему высшее зло принадлежит к высшему благу: благо же это – творческое»{51}.
По обыкновению Ницше воплощает в художественном образе учение о необходимости суровости в борьбе за «дальнее»:
«О люди, в камне спит мой образ, образ моих образов! Ах, ему суждено спать в самом твердом, самом безобразном камне!
И вот мой молот жестоко неистовствует над его тюрьмой. От камня летят куски – что мне до того?» [88]{52}
Приходится иногда прямо поражаться, как неправильно истолковываются, ко вреду для репутации Ницше и к еще большему вреду для преследуемых его учением моральных задач, многие его мысли и изречения. Кто не слышал о знаменитой жестокой фразе его: «падающего нужно еще толкать»? И однако в данном случае молва исказила не только внутреннее значение этой фразы, но вдобавок и ее самое. Послушаем же самого Ницше [89]:
«О мои братья, разве я жесток? Но я говорю вам: что падает, то нужно еще и толкать!
Все нынешнее – все это падает, погибает; кто хотел бы удержать его! Но я – я хочу еще толкать его!
Знаете ли вы наслаждение скатывать камни с крутых обрывов в глубины? – Эти нынешние люди… смотрите же, как они катятся в мои глубины!
Я – пролог для лучших игроков, о мои братья! Я – пример для них! Поступайте же по моему примеру!
И кого вы не научите летать, того научите – поскорее упасть!»
И трогательный вступительный вопрос: «разве я жесток?» и самый оборот речи в знаменитой фразе («что падает», а не «кто»), и весь контекст вместе взятый – все это ясно указывает, что здесь дело идет не о чисто личных отношениях, в которых будто бы рекомендуется толкать падающего, а о падении эпох, нравственных укладов жизни, поколений. Такое падение Ницше-Заратустра учит ускорять. Эта проповедь как нельзя более естественна, уместна и понятна в этике любви к дальнему, в этике прогресса и борьбы: мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспевания ускорять гибель всего отживающего. Если в таком образе действия и остается элемент жестокости по отношению к погибающему, то это – жестокость не только необходимая, но и нравственно ценная. Прогресс «жертв искупительных просит», и кто живет для «дальнего», тот не захочет, да и не имеет права поступать так, чтобы «дальние расплачивались за его любовь к ближним».
Из тех же моральных соображений вытекают насмешки Ницше над «добротой» и «добрыми». Доброта – это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая не совместима ни с борьбой, ни с движением вперед. Прежде, чем превратиться в невинного ребенка, – учит Заратустра, – человек должен пройти еще одну ступень: из вьючного верблюда он должен стать сильным, борющимся львом. Кто проповедует сейчас доброту и невинность, тот отрицает движение вперед, тот хочет

увековечения человека на настоящей ступени его развития и ради своей невинности жертвует «дальним». У кого нет ничего выше доброты, для того добродетель лишь средство к успокоению и сну. Выслушав проповедь одного мудреца о подобной добродетельности как условии мирного и покойного сна, Заратустра иронически восклицает: «блаженны сонливые – ибо они должны скоро заснуть!»{55} Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, как этика застоя: «новое хочет созидать благородный и новые добродетели; старого хочет добрый и сохранения старого»{56}. Но Заратустра идет еще далее и утверждает, что идеал доброты вообще не осуществим. Где есть борьба, там нет места для доброты; и так как «добрые» также должны принять участие в борьбе, выступая против тех, кто отрицает их жизнь и добродетели, и ищет новых, – то «добрые неизбежно должны быть фарисеями» {57}: во имя своей мирной доброты они должны ненавидеть всех борцов и творцов:
«Берегись добрых и справедливых: они охотно распинают тех, кто ищет новых добродетелей, – они ненавидят одиноких.
Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играет она с огнем – костров!..»{58}
«Добрые всегда – начало конца: они распинают того, кто пишет новые заповеди на новых скрижалях, они жертвуют для себя будущим – они распинают всю будущность человечества. Добрые всегда были началом конца» [90]{59}.
Так развивается антитеза моральных систем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Этика «любви к ближнему» развивается в этику сострадания, душевной мягкости, миролюбия, доброты и успокоения. В противоположность ей Заратустра дает нам «новые скрижали», развивая этику любви к дальнему и рисуя нравственное величие твердого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося в даль человеческого духа. Пока в человеческой жизни будет существовать борьба между началами примирения и возмущения, между стремлением к сохранению старого и стремлением к созиданию нового, между жаждой мира и жаждой борьбы, – до тех пор не прекратится в человеческой душе и соперничество между этими двумя великими моральными системами…
II
Hölier als die Liebe zum Nahsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; holier noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern.
Изложенная выше этика «любви к дальнему», в ее антагонизме к этике «любви к ближнему», имеет ту особенность, что она совершенно независима от содержания самого объекта любви – «дальнего». Каково бы ни было внутреннее содержание морального идеала, требования этики любви к дальнему остаются неизмеренными, раз только этот идеал руководит человеческой деятельностью в качестве абстрактного «дальнего» и ставит человека в отношения к людям, могущие быть противопоставлены тем отношениям, которые вытекают из непосредственных чувств симпатии и сострадания к ближайшим окружающим его людям. Поэтому люди самых разнообразных миросозерцаний, даже вполне чуждых конечному идеалу Ницше, могут понимать и ценить его этику любви к дальнему, в изложенном ее значении. Таким образом антагонизм обеих этических систем, с которыми мы имели дело до сих пор, есть лишь антагонизм формальных этических принципов; одно только различие в расстоянии, отделяющем объект любви от ее субъекта, и обусловленное им различие в путях и средствах активного осуществления любви проводит резкую грань между двумя группами моральных чувствований и настроений и порождает радикальную противоположность между моральными оценками и представлениями о «добре» и «зле», образующими обе упомянутые этические системы. «Любовь к дальнему» может быть любовью к людям не менее, чем «любовь к ближнему»; и, однако же, остается огромная разница между инстинктивной близостью к конкретным наличным представителям человеческого рода, непосредственно нас окружающим, к нашим современникам и соседям («любовью к ближнему»), и любовью к людям «дальним и будущим», к отвлеченному коллективному существу «человечеству». «Любовь к дальнему» означает здесь любовь к тому же ближнему, только удаленному от нас на ту идеальную высоту, на которой он может стать для нас, по выражению Ницше, «звездой».
Мы видим здесь, что формальная антитеза между принципами «любви к ближнему» и «любви к дальнему» не препятствует своеобразному примирительному сочетанию их, выражающемуся в том, что «любовь к ближнему» становится содержанием морального идеала, тогда как формой ее осуществления является «любовь к дальнему». Счастие «ближних» – верховный этический постулат любви к ближнему – является само тем «дальним», ради которого творит и борется человек и ради которого он подчиняется всем указанным выше требованиям этики «любви к дальнему». В этом сочетании мы имеем сущность этической доктрины утилитаризма, в ее наиболее широком и общем значении. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеал в «наибольшем счастии наибольшего числа людей»{62}, основана, несомненно, на чувстве любви к ближнему,

которое одно только и заставляет нас ценить счастие ближних, но она не скажет, вместе с Достоевским, что прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка; наоборот, если прогресс приводит к увеличению суммы счастия, то, с ее точки зрения, он может быть искуплен многими слезами и страданиями, лишь бы этот моральный расход не превысил дохода. В этом смысле утилитарная мораль будет считать законными и борьбу, и отсутствие сострадания, и все остальные требования этики «любви к дальнему», если в результате их возрастает сумма счастия на земле. Доктрина утилитаризма примиряет таким образом антитезу моральных чувств, кладя в основу морали просто принцип хозяйственности: противодействующие счастию ближнего требования этики любви к дальнему суть для нее только обходный путь для достижения этого счастия, т. е. для осуществления любви к ближнему, и, как издержки морального хозяйства, законны постольку, поскольку оправдываются приобретаемым посредством них моральным доходом.

Этому, несомненно весьма стройному и последовательному, сочетанию двух моральных принципов в этике утилитаризма Ницше противопоставляет свой этический идеал, и именно в этом отношении он явился наиболее смелым новатором и разрушителем старых «скрижалей». Любовь к ближнему отбрасывается им не только в качестве основы этики сострадания и примирения, в ее непосредственной противоположности к этике любви к дальнему — это мы видели уже выше, но и в качестве верховной инстанции и конечной цели самой этики любви к дальнему, как это имеет место в утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которою сознательно или бессознательно пропитано все этическое общественное мнение современности, объявляется решительная война во имя нового морального идеала, который не только в средствах и путях своего достижения, но и по самому своему содержанию есть, так сказать, «дальнее» par excellence{63}, т. е. не состоит в служении «ближнему» и его счастию. Борьба с обычным моральным миросозерцанием идет уже не из-за положения объекта любви, не из-за его отношения к субъекту, а из-за самого содержания его: этический принцип «любви к дальнему» характеризуется здесь его противопоставлением принципу «любви к ближнему», понимаемому как любовь к людям вообще. Если в изречении, выбранном нами эпиграфом, Ницше объявляет, что «выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему», то он поясняет свою мысль, прибавляя: «еще выше, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам» [91]{64}.

Итак, «любовь к дальнему» характеризуется ближе, как «любовь к вещам и призракам». Но что мы должны понимать под последней? Что это за новое моральное чувство, которое имеет претензию не только конкурировать по своему этическому значению с любовью к людям, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человеческих побуждений, которым приписывается положительная или отрицательная моральная ценность, принято делить на два основных чувства: любовь к себе самому и любовь к окружающим людям, эгоизм и альтруизм. Первое чувство признается воплощением всего морально-отрицательного, второе — всего морально-положительного. Это деление считается единственно возможным и безусловно исчерпывающим; для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма — такие же прочные и всеобъемлющие схемы, как самые категории добра и зла, и едва ли не равнозначащи им; добро — альтруизм, любовь к людям, или зло — эгоизм, «себялюбие»: tertium non datur{65}. При таком своем убеждении обыденное моральное сознание отнесется, конечно, отрицательно к идее о каком-то неизвестном третьем нравственном чувстве — чувстве «любви к вещам и призракам», сочтя его либо за лишенную внутреннего смысла выдумку, либо же за продукт какой-либо моральной извращенности.

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

каких-либо субъективных соображений… Это – несомненный психологический факт» [92]. Приведенное указание на существование мотивов объективных, не подходящих под рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющим множеством примеров. Мыслитель, жизнь которого направлена на открытие истины, вне всякого соображения о пользе или надобности ее для кого-либо; художник, стремящийся воплотить художественный образ, не задумываясь о том, кому полезно или приятно его дело; человек, мстящий за поруганную справедливость или честь и достигающий этого, быть может, путем гибели и своей, и своего противника, – вот первые на удачу выбранные примеры, которые даже как типы, конечно, отнюдь не исчерпывают всего разнообразия мотивов этого рода. Во всех этих и им подобных случаях люди не руководятся, очевидно, ни себялюбием, ни любовью к людям: движущим мотивом их является стремление к достижению известного объективного состояния, вне всякого отношения к чьей-либо выгоде или к чьему-либо удовольствию. Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам как несколько фантастический на первый взгляд термин Ницше: «любовь к вещам и призракам». Понятие «вещи» имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, объективное; понятие «призрака» необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это – с психологической точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь – вот некоторые из этих «призраков», любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества [93]. Итак, стоит ли по своей моральной ценности «любовь к вещам и призракам» выше или ниже «любви к людям», но самый факт ее существования как третьего, равно удаленного от эгоизма и альтруизма, вида нравственного чувства не может – вопреки ходячему взгляду – быть оспариваем. Но раз проблема разрешена теоретически, раз не остается более сомнения в наличности особого морального чувства «любви к вещам и призракам», не совпадающего ни с эгоизмом, ни с альтруизмом, то не представляет более трудностей и разрешение морально-практической проблемы, именно вопроса о моральной ценности этого чувства. Доказывать вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь – апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорною и весьма высокою моральною ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям, как это утверждает или, вернее, внушает Ницше, – это опять-таки не может быть доказано логически. Согласно изложенному нами взгляду, спор между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрешается не аргументами, а стихийною моральною силой каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастие, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся отвлеченные моральные блага – «призраки» – как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, поднятие морального уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства. Для таких эпох, для таких людей и гласит слово Заратустры: выше любви к людям стоит любовь к вещам и призракам!

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

его прямого антипода – эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем «учением о счастии и добродетели», из-за которого, по его мнению, люди «измельчали и все более мельчают» [94].

Моральное сознание, приученное этикой утилитаризма и альтруизма к убеждению, что вне любви к людям и стремления к их счастию не может быть ничего морально ценного, надо думать, нелегко сдастся тому натиску на него, который содержится в учении Ницше о нравственном величии объективных, бескорыстных не только по отношению к «я», но и по отношению ко всякому «ты», человеческих побуждений, объединяемых им под названием «любви к призракам». Этому этическому идеализму утилитаризм противопоставит утверждение, что «любовь к призракам», как бы она ни казалась непохожей на альтруизм, есть тем не менее лишь косвенная форма, в которую выливается любовь к людям и стремление к их счастию. В самом деле нельзя отрицать, что очень часто человек, посвящающий свою жизнь служению абстрактным «призракам» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приносит огромную пользу своим согражданам и ближним и таким образом косвенно служит им и их счастию. Этим дается повод искать моральное значение чувства «любви к призракам в его близости к альтруизму и по его основным признакам, и по его объективным последствиям. Тем не менее такое заключение утилитаризма должно быть признано совершенно неверным: оно покоится на полном смешении двух совершенно разнородных вопросов дисциплины этики: проблемы моральной и проблемы логически-каузальной. Не подлежит сомнению, что генетически вся совокупность моральных чувств и принципов – следовательно, также и «любовь к призракам» – выросла из потребностей социального блага. Весьма вероятно также, что эта связь морали с социальным благом есть не только генетическая, но и функциональная, так что всякое моральное чувство и действие имеют im Grossen und Ganzen{67} своим объективным последствием и как бы своим природным назначением содействие социальному благу, т. е. рост человеческого счастия и благополучия. В этом смысле, т. е. в качестве теоретической социологической гипотезы, устанавливающей каузальную и функциональную связь между нравственностью и счастием, утилитаризм имеет, бесспорно, серьезное raison d’etre [95]{68}. И однако эта связь есть нечто совершенно постороннее и безразличное с точки зрения проблемы моральной. Не объективные последствия действий или чувства, а его субъективная цель и его внутренний мотив определяют его моральное значение. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви к призракам», но раз остается несомненным, что субъективным побуждением в ней служит не стремление к увеличению счастия людей, а внутренняя, так сказать, имманентная моральная привлекательность самих «призраков» – а именно этот признак и конституирует понятие «любви к призракам» в его отличии от альтруизма, – то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть может, такое противоречие между генетической и моральной точкой зрения на явления нравственности, которое может с первого взгляда показаться странным, есть само весьма необходимый и полезный продукт социального подбора и его уничтожение, на котором настаивает утилитаризм, грозило бы, вероятно, человечеству самыми опасными последствиями. Так, успехи науки, которые имели такое огромное практическое значение, могли быть достигнуты только путем бескорыстного искания истины вне всяких соображений о ее пользе для людей; а сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика» – этот типичнейший продукт государственного утилитаризма – сменилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

Таким образом, для сохранения своей позиции утилитаризм должен доказать не то, что указанные объективные, неальтруистические побуждения бывают вообще полезны человечеству, а то, что их полезность служит в каждом отдельном случае их единственным моральным оправданием, единственным основанием их моральной ценности. Подобные thema probandum{69} допускает, впрочем, в свою очередь один легкий, но непозволительный выход из затруднения. Возможно, именно утверждение, что объекты рассматриваемых неальтруистических чувств – «призраки» – сами по себе составляют для человека неоценимое благо (вне всякого отношения к их дальнейшей полезности), так что любовь к ним есть eo ipso{70} стремление к человеческому благу; «не о едином хлебе жив человек»{71} – и обладание «призраками» нужно ему не менее, чем обладание хлебом; утоление жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условие человеческого счастия, как и утоление голода. Справедливость подобного утверждения самоочевидна, но только потому, что оно есть в сущности бессодержательная тавтология: понятие блага, условия счастия расширяется до пределов понятия морального добра вообще, и тогда уже нетрудно, конечно, доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширение понятия блага незаконно в том отношении, что оно затушевывает

коренное различие между субъективной и объективной ценностью, между благом, как условием удовлетворения субъективных желаний человека, и благом, обладающим объективным моральным значением, совершенно независимым от субъективных человеческих взглядов и оценок. Установление реальной связи между явлениями добра и счастия имеет смысл только при условии резкого логического различения между добром и счастием, как понятиями, и при всякой{72} попытке слить эти понятия теряет всякое значение. Остается, таким образом, только чистое, прямое и недвусмысленное утверждение утилитаризма, что «любовь к призракам» ценна только постольку, поскольку она есть любовь к людям и стремление содействовать их счастию. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживает полную его несостоятельность. Так как «любовь к призракам» характеризуется, как мы видели, именно своим бескорыстием, отсутствием в нем соображений о субъективном его значении, о его пользе (так что если эта польза и налицо, то лежит за пределами морального поля зрения), то утилитаризм поставлен перед дилеммой: или категорически отрицать моральную ценность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И действительно, на практике утилитаризм относится враждебно ко всем идеалам, которые не могут ответить на прямой вопрос: cui prodest?{73} и господство утилитарных принципов значительно содействовало забвению подобных идеалов. Если утилитаризм иронически указывает на принцип «fiat justitia, pereat mundus»{74}, как на логический вывод из всяких объективных, самодовлеющих моральных «призраков», то не нужно забывать, что в борьбе с этим принципом он вынужден часто опереться на обратный принцип: «fiat utilitas, pereat justitia»{75}. А если так, то утилитаризм противоречит ясному голосу нравственного чувства и потому должен быть сам отвергнут [96].

Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к служению{77} людям и их счастию искать источника ее моральной ценности должно быть признано несостоятельным, то столь же неверным было бы уподобление ее эгоизму. К сожалению, сам Ницше является инициатором такого уподобления. Обладая более художественной глубиною и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше, в своем протесте против утилитаризма, усматривающего в альтруизме единственное морально ценное чувство, а во всем ему противоречащем — моральное зло, ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом. Впрочем, это сближение остается в сущности чисто словесным, терминологическим; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразит, что чувство, прославляемое Ницше под названием себялюбия, по своему содержанию бесконечно далеко от последнего. Послушаем одну из проповедей Заратустры к «высшим людям», в которой он заповедует им «себялюбие»:

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

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

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

“Для ближнего” — это добродетель только маленьких людей: там говорится: “равное за равное” и “рука руку моет”: — они не имеют ни силы, ни права на ваше себялюбие.

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

Где вся ваша любовь, у вашего ребенка, там и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — вот ваш “ближний”; не давайте себе внушать ложных оценок!»{78}

Эта проповедь ясно показывает, как неудачно название себялюбия для описываемого здесь побуждения [97]. Себялюбием нельзя назвать заботливость беременных о плоде, уход за будущим ребенком; и следовательно, то, что здесь приравнивается любви к плоду — любовь к делу — походит на эгоизм так же мало, как и «предусмотрительность беременных». Материнская любовь к плоду, приводимая здесь в виде примера, достойного «творцов» побуждения, есть один из тех блестящих образов, которыми гениальный художник Ницше умеет пояснить свою мысль лучше, чем то могли бы сделать десятки страниц отвлеченного анализа. В самом деле, что может быть бескорыстнее и трогательнее этой любви к плоду? А между тем она есть не альтруизм, не любовь к живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь к чему-то созидающемуся, будущему, творимому, любовь не к человеку, а к «призраку» будущего человека. И как мать любит и бережет своего будущего ребенка, так и все «творцы», проповедует Заратустра, должны беречь и любить те призраки, которые они стремятся воплотить в жизнь; любовь к этим призракам — любовь бескорыстная, так же мало задумывающаяся о цели и пользе их для себя и других, как материнская

любовь – о цели и пользе рождения ребенка, – должна быть краеугольным камнем добродетели творцов, основой их морального поведения. «Ваше дело – вот ваш ближний» – в этих словах содержится лишь повторение мысли: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам»{80}. При таком значении «себялюбия» было бы также грубым заблуждением видеть в мысли о необходимости себялюбия для «высших людей» и его непозволительности для людей «маленьких» повторение знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различию в смысле понятия «себялюбия» применительно к «высшим» и «маленьким» людям, мысль Ницше сводится лишь к тому, что альтруизм должен остаться единственным моральным двигателем для тех людей, которые не способны к творчеству во имя «любви к призракам». Вместе с тем в приведенном отрывке ясно просвечивает тот мотив, который побудил Ницше сблизить «любовь к призракам» с эгоизмом: это его протест против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чего, в чью пользу оно направлено? В борьбе с этим моральным направлением Ницше выставляет требование, чтобы моральная ценность действия была независима от всяких «для» и «ради», от ее последствий для счастия ближних. И именно в этой независимости моральной ценности побуждения от его пользы для ближних Ницше усматривает родство подобных побуждений с эгоизмом. Но если повод к этому сближению «любви к призракам» с эгоизмом и понятен, то само оно, повторяем, остается несомненным заблуждением: эгоистичность действия определяется именно его корыстностью, полезностью его последствий для действующего, тогда как моральная ценность «любви к призракам», по мысли Ницше, должна быть имманентной, т. е. присущей самому чувству и вполне независимой от каких-либо его последствий.

Впрочем, в этом сближении «любви к призракам» с эгоизмом сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственного миросозерцания Ницше черта. Для выяснения ее необходимо остановиться на достаточно известном – пожалуй, слишком известном – протесте Ницше против идеи долга в морали. Протест этот в его абстрактной, теоретической форме несомненно неудачен, так как категория долга не морально, а чисто логически связана с самым понятием нравственности: нравственным мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим под категорией долга, в форме долженствования; поэтому все попытки удалить понятие долга из морали всегда основаны на логическом недоразумении, и если бы даже моралист учил нас отказаться от повиновения всем моральным обязанностям, то самое это отречение от обязанностей означало бы новую налагаемую на нас обязанность, формально тождественную с прежними. Моральная доктрина без категории долга, без слов «ты должен» и без повелительного наклонения есть такое же contradictio in adjecto{81}, как научная теория без категорий бытия и причинности, без слов «есть» и «потому что». Уничтожение категории долга есть, таким образом, отрицание не определенного содержания морали, а самой формальной идеи морали. Ницше сам сознавал это и в последнем периоде своего творчества склонялся к отрицанию всякой морали вообще; он называл даже своего Заратустру «первым имморалистом»{82}. Достаточно характерно, однако, то противоречие, что этот имморалист проводит всю свою жизнь в моральном поучении людей, в установлении «новых скрижалей».

Однако за этою формальною связью понятий, которая делает совершенно невозможным отрицание категории долга в морали, не нужно забывать о разнообразии и богатстве моральных переживаний, выливающихся в общую форму «долженствования». Когда человек в ряду своих побуждений находит одно, которому он приписывает абсолютное, объективное – независящее от его желаний и настроений – значение, то потребность следовать этому побуждению и дать ему победу над всеми остальными он испытывает в форме принуждения, долга, обязанности. В этом чувстве содержится психологический признак мотивов моральных. Но самый характер этой принудительности, ее сила и острота сознаются различно, в зависимости от того, насколько все остальные, субъективные побуждения противодействуют моральному мотиву или, наоборот, гармонируют с ним и ему содействуют. Хотя моральное принуждение, в отличие от принуждения права и вообще внешней власти, есть всегда принуждение внутреннее, исходившее из собственного я, – с внешней стороны свободного, однако иго принуждения более чувствительно и более ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту к принуждению внешнему, когда существует резкое разногласие между моральным, повелевающим «я» и эмпирическим подчиняющимся «я», чем когда это разногласие не так сильно и смягчается элементом гармонии. Так же различен в обоих случаях и самый психический механизм морального принуждения: к чисто моральному инстинкту, требующему победы нравственного побуждения над безнравственным, будет в первом случае присоединяться страх перед последствиями морального непослушания – будет ли то осуждение со стороны общественного мнения, или предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, или угрызения совести, – и потому

моральное принуждение будет чувствоваться как тяжкое давление какой-то чуждой власти, тогда как во втором случае легкое, свободное и бескорыстное следование по пути, указываемому повелевающим внутренним голосом, будет оставлять радостное впечатление гармонии между действием и внутренней природой действующего. В отдаленной перспективе мерещится идеал человека, для которого нравственные побуждения настолько сольются с субъективными влечениями его природы, что он уже не будет нуждаться ни в каких предписаниях – подобно тому как сейчас люди не нуждаются в предписаниях, чтобы есть, пить и размножаться, – и не будет следовательно замечать никакого ига нравственного принуждения. Осуществим ли подобный идеал или нет, во всяком случае его моральная ценность несомненна; так же несомненно и то, что степень нравственного развития человека измеряется не только силой вложенных в него моральных импульсов, но и близостью их к его общему характеру и сравнительною легкостью, с какою им удается пролагать себе путь в его поведении. Протест Ницше против морального принуждения означает лишь настаивание на необходимости и моральном значении нравственно-цельных натур, для которых должное есть вместе с тем и желаемое. Его возмущает мораль, основанная на страхе наказания или ожидании награды, – мораль в виде чуждого внутренним наклонностям предписания грозной невидимой власти, – мораль, подчинение которой есть для человека «боль от удара кнутом»:

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

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

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

Да будет ваша добродетель вашим я, а не чем-то чуждым, кожей, одеянием: вот истина из глубины вашей души, о добродетельные!»{83}

С этой точки зрения, которая видит нравственную высоту в совпадении моральных побуждений с субъективными, личными мотивами, теряет свою ценность идеал «самоотречения». Самоотречение, очевидно, необходимо для того, кому нужно для исполнения моральных предписаний отрекаться от себя, от своих личных интересов и желаний; оно предполагает противоречие между моральными и личными мотивами. Ницше указывает другой путь для торжества нравственности: согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями, превращение первых в последние; этот путь предполагает, конечно, высшую ступень нравственного развития и для очень многих совершенно недостижим; но это именно и указывает на его большую возвышенность.

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

Ах, друзья мои! Пусть ваше я будет в поступке, как мать в ребенке: да будет это вашим словом о добродетели!»{84}

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

Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховной целью деятельности счастие ближних и верховным моральным двигателем{85}, – любовь к людям, – эта борьба у Ницше, быть может, в значительной степени обусловлена той жестокою, властною принудительностью, тою мрачною насильственною тираниею нравственных побуждений над эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный закон в этике альтруизма и утилитаризма. Причина этого последнего обстоятельства лежит, как нам кажется, в следующем. Фактически несомненно, что любовь к людям, как врожденное характерологическое свойство, как природный инстинкт, развито в людях чрезвычайно мало. Круг действия этого чувства для человека в подавляющем большинстве случаев ограничен и по самому существу дела должен быть ограничен сравнительно небольшим числом людей, связанных между собой узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утверждение эмпирически или теоретически, мы констатируем указанное явление, просто как всем знакомый факт; как на авторитетнейшего свидетеля его, мы можем сослаться на величайшего психолога – Льва Толстого. В одном из лучших и известнейших своих произведений последнего периода Толстой с обычною ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое

дитя, или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они – люди, это значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и действительно любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве – в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существу, олицетворяющему нравственный закон [98]. Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здесь лишь на его посылку. Моральное предписание любви к людям, в силу того, что это чувство в его отвлеченной форме любви к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей, необходимо выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом. Вот почему этика альтруизма полна представлений о природной греховности людей, о вечной борьбе между плотью и духом, вот почему ей почти недоступна мысль о гармоническом сочетании субъективно-индивидуальных и объективно-моральных побуждений и о возможности легкого, радостного и свободного следования по пути, указываемому нравственным законом; вот почему этика альтруизма есть, так сказать, мораль долга по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническим подавлением бунтующей природы человека, мораль аскетизма и самоотречения. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповедь уничтожения я в угоду ты.

Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело с тем моральным чувством, которое мы, по примеру Ницше, рассматривали под именем «любви к призракам». В обычных, ходячих кодексах морали мы редко найдем ясные указания на него и суровые проповеди послушания ему. И это потому, что «любовь к призракам» живет в душе человека гораздо более как инстинктивная потребность, чем как моральное предписание. Если различают право писаное и неписаное, то в морали, как мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь к призракам» почти всецело принадлежит к последней категории. Благодаря этому, она оказывается в массе случаев чувством, глубже заложенным, более инстинктивным и сильным, чем альтруизм. Эмпирически можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный непроизвольно – не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности – любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и, во всяком случае, встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные «призраки» – умеющий негодовать на несправедливость, ложь, унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, нисколько не считаясь с вопросом: cui prodest{88}, не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихийности и непосредственности инстинкта «любви к призракам» сближение его с эгоизмом, которое мы видели у Ницше, имеет глубокое психологическое основание: оба чувства сходятся именно в своей близости к человеческому «я», к природным, как бы физиологическим влечениям человеческой натуры. Любовь к кафру или готтентоту, любовь к моему врагу или антипатичному мне человеку, наконец любовь просто к первому встречному я не могу испытывать иначе, как искусственно тренируя себя, т. е. подавляя свои естественные эгоистические побуждения. Наоборот, стремление сохранить справедливость или правдивость по отношению к тому же человеку, т. е. любовь к известным моральным «призракам», заговорившую во мне по поводу моих отношений к людям, я могу испытывать как непосредственное, инстинктивное мое побуждение. Нарушение истины или справедливости будет испытываться мной почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастию. Аналогия с альтруистическими мотивами, поскольку последние также обладают такой непосредственностью, быть может, лучше пояснит нашу мысль. Самая бескорыстная и самоотверженная любовь к ребенку ощущается матерью почти как эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нее с ее собственной личностью, счастие и польза ребенка становятся ее собственными счастием и пользой. Мать, как говорит Ницше, не требует награды за свою любовь; она испытывает ее не как лишение, а как радость, как свою эгоистическую потребность. Но круг, на который могут распространяться альтруистические побуждения подобного характера, крайне узок; наоборот, нет предела той сфере отношений, которую может охватывать «любовь к призракам», способная по своей силе и непосредственности сравняться с материнскою любовью к ребенку. Поэтому-то инстинкт «любви к призракам» способен по своему психологическому эффекту походить на эгоизм, хотя теоретически – мы еще раз подчеркиваем это – между ними лежит моральная пропасть, отделяющая побуждения,

имеющие лишь субъективную цену, от побуждений, обладающих объективной моральной ценностью. Моральный закон, предписывающий заботиться о благе ближнего, будет по большей части ощущаться как повеление пожертвовать интересами моего «я» в угоду интересов какого-либо «ты»; моральный же закон, повелевающий любить и защищать известные «призраки», будет сознаваться как требование заботиться о лучших, важнейших и святейших интересах моего собственного «я». У Ницше есть одно чудесное изречение, касающееся личных отношений между людьми и объясняющее это различие между любовью к людям и «любовью к призракам». «Если друг твой обидит тебя, – говорит он, – то скажи ему: то, в чем ты преступил против меня, я тебе охотно прощаю; но в чем ты преступил против самого себя, как я могу простить тебе это?»{89} В обиде, нанесенной ближнему, нарушаются таким образом не только интересы этого ближнего, но и интересы самого обидчика, поскольку в его поступке содержится умаление его собственного лучшего достояния – «призрака» справедливости, благородства или великодушия. Таков смысл Ницшевского сближения «любви к призракам» с эгоизмом.

Это совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает особую категорию моральных явлений, быть может, высший продукт нравственного развития, – именно понятие морального права. Понятие морального права не тождественно с ходячим понятием нравственного права. Под последним подразумевается просто известный субъективный интерес, преследование которого разрешается нормами морали. Так, мы говорим, что человек после труда имеет право на отдых, или что каждый имеет право рассчитывать на помощь близких людей, или что честный человек имеет право на всеобщее уважение и т. п. Во всех этих случаях нравственное право лица, подобно юридическому праву в субъективном смысле, есть лишь продукт или отражение соответствующей обязанности всех остальных людей. Моральный закон предписывает уважать честность, помогать близким людям, обеспечивать отдых трудящемуся и т. д., и это предписание создает соответствующее право у лица, в пользу которого оно создано. Под моральным же правом мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом его не только разрешается, но и положительно предписывается моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществления этого права лежит, таким образом, не только на окружающих лицах, но и на самом заинтересованном и управомоченном лице, так что его моральное право совпадает с его моральной обязанностью. Для объяснения этого понятия возьмем опять примером альтруистическое чувство в той его форме, в которой оно является и субъективным, и моральным побуждением. Если мать в силу внешних условий лишена возможности проявлять активно свою любовь к ребенку (напр[имер], если ребенок насильственно отнят у нее), то притязание ее на устранение препятствий к осуществлению ее любви будет не только морально допустимым, но и морально обязательным, так что всякая мать, не настаивающая на таком требовании, должна подвергнуться моральному осуждению. Ее право на осуществление ее любви к ребенку есть одновременно и ее обязанность, т. е. оно есть морально предписанное ей право, или, согласно нашему обозначению, ее моральное право. Но материнская любовь, повторяем, по своей стихийности и инстинктивности представляет собою исключение из типа морального чувства любви к людям. Этика утилитаризма и альтруизма, как мы видели, характеризуется именно резким противоречием между личными побуждениями и моральными обязанностями; поэтому ей, как общее правило, почти незнакомо понятие морального права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть с точки зрения этой этики, либо греховный помысел, который необходимо обуздать сознанием соответствующей моральной обязанности: «я не должен хотеть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побуждение, которое не относится к морали, а есть дело вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонию между эгоистическими и моральными мотивами, может выработать формулу морального права: «я хочу и требую для себя и обязан требовать». После всего вышесказанного нет надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви к призракам», в силу его близости с субъективными интересами, будет чаще всего давать повод к возникновению моральных прав; понятие морального права стоит в самом центре этической системы «любви к дальнему» (в смысле «любви к призракам»). Если моральный закон налагает обязанность любить и защищать известные «призраки» – истину, справедливость, человеческое достоинство, независимость, – то при наличности самостоятельного, внеморального стремления к ним он создает и моральное право на них. Таким образом самый моральный закон предписывает защищать известные права – право на господство истины и справедливости в человеческих отношениях, на сохранение человеческого достоинства, на духовную свободу человека и т. п. Именно такое стремление защищать моральные права личности Ницше подразумевает под восхваляемым им «здоровым, жизненным святым себялюбием» {90}:

«И случилось – и поистине, случилось впервые – что слово Заратустры назвало

блаженным себялюбие, то здоровое, жизненное себялюбие, которое вытекает из могучей души…
Своими словами добра и зла окружает себя такое себялюбие, как священными рощами; именем своего счастия гонит оно от себя все достойное презрения.
Прочь от себя гонит оно все трусливое; оно говорит: дурно — это значит трусливо… Ненавистен и отвратителен ему тот, кто никогда не хочет защищаться, кто молча проглатывает ядовитую слюну и злые взгляды, слишком терпеливый, все выносящий, всему покоряющийся: ибо это есть рабская порода.
Раболепствует ли кто перед богами и божественными пинками или перед людьми и вздорными людскими мнениями — все роды рабства оплевывает оно, это святое себялюбие.
Дурно — так называет оно все, что надломлено и рабски боязливо: рабьи мигающие глаза, сдавленные сердца и ту лживую податливую породу, которая целует широкими трусливыми губами.
И призрачной мудростью зовет оно все, о чем умничают рабы, старики и усталые»{91}.
Моральные права личности — это те самые священные и неотчуждаемые права человека, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени и которые теперь с господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом «salus populi suprema lex»{92} и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями, стали «забытыми словами». Читатель, быть может, вспомнит, как эти моральные воззрения привели русскую интеллигенцию в 70-х годах прошлого века к убеждению о необходимости отказаться от своих прав человека в интересах блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установления подобного противоречия между материальными и духовными благами народа, в этом убеждении, несмотря на редкие нравственные достоинства его носителей, заключалось, несомненно, и заблуждение чисто морального порядка [99]: предполагалось, что духовные притязания интеллигенции суть не священные и неотъемлемые права ее, которыми нельзя жертвовать ни для каких целей, а лишь дело ее субъективного вкуса и личных интересов. Теоретическое заблуждение уже давно преодолено и отошло в архив истории, но общественно-этические воззрения, обусловившие указанное морально-практическое заблуждение, господствуют и поныне. Мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных интересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и не имеет права жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие по пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего я, а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, святейших и человечнейших сторон этого я. Мотивом общественной деятельности человека по-прежнему служит только тяжелый гнет моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбие, которое именем своего счастия гонит от себя все достойное презрения и трусливое и ненавидит все роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требование отказа от своего «я» в пользу материального благополучия многоголового «ты» заслонили в наших глазах предписания этики «любви к призракам» — требование беречь и защищать моральные идеалы, как священное личное достояние каждого человека. Исполнение нравственного закона и общественное благо, думается нам, получили бы более верное обеспечение, если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах ты, но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного «я» — и это в особенности там, где строй жизни так беззастенчиво попирает эти интересы. Вот почему уместно прислушаться к смелым, но полным глубокого смысла словам Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам»{93}.

III

Eure Liebe zum Leben set Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung set der höhste Gedanke des Lebens…
— Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müstet? Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше, как «этику любви к дальнему». Мы указали далее на своеобразную последовательность этой системы, в которой — в противоположность этике альтруизма и утилитаризма — «дальним» является не человек и его счастие, не «ближний», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а ряд моральных «призраков», т. е. объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. Но мы еще не

касались одной из центральных идей Ницшевской морали – образа сверхчеловека. В какой связи стоит этот образ к этике любви к дальнему?
Здесь нам остается досказать немногое.
«Сверхчеловек» – как это показывает самое имя его – есть существо высшее, чем человек. Моральная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы содействовать появлению на земле этого высшего существа.
«Я учу вас сверхчеловеку: человек есть нечто, что должно быть превзойдено… Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором…
Человек есть канат, укрепленный между зверем и сверхчеловеком…
Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель. Что может быть любимо в человеке – это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем»{95}.
В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до nec plus ultra{96}, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им – и каждой личности в отдельности, и целому обществу – сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу. Но в чем же заключается духовная высота сверхчеловека?
Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос, нигде не охарактеризовал нам конкретнее своего сверхчеловека; да это и не входило в его задачи. Сверхчеловек есть, так сказать, формальный нравственный образ. Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, «призраков», любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека. Вот почему идея сверхчеловека не прибавляет существенных черт к охарактеризованной выше этике «любви к дальнему» или «любви к призракам», а скорее лишь дает ей художественно-образное воплощение. Если мы видели, что «любовь к призракам» противопоставляется Ницше любви к людям и к их счастию и признается им более высоким, чем последняя, нравственным чувством, то те же взгляды выражены и в идее сверхчеловека: в ней постулировано верховное и автономное значение культурного прогресса, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастия, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастия, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожделений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех объективно-ценных его притязаний.
Так замыкается этика любви к дальнему с удивительно сильною и смелою последовательностью. Верховною моральною инстанцией объявляется нечто «дальнее» в самом резком смысле этого слова, нечто бесконечно удаленное от всех субъективных интересов каких-либо «ближних» – именно осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством «сверхчеловека», едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер «благородства». Но благородство есть, как это показал сам Зиммель [100], та находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней всего утилитарного, полною своею удаленностью и изолированностью от всего обыденного, практически полезного и ординарного. Таким образом, благородство натуры в широком смысле означает едва ли что иное, как прирожденную высокую, т. е. превышающую обычный уровень, ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влечения проникнуты и одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синоним возвышенности, а эта возвышенность, высота над средним уровнем духовного развития и исчерпывают собою сущность сверхчеловека.
Мы встречаемся здесь снова с автономностью или, если нам позволено будет так выразиться, имманентностью моральной ценности в этической системе Ницше. Моральные усилия людей и культурный прогресс человечества не являются средством к чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному им, именно к человеческому счастию, к удовлетворению субъективных, внеморальных побуждений: смысл и значение добра и совершенствования лежит в них самих же, в развитии моральной природы человека, в достижении все более высоких ступеней духовного развития. Читатель помнит, вероятно, одно из пессимистических стихотворений

Надсона, в котором выражено разочарование, имеющее овладеть всеми борцами за идеал при полном осуществлении их стремлений. Что будет достигнуто этим осуществлением? Поэт отвечает: «пир животного, сытого чувства!» и с горечью прибавляет: «жалкий, пошлый итог! каждый честный боец не отдаст за него свой терновый венец!»{97} Здесь наглядно выражена внутренняя противоречивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучие рассматриваются не как необходимая ступень к дальнейшим усилиям человечества и не просто как первое и законное требование всякого голодного человека, а как конечный идеал, то этот конечный идеал по своей моральной природе прямо противоположен всему, что нравственно ценно в средствах его осуществления. Духовная чистота и высота, героизм, отсутствие своекорыстных побуждений являются в этике утилитаризма как бы лишь механическим средством, которое пускается в ход для достижения человеческого благополучия, но становится ненужным и, как таковое, отбрасывается в сторону в самый момент достижения цели. Терновые венцы заменяются лаврами и розами, герои и борцы не нужны более – наступает царство безмятежного счастия и наслаждения [101].

Такое противоречие чуждо этической системе, в основе которой лежит «любовь к дальнему», понимаемая как «любовь к призракам» или – что то же самое – как «любовь к сверхчеловеку». Если, как учит Заратустра, «любовью к жизни должна быть любовь к высшей надежде» человека, то этой высшей надеждой должно быть не счастие, а «высший помысел жизни». В этой системе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, те самые моральные блага, которыми она была достигнута. Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев – того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве «о самом презренном – о последнем человеке, нашедшем счастие»{98}, – а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание «сверхчеловека». Борьба и творчество – по мысли этой этической системы – должны быть посвящены созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний [102].

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

«Аристократия» – значит господство знати. Можно согласиться с тем, что господство знати составляет основное содержание общественно-морального идеала Ницше, но лишь при ясном понимании значения обоих понятий («господства» и «знати»). Что касается понятия «господства», то, как известно, оно составляет, несомненно, один из наиболее дорогих Ницше пунктов его миросозерцания. «Wille zur Macht» – стремление к власти – признано им основным из жизненных и необходимых человеческих побуждений, и его «сверхчеловек» есть прежде всего могущественный и господствующий над окружающим миром человек. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо как господство политическое или вообще правовое. Кому известно отвращение Ницше к государству, к этому, по словам Заратустры, «холоднейшему из всех холодных чудовищ»{99}, тот знает, что этот крайний индивидуалист не мог мечтать о юридической санкции для того господства, к которому он призывал «высших людей». Еще менее можно думать о значении господства у Ницше как экономической, материальной власти над людьми, так как все вопросы материального порядка лежат вообще далеко за пределами его мыслей и стремлений. Отсюда следует, что проповедуемое им господство означает просто духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств. Уча господству, Ницше резко отличает корыстное властолюбие мелких людей от того властолюбия, которое «приходит к чистым и одиноким и к самодовлеющим вершинам». Подобное властолюбие не есть стремление подняться, возвыситься посредством власти; наоборот, оно означает, что «высокое хочет спуститься к власти»{100}, оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны только сильные духом и которое испытывается со стороны подчиняющихся не

как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего. Это властолюбие есть «дарящая добродетель» (schenkende Tugend): «Когда одинокая вершина не хочет остаться вечно одинокой и самодовлеющей; когда гора сходит к долине и горные ветры спускаются к низменностям – о, кто мог бы найти истинное имя и прозвание для такого стремления! “Дарящая добродетель” – так некогда назвал безыменное Заратустра»{101}.

Уже одно это значение понятия «господства» в системе Ницше исключает мысль, что «аристократизм» в его учении означает социальную власть немногих избранных над толпой. Еще резче выступает совершенно своеобразный смысл Ницшевского аристократизма при рассмотрении второго звена этого элемента его учения – понятия «знати». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противопоставляемая ей «чернь» в системе Ницше суть не социально-политические, а лишь моральные категории. «Чернь» – это «die viel zu vielen»{102}, это все «маленькие доброжелательные, добронравные серенькие люди», все те, кто не знает ничего высшего, как «скромно обнять свое маленькое счастие и при этом скромно коситься на новое маленькое счастие». В эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы. «Чернь внизу – чернь вверху! – жалуется один из “высших людей”, пришедших к Заратустре, – где есть еще нынче “богатство” и “бедность”! Я разучился этому различию»! Этим определением черни само собой определяется и понятие «знати». «Это не та знатность, – говорит Заратустра, – которую вы могли бы, подобно торгашам, купить торгашеским золотом: ибо мало ценности во всем, что имеет свою цену»{103}. Это также не знатность придворного или потомка старинных родов или «того, кто служит укреплением существующего, чтобы оно стояло еще крепче». «Знать» Заратустры – это избранные люди совсем иного рода:

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

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

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

Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашею новою знатностью»!{104}

«Знать – это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с «страной отцов своих» и стремится к «стране своих детей», кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, «расточая великую душу» и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать – это герои, «высшие люди, которые «подобно высоко парящему соколу озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ» и стремятся к образу сверхчеловека, предвозвестниками которого на земле они являются. Если можно таким образом говорить об аристократизме Ницше, то только в буквальном, этимологическом, а не обычном историческом значении этого слова. «Аристократия» для Ницше есть «господство лучших», и аристократическое устройство, о котором он мечтает, есть та форма жизни, которая дает простор для духовного развития и для расширения личности всех богатых и сильных душою и для духовного воздействия и господства их над толпою [103]. Может быть, Ницшевские категории «знати» и «черни» можно поставить в параллель – конечно, mutatis mutandis{105} – с популярным у нас некогда противопоставлением «критически мыслящих личностей»{106} «толпе». Ницшевская «знать» весьма приближается к тому, что подразумевалось под «критически мыслящею личностью». Это – Карлейлевские «герои» или, как Ницше их называет в одном месте, аргонавты идеала. Только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория. Тогда как в системе утилитаризма (под знаменем которого стояла и эта теория) эти моральные движущие элементы современности – «соль земли», по евангельскому выражению, – являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастия большинства), для Ницше «соль земли» ценна сама по себе как показатель интеллектуально-моральной силы человечества, развитие которой и составляет задачу этой земной соли. И в этой оценке соли земли, в этом взгляде на нее не только как на механическое, практически полезное средство к достижению человеческого благополучия, но и как на единственный смысл самого человеческого существования и заключается аристократизм Ницше. Его аристократизм есть, таким образом, лишь отражение его идеализма, идеализм, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму. И потому нам казалось бы более правильным назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а радикализмом идеалистическим. Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных,

автономных моральных «призраков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека», как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки», – вот значение ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как идеалистическим радикализмом.
Историей увековечен один классический пример подобного радикализма: это – жизнь и деятельность «последнего римского республиканца» Брута. Любопытно и крайне характерно для столь искаженного молвой миросозерцания Ницше его отношение к этому историческому образу, высказанное в одном отрывке «Радостной науки» [104]: «Высшее, что я мог бы сказать к славе Шекспира, как человека, – говорится там, – есть следующее: он верил в Брута и не набросил ни пылинки недоверия на этот род добродетели. Ему он посвятил свою лучшую трагедию – она до сих пор еще зовется не настоящим своим именем, – ему и самому страшному содержанию высокой морали. Независимость души – вот о чем идет здесь речь. Нет жертвы, которая могла бы быть слишком великой для этого…» Высказав предположение, что эта трагедия отражает какое-нибудь событие в жизни ее автора, Ницше прибавляет: «Но каковы бы ни были подобные сходства и тайные связи (трагедии с душевной жизнью ее автора), одно ясно: перед общим обликом Брута и его добродетелью Шекспир пал ниц…» и, добавим, Ницше подобно Шекспиру. Образ Брута служит Ницше олицетворением его идеалистического радикализма – героической борьбы за идеал независимости духа, идеал, в котором как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности{107}.
К нашей характеристике этического и социально-политического идеализма в системе Ницше остается добавить лишь одну хотя и побочную, но все же весьма существенную для него черту. Этот идеализм остается у Ницше реалистическим: как ни далеко лежит от обычной жизни и ее интересов то «дальнее», любовь к которому кладется в основу морали, оно не находится за пределами земной, эмпирической жизни. Моральные «призраки» и воплощающее их существо – сверхчеловек – остаются призраками земными, не сошедшими с неба, а рожденными на земле человеческой головой и человеческим сердцем. «Нечестивец» Заратустра решительно оказывается освятить метафизической санкцией свой крайний идеализм; этот идеализм остается земным не только по своему практическому приложению, которое заключается в плодотворной работе над общественно-моральным обновлением человечества, но и по своему теоретическому значению и обоснованию. «Я люблю тех, – восклицает Заратустра, – кому не нужно искать за звездами оснований, чтобы погибнуть и стать жертвой, но кто посвящает себя земле, чтобы на ней некогда воцарился сверхчеловек»{108}. Расставаясь со своими учениками, Заратустра в прощальной речи увещевал их «остаться верными земле»:
«Оставайтесь верными земле, мои братья, со всей силой вашей добродетели! Ваша дарящая любовь и ваше познание да служит смыслу земли! Так прошу и заклинаю я вас.
Не давайте вашей добродетели улететь от земного и биться крыльями о вечные стены! Ах, на свете всегда было так много заплутавшейся добродетели!
Сведите, подобно мне, улетевшую добродетель назад к земле, да, назад к телу и жизни: чтобы она дала земле ее смысл, человеческий смысл!»{109}
Несмотря на то, что вся мораль основывается Ницше на любви к абстрактным «призракам», он не забывает, что эти призраки суть лишь создания человеческого духа, и это в его глазах отнюдь не умаляет их ценности, а лишь возвышает ценность их создателя – человека. «Новой гордости научило меня мое я, и ее я заповедую людям: не зарывать голову в небесные пески, а свободно нести ее, земную голову, которая одна и создает смысл земли!»{110}
Это сочетание элементов реализма и идеализма в системе Ницше кажется нам в высокой степени ценным. Современная философская мысль, опираясь на представленные ее основателем Кантом синтез реалистической трезвости мысли со смелыми идеалистическими порывами нравственного духа, проводит резкую грань между критическим позитивизмом в области научного познания и этическим идеализмом в области целостного нравственного сознания. Она в равной мере должна протестовать как против доктринерской тенденции ограничить богатое внутренними переживаниями человеческое сознание сферой реалистической мысли, так и против неосторожного стремления гипостазировать этические переживания и облекать их в форму логической системы точного знания; таким образом, она примиряет эти два противоположных направления человеческого духа, указывая каждому его границы. Ницше представил нам образец подобного примирения, и с этой точки зрения его этико-философская система приобретает лишний интерес для современности.
В заключение мы позволяем себе снова предоставить слово самому Заратустре для художественно-цельного резюмирования общего духа, которым проникнута очерченная нами «этика любви к дальнему»:
«С твоей любовью иди в свое одиночество, брат мой, и с твоим творчеством; и лишь поздно за тобой последует справедливость.

С моими слезами иди в свое одиночество, брат мой; я люблю того, кто хочет творить нечто высшее, чем он сам, и на том погибает…{111}
Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..
Ах, я знал благородных, которые потеряли свою высшую надежду. И вот они оклеветали все высокие надежды.
И стали они нагло жить в кратких наслаждениях, и почти не имели цели за пределами текущего дня.
“Дух есть и в наслаждении” – так говорили они. Этим они разбили крылья своему духу: теперь он ползает по земле и, грызя, грязнит все вокруг себя.
Некогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позорен и ужасен им теперь герой.
Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя в сердце твоем! Свято чти свою высшую надежду! –
Так говорил Заратустра»{112}.
С. Аскольдов
Философия и жизнь
Комментарии
Характерной особенностью философской мысли после Канта является сознательное самоподчинение ее таким принципам, от влияния которых она долгое время считала себя совершенно свободной. Мы имеем в виду принципы практически-волевого характера, а именно образующие категории долга, добра, красоты и полезности. Если в классическую эпоху рационализма взаимоотношение мысли, воли и действия выражалось в схеме: я мыслю и сообразно моей мысли хочу и поступаю, то современное понимание этого взаимоотношения обнаруживает явную наклонность выразить его в обратном порядке: я так хочу и так поступаю и затем мыслю сообразно моему хотению и поступку.
Этому перемещению центра тяжести из области теории в сферу жизненной практики положил начало сам Кант. Сознание нравственного долга послужило у него той высшей инстанцией, от которой получили свое право на существование необходимые для ее осуществления идеи разума: свобода воли, существование Бога, бессмертие души. Нельзя не признать, что в данном случае холодное спокойствие теоретической мысли нисколько не было нарушено вмешательством чуждого ей принципа. Во всей истории человечества она не могла бы найти себе более бесстрастного руководителя, чем нравственный закон Канта. Но уже a priori можно было бы предвидеть, что этим дело не ограничится и что место бесстрастного долга со временем заменят более яркие жизненные стимулы. Лишенная своего специфического авторитета и ослабленная в своей самостоятельности, теоретическая мысль не могла остановиться на первой предложенной ее точке опоры. Тем более что каждый жизненный принцип являлся по существу равноправным в своем притязании привлечь ее на свою сторону. Начав с подчинения нравственному долгу, она со временем подпала под еще большее влияние другой жизненной силы – стремления к красоте. Ярким выразителем этого фазиса является Ницше.
Весьма часто философию Ницше называют индивидуалистической моралью или моралью эгоизма. Но оба эти определения не улавливают, по нашему мнению, самой существенной особенности его философии. Ницше вовсе не сторонник всякого индивидуализма и эгоизма. Недаром его идеалы так далеки от современности и находятся в далеком прошлом или таятся в будущем. Ради одного только эгоизма ему не стоило тревожить тени Борджиа{1} и других корифеев человеческой преступности. Мещанский эгоизм и самодурство современной жизни могли бы дать ему богатый материал для построения его этических идеалов. Очевидно, мораль Ницше имела своим основанием не эгоизм, а какое-то другое начало, совершенно иного порядка. Таким основанием была у него идея красоты. Все положительные принципы морали Ницше являются вместе с тем важнейшими принципами эстетики и художественного творчества. Свобода и яркая индивидуальность, сила и смелость, благородство и изящество, гармоничность и художественное единство – вот требования, одинаково служащие критериями прекрасного и моральных ценностей в философии Ницше. Быть моральным для Ницше – это значит быть художественно прекрасным. Если, с точки зрения Ницше, леди Макбет или Цезарь Борджиа являются высокими образцами морального достоинства, то это благодаря тому, что они вместе с тем представляют высокохудожественные образы. Можно утверждать с полной уверенностью, что все личности, приближающиеся к моральным идеалам Ницше, годились бы в герои всякого рода художественных произведений. И если это положение нельзя сделать обратным, то лишь принимая в расчет чрезвычайную строгость и утонченность эстетического вкуса Ницше. Конечно, принцип красоты в морали Ницше несколько отличается от того же принципа в чистой эстетике. Но отличия эти представляются нам несущественными и вытекающими из различий сфер применения этих принципов: действительной жизни, с одной стороны, и творчества искусства – с другой.

Действительность естественным образом требует оценки с точки зрения интенсивности. Отсюда необходимым дополнением морально-эстетической теории Ницше является принцип жизненной мощи, отсутствующий в традиционной эстетике. Подчинение теоретической мысли и ее конечной цели – истины – эстетическому принципу выразилось у Ницше не только в содержании его философии, но и в ее внешней форме. Вместо обширной и связной системы логических построений мы находим у него сжатые и отрывочные афоризмы, пленяющие своей художественной отделкой и законченностью. Вместо убедительной аргументации – ряды блестящих положений, поражающих своею смелостью, силой образов и неожиданностью оборотов. Нередко мысль Ницше совершенно подавляется своей художественной причудливостью и превращается в одни намеки на что-то лишь чувствуемое, но едва ли мыслимое.
В подчинении идеям морального долга и красоты философская мысль подпала под влияние хотя и чуждых ей начал, но, подобно ей, принадлежащих к высшим и притом специфическим проявлениям человеческого духа. Но вместе с ними на философскую арену выступили руководящие принципы совершенно иного порядка, более смутные и неопределенные и вместе с тем более близкие к житейским интересам и потребностям. Мы имеем в виду гносеологические теории конца прошлого века, устанавливающие в качестве основных принципов мышления требования экономии или «наименьшей траты сил»{2} и в конце концов полезность. Теории эти, связанные главным образом с именами Э. Маха, Р. Авенариуса и Г. Зиммеля, подготовляют почву к полному уничтожению самой категории истины. К такому результату в сущности и приходит последний из названных философов в появившейся в 1895 г. в «Archiv für Systematische Philosophie» статье «Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie». Совпадение «истинности» с «полезностью», приводящее к неразрешимой проблеме престабилизма{3}, побуждает Зиммеля свести один из этих параллельных принципов на другой. Принятая им и введенная в теорию познания гипотеза подбора решает этот вопрос не в пользу категории истины.
Было бы большой несправедливостью обвинять представителей только что нами очерченных воззрений в умышленном искажении истины ради тех или иных жизненных принципов. И мы нисколько не сомневаемся в том, что все неоспоримые положения научного знания пользовались с их стороны должным признанием. Но ошибочно было бы тоже думать, что теории участия жизненно-практических начал в познании не имели никакого влияния на содержание самого познания и в особенности философского. Если это влияние не выражалось в грубом вмешательстве в самый процесс познания, то оно, несомненно, сказывалось в оценке философских идей и построений, в признании или отрицании за ними известной значимости и авторитета, вообще в приведении их в известного рода иерархическую зависимость. Только жизненная сила нравственного долга давала в глазах Канта, Фихте и их последователей ту непоколебимую достоверность идеям Бога и нравственного миропорядка, которой не могла за ними оправдать теоретическая мысль. Та же жизненная сила в виде эстетических потребностей привела Ницше к упразднению теоретических дисциплин теории познания и метафизики и созданию его жизненной эстетической этики. Наконец жизненные принципы экономии сил и полезности дают их проповедникам полную уверенность в превосходстве утилитарных идей науки и философии перед проблематичными метафизическими идеями, относящимися к трансцендентному миру.
Мы очень далеки от того, чтобы разделить эту вкратце нами охарактеризованную тенденцию современной философии. Повышение значимости и достоверности тех или иных идей в зависимости от требований непосредственной жизни кажется нам лишь видоизменением того старого порока мышления, которому имя догматизм. Кроме того, оценка идей и построений разума с точки зрения того, а не другого жизненного принципа представляется нам необходимо связанною с более или менее явным произволом. Каждый мыслитель с одинаковым, по-видимому, правом аргументирует в пользу наиболее близкого ему жизненного принципа. Бесстрастная и уравновешенная натура апеллирует к сознанию долга. Философ, проникнутый отвращением к пошлой и дряблой современности, поклоняется мощной красоте. Мыслители, стремящиеся больше всего к утилитарной достоверности, доходят до подчинения мышления тем же принципам, которые лежат в основании паровых машин и всякого рода технических сооружений. Все они правы, поскольку в стремлениях к нравственному благу, красоте и пользе видят некоторые первичные жизненные начала человеческой природы, естественным образом координирующиеся с деятельностью разума. Но они впадают в преувеличение, когда этими началами они думают заместить или как бы восполнить такое же первичное и ни на что не сводимое сознание истины и стремление к ее достижению; стремление это никогда не может быть удовлетворено или восполнено чем-либо посторонним самой истине, хотя бы то были принципы бесконечного достоинства и высоты.
Нередко указывают на внутреннее единство духовных сил человеческой личности, как

на основание для подчинения познания тем или иным иррациональным началам. Разумный дух человека, говорят защитники этого воззрения, не есть простая сумма мышления, чувств и воли, но некоторое живое единство, в котором все эти деятельности взаимно обусловлены и связаны. Такое живое единство и должно быть поставлено, по их мнению, в центре теории познания. Эта часто встречаемая аргументация [105] представляется нам глубоко ошибочной. Что наша душевная жизнь имеет в своей основе некоторое единство и взаимозависимость всех функций – это положение является в настоящее время незыблемой психологической истиной. Но положение это касается только общего хода и развития нашей душевной жизни и вовсе не исключает возможности тех или иных частных обособлений и специфических взаимозависимостей отдельных функций. Не исключает оно также существования в нашей душе нескольких вполне самостоятельных принципов, регулирующих функции различных психологических категорий. Истина есть именно такой верховный принцип для всех познавательных процессов. В пределах мышления во всех его формах господства этого принципа не может быть заменяемо другим. Это нисколько не противоречит тому, что в общем и целом познание в значительной мере обусловливается жизненными интересами и потребностями. Но жизнь обусловливает только возникновение познавательных процессов, тогда как гносеологическая обусловленность всецело властвует над их связью и содержанием. Жизнь рождает истину, но не может предписывать ей быть той, а не иной.

Но является вопрос: не может ли быть установлена обратная зависимость, т. е. практические начала подчинены теоретической мысли. И на этот вопрос, по нашему мнению, приходится ответить отрицательно. Как в познании – стремление к истине, так в действиях властвующим принципом является стремление к благу. Стремление это в корне своем иррационально и может только выражаться в понятиях, но не обусловливаться ими. Мысль может помочь его открыть и уяснить, направить его на соответствующий его природе предмет, но она также бессильна его породить или изменить по существу, как бессильна превратить ощущение цвета в звук. Этика издавна пыталась открыть незыблемые законы, указывающие человеку тот жизненный путь, который он должен избрать. Иначе говоря, она хотела указать человеку, к какой конечной цели он должен стремиться, и доказать преимущественную обязательность этой цели перед другими. Однако такие притязания или не имели под собою никакой почвы, или же представляли искусно скрытый circulus vitiosus{4}. Очевидно, что указать и доказать возможно только то, что существовало, существует или будет существовать, но доказать то, что должно или обязано существовать, не по силам никакой теории. Удачное разрешение этого этического вопроса, кажется, могло бы быть дано в том случае, если бы философия имела возможность доказать совпадение причинного долженствования с нравственным, иначе говоря, если бы мировой процесс не оставлял возможности выбора, а фаталистически предопределял человеческую волю к тому или иному неизбежному результату. Этика сводилась бы тогда к предугадыванию будущего. Такое разрешение вопрос мог бы получить, например, с материалистической точки зрения. Но, в сущности, при такой постановке вопроса этика, как философская теория нравственности, перестает существовать. Где нет возможности выбора, там нет и нравственности. Таким образом, этике всегда приходится сталкиваться с неразрешимым теоретически вопросом: какая из возможных конечных целей должна быть поставлена, как абсолютно обязательная. В этом вопросе роль разума состоит лишь во всестороннем исследовании основных направлений человеческих стремлений и действий и выяснении тех конечных целей, которые при помощи их достигаются. Самое же избрание той, а не иной цели должно быть совершено не разумом, а всею совокупностью духовных сил человека, или единством личности, в состав которой входят и чувства, и стремления, и другие иррациональные начала. В этом пункте практическое начало жизни является полноправным решителем. Поэтому-то нигде теория не подвергается такому унизительному пренебрежению, как в области морали. Самые убедительные аргументации о долге и обязанности, о совпадении их с истинным благом пасуют пред натиском безымянного слепого порыва и настроения. Жизнь и художественная литература богаты яркими примерами таких беспощадных насмешек практического жизненного начала над теорией, жизненного греха над теоретической добродетелью. Роль теории в нравственных вопросах, по нашему мнению, можно уподобить надписям, встреченным сказочным Иваном-Царевичем, гласившим, что кто пойдет направо – потеряет коня, но сам жив останется, а кто пойдет налево – коня сбережет, но сам погибнет. Надписи только указывают пути и их конечные результаты и предоставляют выбор пути самому путнику. Никакая надпись не может убедить пойти направо того, кто ищет смерти, или налево того, кто хочет сохранить жизнь.

Но и ограничивая значение теории этой ролью беспристрастного путеводителя между разнообразными путями жизни, мы считаем, что значение это весьма велико и существенно, на той ступени развития, на которой находится современное человечество. Мы совершенно не знаем ни мира в его целом, ни возможных этапов

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

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

Но независимо от какого бы то ни было подчинения философских идей интересам и требованиям непосредственной жизни чувств и стремлений, выяснение связи между теоретическим и практическим началом представляет несомненный интерес и значение. Философия была до сих пор чересчур далека от жизни, и, наоборот, жизнь всегда чуждалась философии и ее игнорировала. Между тем есть все основания думать, что дружественный союз их друг с другом должен оказаться плодотворным и для той, и для другой стороны. Если природная координация душевных потребностей и способностей человека не является исключением изо всех других органических координаций и, подобно им, представляет единство сил, направленных к осуществлению единой общей цели, то очевидно, что совпадение запросов теории и практики, требований философского мышления, нравственного долга и эстетического чувства – есть лишь вопрос времени. Таким образом, вопрос о жизненном значении

философии может обсуждаться безо всякого ущерба теоретическому принципу истины, а именно с точки зрения равноправной и свободной координации его с важнейшими принципами жизни. Несомненно, что нормы этой координации устанавливают известные требования, касающиеся содержания человеческого миросозерцания и соответственного поведения. Но требования эти относятся ко всей совокупности душевных проявлений. Удовлетворяя этим требованиям, мы не подчиняем теоретическое начало практическому или наоборот, но обе эти стороны человеческой души подчиняем одинаково властному над ними принципу гармонии. Эти требования не говорят человеку: признавай такие-то и такие-то идеи достоверными или поступай так-то. Они говорят ему одно: не допускай несоответствий между своими мыслями и стремлениями, будь гармоничен. Рассматривая с этой точки зрения всю историю философской мысли, мы не можем не найти в ней некоторых данных для построения диалектической триады. Присущее эпохе рационализма самоутверждение разума, как вполне самостоятельного и изолированного начала, является в этом случае тезисом. Критическая философия Канта дает начало антитезису, состоящему в подчинении разума жизненным началом. Установить синтез, т. е. равноправную и гармоническую координацию теоретического и практического начала, представляется нам весьма важной задачей будущего. Задача эта должна разрешаться как самой жизнью, так и теоретическим построением.

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

Каждому жизненному стремлению и настроению соответствуют какие-либо философские идеи. Так, например, человек, живущий одними только временными и элементарными потребностями, занятый исключительно интересами жизненной техники, является выразителем теоретического материализма. Если он сам и не интересуется теоретическими вопросами или придерживается каких-либо других мировоззрений, его все-таки нельзя не признать бессознательным служителем материалистических идей; потому что, с точки зрения материализма, только такое жизненное проявление и может быть признано разумным и имеющим смысл. Ведь вечными и абсолютными являются с этой точки зрения одни лишь физико-механические законы, но торжество и осуществление этих высших целей мироздания не нуждается в человеческом участии. Поэтому человеку остается только пользоваться случайными комбинациями этих законов для достижения своего условного блага. Благо это может быть достижимым и прочным лишь тогда, когда мы изучим эти законности, постараемся их приспособить к своим потребностям и сами уподобим свои действия механическому ходу природы. Естественным и гармоническим следствием такого взгляда должно быть устремление всех интересов на техническую сторону жизни, т. е. на чисто механическое соотношение людей к внешней природе и друг к другу. С другой стороны все высшие проявления человеческого духа в области непосредственной жизни, — стремления к достижению вечных и абсолютных идеалов нравственного или эстетического характера, — предполагают соответственные философские мировоззрения, признающие эти идеалы осуществимыми и торжествующими в последующих стадиях мирового развития. Только при таком миросозерцании имеет смысл жертвовать временными, но несомненными благами данного дня ради стремлений, осуществимых разве только в неопределенном будущем. В последнее время весьма часто можно встретить мнение, что самопожертвование личным благом ради блага общественного не нуждается ни в каких метафизических и религиозных идеях, предполагающих трансцендентное и всеобщее торжество правды и справедливости. Напротив, говорят, самопожертвование тогда именно и ценно, когда совершается без всякого расчета на какое-то загробное восстановление справедливости и правды, а исключительно под влиянием благожелательства и любви к своим ближним, которые в этой эмпирической жизни, если не сейчас, то со временем, воспользуются принесенной им жертвой. Такая аргументация в большом ходу у нашей трезво мыслящей интеллигенции. Она очень удобна для того, чтобы с великолепным презрением отвергнуть всякие «ненаучные идеи» потустороннего и вместе с тем остаться приверженцем привычной альтруистической морали. Мы со своей стороны думаем, что такая аргументация погрешает в двух отношениях: во-первых, в ней чересчур идеализируются те случаи, когда поступки самоотвержения совершаются людьми, живущими исключительно эмпирической действительностью. Отдать себя на жертву общему благу без всяких видов на участие в общем торжестве справедливости — не всегда значит действовать из чисто альтруистических стремлений. Напротив, психическая основа таких поступков может

быть и чаще всего бывает весьма сложной. Такие жертвы могут иметь характер замаскированных самоубийств, в них может участвовать и скрытое самолюбие, и чисто идейный энтузиазм, и много других импульсов, не имеющих ничего общего с любовью к ближнему. С другой стороны ошибочно и то, что будто бы уверенность во всеобщем торжестве справедливости как-либо умаляет нравственную ценность самопожертвований и что будто бы жертва, сопровождаемая такой уверенностью, не может в то же время совершаться и во имя блага других. Напротив, думается нам, миросозерцание, выясняющее общий смысл и значение альтруистических побуждений, указывающее их необходимость для достижения общемировой цели, может только воспитать и укрепить их. Несомненно, что большая часть высоконравственных деяний совершается, как говорится, в простоте душевной, под влиянием нахлынувших чувств и побуждений, а не под влиянием выработанных теорий. Но мы не можем согласиться с тем, чтобы эта «простота душевная» при совершении нравственных поступков была необходимым условием «чистоты душевной», и думаем, что это последнее качество вполне совместимо с религиозно-философским миросозерцанием и даже им предполагается. Последние дни земной жизни Христа, закончившиеся величайшим и чистейшим актом самопожертвования, по описанию Евангелистов, ознаменованы были также необычайно мощным прозрением вдаль веков и в грядущее торжество попранной правды. То было вполне гармоническое сочетание глубокого понимания мировой борьбы добра и зла с великими чувствами сострадания к заблудшему человечеству. И в этом случае вполне сознательное отношение к мировому смыслу совершаемой жертвы только усиливало нравственное величие этой жертвы.

Но помимо вполне определенных и характерных форм моральных проявлений, каждое жизненное стремление предполагает ту или иную идею, его оправдывающую, т. е. обосновывающую предпочтительность этого стремления перед прочими. Бессмысленно стремиться к тому, что невозможно. Столь же бессмысленно стремиться к эфемерным целям, не дающим никакого удовлетворения. Вообще чтобы стремиться к лучшему, вечному, незыблемому, прекраснейшему необходимо знать, в чем оно может заключаться, необходимо иметь его идею. В действительности все мы, стремящиеся к тем или иным жизненным целям, в большинстве случаев не имеем о них ясных и продуманных философских идей. Однако такие идеи несомненно предполагаются нашими стремлениями и действиями, как их конечная хотя и несознаваемая цель. В этом смысле все люди, даже наиболее чуждые каким бы то ни было идейным интересам, могут быть признаны бессознательными проводниками тех или иных философских идей. Про каждого человека, в особенности с ярко выраженным жизненным типом, можно сказать, что он чувствует и поступает так, как если бы он проводил в жизнь то или иное философское миросозерцание. В этом смысле каждый человек помимо своей воли – философ и притом метафизик, так как все эмпирические цели ведут в конце концов к тем или иным абсолютным, т. е. метафизическим целям. Вскрытие этих целей, их философское обоснование и оправдание есть необходимое условие для устойчивого развития личности. Где нет намеченной цели, переходящей за предел условных эмпирических возможностей, там нет настоящего самоопределения, нет прочного единства личности: меняются условия, меняется цель, меняется и личность. Такая смена личностей в одном человеке блестяще изображена Ибсеном в его Пер Гинте. Пер Гинт веселый, добродушный малый; он обладает богатой духовной природой; он смел и энергичен; его поэтическая фантазия неистощима. Вместе с тем в нем много доброты, юмора и веселья. Но он не хочет задумываться над жизнью. Он творит жизнь, руководясь исключительно порывами своей фантазии и своих случайных стремлений. Отсюда бесконечный ряд душевных метаморфоз. Под конец жизни Пер Гинт с ужасом узнает, что он никогда не был самим собою, что он может уподобить себя луковице, состоящей из одних только легко сбрасываемых кожиц{5}. Его мысли, которым он за всю жизнь не дал никакого развития, остались в его душе в виде неразмотанных клубков; и клубки эти мучают его: «мы – мысли, – говорят они, – ты должен был думать нас; ты должен был дать нам крылья». У Пера Гинта не было лозунга жизни, и засохшие листья говорят ему: «Мы – лозунг; ты должен был провозгласить нас! Посмотри, во что превратило нас отсутствие мысли»{6}. Жизненная трагикомедия Пера Гинта заканчивается столкновением с «пуговочником», по уверению которого Пер Гинт был предназначен быть блестящей пуговицей на мировом сюртуке, но, потеряв свое «я», должен идти в переплавку в качестве сырого материала{7}.

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

находиться или в сфере теории, или в сфере практики, в зависимости от индивидуальности и от внешних условий развития личности. Человек практической жизни, опираясь на жизненный опыт и непосредственное чувство, может построить соответствующее философское миросозерцание, более приближающееся к истине, чем теоретик, исходящий из чисто познавательных данных. Вопрос не в том, с чего и откуда начинать, а в том, чтобы участие мысли и воли в этой обоюдной работе было вполне равноправное, т. е. чтобы воля не нарушала правильный ход теоретического мышления и, наоборот, правдивый голос жизненного чувства не парализовался бы бесплодным умствованием. Несомненно, что правильное разрешение этой задачи дело очень трудное. Если беспристрастное исследование показывает, что стремления, положенные в основу жизни, по существу неосуществимы или в конце концов друг другу противоречат, то результатом этого должна быть ломка всего внутреннего духовного строя. Такая же ломка теоретических убеждений может потребоваться в том случае, если они окажутся противоречащими тому чувству жизни, которое почему-либо признано безусловно правильным и неистребимым. Последний случай является вполне оправдываемым с точки зрения ранее высказанных нами взглядов. Предполагая, что чувство жизни может оказаться правдивее теоретического миросозерцания и послужить поводом к его коренной переработке, мы вовсе этим не противоречим ранее принятому нами требованию полной автономии разума в деле теоретического мышления. Чувство может требовать проверки тех или иных теоретических выводов во имя высшего принципа общей жизненной гармонии, так как всякое резкое нарушение этого принципа заставляет предполагать ошибку в том или другом из противоречащих начал. И если убеждение совести оказывается сильнее убеждения разума, то самооправдание разума следует признать вполне правильным выходом из такого положения. Такие внутренние противоречия представляют весьма обычное жизненное явление. Они оканчиваются компромиссом, если одно из противоречащих начал является правонарушителем другого. Но они оканчиваются также высоким торжеством единства личности, когда после мучительной борьбы обе враждующие стороны приходят к примирению, находя свои собственные ошибки и добросовестно от них отрекаясь. Последние случаи представляют моменты, знаменующие собою кульминационные пункты в развитии личности. Они дают повод говорить о перерождении человека. Большинство людей избегает таких колебаний душевного равновесия. Эти состояния признаются обыкновенно бесплодными остановками в развитии человека. Это мнение кажется нам глубоко ошибочным. Всякий внутренний разлад, исключая, конечно, патологических случаев, служит поводом к весьма важной внутренней работе: уяснению и расширению своего собственного «я». Если эти моменты и сопровождаются обыкновенно угнетенным состоянием духа, падением энергии и продуктивности, а зачастую, как бы полным исчезновением всех творческих способностей, то все это искупается тем душевным обновлением, которое является результатом всякой внутренней борьбы, если только такая борьба не кончается компромиссом.

Но является вопрос, всегда ли возможно осуществление гармонической координации мысли и чувства, голоса истины и жизненного настроения. И не прав ли был великий поэт, говоря о «низких истинах» и «возвышенном обмане»?{8} Мы не беремся в настоящее время оспаривать такое предположение. Обстоятельное обсуждение этого вопроса возможно лишь с точки зрения определенного миросозерцания, в котором мировое значение и связь великих принципов истины, добра и красоты вполне выяснены и определены. Мы утверждаем лишь то, что если гармония этих принципов в душе человеческой и не всегда достижима, то во всяком случае она должна быть поставлена целью человеческого развития, потому что в ней одно из условий целостности и прочного единства личности. Легко успокоиться на предпочтении «возвышенного обмана» множеству «низких истин», но гораздо плодотворнее вскрыть в возвышенном обмане зерно великой правды и обнаружить скрытую ложь в низкой истине. Во многих случаях задача эта может быть равносильна школьному упражнению, но в основных вопросах морали такое разоблачение замаскированной лжи или истины оказывается весьма трудным и требующим целого философского исследования. Координация жизненных начал в зависимости от возможных философских миросозерцаний выражается во влиянии теоретических философских дисциплин на этику и этой последней на самую жизнь. В общем развитии философии и человеческой культуры влияние это редко сказывалось заметным образом. В индивидуальном же сознании оно обнаруживалось нередко в самых решительных и несомненных формах. Для подтверждения этого достаточно вспомнить те неуклонные жизненные пути, которые были пройдены такими мыслителями, как Сократ, Дж. Бруно, Спиноза и др. Впрочем, если влияние философской этики на жизнь не имело никакого исторического значения, то причину этого следует видеть не только в общей отчужденности всех жизненных интересов от философии, но также и в том, что в пределах самой философской мысли, между ее теоретическими и практическими дисциплинами, – т. е. теорией познания и метафизикой, с одной стороны, и этикой и эстетикой, с

другой, – никогда не существовало прочных связей. Лишь в редких случаях этическая теория представляла собою как бы непосредственное продолжение и результат теории познания и метафизики (как, например, у Шопенгауэра). Чаще всего, даже у крупнейших мыслителей, метафизика и этика являются совершенно независимыми наслоениями философской мысли. Однако органическая связь этики с метафизикой должна быть признана безусловно обязательной. Связь эта основывается на необходимом для построения этики разрешении онтологических проблем о существующих и возможных формах бытия и развития. Этика не может решать вопроса о должном, не исследовав предварительно вопроса о сущем и о возможном. Для того чтобы наметить конечной целью географической экспедиции южный или северный полюс, необходимо сначала узнать об их существовании. Между тем этические теории редко считаются с какой бы то ни было мировой географией и занимаются обыкновенно исследованием ближайших условных целей или же ограничиваются выводом чисто формальных и, в сущности, неопределенных основоположений. В этом, по нашему мнению, одна из причин ничтожного жизненного значения философской этики сравнительно с этическими учениями религий. В религии этика всегда связана с религиозной метафизикой (т. е. с религиозным учением о Боге и мире, как сущем и возможном). И всякий верующий вполне ясно сознает, к чему ведут предписываемые его религией нравственные требования. В этом выяснении конечного смысла и значения религиозной морали заключается вся ее убеждающая сила. В нравственных деяниях, совершаемых на почве такой религиозной метафизики, нередко видят простой расчет на загробную награду. Это мнение, в тех или иных вариантах, в последнее время очень часто можно услышать или прочесть у современных моралистов. Мы со своей стороны находим в нем гораздо больше кичливого лицемерия, чем психологической правды. Стремление к счастью и к торжеству правды есть одно из основных и неистребимых свойств человека, и требовать от людей абсолютного отречения от этого стремления не только что в настоящем, но и в надеждах на будущее, – не значит ли это мысленно взваливать на других бремена для себя самого непосильные? Поэтому мы считали бы возможным обращать против подобных слишком возвышенных моралистов такой психологический парадокс: кто не надеется, тот, значит, уже обладает. Такие моралисты забывают обыкновенно еще и то обстоятельство, что религия, требуя от человека определенного внешнего проявления, требует также и возводить на нравственную высоту известное внутреннее отношение к миру. Таким образом, если своими внешними проявлениями человек может обмануть людей, то в сфере своего внутреннего чувства он не может как-либо покривить душой и обмануть своего Бога. И если он по каким бы то ни было мотивам становится в своих чувствах, стремлениях и мыслях нравственно высоким, то мы больше уже ничего от него не можем требовать. В этом отношении простодушный магометанин, воспитавший в себе чувство справедливости в надежде быть участником магометова рая, нисколько не ниже безрелигиозного интеллигента с его жиденьким альтруизмом, развитым в меру требований общественного мнения.

Как мы уже раньше указывали, задача философии может состоять только в открытии конечных целей и ведущих к ним направлений. Выбор же определяется всею совокупностью духовных сил, объединенных в единстве личности. Этот выбор тем проще, чем меньше возможных направлений открывает перед нами теория. Поэтому-то философия и должна свести все многочисленные и извилистые жизненные тропинки к основным направлениям возможных изменений и развития. В заключение мы позволим себе вкратце наметить те основные альтернативы, исследование которых, по нашему мнению, предстоит этическим теориям будущего. В основании всех этих альтернатив лежит понятие личности, понятие, привлекающее за последнее время особый как теоретический, так и жизненный интерес. Прежде всего, необходимо выяснить, в чем состоит рост и развитие личности, понимая это развитие в самом широком смысле, а именно как расширение жизни вообще. В этом отношении необходимо остановиться на исследовании изменения личности в отношении сложности, интенсивности и гармоничности ее духовного содержания [106]. Затем должен быть поставлен вопрос: какое из двух направлений может быть принято в основание этической теории, т. е. направление в сторону развития личности в трех указанных отношениях, или ее свертывания и умирания. По-видимому, последнее направление может быть оправдываемо только с точки зрения абсолютного пессимизма. Для бодрого чувства жизни и для оптимистических теорий вопрос легко решается в пользу первого. Но и альтернатива развития и усиления жизни в свою очередь приводит к новой и притом наиболее спорной дилемме: возможно ли независимое и беспредельное развитие личности, не стесняемое никакими правилами морали, или же развитие личности по самому понятию своему включает в себя идею каких-то самоограничений и подчинений. Вся философия Ницше является смелым призывом к вступлению на первый представляющийся путь свободного и абсолютно независимого развития отдельных личностей. Ей может быть противопоставлено теистическое мировоззрение, по которому весь мир есть единое целое, объединенное высшим единством, т. е.

личностью Бога. В этом мировом целом развитие отдельных личностей не может происходить как попало, но лишь в строгой гармонии с развитием всех остальных элементов мирового целого и в соответствии с божественной волей. Отсюда необходимость сообразоваться с сущностью и стремлениями всего живущего и с требованиями божественной воли. В результате целая система социальных обязанностей и ограничений и кроме того важнейшая обязанность – познание Бога и исполнение данного им закона. В этом последнем случае опять-таки два существенно различных исхода. В основании мирового развития может быть положен закон справедливости, по которому каждое существо хотя и связано в своем существовании и развитии со всем миром, но представляет тем не менее совершенно обособленную единицу, ответственную исключительно за свои собственные поступки и пожинающую плоды своих собственных усилий. Но возможно и другое воззрение, по которому полная обособленность существ есть иллюзия; мир представляет живое единство взаимопроникающих друг друга сущностей. В этом единстве границы «твоего» и «моего» могут вполне исчезать. При этом закон справедливости должен быть дополнен законом сочувствия, по которому каждое существо должно уметь находить в другом самого себя. В этом пункте философская этика может совпасть с христианской. Впрочем, для того чтобы это совпадение было полным, необходима еще особая теория, объясняющая возникновение греха и зла в мире и необходимость его искупления путем добровольного страдания. Эти намеченные нами взгляды на отношение человеческой личности к миру соответствуют основным жизненным настроениям: иррелигиозным оптимизму и пессимизму и различным проявлениям религиозного чувства. И насколько люди, живущие этими настроениями, признают их отвечающими высшей правде, настолько обязательным является для них теоретическое обоснование этой правды.

Кн. С. Трубецкой

Чему учит история философии

Комментарии

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

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

Сократ думал, что философия станет на правый путь, если она откажется от умозрения «о делах божественных», о природе вещей, о первых началах сущего; чтобы сделать ее достоверною, мы должны отказаться от попытки познать то, что превышает наш разум, и ограничиться познанием «дел человеческих», т. е. нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: в области нравственной философии все оказалось столь же спорным, как и в области умозрения о природе вещей. Уже среди учеников Сократа мы находим самое решительное разногласие по вопросам о целях человеческого поведения, о благе, о добре, о добродетелях, об обязанностях человека по отношению к его ближним и к обществу. До сих пор разногласие это не прекращается, и философы не могут столковаться не только относительно общих оснований и принципов, но и относительно самых определений права и нравственности: астрономические явления, которые Сократ причислял к «делам божественным», давно стали предметом научного знания, а спор о том, что такое право, что такое нравственность, ведется и до сих пор.

Чтобы положить конец бесплодным спорам, предлагалось и более радикальное средство, равносильное отречению от самой философии: предлагалось безусловное отречение от умозрения в пользу точного знания. Неоднократно стремились показать, что человеческому разуму доступны лишь частные знания, достигаемые путем опыта, что разум наш достоверен лишь в области опыта или же в области математики и что он теряет всякую почву, как только он выходит за пределы опыта или за пределы математических отношений. В самом деле: мы познаем лишь то, что нам дано во времени и пространстве, то, что нам является; а все, что является нам, преломляется в нашем сознающем, чувствующем субъекте; мы видим все через призму наших чувств и нашего рассудка, а следовательно, и не можем познавать сущее, как оно есть, независимо от нас, от нашей относительной точки зрения. Далее, в нашем опыте, нам дано лишь частное; и если мы путем разумного,

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

Были попытки отказаться от философии в этом смысле и указать пределы человеческого разума; были попытки отделить точное знание от умозрения, «научную» философию от «беспочвенной» метафизики. Но эти попытки так же ни к чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, как и те системы, против которых они были направлены. Фактически ни одно скептическое учение, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развития метафизики. Даже наоборот, такого рода доказательства служили мощным стимулом умозрения, как мы видим это в немецкой философии после Канта. С другой стороны, и попытки создать «положительную» философию, ограничившись одной областью опытного знания, оказались безуспешными, и это не только ввиду упорства большинства философов, не желавших отказаться от умозрения, но так же и ввиду того, что самые границы положительного знания доселе остаются спорными. Область опыта и область точного знания далеко не совпадают. Нравственные явления бесспорно входят в область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основании фактов нравственного опыта, строят столько же различных систем нравственной философии, как и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологией; но ведь и психология претендует быть опасной наукой, изучающей душевные явления.

И однако, за исключением немногих положений, относящихся скорее к физиологии, нежели к психологии, сколько скрытой и грубой бессознательной метафизики преподносится в наши дни под именем психологии! Конечно, это может быть результатом случайных ошибок, непоследовательности, недостаточной строгости в применении опытных методов. Но чем же объяснить то обстоятельство, что среди философов-эмпириков, признающих опыт в качестве единого источника познания, принципиальные разногласия представляются не исключением, а таким же обычным явлением, как и среди философов другого направления? Причина этому та, что границы, отделяющие опыт от того, что лежит за его пределами, трудно могут быть установлены. Пытаясь их установить, мы их нарушаем: мы не можем отмежевать своего владения от чужой земли, если мы не знаем этой чужой земли – иначе нам не от чего отмежевываться. Знание наше, говорят нам, ограничено опытом и тем, что мы воспринимаем, т. е. явлениями. Так учил Кант. Но сам он поставил критический вопрос: что такое опыт и как он возможен? Как возможен объект опыта, явление, или как возможна та совокупность связанных между собою явлений, которую мы зовем природой? Но эти вопросы прямым путем ведут нас в область метафизики. А между тем уклониться от них нельзя: ведь опыт не есть нечто безотносительное, безусловное; ведь сам он обусловлен деятельностью нашего сознания и воздействием внешнего нам «не-я» на наше сознающее, чувствующее «я». Опыт есть отношение познающего к познаваемому, причем и то и другое существует, очевидно, и до такого отношения. Как оно возможно? Что посредствует между познающим и познаваемым? Каков бы ни был ответ, ясно, что самый опыт предполагает как указанное соотношение, так и действительность соотносящихся начал. Опыт предполагает нечто, независимое от опыта и обусловливающее опыт.

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

образом самое понятие явления выводит нас за пределы явления точно так же, как понятие опыта выводит нас за пределы опыта.
Основная проблема гносеологии (теории познания) – вопрос о возможности познания – допускает положительное или отрицательное решение, но в обоих случаях с каждым данным решением связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто умозрительное представление о природе нашего разума, об отношении этого разума к сущему, наконец, даже о природе самого этого сущего, о природе вещей. Представим себе, например, чисто отрицательное решение, по-видимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можем знать о сущем, о вещах, как они существуют сами по себе без отношения к нашему сознанию, так как наше познающее «я» безусловно ограничено субъективными состояниями своего сознания и не может переходить его границы. Спрашивается, однако, откуда мы это знаем? Из опыта? Нет, потому что опыт, по-видимому, побеждает в существовании независимой от нас вселенной; как сознательное отношение нашего «я» к чему-то «другому», как восприятие этого другого, он предполагает реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую от нашего сознания. А следовательно, учение о том, что познание наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояниями субъекта, его представлениями – есть результат не опыта, а умозрения об опыте или о природе нашего сознания. Да и всякая иная теория опыта, исследуя вопрос об его общих условиях, о том, что обосновывает опыт, естественно выходит за его пределы и неизбежно ведет к выводам метафизического характера. Учение о неизбежной субъективности нашего познания, о невозможности познавать какие бы то ни было вещи или отношения, что бы то ни было вне нашего субъективного сознания – не составляет исключения. Это учение заставляет нас признать всю окружающую, познаваемую нами действительность нашим представлением (die Welt als Vorstellung, «мир как представление» Шопенгауэра) и ведет нас к феноменизму или к чистому иллюзионизму. Другие, исходя из того же учения, признавали вне явлений какую-то неизвестную «вещь в себе» (или вещи в себе) без всякого отношения к нашему разуму и к познаваемой действительности и постольку абсолютно непознаваемую. Как бы ни казались отрицательны такие выводы, они все же имеют характер метафизических положений. Признаем ли мы реальное существование вне нашего сознания или отрицаем его, утверждаем ли мы, что есть только явления, или же допускаем наряду с ними и абсолютно отличные от них «вещи в себе», хотя бы и «непознаваемые» – все это воззрения, которые имеют прямое отношение к онтологии, к метафизике и которые так или иначе связаны с целым мировоззрением.
И вот почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философию, не могут успеть в своем предприятии и прийти к согласному результату. Вот почему разногласия, разделяющие их в области теоретической и практической философии, суть те же, какие существуют и среди метафизиков: различные оттенки материализма и антиматериализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встречаются и здесь, и сквозь прорехи «эмпирической» психологии сквозит догматическая метафизика. Это сознается и многими из современных сторонников эмпиризма, которые направляют все свои усилия на его возможное очищение от всяких метафизических элементов и полагают своей целью окончательную стерилизацию эмпиризма путем критического выделения «чистого» опыта. Но такая цель является ложной и призрачной, поскольку «чистый» опыт есть лабораторный продукт, существующий лишь в голове теоретиков. В действительности опыт есть сложный продукт деятельности различных наших познавательных способностей, и в этой деятельности наш познающий разум выходит за пределы того, что непосредственно дано ему в чувственном ощущении, в субъективных состояниях сознания, – поскольку он отличает от своего «я» как эти отдельные состояния, так и реальные внешние предметы, которые он воспринимает объективно в их необходимой связи с другими реальными предметами, также отличными от этого «я». Опыт обусловлен самодеятельностью нашего разума, который в самом опыте выходит за пределы того, что непосредственно испытывается нами в наших ощущениях, в состояниях нашего сознания.
Наш разум – прирожденный метафизик, и он не может ограничиться одними явлениями, как он не может мыслить отношений без относящихся или обусловленного без обусловливающего. И не простое безотчетное стремление заставляет его искать абсолютного и безусловного над всем относительным и обусловленным, стремиться осмыслить все частные знания, понять их общую связь. Ибо если все действительные знания наши частны и ограничены, то сам разум-то наш в своей мыслительной логической способности, in potentia{1} – не ограничен: уже Сократ, столь настойчиво указывавший на ограниченность человеческого знания, впервые раскрыл формальную логическую универсальность понятий нашего разума, а следовательно, и самого разума. Наши понятия универсальны по своей логической форме, поскольку они относятся не к единичному, а к общему – к общим родовым и видовым признакам: таковы понятия человек, животное, треугольник и т. д. В опыте мы имеем дело с

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

Итак, пусть настоящее содержание нашего сознания, как и содержание отдельных наших представлений и понятий всегда ограничено. Но точно так же, как понятия наши универсальны или «кафоличны» по своей логической форме, так и разум наш по своей логической, мыслительной способности универсален, т. е. может мыслить все возможное, не ограничиваясь данным наличным содержанием нашего сознания. И в своей деятельности он стремится осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить всю безусловную всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее в его вселенстве. Осуществим ли такой идеал или нет, он несомненно присущ человеческому разуму. Это доказывает нам история этого разума и рассмотрение его природы. Это допускают и те, кто, как Кант, признают идеал разума неосуществимым во времени. Если природа нашего разума полагает ему границы в его познании, то она же заставляет его вечно стремиться к истине вне этих границ; и отказаться от такого стремления значило бы отречься не от субъективной личной мечты, а от подлинного идеала разума, органически свойственного ему по самой его природе.

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

Смотри, как облаком живым
Фонтан сияющий клубится,
Как пламенеет, как дробится
Его на солнце влажный дым.
Лучом поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.
О смертной мысли водомет,
О водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремит, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты{2}.

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

Создание идеала дано человеку, и в этом сознании – та сила, которая окрыляет его мысль, поднимает ее ввысь; но это же сознание указывает ему все различие идеала

от того, чем он в действительности обладает. Пока он видит это различие, он не теряет сознания идеала и продолжает к нему стремиться. Но там, где сознание различия теряется, где люди принимают за самый идеал те отражения его, какие они находят в собственном духе, в собственной своей мысли, там теряется и сознание идеала. Его место занимают эти многообразные обманчивые отражения, различные в различных умах, и то, что было образом истины, становится обманчивым призраком. Здесь останавливается и стремление ввысь, к идеалу: там, где «смертная мысль» мнит себя в обладании им, где она себя с ним отождествляет, там именно она и «свергается в брызгах» со своей воображаемой высоты.

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

Этим определяется значение философии и вместе – задачи ее изучения. Ясно, что мы должны изучать ее в ее действительности, в ее истории. Мы должны учиться понимать ее в ее созидании и разрушении, во всем том, что было сделано ею, порождено ею – в смелом полете умозрения, в творческом синтезе человеческих знаний, в анализе познавательных процессов и нравственных явлений, в критике, в сомнении, в самом отрицании. В таком изучении мы найдем ответ и на тот вопрос, который ставится нам различиями и противоречиями отдельных учений: эти различия и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой философии в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания. Существуют некоторые общие формы миропонимания, общие идеи, которые переходят из века в век, общие противоположности, которые ведут к мировым спорам: идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, дуализм и монизм, эмпиризм и рационализм, скептицизм, чтобы не называть других. Все это такие категории, такие основные направления философского разума, которые существуют издавна; есть также отдельные ступени или формы развития таких направлений, которые имеют общее, классическое значение, например картезианство, платонизм. При всей недостаточности отдельных из этих форм, при всей односторонности отдельных направлений, они явно имеют объективные основания, поскольку они с теми или другими изменениями сохраняют пребывающее значение в смене времен, несмотря на развитие мысли и знаний. И потому задача научного изучения философии состоит прежде всего в том, чтобы понять объективные основания, внутреннюю необходимость этих отдельных форм и направлений. А для этого еще недостаточно понять ту заключающуюся в них «крупицу Истины», которая, как говорят, содержится и во всяком человеческом заблуждении: надо понять философию этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине. Надо рассматривать их не с точки зрения того или другого учения, признаваемого нами за истинное, а стремиться к пониманию возможно более объективному, имманентному, стараясь понять, каким образом те или другие философы видели образ сущей и всеединой Истины в своих концепциях.

Такое изучение философии имеет величайший интерес и для истории человеческого

духа и, прежде всего, для самой философии, показывая необходимость всеобъемлющего философского синтеза и вместе подготовляя критически такой синтез. В этом смысле научное изучение философии может считаться одним из величайших философских приобретений истекшего столетия.
Систематически изучая своих предшественников, Аристотель построил свою метафизику, которая представляет свод конечных проблем греческого умозрения, — проблем, не вымышленных Аристотелем, а заданных всей предшествовавшей историей мысли. Он стремится обобщить, обработать их, но прежде всего — понять их объективно. И если он не дает конечного их решения, то все же он выясняет их объективно, на основании тщательного анализа предшествовавших учений во всем их различии и взаимном разногласии. И первым условием научной разработки метафизики является тщательное объективное изучение ее действительных проблем в их происхождении и развитии, причем, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно более широком основании, считаться с новыми и более сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если история философии есть наука описывающая и объясняющая конкретное возникновение и развитие философских идей, то элементарная метафизика есть отвлеченная идеология, как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных, наиболее общих и необходимых способов его понимания [107]. При этом, теперь, как и во времена Аристотеля, история философии дает метафизике материал для ее анализа, с тою разницей, что в наши дни этот материал не только бесконечно обильнее, но и несравненно более тщательно разработан. В течение своего многовекового развития, в великом разнообразии философских учений человеческая мысль дала множество выражений для некоторых основных, из века в век повторяющихся способов или форм понимания истины. И хотя отдельных учений и миросозерцаний существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общие основания понятия о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предзаложенным в самых основных отношениях нашего разума к познаваемому, в самой объективной логике чистого разума. Мы можем, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто диалектически, путем дедукции ее основных категорий или наиболее общих умственных форм; но такая отвлеченная система во всяком случае нуждается в проверке. А потому прежде чем ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны рассмотреть все те различные способы, какими человеческая мысль в течение своего развития определяет свое отношение к Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вместе с философией, изучать те объективные метафизические проблемы, которые ставились человеческому разуму, и те способы, какими он их решал.
Нередко приходится слышать жалобы на «историцизм», опасения за то, чтоб оригинальность личной философской мысли не пострадала от такого рода исторического изучения. Но философия ищет истины, а не оригинальности. Самостоятельность философского творчества определяется не субъективным произволом, не отсутствием правильного образования и положительных знаний, а глубиною, искренностью, неподкупностью философского интереса и широтою замысла. Научное изучение философии тесно связано с общим развитием исторических и филологических знаний, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено Гегелем. Этот мыслитель впервые попытался оправдать историю перед судом самой философской мысли и понять эту историю как процесс целостного и логически последовательного развития, все моменты которого в самых своих взаимных различиях и противоречиях представляются разумными и необходимыми в своем соотношении, в целом. В своей «Логике» Гегель пытается вывести a priori из чистой мысли совокупность наиболее общих понятий или «категорий», посредством которых мы мыслим и познаем все существующее, причем он показывает, что все эти категории составляют одно логически связанное целое: мы не можем взять одну из них, как нечто безотносительно данное, абсолютное, отвлеченно от прочих, без того чтоб она не ускользнула из наших рук, разложившись во внутреннем противоречии, перейдя в собственное отрицание. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категории, на одном каком-либо отвлеченном определении сущего, например, субстанции, единства, множества и т. д., и утверждаем его в его отвлеченности независимо от других идей, логически с ним связанных, такое определение, в силу внутренней логики самой мысли, неизбежно разлагается, переходит в свою противоположность. Эта последняя имеет такую же судьбу — мысль посредством отрицания переходит к третьему высшему определению, заключающему в себе синтез первого определения с его противоположным. Так от определения к определению, от одной отвлеченной категории к другой строится вся совокупность, вся система чистых понятий «Логики» Гегеля. И вся история философии объясняется

с точки зрения этой «Логики»: человеческая мысль в своем целом совершает тот же круг развития, точно так же необходимо переходит от одной отвлеченной концепции к другой, как и при априорном построении «Системы логики». И как в этой последней необходимы и логичны диалектические переходы от одной противоположности к другой, так точно необходимы они и в целом человеческой мысли, которая не может ограничиться той или другой частной отвлеченной идеей или концепцией истины. В борьбе философских учений, в их противоречиях, их преемственной смене сказывается логическое закономерное движение, которое имеет своей конечной целью самосознание чистого разума: выражением такого самосознания и была для Гегеля его собственная система.

Здесь не место вступать в критическую оценку достоинств и недостатков этого учения, былая слава которого может сравниться разве с тем почти всеобщим забвением и непониманием, которому оно подвергается в наши дни. «Панлогизм» Гегеля, — его учение об абсолютном тожестве мышления и бытия, его отожествление сущей истины с той логической мыслью, которой оно определяется, — страдает крайней отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрыл ложную отвлеченность всех частных определений или концепций, которые утверждаются как нечто абсолютное, безотносительное, самодовлеющее; но и его собственная концепция, его всеобъемлющая «идея всех идей» или «понятие всех понятий» есть точно такая же отвлеченность, которую ждала судьба всех отвлеченностей — диалектическое разложение. Этот общий недостаток учения Гегеля отразился и на его понимании философии вообще и на его истолковании ее истории, которое также оказалось недостаточным по своей отвлеченности, несмотря на замечательный дар исторического понимания, отличавший великого немецкого мыслителя.

История философии не есть процесс диалектического развития отвлеченной мысли и не определяется одним движением чистых понятий; в ней развивается конкретный разум человечества, в совокупности своих познавательных функций и в творческой деятельности отдельных индивидуальных умов. И отдельные философские учения несомненно представляют собой нечто несравненно более конкретное, нежели развитие той или другой отвлеченной категории. Если в них и получает преимущественное или хотя бы исключительное развитие какое-либо частное определение, частный момент, то все же каждое из них в самой односторонности своей стремится к целостному пониманию Истины и по-своему выражает тот или другой мысленный образ ее, или идею Истины, то или другое философское отношение к ней разума. И при изучении отдельных систем или учений мы должны прежде всего стремиться понять в них именно то, что в них всего дороже для самих их создателей, их философию, их образ Истины. Но этого мало: процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития, причем он нередко задерживается в зависимости от исторических условий, испытывает уклонения благодаря им. Отдельные учения, поэтому, несмотря на действительную, иногда глубокую философию, в них заключающуюся, суть все же исторические моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли. Напротив того, они имеют индивидуальный характер и при их объяснении историку приходится считаться со всеми условиями места и времени и с личностью их творца — и это даже там, где такие учения получают общее, классическое значение, выражая собой общечеловеческие формы миросозерцания. Наконец против отвлеченно-диалектического способа истолкования истории философии следует указать на тесную зависимость философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры — нравственного и религиозного сознания. Ибо в своем стремлении к объединению человеческих знаний и целостному миропониманию философия должна так или иначе считаться и с наукой, и с религией, и с результатами научного знания, и с фактами нравственного сознания. Некогда философия обнимала в себе науку, и теперь, когда наука эмансипировалась от философии, никто не станет отрицать их тесной связи и взаимодействия, которое всегда будет существовать между ними. Правда, и в науке можно проследить эволюцию философских идей, но наука имеет свои точные методы познания явлений, отличные от умозрения. Влияние философских идей могущественно сказывается и в религиозных учениях — в области богословия. Однако не философия определяет собой живое конкретное содержание религиозного сознания, а наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия. Все это, однако, нисколько не упраздняет значения чисто философского исследования идей или понятий, лежащих в основании отдельных систем, в их диалектике — в их логическом развитии, их внутреннем соотношении. Но это заставляет нас требовать исторического изучения философии и не допускать априорного построения ее истории.

Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям

веры, к общему миросозерцанию эпохи. Но за таким историческим изучением стоит вполне законный философский интерес, без которого самое историческое знание было бы существенно неполным и неосмысленным, не объясняя нам самых глубоких разумных оснований отдельных учений и развертывая перед нами лишь пеструю вереницу разнообразных противоречивых и причудливых построений. Понять смысл их различий, оправдать философию в самых этих различиях, – такова задача научного и философского изучения истории человеческой мысли. И поэтому если при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей.
Таким образом история философии служит оправданием философии. Но, помимо теоретических возражений, против философии вообще и против философии умозрительной в особенности нередко выставляются возражения практические – указывают на бесполезность, бесплодность умозрения, этой сухой смоковницы евангельской, этой virgo Deo consecrata, девы, посвященной Богу и обреченной на вечное бесплодие, как называет Бэкон метафизику.
Утилитарные возражения против чистого знания могут казаться неизменными: оно представляет собой прежде всего не полезность, а ценность. Но вопрос о практическом значении философии в высшем и общем смысле есть, тем не менее, важный и законный вопрос. Пусть чистая философия не представляет никакой непосредственной полезности в виду каких-либо внешних целей: разве это не доказывает, что она является ценной сама по себе, как это указывал уже Аристотель? Если она не служит средством для прикладных целей, то не полагает ли она сама высшие и общие цели человеческому разуму, ставя перед ним идеал целостного знания? Пусть она является наукой идеальной, – именно поэтому практическое, направляющее действие ее было так велико и сказывалось не только в области знания, в области всех прочих реальных наук, но и во всех тех областях человеческого действия, которые определяются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учит история философии.
Если уже простое рассуждение убеждает нас в том, что, при теперешнем дроблении и специализации научных дисциплин, каждый ученый, желающий осмысленно разрабатывать какую-либо отдельную отрасль науки, должен сознавать то место, которое она занимает в совокупности человеческих знаний, ту высшую цель, которой она служит, то история философии показывает нам, каким образом философия служила в действительности осмысленному объединению человеческих знаний, вырабатывала общие направляющие и методологические принципы, ставя перед разумом человеческим требование целостного миропонимания, без которого невозможно и правильное, разумное разрешение высших практических и нравственных задач.
Но этого мало. Действие философии не ограничивалось одной теоретической областью. История показывает нам ее в качестве великой и могущественной духовной силы, в качестве одного из факторов всемирно-исторического процесса. И тем самым она учит нас тому, что идеал истины, которому служит философия, есть реальная образующая сила. Греческая философия создала ту «эллинскую образованность», которая стала всемирной образованностью; греческая философия сообщила этой «образованности» ее запас общих идей, сделавших ее универсальной; и она впервые формулировала тот идеал человечества, всечеловеческого братства и всечеловеческого единства, которому впоследствии христианство дало религиозную, реально мистическую основу, а Рим попытался дать практическое осуществление в всемирном государстве. Таким образом «бесполезнейшая из всех наук» не только открыла человечеству новый мир духовных ценностей, но создала новый мир общечеловеческого просвещения; она возбудила самосознание человечества и послужила его духовному объединению. И естественно, что в высшем ее начале, в начале Разума, Слова, христианство обрело формулу для выражения своего универсального принципа. История показывает нам, что дала философия христианской мысли, как послужила она школьной мысли средневековой, как возродила и обновила она духовные силы европейского человечества, освободив его мысль от догматических пут, после того, как средневековое христианство уклонилось от первоначальных чистых норм и застыло во временных, полуязыческих формах. Великое духовное движение, начавшееся с эпохи возрождения, не остановилось до наших дней и не остановится, пока человечество будет жить и мыслить, пока идеал истины будет стоять перед ним. И мы видим, как светлая и образующая сила этого идеала, действующая через собирательную мысль человечества, проникает все шире и глубже, освещая человеку путь исследования и познания и путь разумно-нравственной деятельности в области личного и общественного делания.
П. Новгородцев

Нравственный идеализм в философии права (К вопросу о возрождении естественного права [108])
«Если бы высшая моральная цель права оставалась только благочестивым пожеланием, мы, во всяком случае, не обманываемся, установляя правило о необходимости к ней стремиться. Таков наш нравственный долг, а принимать нравственный закон за нечто обманчивое – значило бы высказывать низкое желание отрешиться от всякого разума и зачислить себя – в своих основоположениях – наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы».
Комментарии
Когда в 1896 году в русской юридической литературе были сделаны первые заявления о необходимости возрождения естественного права [109], эти заявления были встречены с недоверием и сомнением. Казалось странным и невероятным, чтобы идея, столь решительно осужденная всем движением мысли XIX века, когда-либо снова воскресла в качестве законного и необходимого понятия философии права. Самый термин: «естественное право» представлялся для современного взгляда таким невозможным и незаконным сочетанием слов, что одного этого казалось достаточным, для того чтобы вместе с термином отвергнуть и самую идею, которую снова выдвигали под этим старым обозначением.
А между тем внимательное изучение новейшей литературы и тогда уже могло навести на мысль, что в этом возрождении естественно-правовой идеи сказывалась некоторая живая и настоятельная потребность, я сказал бы даже – некоторый необходимый закон научного развития. Здесь повторился довольно обычный факт возрождения известной идеи, временно устраненной противоположным направлением мысли, но по существу своему представляющей необходимое звено в известной системе понятий. Направление, которое устранило идею естественного права и которое в настоящее время само требует известных ограничений, может быть обозначено, как историзм. XIX век вообще отмечен распространением историзма, и когда теперь приходится говорить о научных направлениях истекшего столетия, несомненно, самым ярким и крупным следует признать именно это. Везде, во всех областях знания историческая метода приобрела господствующее положение; вопросы о происхождении, о генезисе, об эволюции получили первенствующее значение и вытеснили все прочие, и еще не так давно английский юрист Дайси шутливо замечал: «в наше время лучше быть обвиненным в ереси или даже уличенным в мелком воровстве, чем быть заподозренным в недостаточно “историческом” складе ума или в сомнениях насчет универсального значения исторической методы». Приложение исторической методы, быть может, еще далеко не везде дало необходимые результаты и далеко не всегда совершалось с достаточной глубиной; но как миросозерцание, как принцип, историзм несомненно достиг своего апогея, а вместе с тем и такой универсальности своих притязаний, которая явно обнаруживала их чрезмерность и должна была вызвать реакцию. А эта реакция сама собою должна была привести к возрождению тех идей и приемов мысли, которые были отвергнуты или забыты под влиянием предшествующих увлечений. Необходимость этого возрождения еще более усиливалась тем обстоятельством, что историческое направление, по своему первоначальному происхождению, было не только научной доктриной, но также и определенным настроением. За ним скрывалось морально-практическое миросозерцание той эпохи, которая не хотела более верить в творчество личности, в могущество разума, в силу законодательного почина, одним словом, во все те слова и лозунги, которые составляли священное credo просветительной философии XVIII века и придавали ее произведениям такой поднимающий, пророческий тон. Представители историзма, в противоположность этому, говорили о внутренних, незаметно действующих силах истории, о естественном совершенстве ее собственных органических созиданий, о необходимости для отдельных лиц преклониться перед этим общим ходом истории и признать его неотвратимость и его благодетельность. Позднейшее развитие мысли сняло с этого созерцания покровы реакционной романтики и ввело всю совокупность исторических понятий в более спокойное русло объективно-научного течения; но в те новые формулы, которые затем последовательно вводились в число основ исторической методы, были как будто бы только подкреплением этого первоначального взгляда, согласно с которым для исторического созерцания общий ход событий есть все, а личность – ничто. Прежняя формула об органическом действии национального духа сменилась потом более конкретным представлением о значении Среды и эпохи, далее Среда была разложена на классы, а классы на группы; но как бы ни видоизменялось основное понятие, сущность его оставалась все та же: представление о связи личности с некоторой объемлющей ее средой, объясняющей ее жизнь, ее стремления, ее идеалы. А это представление было косвенной поддержкой для той проповеди о смирении личности перед общим ходом событий, с которой историческое созерцание выступило первоначально.
Я не хочу здесь отрицать некоторых исключений, пытавшихся и в пределах исторического воззрения отстоять значение личности. Еще менее приходит мне в

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

Не случайным поэтому явилось то обстоятельство, что дальнейшее развитие исторической методы лишь подчеркивало и закрепляло первоначальное стремление историзма ввести личность в круг непреклонной закономерности и связать ее неразрывной связью с окружающей обстановкой. Личность все более исчезала, стушевывалась перед средой, и настоящим объектом исторического изучения все более становилась жизнь масс. С исторической точки зрения, самые возвышенные проявления личности, как и самые элементарные ее потребности, должны одинаково объясняться общими условиями окружающей среды. Героические подвиги и гениальные мысли, не менее чем среднее дело среднего человека, должны приводиться в связи с незримой, но плодотворной работой масс, подготовляющей в недрах своих эффектное появление гениев и героев.

Дальнейшая разработка исторической методологии должна определить в какой мере и в каких формах все эти стремления историзма могут быть санкционированы более глубоким философским исследованием. Работы Зиммеля, Ксенополя и в особенности Риккерта, недавно закончившего свое замечательное сочинение по теории исторического познания, обещают дать нам в этом отношении несравненно более, чем довольно утомительные споры Лампрехта с новоранкианцами [110]. Но уже теперь ясно обозначается, что в одном пункте историческая метода несомненно хватила через край и превысила свою компетенцию. Я имею в виду ее отношение к ценностям, к тем безусловным идеалам и стремлениям, носителем которых является человек. Было вполне законно и необходимо, когда историки постарались ввести эти идеалы и стремления в сферу своего специального рассмотрения и подвергнуть их анализу со стороны их временного исторического выражения в различные эпохи. Но исследование этой исторической оболочки идеальных ценностей могло ли приводить к какому-либо заключению и о самой их сущности? Можно ли было говорить, что изменчивость человеческих идеалов, наблюдаемая в истории, характеризует и самую их основу; что те безусловные ценности, которые философия издавна связывала с безусловной человеческой личностью, изменчивы и относительны по самому своему существу? Трудно понять, каким образом элементарное философское разграничение вопросов о временном развитии и внутреннем значении явлений осталось чуждым для многих представителей историзма. Но как раз на забвении этого разграничения или на недостаточном внимании к нему утверждается до бесконечности часто повторявшийся взгляд, что истина, красота, добро изменчивы и относительны, как все в истории, и что достаточным удостоверением этой изменчивости служат наблюдения над сменой их исторических выражений. Вместе с понятием о безусловной и автономной человеческой личности и все эти ценности, вытекающие из ее безусловной природы, были поглощены в потоке исторического развития и поставлены в связь с материальной жизнью масс.

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

Неудивительно, если первые указания этого рода были сделаны со стороны писателей, интересовавшихся постановкой моральной проблемы. Для моральной философии была в особенности чувствительна эта попытка претворить идеальные ценности в относительные и временные, условные по своему происхождению и значению. Ведь это значило отказаться от того, что издавна признавалось основой нравственности. Легче было примириться с относительностью теоретических положений, тем более что в этой области никому не приходило в голову провести до конца точку зрения исторического релятивизма и доказать, например, что все научные аксиомы и законы изменчивы и относительны. Но в применении к

нравственным понятиям эту мысль проводили с особенным старанием, доказывая, что вся нравственность выросла из ничего, на почве простого эгоизма и расчета, приспособленных долговременным процессом эволюции к разумному и целесообразному проявлению для достижения общих целей. Выросшая из эгоизма, постоянно изменяющаяся, совершенно условная, нравственность утрачивала черты абсолютного долженствования, присущего самой сущности человека и составляющего внутренний закон его воли. Таким образом самое дорогое убеждение морального сознания – вера в безусловное нравственное призвание личности – подрывалась в корне. Нравственная философия должна была восстать против этих святотатственных посягательств и выступить на защиту той своей основы, без которой она немыслима. А в то время как философия нравственного идеализма выступала на защиту самостоятельного нравственного начала и безусловного права личности возвышаться над историей и произносить над ней свой суд и свою оценку, там и здесь совершались глубокие процессы жизни, предвозвещавшие грядущее творчество новых форм. Снова чувствовалось веяние созидательного духа истории. Мысль невольно призывалась к тому, чтобы думать о задачах и призвании личности, через которую совершается прогресс истории. От прошлого она обращалась к будущему. И как обыкновенно это бывает, то будущее, которое оставалось желанным, но неопределенным и неясным, заставляло думать о правильной постановке целей и средств, о выяснении идеалов и стремлений.

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

Говоря об этих специальных поводах, я имею в виду, главным образом, немецкую юридическую литературу, в которой за последнее время с большой настойчивостью повторяют о необходимости новых научных путей. Вот уже скоро десять лет [111], как стали говорить, что юридическая наука хотя и выполняет некоторую важную и насущную работу, но не выполняет всего того, что можно и должно от нее требовать. Стали раздаваться упреки в уклонении от некоторых важных и высоких задач, пренебрегаемых современной юриспруденцией к ущербу и для общего блага, и для ее собственной репутации. Для того, кто сколько-нибудь знаком с развитием юридической литературы за последние годы, не может быть никакого сомнения, что эти упреки стоят в ближайшей связи с одним крупным явлением в области немецкого законодательства. Я говорю о введении в Германии общего гражданского кодекса{1}, который, удовлетворяя давнишним желаниям немецких патриотов, должен был положить конец разнообразию местных прав и господству права римского. Само собою, что этот крупный факт должен был сразу привести в движение всех мыслящих юристов. Для составления нового кодекса должна была совершиться колоссальная законодательная работа, к которой были привлечены самые выдающиеся ученые и практики Германии и которая продолжалась около 20 лет. Для наличной юридической науки такая работа всегда является пробным камнем: в ней обнаруживается, как и чем сильна текущая мысль и чего ей не хватает; обнаруживается характер ее идеалов и стремлений, ее бедность или богатство в этом отношении. Все это должно было обнаружиться и здесь. И что же, когда появился первый проект кодекса, – плод прилежной 14-летней работы, – последовало всеобщее разочарование. Стали говорить о том, что проект отличается отсутствием живого творчества и рабским подражанием римским образцам; его назвали, ввиду этого, извлечением из пандект, разделенным по параграфам. После того проект был еще раз переделан и усовершенствован; но и в этом втором издании он опять продолжал вызывать сетования по поводу своего римского характера и по поводу недостатка новых и смелых стремлений, отвечающих новым потребностям времени. Объяснение этих недостатков проекта критики его видели в существующих приемах юриспруденции, в ее излишней преданности авторитетам, в отсутствии у нее критического чутья. Здесь я могу говорить словами одного из этих критиков, нападавших на проект, Антона Менгера: «60–70 лет в немецкой науке права господствовал почти безусловный принцип авторитета, была заглушаема всякая критика существующего. Чего же можно было ожидать после этого от составителей гражданского уложения, как не извлечения из пандект, разделенного по параграфам? Наука, проникнутая верой в авторитет, может, конечно, удовлетворять потребностям мелкого научного обихода; но для решения великих задач ей прежде всего необходим свободный критический дух по отношению к существующим мнениям и учреждениям».

Голос Менгера не был единичным. Наряду с ним в том же духе высказались и другие. Их общее мнение состояло в том, что наука права должна стать более свободной по своим стремлениям, более широкой по своим задачам, более научной по приемам. Виндшейд назвал как-то юриспруденцию служанкой законодательства, — служанкой с короной власти, прибавлял он в утешение юристам. Теперь требуют, чтобы этому рабству был положен конец. Корона на голове служанки, замечает Офнер, может только обозначать, чем была или чем должна быть эта служанка; знаком ее действительного положения остаются цепи. А между тем наука должна быть свободна; доктрина, которая находится в услужении, отказывается от значения науки. Пока юриспруденция, заключает Офнер, не покинет своего ложного пути и будет оставаться только истолковательницей действующего законодательства, она не может быть научной. Она должна усвоить более широкую точку зрения социального изучения и принять участие в благородной задаче преобразования права [112]. Офнер, как и Менгер, одинаково требуют, чтобы наука права расширила свой кругозор и свои задачи в сторону творчества новых правовых форм.

Для нас особенно любопытно отметить, что эти стремления не оставались чужды и представителям исторической школы. Так Нейкамп, объявляя себя сторонником исторического направления, в то же время примыкает к тем новейшим юристам, которые упрекают свою науку в недостатке преобразовательных стремлений. Повторяя и продолжая мысли еще ранее его высказанные Иерингом, Меркелем, Гельдером и Офнером, Нейкамп старается связать преобразовательную функцию юриспруденции с основными посылками исторической школы. Савиньи устранил из юриспруденции вопрос о преобразовании права, считая этот вопрос вытекающим из основ естественно-правовой философии, и в этом отношении последующая наука оставалась верной его примеру. Но в этом была его ошибка, стоявшая в противоречии с духом его учения. Он сам говорил, что развитие права не знает остановки, что оно будет так же продолжаться в будущем, как совершалось в прошлом, — по тому же закону внутренней необходимости. Но в таком случае, замечает Нейкамп, юриспруденция должна так же обращать свой взор к будущему, как и к прошлому. Из истории права, из ее внутренних законов она должна выводить те пути, по которым пойдет его дальнейшее развитие, и эта задача есть настоящая органическая часть юридической науки [113]. Пренебрежение ее со стороны юристов доказывает, насколько их наука далека от своих насущных задач и от интересов действительной жизни [114].

Но, быть может, самые горячие упреки были сделаны юриспруденции не в Германии, а в России, на страницах нового юридического журнала, который характерно назвал себя «Вестником права». В передовой статье, которой открылся этот журнал, припоминались заслуги старой науки права, когда в ней господствовало направление естественного права, когда она жила в союзе и дружбе с философией. Эта старая наука права «боролась за свободу, за равенство, за мир, правду и братство между людьми и народами. Мощное слово ее разрушало вековые предрассудки и суеверия в праве, насаждало просвещенное и гуманное истинное право и справедливость». Обращаясь затем к современной науке права, петербургский журнал спрашивает: «кого и на какие дела воодушевляют учения теперешней юриспруденции? Куда она ведет человечество? Никуда она его не ведет, ибо никто ее руководства не слушает и не ждет. Вне ее круга, своего рода ремесленного цеха, никто, по-видимому, не знает и не интересуется знать, чем она занимается, какие темы она обсуждает и как она их решает». Из дальнейших разъяснений мы узнаем, что и здесь главный недостаток юриспруденции усматривается в том, что в ней заглушен критический дух и глубокие философские стремления, что в ней возобладали практические интересы и работа ее сделалась мелкой, цеховой и замкнутой. Нужно создать особую дисциплину — политику права, нужно возродить дух критики и идеальных стремлений; тогда произойдет «возвращение к заветам лучших и славных времен науки права». Она усвоит себе опять творческую функцию, усвоит твердые принципы и будет вновь служить «вечному идеалу любви к человеку и высшей справедливости» [115].

В свое время за этими смелыми и красноречивыми тирадами неподписанного ведения усмотрели влияние того русского ученого, для которого немецкая школа была только лучшим поводом проявить оригинальную свежесть мысли и свободное отношение к старым авторитетам. Русский критик скрывал, очевидно, за собою того писателя, который с удивительной силой диалектики старался раскрыть пробелы существующей методы и заставил говорить о себе лучших юристов Германии.

Я считаю излишним умножать количество приведенных цитат другими сходными заявлениями. Но я не могу не упомянуть здесь о том удивительном росте интереса к идее естественного права, на который уже было указано в блестящей статье В. М. Гессена «Возрождение естественного права» [116]. Каждый год приносит нам то новое и авторитетное осуждение исторической школы, то попытку новой разработки проблемы естественного права. Возрождение интересующей нас доктрины и критическое отношение к старым основам юриспруденции в последние годы может быть отмечено и во Франции. В 1899 г. дижонский профессор Жени опубликовал свой

интересный труд («Methode d'interpretation et sources en droit privé»), который представляет протест против традиционной юриспруденции [117]. В 1900 г. Танон и Деландр высказались против односторонностей историзма и социологизма, исключающих идеальные построения [118]; а в настоящем, 1902 г., новый юридический журнал, издающийся во Франции, уже предложил своим читателям статью Салейля, характеризующую возрождение естественного права в немецкой и французской литературе [119]. Что касается Германии, то и здесь мы можем указать за два последние года на интересные литературные новости. Упомяну в особенности брошюру Бюлова [120], доказывающего немецким юристам, что они слишком много изучали историю права, отвлекшую их от живых задач действительности; отмечу статью Л. Савиньи о методе естественного права [121] и, наконец, новую книгу Штаммлера, пытающегося, независимо от Жени, но в том же духе, внести свет высших принципов и обобщений в обработку и применение положительного права [122]. Работы Штаммлера и Жени и предшествующие им по времени труды Петражицкого как нельзя лучше свидетельствуют, что новое движение в юриспруденции не ограничивается одними общими заявлениями, но старается придать своим началам практическое приложение. Теперь уже невозможно сомневаться в том, что юриспруденция стоит накануне нового формулирования своих задач и приемов. Трудно ожидать, конечно, чтобы это реформаторское движение сразу охватило весь юридический мир. Успех в этом отношении зависит не столько от отдельных опытов и заявлений, сколько от общей подготовленности юристов к участию в той созидательной работе, к которой их призывают. Для того чтобы быть к этому готовой, юридическая наука не только должна воспринять более глубокие философские стремления, но сверх того еще и проникнуться живым чутьем действительности, уменьем слышать неумолкающее биение жизни и отзываться на великие задачи времени. Созидательная работа мысли в области правовых идеалов не может прекратиться, но она может остаться чуждой для юристов. Однако крупной и знаменательной работа юриспруденции может быть только тогда, когда она исходит от идеальных начал и вдохновляется ими; когда она, свободно обозревая свой материал, возвышается над ним во имя высших принципов. Без этого ей остается полезная, конечно, но чисто техническая задача приспособления законодательного материала для нужд практического оборота.

Возвращаясь еще раз к приведенным выше заявлениям о необходимости восполнить задачи юриспруденции разработкой путей будущего развития права, я отмечу, что эти заявления связывают обыкновенно указываемую ими новую задачу с однохарактерным стремлением старого естественного права. Даже Нейкамп говорит, что тот важный вопрос, который он поднимает, давно уже разрабатывался естественно-правовой доктриной (S. 67). Таким образом прямо или косвенно авторы этих заявлений приходят к признанию заслуг естественного права. Если не все они хотят возрождения его методы, то все требуют восстановления той проблемы преобразования права. Дух созидания и творчества, который повеял в немецкой юриспруденции при подготовке нового гражданского уложения, невольно отразился на понимании задач науки. Старые рамки исторической школы оказываются узкими; требуются новые пути и приемы. Но подготовление гражданского кодекса было для этого только частным поводом. У тех юристов, которые более сознательно и твердо выступали с предложением новых научных перспектив, чувствовалось сознание некоторых коренных запросов текущей эпохи, с которыми юрист должен считаться. Для них было ясно, что речь идет не о мелких технических поправках, которые вполне выполнимы при помощи средств наличной науки, а о серьезной принципиальной переработке многих частей права. Было очевидно, что гражданское законодательство должно вступить в новую эру, и промелькнувшая там и здесь мысль о социальных задачах частного права свидетельствовала о том, что юристы не остались чужды предчувствию новой эры. Но именно эта потребность принципиальной переработки права наталкивала на мысль о создании новой юридической дисциплины. Тут уже недостаточны были технические средства юриспруденции. Необходима была гораздо более широкая система научных понятий и средств, для того чтобы выйти за черту мелкой техники.

Таким образом мы приходим к заключению, что и в немецкой литературе возрождение естественного права вызывается глубокой потребностью жизни, которая, настойчиво заявляя о себе, обращает мысль к новым перспективам. Если теперь идея естественного права делает, по словам В. М. Гессена, «с каждым годом, почти с каждым днем чудовищно быстрые успехи», то это объясняется тем, что дни исключительного историзма сочтены. Принципиальная обработка правовых принципов, выяснение идеалов будущего, преобразование права в свете новых жизненных начал требует особых приемов мысли и особой научной подготовки. Одной истории права, даже и в той постановке, о которой говорит Нейкамп, здесь недостаточно. Напротив, тут прямо требуется разрыв с традициями исключительного историзма и переход к новым точкам зрения. Требуется именно возрождение естественного права

с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением. Вот пункт, который необходимо выяснить подробнее.
Совершающееся на наших глазах возрождение естественного права, как мы видели, находится в связи с тем предчувствием новых жизненных форм, которое невольно обращает мысль от настоящего к будущему. Эта связь естественно-правовой доктрины с созиданием новых правовых форм, объясняя ее распространение в наше время, вместе с тем раскрывает и ту постоянную потребность, которая и прежде неизменно приводила к естественно-правовым построениям. Это – потребность сознательно идти навстречу будущему и осуществлять в нем, еще неопределенном и как бы находящемся в нашей власти, наши идеальные стремления и надежды. Особенно ярко сказывается эта потребность в эпохи кризисов и переломов, когда старые формы жизни явно обнаруживают свою ветхость, когда обществом овладевает нетерпеливая жажда новых порядков. Но в большей или меньшей степени необходимость изменений и усовершенствований в праве чувствуется постоянно, в связи с постоянным изменением жизни. Те законы и учреждения, которые в каждом обществе охраняются властью и судами и составляют его положительное право, никогда не могут быть совершенными. Они никогда не могут примирить интересы разнообразных групп, составляющих общество, и еще менее того могут они раз навсегда определить справедливый уклад жизни, не нуждающийся ни в каких изменениях с течением времени. Жизнь постоянно уходит вперед и требует для себя новых определений. Отсюда постоянное недовольство существующим, еще не успевшим измениться правом; отсюда и требования лучшего, идеального, естественного права. Мысль человеческая имеет это свойство жить не только в настоящем, но и в будущем, переносить в него свои идеалы и стремления, и в этом смысле естественно-правовые построения являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания. И всегда эти построения приводятся в связь с правом, как той формой общественной жизни, которая определяет внешние условия ее бытия, имеющие огромное значение и для нравственного развития. Внешние правовые формы далеко не безразличны для наших нравственных целей: от качества этих форм, от их соответствия нравственному началу зависит, находит ли человек в данной среде гнетущую его необеспеченность свободы или счастливую возможность беспрепятственно развивать свои силы. Из этой связи внешней общественной формы с нравственными стремлениями лиц неизбежно вытекает потребность совершенствовать право, приближая его к идеальным целям.
В историческом развитии естественно-правовой доктрины этот момент идеального построения соединялся еще с другим моментом, который находился с ним в связи, но не был с ним однороден. Устанавливая детальные требования, часто говорили, что они вытекают из самой природы; отсюда и название: естественное право. Этому предположению о существовании права, вытекающего из природы, способствовало, между прочим, и то наблюдение, что среди определений каждого права есть известные положения, как бы независящие от произвола людей и предначертанные самой природой. Таковы, например, нормы, определяющие различие людей, в зависимости от возраста, разделение вещей на различные юридические категории, в связи с различием их естественных свойств и т. п. Это наблюдение заставляло в самом действующем праве открывать следы права естественного и отличать в юридических установлениях неизменные и естественные определения от изменчивых и произвольных. Таким образом, концепция естественного права издавна имела двоякий состав: она покоилась на практическом требовании более совершенного права и на теоретическом наблюдении естественной необходимости известных правоположений. Эти два элемента могли поддерживать друг друга, но не могли быть сведены один к другому: в первом случае естественное право ставится над положительным, во втором – оно является лишь известной частью положительного права; в одном случае оно рассматривается как идеальная норма, еще не осуществившаяся в данном праве и может быть даже ни в одном из существующих прав; в другом – как общераспространенный факт, присущий каждому праву. Очевидно, это были различные понятия, далеко не однородные по своему философскому значению. То обстоятельство, что они часто смешивались и неправильно сближались, не препятствовало тому первому – идеальному и нормативному элементу – выступать с особенной яркостью, но оно часто наделяло его такими чертами, которые порождали недоразумения относительно самого его существа. Предположение, что естественное право предначертано самой природой и что прямым свидетельством тому служит распространение некоторых его частей у всех народов, приводило к мысли, что можно и все его положения вывести из неизменных велений природы и таким образом создать систему норм, пригодную для всеобщего распространения, в качестве вечного и неизменного образца. Это заключение о естественном праве, неизменном

для всех времен и народов, вовсе не стояло в неразрывной связи с той первой мыслью о возможности и необходимости идеальных построений. Было бы нетрудно доказать ссылками на историю философии права, что очень многие философы еще задолго до исторической школы и XIX столетия прекрасно понимали изменчивость правовых идеалов. Сплошное обвинение всех их в том, что они признавали правовой идеал с чертами безусловного и неизменного содержания, есть одно из тех поспешных обобщений, которые, сотни раз повторяясь без проверки, приобретают, как бы по давности, право истины, не принадлежавшее им ранее. Заключение некоторых о неизменности идеальных норм превратилось в обвинение против всех, и впоследствии на этом недоразумении историческая школа основала свою легкую победу над естественным правом.

Я хотел бы здесь в особенности подчеркнуть, что правильное понимание естественно-правовой идеи возможно только при том условии, если мы будем иметь в виду историческую двойственность нашей доктрины и вытекавшее отсюда смешение понятий. Никто из современных сторонников школы не думает реабилитировать старые заблуждения ее, и когда новейшим юристам бросают упрек в стремлении «воскресить учение о jus, quod natura omnia animalia docuit»{4}, то на это легко ответить ссылкой на невозможность отвечать за чужие ошибки. Я не знаю, кто будет в наше время поддерживать эту весьма неглубокую философию Ульпиана или даже более позднее учение о прирожденном человеку чувстве справедливости, не изменяющемся с течением времени в своем содержании. Столь привычная теперь формула «естественного права с изменчивым содержанием» [123], введенная впервые Штаммлером, равно как и название «эволюционное естественное право», недавно употребленное профессором Гессеном, достаточно говорят о том, насколько современные представители школы считаются с бесспорным фактом изменчивости правовых идеалов. Я постараюсь показать ниже, что в данном случае они не только отдают должное историческому взгляду, но не менее того находятся в соответствии с основами своей собственной морально-философской точки зрения, которая прямо этого требует [124].

Но нас могут спросить, где же здесь разрыв с историческим созерцанием. Историзм нисколько не отвергает необходимого появления правовых идеалов, и если кто допустил, что они изменяются с течением времени в связи со всем ходом жизни, тот как будто бы отрекся от всякого родства со старой естественно-правовой школой. Разве Нейкамп не показал еще недавно возможности постановки того же вопроса о новых формах права на почве исторической школы? И разве другие историки и социологи до него и после него не ставили этой же самой проблемы, не прибегая ни к каким естественно-правовым понятиям и совершенно чуждые стремлению воскресить доктрину, для которой, как им казалось, нет более возврата?

Поставив эти вопросы, я подошел к самому важному пункту своего изложения. Речь идет здесь о том, чтобы произвесть точное размежевание нашей философской доктрины от позитивно-исторического взгляда. Необходимо показать, что для решения вопросов, которые ставила прежде и ставит теперь естественно-правовая школа, одной исторической методы недостаточно, что тут мы вступаем в особую область, самостоятельную по своим приемам и задачам и совершенно не совпадающую с областью исторического изучения. Для этого прежде всего следует ясно поставить естественно-правовую проблему и затем показать отношение к ней исторического созерцания.

Мы видели, что основной вопрос естественного права есть вопрос о праве будущего. Но всякий раз, когда этот вопрос ставился в своей настоящей строгости и чистоте, будущее приводилось в связь с известным нравственным идеалом. Потребность, которую вызывалось его построение, состояла в том, что настоящее представлялось в том или другом отношении несовершенным. Поэтому от будущего права ожидали не простого результата данных условий, а результата идеального и желательного. Мысль обращалась не к тому, что будет в силу естественных причин, а к тому, что должно быть, в соответствии с нравственным законом. По основному смыслу проблемы, построение будущего было, вместе с тем, и оценкой настоящего, а эта оценка производилась не с точки зрения причинной исторической последовательности, а с точки зрения нравственного долженствования. То или другое явление могло быть исторически неизбежным, а естественное право, в силу своего морального идеала, объявляло его нравственно негодным. Таким образом ясно и отчетливо поставленный вопрос естественного права имеет совершенно особый и самостоятельный смысл, резко отличающий его от чисто исторического вопроса о развитии права. Задача состоит в данном случае вовсе не в том, чтобы дать теорию правообразования, объясняющую естественное развитие правовых институтов, а чтобы установить моральные требования, предписывающие идеальные пути развития. Цель заключается не в объяснении, а в оценке явлений, совершаемой независимо от того, как эти явления развивались в прошлом и как они имеют развиваться в будущем. Соответственно с вопросом, и метода естественного права имеет особый и

самостоятельный характер. Предназначенная к тому, чтобы дать критерий для оценки истории, она не может почерпать своих исходных начал из самой же истории. На вопрос о том, что должно быть, знание того, что было и что есть, не может дать ответа. Здесь необходимо обратиться к априорным указаниям нравственного сознания, которое в своем независимом от всякого опыта существе содержит данные для оценки любого опытного материала [125].

Таково значение естественно-правовой проблемы. Для исторического созерцания, сохраняющего верность своим принципам, возможно троякое отношение к этой проблеме. Оно может или миновать ее, как лежащую вне границ ее компетенции, или совершенно ее отвергнуть, как незаконную, или, наконец, заменить ее некоторой другой проблемой, сходной с ней по виду, но различной по существу.

Первый выход есть, с нашей точки зрения, единственно правильный. Нравственная проблема неразрешима в терминах историзма и недоступна позитивной методе. Оставаясь в своих собственных пределах, историзм не может сказать ничего ни за, ни против этой проблемы, для утверждения или отрицания которой требуется особое философское и, в частности, гносеологическое доказательство: данные истории имеют здесь весьма относительное значение. Единственный довод, который историческое направление приводит против самостоятельности нравственной проблемы, есть эмпирическое наблюдение над исторической изменчивостью нравственных понятий. Отсюда заключают, что вся нравственность есть продукт истории, всецело зависящий от временных и местных условий. На этом основании считают возможным разложить нравственный идеал, весь и без остатка, на совокупность обусловливающих его эмпирических элементов, и самое понятие должного свести к известному виду естественной необходимости. Но здесь происходит та же самая ошибка, как в том случае, когда пытаются объяснить человеческое сознание материальными условиями и выдать его за известное свойство материи. Незаметный для поверхностной мысли логический скачок принимается за естественный переход понятий, между которыми на самом деле непроходимая бездна.

Второй выход историзма, состоящий в отрицании естественного права, есть уже превышение компетенции. В наиболее последовательной форме это отрицание совершается там, где отвергается не только метода, но и самая проблема естественного права, как проблема нравственной оценки, переходящей от существующего к долженствующему. Такое полное отрицание естественно-правовой проблемы мы и находим в воззрениях старой исторической школы юристов. Савиньи думал, что выдвинутая им точка зрения исторической необходимости и закономерности исключает самую возможность оценки и критики права: если все право создается действием неотвратимых исторических сил, то казалось, что всякая попытка критиковать исторический процесс не более основательна, чем попытка критиковать стихийные процессы природы. Критикуем ли мы бурю или непогоду? Говоря словами Спинозы, явления природы можно находить неудобными или неприятными, но для критики их нет места. Такова была точка зрения первоначальной исторической школы, которая хотела покончить со всякой сознательной оценкой и критикой права. Она предлагала философам, желавшим предначертать будущее, роль простых наблюдателей исторического процесса. Если все в истории осуществляется само собою и в надлежащее время, для человека остается только созерцать результаты исторического развития и заносить в свои летописи то, что совершается с неизбежной и роковой силой, помимо его воли и, может быть, вопреки его желанию.

Таково было воззрение Савиньи. Но самым лучшим опровержением его взгляда и подтверждением неустранимости нравственной оценки является то обстоятельство, что он из своей исторической точки зрения сделал категорию оценки и основу для заключений о должном. Закономерное и естественное развитие права он объявил единственно разумным, а всякую попытку от него отойти – уклонением законодателя от своего призвания. Незаметно для себя самого он вводил опять то самое понятие, которое отвергал. Он вводил его под прикрытием исторического взгляда и, следовательно, с ущербом для его истинного значения, но тем не менее отвергнутая категория появлялась снова, свидетельствуя о своей неустранимости.

Обсуждая теперь воззрение Савиньи, мы легко можем видеть, в чем заключалась его ошибка. Сравнивая образование правовых норм и положений и вообще всякие исторические процессы с процессами природы, он забывал, что право образуется, если и закономерно, то через людей и при посредстве их воли. Как деятель исторического процесса, человек невольно спрашивает о том пути, по которому ему следует идти, и если самое решение его стоит в связи с известными историческими условиями, то оно постановляется сознательно, с критикой других взглядов, с выбором собственной точки зрения. Говорят, что человек должен следовать за историей, за ее указаниями, но что значит – следовать за историей? Если бы в каждый данный момент, в каждую эпоху история давала нам законченные и готовые результаты своего развития, это было бы еще возможно; тогда бы нам стоило только

прочесть эти результаты, как последнюю страницу законченной книги, и на основании их действовать. Но этого-то как раз и не бывает. История – не спокойно развертывающийся свиток событий, не книга, которую можно читать от одного вывода к другому. Это прежде всего борьба; как выражался в свое время Гегель, это – суровая и тяжелая работа духа над собой, это – диалектический процесс, идущий от противоречия к противоречию. В каждую эпоху она представляет нам смесь старого и нового, отживающего и нарождающегося, дурного и хорошего. Поставленный среди этих противоречий, среди этой жизненной борьбы, человек невольно призывается к тому, чтобы отдавать отчет в совершающемся перед ним процессе, оценивать разнообразные исторические течения и становиться на ту или другую сторону; говоря иначе, он невольно призывается к сознательной оценке существующего и к идеальным построениям. Он не может отстранить от себя эту мысль, что будущее зависит и от его содействия, тем с большей страстью готов он вложить в его осуществление свою мысль и свою волю. Это естественное стремление человека, быть может, нигде не проявляется так ясно, как в той области, которая интересовала Савиньи, т. е. в области права. Законодательство, призванное регулировать жизнь, само зависит от ее потребностей, но эти потребности отражаются в нем, проходя через призму законодательного творчества. Тут с особенной ясностью проявляется огромная роль сознательной мысли и вдумчивой прозорливости. Вот почему так понятно стремление практиков и теоретиков придти на помощь законодательному творчеству и внести свою долю участия в благородную работу созидания новых форм. Вот почему так ломаются копья, так разгораются страсти, когда заходит речь об этих новых формах. Пусть историки говорят, что они явятся неизбежным результатом неотвратимых причин: наша мысль никогда не оставит этого убеждения, что в числе этих причин имеет значение и наша воля.

Это убеждение настолько естественно, властно и непобедимо, что и в пределах исторической школы оно должно было найти свое признание. Я перехожу, таким образом, к тому третьему выходу, который состоит в попытке историзма по-своему разрешить возникающую здесь проблему. Я уже заметил выше, что в этом случае в действительности происходит некоторая подмена: на место одной проблемы ставится другая, по существу от нее различная. Естественно-правовая проблема, как было разъяснено выше, есть проблема моральная. Здесь спрашивается не о том, что будет в силу исторической необходимости, а о том, что должно быть в соответствии с нравственной нормой. Вот почему эта проблема остается неразрешимой для историзма, который имеет дело только с естественным соотношением причин и следствий. Если, однако, он ставит вопрос о будущих формах права, то, оставаясь последовательным, он должен устранить из своих суждений все признаки моральной квалификации. Так обыкновенно и случается, и это, по крайней мере, последовательно. Гораздо менее последовательно поступают те историки, которые думают, что они могут на своей собственной почве разрешить ту же моральную проблему и, следовательно, ставить вопрос не только о будущем, но и о долженствующем быть праве. Юридическая литература недавнего прошлого представляет нам примеры того и другого рода. Нейкамп ставит вопрос о будущем праве, стараясь снять с него всякие следы моральной проблемы; Меркель делает опыт разрешения моральной проблемы в терминах историзма. Я сначала остановлюсь на втором воззрении, которое является менее последовательным, чтобы затем перейти к первому, которое должно быть признано совершенно недостаточным. Меркель настолько мало чуждается терминов моральной философии, что мы находим даже у него обычное понятие «высших критериев для оценки права» (die obersten Werthmasse für die Beurtheilung des Rechts). Но он думает, что эти критерии, как находящиеся в пределах возможного развития данных условий, должны выводиться из рассмотрения действительности: отсюда мы заключаем, какое именно из возможных направлений развития следует поддерживать. Представление о долженствующем есть последствие нашего суждения о существующем.

Кажется, нет необходимости разбирать подробно это странное сочетание понятий, незаконность которого бросается в глаза с первого взгляда. Наука о существующем не может дать никаких критериев для оценки. Она нарушила бы свой объективный характер, если бы она бралась судить и оценивать. Если в своих выводах она и пользуется понятиями нормального развития и нормального типа – Меркель эти именно понятия считает опорой для выводов о долженствующем, – то она нисколько не связывает с этим словоупотреблением моральных заключений: здесь имеются в виду лишь обобщения из сделанных наблюдений, без всяких признаков их оценки. Поэтому понятие нормального развития может применяться наукой и к явлениям нравственно-безразличным или даже несогласным с нравственностью. И только тогда это понятие переходит в разряд моральных суждений, когда оно находит для себя опору в нашем нравственном сознании. Отсюда, и только отсюда, мы можем заключить, какое из возможных направлений развития следует поддерживать. Наука о существующем ничего не говорит на этот счет: она бесстрастно исследует добро и

зло, как явления одинаково естественные, одинаково обусловленные известными причинами.
Греша против строгих начал объективной науки, Меркель наносит ущерб и характеру нравственности. Не с ореолом безусловного долженствования, а с простым признаком относительной нормальности являются у него суждения морали. Они не противопоставляются существующему, как властные и безусловные императивы, а вставляются в число других элементов опытной действительности, столь же относительных и условных, как и все прочие. А это значит снять с морали то ее свойство, которое составляет ее сущность. Для позитивно-исторической точки зрения, отрицающей всякие другие способы познания, ничего другого и не остается: она может признать моральную проблему, только уничтожив ее существо [126].
Гораздо последовательнее воззрение Нейкампа. Он старательно избегает всякой близости к естественному праву, и если тем не менее ставит вопрос о будущем, то делает это в терминах строгой науки. Он не знает принципов оценки, а только законы развития. Из законов развития права в прошлом следует выводить указания для будущего. Нейкамп ясно видит, что история права, как она обычно понимается и разрабатывается, никаких точных указаний этого рода не дает. Поэтому он считает необходимостью создание особой «истории развития права» (Entwicklungsgeschichte des Rechts), которая откроет законы правового развития и послужит опорой для заключений о будущем. Об этом тем легче говорить, чем далее от нас проектируемая наука, остающаяся пока мечтой. Но если обсуждать самый проект, то он окажется не более как неудачной мечтой создать нечто среднее между историей и социологией. Представлять историю в виде «науки естественных законов» можно только при полном незнакомстве с современной теорией исторического познания. После того как Виндельбанд и Риккерт блистательно разрешили задачу размежевания истории и естествознания{6}, говорить об этом — значит, повторять явно обнаруженное недоразумение. Столь же мало возможно говорить теперь о способности истории, в каком бы усовершенствованном виде она ни предлагалась, предсказывать будущее. В этом последнем отношении проект Нейкампа подвергается сомнению и со стороны историков-позитивистов: сошлюсь на пример М. М. Ковалевского.
Но, оставляя в стороне несбыточность мечты, можем ли мы сказать, что в случае своего осуществления она заменила бы нам естественно-правовую проблему об идеальном праве. Не совершается ли здесь подстановка понятий, которая идет в разрез с сущностью вопроса? Именно благодаря осторожности Нейкампа, старающегося не выходить из рамок историзма, мы ясно видим, что эта подстановка действительно совершена.
Говоря о будущем праве, он имеет в виду то, что будет по естественным законам. Он упускает при этом из виду, что это будущее не всегда есть лучшее: то, что вытекает из данных условий, может оказаться иногда печальным торжеством силы и несправедливости. Но когда сознание обращается к будущему, оно ожидает не каких бы то ни было форм, а идеальных и лучших. Оно может иногда с ясностью видеть, что для этих ожиданий нет опор в действительности; тогда оно отрекается от этого будущего, как и от настоящего, и ждет, что чаяния его, выражаясь словами Платона, осуществятся если не здесь, так в какой-нибудь другой стране. Ясно, что вопрос о нравственном идеале не имеет ничего общего с вопросом о закономерном историческом результате. То, что предлагает Нейкамп, совершенно недостаточно. Между прочим, это видно и из его собственных рассуждений. Он сам признает, что даже и та усовершенствованная история права, о которой он мечтает, способна дать нам не безусловную уверенность, а только обоснованное ожидание (S. 75). Если это ожидание не оправдывается, мы ощущаем нарушение нашего правового чувства (S. 60). Но что же означает эта последняя возможность: что ожидание наше было не основательно или что развитие права приняло ход, не указанный ему естественными законами. Казалось бы, что в истории все совершается по естественным законам. Каким же образом возможно противопоставлять ей какие-то обоснованные ожидания? Незаметно для себя Нейкамп, до этого пункта верный историзму, отдает здесь слабую дань моральной точке зрения. Под именем «обоснованного ожидания, которое может и не сбыться, вопреки нашему чувству права», он вводит какую-то тень морального идеала, но не более чем тень, ибо он еще решительнее Меркеля уничтожает в ней жизненную силу нравственного стремления.
В определениях Нейкампа раскрывается еще одна слабая сторона историзма, берущего на себя непосильные ему задачи. Стремясь определить судьбу дальнейшего развития права, история может опираться исключительно на примеры прошлого и на данные условия. Отсюда нельзя вывести ничего, кроме самых гипотетических предположений, или, как выражается Нейкамп, «обоснованных ожиданий». Утверждать на этих предположениях свой нравственный идеал значило бы лишать его настоящей широты и твердости. Часто случается, что именно тонкие историки оказываются неспособными перешагнуть в мысли ту грань, которая отделяет настоящее от будущего. Привязанная к настоящему и прошлому, мысль о будущем теряет крылья и смелость

полета. А между тем особенность прогрессивного развития состоит именно в том, что будущее осуществляет не ту возможность, которая представлялась практически выполнимой и вытекающей из данных условий, а ту, которая кажется новой и неслыханной, которая отпугивала умудренных опытом и знающих практические условия людей, когда она начинала предноситься в неясных грезах и смелых замыслах утопистам и мечтателям. Творчество жизни шире ограниченного человеческого опыта, и потому постоянно случается, что утопическая теория бывает более дальновидной, чем трезвая практика.

Когда моральная философия ставит ту же самую проблему о будущем праве, она не отправляется от примеров прошлого и не берется предсказывать. Ее источник — требования морального сознания. Размышляя о будущем с этой точки зрения, мы не говорим, что мы его знаем: мы его требуем; мы хотим вложить часть своей мысли и надежды в неопределенную перспективу грядущего. Та естественная необходимость, которая стоит в противоречии с нравственным идеалом, здесь просто отрицается. Задача состоит в том, чтобы установить безусловную заповедь для нравственных стремлений. Для силы этой заповеди непосредственный практический успех не имеет значения: fais ce que dois, advienne que pourra{7}.

Рассматривая возможные отношения историзма к естественно-правовой проблеме, мы говорили до сих пор об истории в собственном смысле слова; но дело нисколько не поправляется от того, что недоступную для истории задачу пытаются возложить на то продолжение и восполнение истории, которое носит название социологии. Современная теория познания сильно поколебала надежды, возлагавшиеся на эту науку ранее, и, в частности, она совершенно подорвала кредит социологии как науки, способной предвидеть социальное будущее. Нисколько не отрицая важности социологических обобщений и их известной пользы для практики, мы, однако, и здесь должны повторить то заключение, которое выведено нами по отношению к фундаменту социологии, — к истории. Неспособная предсказывать будущее, она не может и обсуждать его с моральной точки зрения. Будучи наукой причин и последствий, она лишена возможности устанавливать требования и нормы: вопрос о должном выходит из ее сферы. Оставаясь объективной теорией, она скажет нам, например, что в одном случае следует, вероятно, ожидать «победы эгалитарной свободы над режимом монополии и произвола», а в другом — «изменения политических порядков к пользе правящих классов и в смысле ограничения суверенитета масс», но в каком отношении эти результаты стоят к нашим нравственным идеалам, этого она не может сказать. Оба результата, с точки зрения объективной науки, одинаково необходимы или, чтобы выразиться старым и вышедшим теперь из употребления термином позитивистов — оба они будут соответствовать «общему консенсусу социального организма». И если оставаться в пределах этого взгляда, то всякий «консенсус», всякая конкретная форма его проявления одинаково правомерна, поскольку она одинаково необходима и естественна при данных условиях. Нравственный вопрос здесь просто устраняется, и если бы социолог отдал предпочтение одной форме перед другой, он уклонился бы этим самым от пути исторического релятивизма и допустил бы в своих суждениях масштаб для оценки. Тут можно говорить только о формах более сложных и менее сложных, более жизнеспособных и менее жизнеспособных, но не далее; а все подобные категории не имеют никакого отношения к этике. Более жизнеспособный и приспособленный вовсе не то же, что лучший и этически ценный. Чтобы вспомнить пример из естествознания, приведенный у Гексли, — при известных условиях развития наиболее приспособленными к жизни повсюду могут оказаться лишайники. Все это повторялось много раз, и едва ли требует более подробного разъяснения [127].

Односторонность социологии, индифферентной к моральному вопросу, в свое время хорошо была указана русской социологической школой. Но вместо того чтобы признать эту односторонность необходимой и законной, русские социологи так называемой субъективной школы попытались ее исправить при помощи восполнения самой социологии. Они признали, говоря словами их авторитетного представителя, профессора Кареева, что «одно объективное изучение общественных явлений и форм без субъективной их оценки и идеального представления о том, каково должно быть общество, не может дать полного социологического понимания». Поэтому они требовали, чтобы юридические, политические и экономические явления изучались в связи с их значением для отдельных лиц. Это требование, поскольку в нем заключается стремление отстоять от объективизма науки проблему моральной оценки, выгодно отмечает субъективных социологов от тех объективистов, которые не только устраняют из своей сферы, но и совершенно отрицают этический элемент. Неосновательная «замена этицизма историзмом» всегда находила в них решительных противников [128]. Во время недавнего господства позитивизма они с большой чуткостью указывали на всю незаконность устранения моральной проблемы, и в этом заключается их несомненная заслуга. Но их ошибка, теперь уже неоспоримо разъясненная критикой, состояла в том, что вместо строгого разграничения

этического элемента от научного они допускали их сочетание. Отсюда проистекла неудачная концепция субъективной социологии и удивительная по своей философской несостоятельности идея «субъективного метода». Понятно, что в целом это построение должно было вызвать протесты и со стороны позитивной науки, и со стороны моральной философии, ибо правильное соотношение этих двух областей состоит в их полном разграничении. Мораль проявляет свою особенность именно в том, что она судит независимо от закономерности, раскрываемой наукой; она имеет свою собственную закономерность. С другой стороны, наука по необходимости должна быть индифферентна к выводимым из нее результатам: она ищет законов, раскрывает причины явлений и кроме этого ничего не знает. Надо с полной точностью провести это разграничение, чтобы придти к сознанию, что нравственная оценка нисколько не расширяет «социологического понимания». Скорее следует сказать, что, применяя эту оценку, мы отвлекаемся от социологического познания, отходим от него, так как смысл ее состоит в том, чтобы утверждать свое значение, несмотря на причинную связь событий и на их естественный ход.

Прямым результатом допущенной субъективистами неточности понятий явилась неправильная постановка моральной проблемы. Сближенная с основами позитивизма, она не могла быть развита во всей своей полноте. Субъективисты не столько поставили, сколько почувствовали задачу, и еще менее того они ее разрешили. Вот почему современным сторонникам естественно-правовой идеи приходится искать для себя опоры не в русской социологической литературе – как предлагает это профессор Кареев, – а в более глубоких источниках философского идеализма. Будучи лишь частным последствием целой системы философских понятий, эта идея никоим образом не может найти для себя надлежащей поддержки в этом направлении, философские проблемы которого совершенно лишают его перспективы на дальнейшее развитие: оно всецело становится достоянием истории.

Мы рассмотрели возможные отношения историзма к естественно-правовой проблеме и пришли к заключению, что проблема эта остается для него несоизмеримой. Все равно, видоизменяя или заменяя ее, историзм в конце концов ее устраняет. Социология тут нисколько не поможет, и когда она пытается расширить себя путем внесения этического элемента, она подрывает этим свои собственные основы. Для исторической методы оказывается неуловимым самое существо морали, и она не может к нему подойти, не нарушая своей компетенции и не выходя из своих границ.

Это нисколько не устраняет возможности исторического изучения проявления морали. Напротив, здесь открывается благодарное поле для исследований, весьма любопытных по предмету и вполне доступных для исторического анализа. Так, например, никоим образом нельзя отрицать значения тех работ, которые стремятся установить преемственную связь между различными формами нравственного сознания и показать, в какой зависимости находилось их развитие от изменявшихся исторических условий. Когда затем исследования этого рода обобщаются в известные социологические выводы, это является только вполне законным продолжением правильно поставленной работы. Однако в этих обобщениях есть одна опасность, которую мы должны теперь выяснить. Составляя одно из преувеличений историзма, она является вместе с тем большим ущербом для правильного понимания моральной проблемы, и мы тем менее можем пройти ее молчанием, что отсюда открывается новая перспектива на интересующую нас идею естественного права. Я имею здесь в виду те заключения историзма, которые были особенно поддержаны в нем влиянием позитивной социологии. Историки часто говорят о социологическом методе как о крупнейшем приобретении своей методологии, и, поскольку в этом понятии содержится требование углубления исторического анализа, нельзя не согласиться, что позитивизм принес в этом отношении свою долю пользы. Вместе с другими сродными течениями мысли он прочно утвердил среди историков стремление изучать все отдельные явления общественной жизни в связи со всем ее строем, в общем контексте исторического процесса. Кто станет теперь отрицать важность этого приема, столь счастливо примененного в различных областях исторической науки? Но вместе с этим важным указанием позитивизм нередко сообщал усваивавшим его направлениям и свои ошибочные заключения, в которых уже не было ничего научного. С некоторыми здоровыми научными тенденциями он соединял еще особую «положительную философию», которая, по верному замечанию Б. Н. Чичерина, не имела ничего общего с положительной наукой. Для того чтобы разобраться в этом сочетании плодотворных стремлений с ложными выводами и началами, требовался философский анализ, но его-то как раз и недоставало в эпоху первого увлечения позитивизмом, когда философия находилась в величайшем пренебрежении. Этим объясняется совершенно непонятное для нашего поколения распространение среди наших предшественников системы позитивизма со всеми ее поверхностными утверждениями. Мы остановимся здесь вкратце на этих утверждениях, поскольку они касаются нашей темы.

Применение позитивно-социологической методы к изучению морали и права выразилось

в том, что и они стали рассматриваться как явления общественные и исторические, в связи со всем целым социальной жизни и в процессе их последовательного изменения, под влиянием изменений этого целого. По точному смыслу этой задачи, получаемые таким образом заключения опираются на предположение известного единства социальной жизни, с которым отдельные явления приводятся в связь. В свете этого единства каждое явление находит свое социологическое объяснение и становится понятнее как социальный факт.

Принимая в этих пределах социологическое объяснение морали и права, мы должны, однако, требовать, чтобы отсюда не выводилось заключений, для которых нет достаточных оснований в принятых посылках. Откуда следует, в самом деле, что социологическое объяснение исчерпывает самую сущность явлений или — чтобы выразиться менее ответственным в глазах позитивистов оборотом речи, — что это объяснение освещает предмет со всех сторон? А между тем именно такой вывод мы встречаем у позитивистов. Из того обстоятельства, что право и мораль могут рассматриваться как явления исторические и общественные, они ввели удивительный результат, что в этом состоит и самая сущность этих явлений. Говоря точнее, они пришли к выводу, что нравственная область всецело представляет собой продукт исторического процесса и общественного воспитания. Хорошо знакомый юристам пример такого выведения дан Иерингом в его сочинении: «Zweck im Recht». Не принадлежа, собственно, к социологической школе, но близкий к ней по духу, он пытался доказать, что все нравственные установления могут быть объяснены одним общественным развитием, помимо всяких первоначальных задатков [129]. В этом же состоит и обычный ход рассуждения социологов-позитивистов. Как удачно изображает их приемы г. Кистяковский, последовательные эволюционисты «показывают сперва, как никакой нравственности не существовало; затем следят, каким образом на почве этого первобытного состояния, лишенного всякого зерна того, что мы называем нравственностью, постепенно появляются зародыши нравственных отношений и представлений. Последние, наконец, развиваются постепенно в целую систему нравственных воззрений». Побудительными причинами этого развития считаются условия общественной жизни, ее практические потребности и цели.

Основная ошибка этого воззрения, придававшего столь всемогущий смысл идее общественной эволюции, уже давно указывалась философами, которые оставались чуждыми позитивистическим предрассудкам. Давно уже было разъяснено, как мало возможно путем эволюции объяснять развитие всего из ничего и забывать, что развитие чего-либо становится непонятным, если не допустить существования «субстрата, уже заключающего в себе хотя бы в потенции элементы того, что впоследствии разовьется» [130]. Перешагнув это затруднение и признав нравственность историческим наслоением, позитивно-историческое воззрение уже с неизбежной последовательностью наделило ее чертами полной относительности и условности. Практическое установление для практических целей, зарождающееся и меняющееся в соответствии с этими целями, приспособляющееся ко времени и среде, к целому социальной жизни, вот представление позитивистов о нравственности, поясняющее точнее, что именно следует разуметь под их утверждением, что она представляет собой явление исключительно историческое и общественное.

Так вполне законное социологическое рассмотрение превращается в крайне претенциозное построение, выдающее себя за объяснение «последних основ права и общества». Вместо того чтобы остаться в соответствующих его существу скромных границах, социологизм занимает здесь некоторую универсальную позицию, исключающую всякие другие точки зрения. Считая свое объяснение окончательным, он не допускает никаких других: это единственный законный и притом исчерпывающий путь к исследованию морали и права. В этом виде социологическая метода должна вызвать против себя возражения и подвергнуться необходимым ограничениям.

Прежде всего необходимо заметить, что исключительность социологического рассмотрения, долженствующего будто бы вытеснить всякие иные способы исследования, есть чисто мнимая. Историки и социологи, вышедшие из школы Конта, слишком часто грешили в сторону поверхностного догматизма употребляемых понятий, и это особенно сказалось в данном случае. Основные категории социологии, и прежде всего самый предмет социологического исследования, требуют тщательной философской критики и проверки. Здесь необходимо сложное и детальное теоретико-познавательное и методологическое исследование, которое только теперь начинает с успехом выполняться философским анализом; а позитивисты старой школы даже и не подозревали о его необходимости. Этим объясняется, что уже первый шаг их социологии есть грубая гносеологическая ошибка. Эта ошибка состоит в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов и связей. Социальное целое, как и всякая подлежащая нашему познанию действительность, представлялась им, как некоторое твердое, независимо от нас существующее бытие, еще до нашего познания определенное в своих признаках. Связи, которые обнаруживают в пределах этого целого, представлялись как

результат объективных соотношений и проявлений отдельных социальных факторов. Для объяснения этих соотношений приходило на помощь понятие гармонии или, что то же, солидарности, консенсуса. Старым социологам казалось, как кажется и до сих пор, что это совершенно ясные категории, не требующие никакого теоретико-познавательного анализа. Здесь повторялась обычная ошибка догматического мышления, прибегавшего для разъяснения известных явлений к некоторым, как будто бы простым и понятным величинам, которые на поверку сами оказывались требующими разъяснения и сложными. В этом отношении понятие солидарности, поскольку ему придается смысл реального явления, не далеко отстоит от понятий национального духа или исторической традиции, при помощи которых прежние историки любили объяснять различные факты народной жизни. У самого основателя позитивной социологии мы находим относительно этого понятия такие выражения, которые менее всего способны служить точным обозначением строго определенного предмета науки. Так Конт говорит об «очевидной самопроизвольной гармонии, которая должна всегда стремиться господствовать между целым и частями общественной системы»; он говорит о том, что отдельные явления «соприкасаются между собою и стремятся прийти в состояние гармонии». Из этих определений следует, что солидарность общественных явлений не есть закон, принудительно господствующий над ними, а только известное «стремление», «тенденция». Наблюдая социальные феномены, мы действительно замечаем между ними известные черты согласия или солидарности; так, например, понятия и нравы, с одной стороны, политические учреждения, с другой, — в данное время и в данном месте всегда до известной степени солидарны. Но столь же неизменно замечаем мы и нарушения этой солидарности, случаи дисгармонии, разлада, борьбы. Это столь мало укрылось от взгляда Конта, что он принимал даже возможность особых эпох движения, которым свойственны кризисы, борьба [131]. Но разве эти кризисы не подготовляются в предшествующие эпохи порядка и видимой гармонии? Возможны ли тут резкие разграничения?

Анализируя далее понятие солидарности, мы должны прийти к заключению, что это не есть ни социальный закон, ни объективное состояние социальных явлений, как думают позитивисты. С точки зрения теоретико-познавательного критицизма, это не более, как наша субъективная категория, как построение нашей мысли. Рассматривать явления в состоянии гармонии и покоя или же в состоянии прогресса и движения, это — лишь особые способы исследования, особые познавательные приемы. Рассматривая социальные феномены со стороны их согласия, мы сознательно устраняем противоречащие элементы, которые не важны для этой точки зрения. Так, например, останавливаясь на гармонии экономических форм, политических учреждений и нравственных идей в известную эпоху, мы намеренно игнорируем тот факт, что политические учреждения могут отставать от экономических форм, а нравственные идеи, в смелом предчувствии будущего, могут заходить значительно далее, чем требуют экономические условия. И это несоответствие не есть исключение, а постоянный факт социальной жизни, столь же необходимый, как и наблюдаемое равновесие общественных явлений. Отсюда бы следовало заключить, что «консенсус» или солидарность социальной жизни есть лишь известная субъективная категория, и для того чтобы она сделалась настоящим научным приобретением, ей следовало бы дать гораздо более точное определение. Ее необходимо подвергнуть предварительно гносеологической и методологической обработке и перенести весь вопрос с почвы наивного реализма на почву теоретико-познавательного критицизма.

Я коснулся здесь этого пункта только для того, чтобы сказать, насколько ошибочно представление позитивистов, будто бы так называемое социологическое рассмотрение явлений есть единственное истинно-научное. Как только мы приходим к убеждению, а к этому нас приводит все современное теоретико-познавательное движение, что социологическое рассмотрение есть лишь известный угол зрения, известный прием научной абстракции, мы должны допустить, что это рассмотрение нисколько не исключает других возможных точек зрения. В конкретной действительности социальная жизнь представляет вовсе не эту абстрактную гармонию, а пестрое сочетание различных явлений, которые могут быть изучаемы и помимо этой гармонии. Нет никакого логического основания к тому, чтобы отвергать законность того изолированного изучения различных социальных элементов, которое Конт считал нерациональным и бесплодным, иллюстрируя свою мысль примером политической экономии. Изолированное изучение известных свойств предметов и их причинных соотношений составляет обычный прием точных наук, и ссылка на политическую экономию служит прямым опровержением той мысли, которую Конт хотел доказать. Столь же мало имеется оснований утверждать, будто бы социологическое рассмотрение имеет за собою преимущество большей глубины, будто бы оно приводит к последним основаниям социальных явлений. Напротив, гораздо скорее следовало бы сказать, что в некоторых важнейших вопросах оно останавливается на пороге проблемы, к разрешению которой оно не может приступить, не оставляя своей почвы.

Это именно следует сказать по отношению к нравственному вопросу. Социологическое рассмотрение берет только внешнюю изменчивость нравственных явлений, в зависимости от общего хода социальной жизни. Но эта изменчивость нисколько не определяет существа нравственности. Для того чтобы понять это существо, мы должны оставить почву социологии и обратиться к другим способам изучения. Как скоро мы убедились, что исключительный характер социологического изучения есть чистая фантазия, ничто не препятствует нам признать наряду с этим другие способы рассмотрения, нисколько не вытесняемые социологической методой и нисколько не менее важные.

Отсюда становится понятной та формула, которую мы противопоставляем позитивно-социологическому направлению: нравственность (как и право) может и должна изучаться не только как историческое и общественное явление, но также как внутреннее психическое индивидуальное переживание, как норма или принцип личности. Рядом с социологическим изучением должно быть признано индивидуально-психологическое и нормативно-этическое; нравственность должна быть понята не только со стороны своей исторической изменчивости, но также как явление и закон личной жизни, как внутренняя абсолютная ценность. Все это термины и понятия, совершенно недоступные социологии: для того чтобы к ним перейти, надо ее оставить. Неудивительно, если юристам и историкам, воспитанным на позитивизме, это изучение права и морали, как явлений индивидуальных, кажется просто бесплодной диалектикой: для того чтобы оценить это изучение, надо быть знакомым с философией и отрешиться от предрассудков старой социологической школы.

Само собой разумеется, что психологическое и этическое изучение морали и права, строго отграничивая себя от социологического изучения, не хочет ни соперничать с этим последним, ни заменять его: у них просто различные пути и задачи исследования. Вот почему простым недоразумением является упрек нашему воззрению в том, что оно является «несоциологичным»: требовать здесь социологизма так же мало уместно, как, например, в математике. Нужно оставить навсегда эту мысль, будто бы социология есть какая-то наука наук, без которой в известной области явлений нельзя ступить и шага: это просто один из возможных способов изучения, имеющий строго определенную сферу применения [132].

Защищая изучение права вне сферы социологии, мы не хотим утверждать, чтобы это изучение осталось совершенно чуждым для позитивистов. В этом отношении надо сделать в особенности исключение для юристов, которые не могли не знать столь неясной для многих историков стороны своего предмета, составляющей специальную задачу юридического изучения. В так называемой юридической догме, методологически совершенно независимой от истории и социологии, юристы имели известный пример нормативного рассмотрения и всегда отстаивали свою особую формальную точку зрения на правовые нормы, как не имеющую ничего общего с социологическим объяснением содержания этих норм. Одностороннее социологическое понимание права не помешало Иерингу дать в III части «Духа римского права» блестящий образец разработки юридической техники, которая представляет совокупность самостоятельных логических приемов для обработки догмы права. В русской литературе можно найти по этому поводу очень ценные замечания у профессора Муромцева, который, несмотря на свою приверженность позитивно-социологическому направлению, остался, благодаря своей юридической подготовке, верен началу нормативного рассмотрения. Отправляясь от совершенно точного разграничения юридического принципа и юридического закона, из которых первый «указывает, что должно быть по мнению людей, а второй – что есть в силу природы человека, общества и мира», профессор Муромцев писал: «смешение двух точек зрения, догматической и научно-исторической, составляет в нашей науке результат ложно направленного стремления применить к ней требования высшего научного метода… Прежняя юриспруденция, как бы несовершенна она ни была, оставила нам прочное основание догматики, не допускающее чересчур небрежного обращения с собой. Реформа, в которой нуждается юриспруденция, состоит не в отрицании старых целей, которые всегда были и будут конечными целями ее, но в дополнении этих целей, ради более успешного достижения их, новыми целями и соответственными средствами. Все, что касается до построения «науки» гражданского права в строгом значении этого имени, приходится созидать прежде всего не внутри догматики, а вне ее и притом рядом с нею» [133]. Из этого видно, что почтенный ученый совершенно ясно представлял отношение новых приемов социологического исследования к старым. Нельзя, однако, не сказать, что «стремление применить к юриспруденции требования высшего научного метода» и профессора Муромцева приводило к некоторым ошибочным результатам, стоявшим в противоречии с отвлеченно-нормативной сущностью юриспруденции. Так, в различных местах его более позднего труда: «Определение и основное разделение права» (1879 г.) проглядывает стремление устранить представление о праве, как об

отвлеченном предмете, и превратить мыслимую юридическую связь в фактическую, «соответствующую конкретной действительности» [134]. Это отразилось, например, на учениях о преемстве и восстановлении прав, за которыми профессор Муромцев отказывался признать реальный смысл [135]. Между тем ясное понимание нормативной стороны права заставляет настаивать как раз на противоположном взгляде, что право есть отвлеченная мыслимая связь, далеко не соответствующая конкретной действительности, которая не покрывает и не исчерпывает той мыслимой связи и в случаях нарушения права может становиться с ней в противоречие. Конкретная жизнь вносит много изменений, дополнений и корректур в отвлеченные требования права, которые, как еще недавно разъяснял Еллинек, имеют отношение не к конкретному бытию, а к абстрактному долженствованию. Пример этого авторитетного и для наших позитивистов ученого должен был бы окончательно убедить их в том, что изолированное изучение нормативной стороны права есть совершенно законный прием исследования, имеющий все права на существование, наряду с историко-социологическим изучением.

Мне могут заметить, ссылаясь на мною же приведенные примеры, что юристы всегда это отлично понимали. Но сделанная выше выписка из профессора Муромцева свидетельствует о том, что в эпоху господства позитивизма чувствовалась опасность незаконного внесения новых приемов исследования в специальную область юриспруденции. Против этого и восставал профессор Муромцев, разъясняя, что новые приемы должны восполнить, а не вытеснить старые. А что это предостережение имело свои основания, об этом свидетельствуют, между прочим, выводы, сделанные многими юристами из книги профессора Сергеевича «Задача и метода государственных наук» (1871 г.). Судьба этой книги настолько поучительна для рассматриваемого нами вопроса, что мы не можем не сказать о ней несколько слов.

В свое время эта книга, принадлежавшая перу признанного и весьма авторитетного писателя, пользовалась огромной популярностью. Каждый юрист еще лет 20 тому назад считал своим долгом прочесть ее и усвоить, как некоторый vademecum, обязательный для того, кто хочет иметь ясное представление о задачах науки. В университетских курсах по этой книге излагали отделы методологии; из нее учились, как надо строить на новых позитивных основаниях науку права, предполагая, что эти новые основания должны совершенно вытеснить старую формальную юриспруденцию и философию права. Тут была целая программа, составленная в духе Конта и Милля. Она была предложена, собственно, для государственников, но встретила сочувственный прием также среди криминалистов и цивилистов. Но если мы спросим теперь себя: где результаты этой программы? пошла ли действительно юридическая наука по этому пути? была ли она переработана на новых началах? – то мы должны ответить на эти вопросы отрицательно. В сущности, далее программы дело не пошло; все ограничилось первыми листами курсов и добрыми пожеланиями. Всего менее программа позитивной методологии нашла для себя применение в той области, для которой она была предложена профессором Сергеевичем, т. е. в области государственного права. Старая государственная наука школы Блюнчли и Моля, представлявшая пеструю амальгаму юридического и политического элементов с историческим и философским, действительно устарела и оставлена всеми; в критике ее профессор Сергеевич был совершенно прав; но новая наука государственного права пошла по такому пути, которого совершенно не предвидели в 70-х гг.: она усвоила так называемое юридическое направление Лабанда и Еллинека, которое лишний раз и на новом примере блестяще доказывает, сколь плодотворно может быть изолированное изучение известной стороны предмета, что бы ни говорили об этом позитивисты. Несмотря на сильную оппозицию Гирке и Штерка [136], несмотря на попытку осудить это направление, как «цивилистическое» и неподходящее к публичному праву, оно может считаться теперь господствующим. Таким образом, вопреки ожиданиям позитивистов, последние годы ознаменовались в юриспруденции новым торжеством нормативно-формалистической методы, между тем как проект разработки государственной науки в духе Конта и Милля так и остался в стадии проекта. Надо ли прибавлять, что и в других юридических дисциплинах, имевших за собой более определенное прошлое, нормативная метода удержалась в полной силе? Программа позитивизма, около 20 лет составлявшая у нас своего рода катехизис, теперь совершенно забыта юристами. Ее даже не считают нужным критиковать, а просто не следуют ей. Книгу Сергеевича уже теперь приходится отряхивать от слоя пыли, свидетельствующего о ее редком употреблении. Последние могиканы позитивизма тщетно пытаются в случайных статьях напомнить забытые положения Конта. Господство в философской области принадлежит не им, и живая работа мысли совершается в другом направлении и на других основаниях.

Возвращаясь к вопросу о постановке нормативного рассмотрения, я должен прибавить, что если позитивизм не помешал некоторым юристам признать его законность в пределах юриспруденции, то, во всяком случае, он воспрепятствовал провести нормативный принцип с полной последовательностью. Областью

положительного, действующего права применение нормативного принципа никоим образом не может ограничиться. Если социологическое рассмотрение права, как социального явления, необходимо должно привести его в связь с другими сторонами общественной жизни, то, с другой стороны, и нормативное рассмотрение, философски поставленное, должно продолжить свои линии в ту глубину человеческого сознания, из которой черпают свою силу все нормы. Для потребностей практического оборота может быть достаточна та юридическая техника, которую так мастерски характеризует Иеринг; но философская обработка идеи права должна вести нас далее, в сторону моральной проблемы во всем ее объеме и глубине, и, как разъяснено уже было выше, только здесь может найти для себя опору идея естественного права.

Здесь-то мы снова приходим к нашей формуле, что право должно быть понято не только как факт социальной жизни, но также как норма и принцип личности. В этом именно смысле брала его старая философия права, от которой сохранилось и для нашего времени много ценных результатов, и в этом смысле оно всегда будет подвергаться исследованию теми, кто захочет проникнуть в его внутреннюю сущность, кто захочет дойти до его последних оснований. Вот почему мы не можем не приветствовать возрождающегося в наши дни интереса к этой внутренней сущности права, независимой от временных условий его общественного развития и от определений положительного закона. В нашей русской литературе мы должны в особенности упомянуть интересную попытку профессора Петражицкого освободить философскую разработку права от гипноза со стороны положительного закона и практического оборота, «суживающего и искажающего теоретический горизонт зрения». Мы нисколько не сомневаемся в том, что работа уважаемого ученого оставит по себе заметный след и его «психологическая теория права» займет почетное место в литературе. Но для ее завершения необходимо, как на это уже было указано критикой, чтобы эта психологическая теория перешла в этическую. Пока мы остаемся в пределах психологических наблюдений, мы не выходим из области существующего: дело ограничивается в таком случае установлением конститутивных признаков правосознания, причем по необходимости приходится брать правосознание во всем разнообразии его проявлений, как бы ни были они случайны. Для того чтобы определить регулятивные его начала – а без этого никакая философия права немыслима, – требуется переход к этике, к учению о должном. Профессор Петражицкий пока этого шага не делает, но это возможно только в первой части его работы, посвященной выяснению предварительных понятий. По плану автора, за этой частью должна последовать вторая – политика права, и здесь необходимость этического элемента скажется само собой: для политики прежде всего необходимо выяснить вопрос о цели права и определить ее с точки зрения должного. Это будет только соответствовать той горячей поддержке, которую находят в авторе идеи нравственного идеализма и естественного права. А без этого все исследование рисковало бы остаться в обычных рамках эмпирических обобщений и повторить основную ошибку позитивизма по отношению к моральной проблеме. Таким образом психологическая теория необходимо должна перейти в этическую теорию. Я бы сказал, что это три подъема в развитии нормативного начала:

1. Формально-позитивная догматика, не выходящая из сферы обработки действующего права. Ее завершением является так называемая философия положительного права, в последнее время выдвинутая в особенности Меркелем и Бергбомом и имеющая целью на почве исторического положительного права вывести все определения философии права. Эта точка зрения вполне уживается с позитивизмом, поскольку он делает отступление в пользу изолированного изучения известных явлений; но она не идет в глубь индивидуального правосознания и остается на поверхности нормативных определений, не достигая их жизненного корня.
2. Эмпирический анализ идеи права, как внутренне-психического индивидуального переживания. Блестящим образчиком такого анализа служит теория профессора Петражицкого. Здесь совершается необходимое расширение теоретического поля зрения, но это не более как путь и ступень, оставаясь на которых мы еще не можем придти от эмпирических явлений к идеальным началам.
3. Этическая теория права, классические примеры которой даны нам в системах великих немецких идеалистов и которая связывает философию права со всем философским миросозерцанием, т. е. вводит ее в естественную связь понятий. Только здесь совершается необходимое завершение нормативного понимания права. Эта третья ступень логически вытекает из самого понятия права как нормативного требования. Философский анализ этого понятия должен привести к основам этого требования, и притом к нравственным основам, поскольку каждая норма, каждое: «ты должен» порождает вопрос о нравственной основе этого долженствования.

Нам следует теперь характеризовать основные черты этого философского взгляда. В пределах краткой статьи не может быть и речи об исчерпывающем развитии этой теории: мы имеем в виду только необходимое указание ее основ, без которого

невозможно обойтись при разъяснении существа естественно-правовой проблемы [137].
Формулу философского изучения права мы уже установили выше: это изучение берет право, не как историческое и общественное явление – эта точка зрения вполне уместна, но недостаточна, – а как явление и закон личной жизни, как внутреннюю абсолютную ценность.
Поставив вопрос на почву этики, мы этим самым оправдали как индивидуализм, так и абсолютизм защищаемого воззрения. Ибо индивидуализм является исходным пунктом всех моральных определений; а абсолютизм – той неизменной формой их, которая вместе с тем характеризует и самую их сущность.
Индивидуализм является в такой мере принадлежностью этики, что эти два понятия можно признать синонимами. Как область свободы, этика прежде всего предполагает самоопределение личности. Первое и основное определение этики есть определение сознательной обязанности, а такая обязанность может иметь смысл только в отношении к личности, как к единственному источнику сознательных решений. Определения морали получают свой смысл, свою реальность только как индивидуальные переживания личности. Если эти определения касаются интересов целого и приводят к организованному сотрудничеству многих для достижения общих целей, то эти цели ощущаются и сознаются опять-таки отдельными лицами. Самоопределяющаяся личность – это тот пункт, тот фокус, преломляясь в котором, общественные цели и требования приобретают нравственный характер. Это – почва, на которой воздвигается высшее благо нравственного мира, «царство лиц как целей», по выражению Канта; это – нравственная основа общественности. Вне общественных союзов личность не может проявить всей полноты, всего содержания нравственных целей, но, с другой стороны, вне автономной личности нет и вовсе нравственности. В этом именно состоит отличие нравственного общения людей от общественной жизни животных: сочетание отдельных сил для достижения общих целей и пожертвование собой для других встречается и в мире животных, но только в человеческом мире служение общим целям принимает характер сознательного долга, а жертва для других становится нравственным подвигом. Личность, это – грань между царством необходимости и царством свободы, а нравственное призвание ее впервые обнаруживает для человека его бесконечные задачи и его причастность миру свободы.
Против индивидуализма, как принципа морали, нельзя возражать указанием на то, что личность только при помощи общественного воспитания становится моральной, что только общественная среда дает нравственному закону и его конкретное содержание, и силу для его осуществления. Этический индивидуализм вовсе не имеет в виду отрицать необходимость социальной Среды для проявления нравственного закона. Напротив, как только мы формулировали нравственную норму личности, как закон всеобщего долженствования, а это и есть основная формула морали, мы этим самым уже предположили существование не одной, а нескольких личностей и поставили категорический императив в известную связь с остальным миром. Категорический императив обращается к отдельной личности, но он ставит ей такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке. Индивидуализм вовсе не имеет в виду исчерпать все возможные последствия морального закона, а только указать безусловную основу нравственного долженствования, без которой нет и не может быть нравственности. Но он нисколько не утверждает, что нравственность имеет и начало, и конец в субъективном сознании лиц и является всецело внутренним подвигом отдельного человека. Он не отрицает ни значения общих учреждений, ни важности общественных мер, которые, являясь выражением нравственных стремлений, создают для нравственного развития лиц соответствующую нравственную атмосферу и таким образом укрепляют дело нравственного прогресса. Но нравственный индивидуализм указывает для этого прогресса направление и цель: развитие общественной Среды имеет своей конечной задачей возвышение нравственного достоинства и нравственного самосознания лиц; этим определяется нормальное отношение общества к своим членам.
Воззрения, которые настаивают на социальной сущности морали, смешивают условия нравственного развития с его основанием, средства с целью. От этого упрека не свободно и глубокомысленное построение Гегеля, видевшего в обществе не только воспитывающую человека среду, но и самостоятельный нравственный организм, по отношению к которому лица являются только преходящими явлениями. Между тем следует сказать как раз наоборот, что основанием и целью является не общество, а лицо. Так называемый общественный организм не имеет самостоятельного бытия: он существует только в лицах: это единственные реальности, через которые проявляется дух общения. Общественный организм есть не более как отвлечение, под которым понимается совокупность отдельных лиц [138]. Вот почему хотя только совместная жизнь с вытекающей из нее общностью чувствований и переживаний дает содержание и подкрепление нравственному сознанию лиц, но эти переживания и

чувствования для каждого из членов общения только тогда получают моральный характер, когда они проходят через его личное сознание: никакого другого сознания, где бы они могли приобрести значение автономных обязанностей, нет. Сознание этой связи моральной идеи с индивидуалистическим принципом составляет движущий момент в том расцвете индивидуалистических теорий, который мы теперь, несомненно, переживаем. Я не говорю здесь о том частичном признании идеи личности, которое мы находим у некоторых историков и социологов. Попытки указать «роль личности в истории» или разъяснить, что с ростом общества возрастает и личность, имеют совершенно другое значение, чем тот этический индивидуализм, о котором здесь идет речь. Когда мы читаем, например, у Зиммеля или у Дюркгейма о прогрессивном росте личности, то мы знаем, что за этим в сущности скрывается социологическое воззрение о зависимости его от роста общества [139]. Мы знаем, что для Дюркгейма, применяющего к исследованию морали методу позитивных наук, личность остается не более как органом общества, а для Зиммеля – точкой скрещивания различных социальных воздействий. Для этого и другого воззрения, как для всякого социологического понимания личности, в ней не может быть иного содержания и значения, кроме того, который она имеет как часть социального целого. Задача ставится здесь именно так, чтобы рассматривать личность в этой связи с целым, и всякое признание за ней известной роли в образовании этого целого должно быть сделано только с этой же точки зрения. Как бы мы ни изменяли здесь термины и формулы, все же эта роль будет сводиться к значению передаточной инстанции общего движения, – ускоряющей или замедляющей это движение, но в безусловной зависимости от способности среды к этому ускорению или замедлению. Одним словом, что бы ни говорили историки и социологи о значении личности, в пределах социологического взгляда она должна остаться замкнутой в цепь исторической закономерности. Вопрос о моральном значении и моральном призвании личности, как свободного центра нравственных определений, здесь сознательно устраняется. Вот почему нам кажется непонятным, когда на почве этого взгляда развивают идею о неотъемлемых правах человека и гражданина, т. е. о безусловном нравственном значении личности. Там, где личность берется, как звено общего движения, ее положение определяется всецело временными условиями среды.

Но подобное социологическое определение личности не есть единственно возможное. Кроме этого, личность подлежит определению со стороны этики и метафизики. К этому и склоняется то возрождение индивидуализма, о котором мы заметили выше. Особенно знаменательным я считаю течение, столь заметно проявившееся на родине социологии, во Франции, со времени Ренувье. Этот тонкий и проницательный мыслитель основательно связал свою защиту индивидуализма с опровержением «химеры безусловного значения причинности» («la chimère du principe de causalité poussée á l'absolu»). Этим самым он поставил проблему на почву морали как явление нравственной свободы. В этом смысле личность как бы вырывается из истории, из естественного хода событий и провозглашается свободным и абсолютным центром самостоятельных определений. Из других горячих сторонников индивидуализма, следовавших за Ренувье, я в особенности назову Анри Мишеля и Бедана, которые имеют ближайшее отношение к политике и праву [140]. Значение личности получает и для них особый моральный характер, невыразимый в терминах позитивной социологии. У нас в России на защиту индивидуализма восстал в своих последних произведениях Б. Н. Чичерин и к тому же приводит новейшее идеалистическое течение, которое утверждается теперь как господствующее. Индивидуалистическая идея наших дней представляется лишь частным проявлением той общей реакции против универсального значения историзма и позитивизма, о которой мы говорили ранее. Все это – черты общего возрождения метафизики и моральной философии, которая в разных видах всюду заявляет о своей самостоятельности. Правильно понятая, эта философия нисколько не устраняет историзма и социологизма, а только отводит им то место, которое должно им принадлежать, – место правомерного, но не единственного способа рассмотрения социальных явлений.

Мы сказали выше, что нормативно-этическое рассмотрение берет нравственное начало как внутреннюю абсолютную ценность. Оно сознательно противопоставляет себя историческому взгляду и в полной противоположности с утверждаемой этим взглядом относительностью нравственных явлений говорит об их абсолютной основе. Предшествующие замечания дают нам возможность разъяснить, в каком смысле следует понимать этот абсолютизм. Те, кто о нем говорят, нисколько не думают отрицать очевидной изменчивости нравственных воззрений, изменяющихся с течением времени в соответствии с переменами в общественной среде. Понятие абсолютной ценности нравственного долженствования имеет совершенно иной смысл. Это – абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы. Абсолютизм нравственного закона относится к той форме всеобщего долженствования, в которой он только и может мыслиться. Содержание нравственных законов может меняться, но всегда за ними остается эта форма – не

условных советов, а безусловных предписаний, форма категорических императивов. Проистекая из глубины нравственного сознания, эта форма является в нем как неизменное стремление к воплощению нравственного идеала. Ступени этого воплощения могут быть различны, но всегда в них проявляется одна и та же тенденция – найти содержание для безусловного нравственного закона, во временном акте проявить силу бесконечного порыва. В изменяющихся нравственных воззрениях, как бы разнообразны они ни были, мы всегда найдем отражение этой бесконечной цели, стремление к этой абсолютной форме.

Этим характером безусловного нравственного долженствования отличается и та основа нравственного закона, которую следует признать в понятии личности. Безусловно связанное с идей нравственности, как ее необходимое предположение, оно определяет и ее неизменную цель. Но само по себе оно не дает никаких конкретных указаний; эти последние проистекают из разнообразных исторических условий, в которые ставится личность.

В опровержение безусловности нравственного закона часто ссылаются на то, что в сознании человечества он уясняется только постепенно, как плод более зрелой культуры. Но на этом основании можно было бы отрицать и безусловность научной истины. Здесь упускается из вида, что открытие или признание известного закона не создает его значения, а только формулирует его. Как справедливо замечает г. Кистяковский, эволюционисты принимают процесс, путем которого постепенно уясняются и приводятся к сознанию человечества известные принципы, за развитие самих же этих принципов. «Определенное нравственное предписание может быть только в известный момент открыто, так или иначе формулировано и затем применяться в различных обществах. Но само значение его совершенно не зависит от того или другого применения. То, что какие-нибудь ашанти и зулусы, что дети или идиоты ничего не знают об этом, так же мало касается его, как нравственного предписания, как то, что о нем не знают животные, или то, что о нем никто еще не мог знать, когда наша солнечная система являлась хаотической массой атомов» [141].

Но, повторяю, утверждаемый моральной философией абсолютизм нравственного закона относится к его форме и основе, а не к его содержанию. Отсюда вытекает та существенная особенность этого закона, согласно которой он является не вылитой раз навсегда формулой, а прежде всего критикой и проблемой, «вечным исканием и беспокойством», как выражался Гегель. В моральном сознании дано бесконечное стремление, дана безусловная форма, но содержание для этой формы должно быть найдено, и потому моральная жизнь является постоянным творчеством. Здесь каждый для себя должен искать и находить, быть может, выполняя ту же задачу, которую до него уже разрешили другие.

Этот характер постоянного искания и творчества относится не только к индивидуальным решениям, но также и к социальным идеалам. И здесь прежде всего выступает критический и формальный характер нравственного долженствования. Отсюда только мы можем понять настоящий характер связи нравственного закона с содержанием. Как закон безусловного долженствования, категорический императив есть форма и призыв к исканию. Эта форма должна быть исполнена, и призыв должен привести к определенному результату. Но никогда эта абсолютная форма не может быть заполнена адекватным содержанием, и никогда нравственный призыв не может удовлетвориться достигнутым результатом. В указании на этот основной факт нравственной жизни состоит глубоко важное значение той постановки нравственной проблемы, которую она получила у Канта.

Согласно чисто формальному характеру высшего нравственного критерия, Кант должен был отвергнуть возможность безусловного нравственного содержания, которое могло бы претендовать на вечное признание. Идея личного или социального идеала, неизменного в своих определениях, этим самым подрывалась в корне. Вечным остается лишь требование относительно согласия разума с собой и верности человека своей разумно-нравственной природе. Выражаясь современным языком, формальный нравственный принцип есть признание идеи вечного развития и совершенствования. Вот почему мы заметили выше [142], что представление об изменчивости, о развитии нравственных идеалов есть не только принадлежность исторического созерцания, но также и основной вывод моральной философии. Формальный принцип морали устраняет одинаково и этический консерватизм, и этическую утопию земного совершенства. Он осуждает и попытки определить безусловное и неподвижное содержание нравственного идеала, и представление о возможности всеобщей гармонии интересов и сил, достигаемой осуществлением этого идеала в действительности. Он осуждает одинаково и чрезмерность надежд, и упорство сомнений. Вера в возможность найти социальный идеал с безусловно совершенным содержанием побуждает одних возлагать на лучшее будущее преувеличенные ожидания, а других, обнаруживающих в этом ожидаемом будущем известные недостатки, – подвергать его безусловному отрицанию. Но то и другое

отношение основано на ложном представлении, будто бы в каком-нибудь конкретном идеале может воплотиться абсолютная нравственная идея. Между этой абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых ступеней ее воплощения всегда будет несоответствие, но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к усовершенствованию данного и к исканию высшего. Всего менее это отрицание и сомнение, направленное на высшие стадии развития, может быть оправдано с точки зрения низших стадий, для которых эти высшие остаются только целью стремлений. У скептиков и практиков тут происходит очевидный софизм: вместо того чтобы критиковать свою собственную действительность, в целях ее усовершенствования, они критикуют неизбежные несовершенства чужой и высшей действительности, для того чтобы, отвергнув ее для себя, удержаться на данной стадии, по существу еще более далекой от идеала. Этот вид скептического консерватизма находит для себя безусловное осуждение с точки зрения нравственного идеализма. Скептическое отрицание прогрессивных стремлений под тем предлогом, что они все равно не устранят всех бедствий, есть следствие того эвдемонистического направления, которое спокойствие общественной жизни ставит выше нравственного прогресса и мирный сон предпочитает деятельной тревоге духа. Но тот, кто продумает нравственную проблему до конца и вполне, не может колебаться в выборе между спокойной жизнью и достойной жизнью: нравственный закон указывает только один путь к своему осуществлению, и этот путь есть вечное искание и стремление.

Но иногда тревога за будущее проникает и в настроение более крупных и даже возвышенных мыслителей, которые мечтают в таком случае об изобретении могущественных консервативных средств. Нелегко примириться с мыслью, что тому целому, к которому мы принадлежим, может грозить опасность распадения или конца. Но нет в человеческой власти таких средств, которые могли бы предотвратить неизбежный процесс развития и уничтожения, а если бы такие средства и могли быть найдены, их следовало бы отвергнуть с нравственной точки зрения. Ибо никак нельзя доказать, чтобы для общества и даже для всего человечества нравственный вопрос решался иначе, чем для отдельной человеческой личности. А для отдельной личности он решается так, что достойное и нравственно ценное существование должно быть предпочтено продолжительному и спокойному существованию. Для нравственного идеализма иного решения быть не может. Жизнь, с этой точки зрения, принадлежит человеку не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойным образом, чтобы выполнить свое нравственное призвание.

Все высказанные здесь определения утверждают нас в мысли, что идея естественного права с изменяющимся содержанием есть прямой вывод из основных понятий нравственного идеализма. Как выражение бесконечных стремлений, нравственная идея не удовлетворяется никаким данным содержанием, никаким достигнутым совершенством, но постоянно стремится к высшему и большему. Это нисколько не исключает положительного отношения к известным конкретным целям и стремлениям. Нравственная идея требует направлять наши стремления на возможно высшую конкретную цель, и пока не откроются дальнейшие перспективы, в осуществлении этой цели заключается единственный возможный путь к воплощению в жизни нравственного закона. Будучи по существу критическим и формальным, моральный принцип нисколько не устраняет возможности своего сочетания с временными конкретными целями. Он исключает только одно: чтобы какая-либо конкретная цель объявлялась вечной и последней. Всякий данный идеал морали допускает «оговорку о возможности высшей цели, к которой мы должны будем обратиться, если высший взгляд ее откроет» [143].

Из этого вытекает, что нравственная идея всегда заключает в себе преобладание критических стремлений над положительными указаниями. И действительно, самые возвышенные идеальные построения нередко бывали сильны своим критическим духом и слабы своими положительными предначертаниями. Но не следует умалять значения этих построений указанием на преобладание в них критического элемента. Напротив, было бы гораздо правильнее подчеркнуть созидательную силу этой критики — die schaffende Lust der Zerstörung{9}. Часто говорят, что критика неуместна, если она не сопровождается ясно поставленной практической целью и подробным планом будущего. Но можно ли ставить эти две задачи на одну линию? Практическое осуществление нравственных стремлений в общественной жизни есть задача величайшей сложности, выполнение которой находится в связи с коллективным процессом истории. Личность может заявить здесь свои нравственные требования, но она не может ни предначертать всех подробностей их выполнения, ни заменить своей индивидуальной мыслью совокупного действия масс. Нравственные требования, обращаемые к будущему, опираются на осуждение настоящего, уже обнаружившего свои недостатки, уже ясного в своих несовершенствах, но ожидаемое будущее никогда не может быть ясным в своих конкретных чертах. Однако неясность практических подробностей не ослабляет силы нравственных требований и критических стремлений.

Там, где речь идет о долженствующем быть, проистекающие отсюда суждения высказываются с самозаконной независимостью, без отношения к условиям их осуществления.
Мы указали выше на возможность сочетания формального нравственного принципа с конкретными целями и стремлениями. Но пока мы остаемся на почве безусловных моральных определений, мы лишены возможности остановиться на каких-либо конкретных целях. Это нисколько не говорит против важности отвлеченных определений. Мы, напротив, хотели бы подчеркнуть их огромное значение, столь часто ускользающее от внимания как практиков, так и теоретиков, занимающихся разработкой специальных областей общественной науки. Только отсюда специальная работа и практическая деятельность могут получить философски обоснованные принципиальные указания, только отсюда возможно почерпнуть представление о надлежащем понимании нравственной задачи. Отвлеченный анализ идеи должного, по справедливому замечанию Виндельбанда, не дает советов для решения вопросов дня, но зато он вознаграждает напоминанием о том, что будет иметь значение одинаково в конце дней, как и в их начале. Для тех, кто хотел бы убедиться, насколько плодотворным может быть подобный анализ, мы рекомендуем прочесть хотя бы ту статью Виндельбанда, из которой взяты приведенные слова, – «Vom Princip der Moral» (в сборнике «Präludien»), или же известную главу Штаммлера (в сочинении «Wirtschaft und Recht»): «Vom socialen Ideal».
Однако, признавая за этим анализом глубоко важное значение, мы нисколько не ограничиваем эти задачи идеальных построений. Отвлеченная моральная философия указывает только общие цели и основные принципы; она дает нравственной воле только общее направление. Но сущность нравственной воли проявляется не в одной возвышенности ее идеалов, а также и в потребности действия. Нравственный закон не может остаться только отвлеченной нормой: он должен найти свое осуществление во внешнем мире. Здесь перед нами раскрывается новая сторона моральной проблемы, которая приводит ее в связь с миром действительных отношений; и так как осуществление нравственного закона при данных условиях зависит не только от нашей воли и силы ее нравственных стремлений, но также и от наличных средств, то здесь представление о нравственном долженствовании должно быть восполнено изучением причинных соотношений. Как справедливо замечает Зигварт, в своем непосредственном применении этика тотчас же переходит в педагогику и политику, которые имеют целью определить целесообразное пользование данными силами при данных условиях [144].
Для нас в особенности важно отметить, что при этом сочетании безусловных нравственных начал с миром действительных отношений мы вместе с тем должны восполнить принцип этического индивидуализма понятием общественного развития. Основание и цель нравственности есть личность, но развитие личности совершается в условиях общественной Среды. Вот почему нравственный закон не может остаться индифферентным к этим условиям, но должен требовать приспособлений их к своим целям. Общество, по своему существу, есть не ограничение личности, а ее расширение и восполнение. Но для того чтобы оно соответствовало своему существу и своей цели, оно должно быть соответствующим образом организовано, и в этом заключается великая задача социального прогресса.
Понять значение социального прогресса для целей самой личности составляет заслугу новейшей моральной философии. В этом именно заключается огромный шаг, который был сделан философией Гегеля. Но здесь легко было впасть в преувеличение и принять средство за цель. Это и случилось с Гегелем, который в развитии общества видел самобытный процесс, отражающий проявление абсолютного духа. Между тем правильное соотношение состоит в том, чтобы видеть в общественной организации и социальном прогрессе только средства к развитию лиц. Как замечает Б. Н. Чичерин, возражая Гегелю, «истинным выражением духа являются не формальные и мертвые учреждения, а живое лицо, обладающее сознанием и волею… В этом именно и состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют самую целью союзов» [145].
В сочетании нравственного начала с условиями общественного развития заключается задача объективной этики, которая рассматривает вопрос об условиях осуществления нравственного закона. Здесь-то мы встречаемся с проблемой естественного права в ее практической постановке. Когда ставится вопрос об организации общества, мы необходимо вступаем в область политики и права: это и есть сфера естественно-правовых построений. Свои исходные начала, свои высшие принципы естественное право получает от моральной философии, и таким образом первая линия его определений слагается из отвлеченных требований морального закона. Но это только первая линия: далее необходимо изучение конкретных условий и построение идеала, к ним приближающегося. Это уже вопрос не о цели, а о средствах. На помощь этике здесь должна придти совокупность всех тех наук, которые изучают причинные соотношения общественной жизни: и политическая экономия, и социология,

и юриспруденция, и история должны быть приняты во внимание и привлечены к разрешению сложного вопроса о социальном прогрессе. Но не следует забывать, что значение этих наук в данном случае чисто служебное: они должны явиться арсеналом средств для тех целей, которые указываются этикой. Первенство принадлежит нравственному долженствованию: причинные соотношения берутся только в соответствии с этим высшим и первенствующим принципом. Строить систему нравственных определений в обратном порядке, начинать от условий и причин и затем уже переходить к принципам и целям, – как на этом, между прочим, настаивал позитивизм, – значит ставить вопрос на совершенно ложную почву: тут есть опасность полного извращения нравственной проблемы. Вместо того чтобы получить широкую и принципиальную постановку, она рискует погрязнуть в узкой сфере данного опыта и в мелких соображениях практической жизни.

И прежде всего, здесь есть опасность утратить ту абсолютную основу естественного права, которая раскрывается нам в моральной идее личности. В качестве идеала, создаваемого ввиду несовершенств существующего порядка, естественное право может служить для самых различных стремлений; но с давних пор оно сроднилось с индивидуализмом, как с наиболее законной формой своего выражения, и в этом виде, на этой почве оно получило свое широкое развитие. Дело в том, что вместе с протестом против положительного права, естественно-правовая идея всегда несет с собой и протест против власти, от которой исходят положительные законы. В качестве границы для этой власти можно было указывать на высший нравственный закон, на волю Божию, как это часто делали в Средние века, но еще чаще в качестве противовеса власти выставлялись притязания отдельных лиц. Такой именно смысл имеют естественно-правовые теории нового времени, формулировавшие впервые идею неотчуждаемых прав личности. Рассматриваемое с этой точки зрения естественное право является выражением того самостоятельного абсолютного значения личности, которое должно принадлежать ей при всяких формах политического устройства. В этом виде оно является более, чем требованием лучшего законодательства: оно представляет протест личности против государственного абсолютизма, напоминающий о той безусловной моральной основе, которая является единственным правомерным фундаментом для общества и государства [146].

На этой основе должны быть установлены и выведены все нормальные соотношения общественности, и в этом выведении опытная наука об обществе может оказать огромную услугу. Не из нее почерпает моральная идея свои лучшие вдохновения, свои смелые перспективы, но она может из нее почерпнуть представление о практических средствах для осуществления своих целей. Прошло то время, когда философы предлагали идеальные построения в виде красивого полета фантазии, в виде произвольной мечты, отрешенной от действительности. Научность, научный дух проникают всюду; и естественное право, если оно должно возродиться, как живая идея, а не как антикварный продукт времен давно минувших, должно не только опираться на углубленный философский анализ, но еще и войти в союз с наукой. Оно должно выступить во всеоружии всех данных человеческой мысли, для того чтобы смело бороться с общественным злом и очищать путь нравственного прогресса.

Говоря об этой желательной постановке естественного права, я не могу не упомянуть здесь, что шаги в этом направлении уже делаются. Достаточно назвать Штаммлера и в особенности Петражицкого, которому принадлежит мало оцененная в нашей литературе заслуга придать доктрине естественного права характер твердой и опирающейся на широкий научный базис дисциплины. Во многом можно не соглашаться с его идеей политики права, можно упрекать ее в неразработанности философских основ, но ей нельзя отказать ни в плодотворности замысла, ни в смелости перспектив.

Но признавая значение этих начинаний и их соответствие с требованиями времени, мы никоим образом не должны забывать, что их успех все же зависит от ясности исходных начал, которые могут быть даны только философией. Только в союзе науки с философией может быть разрешена проблема, которая неизбежно приводит к более общим вопросам миросозерцания.

Здесь мы приблизились к самому заветному, самому дорогому убеждению современной моральной философии. Мы говорили выше о том, что принципы нравственного долженствования и причинной необходимости должны быть сближены, поставлены в связь, и для всех знакомых с философией это утверждение могло уже указать на известное отношение наше к тому вопросу, который здесь возникает. Философия Канта, впервые с полной ясностью проведшая грань между бытием и долженствованием, вместе с тем установила между этими областями безысходный и безнадежный дуализм. Нравственная идея оказывалась возвышенной, но недосягаемой целью стремлений. Задача нашего времени как и эпохи непосредственных преемников Канта, состоит в том, чтобы понять связь двух областей и их конечную гармонию. Эта задача выводит нас за границы как положительной науки, так и моральной

философии: мы вступаем здесь в область метафизики. В высшем метафизическом синтезе, в предположении конечной объективной цели начала бытия и долженствования сочетаются высшей связью. Причинная необходимость, естественный ход событий могут противоречить и противодействовать нравственному закону, но только в пределах ограниченного опыта. Конечное торжество принадлежит высшей гармонии.

Отсюда нравственная задача, и в частности идея естественного права, получают свое высшее подкрепление. Сила нравственных построений и твердость надежд опираются на такой фундамент, который незыблем для временных разочарований и преходящих неудач. Каковы бы ни были эти неудачи и разочарования, в служении высшему благу, в сознании нравственного закона мы находим верный путь к освобождению от призрачной силы преходящих явлений и к радостному признанию абсолютных начал.

Б. Кистяковский

«Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем [147]

Комментарии

Искания в лабиринте вопросов, возникающих на пути к познанию социального мира, не только не ослабевают у нас в последнее время, но даже усиливаются. Пробудившись с особенной мощью в начале девяностых годов, они на некоторое время как бы нашли себе исход в строгом применении к социальным явлениям тех приемов исследования, которые уже давно утвердили свое исключительное господство по отношению к явлениям природы. Многие поспешили даже провозгласить неопровержимость исповедуемого ими единства мирового порядка, которое они видели как в единстве лежащей в основе мира материальной сущности, так и в причинной обусловленности всего совершающегося в мире, т. е. в необходимости в естественнонаучном смысле.

Однако более глубокое проникновение в эти основы естественнонаучного миропонимания скоро заставило признать его неудовлетворительность как всеобъемлющей системы. В частности по отношению к социальному миру слишком ясно обнаружилась коренная противоположность между стихийным ходом социальных событий и сознательными стремлениями человека. Теперь ни для кого не подлежит сомнению то глубочайшее гносеологическое противоречие, которое возникает между признанием социальных явлений стихийно совершающимися и причинно обусловленными, т. е. необходимыми, и требованием от человека деятельного участия в социальном процессе, причем{9} это участие человека должно быть результатом разумного и сознательного выбора тех или иных действий во имя поставленного им себе идеала и исповедуемого им долга. Естественнонаучная точка зрения не разрешает, а устраняет это гносеологическое противоречие, как чуждое ее природе.

Некоторые из противников нового движения в общественных науках поспешили усмотреть в этом принципиальном признании основного противоречия социальной жизни и социальной деятельности лишь отказ от односторонностей и крайностей первоначальной точки зрения всего движения. Они думали, что новое движение, введя лишь частичные поправки и единичные ограничения первоначально выставленных положений, удовлетворится системой, составленной механически из разнородных элементов, подобно тому как русская социологическая школа, отказавшись от крайностей научного позитивизма, заменила их лишь собственными измышлениями ненаучного характера. Но то, что принималось за отказ от односторонностей и крайностей, было углублением основной тенденции всего движения, а пересмотр некоторых из выставленных первоначально положений оказался пересмотром всех основ познания{10}.

Чтобы правильно понимать наше новое движение в обществоведении, надо постоянно иметь в виду, что наиболее характерная черта его заключается в стремлении к универсализму. Неудача, постигшая попытку обосновать социологический универсализм на естественнонаучных началах, не повлияла на эту основную тенденцию всего движения, так как универсализм имеет значение для него, главным образом, как формальный принцип. В таком именно смысле его надо признать основой нового социологического миросозерцания независимо от того, каким материальным содержанием оно заполняется. Этот универсальный характер всего движения не давал мысли успокаиваться на какой-либо двойственности, половинчатости или на простом эклектизме. Поэтому когда догматы естественнонаучного миропонимания оказались неприменимыми к некоторым сторонам социального мира, то вместо частичных поправок сами эти догматы в их основе были подвергнуты анализу и критике. Таким образом, вопрос свелся к коренному пересмотру всех основ научного мышления и познания, так как только при бесстрашной и беспощадной критике их может быть выработано новое миросозерцание универсального характера.

Такая критика для перестройки всего научного здания состоит, конечно, не в том, чтобы подвергать сомнению какие-нибудь фактические результаты, добытые

современным естествознанием. Напротив, вся фактическая сторона научных построений естествознания должна остаться неприкосновенной. Работа критики направляется только против известного естественнонаучного типа мышления, для которого факты и описание их – все, а элементы, вносимые человеческой мыслью при обработке и объяснении этих фактов, – ничто. Этот тип мышления чрезвычайно родствен естествознанию и очень легко уживается с ним, так как он удовлетворяет всем запросам естествоиспытателя. Поэтому против него ничего нельзя возражать, пока он остается лишь домашним средством одних естественных наук. Но когда во второй четверти прошлого столетия под влиянием внешних успехов естествознания этот тип мышления был положен в основу целой философской системы позитивизма, то вскоре вслед затем и обнаружилось не только все его убожество, но и громадный вред, приносимый им дальнейшему развитию науки. Всякий, кто ограничивает себя только этой формой мышления, отрезывает себе путь к познанию социального мира в его целом или, вернее, – тех его особенностей, которые отличают его от мира природы. Такой исследователь должен отрицать высшие ценности человеческой жизни – нравственный долг и идеал, так как им, наравне с другими, высшими продуктами человеческого духа, нет места в области естественнонаучных фактов. Поэтому для борьбы с этим типом мышления нужно прежде всего выдвигать и подчеркивать научное значение тех элементов, которые вносятся человеческой мыслью во всякое познание. Таким образом, начинать надо с анализа и оценки наиболее общих понятий, которые, благодаря своим гносеологическим свойствам, выделены Кантом в особую группу и названы категориями.

Со времен Коперника и Галилея научное исследование природы заключается в установлении причинных соотношений между явлениями. Исключительное применение этого принципа для группировки фактического материала, добытого опытом, и создает главное отличие новейшей науки от средневековой. В средневековой схоластической науке боролись по преимуществу два принципа, на основании которых устанавливалась связь и единство мирового порядка. Один из этих принципов ведет свое начало от Платона и заключается в подчинении частного понятия общему, другой – впервые установлен Аристотелем и определяет цели в мировом порядке. Наряду с ними, правда, никогда не замирало стремление, возникшее сперва у Демокрита и поддержанное потом Эпикуром и эпикурейцами, к причинному объяснению явлений. Но это было очень слабое и нехарактерное направление для средневекового мышления. Оно отступало на задний план перед первыми двумя подобно тому, как в новейшем естествознании отодвигаются принципы целесообразности и подчинения частного общему (т. е. логической последовательности, сводящейся к принципу тожества), хотя без строгого применения последнего невозможно вообще научное мышление.

Современное естествознание, вполне признавая формальное требование логической последовательности, обращает все свое внимание на раскрытие реальных причинных соотношений между явлениями. Так как эти соотношения имеют значение для науки лишь постольку, поскольку они безусловно необходимы, т. е. везде и всегда осуществляются, то мы можем сказать, что наука рассматривает явления с точки зрения категории необходимости или применяя к ним категорию необходимости{11}. Таким образом, категория необходимости является тем центральным принципом, который проникает и объединяет все современное естественнонаучное миропонимание. Но если такова общепризнанная и никем не оспариваемая роль категории необходимости в естествознании, то в социальных науках эта категория имеет далеко не такое же прочное и несомненное значение. Здесь категория необходимости только постепенно и очень медленно пробивает себе дорогу. Причина этого заключается в том, что социальные явления, захватывая самые животрепещущие интересы человека, вызывают к себе более разнообразные отношения со стороны исследователей. При исследовании их поэтому естественно обнаруживается стремление применять разные другие точки зрения. Далеко не все попытки в этом направлении имеют одинаковую научную ценность и значение, несмотря на их временный успех и распространенность. Особенно характерно, что современные социологи часто повторяют при этом ошибки, которые уже сыграли печальную роль в истории естествознания{12}, но успели подвергнуться полному забвению, так как влияние их проявлялось два столетия{13} тому назад в тот период{14}, когда основные принципы современного естествознания только вырабатывались. Поэтому анализ различных способов отношения к социальным явлениям чрезвычайно важен для данного момента{15}.

Обратимся сперва к наиболее распространенным и обыденным попыткам устранить «пробел в разумении» по отношению к политическим и социальным явлениям – к газетным и журнальным обозрениям. Журналы и газеты обыкновенно первые обсуждают всякое новое явление политической и социальной жизни. Занятые, однако, по преимуществу текущими событиями, особенно старательно следя за ними и точно регистрируя их, они сравнительно редко стремятся объяснить их происхождение или

причины. Это вполне понятно, так как происшедшее{16} событие они принимают, как данное, и признают нужным прежде всего считаться с ним, как с совершившимся фактом. Все их внимание направлено поэтому на то, чтобы, приведя в известность данные обстоятельства, установить, что нового они внесли с собой, и сделать из них выводы и заключения об их дальнейшем развитии, т. е. о возможном будущем{17}. Таким образом, в противоположность сравнительно равнодушному отношению к тому, что было и безвозвратно прошло, вопрос о возможном будущем поглощает больше всего сил современной журналистики и составляет главный внутренний смысл всей ее деятельности [148]. С социологической точки зрения важно только последнее направление ее интересов. Констатирование существующих или происшедших фактов и приведение в известность данных обстоятельств составляет основу не только всякого теоретического мышления, но и всей практической деятельности. Но именно благодаря элементарности и всеобщности этой функции нашего сознания, она представляет научный интерес только тогда, когда для установления фактов требуются особые научные приемы{18}. Тот же характер обыденности и неоригинальности приемов носят встречающиеся в прессе указания на причины происшедших событий. Совсем иное значение имеют рассуждения о возможных последствиях и о возможном будущем совершившихся событий. Наши газеты и журналы обыкновенно переполнены подобными рассуждениями, и решение вопроса о том или другом возможном будущем является наиболее типичной и оригинальной чертой текущей прессы.

Что бы ни случилось в политическом мире, органы прессы стремятся один перед другим обсудить все возникающие из происшедших событий возможности. Возникла война между Англией и республиками Южной Африки, и все заняты решением вопроса о возможности победы той или другой из воюющих сторон. Возможная победа одной из сторон, в свою очередь, влечет за собой целый ряд возможных последствий, которые органы прессы опять стараются предусмотреть. Произошло восстание в Китае, и одновременно со стремлением определить положение дел, установить факты и указать их причины всех интересуют вопросы о целой массе различных возможностей. — Могут ли союзные войска проложить себе путь в Пекине? Можно ли захватить в плен китайский императорский двор? Возможно ли возмещение убытков, понесенных союзниками? Есть ли возможность предотвращать на будущее время явления, подобные происшедшему восстанию? — Обсуждение этих и тому подобных возможностей образует центр всех интересов европейской прессы, находящейся под непосредственным впечатлением происшедшего{19}. Вступает на престол Англии новый государь, и опять все более всего заинтересованы вопросом, возможна ли перемена в направлении политики Англии, возможно ли немедленное прекращение войны, начатой в прошлое царствование, и вообще, может ли новое лицо оказать существенное влияние на ход политической жизни. Предстоят выборы президента во Франции и в Северо-Американских Соединенных Штатах или депутатов в один из европейских парламентов, и вся пресса с жадностью набрасывается на возможность замены господства одной партии господством другой и на все возможные последствия такой замены. Выступает наружу давно подготовлявшееся народное движение в пользу изменения конституции страны, как, например, борьба народных масс в Австрии и Бельгии за всеобщее избирательное право, и снова все заняты вопросом о возможности успеха или неуспеха нового движения.

Одним словом, как бы ни были разнородны страны, народы, действующие лица, условия, предшествующие обстоятельства и события, европейская пресса решает все один и тот же вопрос, что возможно и что невозможно в дальнейшем будущем. Этот один и тот же вопрос представители европейской прессы предъявляют ко всей бесконечно разнообразной и пестрой массе разнороднейших политических и социальных явлений и событий. Они позволяют себе такое однообразное отношение к столь несходным явлениям и вещам, конечно, не потому, что, следуя за Дж. Ст. Миллем, они верят в «единообразие порядка мира» [149], которое они могли бы в данном случае видеть в том, что всем этим явлениям и событиям обща присущая им возможность того или другого продолжения, а потому, что, несмотря на разнообразие перечисленных событий и явлений, они постоянно и неизменно применяют к ним одну и ту же точку зрения. Как естествоиспытатели, несмотря на различие между механическими, физическими, химическими, физиологическими и психическими явлениями, неизменно рассматривают их с одной и той же точки зрения необходимых причинных соотношений между ними, так же точно представители современной прессы неуклонно применяют к явлениям политического и социального мира точку зрения их возможного дальнейшего развития. Если наше сопоставление естествознания с современной прессой и может вызвать некоторое возражение ввиду чересчур большой неравноценности этих двух видов мышления и связанных с ними культурных сил, то наш вывод, что в то время, как современное естествознание применяет к исследуемым им явлениям категорию необходимости, современная пресса — категорию возможности, вполне оправдывает это сопоставление. Эти две категории

так же неравноценны, как неравноценны наука и пресса. При оценке каждой из них придется признать между первыми не меньшее, если не большее расстояние, чем между вторыми.

Конечно, такое направление интересов современной прессы, выражающееся в том, что все ее внимание сосредоточивается на установлении и указании тех или других возможностей, вполне объясняется самой ее природой. Отмечая текущие события, пресса отвечает всегда на вопросы дня. Она имеет дело с единичными происшествиями и, регистрируя их за вчерашний и сегодняшний день, она естественно должна ставить вопрос относительно завтрашнего. Ее интересы по необходимости сосредоточиваются на всем единичном, как в области единичного происшедшего, происходящего и существующего, так и в области единичных последствий всего случившегося и каждого отдельного происшествия{22}. Поэтому по своей природе пресса должна быть чужда всяким обобщениям, так как, обобщая, она только уклонялась бы от всех единичных событий и их единичных последствий, т. е. уклонялась бы от того, следить за чем составляет ее задачу. Она должна была бы тогда заниматься не отдельными явлениями, а брать сразу много явлений и, сравнивая их, устанавливать нужные ей для обобщений сходства. Но если пресса по своей природе не может заниматься обобщениями, то она не может также определять того, что происходит необходимо [150], так как понятие необходимости основано прежде всего на установлении сходства между явлениями и на обобщении. Прессу занимают, однако, текущие события не только как единичные, так как она интересуется ими кроме того также и во всей сложности их случайного стечения и сочетания. Когда она ставит вопрос о последствиях их в будущем, то опять-таки она заинтересована этими последствиями в их конкретной обстановке, т. е. в связи со всеми сталкивающимися с ними явлениями. Для мира конкретных явлений наиболее характерно то, что они бывают последствием бесконечно разнообразной комбинации скрещивающихся, сталкивающихся и встречающихся явлений и что они сами образуют новые комбинации и группы. Свойства таких комбинаций и групп явлений и точки подобного стечения и столкновения их не определяются какими-нибудь законами и не могут быть точно обозначены даже тогда, когда законы для всех отдельных причинных соотношений (между явлениями), входящих в эту комбинацию или стечение, известны и могут быть точно определены. Так как для всякого ясно, что каждая такая комбинация или группа явлений безусловно единична и неповторяема, то к самым этим комбинациям и группам совершенно неприменима категория необходимости. В качестве необходимых могут быть определяемы только соотношения между изолированно взятыми и последовательными во времени явлениями, постоянно повторяющиеся и везде применяющиеся{24}, а потому являющиеся как бы отдельным приложением общего правила, которое определяет само это соотношение и последовательность{25}. Между тем пресса{26} уклонилась бы от своей задачи, если бы она занялась соотношениями между явлениями, взятыми изолированно, и общими правилами, определяющими эти соотношения. Она отстранилась бы от вопросов дня и погрузилась бы в несвойственные ей общие теоретические проблемы, т. е. она присвоила бы себе задачи науки. Ясно, что пресса перестала бы быть тогда прессой, так как она имеет смысл только благодаря тому, что всецело погружена в текущие события во всей их сложности, разнообразии и единичной индивидуальности. Но если в каждом отдельном происшествии прессу интересуют его единичные и индивидуальные свойства, а не его сходство с другими, и если она берет каждое происшествие в его конкретной обстановке, т. е. вместе со всей сложной комбинацией фактов, происшедшей от совпадения его со всеми встречными происшествиями, иными словами, если пресса обращает внимание на стороны явлений прямо противоположные тем, которые интересуют естествознание и вообще науку, то очевидно, что пресса должна применять к интересующим ее событиям и происшествиям и точку зрения совершенно отличную{27} от точки зрения естествознания и вообще науки{28}. Точка зрения{29} прессы проявляется, главным образом, по отношению к последствиям происшедших событий. Здесь в прессе уместны лишь те или иные ожидания, те или другие гадательные предположения и та или иная степень уверенности в возможности той или другой комбинации или того или другого стечения обстоятельств, которые повлекут за собой те или другие последствия. Напротив, пресса не обладает никакими средствами и данными для того, чтобы вполне определенно утверждать, что необходимо должны наступить известная комбинация или стечение обстоятельств и одно определенное последствие. Поэтому современной прессе приходится постоянно устанавливать и обсуждать только возможность тех или иных комбинаций и последствий текущих событий и происшествий. Эта первенствующая роль понятия возможности для прессы объясняется тем, что понятие возможности является наиболее общим и объединяющим понятием для выражения как субъективной, так и объективной стороны ожидания и неполной уверенности.

Приведенный здесь анализ сущности прессы дает представление об одном из способов

теоретического отношения к политическим и социальным явлениям. Этот способ отношения проводится в прессе с замечательной цельностью, единством и последовательностью, так что в этом пресса не уступит науке. Поэтому понимание теоретического значения прессы может служить также к формальному уяснению того, как наука должна обращаться со своим материалом. Здесь может идти речь, конечно, только о науке, занимающейся тем же кругом фактов и происшествий, как и пресса, т. е. о науке, исследующей политические и социальные явления. Такою наукой является социология, или наука об обществе. Из всего вышесказанного не подлежит сомнению{30}, что социология в противоположность прессе не должна брать отдельные политические и социальные происшествия непосредственно из жизни в их конкретной полноте и цельности, а должна подвергать их далеко идущей тщательной переработке. Это отдаление от непосредственного восприятия и переработка влекут за собой прежде всего изменение точки зрения. В социологии нет места для применения той, взятой из практической жизни, точки зрения неуверенности в будущем, которая выражается в допущении многих возможностей. Область социологии есть область безусловно достоверного в социальных явлениях, а потому и точка зрения ее заключается не в определении различных возможностей, а в установлении необходимого.

Иначе, по-видимому, думают представители русской социологической школы. К анализу формальных принципов, лежащих в основе взглядов русских социологов, мы теперь и перейдем.

Посмотрим, прежде всего, как самый талантливый из представителей русской социологии Н. К. Михайловский формулирует взгляд на будущее развитие России передовых элементов своего поколения, выразителем которых он был. «Скептически настроенные по отношению к принципу свободы, – говорит он, – мы готовы были не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким медом и лично претерпевать всякие невзгоды… И все это ради возможности, в которую мы всю душу клали; именно – возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особливый от европейского пути, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы наличных порядков, сильные либо властью, либо своей многочисленностью, возьмут на себя почин проложения этого пути. Это была возможность. Теоретической возможностью она остается в наших глазах и до сих пор. Но она убывает, можно сказать, с каждым днем» [151]. В другом месте тот же автор «от души приветствует энергические слова г. Яковлева», начинающиеся заявлением: «Освобождение крестьян с землей сделало Россию в социальном смысле tabula rasa{31}, на которой еще открыта возможность написать ту или другую будущность. Эта возможность начать сначала и положить зародыш будущего развития возлагает на представителей умственной жизни в России широкую задачу: руководствуясь опытом других стран, избежать тех ошибок, исправление которых теперь составляет там заботу всех передовых деятелей» [152]. С тем же радостным чувством автор относится к утешениям кн. А. И. Васильчикова, «тревожные сомнения» которого относительно «язвы пролетариата» разрешаются в уверенности, «что предупреждение ее (т. е. язвы пролетариата) возможно, если только меры будут приняты вовремя [153]. Г. Михайловский неоднократно и на все лады повторяет эту мысль о возможности для России избежать известного пути развития. По его мнению, «некоторые фазисы развития, через которые должна была проходить европейская мысль, чтобы напоследок убедиться в их несостоятельности, могут быть обойдены нами. А это дает надежду, что и в практической жизни мы, благодаря своему позднему выходу на поле цивилизации, можем избежать многих ошибок, за которые Европа платилась и платится кровью и вековыми страданиями» [154]. Даже в более недавнее время, уже в эпоху своей борьбы с «современной смутой» Михайловский утверждает, что «русскому человеку естественно задать себе вопрос: нет ли в нашей жизни условий, опираясь на которые, можно избежать явных, самою Европою признанных изъянов европейской цивилизации» [155]. Правда, с годами уверенность в этой возможности сильно ослабела, и он ставит теперь даже упрек своим противникам, что они не принимают этого во внимание. «Разве работа того направления, – говорит он – которое выступило в 90-х годах, т. е. нашего марксизма, состояла только в критике «теоретической возможности?» Если бы и так, то представители этого направления должны бы были отметить, что мы и сами задолго до их критики указывали на «беспощадную урезку» теоретической возможности, равно как и на то, что «сообразно этому наша программа осложняется,

оставаясь при той же цели, но вырабатывая новые средства» [156].
Тот же взгляд как и на реальный процесс развития выражен у г. Михайловского и в формулированных им программах, т. е. в практическом отражении его теоретических воззрений. Он утверждает, что ввиду своеобразных задатков развития России, с одной стороны, и экономической отсталости ее, с другой, – «возможны две диаметрально противоположные политические программы. Можно требовать для России буквального повторения истории Европы в экономическом отношении: отнять у мужика землю и отправить его на фабрики, свести всю обрабатывающую промышленность в города, а сельскую предоставить мелким или крупным землевладельцам неземледельцам. Таким путем, различные общественные функции благополучно обособятся. Но можно представить себе и другой ход вещей. Можно представить себе поступательное развитие тех самых экономических начал, какие и теперь имеют место на громадном пространстве Империи. Это будет, разумеется, опыт небывалый, но ведь мы и находимся в небывалом положении. Мы представляем собою народ, который был до сих пор, так сказать, прикомандирован к цивилизации. Мы владеем всем богатейшим опытом Европы, ее историей, наукой, но в то же время сами только оцарапаны цивилизацией. Наша цивилизация возникает так поздно, что мы успели вдоволь насмотреться на чужую историю и можем вести свою собственную вполне сознательно – преимущество, которым в такой мере ни один народ в мире до сих пор не пользовался. Как бы то ни было, но между двумя означенными политическими программами возможны прения» [157]. В другом месте наш автор развивает ту же мысль о двух возможных программах в следующих словах: «Когда-то и в Европе господствовал общинный элемент, а в будущем есть большая вероятность, что типы европейского и русского развития с течением времени сольются. Это может произойти двумя путями. Или Европа круто повернет в своем развитии и осуществит у себя идею «единицы, олицетворяющей собою принцип солидарности и нравственной связи», чем в Европе многие озабочены. Или мы побежим по торной европейской дорожке, о чем у нас также многие хлопочут. Я думаю даже, что весь интерес современной жизни для мыслящего русского человека сосредоточивается на этих двух возможностях [158].
Все приведенные выдержки указывают на то, что г. Михайловский неуклонно рассматривал процесс развития России с точки зрения представляющейся на его пути той или другой возможности. Постоянство в применении им категории возможности к такому важному социологическому вопросу тем более поразительно, что взятые нами выдержки относятся к различным годам на протяжении почти тридцати лет. У читателя, однако, естественно явится желание объяснить эти взгляды публицистическим характером деятельности г. Михайловского. Как журналист, г. Михайловский мог в данном случае удовлетворяться той точкой зрения, которая всегда проводится в прессе. Это предположение находит себе особенное подтверждение в том обстоятельстве, что явление, которое г. Михайловский так последовательно рассматривает с точки зрения категории возможности, всегда было достоянием газетной и журнальной литературы. Но, во-первых, пресса, несмотря на самое широкое применение категории возможности, всегда пользуется ею по отношению к единичным последствиям единичных явлений, между тем как г. Михайловский рассматривает с этой точки зрения целый процесс развития данного народа, а, во-вторых, вопрос о развитии России, к которому г. Михайловский применяет категорию возможности, далеко не единственный вопрос, рассматриваемый им с этой точки зрения.
Г. Михайловский обсуждает с точки зрения возможности или невозможности того или другого пути развития не только явления будущего, но и события прошедшего, сделавшиеся предметом исторического исследования. Рассматривая эпоху Екатерины II, он считает нужным доказывать, что в ее время третье сословие в России еще не могло играть той роли, какую оно играло в Западной Европе. «Положим, – утверждает он, – что Екатерина подобно самым даже верхним верхам тогдашней европейской интеллигенции не могла предвидеть той роли, которую буржуазия заняла впоследствии на исторической сцене; но у нас-то третье сословие никаким родом не могло играть тогдашней роли европейской буржуазии, т. е. не могло быть носителем дорогих г. Веселовскому принципов свободы и просвещения» [159]. доказывать это, вероятно, нелишнее потому, что, как предполагает г. Михайловский, у нас уже тогда могло бы быть создано третье сословие для той же роли, как на Западе, но только в том случае, если бы осуществлялась программа депутатов третьего сословия в Екатерининской комиссии. По его словам: «эта программа, вполне определенная, была бы вместе с тем чрезвычайно целесообразна, ибо именно этим путем могло бы у нас в ту пору сложиться крепкое, сильное третье сословие. С течением времени, окрепнув в этой колыбели монополии и крепостного права, третье сословие, может быть, и развернуло бы знамя свободы и просвещения, но ясно, что в ту-то пору заботы “наряду с французскими политиками” о насаждении у нас третьего сословия ничего благотворного в нашу жизнь не внесли и вносить не

могли» [160]. Очень похожий взгляд на бывшую возможность возникновения у нас сильного третьего сословия сто лет тому назад и на возможные последствия такого процесса развития высказывает г. В. В. Несмотря на крупные разногласия между ним и г. Михайловским относительно существенных социально-политических вопросов, мы считаем себя вправе привести здесь его мнение, так как рассматриваем только формальные основы их исследований, служащие им обоим для понимания и объяснения социальных явлений, а в этом отношении, как мы увидим ниже, обнаруживается между ними полнейшее тожество. В своей книге «Наши направления» г. В. В. утверждает: «будь мы несколько впереди, если бы крепостное право было уничтожено сотней лет раньше, – наше заимствование западных идей, совершавшееся в период развития в Европе буржуазии и соответствующих ей общественных форм жизни, выразилось бы усвоением не только общих гуманных принципов, но и в особенности того конкретного миросозерцания, которое в своих интересах построила на них буржуазия. Это потому, что с уничтожением крепостного права в России открылась бы возможность развития того промышленного строя, какой торжествовал на Западе и занимал свои позиции под знаменем просвещения и свободы. Нет сомнения, что эта возможность дала бы практические результаты, у нас возник бы капитализм с его очаровывающим внешним блеском; просветительные идеи явились бы к нам в той буржуазной оболочке, в какой они торжествовали в Европе…» [161] Ту же точку зрения, как к предполагаемому им в возможности освобождению крестьян, г. Михайловский применяет и к действительно происшедшему. Сравнивая положение Франции после поражения у Седана с положением России после падения Севастополя{32}, он говорит: «Но Франция должна была еще пережить залитое потоками крови междоусобие и доселе не имеет определенной концентрированной задачи, в которой высокие требования идеала сочетались бы с общепризнанной возможностью и необходимостью немедленного практического осуществления… У нас такая задача была: освобождение миллионов рабов; освобождение, возможность и необходимость которого сразу стали для всех ясны, хотя одни готовились встретить его с ликованием, а другие с трепетом и скрежетом зубовным» [162].
Последняя выписка чрезвычайно характерна для г. Михайловского. Его не удовлетворяет историческая необходимость сама по себе; ему нужно еще обоснование ее в предшествующей ей возможности. В противоположность этому возможность имеет для него вполне самостоятельное значение, она бывает дана сама по себе, и тогда она вполне независима от необходимости. В этом особенно рельефно сказывается то предпочтение, которое г. Михайловский отдает категории возможности. Вся энергия его, как социолога, направлена на исследование тех процессов и явлений, в которых он предполагает комбинацию различных возможностей. Но из вышеприведенных слов его можно вывести также заключение, что он допускает еще существование необходимости, которая не сопровождается возможностью, а напротив, сопутствуется невозможностью. К сожалению, он не занимается более обстоятельно этим вопросом и не объясняет, которая из двух при столкновении их берет перевес, необходимость ли, или невозможность{33}. Конечно, в обыденной речи эти два слова часто сопоставляются и противопоставляются. Говорят например: «мне необходимо поехать на воды, но я не могу за отсутствием средств». Однако если бы мы руководились в своих научных взглядах оборотами обыденной речи, то мы должны были бы навсегда отвергнуть Коперниковскую систему, так как мы никогда не перестанем говорить, что «солнце встает и заходит». По отношению к категориям вообще, а к категории необходимости и причинности в особенности надо отличать их научное значение и применение от употребления соответственных слов в обыденной речи. Иначе, как уже было отчасти выяснено в другом месте по отношению к категории причинности [163], наше мышление всегда будет путаться в словесных противоречиях. С нашей стороны было бы, впрочем, бесполезно задавать г. Михайловскому вопрос о том, как он понимает соотношение между категориями возможности и необходимости. Если бы он в свое время, делая выводы на основании установленных им возможностей, остановился над самим вопросом о значении возможности вообще и более детально его разработал, то, может быть, категория возможности не играла бы при объяснении социальных явлений той доминирующей роли, которую она играет{34} в его социологических трудах и которую мы должны будем признать характерной для всей русской социологической школы. Ниже мы увидим, что в приоритете, отдаваемом г. Михайловским категории возможности перед категорией необходимости, сказывается целая философская система. Уже раз, еще при выработке теоретических основ современного естествознания, была сделана попытка положить категорию возможности в главу угла всего научного здания{35}. Представители русской социологической школы, стремясь к более прочному обоснованию социологии, только повторяют старые ошибки и, сами того не зная, высказываются в пользу наиболее слабых метафизических учений. Но выяснить это более точно можно будет только ниже, пока укажем на то, что в прошлом уже поистине все «возможности» были и «быльем поросли», т. е. от них не осталось никакого следа. Когда историческими

исследованиями точно установлены все ряды фактов в прошлом, то дальше науке решительно нет никакого дела до того, что еще могло бы быть. Единственная задача ее заключается в исследовании причин, сделавших эти факты необходимыми. Между тем г. Михайловский прилагает все свои усилия к исследованию всяких возможностей в прошедшем. Если принять во внимание, что он в своей писательской деятельности вообще не любит удаляться в глубь истории, то чрезвычайно знаменательно то, что по отношению к наиболее важным событиям в истории России прошлого столетия он не считает нужным применить более плодотворную точку зрения, чем изыскания о тех или других возможностях. Этот знаменательный факт должен служить одним из важных показателей при оценке научных достоинств социологических трудов и теорий г. Михайловского{36}.

Все до сих пор приведенные нами выписки из сочинений г. Михайловского касались реального процесса развития России, причем нас постоянно поражала его точка зрения{37}. Гораздо важнее, однако, то обстоятельство, что та же знакомая нам точка зрения, заключающаяся в обсуждении тех или других возможностей, господствует как над теоретическими взглядами его вообще, так и над решениями общих социологических и этических вопросов в частности. Она везде сказывается в его сочинениях, так что, несмотря на крайнюю бедность их точными формулами и общими определениями, в этом отношении они чрезвычайно определенны и не оставляют почвы для сомнений. Противопоставляя, например, задачи практика задачам теоретика, г. Михайловский говорит: «практическая точка зрения стремится решить данную задачу, по возможности сохранив без изменения окружающие условия. Практик, желая произвести в жизни народа известную перемену, имеет в виду только один ряд фактов. Для теоретика дело осложняется двумя вопросами: во-первых, возможно ли предложенное изменение при незыблемости других на первый взгляд исторических условий? во-вторых, если предложенное изменение действительно будет иметь место, то не отзовется ли оно на некоторых сторонах народной жизни настолько тяжело, что эта тяжесть перевесит ожидаемые непосредственные благодетельные последствия изменения?» [164]

В связи с этим взглядом г. Михайловского на задачи теоретика стоит его своеобразная теория познания. Ей, несомненно, надо отвести центральное место при анализе учений г. Михайловского, так как от нее опирается вся его социологическая система. Поэтому чрезвычайно характерно то, что, с одной стороны, он обосновывает и свой субъективный метод на категории возможности и невозможности, ссылаясь на нее как на высший критерий, с другой стороны – что для нас особенно важно, – он усматривает значение и цель своего субъективного метода в определении тех или других возможностей. В одном из более ранних своих произведений, вошедших в собрание его сочинений, он ставит вопрос: «что лучше – поставить задачи общества и социальные обязанности в начале исследования законов социальных явлений или получить их в результате работы»? Ответ на этот вопрос он формулирует в словах: «конечно, лучше вывести задачи общества в итоге исследования, если это возможно. Но в том-то и дело, что приведенный вопрос совершенно праздный, ибо по свойствам своей природы человек не может не внести субъективный элемент в социологическое исследование» [165]. В другом месте г. Михайловский подробно и обстоятельно развивает мысли, намеченные в этом коротком ответе. Исходной точкой ему служит безусловное отрицание возможности исключительно объективного метода в социологии. «Я убежден, – говорит он, – что исключительно объективный метод в социологии невозможен и никогда никем не применяется» [166]. Ясно, что уже в так формулированном отрицании пригодности одного объективного метода заключается утверждение, что к социальным явлениям постоянно применяется еще другой метод, противоположный объективному, т. е. субъективный. «Не восхищаться политическими фактами и не осуждать их можно», по мнению г. Михайловского, «только не понимая их значения» [167]. Поэтому «субъективный путь исследования, – утверждает он, – употребляется всеми там, где дело идет о мыслях и чувствах людей. Но характер научного метода он получает тогда, когда применяется сознательно и систематически. Для этого исследователь должен не забывать своих симпатий и антипатий, как советуют объективисты, сами не исполняя своего совета, а только выяснить их, прямо заявить: вот тот род людей, которым я симпатизирую, в положение которых я мысленно переношусь; вот чьи чувства и мысли я способен представить себе в форме своих собственных чувств и мыслей; вот что для меня желательно и вот что нежелательно, кроме истины» [168]. Но этим путем создается масса субъективных разногласий, которые препятствуют общим научным выводам. Г. Михайловский признает, что «разногласие субъективных заключений представляет, действительно, весьма важное неудобство. Неудобство это, однако, для социологии неизбежно, борьба с ним лицом к лицу, в открытом поле для науки невозможна. Не в ее власти сообщить исследователю те или другие социологические понятия, так как они образуются всею его обстановкой. Она может сообщить знания, но влиять на изменение понятий может только косвенно и,

вообще говоря, в весьма слабой степени» [169]. Тем не менее «из этого не следует, – продолжает он, – что наука должна сидеть, сложа руки, и отложить всякие попечения об устранении или хоть облегчении такого важного неудобства, как разногласие понятий о нравственном и безнравственном, справедливом и несправедливом, вообще желательном и нежелательном. Она должна сделать в этом направлении то, что может сделать. А может она вот что: признав желательным устранение субъективных разногласий, определить условия, при которых оно может произойти. Это исследование обнимает, конечно, и историю возникновения и развития субъективных разногласий, причем будет опираться и на данные объективной науки – данные низших наук и факты исторические и статистические. Но в основе исследования будет лежать субъективное начало желательности и нежелательности, субъективное начало потребности» [170]. «Такова, – заключает свой ход рассуждений г. Михайловский, – одна из задач социологии. Таковы все общие задачи социологии. Признав нечто желательным или нежелательным, социолог должен найти условия осуществления этого желательного или устранения нежелательного. Само собой разумеется, что ничто, кроме неискренности и слабости мысли, не помешает ему прийти к заключению, что такие или такие желания не могут осуществиться вовсе, другие могут осуществиться отчасти. Задачи социологии таким образом существенно отличаются от наук естественных, в которых субъективное начало желательности остается на самом пороге исследования, потребность познания субъективна, как и все потребности» [171]. Развивая далее это противоположение социологии естественным наукам, автор еще раз возвращается к своему определению социологии как науки, исследующей желательное, насколько оно возможно. «Социолог, – говорит он, – напротив, должен прямо сказать: желаю познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но кроме познания я желаю еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов, посильное оправдание которых при сем прилагаю. Собственно говоря, самая природа социологических исследований такова, что они и не могут производиться отличным от указанного путем» [172].
По поводу содержания вышеприведенных выписок и наших замечаний о них нам, однако, могут возразить, что, отрицая возможность применения к социальным явлениям одного объективного метода, г. Михайловский, действительно, настаивает в них на том, что при исследовании социальных явлений всегда сказывается субъективное отношение к этим явлениям, а потому он рассматривает условия, при которых возможно устранение субъективных разногласий, т. е. превращение субъективного отношения к социальным явлениям в субъективный метод, имеющий научное значение; но он нигде не говорит, что значение и цель субъективного метода заключается в определении возможного или невозможного в социальных явлениях. Нам укажут также на то, что, напротив, г. Михайловский прямо устанавливает в качестве господствующей точки зрения при применении субъективного метода определение желательного и нежелательного, а не возможного и невозможного. В ответ на эти возражения мы напомним, что мы заняты здесь не отдельными случаями употребления слов «возможность» и «невозможность» в социологических трактатах, а исследуем вообще вопрос о применении категории возможности и невозможности к социальным явлениям и, в частности, в данном случае следим, как эту категорию применяют русские социологи. Имея же в виду принципы категориального мышления, мы должны будем признать, что в конце концов г. Михайловский отводит главную роль в своем субъективном методе категории возможности и невозможности. Дело в том, что{40} если рассматривать категории в общей системе наших научных понятий, то их надо признать наиболее общими верховными понятиями, которые без утраты всего своего содержания не могут быть сведены к еще более высоким понятиям{41}. Поэтому даже с этой формально-логической нивелирующей точки зрения категориям должно быть отведено исключительное место, так как, благодаря их верховному положению{42}, сам собою возникает уже гносеологический вопрос относительно их научной ценности, их значения, а также относительно источника их происхождения в процессе познания. Но именно потому, что с формально-логической точки зрения категории занимают верховное положение в системе понятий, каждая из них охватывает собой определенный круг видовых понятий. В частности, желаемое и ожидаемое так же, как и вероятное, входят в родовое понятие возможного в качестве видов его, а потому и вся эта группа понятий образует одну и ту же общую категорию возможного и невозможного. При этом каждое из этих понятий выдвигает, кроме того, так же тот или другой оттенок в ее значении: так, например, понятия желаемого и ожидаемого выражают те оттенки, в которые облекается возможное в душевных состояниях человека, необходимо претворяясь в них в некоторого рода оценку. Мы, следовательно, были вполне правы, утверждая, что основу субъективного метода г. Михайловского составляет применение категории возможности и невозможности. Настаивая, однако, на том, что его метод субъективный, г. Михайловский считал, конечно, нужным применять излюбленную им категорию в более субъективной окраске

и для этого облечь ее в психологические понятия, которые он и нашел в определениях желательного и нежелательного. Таким образом, остановившись именно на этих понятиях и отдав на их суд решение вопроса о том или другом направлении всех своих социологических исследований, г. Михайловский только лишний раз подтвердил свою верность категории возможности.

Но решением вопроса о методах не исчерпывается вся теория познания г. Михайловского. Остается нерешенным еще чрезвычайно важный вопрос – что же такое в конце концов истина? – Для выяснения взгляда г. Михайловского на эту основную проблему теории познания часто ссылаются на перепечатанный вместо предисловия к первому тому его сочинений отрывок из одной его критической статьи, в котором он говорит, что он «не может не восхищаться поразительною внутреннею красотой» слова «правда». Этот отрывок, однако, имеет чисто лирический характер, и потому для разъяснения теоретического отношения г. Михайловского к вопросу о истине гораздо поучительнее его «Письма о правде и неправде». В них он уже в начале говорит, что «та сила, которая сковывала некогда понятия истины и справедливости узами одного слова “правда”, грозит, кажется иссякнуть» [173]. Затем он направляет все свои рассуждения и доказательства против «усилий», «попыток» и «злосчастного стремления» разорвать правду на две половины [174]. По его мнению не только в науке, но и в искусстве сказывается «все то же злосчастное стремление разорвать Правду пополам, дикое, нелепое, ничем логически не оправдываемое стремление, упорно, однако, просачивающееся во все сферы мысли и обволакивающее современного человека со всех сторон густым туманом» [175]. Заявив, что это стремление рисуется в его воображении в виде какой-то сказочной борьбы между двумя «лютыми зверями», олицетворяющими собой самую истину и справедливость, он считает нужным обратиться к молодому поколению с увещанием: «не принимайте в этой позорной драке участия. Тяжелыми ударами отзовется она на вас и на близких вам, и на всем, что вам дорого. Драка эта не только страшна, не только возмутительна. Сама по себе, она просто невозможна. Во тьме – да будет она проклята – могут бороться фантастические, изуродованные подобия истины и справедливости» [176]. Таким образом и на этот раз г. Михайловский решает возникший перед ним вопрос ссылкой на невозможность. Согласно его словам: «везде, где есть место обеим половинам единой Правды, т. е. во всех делах, затрагивающих человека, как животное общественное, одной истины человеку мало – нужна еще справедливость. Он может понимать ее узко, мелко, даже низко, но по самой природе своей не может от нее отказаться, и забытая, искусственно подавляемая половина Правды, без его ведома, даже против его воли, руководит им» [177]. В конце концов, следовательно, г. Михайловский противопоставляет вполне реальным и, по его собственному признанию, чрезвычайно упорно проявляющимся усилиям разорвать правду пополам лишь свою личную веру в невозможность сделать это, так как, по его убеждению, единство правды нерушимо, что сказывается хотя бы в самом слове «правда». Ослепленный своей верой, он ищет поддержки даже у Ланге и думает, что он нашел в приводимом им отрывке из «Истории материализма» подтверждение того, что не он один говорит «о невозможности разорвать правду пополам без ущерба для обеих половин», но также и Ланге [178].

Эта ссылка г. Михайловского на авторитет Ланге только показывает, как плохо он понимал и понимает Ланге. Ему остался совершенно чуждым весь строй мышления того научно-философского течения, одним из основателей которого был Ланге. Современное неокантианство, несомненно, прилагает все свои усилия к достижению цельного миропонимания путем объединения всех сторон «правды». Но это стремление выросло не в противовес каким-то теоретическим попыткам разорвать правду на части, а благодаря уразумению глубочайших практических{43} противоречий между различными правдами, в сравнении с чем единение правды в одном слове – мелочь. В противоположность этому для г. Михайловского это словесное единство все; он заканчивает там, где для неокантианства только возникают проблемы, а потому он не может даже понять неокантианцев и тем не менее думает, что он согласен с ними. Если бы он их понял, то их стремления и усилия к объединению правды показались бы ему совершенно напрасной тратой сил, так как он, не замечая жизненных противоречий, предполагает уже вперед, что «правда» едина и что существуют лишь несчастные теоретические попытки разорвать «правду», но это в конце концов невозможно, ибо противоречит человеческой природе.

Чтобы не повторяться, мы считаем нужным покончить здесь с теорией познания русской социологической школы. Мы можем сделать это с тем большим правом, что единственный писатель, который, кроме г. Михайловского, заслуживает в этом вопросе внимания, г. Кареев ничего нового по существу не говорит. Правда, он считает введенный г. Михайловским термин «субъективный метод» неправильным и предпочитает говорить о «субъективных элементах» в познании, о «субъективной точке зрения», «субъективной оценке» или чаще всего просто о «субъективизме», но для нас это разногласие не важно. Проповедуемый им субъективизм г. Кареев

подобно г. Михайловскому обосновывает, опираясь на категорию возможности и невозможности. Он только систематичнее г. Михайловского, а потому то, что у г. Михайловского разбросано в виде отдельных замечаний, приведено г. Кареевым в систему{44}. Тем не менее и по отношению к систематизации материала г. Кареев{45} вполне следует за г. Михайловским, когда он считает нужным доказать прежде всего, что полный объективизм недостижим в социологии, так как совершенное устранение из нее субъективных элементов невозможно. «Устранять субъективные элементы из науки, – говорит он, – необходимо, не только, однако, в какой степени это возможно, но и в какой мере это нужно, дабы не требовать для вящей “научности” такого полного обезличения познающего субъекта, которое вредно для самой науки и в сущности невозможно, ибо самое безличие есть не что иное, как очень крупная односторонность, ограниченность, т. е. опять-таки некоторое хотя и отрицательное определение субъекта» [179]. – «Если идти до конца в этом обнажении субъекта от всяких его определений, то получится нечто в действительности невозможное, т. е. личность ничем не определяемая» [180]. – «Обнажение познающего субъекта от случайных определений имеет поэтому целью только возвышение его со степени члена известной группы на степень члена всего человечества, со степени существа, выполняющего ту или другую функцию в социальной жизни, на степень разносторонне развитой личности. Дальше этого идти невозможно, да и не следует» [181]. – «Будь крайний объективизм возможен в исторической науке, нам пришлось бы не только лишить субъект всех его определений, но, так сказать, обобрать изучаемый предмет по отношению ко многим его реальным свойствам» [182]. – Доказав таким образом невозможность полного объективизма в социологии, г. Кареев переходит к вопросу о возможности субъективизма. Как и следовало ожидать, зная его систематичность, он в этом случае даже решительнее, чем г. Михайловский, выдвигает соображения, касающиеся возможности самого субъективизма. «Возможность субъективизма в гуманных науках, – утверждает он, – обусловливается или тем, что субъект находится случайно в особом отношении к объекту, так или иначе задевающем его интересы, как француза или немца, как политического деятеля или человека науки, – или же тем, что самый объект не может иначе действовать на всякого исследователя, как вызывая субъективное к себе отношение и тогда, когда исследователь, освободившись от случайного субъективизма, не захочет ограничиться одним внешним пониманием явления: в первом именно случае он может стоять и не стоять в особом отношении к объекту, во втором – явление не может быть понято без субъективного к нему отношения» [183].

Вскрывая гносеологический смысл понятий желательного и ожидаемого как видовых значений категории возможности, мы уже указывали на существование различных оттенков, которые вкладываются в эту категорию. Кроме того, читатель, конечно, и сам заметил, что гг. Михайловский и Кареев пользуются по меньшей мере двумя различными понятиями возможности и невозможности, смотря по тому, говорят ли они о реальном социальном процессе, или обосновывают свой субъективный метод. С легким сердцем, однако, оперируя посредством категории возможности и невозможности, они сами не дают себе труда остановиться и подумать над различными значениями, которые вкладываются в эту категорию. Между тем нам было достаточно только сопоставить выписки из их сочинений, чтобы коренная разница между двумя основными значениями возможности и невозможности прямо бросалась в глаза. Эдуард Гартман определяет в своем «Учении о категориях» одно из этих значений категории возможности и невозможности, как логическое, а другое – как динамическое [184]. Но само по себе это подразделение не является для него основным, так как, согласно с принятой им общей схемой рассмотрения категорий, он прежде всего проводит интересующую нас категорию через три сферы познания и следит, какой смысл приобретает возможность и невозможность, смотря по тому, познается ли она в субъективно-идеальной, объективно-реальной или метафизической сферах. Таким образом, получается гораздо большее число подразделений, перечислять которые здесь, однако, излишне, так как гносеологическая ценность различных значений категории возможности, устанавливаемых Гартманом, далеко не одинакова, и некоторые из них, как например метафизические, очевидно, не имеют применения к социальным явлениям в более тесном смысле{46}. Для наших целей схема Гартмана даже совершенно непригодна, так как мы должны иметь в виду не только применение категории возможности и невозможности к социальным явлениям вообще, но и то специальное употребление, которое делают из нее русские социологи в частности. Между прочим, мы должны также принять во внимание, что русские социологи, движимые не вполне, правда, сознанной потребностью дифференцировать хоть до некоторой степени отдельные значения категории возможности в своих исследованиях и именно подчеркнуть субъективный оттенок ее, были принуждены пользоваться для этого понятиями желательного и ожидаемого. Поэтому нам кажется, что мы лучше уясним два основные для нас значения категории

возможности и невозможности и сделаем понимание их наиболее доступным, если согласно с терминологией писателей, взгляды которых мы здесь анализируем, назовем пока одно значение объективным, а другое – субъективным. В самом деле, когда упомянутые писатели определяют что-нибудь как возможное или невозможное в реальном социальном процессе, то они придают понятиям возможности и невозможности объективное значение; когда же они говорят о возможности и невозможности чего-нибудь для человека, то по большей части они вкладывают в эти понятия некоторый субъективный смысл. В латинском языке в противоположность русскому и немецкому существуют особые слова для этих двух значений возможности – possibilitas и potentia [185], так что если бы г. Михайловский писал не по-русски, а по-латыни, то он, вероятно, не остался бы слеп к коренному различию в значении возможности, хотя бы уже потому, что слова оказывают громадное влияние на его теории, как мы видели это на примере слова «правда»{47}. Конечно, эта классификация лишь наиболее практичная, как непосредственно понятная и отмеченная даже в некоторых языках, но ее далеко нельзя назвать исчерпывающей. Неудовлетворительность ее заключается, главным образом, в том, что в познающем и действующем субъекте объективное и субъективное значение возможности и невозможности многообразно перекрещивается и переплетается. Однако выделить эти значения возможности и невозможности и показать как сферу применимости каждого из них, так и различные комбинации между ними можно будет только в дальнейшем изложении. Раньше мы должны закончить наш анализ применения категории возможности и невозможности к социальным явлениям во всей той полноте и широте, которую уделяют этому применению представители русской социологической школы в своих исследованиях. К этой задаче мы теперь и возвратимся.

К вопросу о субъективном методе непосредственно примыкает вопрос об идеале. Г. Михайловский строит свою теорию идеала, исключительно сверяясь с той же категорией, причем перевес опять, очевидно, должно получать субъективное значение возможности и невозможности, так как идеал создается человеком и есть, во всяком случае, явление внутреннего мира. Чтобы выяснить сущность идеала, г. Михайловский проводит различие между идолами и идеалами, в понимании им которых по содержанию сильно сказалось влияние Фейербаха{48}. Но он вполне оригинален и не подчиняется ничьему влиянию, когда в формальном отношении усматривает различие между ними в том, что достижение первых невозможно, между тем как осуществление вторых представляет полную возможность. По его словам: «боги суть продукты идеализации тех или других явлений природы вообще и человеческой в особенности, но они вовсе не суть идеалы, не маяки на жизненном пути. Они идолы, предметы поклонения, ужаса, обожания, причем твердо сознается невозможность сравняться с ними, достигнуть их величия и силы. Идеал, напротив, есть нечто для человека практически обязательное: человек желает и чувствует возможность достигнуть того или другого состояния» [186]. Эту мысль г. Михайловский развивает далее более подробно. По его мнению, идол «есть именно то, чем человек хотел бы быть, но по собственному сознанию быть не может. И приписываются ему именно те действия, которые человек выполнить не может: так к нему обращаются с мольбой главным образом в таких случаях, когда для получения известного результата обыкновенных человеческих сил и способностей не хватает. Идеалы же человечества, хотя и переплетаются более или менее с идолопоклонством в той или другой форме, имеют совершенно противоположный характер. Возможность достижения известной комбинации вещей собственными, человеческими средствами составляет их необходимое условие» [187].

Определив таким образом путем применения категории возможности значение идеала с формальной стороны, г. Михайловский стремится дать свое определение идеала также и по существу. Решающее значение для него опять имеет, конечно, категория возможности. «Единственный общий знаменатель, – утверждает он: – к которому могут быть правомерно приведены все процессы, есть человек, т. е. существо ограниченное известными пределами, обладающее определенною суммою сил и способностей, оценивающее вещи под тяжестью условий своей организации. Нормальное выполнение этих границ, т. е. равномерное развитие всех сил и способностей, дарованных природою человеку – таков наш единственно возможный, конечный идеал» [188]. Таким образом г. Михайловский отстаивает свой идеал всесторонне развитой личности, легший в основу его теории борьбы за индивидуальность, как единственно возможный. В другом месте, излагая взгляды первого обоснователя теории личности в русской литературе Кавелина и соглашаясь с основными положениями его, г. Михайловский считает тем не менее нужным внести отдельные поправки в терминологию Кавелина. Он старается более точно, чем это сделал Кавелин, разграничить и фиксировать понятия «личности» и «человека» и в связи с этим дает свои формулы развития личного начала [189]. При этом, как и следовало ожидать, в конструированных им формулах главную роль опять играет категория возможности. «Сбрасывая с себя одно стихийное ярмо за другим, –

говорит он, – личное начало может принять двоякое направление. Оно может “поставить себя безусловным мерилом всего” и не признавать над собою никаких ограничений, ни старых, стихийных, ни новых, сознательных. Это уже будет чисто эгоистическое начало, могущее возникнуть только при узкой сфере интересов и односторонности задач “при односторонних исторических определениях”, как выражается г. Кавелин. Это направление слишком эгоистично, чтоб можно было сомневаться в том, что оно лично. И в то же время оно слишком односторонне, чтобы его можно было признать человечным. Но развитие личного начала может принять и другое направление. Человек может разбить стихийные оковы, налагаемые на него, например, родством, но вместе с тем подчиниться сознательно избранным ограничениям, например, товарищества. Смотря по большей или меньшей широте условий, в которые при этом попадает человек, его развитие примет направление более или менее человеческое» [190]. Столь желанное для г. Михайловского одновременное и гармоническое развитие начал личности и человечности сделалось возможным, по его мнению, только в России и притом только со времен Петра Великого. «В России действительно личность и человек, – пишет он, – могли почти беспрепятственно выступить на арену истории вместе, именно потому, что личность до Петра едва существовала и, следовательно, никаких “исторических определений” иметь не могла. Действительно, вся частная жизнь Петра и вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления в русской истории начала личности не в смысле того направления, которое она приняла отчасти при нем, а в особенности после него в Европе, а в смысле человечности. Вот искомая общая формула деятельности Петра» [191]. Исторические факты, однако, не подтверждают того пути идеального развития, который начертил для личного начала в России г. Михайловский, и, как известно, Петр Великий одновременно с деятельностью, способствовавшей развитию личности, не чуждался и прямо противоположных мероприятий, когда например, усиливал закрепощение крестьян и даже распространял крепостное право на свободных до него людей. Но формула развития личного начала, даваемая г. Михайловским, подобно большинству его социологических формул, определяет известную возможность, а всякое определение одной возможности заключает в себе допущение всех остальных возможностей, число которых может быть иногда бесконечно велико. Поэтому если то, что г. Михайловский предполагал возможным, в действительности не произошло, у него всегда есть в запасе оправдание, что различные обстоятельства могли превратить сперва возможное в невозможное. По его словам: «коллизия обстоятельств заставляла Петра сплошь и рядом, за невозможностью создать новую узду для исключительно личного начала, для безусловного измерения всего одним этим началом – оставлять в полной неприкосновенности, даже сильнее затягивать старую узду» [192].

Итак, категория возможности и невозможности вполне оказывается в данном случае тем, чем она есть на самом деле, т. е. гибким орудием для оправдания и объяснения чего угодно. Являясь по самой своей сущности воплощением относительности, она весьма удобна для тех, кто отрицает все безусловное даже в нравственном мире, так как с одной стороны она предоставляет самый широкий простор при выборе путей, с другой, наоборот, дает право сослаться на безысходность положения, если избранный путь не приводит к желанной цели. Мы должны были здесь же{49} отметить это свойство столь излюбленной г. Михайловским категории, хотя факт, по отношению к которому сказывается лежащая в основе ее высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью, и принадлежит давно прошедшему в истории России{50}. Самую же оценку взглядов г. Михайловского и особенно сказавшееся здесь влияние его точки зрения на основы нравственных убеждений{51} мы пока отложим.

Так как мы теперь закончили в общих чертах свой анализ обоснования г. Михайловским проповедуемого им начала личности, то мы можем перейти к его взгляду на социальный процесс в его целом. В соответствии со своей теорией личного начала г. Михайловский понимает социальный процесс, как взаимодействие среды и личности. Для нас, однако, здесь важна не эта фактическая часть его взглядов, т. е. не то, как он понимает социальный процесс по его содержанию, а другая, методологическая, или те формальные основы, которые служат ему для объяснения того, что социальный процесс вообще совершается. Вникая в эти формальные основы его социологической теории, мы констатируем, что даже наиболее общие и всеобъемлющие научные принципы претворяются в его мысли соответственно его точке зрения. Он принужден понимать причинность явлений как нечто относительное, чтобы согласовать ее с категорией возможности, на которую он опирается и которая, как мы только что упомянули, по своему существу является выражением всего относительного. Если бы он признал причинность явлений не относительной, то он должен был бы рассматривать их как необходимые, а в таком случае не было бы места для его допущений различных возможностей. Между тем социальный процесс в его представлении есть главным образом осуществление, или

неосуществление, тех или других возможностей. Чтобы читатель мог судить об этих основах социологической теории г. Михайловского, мы опять позволим себе привести его собственные слова: «И независимость человека от общих законов, и его зависимость от ближайшего сочетания причин – относительны. С одной стороны, есть в истории течения, с которыми человеку, будь он семи пядей во лбу, бороться невозможно. С другой – человек, получив причинный толчок от данной комбинации фактов, становится к ней сам в отношения причинного деятеля и может влиять на нее более или менее сильно. Сознательная деятельность человека есть такой же фактор истории, как стихийная сила почвы и климата. Общие, простые и постоянные исторические законы намечают пределы, за которые деятельность личности ни в каком случае переступить не может. Но эти пределы еще довольно широки, и внутри их могут происходить колебания, приливы и отливы, отзывающиеся весьма чувствительно на долгое время. В этих пределах энергическая личность, двигаясь и двигая направо и налево, вперед и назад, может при известных обстоятельствах придать свой цвет и запах целому народу и целому веку, хотя, конечно, существуют известные причины, в силу которых эта личность могла явиться и иметь такое влияние. Но эти специальные причины могут стоять совершенно в стороне от общих законов истории, они могут корениться, например, в случайных особенностях организации личности, и тем не менее оказывать сильное влияние и на ход исторических событий» [193]. – «Бессильная вырыть новое русло для истории личность может, однако, при известных условиях временно запрудить историческое течение или ускорить его быстроту. Если бы мы могли взглянуть на историю с высоты нескольких сот тысяч лет, то при этом все отдельные личности оказались бы почти одинаково ничтожными. Но мы живем так мало, а любим и ненавидим так много, что не можем не относиться с исключительным вниманием к скорости, с какою наши надежды и опасения оседают в область действительности, а следовательно и к тем людям, личными усилиями которых эти надежды и опасения реализируются» [194]. Приведенные выписки типично передают отношение г. Михайловского к вопросу о причинности социальных явлений, которое, хотя и не в такой определенной форме, неоднократно сказывается в его сочинениях [195]. Пропитывая принцип причинности элементами относительности и превращая его, таким образом, в послушное орудие для доказательства того, что социальный процесс слагается из осуществления различных возможностей, г. Михайловский создает, конечно, этим самым широкий простор для исповедуемой им веры в роль личности в историческом процессе. Роль эта в том виде, в каком он ее отстаивает, сводится, согласно с общими основами его мышления, к известному ряду предоставленных отдельному лицу возможностей. Эти намечаемые самой его точкой зрения пределы для деятельности выдающихся личностей, он формулирует в виде следующих вопросов: «когда нам указывают на какую-нибудь энергическую, влиятельную личность, как на кандидата в великие люди, надлежит рассмотреть, во-первых, какие элементы в окружающей среде дали личности точку опоры, с которой она получила возможность влиять на ход событий? Во-вторых, что может принести с собой влияние этой личности на такие стороны жизни, которые в настоящую минуту отступают почему-нибудь на задний план, но составляют, быть может, стороны наиболее существенные? В-третьих, каковы цели и средства личности?» [196] На так поставленные вопросы мы находим у г. Михайловского вполне соответственные ответы. По его мнению: «для того, чтобы личность могла давать тон истории, набросить свой личный колорит на эпоху, требуется, разумеется, чтобы она сама попала в тон, чтобы было нечто общее между ее задачами и средой, в которой ей приходится действовать. Но это “нечто”, за которое энергическая личность должна ухватиться, чтобы затем быть в состоянии затоптать и вырвать из почвы все, что в данной среде не гармонирует с ее нравственной и умственной физиономией, это нечто может быть очень различно и по объему, и по своему достоинству. Это общее должно существовать непременно, иначе личность израсходуется без остатка на дон-кихотство» [197]. – «Великие люди – люди будущего. Но давать тон истории могут и люди прошедшего. Если бы личность могла действовать только на почве лучших сил среды, то в истории не было бы никаких зигзагов, никаких попятных движений. История копит в недрах общества массу самых разнообразных инстинктов, интересов, стремлений, идей, расположенных в весьма сложном, запутанном порядке, так что в данную минуту на поверхность могут всплыть элементы и побочные, и отнюдь не представляющие собой лучших сил среды, отнюдь не соответствующие тому, что мы называем “требованиями времени”. И однако ловкая личность может, ухватившись за них, иметь успех, окрасить своим цветом известный, более или менее продолжительный период времени. Такая роль может иногда придтись по плечу даже совсем дюжинной личности» [198]. Высказанные в этих отрывках положения не оставляют сомнения относительно настоящего взгляда г. Михайловского на сущность социального процесса. Тем не менее невольно является желание получить от него более точную и определенную формулу, которая в немногих словах выражала бы то же, что он так часто очень

пространно излагает на целых страницах своих сочинений. Такие формулы, однако, не в характере литературной деятельности г. Михайловского, так как литературная фраза и стилистически законченный по формальной{52} красоте оборот всегда перевешивают у него точность и определенность выражения. Только в одном месте мы находим у него некоторое приближение к такой формуле, но она не может удовлетворить уже потому, что ей недостает цельности и законченного содержания. Кроме того, она даже высказана г. Михайловским не от собственного лица, а от лица его героя Григория Темкина. Несмотря на это, мы считаем себя в полном праве привести целиком слова, которые мы имеем в виду, так как г. Михайловский отрицает только тождество своей личности с личностью Григория Темкина, но не тождество своего настроения и своих теоретических взглядов. Это тождество настроения и взглядов не может подлежать даже сомнению, в чем всякий легко убедится путем сравнения их; да оно отчасти засвидетельствовано и самим г. Михайловским в его признании, что чувство, с которым он писал свои очерки «Вперемежку», не сочинено [199]. Изложение своих взглядов на социальный процесс герой г. Михайловского Григорий Темкин начинает с характеристики современной ему общественной жизни по сравнению с жизнью предшествовавшего ему поколения. По его словам, жизнь его поколения «глубже по той простой причине, что история идет вперед и вопросы, некогда только намеченные, ставит перед сознанием и совестью во всей их наготе, так что увертываться от них или нет возможности, или не является желания. Обратите, пожалуйста, внимание на оба эти пункта: возможность и желание. Это очень важно. В моей жизни был один довольно-таки тягостный период, когда я мог только размышлять. Это время я употребил на соображение разных исторических параллелей и сравнений и пришел, между прочим, к такому результату, что всякий общественно-психологический процесс, имеющий будущность, производится двумя силами: чисто материальной, непреоборимою невозможностью для людей не поступать известным образом, и силою духовною, сознанием правоты, справедливости такого образа действия» [200]. Таким образом, г. Михайловский согласно с общими основами{53} своего научного миропонимания выдвигает и в этот раз, как и во многих других случаях, с которыми мы познакомились, две точки зрения – возможность и желательность. Мы уже выше убедились, что эти две точки зрения сводятся, собственно говоря, к одной и той же, так как представляют собой лишь два различных оттенка, один – более объективный, а другой – более субъективный, которые вкладываются в категорию возможности. К сожалению, однако, г. Михайловский не развивает далее эти два намечаемые им «пункта» систематически и не указывает всех тех последствий, к которым его приводят избранные им путеводные звезды. Даже, напротив, со свойственной ему несистематичностью он без всякого перехода сразу подставляет вместо возможности невозможность, т. е. отрицание возможности и говорит только об этой последней. Для объяснения этой неполноты его формулы нам остается предположить, что под общественно психологическим процессом он подразумевает не социальный процесс в его целом, а только часть его, и потому он не считает нужным развить свою точку зрения полностью. Но это, конечно, не устраняет нашего упрека ему в несистематичности{54}.

Читатель, вероятно, уже сам сопоставил взгляды г. Михайловского на общественное развитие России, приведенные нами в начале нашего разбора его социологических теорий с общими воззрениями его на социальный процесс. В таком случае он убедился, что понимание г. Михайловским общественного развития России основано на применении к нему, как к частному случаю, его общей точки зрения, которую мы везде отмечали и подчеркивали. Пришел ли г. Михайловский к этой точке зрения впервые путем анализа общественного развития России, или он уже клал в основу этого анализа свою общую точку зрения, а добыл он ее при решении наиболее общих и основных социологических проблем – для нас не важно. Генезисом его идей или тем индивидуально-психологическим путем, которым он пришел к ним, мы здесь не интересуемся. Нас занимает исключительно логическая и гносеологическая структура его социологических теорий. Поэтому если мы указываем на то, что взгляд г. Михайловского на процесс развития России основан на применении к этому частному социологическому случаю общей точки зрения его на социальный процесс, то мы имеем в виду их логическое соотношение, которое может совпадать и не совпадать с исторической последовательностью их возникновения. Но вполне своеобразную окраску принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России, вылившись в вопрос об отношении интеллигенции к народу{55}. Этот последний вопрос распадается для г. Михайловского и примыкающих к нему русских социологов на две составные части: с одной стороны, русские социологи считают нужным доказывать, что русская интеллигенция могла принять только тот характер, который ей свойствен, с другой – они настаивают на том, что единственно возможной основой для деятельности ее, а вместе с тем и единственно возможным материалом для конкретного построения ее

идеала является народ. По уверениям г. Михайловского, «для нашей интеллигенции невозможна та беззаветная искренность, с которой европейская интеллигенция времен расцвета либеральной доктрины ожидала водворения чуть не рая на земле от проведения в жизнь буржуазных начал» [201]. – «Мы не можем призвать к себе буржуазию не то что с энтузиазмом, а даже просто, без угрызений совести, ибо знаем, что торжество ее равносильно систематическому отобранию у народа его хозяйственной самостоятельности. Отсюда все эти шатания даже таких людей, которые, Бог знает по каким побуждениям, не прочь сказать во всеуслышание: я за буржуазию! Стоять за буржуазию можно, но вдохновиться ее идеей, с чистой совестью и уважением к себе отдать ей на службу свое оружие – мысль, знание, творчество, логику – этого интеллигенция наша сделать не может» [202]. Далее г. Михайловский доказывает, что «русская интеллигенция и русская буржуазия не одно и то же и до известной степени даже враждебны и должны быть враждебны друг другу; предоставьте русской интеллигенции свободу мысли и слова – и, может быть, русская буржуазия не съест русского народа; наложите на уста интеллигенции печать молчания – и народ будет, наверное, съеден» [203]{56}… Особенно подробно обсуждает этот же вопрос г. В. В. По его словам, «благодаря тому обстоятельству, что развитие прогрессивных идей в русском обществе началось в такое время, когда у нас царили крепостные порядки, русская интеллигенция не могла заимствовать с Запада идеи в той оболочке, в какой они оказывались наиболее соответствующими интересам господствовавшего там буржуазного класса, хотя в этой именно форме они пользовались наибольшим распространением в Европе. Еще менее она могла дать этим идеям облачение в интересах господствовавшего у себя сословия, так как основные принципы соответствующего строя уже давно были лишены авторитета, каким они пользовались в Средние века, и находились в непримиримом противоречии с элементарными положениями социальной этики. Таким образом, наша интеллигенция могла принимать с Запада прогрессивные идеи во всей их общечеловеческой чистоте, а, переводя в практические формулы, могла дать им выражение, обнимающее всю массу народа, а не какой-либо привилегированный и полупривилегированный класс. Она не только могла, но и должна была поступать таким образом» [204]. Далее г. В. В. утверждает, что «единственный слой, какой она (т. е. наша интеллигенция) видела перед собой живым и сильным, по крайней мере в возможности была народная трудящаяся масса, и если только интеллигенция не отворачивалась от самостоятельной переработки общечеловеческих идей правды и справедливости, если она хотела думать о светлом социальном будущем России, она не только могла, но и должна была в своем социальном миросозерцании дать первое место народу и его интересам» [205]. Ту же мысль г. В. В. высказывает также в предисловии к книге, из которой мы взяли две предыдущие выдержки, как бы указывая на программное значение ее. «В России, – говорит он, – буржуазия обречена на второстепенную роль, фабрично-заводской пролетариат не имеет шансов на более или менее значительное развитие и потому главнейшей возможной социальной основой нашего будущего, как это было в прошедшем, является крестьянство» [206]. Мы принуждены были привести эти длинные выписки, даже рискуя утомить читателя однообразием их, ввиду чрезвычайной теоретической и практической важности разбираемых в них вопросов. Известно, что вопросы{57} эти в последние десятилетия XIX столетия сыграли громадную роль в общественном развитии России. Поколение русской интеллигенции, приурочиваемое к 70-м годам, как к наиболее характерным в этой эпохе, имеет полное право гордиться своей постановкой и решением этих вопросов о социальных задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу и о значении народа, его экономических интересов и некоторых черт его социально-этического миросозерцания для будущности России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и русские социологи{58}, принадлежащие по возрасту к тому же поколению русской интеллигенции, не только проникались взглядами своего времени, но и стремились дать им более прочное социологическое обоснование. Читатель теперь уже знает, что это социологическое обоснование заключается в том, что русские социологи доказывали «теоретическую возможность» осуществления идеалов русской интеллигенции, причем они признавали, что эта возможность «с каждым годом» подвергается «беспощадной урезке». Далее они считали, что даже если русская интеллигенция получит полную свободу действия, то «может быть» русская буржуазия и «не съест русского народа», а, следовательно, «может быть» и осуществятся идеалы русской интеллигенции, в противном же случае «народ будет, наверное, съеден», и идеалы русской интеллигенции «наверное» потерпят крушение. Лишь робко у русских социологов прорывалась иногда мысль, что для того чтобы обосновать идеал, нужно доказать его принадлежность к сфере долженствующего быть, но и это долженствование было лишено у них непререкаемости, так как оно всегда опиралось на возможность. Между тем именно в доказательстве возможности заключается вся оригинальность русской социологической школы, так как содержание ее идеалов и

понимание ею смысла социального процесса были даны ей целиком самим общественным движением 70-х годов и русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенции в современном им общественном движении, а ее последователями{59}. Даже как-то не верится, что такое грандиозное движение практического свойства, имевшее такие героические проявления в жизни, получило столь жалкое выражение в социологических теориях. Не верить этому, однако, мы не имеем теперь никакого основания, так как мы уже знаем, что русские социологи не случайно доказывали лишь возможность идеалов русской интеллигенции, а, наоборот, построили всю свою социологическую систему на категории возможности.

С вопросом о роли интеллигенции в русском общественном развитии тесно связан логически, а еще больше исторически вопрос об экономическом развитии России. Вопрос этот считается окончательно решенным по существу в пользу нового направления{60}. Победа нового{61} направления, несомненно, принадлежит к наиболее блестящим страницам в истории теоретических битв вообще, так как редко теоретический спор заканчивался с такою быстротою и с таким поразительным успехом, выразившимся в том, что недавние противники{62} всецело проникались враждебною точкою зрения и до того усваивали многие положения своих врагов, что потом считали их своими собственными. В самом деле, теперь уже никто не сомневается в существовании капиталистического производства на Руси и не опровергает того, что развитие капитализма в России быстро идет вперед. Если иногда и возникают попытки подвергнуть сомнению относящиеся сюда факты и опровергнуть опирающийся на них прогноз дальнейшего развития уже упрочившихся капиталистических форм производства, то эти отдельные голоса тонут в дружном хоре тех, для кого капиталистическое развитие России стало очевидной и даже избитой истиной; а следовательно, эти отсталые голоса могут быть с полным правом игнорированы{63}. Но именно потому, что сам спор о капиталистическом развитии России по существу решен, и содержание теоретических положений, раньше противопоставлявшихся друг другу, теперь уже не только не возбуждает прежде бушевавших страстей, но даже никого особенно не волнует, именно потому пора, наконец, проанализировать формальные основы, на которые опирались противники в своем теоретическом споре. В пылу спора все настолько были увлечены самим содержанием его, что почти совсем не обращали внимания на то, что спорящие стороны исходят из противоположных и взаимно исключающих друг друга точек зрения; а наиболее рациональное решение такого спора — формальное.

Действительно, если присмотреться к формальным основам теоретических положений двух враждовавших направлений, то становится сразу понятным, почему спор так быстро окончился в пользу марксистов, доказывавших, что развитие капитализма в России с необходимостью подвигается вперед и притом все более ускоренным темпом. Уже сама постановка вопроса марксистами заключала в себе и решение его. Марксисты настаивали главным образом на определении необходимых причинных соотношений между экономическими явлениями и, в частности, доказывали, что известные причинные соотношения «с естественной необходимостью» привели к созданию в России целого ряда ясно выраженных капиталистических форм производства и также необходимо влекут за собой дальнейшее возникновение и развитие их. В противоположность им русские народники, которые по отношению к формальным приемам исследования вполне солидарны с русскими социологами, с одной стороны, указывали лишь на возможность известного пути развития, а с другой — и притом главным образом, отрицали возможность другого несимпатичного им направления в экономическом развитии России. Между тем, как уже было отмечено выше, всякое установление одной возможности заключает в себе вместе с тем и допущение при известных условиях всех остальных возможностей. Ввиду именно этого крайне относительного характера точки зрения русских социологов-народников было бы странно ожидать от них особенной принципиальной стойкости. Для них было сравнительно легко отказаться от некоторых своих теоретических положений, и не только признать тот путь развития, на который указывали марксисты, но и настолько проникнуться некоторыми их положениями, чтобы считать их своими собственными и даже не замечать своих заимствований.

Чтобы не быть голословными, мы должны привести факты, доказывающие, что точка зрения русских социологов-народников, действительно, заключает в себе все эти формальные элементы и прежде всего отличается крайнею относительностью. Сделать это мы можем не иначе, как снова проанализировав ряд отрывков из их сочинений и вскрыв некоторые логические свойства их взглядов{64}. На этот раз мы должны ссылаться прежде всего на экономические и публицистические труды г. В. В., так как в экономических вопросах русские социологи с г. Михайловским во главе примыкают преимущественно к нему. Для правильного понимания, однако, экономических теорий русских социологов-народников необходимо постоянно иметь в виду их связь с русским общественным движением, а потому мы сперва и присмотримся к ней ближе. Во вступительной статье к своему основному

экономическому труду – «Судьбы капитализма в России» – г. В. В. вполне определенно указывает на то, что мотивы, которыми он руководился, предпринимая свое исследование, заключались в намерении поддержать русскую интеллигенцию в ее стремлениях и что наиболее основательную поддержку, по его мнению, русская интеллигенция может найти в убеждении в невозможности развития капитализма в России; убеждение же это и может быть внушено его экономическими выводами. По его словам, «народная партия много бы выиграла в практическом отношении, если бы двойственность, раздирающая ее миросозерцание, была уничтожена, если бы к ее вере в живучесть народных устоев присоединилось убеждение в исторической невозможности развития капиталистического производства в России. Такое убеждение способны дать наши обобщения (если они только истинны). В самом деле, коль скоро по особенностям современного исторического момента России невозможно достичь высшей ступени промышленного развития капиталистическим путем, если все меры в пользу этого последнего способны только разрушить благосостояние народа, но не привести к организации производства, если поэтому замеченные явления разрушения исконных форм народной жизни происходят не в силу экономической борьбы мелкого производства с крупным и победы последнего, а суть результат неудачного вмешательства правящих классов, следовательно, произведены политическими мерами, то лица, желающие добра народу и имеющие возможность помочь ему, смелее выступят в борьбу с угнетающими его влияниями, так как они могут не опасаться, что все их успехи в общественно-политической сфере будут разбиты неумолимыми и не поддающимися никакой политике законами промышленного прогресса» [207]. Этот теоретический план поддержать русскую интеллигенцию в ее стремлениях, доказав невозможность развития капитализма в России, несомненно, составляет вполне оригинальную черту г. В. В., впервые введенную им в русскую социологическую литературу. В свое время ее тотчас же отметил г. Михайловский. Дав характеристику того общественного направления, к которому принадлежит он сам, г. Михайловский указывает на то, что г. В. В. «совсем в него входит, с тем единственным, по-видимому, чрезвычайно важным отличием, которое определяется его убеждением в невозможности для России капиталистического строя на европейский лад. По мнению г. В. В., все надежды и опасения на этот счет одинаково тщетны. Ни бояться нам капитализма не приходится, ни надеяться на его торжество, ибо самая возможность его господства на Руси есть химера. Напрасно мы, в близоруком увлечении примером Запада, со страшными пожертвованиями, пытаемся водворить у себя крупную промышленность, организованную на европейский лад: ничего из этого не выходит и выйти не может. Но столь же напрасны и опасения того факта, что капитализм заполнит нашу родину: капитализм наш фатально вял, неповоротлив, не имеет корней и напоминает своими проявлениями анекдот о том мужике, который, получив власть; рассчитывал украсть сто целковых и убежать» [208].
Читая сперва горячие уверения самого г. В. В., а затем характеристику его взглядов, даваемую г. Михайловским, можно подумать, что экономические теории г. В. В. наконец освобождали русскую интеллигенцию от всяких сомнений и колебаний. Если судить о г. В. В. по его намерениям, то надо предположить, что он стремился внушить русской интеллигенции непоколебимую уверенность хоть в чем-нибудь научно-безусловном, будь это безусловное даже только отрицательное положение; иными словами, он хотел в своих научных построениях дать то, что решительно отсутствовало в социологических теориях г. Михайловского и даже в принципе отрицалось им. Но своеобразные научные положения, выработанные г. В. В. в действительности, далеко не соответствуют его намерениям, и это несоответствие приходится объяснить исключительно специфическими свойствами его точки зрения. Никто иной, как г. Михайловский, поспешил разоблачить эту сторону взглядов г. В. В. и лишить их ореола безусловности. По его словам, «взгляд г. В. В. может показаться с первого раза чрезвычайно оптимистическим. Отрицая возможность капиталистического строя на Руси, он тем самым как бы удаляет из нашего будущего и все теневые стороны процесса. На самом деле, это, однако, вовсе не так, и даже очень поверхностный читатель не может обличать нашего автора в излишнем оптимизме, хотя бы ввиду одной следующей его фразы (из предисловия к «Судьбам капитализма в России»): “Отрицая возможность господства в России капитализма как формы производства, я ничего не предрешаю относительно его будущего, как формы и степени эксплуатации народных сил”. Более внимательный читатель знает, что во всей работе г. В. В. эта оговорка постоянно имеется в виду и, понятное дело, процесс обезземеления подчеркивается при этом с особенною выразительностью. Другими словами, капитализм, по мнению г. В. В., не может у нас достигнуть тех законченных форм и той напряженности производства, которых он достиг в Европе, но процедуру отлучения производителей от сил природы и орудий производства он совершать может и теперь уже с успехом совершает» [209]. Далее г. Михайловский приводит отрывок из одной полемической статьи г. В. В., в котором г. В. В. еще дальше простирает свои уступки, выражающиеся в допущении возможности частичных

успехов капитализма в России. «Весьма вероятно, – сознает он, – что Россия, как и другие страны, имеет некоторые естественные преимущества, благодаря которым она может явиться поставщиком на внешние рынки известного рода товаров; очень может быть, что этим воспользуется капитал и захватит в свои руки соответствующие отрасли производства, т. е. национальное{65} разделение труда действительно поможет нашему капитализму укрепиться в некоторых отраслях производства; но ведь у нас идет речь не об этом; мы говорим не о случайном участии капитала в промышленной организации страны, а о вероятности построения всего производства в России на капиталистическом принципе» [210]. В виду таких признаний, которые г. В. В. высказывает мимоходом, как бы не замечая их противоречия с первоначально поставленными им себе научными задачами, г. Михайловский совершенно прав, когда он считает нужным более точно формулировать все допускаемые г. В. В. отступления от безусловного отрицания возможности развития капитализма в России. – «У нас, значит, – говорит он, – возможно в обширных размерах и уже практикуется: во-первых, отлучение производителей от сил природы и орудий производства, каковое отлучение есть неизбежный спутник и даже фундамент капиталистического строя; возможно то, что сейчас казалось невозможным, – законченные формы капитализма; только они бессильны охватить все производство страны. Этого они не могут» [211]. Подводя, наконец, итоги своему исследованию того, насколько безусловно г. В. В. отрицает возможность развития капитализма в России, г. Михайловский приходит к заключению, что «для истинного понимания его оригинального тезиса о невозможности у нас капиталистического строя, в противоположность Европе, где он имеет свои raison d'etre{66}, для правильного понимания этого тезиса надо иметь в виду, что капиталистический строй в Европе не так уж господствует, как обыкновенно думают, а у нас не так уж отсутствует, чтобы даже для отдаленного будущего можно было противополагать наши экономические порядки европейским. Без сомнения, наш капитализм находится еще в зачаточном состоянии и в данный исторический момент мы можем со сравнительно большим удобством выбирать характер своей экономической политики. Но положение о невозможности, химеричности нашего капитализма надо понимать с теми ограничениями, которые я сейчас заимствовал у самого г. В. В.: эта невозможность далеко не абсолютная, и, может быть, даже не совсем правильно называть ее невозможностью» [212].

Итак, г. Михайловский приходит к заключению, что то понятие невозможности, при помощи которого оперирует г. В. В., не абсолютное, а потому оно не может быть даже признано настоящим понятием невозможности в его строгом значении. Мы должны сознаться, что чрезвычайно удивились, когда впервые познакомились с этим мнением г. Михайловского, так как, насколько нам известно, это единственный случай, когда он вполне определенно и прямо отдаст преимущество абсолютному понятию перед относительным. Притом он делает это далеко не случайно, так как его предпочтение абсолютной невозможности является выводом из целого ряда доказательств, тщательно подобранных и искусно сгруппированных. Все это стоит в полном противоречии со всею научною и литературною деятельностью г. Михайловского, для которого «наука покончила с абсолютами» [213], так как, по его словам, «мы запутываемся в непосильной нам безусловной истине» [214], «и единственно доступные нам истины» суть истины «условные» [215]. Поэтому он везде, где только может, спешит отметить и подчеркнуть свое презрение ко всему абсолютному или безусловному. Это несомненное противоречие между различными заявлениями г. Михайловского не входит, однако, в нашу тему в более тесном смысле, а потому мы можем предоставить разрешать его самому г. Михайловскому. Но если у нас есть все основания для того, чтобы уклониться от примирения посторонних нашей теме противоречий в мышлении г. Михайловского, то мы не имеем никакого права слагать с себя обязанность проанализировать взгляд г. Михайловского на невозможность, высказанный им в вышеприведенном его заявлении. Этот взгляд сводится к тому, что единственно правильное понятие невозможности есть абсолютная невозможность. Нам приходится сознаться, что и это нигде в другом месте сочинений г. Михайловского не встречающееся истолкование понятия невозможности является для нас совершенно неожиданным. Выше мы приводили много отрывков из более ранних сочинений г. Михайловского, в которых он доказывал невозможность того или другого явления. Конечно, мы замечали, что слово невозможность не всегда имело при этом одно и то же значение. Но сам г. Михайловский пользовался этим словом так, как будто бы никаких различий в значении его он не допускает. Между тем теперь мы узнаем от него самого, что лишь абсолютная невозможность может быть правильно названа невозможностью. Этим заявлением он прикрепляет слово «невозможность» лишь к одному вполне определенному понятию. За неимением других указаний нам, следовательно, остается предположить, что г. Михайловский всегда употреблял слово «невозможность» в том значении, которое он считает единственно правильным; иными словами, он

пользовался им для обозначения понятия абсолютной невозможности. Однако даже при поверхностном обзоре различных случаев применения г. Михайловским понятия невозможности, приходится сделать заключение, что г. Михайловский оперировал при помощи не только одного, признаваемого им правильным, понятия невозможности, число которых гораздо больше, чем он, по-видимому, предполагал, когда отмечал значение двух из них. При этом он не делал даже и намека на то, что в различных случаях он пользовался различными понятиями невозможности. Таким образом мы принуждены констатировать, во-первых, полное отсутствие каких бы то ни было данных для суждения о том, при помощи каких именно понятий невозможности г. Михайловский, по его собственному мнению, оперировал, а во-вторых, наличность гораздо большего количества понятий невозможности в самих сочинениях г. Михайловского, чем отмечено у него в его единственной попытке классифицировать различные понятия невозможности. Ввиду всего этого{67} мы считаем совершенно безнадежными попытки определять значение того или другого понятия невозможности, встречающегося в сочинениях г. Михайловского, с точки зрения понимания его самим г. Михайловским{68}. Но именно потому, что мы устраняем эту первую задачу, как не подлежащую решению, мы должны признать для себя тем более обязательной другую задачу. Эта вторая задача заключается в том, чтобы при суждении о всевозможных ссылках г. Михайловского на невозможность постоянно иметь в виду те различные понятия невозможности, которые находятся в обращении в различных отраслях современной науки{69}, и смысл которых анализируется и устанавливается в современной теории познания{70}, логике и методологии. Только опираясь на этот прочный фундамент, можно правильно указывать, какими из понятий невозможности пользовались, хотя бы и не вполне сознательно, г. Михайловский и следовавшие за ним социологи, какой смысл приобретают известные понятия в их применении и какую ценность они имеют в том или другом случае. Только тогда можно судить, по какому праву пользуются названные социологи известным понятием, и насколько это понятие, действительно, служит опорой для их утверждений или же, наоборот, применено без достаточного основания, так то оно не только не поддерживает, а даже подрывает отстаиваемые ими положения.

Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим{71} у г. Михайловского в его обосновании субъективного метода. В этом случае, как мы знаем, невозможность исключительно объективного метода в общественных науках равнозначуща с действительным отсутствием этого исключительно объективного метода.

Г. Михайловский, не вполне отдавая себе отчет в том, к чему он стремится в ходе своих доказательств{72}, настаивал, по-видимому, на том, что отсутствие это является фактическим{73}. Если бы это было действительно только так, то ссылка на невозможность в данном случае была бы лишена всякой доказательной силы. То, что фактически отсутствовало до сих пор и отсутствует в данный момент, может явиться в любой следующий момент, и, следовательно, то, что было фактически невозможно вчера и сегодня, может стать фактически возможным завтра. Но г. Михайловский прибавляет к этому известное исключение во времени{74}, заявляя, что исключительно объективный метод в социологии не только невозможен, но и никогда никем не применяется. Слово «никогда» в своем первоначальном значении относится к прошедшему времени и обозначает отрицание существования или действия в прошедшем, но оно имеет также наиболее общее безвременное значение, т. е. обозначает отрицание вообще или по отношению ко всем временам; это всеобъемлющее безвременное значение г. Михайловский, по-видимому, и хочет придать ему. В таком случае нам остается попробовать понимать мысль г. Михайловского так, как понял ее г. Кареев, развив ее в вполне определенном направлении. Отсутствие исключительно объективного метода в общественных науках не временного фактического характера, а безвременного логического. По мнению г. Кареева, всякий субъект имеет известную совокупность определений, которой его нельзя лишить, не уничтожив самого субъекта; требование же от субъекта исключительно объективного отношения к социальным явлениям равносильно требованию лишить субъекта всяких определений. Но лишение субъекта всех определений есть логическая бессмыслица, а потому и строгий последовательный объективизм в социальных науках логически невозможен. Как круг не может быть не круглым, а, например, четырехугольным, и четырехугольник не может быть не четырехугольным, а, например, круглым [216], так и субъект не может быть несубъективным, т. е. исключительно объективным. Таким образом, если верить г. Карееву, мы здесь имеем самый типичный случай логической невозможности. Эта логическая невозможность, несомненно, безусловного характера, т. е. абсолютная невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности{75}. Хотя, по мнению г. Михайловского, «наука покончила с абсолютами», он сам вряд ли стал бы доказывать, что понятия треугольника или круга не абсолютны, а относительны и бывают, например, не треугольные треугольники и не круглые круги. Но при ближайшем сравнении этих признанных в

логике типичными и взятых нами для параллели и более точного уяснения смысла абсолютной логической невозможности математических примеров с теоретическим положением о невозможности исключительно объективного метода в социологии, на котором настаивают русские социологи, мы сейчас же замечаем ошибку русских социологов{76}. Когда мы анализируем понятие круга, то мы приходим к заключению, что существенное и даже единственное определение его заключается в том, что он круглый, т. е. что все точки линии, очерчивающей его, находятся в равном расстоянии от центра. Ничего подобного мы не можем сказать о понятии субъекта, так как это понятие имеет много не только различных, но даже разнородных определений, и потому правильнее будет сказать, что есть много различных понятий субъекта{77}. Если, например, брать понятие субъекта в его прямом и непосредственном противопоставлении понятию объекта, то для субъекта в этом смысле невозможна вообще наука. Противополагаемый объекту субъект не может превратиться в изучаемый им объект, и потому всякая наука должна быть в конце концов лишь группировкой представлений субъектов об объектах. Но если под понятием субъект подразумевать те индивидуальные качества, которые свойственны каждому субъекту в отдельности и отличают один субъект от другого, то никто не станет спорить, что при изучении не только явлений природы, но и социальных явлений всякий субъект может отказаться от этих индивидуальных определений и изучать в социальных явлениях только безусловно общее им всем. Для определения и оценки этого общего субъект должен становиться на общеобязательную или надъиндивидуальную точку зрения, что доступно, конечно, каждому мыслящему субъекту. Таким образом, отказываясь от субъективизма, в этом более узком смысле, мыслящие субъекты также создают объективную социальную науку без всякой примеси субъективизма, как они уже создали объективное естествознание. Между тем русские социологи, настаивая на невозможности исключительно объективного отношения к социальным явлениям, дают понять, что для этого субъект должен перестать быть вообще субъектом; в действительности же, как мы только что убедились, для этого требуется только, чтобы субъект перестал быть субъектом в известном более узком смысле, что вполне возможно и логически законно. Из всего этого следует, что русские социологи создали в данном случае совершенно ошибочное научное построение вследствие того, что, оперируя при помощи категории невозможности, они не вникали достаточно в ее смысл и не разобрались в различных значениях сложного понятия невозможности. В своем увлечении доказательной силой понятия невозможности они стремились придать ему такое значение, которое совсем несвойственно ему в данном случае.

Другим поводом для того, чтобы воспользоваться понятием невозможности, служит г. Михайловскому его решение вопроса об истине и справедливости. Как мы уже знаем, по его мнению, невозможно разорвать правду, слагающуюся из истины и справедливости, пополам без ущерба для обеих половин. Свои доказательства этой невозможности он направляет против теоретических усилий и попыток произвести этот разрыв. Но эти усилия и попытки, по убеждению самого г. Михайловского, несомненно, приводят к некоторым хотя и отрицательным результатам, связанным с ущербом как для истины, так и для справедливости. Следовательно, г. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если, однако, вдуматься в этот вопрос внимательнее, то необходимо прийти к заключению, что не только об абсолютной невозможности, но вообще о невозможности производить разрыв между истиной и справедливостью можно говорить только по недоразумению. Мы уже выше указывали на то, что объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни, так как несовпадение истины и справедливости как в теории, так и в практической жизни ведет к наиболее трагическим конфликтам{78}.

Г. Михайловский проглядел эту основную проблему и уклонился от решения ее: понятие же невозможности послужило ему в этом случае прикрытием при уклонении от его прямой обязанности. Однако против подобного приговора над г. Михайловским всегда может быть выдвинута масса опровержений. В самом деле, в том предисловии к сочинениям, о котором мы выше выразились, что значение его более лирическое, чем теоретическое, г. Михайловский заявляет, что выработка такой точки зрения, «с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя», есть «высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни». Итак, здесь г. Михайловский уже не доказывает невозможности разорвать единую правду на ее составные части — истину и справедливость, а напротив, указывает, как на высшую задачу, на объединение обеих частей правды в одно великое целое. Мы имеем, следовательно, опять несомненное противоречие

между различными заявлениями г. Михайловского. Только в одном он остался верен себе – в том, что он в обоих случаях исходит из словесного единства «правды». Разрешить это противоречие и устранить его из системы мышления г. Михайловского может, конечно, только он сам. Для читателя оно неразрешимо, и потому нам остается только объяснить его происхождение историко-биографическими причинами, так как рассматриваемые нами противоречивые взгляды г. Михайловского высказаны им в разное время и принадлежат к различным историческим эпохам. Вышеприведенные строки из предисловия к сочинениям написаны г. Михайловским в 1889 году, т. е. спустя двенадцать лет после его «Писем о правде и неправде» и уже почти на склоне его литературной деятельности. Очевидно, в начале своей деятельности г. Михайловский поспешил предвосхитить в качестве предпосылки и исходной точки то, что должно было быть результатом его исследований и завершением всей его социально-философской системы; лишь гораздо позже на склоне своей деятельности он, наконец, прозрел и постиг, что именно объединение обеих сторон правды является проблемой и величайшей теоретической задачей нашей времени{79}. Впрочем в социально-философской системе г. Михайловского проповедуемая им невозможность разрывать правду на обособленные области истины и справедливости имеет далеко не эпизодическое значение. Напротив, невозможность эта, на теоретическом признании которой г. Михайловский так настаивает, находится в теснейшей внутренней связи с целым отделом его взглядов и прежде всего с его теорией идолов и идеалов. В этой теории, как мы уже знаем, понятие невозможности тоже играет решающую роль. Притом и по отношению к вопросу об идолах и идеалах понятию невозможности придано г. Михайловским неправильное и несоответствующее ему значение, анализ и критика которого заслуживает особенно серьезного внимания, так как понятия возможности и невозможности в данном вопросе необходимо ведут к роковым заблуждениям в нравственных теориях и в практической деятельности. Прежде всего никак нельзя признать, что возможность осуществления составляет какой бы то ни было, хотя бы и второстепенный, признак идеала, а еще меньше основания соглашаться с г. Михайловским, что эта возможность есть его существенный признак. Если вопрос о возможности и играет какую-нибудь роль, то лишь при выборе целей, хотя и в этом случае он имеет решающее значение скорее по отношению к средствам, чем по отношению к цели. Но значением категории возможности для нравственных понятий мы займемся ниже, здесь же наша специальная задача заключается только в анализе понятия невозможности, которым г. Михайловский пользуется лишь для определения того, что он называет идолом. Не подлежит сомнению, что на этот раз г. Михайловский создал свою своеобразную терминологию и широко применил понятие невозможности для резкого противопоставления религиозных идеалов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин «идол», идеалам нерелигиозным. Однако как конструкция его понятий, для которой ему потребовалось специальное установление терминов «идол» и «идеал», так и вся его теория, построенная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой, которая лишь создала ему простор для красивых в стилистическом отношении сопоставлений и противопоставлений{80}. Конечно, никто не станет отрицать, что между идеалами религиозными и идеалами личными и общественными существует громадная разница, дающая известное право резко противопоставлять их. Мы, несомненно, переживаем различные душевные состояния, смотря по тому, веруем ли мы в бессмертие души или же стремимся к безусловно нравственной и в то же время глубоко счастливой личной жизни или хотя бы к всеобщему равному счастью всех без исключения, т. е. к уничтожению социального зла. Но внутри нас эта разница заключается лишь в том, что в то время как при первом идеале мы можем вполне удовлетворяться созерцательным отношением ко всему совершающемуся и прежде всего к явлениям социальной жизни, при втором – чувство долга повелительно требует от нас самого активного участия в жизни и ее делах. Что касается положения идеала вне нас, то он всегда и независимо от своего содержания постулируется нашим нравственным сознанием, как должный. В этом отношении не существует никакой разницы между идеалами религиозными и нерелигиозными, так как все то, что мы не признаем долженствующим быть, не есть для нас идеал, хотя бы это не долженствующее быть обладало самым возвышенным религиозным или другим содержанием. Тем не менее и в связи с внешними свойствами их надо признать также громадную разницу между религиозными идеалами, с одной стороны, идеалами личными и общественными – с другой. Дело в том, что все личные и общественные идеалы всегда имеют хоть какие-нибудь реальные предпосылки и живые корни в социальном или даже в общемировом{81} процессе в противоположность идеалам религиозным, которые не только лишены этого, но даже сознательно и определенно противопоставляются всему земному. Таким образом, с каких бы сторон мы не смотрели на разницу (или даже противоположность){82} между идеалами религиозными и нерелигиозными, эта разница не подлежит рассмотрению с точки зрения категории

возможности и невозможности, так как эта категория, как мы еще не раз убедимся ниже, вообще неприменима к вопросам нравственного порядка.
Но г. Михайловский обозначает термином «идол» не только религиозные идеалы. Он прибегает к этому термину также и для обозначения тех идеалов нерелигиозного характера, которых он не признает достойными называться идеалами. Такими идолами он считает искусство для искусства, науку для науки и нравственность для нравственности. «Искусство для искусства, – говорит он, – не единственный в своем роде идол современного человечества. Их существует целая коллекция: наука для науки, справедливость для справедливости, богатство для богатства» [217]. В другом месте он еще резче осуждает крайнюю односторонность, характерную для идеалов этого типа. По его словам, «римский юрист говорит: ты только должник – подавай сюда свое тело, мы его разрежем; экономист говорит: ты только рабочий – значит, иметь детей не твое дело; историк-провиденциалист говорит: ты пешка, которая будет в свое время поставлена, куда следует, для того, чтобы, кому следует, было сказано шах и мат, – поэтому не дыши; моралист говорит: ты дух – умерщвляй свою плоть – эту бренную оболочку духа, и проч.» [218]. «Вполне презирая практику, и даже не умея к ней приступиться, – продолжает он, развивая ту же мысль дальше, – метафизика жаждет познания для познания, ищет истины для истины» [219]. Но все это идолы, по убеждению г. Михайловского, а потому независимо от той антипатии, которую он питает к ним, как к ложно формулированным целям, он кроме того еще уверен, что осуществление их невозможно для человека. «Искусство для искусства, – утверждает он, – руководящим принципом быть не может» [220]. – «Чистое искусство есть мираж, одна из тех многочисленных вещей, которыми человек сам себя обманывает» [221]. Так же точно «при отсутствии нравственной подготовки представитель науки не может добиться и своей специальной цели – истины» [222]. В самом деле, «та наука, которая так претит вашим нравственным идеалам, – совсем не наука: отрывая истину от справедливости, гоняясь только за первою, как за одним зайцем, она, в противоположность пословице, не ловит и его [223]. Что касается наконец метафизиков, то они «создают себе невозможную задачу, презирая задачи возможные, вылезают из границ человека, лезут, можно сказать, из кожи и действительно должны страшно страдать» [224].
В приведенных выписках очень ярко выступает то сплетение идей г. Михайловского, в котором перекрещивается его теория идолов и идеалов с теорией неразрывности «правды» на ее составные части. Невозможность для человека осуществить идол (не первого религиозного типа, а второго научно-нравственно-художественного) вполне тожественна по своему содержанию с невозможностью разрывать правду пополам. Надо признать, конечно, что при этом возникает необходимость поправки к теории «правды» г. Михайловского, так как если основываться на вышеприведенном перечислении идолов научно-нравственно-художественного типа, то уже нельзя говорить о двух половинах правды, а приходится признать трехчленное деление ее и, следовательно, доказывать невозможность разъединять истину, справедливость и красоту. Но этот недочет в социально-философской системе г. Михайловского мы оставим в стороне и только мимоходом отметим, что он произошел от того, что, как мы уже не раз указывали, г. Михайловский исходил в своем исследовании не из созерцания высших духовных благ человечества – истины, справедливости и красоты самих по себе, а из анализа их названий и, в частности, слова «правда». Здесь нас занимает только формальный характер той невозможности, которая, как мы только что констатировали, вполне тожественна по содержанию в обоих случаях, как в вопросе об идолах, так и в вопросе и правде. Вдумываясь внимательнее в характер этой невозможности, мы приходим к заключению, что и в том и в другом случае г. Михайловский настаивал на абсолютной невозможности. Только абсолютная невозможность представляла для него известную теоретическую ценность, и он, основываясь, очевидно, на некоторых своих верованиях, опирался именно на нее. Но кроме того надо признать, что эта невозможность имеет смысл только в том случае, если придать ей идеальное значение, так как реально она вовсе не является невозможностью. Сам г. Михайловский не говорит ни об абсолютном характере этой невозможности, ни об идеальном значении ее, но оба эти свойства отстаиваемой им невозможности следуют из того, как он оперирует ею. Он, например, не отрицает и не может отрицать того, что бывают целые эпохи, когда науке и искусству ставятся исключительно односторонние задачи, охарактеризованные им как идолы, осуществить которые человек не может. Известно, что в отдельных представителях науки и искусства, преследующих только задачи такого рода, никогда нет недостатка. Несмотря, например, на то, что метафизика, по убеждению г. Михайловского, задается невозможными целями, философы-метафизики не переставали появляться в течение всей истории человечества. Правда, г. Михайловский утверждает, что все эти люди, т. е. даже все представители целых эпох, гоняются за миражами и занимаются самообманом, так как одна истина в социальной науке не настоящая

истина, одна красота в искусстве не настоящая красота, а познание, добываемое метафизиками ради одного целостного познания, не дает нам никаких реальных и полезных знаний. Но все эти оценки имеют значение только в том случае, если г. Михайловский сравнивает ненастоящую науку, ненастоящее искусство и ненастоящее целостное познание с образцами настоящей науки, настоящего искусства и настоящего цельного и полного познания{83}. Так как, однако, наука, искусство и цельное полное познание не являются чем-то готовым и законченным, а творятся вместе с жизнью, то и не существует точных образцов настоящей науки, настоящего искусства и настоящего цельного и полного познания, с которыми можно было бы сравнивать все другие проявления этих областей духовной деятельности человека. Вместо готовых образцов всегда есть и должна быть только уверенность в том, какими наука, искусство и цельное полное познание должны быть. Мы называем идеалом то, что не существует в готовом и цельном виде, а является только задачей, в которую мы верим, к которой мы стремимся. Г. Михайловский, несомненно, имел в виду свой идеал науки, искусства и цельного полного познания, когда он произносил свой приговор над несоответствующими ему проявлениями в этих областях человеческого творчества; иными словами, он говорил о том, какими наука, искусство и цельное полное познание должны быть по его мнению. Таким образом мы приходим к убеждению, что и для г. Михайловского критерием идеала необходимо является долженствование, а не возможность, как он сам полагал. Поэтому было бы гораздо правильнее, если бы г. Михайловский прямо говорил о тех проявлениях научной мысли и художественного творчества, какие не подходили под его представления об истинной науке и об истинном искусстве, как о не должных быть, а не как о невозможных. Так же точно в более раннем периоде своей деятельности, когда он критиковал усилия и попытки разорвать правду пополам, он должен был бы доказать, что правда не должна быть разрываема пополам, вместо того чтобы уверять, что это невозможно. В таком случае для него было бы естественнее и нормальнее сделать переход к требованию, выражающемуся в том, что истина и справедливость должны объединяться в одном великом целом, обозначаемом правдой, и что наука и искусство должны служить этой единой и цельной правде.
Итак, мы пришли к заключению, что во всех вышеприведенных случаях под понятием невозможности у г. Михайловского скрывается понятие нравственного долженствования. Производить эту замену долженствования невозможностью обратного он не имел никакого права, так как по отношению к вышерассмотренным вопросам идеального порядка категория возможности и невозможности совершенно неуместна. Она вносит страшную путаницу и приводит даже к нелепым заключениям ввиду того, что, опираясь на нее, приходится обыкновенно доказывать невозможность того, что постоянно существует и не перестает возникать. Чувствуя крайнюю шаткость своего гносеологического базиса, г. Михайловский сам делает переход от невозможности к долженствованию. «Мы требуем от науки, – утверждает он, излагая свою программу, – служения нам, не военному делу, не промышленной организации, не цивилизации, даже не истине, а именно нам, профанам». «Мы прямо говорим: наука должна служить нам» [225]. В другом месте он настаивает на той же мысли, доказывая, что «все здание Правды должно быть построено на личности» [226]. «Профан» и цельная разносторонняя «личность» для него синонимы. Признавая, однако, абстрактность этих определений, он считает нужным заменить их указанием на определенный общественный элемент. Таким образом, он приходит к выводу, что наука, искусство и вообще цельная единая правда должны служить народу «в смысле не нации, а совокупности трудящегося люда» [227]. К сожалению, эти переходы к идее долженствования являются лишь единичными проблесками в теориях г. Михайловского, не имеющими большой теоретической ценности, так как они не обладают самостоятельным значением, а служат лишь дополнением к его излюбленным идеям возможности и невозможности. То он, чтобы подняться до идеи долженствования, опирается на возможность и невозможность, то он извлекает в качестве результата из идеи долженствования лишь возможность каждого частного содержания этой идеи и невозможность противного этим содержаниям. Устойчивое положение он сохраняет, таким образом, только на уровне идеи возможности и невозможности. Новые подтверждения этого положения цитатами, надеемся, излишни, так как выше было приведено достаточное количество подлинных заявлений г. Михайловского, в которых он настаивал на том, что разносторонняя личность и трудящийся народ являются как единственно возможными идеалами, так и единственно возможными критериями истины{84}.
Благодаря более тщательному анализу, мы пришли к довольно неожиданному выводу, что г. Михайловский, извращая формальную сторону нравственных понятий, очень часто говорит о чем-нибудь, как о невозможном, в тех случаях, когда по содержанию понятия ему следовало бы настаивать на том, что это не должно быть, а должно быть обратное. Единственное объяснение для этого несоответствия между известным идейным содержанием и той категорией, которая должна придавать цену,

вес и значение этому содержанию, заключается в излишнем пристрастии г. Михайловского к категории невозможности. Чтобы покончить с этим вопросом, мы должны теперь рассмотреть еще один случай применения г. Михайловским понятия невозможности. В противоположность предыдущему, этот случай не представляет затруднений, так как смысл его ясен при первом взгляде. Г. Михайловский часто характеризует естественный ход вещей в следующих выражениях: «Все существующее необходимо и иным, как оно есть, быть не может» [228]. «Дела идут так, как они должны идти, как они не могут не идти» [229]. «Приходится осуждать то, что в данную минуту не может не существовать» [230]. Социальный процесс определяется «непреоборимою невозможностью для людей не поступать известным образом» [231]. Он «и не мог не вести себя сообразно своим убеждениям» [232]. «Он был таков, каким только и мог быть по обстоятельствам времени и места» [233]. Сюда же надо отнести также определение фатализма, выраженное г. Михайловским в словах: «фатализм есть учение или взгляд, не допускающий возможности влияния личных усилий на ход событий» [234].

Истинное значение невозможности этого типа ни для кого, вероятно, не оставалось скрытым, когда в приводимых выше выдержках из сочинений г. Михайловского слово «невозможность» применялось именно таким образом. Теперь значение этой невозможности не может подлежать сомнению уже хотя бы потому, что в первых из приведенных нами примеров оно прямо разъясняется. «Невозможно» во всех этих случаях означает, что обратное невозможному необходимо должно быть. Таким образом, здесь мы имеем случай применения понятия невозможности до некоторой степени параллельный тому случаю, который мы разбирали непосредственно перед этим. Сходство этих двух типов невозможности заключается в том, что оба они получают свой истинный смысл только тогда, когда невозможность заменяется необходимостью или долженствованием обратного невозможному. Но в первом случае это долженствование этического характера, т. е. оно имеет значение известного постулата или нравственного требования. Так должно быть единственно потому, что я воспринимаю это должное как категорический императив. Поэтому замена этого долженствования невозможностью обратного объясняется лишь совершенным непониманием характера этого долженствования, несовместимого с другими категориями. В противоположность этому этическому долженствованию второй род должного быть имеет значение не долженствования, а естественной необходимости. Мы уже знаем, что всякое исследование естественнонаучного типа независимо от того, является ли объектом его явление природы или социальные явления, должно давать в результате определение того, что необходимо должно происходить. Эта формула – необходимо должно произойти – может быть заменена другой – не может не произойти. Такая замена логически вполне законна, так как вторая формула выражает то же, что и первая, но гносеологически эти формулы далеко не равноценны, и вторая из них во всем уступает перед первой, не давая в результате никакого самостоятельного познания, а являясь лишь формальным развитием первой. Зигварт вполне правильно замечает, что мы познаем как первичное необходимость явления, происшествия или действия и, только познав необходимость, делаем заключение о невозможности противного [235]. Само по себе это заключение не расширяет нашего познания, так как оно имеет чисто пояснительный характер. Ввиду познавательной малоценности этого последнего понятия невозможности невольно возникает вопрос: почему г. Михайловский считал нужным так часто пояснять необходимость невозможностью противоположного, а еще чаще отдавать предпочтение указанию на невозможность перед указанием на необходимость? Ответ на этот вопрос легко дать, если вспомнить, что в основе всех теорий г. Михайловского лежит категория возможности и невозможности. Поэтому там, где г. Михайловскому приходится констатировать необходимость, он выражает ее не в первичной формуле, а в производной от нее, которая в противоположность основным принципам теории познания с его личной точки зрения представляет большую ценность, так как невозможность и в этом случае находится в известном соответствии с возможностью, являясь прямым отрицанием ее. Таким образом чистое применение и этого понятия невозможности, именно благодаря исключительно отрицательному значению его по отношению к возможности, только лишний раз доказывает крайнее пристрастие г. Михайловского к категории возможности. Если поэтому кто-нибудь из читателей, встречая иногда в вышеприведенных отрывках из сочинений г. Михайловского это понятие невозможности, спешил разъяснить его себе в смысле необходимости противоположного и видел в этом разъяснении опровержение положений, выставленных в предлагаемом исследовании, то теперь он должен убедиться, что частое применение этого понятия невозможности не опровергает, а только дополняет данную нами характеристику гносеологической системы г. Михайловского{85}.

Уяснив себе общее значение этого понятия невозможности, мы должны теперь рассмотреть один частный случай его применения г. Михайловским. Случай этот

заключается в подвергавшемся уже несколько раз нашему анализу утверждении г. Михайловского, что в социальных науках невозможно применять исключительно объективный метод. Г. Михайловский очень часто сводил свои доказательства к тому, что исследователь «не может не внести» субъективный элемент в свое рассмотрение общественных явлений. Выразив это положение в более ценной научной формуле, мы должны будем сказать, что исследователь необходимо должен внести субъективный элемент в свое исследование социального процесса. В таком случае г. Михайловский опирался{86} в своих доказательствах на известную психологическую причинность, которая необходимо должна приводить к определенным результатам. Опираясь на{87} нее, он часто доказывал, что не только всякое социологическое исследование с психологической необходимостью должно быть проникнуто субъективным элементом, но и что{88} всякое служение истине в произведениях социальной науки{89} и всякое служение красоте в произведениях искусства психологически необходимо должно сопровождаться также служением справедливости. Таким образом, мы имеем здесь еще одно объяснение отстаиваемой г. Михайловским невозможности разрывать правду пополам, невозможности служить таким идолам человечества, как искусство для искусства и наука для науки, и, наконец, невозможности не прибегать к субъективному методу в социологических исследованиях. Объяснение это психологически-причинного характера, причем для правильного понимания невозможности в этих случаях ее надо заменять необходимостью обратного.

Этим мы заканчиваем свой анализ и классификацию различных понятий невозможности, часть которых составляет неотъемлемое достояние процесса познания, как он сложился в современной науке и нормируется в логике, другая же часть должна быть признана специфической особенностью теоретических построений г. Михайловского. Мы вскрыли значение четырех различных видов невозможности, а именно фактической, логической, этической и причинной или реальной невозможности. Из них этическая невозможность принадлежит к характерным особенностям этических взглядов{90} г. Михайловского, но, как мы доказали выше, она основана на совершенном непонимании сущности этической проблемы; что же касается причинной или реальной невозможности, то она в свою очередь распадается на различные подвиды, смотря по объекту ее проявления. Для нас здесь особенно важны две группы этого рода невозможности – причинно-социально-экономическая и причинно-психическая возможность{91}.

Теперь нам остается возвратиться к вопросу, для решения которого мы считали нужным более точно установить все различные значения, которые вкладываются в слово «невозможность». Нам нужно определить, на каком из видов и подвидов невозможности настаивал г. В. В., когда он доказывал, что капиталистическое развитие России невозможно. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны прежде всего исключить логическую и этическую невозможность. Что с понятием «Россия» несовместимо понятие «капитализм» не стал бы утверждать даже наиболее идолопоклонствующий перед понятиями народник-славянофил. Так же точно русские народники не настаивали в данном случае на этической невозможности, хотя вообще они не пропускали случая указать на то, что развитие капитализма в России влечет за собой последствия, которые вместе с самим капитализмом должны быть преданы безусловному осуждению с нравственной точки зрения. Из остальных родов невозможности наиболее подходящего для их теоретических и практических целей, несомненно, окажется реальная невозможность. Очень вероятно, что г. В. В. хотел доказать именно этого рода невозможность, т. е. невозможность, коренящуюся в экономических и социальных причинах. Но как мы уже знаем, весь смысл этой невозможности заключается в том, что обратное невозможному необходимо должно происходить. Следовательно, если он хотел настаивать на этого рода невозможности, то он должен был также доказывать, что русская экономическая жизнь с естественной необходимостью должна развиваться в направлении благоприятном для народного хозяйства и его устоев. Между тем он, по собственному сознанию, стремился доказывать эту невозможность вследствие все более растущей неуверенности в необходимо совершающемся развитии народно-хозяйственного строя и для поддержания веры в устои этого строя. Таким образом, мы обнаруживаем здесь одно из поразительнейших логических и гносеологических недоразумений, которое объясняется полным отсутствием формально-научной подготовки у г. В. В. Вывернув формулу о социально-причинной необходимости развития русско-народных экономических устоев, г. В. В. думал, что он доказывает нечто новое, выдвигая положение о невозможности капиталистического развития России. В действительности, вопрос шел об одном и том же явлении, зависящем от одних и тех же социально-экономических причин.

Итак, если г. В. В. даже и хотел доказать причинную или реальную невозможность развития капитализма в России, что весьма вероятно ввиду того, что невозможность этого типа представляла для него теоретическую и практическую ценность и

соответствовала его целям, то это совершенно не удалось ему, так как он избрал для своих доказательств самый ложный путь. Г. Михайловский очень нерешительно и плохо выразил это, когда он, познакомившись с фактической аргументацией невозможности развития капитализма в России, заявил, что «эта невозможность далеко не абсолютная, и, может быть, даже не совсем правильно называть ее невозможностью». Мы теперь знаем, что этот вывод заключался уже в логических свойствах самой формулы г. В. В., так как в основу ее была положена уверенность лишь в возможности, а не в необходимости развития народных экономических устоев. Но если невозможность, которую отстаивал г. В. В., не абсолютно реального характера или не социально-экономически-причинная невозможность, то это невозможность только фактического характера. Иными словами, это невозможность вчерашнего и сегодняшнего дня, которая завтра может превратиться не только в возможность, но даже в необходимость того, что вчера и сегодня было невозможно. Мы найдем еще дальнейшие подтверждения взгляда, к которому мы пришли, когда обратимся для суждения о характере той невозможности, на которой настаивал г. В. В., к другим данным. Знакомясь более детально с исследованиями г. В. В., которые имеют для нас особенное значение, т. е. с «Судьбами капитализма в России» и с «Нашими направлениями», мы приходим к заключению, что г. В. В. рассматривал все вопросы как общего экономического прогресса, так и специально экономического развития России с точки зрения тех или других возможностей. Для него в экономическом мире мало что совершается необходимо, так как экономический процесс, с его точки зрения, складывается из ряда возможностей. Так, например, уже в самом начале своего исследования о «Судьбах капитализма в России» г. В. В. обсуждает все возможности, возникающие при конкуренции страны, только вступающей на капиталистический путь развития, какой была в то время Россия, со странами, уже далеко ушедшими в своем капиталистическом развитии [236]. Сюда он вплетает рассуждение о возможных формах обобществления труда и об условиях возможности каждой из них [237]. Затем он доказывает, что возможность развития капитализма обусловливается возможностью специализации производств [238]. Далее он рассматривает вопрос о возможности создавать контингент таких рабочих, которые удовлетворяли бы запросам, предъявляемым к ним крупным производством [239]. Особенно подробно он разбирает данные, гарантирующие русскому крестьянству, занимающемуся как земледелием, так и кустарными промыслами, возможность дальнейшего развития известных основ его хозяйственного строя [240]. В связи с этим вопросом находится излюбленная г. В. В. тема, что только при наличности известных идеальных черт в существующем хозяйственном строе возможно творчество новых экономических и социальных форм. Эту возможность творчества он особенно связывает с русскими общинными и артельными социально-хозяйственными формами [241]. Между тем в социально-экономических условиях жизни западноевропейского пролетариата он констатирует отсутствие этой возможности и, наоборот, усматривает в них больше возможностей для пассивной и деструктивной роли пролетариата [242].

Вышеприведенные образцы решения господином В. В. вопросов, касающихся изменения и развития экономических форм и отношений, не являются искусственно подобранными единичными примерами, а составляют основное содержания его исследований. Можно сказать без преувеличения, что вся динамика экономических форм и отношений представляется господину В. В. в виде совокупности известных возможностей. Перечислять, однако, все эти возможности, а тем более анализировать их и приводить для ближайшего знакомства с ними цитаты из сочинений г. В. В. было бы очень утомительной и совершенно бесполезной работой ввиду того, что большинство вопросов, разрабатывавшихся господином В. В., уже решены по существу не в пользу его теорий, а с формальной стороны, которая интересует нас здесь главным образом, они отличаются поразительным однообразием. Для нас было важно познакомиться только с общей постановкой этих вопросов господином В. В., чтобы убедиться в том, что он в своей теоретической обработке экономических явлений добивается лишь относительных результатов, выражаемых в определении различных возможностей, а не безусловных, выражаемых в определении необходимого, а потому и понятие невозможности имеет в его исследованиях соответствующее, т. е. вполне относительное значение.

Чтобы закончить наш обзор теорий русской социологической школы, нам остается рассмотреть только наиболее общий и принципиальный из разрабатывавшихся ее представителями вопросов, их теорию прогресса. Для краткости мы воспользуемся изложением г. Кареева, как более ясным и сконцентрированным. В его книге «Основные вопросы философии истории» этому вопросу посвящен весь последний отдел, состоящий из трех глав, из которых наиболее важной и характерной является предпоследняя, озаглавленная: «Цель прогресса, причины и условия его возможности». Уже судя по одному этому заглавию, для нас ясно, что в теоретических построениях г. Кареева известные социально-экономические причины и

условия приводят лишь к возможности прогресса. Содержание этой как бы заключительной главы его книги вполне соответствует ее заглавию. На вопрос о цели прогресса он отвечает, что цель его в развитии личности. Дав такой ответ, он должен определить дальше, в чем заключается развитие личности, а так как проблема эта в высшей степени сложна, то г. Кареев считает нужным подразделить ее на отдельные вопросы. По его словам: «Г. Михайловский в своем трактате “Что такое прогресс” резюмирует главную его мысль в такой формуле: “прогресс есть постепенное приближение к цельности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми”. Возможно ли достижение такого идеала, т. е. полного равенства и всестороннего развития индивидуумов? С одной стороны, различие пола и возраста, а также прирожденных способностей противопоставляется самой природой возможности полного равенства между особями, с другой, – кратковременность человеческой жизни мешает всестороннему развитию отдельной личности. Чтобы все были равны и всесторонне развиты, пришлось бы пожертвовать весьма многим, устранив, например, некоторые отрасли знания, уменьшив область науки и техники, что ни в каком случае нельзя назвать прогрессом. Вместе с тем раз такой идеал достигнут, и все особи избегают всякой теоретической и практической деятельности, которая отличала каждую из них от других, возможен ли будет тогда дальнейший прогресс и не грозило ли бы это обществу китаизмом?» [243] – Мы не станем разбирать содержание ответов г. Кареева на поставленные им вопросы, так как нас интересует здесь не содержание его понятия прогресса, а формальное обоснование его, заключающееся в том, что решающим моментом для прогресса, так же как и для идеала, он считает возможность его. Чтобы познакомиться с указываемыми им условиями и причинами возможности прогресса, рассмотрим только некоторые из его определений. Ограничив сферу осуществления прогресса вышеуказанной целью развития личности, он противопоставляет прогресс общемировому развитию. «Развитие неорганическое и чисто органическое, – говорит он, – не сопровождается сознанием совершающейся перемены, которое появляется только на высших ступенях развития психического, чтобы в развитии надорганическом привести к понятию прогресса. Поэтому прогресс возможен только на той ступени психического развития, на которую органическая эволюция поставила человека, потому что только человеку свойственны те средства, при коих возможен прогресс» [244]. Из этих слов читатель убедится, что ни один из русских социологов не выражал основную формулу русской социологической школы в таком утрированном виде, как г. Кареев. Для него прогресс возможен только на той ступени, на которой стоит человек, потому, что он возможен только для человека. Желая быть последовательным, систематичным и определенным, он свел, наконец, все содержание учений русской социологической школы к такой формуле, которая лучше всякой критики противников показывает всю неопределенность ее учений. Несмотря, однако, на полную неопределенность предлагаемой им формулы, он пытается в дальнейшем изложении развивать ее еще подробно. «Укажем теперь, – говорит он, – на общие всему человеческому роду причины возможности прогресса, помня, однако, что степень психического развития отдельных рас неодинакова, что потому не все племена одинаково быстро способны прогрессировать и что, наконец, действие прогрессивной тенденции может проявляться только при благоприятных внешних условиях» [245]… «Мы полагаем, – продолжает он, – что естественная эволюция, сделавшая возможным появление способного к прогрессу животного вида, была такова, что в ней одно обусловливалось другим: высшее духовное развитие человека было немыслимо, если бы его предки не жили в стадном состоянии и члены каждой их группы не находились в известном психическом взаимодействии между собой; развитие последнего было бы невозможно, если бы не было органического развития особей и не существовало стадной жизни; наконец и стадная жизнь понятна только при психическом развитии особей и их постоянном взаимодействии» [246]. Этих выдержек вполне достаточно, чтобы убедиться в том, что и в дальнейшем своем изложении г. Кареев не дает более содержательного обоснования прогресса, а потому мы прекратим свои выписки и предоставим желающим обращаться к его сочинениям [247]. Здесь мы только еще раз обратим внимание на то, что результат, которого добивается г. Кареев, заключается в определении лишь возможности прогресса, и это единственный результат не только его основного труда, но и исследований всей русской социологической школы.

Мы закончили свое изложение и анализ учений русской социологической школы. В этом изложении, сопровождаемом анализом, мы обращали свое внимание главным образом на формальные основы ее теоретических построений, руководясь{92} тем соображением, что как бы ни были прекрасны идеи русских социологов по содержанию, их значение зависит не от их содержания, а от их гносеологических предпосылок, т. е. от соотношения между ними и реальным миром. Наш анализ привел нас к убеждению, что идеи русской социологической школы были лишены прочных

связей с реальным миром, так как русские социологи настаивали только на возможности их осуществления; а даже не обращаясь за справками к теории познания, всякий признает, что возможность не дает прочных гарантий. Поэтому мы теперь не удивляемся, что вся эта школа теоретиков привела к таким ничтожным практическим результатам.

Однако сторонники русской социологической школы, познакомившись с нашим изложением, могут возразить нам, что мы внесли в учения этой школы больше философских элементов, чем в них заключалось. Мы везде говорим о категории возможности и невозможности, между тем как представители русской социологической школы нигде даже не употребляют этого словосочетания. Часто, пользуясь словами «возможность» и «невозможность» и производными этимологическими формами от того же корня, они не соединяют их со словом «категория». Если слово «категория» и встречается в их сочинениях, то в таких словосочетаниях, что наравне со своим истинно-научным значением, нормированным{93} Кантом и разработанным неокантианской школой, оно имеет также значение лишь наиболее общего понятия, т. е. то значение, которое ведет свое начало от Аристотеля. Поэтому нам скажут, что представители русской социологической школы никогда даже не применяли категории возможности, слова же, производные от одного корня со словом «возможность», они употребляли наравне со всеми остальными словами русской речи; следовательно, мы напрасно видим нечто знаменательное в этом факте{94}.

Но дело в том, что мы более высокого мнения о логическом и гносеологическом значении слов, чем наши воображаемые оппоненты. Если бы представители русской социологической школы обнаружили в данном случае только излишнее пристрастие просто к словам, как в тех вышеотмеченных случаях, когда они прямо выражали это, то и тогда наша постановка вопроса была бы правильна. Не все слова можно признать только словами, и есть слова, которые при анализе их оказываются чрезвычайно вескими. Задача аналитической критики и заключается в том, чтобы вскрыть и оценить тот смысл теоретических положений, выставленных известным научным течением, который не вполне выражен их авторами. При этом для большей ясности и удобопонятности надо, конечно, пользоваться готовыми научными терминами и понятиями, почему мы и считали нужным говорить о категории возможности и невозможности. Пока Мольеровский мещанин не знал грамматики, он просто говорил, когда же он познакомился с элементарными грамматическими правилами, он узнал, что он говорит прозой{95}; но речь его от этого не изменилась. Так же точно представители русской социологической школы, не будучи знакомыми с логикой и теорией познания в их современной научной постановке, сами не зная того, применяли категорию возможности и невозможности. Что в разбираемых нами сочинениях не просто употребляются слова, производные от одного корня со словом «возможность», как и само это слово, но и им придается значение, свойственное только категориям, не станет сомневаться, вероятно, никто, когда перечитает все выдержки, которые нам пришлось привести здесь в таком большом количестве, и проанализирует их вместе с нами. Не подлежит, однако, сомнению, что русские социологи сами не вполне отдавали себе отчет в том, какую громадную роль в их теоретических построениях играет категория возможности и невозможности, потому что если бы они проанализировали эту категорию и определили бы истинное значение ее, то они были бы осторожнее в ее применении.

Нам остается теперь рассмотреть научное значение категории возможности самой по себе, чтобы в связи с определением этого значения дать оценку теорий русской социологической школы. В своем изложении мы больше не связаны теми или другими взглядами г. Михайловского и других русских социологов, так как покончили с нашей первой задачей, заключавшейся в анализе этих взглядов или в определении того, как наиболее правильно их надо понимать. Поэтому мы можем оставить в стороне предложенное нами выше{96} деление различных понятий возможности на субъективные и объективные, так как оно далеко не отвечает интересам научного познания в чистом виде или независимо от посторонних взглядов. Уже при оценке различных значений понятия невозможности, анализ которых мы должны были представить выше в связи с изложением взглядов русских социологов, мы не ощущали потребности возвращаться к этой классификации. Если мы вспомним, что, приняв эту классификацию, мы должны были бы объединить в одну группу субъективной невозможности установленные нами выше понятия психически-фактической невозможности, психически-причинной невозможности и логической невозможности, то мы поймем, что эта классификация объединяет разнородные понятия и разъединяет однородные, т. е. группирует их на основании частных, несущественных признаков. Поэтому вместо дальнейшей разработки этой лишь вспомогательной и ненужной нам больше классификации мы возвратимся к тому понятию возможности, которое мы установили при анализе прессы. Углубившись тогда в гносеологическое значение его, мы определили, что оно не только не находится в связи с теми формулами причинных соотношений между явлениями, при помощи которых оперирует современная

наука, но и стоит совершенно вне их. Оно относится к тому безусловно единичному и не повторяющемуся элементу в явлениях внешнего мира вообще и в социально-политических происшествиях и событиях в частности, который не подлежит исследованию в науках, разрабатывающих закономерность явлений [248]. Но если мы оставим в стороне точку зрения теории познания, т. е. отвлечемся от того отношения, в каком это понятие возможности находится к реально совершающемуся, и посмотрим только на то место, которое оно занимает среди наших представлений, то мы убедимся, что мы имеем в данном случае наиболее обыденное понятие фактической возможности. Ввиду его обыденности было особенно важно определить его формально-логическое значение или его связь со всеми другими понятиями, при помощи которых мы оперируем в науке и в жизни. Виндельбанд первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его, в чем и заключается его несомненная заслуга. Он устанавливает наряду с утверждением и отрицанием или с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону еще «особое проблематическое отношение» (das problematische Verhalten), или то состояние нерешительности, при котором исследователь определяет лишь различные возможности [249]{98}. Так как, однако, наука требует вполне точных и определенных ответов на поставленные ею вопросы и отсутствие таких ответов является лишь подготовительной стадией всякого научного исследования, а наша жизнь, напротив, полна нерешительности и всевозможных предложений, то для всякого должно быть ясно, что понятие фактической возможности, занимая видное место во всех житейских расчетах, не имеет строгого научного значения.

Но и то, что лишь фактически возможно, может служить объектом вполне точного научного исследования. Правда, в результате таких исследований получается не простое указание на фактическую возможность, а более точное определение ее, почему ей присваивается в науке даже специальное обозначение. Это вполне научное и потому как бы новое понятие возможности применяется также к единичным явлениям, однако только к тем, которые встречаются более или менее часто и потому могут рассматриваться, как повторяющиеся. Явления этого рода группируются и обрабатываются в статистических исследованиях, пользующихся как методами для своих выводов различными приемами математических исчислений.

Часто думают, что статистические исследования, уже потому, что они подобно всему естествознанию опираются на математику и обрабатывают различные{99} числовые данные, принадлежат к серии естественных наук. Все различие между естественнонаучными и статистическими исследованиями хотят свести к различию между получаемыми ими результатами, которые в статистических исследованиях выражаются не в безусловных положениях, как в естественных науках, а в условных. Притом и это различие считается не принципиальным, так как не все результаты статистических исследований условны, а относительно тех из них, которые выражаются в условных положениях, предполагается, что они имеют лишь подготовительное значение для безусловных выводов, могущих быть из них извлеченными. Но это определение логической структуры статистических исследований совершенно неверно, так как в статистике, как науке, мы имеем совершенно особый тип научного исследования, безусловно отличный от естественнонаучного типа{100}. Главное различие между этими двумя типами исследований заключается в том, что статистические исследования направлены совсем на другую сторону явлений, чем естественнонаучные, а потому и результаты, получаемые этими различными типами исследования, принципиально, а не относительно различны. В то время как внимание естественнонаучных исследований направлено на то, что обще каждому роду единичных явлений, внимание статистических исследований обращено на самые случаи единичных явлений. Правда, статистические исследования рассматривают единичные случаи не сами по себе, или не как безусловно единичные, так как если рассматривать каждый совершающийся случай только как единичный, то его надо признать также безусловно неповторяющимся, а следовательно, его надо тогда изучать совершенно отдельно в его исключительной и неповторяющейся обстановке и индивидуальной особенности. Между тем отличительная черта статистики, как науки, заключается именно в том, что она рассматривает сходные единичные случаи, как повторяющиеся. Для этого она схематизирует их, группируя и исчисляя иногда очень сложные и в высшей степени индивидуальные явления по интересующему ее сходному признаку и совершенно абстрагируя от всех остальных несходных признаков. Таким образом, исходной точкой статистических исследований являются столько же единичные случаи, как и так называемые статистические совокупности, группы или массы (Gesammtheit, Gruppe, Masse) этих случаев. Но ни схематизирование, ни образование статистических совокупностей не должно вводить нас в заблуждение относительно объекта, являющегося предметом статистических исследований. Мы не должны смешивать схематизирование, дающее в результате статистические совокупности, с

обобщением, ведущим к образованию родовых понятий и лежащим в основе всего естественнонаучного типа мышления. Предметом статистических исследований остаются все-таки случаи единичных явлений, хотя и не сами по себе, а в их совокупностях, а также в тех числовых соотношениях, которые исчисляются путем сравнения этих совокупностей. Какой бы обработке, однако, статистические исследования не подвергали интересующие их случаи единичных явлений, они никогда не отвлекаются от самих единичных случаев и не рассматривают их как экземпляры родовых понятий, подобно тому как это делают естественные науки. Иными словами, в статистических исследованиях изучаются случаи смерти, рождений, болезней и т. д., а не смерть, рождение, болезнь [250].

Итак, изучая случаи единичных явлений, статистические исследования знакомят нас с этими явлениями, как единично происходящими и связанными с другими единично происходящими явлениями, а также с той средой, в которой эти явления происходят. Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным математическим приемам, начиная с исчисления совокупностей этих случаев и заканчивая исчислениями различных соотношений между различными совокупностями, определяя этим путем, на сколько случаев явления одного типа приходится случаев другого типа явлений. Главная задача исследователя заключается при этом в такой постановке исчисления этих соотношений, чтобы полученный вывод действительно выражал, как случаи одного явления относятся к случаям другого или к среде, в которой они совершаются, а не являлся результатом лишь чисто математических соотношений между разрабатываемыми им числовыми данными{101}. Только тогда путем переработки статистических данных получается вполне определенная и цельная характеристика изучаемых статистикой единичных явлений. Характеристика эта является наряду с другими способами ознакомления с единичными явлениями, как например, описание и анализ их, вполне самостоятельным и очень ценным видом их научной обработки и изучения и даже имеет несомненные преимущества перед всеми остальными видами, так как она, благодаря сравнительно простым приемам, знакомит нас с массовыми единичными явлениями в их совокупности и с каждым порознь. Поскольку, однако, все эти методы статистических исчислений определяют то, что существует и как оно существует, они нас здесь не интересуют.

Для нашей темы статистические исследования представляют интерес лишь постольку, поскольку они изучают то, что происходит и будет происходить. Для определения тех единичных случаев, которые происходят или произойдут, статистика пользуется, как методом, математической теорией вероятности. Поэтому прежде всего возникает вопрос об отношении математически определяемой вероятности к реально происходящему или о гносеологическом значении ее. Один из наиболее видных представителей философской мысли в современной Германии Виндельбанд высказался вполне решительно по этому вопросу в том смысле, что «вероятность никогда не является свойством какого-нибудь ожидаемого происшествия, а выражает всегда только степень ожидания; она — вполне субъективное состояние нашего сознания, в котором оно, не найдя еще свободного от противоречий результата своего мышления или не будучи в состоянии найти таковой, все-таки склоняется, благодаря большей силе какого-нибудь ряда аргументов, искать объективно познаваемое в известном направлении и удовлетворяться этим, не забывая, однако, при этом значения аргументов противоположного характера». «Если говорить вполне точно, то надо признать, что вероятного вообще нет, а есть только вероятность или среднее психологическое состояние между уверенностью и неуверенностью. В противоположность этому объективно-вероятное есть бессмыслица» [251].

Против этого толкования вероятности было высказано вполне правильное возражение, что этот взгляд может только объяснить, почему мы ожидаем в большей степени вероятные случаи, чем менее вероятные. Но он совсем не объясняет и делает даже прямо непонятным, почему исчисленное на основании точных данных при помощи теории вероятности и потому ожидаемое нами действительно осуществляется в той именно степени вероятности, в какой мы его ожидаем. Возражение это принадлежит профессору физиологии в Фрейбургском университете Кризу (Kries). Занявшись специальной разработкой принципов теории вероятности и исследовав различные случаи применения их к реально совершающемуся, он пришел к убеждению, что теория вероятности доставляет нам вполне объективные и положительные знания, которые, однако, знакомят нас не с тем, что необходимо происходит и произойдет, а лишь с тем, что может произойти. Поэтому он назвал тот объект, который исследуется при помощи теории вероятности, «объективно возможным» [252].

Но определив вполне правильно логическое значение понятия объективной возможности, а также соотношение между ним и вероятностью, устанавливаемой математическими методами, Криз дал совершенно неправильное объяснение гносеологических предпосылок его{103}. В своем гносеологическом объяснении объективно возможного он исходит из того соображения, что объективно возможное осуществляется при наступлении известных обстоятельств. Вместо того, однако,

чтобы проанализировать логическое место, занимаемое этими обстоятельствами на пути исследования объективно возможного при помощи теории вероятности, он как бы считает само собой понятным, что эти обстоятельства являются именно теми данными, на основании которых производится исследование объективно возможного, а потому определение реального значения объективно возможного должно быть дано в связи с ними. Между тем рассматривая эти обстоятельства, как частичную причину (Theilursache), он этим обусловливает свое определение понятия причины. Его определение причины вполне согласно с определением Милля, так как он заявляет, что причиной может быть признана только вся совокупность обстоятельств или условий, приводящих к известному результату. Определение это он считает бесспорной истиной и кладет его, как аксиому, в основу своего объяснения значения объективно возможного в реальном процессе. Таким образом, он совершенно произвольно связывает исследование объективно возможного при помощи теории вероятности с причинным объяснением явлений и для этого даже принужден конструировать наряду с необходимой причинной связью еще особую возможную причинную связь, зависящую от наступления недостающих обстоятельств.

Все это теоретическое построение Криза для объяснения гносеологического значения объективной возможности совершенно ошибочно, так как прежде всего в основу его положено неправильное определение понятия причины. С понятием сложной причины не оперирует ни одна наука, а все они исследуют только изолированно взятые причинные соотношения. Поэтому условия и обстоятельства, от которых зависит действительное осуществление объективно возможного, являются элементами вполне самостоятельных причинных соотношений, а не частями одной сложной причины. Но даже независимо от той или другой конструкции причинного объяснения явлений представленное Кризом определение гносеологического значения объективно возможного совершенно неверно. Как бы мы ни называли условия и обстоятельства, от которых зависит осуществление объективно возможного, т. е. признали ли бы мы их самостоятельно действующими причинами или частями одной общей причины, несомненно то, что при воздействии этих условий или обстоятельств объективно возможное необходимо совершается, при отсутствии этого воздействия объективно возможное также необходимо не совершается. Если бы, следовательно, процесс познания, производимый посредством теории вероятности, направлялся на исследование этих условий, то он давал бы в результате определение того, что необходимо совершается (или необходимо не совершается) [253]. Вывод этот вполне согласен с единственно истинным взглядом на исследование причинной связи между явлениями, как на определение того, что совершается необходимо. Классификация же причинных связей на необходимые и возможные совершенная нелепость{104}.

Правда, ввиду того что определение «возможный» относится как бы ко всей совокупности явлений, образующих причинно связанное соотношение, и осуществление или неосуществление всей совокупности не находится в зависимости от того, что в этой совокупности известные явления причинно, т. е. необходимо, связаны, — ввиду этого представляется как бы допустимым такое сочетание понятий, как возможная причинная связь. Но мы должны принять во внимание, что эта совокупность в свою очередь причинно обусловлена, и мы можем рассматривать ее только изолированно, но не имеем права брать ее вне причинной связи и предполагать ее лишь возможной. Иными словами, пока мы рассматриваем явления в их причинных соотношениях, мы должны смотреть на них как на необходимые и не имеем права рассматривать их как возможные. Между тем перерыв в непрерывной цепи причинно, т. е. необходимо, связанных явлений допустим только с точки зрения антропоморфического понимания причины и причинной связи, при котором каждая отдельная причина как бы начинает собою ряд, а следовательно, она сама по себе ни необходима, ни возможна, а становится тем или другим, смотря по обстоятельствам. Представление о сложной причине и является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи{105}.

Тем не менее Криз был вполне прав, когда он утверждал, что осуществление объективно возможного зависит от некоторых условий, так как это утверждение есть только применение к частному случаю общего положения, что все совершающееся, а в том числе и объективно возможное, причинно обусловлено. Но он был совершенно не прав, когда при анализе и определении объективно возможного вообще принимал во внимание это соображение о причинной зависимости осуществления объективно возможного от некоторых обстоятельств. В теореме, определяющей вероятность осуществления объективно возможных случаев, условия или обстоятельства, от которых зависит это осуществление, не являются неизвестным, которое надо найти, а напротив, совершенно отсутствуют. Даже более, именно благодаря тому, что эти условия или обстоятельства не являются объектом исследования, а остаются вне процесса исследования, само исследование направляется на определение того, что объективно возможно, так как в противном случае исследование давало бы в результате определение того, что совершается необходимо. Поэтому если в

теоретическом построении Криза для объяснения и характеристики значения понятия объективно возможного гносеологическая ошибка заключается в неправильном антропоморфическом представлении причинной связи, то формально-логическая ошибка его заключается в том, что он положил в основание своего объяснения и характеристики объективно возможного такие данные, которые не играют никакой роли при исследовании объективно возможного.

Несмотря на все это, Кризу принадлежит бесспорная заслуга открытия важного значения исследования объективной возможности путем исчисления вероятности [254]. Он только не мог, как естествоиспытатель, эмансипироваться от естественнонаучного типа мышления и поспешил связать исследование объективно возможного с причинным объяснением явлений. Между тем ценность процесса познания, дающего в результате определение объективно возможного, в том и заключается, что этот путь познания не направляется на установление причинных связей. Вместо определения причинных соотношений между явлениями этим путем исследуются сами случаи единственных явлений. Таким образом, мы имеем здесь вполне оригинальные приемы исследования, приводящие к столь же оригинальным результатам{106}.

Но значение применения теории вероятности к обработке статистических материалов и определения этим путем объективно возможного в социальных происшествиях гораздо больше, чем можно предполагать с первого взгляда. Здесь мы впервые имеем вполне точную науку, пользующуюся даже математическими методами, и тем не менее и по характеру обрабатываемых данных, и по получаемым результатам явно и резко уклоняющуюся от типа естественных наук. Поэтому в развитии научной мысли, клонящемся теперь к тому, чтобы тип естественнонаучного мышления был превзойден в своем исключительном и самодержавном господстве и чтобы наряду с ним было признано равное право за всеми остальными типами научного и вненаучного, т. е. метафизического мышления и творчества, — в этом происходящем на наших глазах развитии научной мысли новому типу научного познания, определяющему объективно возможное в социальных и других происшествиях, суждено сыграть видную роль [255].

Выше мы сопоставили понятие объективной возможности, при помощи которого оперируют статистические исследования социальных явлений, с фактической возможностью, которая играет такую громадную роль в ежедневной прессе и обыденной жизни. Сходство между этими обоими понятиями возможности заключается, однако, только в том, что оба они применяются к единичным явлениям. Во всем остальном эти понятия возможности совершенно различны. В то время как определение объективной возможности является результатом применения вполне точных научных методов к обработке известным образом добытых и сгруппированных фактических данных, указание на фактическую возможность в ежедневной прессе и обыденной жизни не имеет научного значения и является лишь известного рода констатированием данных обстоятельств. Даже характер единичности далеко не одинаков в том и другом случае, так как понятие объективной возможности применяется к случаям, которые, несмотря на то, что они единичны, рассматриваются, как повторяющиеся, между тем как фактически возможным обозначается обыкновенно только безусловно единичное в своей индивидуальной особенности продолжение или последствие определенного события. Тем не менее единичность тех явлений, к которым применяются эти понятия возможности, настолько характерная черта их, что с формально-логической точки зрения вполне допустимо теоретическое сближение между ними.

Эта наиболее характерная черта рассматриваемых понятий возможности вполне определяет также отношение их к нашей более специальной теме. Ясно, что не эти понятия возможности оказали такие громадные услуги русским социологам при решении разрабатывавшихся ими социологических проблем вообще и социально-этических в частности. Относительно объективной возможности не может быть никакого сомнения, так как это понятие получается в результате обработки статистического материала при помощи теории вероятности. Что же касается фактической возможности, то мы уже раз отвергли предположение, что г. Михайловский, а следовательно, и другие русские социологи оперируют при помощи того понятия возможности, которое играет такую большую роль в ежедневной прессе. Кроме того, это понятие, как ненаучное, не могло быть вполне целесообразным орудием для решения наиболее принципиальных вопросов социологии и этики. Тем не менее, благодаря своей обыденности, это понятие неоднократно вторгалось в теоретические построения русских социологов, и мы даже думаем, что оно сыграло гораздо большую роль, чем заслуживало бы по своим внутренним достоинствам.

Если мы захотим узнать более внутренние и глубокие причины и побуждения, заставившие русских социологов конструировать свое основное понятие возможности, то мы должны будем сконцентрировать все разнообразные вопросы, подвергавшиеся их обсуждению с точки зрения возможности, в двух основных проблемах. Первая из этих

проблем теоретического характера, а вторая – практического. Первая и основная задача, которую поставили себе русские социологи, заключалась в решении вопроса об активном воздействии человека или личности на социальный процесс; или, выражая эту задачу в более общей формуле, мы должны будем сказать, что русские социологи стремились прежде всего к теоретическому примирению идеи свободы с необходимостью. Вторая задача заключалась в оправдании этической оценки социальных явлений, которую человек производит гораздо раньше, чем возникает вопрос о праве на нее{108}. Обе эти задачи решаются или с трансцендентальной нормативной точки зрения, или метафизически; третьего позитивно-научного и эмпирического решения их не существует. Так как, однако, нормативная точка зрения была не только недостаточно известна г. Михайловскому и следовавшим за ним русским социологам, но и чужда всему духу их теоретических построений, то они и давали решения этих двух социально-этических проблем, основанные на метафизических предпосылках.

Конечно, русские социологи никогда не признались бы в том, что то понятие возможности, при помощи которого так легко и просто решались ими самые трудные социально-этические проблемы, насквозь проникнуто метафизическим духом. Очень вероятно, что они даже сами не сознавали того, насколько метафизична их основная теоретическая конструкция. Благодарную службу им, несомненно, сослужило в этом случае понятие фактической возможности. Вследствие чрезвычайно частого применения его в обыденной жизни оно очень естественно маскировало истинный метафизической смысл другого, конструированного ими понятия возможности и скрывало этот смысл от умственного взора читателя. Эта близость понятия фактической возможности к понятию метафизической возможности только подтверждает тот несомненный факт, что взгляды, взятые непосредственно из жизни, гораздо ближе к метафизической постановке вопросов, чем научные теории [256].

Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было известно в метафизике задолго до них. В начале статьи было уже упомянуто, что ровно двести лет тому назад, в конце XVII и в начале XVIII столетия, потребовалось решение той же проблемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их{109}. Если, однако, проблема и ее решение были одни и те же, то повод, из-за которого, и материал, на основании которого приходилось давать решение, были другие. Тогда впервые праздновало свои триумфы причинное объяснение явлений природы, а применение этого объяснения не только к физическим, но и к физиологическим явлениям резко выдвинуло вопрос об отношении души к телу. В зависимости от решения этого вопроса находилось решение целого ряда этических проблем, которые еще настоятельнее требовали его. Нужно было обосновать свободу воли, примирить существование зла и страдания с верой в высшее всеблагое существо и доказать окончательную победу духа и добра над материей и злом. Разрешить эти вопросы, опираясь, между прочим, также на понятие метафизической возможности, пытался в свое время Лейбниц. Надо признать однако, что эта часть метафизических построений Лейбница самая слабая не только в его системе, но и вообще в ряду всех метафизических учений его эпохи. Между тем русские социологи, переступив при решении занимавших их социально-этических проблем границы позитивной науки и обратившись к метафизическим построениям, возобновили именно это самое слабое из метафизических учений. Превосходный анализ и оценку всех слабых сторон этого, созданного Лейбницем, прототипа всякого учения, построенного на понятии метафизической возможности, дал в своей «Истории новой философии» Виндельбанд. Так как нам со своей стороны пришлось бы при оценке значения понятия метафизической возможности и при разоблачении ошибочных заключений, к которым оно приводит, повторять то, что уже сказал Виндельбанд, то мы позволим себе привести его собственные слова.

Все метафизическое учение Лейбница покоится на его теории познания, в основание которой положено деление истин на вечные или необходимые и фактические или случайные. Изложив эту теорию познания, Виндельбанд продолжает: «соответственно своему понятию истины Лейбниц считал всякое содержание необходимых истин необходимо существующим, всякое же содержание случайных истин случайно существующим. Все, что представляется логически (begrifflich) очевидным вследствие невозможности противоположного, является необходимым в метафизическом смысле. Напротив, все, что существует только фактически, должно быть признано случайным, хотя бы существование этого факта и имело достаточное основание в других явлениях. В этом отношении Лейбниц выказывает себя совершенным рационалистом, несмотря на принятие им эмпирических принципов; даже более, именно благодаря этому различные виды человеческого познания превращаются у него по Платоновскому образцу в различные виды метафизической действительности. Таким образом, его критерий, который должен устанавливать различия между необходимым и

случайным, является исключительно логическим критерием невозможности противоположного. Высший принцип этой философии чисто рационалистический принцип логической необходимости (Denknothwendigkeit). Явления признаются причинно обусловленными, но, несмотря на это, они рассматриваются как случайные, так как нет логического основания признать противоположное им невозможным. Безусловная же необходимость, присущая только вечным истинам, заключается исключительно в том, что эти истины необходимо должны мыслиться; их необходимость, следовательно, чисто логическая (eine begriffliche). Эта система не знает другой необходимости бытия кроме логической (des Denkens): что должно безусловно необходимо мыслиться, существует тоже безусловно необходимо; что же мыслится только условно, существует тоже только условно. Составляющее сущность рационализма гипостазирование форм мышления никогда еще не выступало с такой обнаженной очевидностью, как у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается в его обращении с понятием возможности. Содержание каждого истинного положения, развивает он свою мысль, должно быть возможно: действительность его, однако, покоится или на нем самом, и где это в самом деле так, там противоположное невозможно, а само содержание этого положения безусловно необходимо; или же его действительность имеет своим основанием нечто другое, и тогда возможна его противоположность, а само положение только относительно необходимо. Таким образом, понятия возможности и необходимости получили у Лейбница такое многоразличное и искусственное значение, что в дальнейшем развитии немецкой философии они повели к страшной путанице [257]:
особенно много поводов к бесчисленным затруднениям и причудливым изворотам мысли подало выше отмеченное противопоставление безусловной и условной необходимости. Прежде всего оно воспитало предрассудок, как будто бы высшим и самым ценным критерием для познания действительности является невозможность противоположности; с другой стороны, оно послужило причиной еще более опасного заблуждения, будто всякому явлению действительности должна предшествовать его логическая возможность. Уже сам Лейбниц обозначал необходимые истины первичными возможностями (primae possibilitates) и черпал отсюда мысль, что в основе действительно существующего мира лежит масса возможностей, между которыми был произведен выбор, объяснимый только фактически. Таким образом, истинное отношение между понятиями возможности и действительности было прямо перевернуто. В то время как все, что мы называем возможностями, является лишь мыслями, которые возникают на основе существующей действительности, в этой системе действительность оказывается случайным фактом на фоне (Heitergrund) предшествующих ей возможностей» [258].
Но еще большее значение, чем при характеристике мирового порядка, Лейбниц приписывал предшествующим возможностям при оправдании его несовершенств. «Ипостазирование{111} мышления, – говорит Виндельбанд, – которое во всем составляет конечный результат учения Лейбница, получает свое наиболее яркое выражение в теории, замыкающей его оптимистические воззрения. Ибо в заключение возникает вопрос: почему всемудрое, всеблагое и всемогущее божество создало мир монад{112}, из несовершенства которых необходимо должны были вытекать их греховность и их страдания? Если создание мира было подчинено произволению всеблагого божества, то почему же оно не создало мир, исполненный такого чистого совершенства, которое исключало бы всякий грех и всякое страдание? В том ответе на этот вопрос, который дает Лейбниц, соединяются все нити его мышления, и в этом пункте его теория познания непосредственно сливается с его метафизикой. Конечно, говорит он, существование зла и греха в мире есть случайная истина: мыслим другой мир, даны разнообразнейшие комбинации для развития бесконечного разума божества, и существует, очевидно, бесконечное количество возможных миров. Что бог из этих возможных миров выбрал тот, который действительно существует, чтобы именно его наделить бытием в действительности, должно быть объяснено, если принять во внимание всемудрость, всеблагость и всемогущество бога, только путем предположения, что существующий мир был лучшим из возможных миров. Если этому миру все-таки присущ признак несовершенства, то следует предположить, что всякий другой из возможных миров был бы еще более несовершенен, а следовательно, что без несовершенства вообще невозможен мир. В самом деле, Лейбниц настаивает на этом положении, утверждая, что несовершенство составляет необходимый элемент в понятии мира. Ни один мир не мыслим без конечных существ, из которых он состоит; конечные же существа именно потому несовершенны, что они конечны. Поэтому, если вообще следовало (sollte), чтобы мир был создан, а он необходимо должен (musste) был быть создан, чтобы вся полнота божественной жизнедеятельности нашла себе проявление, – то он должен был состоять из конечных и несовершенных существ. Это несовершенство конечных существ есть метафизическое зло; последнее, в свою очередь, вечная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой не может быть мыслима. В противоположности этому зло нравственное и зависящее от

него физическое зло являются лишь фактическими истинами, коренящимися лишь в божественном выборе (Wahl). Этот выбор был, однако, обусловлен благостью бога, который из всех возможных несовершенных миров призвал к действительности наименее несовершенный. Совершенство мира поэтому не абсолютно, а только относительно. Существующий мир не есть хороший мир, а только лучший из возможных миров.

Божество по этому учению не обладало при творении мира произвольной свободой, а было связано известной возможностью, которая была дана в его бесконечной мудрости. Бог охотно создал бы вполне хороший мир, но его мудрость позволяла ему создать только лучший из миров, потому что вечный закон требует, чтобы каждый мир состоял из конечных и несовершенных вещей. Божественная воля тоже подчинена фатуму независящих от нее вечных идей, а мы должны отнести на счет присущего им свойства безусловной необходимости то, что бог при всем своем добром желании не мог создать мир абсолютно хорошим, а только лишь настолько хорошим, насколько это было возможно. Логический закон несовершенства конечных существ фатально принудил к тому, чтобы мир, несмотря на божественную благость, оказался полным недостатков. Центральный пункт (Kern) этой метафизики заключается в том, что основу существующей действительности составляет бесконечное царство логических возможностей, самая лучшая из которых была превращена всеблагим богом в действительность. Сформулировав в таком виде конечный результат учения Лейбница, нельзя не признать внутреннего сродства этого учения с великими системами древней философии, если бы сам Лейбниц даже не указал на это вполне определенно. В одном месте он говорит: «Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint á la nécessité, d'autres ont joint dieu et la nature..: c'est la région des vérites éternelles, qu'il faut mettre á la place de la matière»{113}. Древняя философия никогда не могла возвыситься над понятием творящего мира бога, творческая деятельность которого была связана найденной им материей, столь же вечно и необходимо существующей, как и он сам: этот хаос космогонии, μή ὀυ Платона, ὑλη Аристотеля, βάὕος{114} неоплатоников превратились в рационалистической философии в «region des verités éternelles» как сферы возможностей, которыми обусловливалось творение мира. Над божественной волей витает божественная мудрость; последняя представляет первой различные возможности, и божественная воля выбирает из них самую лучшую. Логическая истина была руководящей нитью теории познания Лейбница; логическая же истина является фатумом его лучшего из возможных миров. Учение Лейбница есть умопостигаемый фатализм{115}.

«Основание, почему действительный мир оказался столь несовершенным, заключалось в логической возможности – в ней последнее слово Лейбница: возможность ее девиз (Schiboleth{116}). Эта философия превратила законы мышления в мировые законы. Раз это будет понято, то тайна рационализма разоблачена и сфинкс низвергнется в пропасть. Найти это слово было суждено Канту» [259].

Познакомившись с основными положениями философии Лейбница, мы видим теперь, как русские социологи, не будучи последователями Лейбница, ничего не придумали такого, чего бы он уже не сказал. Они только оставили в стороне те два мира – мир человека и мир вселенной, метафизическую сущность которых хотел постичь Лейбниц, и обратились к третьему – социальному миру. Но, стремясь понять социальный мир, они создали себе систему, которая возобновляла все слабые стороны системы Лейбница. В своих рассуждениях они так же исходили из невозможности исключительно объективного метода, а в своих объяснениях реальных социальных процессов из невозможности бороться с известными течениями в истории. При этом, как мы видели, они вообще предпочитали выражать все необходимое в виде невозможности противоположного, или, как бы следуя Лейбницу и в противоположность современному естествознанию и новейшей логике, они считали невозможность противоположного более высоким критерием, чем необходимость. Соответственно этому они рассматривали все, что оставалось вне сферы невозможностей, как область возможностей, причем возможность, уже благодаря своей дополняющей роли к невозможности, оказывалась основой всего творческого и прогрессивного в социальном процессе. Таким образом, социальный процесс представлялся им по преимуществу в виде совокупности различных возможностей. Социальная среда, народ, крестьянство казались им носителями пассивных возможностей; личность и интеллигенция воплощали в себе активные возможности. В этом распределении всего совершающегося в социальном мире между двумя областями – возможного и невозможного – естественно упразднялся вопрос о свободе и необходимости: вместо принципа свободы выдвигалась идея возможности.

Но именно в вопросе о социальном творчестве и прогрессе мы наталкиваемся на главное принципиальное разногласие между русскими социологами и Лейбницем. В метафизической системе Лейбница в основание мира положены вечные необходимые истины. Только потому, что конечный мир не может состоять из бесконечных вещей,

ему присущ элемент страдания, несовершенства и зла. Таким образом в этой системе только происхождение страдания и зла покоится на идее возможности, добро же есть вечная необходимая истина. В противоположность этому у русских социологов именно все прогрессивное, доброе, этическое, идеальное имеет своим источником возможность.

Вспомним, что русские социологи обосновывают идеал и прогресс на идее возможности и{117} что высшим критерием нравственной оценки они считают желательность или нежелательность. В своей попытке опереть этику в формальном отношении на понятия возможности и желательности русские социологи не только оригинальны, но являются единственными во всей истории человеческой мысли. Никогда еще человеческий ум не наталкивался на представление о добре, как о чем-то лишь возможном и желательном, потому что для этого релятивизм должен был быть доведен до своей высшей формы развития, до социального релятивизма, при котором все высшие блага человеческой жизни рассматриваются только как результаты общественных отношений.

Русские социологи гордятся тем, что они внесли этический элемент в понимание социальных явлений и заставили признать, что социальный процесс нельзя рассматривать вне одухотворяющих его идей добра и справедливости. Но какая цена тому этическому элементу, высшим критерием которого является возможность? Понятно, что представители нового течения в социологии должны были прежде всего покончить с рассмотрением социальных явлений с точки зрения возможности или невозможности. Вместо этих точек зрения ими были выдвинуты два принципа — необходимость и долженствование. Эти два принципа не противоречат друг другу, так как долженствование вмещает в себе необходимость и возвышается над нею. Познавая необходимо совершающееся в социальном процессе, человек познает вместе с тем материал, по отношению к которому, и границы, в которых он должен исполнять свой долг.

Мы добиваемся осуществления наших идеалов не потому, что они возможны, а потому, что осуществлять их повелительно требует от нас и от всех окружающих нас сознанный нами долг.

А. Лаппо-Данилевский

Основные принципы социологической доктрины О. Конта

Комментарии

Введение

В течение первых десятилетий XIX века нигде, может быть, подъем научного духа не был так силен, как во Франции: наука обогатилась целым рядом новых отраслей знания и приобрела большую популярность. Вместе с тем, однако, французское общество времени реставрации стало воздействовать против излишеств индивидуализма и обнаружило видимую склонность к установлению какого-либо духовного авторитета. Настроение подобного рода испытывали не одни только реакционеры, но и люди передовые, полагавшие, что настало время для «реорганизации» общественного строя. К числу их принадлежал, например, горячий поклонник науки и смелый предвестник социализма — С.-Симон; не умея на чем-либо сосредоточить своего подвижного ума, он, впрочем, не создал ничего цельного и закончил свою разностороннюю литературную деятельность известным рассуждением о началах «нового христианства». Гораздо более систематическим представителем того же настроения должно признать О. Конта, временного сотрудника С.-Симона. Глубокая вера во всеобъемлющее значение науки и сильная потребность в нравственном обновлении общества проникают всю философию О. Конта: его «курс» ярко отражает основные течения, господствовавшие во французской мысли со второй половины XVIII века, и представляется нам одной из первых попыток построить логику отдельных наук; а в «Трактате о позитивной политике» слышится убежденный голос человека, призывающего людей к исполнению своего нравственного долга и провозглашающего «религию человечества».

Несмотря на то, что со времени появления главнейших трудов О. Конта прошло около полустолетия, содержание их и до сих пор еще не утратило своего интереса; не только в сороковых годах, когда Милль своим курсом логики так много способствовал распространению основных воззрений О. Конта, но и в течение последних десяти лет вышел целый ряд сочинений, специально посвященных изложению или критике «положительной философии». Вслед за обстоятельным обозрением биографии и основных воззрений О. Конта, Грубер, например, составил историю позитивизма с 1857-го по 1891-й год; Леви-Брюль систематически изложил курс положительной философии, уже вышедший пятым изданием, а Риг и Алленгри пересказали содержание всех социологических работ О. Конта, причем могли уже пользоваться третьим изданием его трактата о позитивной политике. Современная литература, посвященная «позитивизму», конечно, не ограничилась такими обзорами: в 1892 году г. Чичерин подверг систему Конта весьма суровой критике; далее, следуя по пути, уже намеченному Дильтеем и Эйкеном, Лиц обратил внимание на

понятие общества, предложенное О. Контом в «Курсе» и представил серьезный разбор его теории, а Кэрд, хотя и не без сочувствия отзываясь об этических взглядах основателя позитивной религии, обнаружил всю шаткость ее философского построения. Наконец, после работы Вентига, попытавшегося дать общую характеристику социологических взглядов О. Конта и указать на значение их для последующего развития социальных наук, появились еще статьи Соловьева и г. Герье, в которых они дают широкую оценку научных заслуг О. Конта, преимущественно в области истории и социологии [260].

В обширной литературе, специально посвященной обсуждению позитивизма О. Конта, нельзя не заметить, однако, существенных пробелов. История возникновения его до сих пор еще почти вовсе не затронута; один только Миш под влиянием Дильтея занялся изучением философии Даламбера и Тюрго в их отношении к системе О. Конта; но обстоятельное исследование Миша лишь открывает собой целый ряд будущих работ; они еще не сделаны, а без них критика «положительной философии» О. Конта всегда будет страдать односторонностью [261]. Замечательно, кроме того, что такая оценка до сих пор еще слишком мало посвящена была рассмотрению основного положения О. Конта об относительности нашего познания: взамен его обыкновенно прямо обращаются к критике так называемого «закона» трех состояний, имеющего, однако, лишь второстепенное и производное значение во всей системе позитивизма [262]. Правда, «позитивная» теория познания теперь уже вызвала несколько замечаний в литературе; но изучение того, в какой мере и насколько удачно О. Конт применил ее к построению социологии, все же остается в числе задач будущего: никто еще, кажется, не пытался подвергнуть внимательному обсуждению основные принципы той отрасли знания, прочное обоснование которой О. Конт считал одной из самых существенных своих заслуг. А между тем только в том случае, если будет доказано, что он твердо установил социологические принципы, можно говорить и об основании им социологии. Критическое изучение главных предпосылок в социологической доктрине О. Конта может не только способствовать оценке О. Конта, как типического представителя «позитивной социологии», но и повести к выяснению общих принципов, которые должны были бы лежать в основе мало-мальски удовлетворительной теории обществоведения. Желанием по мере сил содействовать ее водворению и объясняется появление настоящей работы: она посвящена краткому обозрению гносеологических, а также психологических воззрений О. Конта, тесно связанных с его социологией, и критическому пересмотру тех предпосылок, которые он частью сознательно, частью «самопроизвольно» допустил в своей «социальной физике».

I. Гносеологические предпосылки Конта в их отношении к его социологии

Доктрина об относительности человеческого познания возникла задолго до того времени, когда Конт положил ее в основу своей философской системы: она уже господствовала во французской литературе до появления «курса положительной философии» и оказала заметное влияние на его построение. Не выяснивши особенностей гносеологических рассуждений предшественников Конта и того отношения, в каком он стоял к ним, нельзя, конечно, указать и на характерные особенности его учения о познании, а между тем оно существенным образом повлияло на всю его систему и предопределило то направление, которого он стал придерживаться в своей социологии. Таким образом, история «позитивной» доктрины об относительности познания естественно должна послужить введением к изложению аналогичного учения самого Конта, а характеристика его гносеологических предпосылок даст нам возможность усмотреть ту связь, в какой они находятся с «позитивной» социологией [263].

1. История «позитивной» доктрины об относительности познания

Учение об относительности познания в древности. — Возрождение эпикуреизма во Франции XVII–XVIII веков; И. О. де-Ламеттри. Скептицизм и эмпиризм во французской литературе XVIII века, преимущественно у энциклопедистов: Даламбер, Дидро, Тюрго, Барте и Гельвеций. Наследники энциклопедистов: идеологи. Конт как преемник энциклопедистов и идеологов. — Юм и Конт.

Кант и Конт: его пренебрежение к трансцедентальной философии.

Учение об относительности человеческого познания уже проглядывает в умозрениях софистов, а также эпикурейцев и довольно ясно сказывается во взглядах скептиков, не подвергавших сомнению одни только переживаемые нами «явления» и утверждавших, что самые понятия о причине и следствии соотносительны.

Не имея возможности следить здесь за постепенным проникновением основных идей эпикуреизма в обороте европейской мысли позднейшего времени, заметим только, что его система приобрела новую силу в XVII веке, благодаря трудам Гассенди; его ученики и последователи образовали «эпикурейские кружки» [264], которые, судя по отзыву одного из ученых энциклопедистов того времени, приобрели довольно большое уважение современников, преимущественно во Франции уже в двадцатых годах XVIII столетия [265].

Под влиянием того же направления находились и некоторые из позднейших французских писателей; таков, например, известный материалист Ламеттри, восставший в своем сочинении о «Системе Эпикура» против учения о причинности и целесообразности. «Крылья нашего гения, — писал Ламеттри, — не в состоянии вознести нас к познанию причин. Самый большой невежда в этом отношении знает столько же, сколько и самый великий философ. Во всех телах… не исключая и нашего собственного, первичные пружины скрыты от нас и, вероятно, навсегда останутся недоступными нашему познанию…» Столь же мало понятна нам, по убеждению автора, и та целесообразность, которую многие признают в природе; «природа так же мало думала о том, чтобы сделать глаз для зрения, как и воду для того, чтобы она служила зеркалом простой пастушке; вода оказалась пригодной для того, чтобы в себе отражать ее образ… и только; вообще все рассуждения о конечных целях должно признать пустословием (frivoles)…» [266].
Аналогичное направление постепенно возникло и на почве того английского эмпиризма, под влиянием которого находилась французская энциклопедия: недаром она поставила себя под покровительство Бэкона, Локка и Ньютона; Юм также стал пользоваться большим авторитетом среди французских мыслителей, особенно после 1763 года. Впрочем задолго до того времени, а именно в 1743 году Даламбер уже печатно высказался в пользу учения об относительности познания. Вероятно, под влиянием известного положения, некогда формулированного Ньютоном (hypotheses non fingo{2}), и учения Юма склонный к скептицизму Даламбер впоследствии также не раз протестовал против построения каких бы то ни было «метафизических» предпосылок в науке и оставался на почве наивного реализма [267]; «во всякой науке, — писал он, — существуют принципы, истинные или кажущиеся таковыми; мы постигаем их своего рода инстинктом; мы должны полагаться на них без сопротивления; иначе нашему мышлению не на чем было бы остановиться и не было бы никакой определенности в наших знаниях…» [268]. При таком взгляде обсуждение условий и форм нашего познания казалось Даламберу делом праздным. «Для того чтобы достигнуть полноты истинного знания, мы должны были бы узнать причину и назначение вещей и явлений; но мы не можем познать сущности их так же, как и деятельного начала в нас самих; трудно даже решить — постигаем ли мы их сущность тем путем, каким мы их представляем себе, или имеем дело с одними явлениями? Последнее, впрочем, более вероятно». Итак, по мнению Даламбера, мы должны отказаться от познания внутренней связи между нашей душой и объектами внешнего мира. Далее, обсуждая вопрос о времени и пространстве, автор «начал философии» приходит к заключению, что и тому, и другому «мы приписываем больше реальности, чем то следовало бы»; основные понятия нашего мышления, как-то понятия о субстанции или причинной связи, лишены всякого реального содержания; такие «темные» понятия вводятся нами в наше словоупотребление лишь как бы для сокращенного обозначения тех всеобщих законов, которые можно выразить в математических формулах. Вообще мы познаем не вещи в себе, а только их отношение к нам. Итак, все то, что мы «видим» — не что иное, как явления, соотношения которых можно представить себе в виде законов [269]. Скептицизм Даламбера, как видно, легко приводил его к учению об относительности нашего познания и даже заставлял его касаться гносеологических вопросов, которые он оставлял, однако, без всякого решения. Подобное же настроение заметно, впрочем, и у писателей, переступивших за порог скептицизма. По мнению Дидро, например, каждый из нас чувствует собственное существование, а также то, что он испытывает (sentiment intime); такое особое чувство служит «первоисточником и первоначалом всякой доступной нам истины». Последнюю должно рассматривать лишь «в отношении к нашему познанию и можно определить, как соответствие наших суждений с тем, чем вещи оказываются в действительности». Кроме того, Дидро охотно рассуждал об относительности познания и с физиологической точки зрения: будь у нас другая организация, и наше познание изменилось бы соответствующим образом [270].
Наконец, Тюрго, близко сходившийся с Даламбером, но в некоторых отношениях ближе редакторов энциклопедии стоявший к Конту, в основных чертах придерживался того же мировоззрения. Тюрго восстает против метафизиков, признающих абсолютным то, что есть только отношение; особого рода инстинкт, по его мнению, «влечет нас к признанию действительности внешнего мира; объекты внешнего мира мы познаем только в отношении к себе; они представляются нам в виде “масс координированных ощущений”, но последние лишь “знаки” наших идей, не дающих нам понятия о природе вещей, хотя и достаточных… для того, чтобы стремиться к ним или избегать их» [271]. В числе ученых специалистов, защищавших аналогичные мнения и также принимавших участие в издании энциклопедии, можно упомянуть еще известного в свое время натуралиста Барте; вероятно, под влиянием Юма он настаивал на том, что явления природы не могут дать нам никаких познаний относительно той связи их между собой, в силу которой одно порождает другое, а представляются нам лишь в виде простой последовательности [272]. Взгляды энциклопедистов получили

дальнейшее распространение в известной книге «о разуме»; и здесь Гельвеций высказал то же положение, а именно, что знания наши состоят в знании отношений между вещами и нами, а также отношений их между собой [273].
Мнение об относительности нашего познания было, как видно, весьма распространенным среди французских философов уже в то время, когда печаталась энциклопедия (1751–1764), и естественно перешло в молодое поколение. Предания энциклопедии еще не отжили своего века и в то время, когда начинал свою деятельность Конт: учеником Даламбера был Лагранж, столь глубоко чтимый и Контом; друг Даламбера – Кондорсе, а также Тюрго оказали влияние на С. Симона, с которым в своей юности работал Конт (1818–1824). Помимо живых преданий он, конечно, был знаком и из первоисточников с трудами Ламеттри и энциклопедистов, не говоря о позднейших их последователях [274]. Впрочем, к одному из современников энциклопедистов, Кондильяку, в особенности к его теории «трансформаций» Конт относился довольно презрительно, а Гольбах не давал ему ничего нового [275].
Наконец, наследники энциклопедистов идеологи, как, например, Траси и в особенности Кабанис, по примеру Гельвеция, продолжали настаивать на том, что наше знание состоит в одном только знании отношений, а иногда, подобно Тюро, указывали на «порядок и последовательность», как на единственные отношения, доступные нашему познаванию [276]. К идеологам примыкали и ученые знаменитости того времени: Ампер и Биша, а также Бруссе.
Таким образом, исходя в своих основоположениях из воззрений энциклопедистов, Конт встречал в их преемниках лишь новых союзников того же образа мыслей: учение об относительности нашего познания было едва ли не общим местом в классической литературе того времени [277].
Как и на энциклопедистов, так и на Конта кроме того сильное впечатление оказал скепсис Юма. Доктрину, воспринятую им от французских философов XVIII и начала XIX вв., Конт, во всяком случае, освежил и подкрепил чтением сочинений «рассудительного» Юма: по собственному признанию Конта знакомство с ними «оказали весьма полезное влияние на его первоначальное философское образование» [278]. Нельзя сказать, однако, чтобы Конт усвоил себе полускептицизм Юма: известная теория шотландского философа о «вере» (belief) и учение его о вероятности наших опытных доказательств не проникли в «курс положительной философии»; его вполне откровенные и чрезвычайно ясные указания на те гносеологические затруднения, в которые впадает последовательный эмпиризм, также слишком мало остановили на себе внимание Конта. Тем не менее под влиянием критики Юма он, вероятно, окончательно разуверился в возможности законно пользоваться принципом каузальности в научной философии и, может быть, не без воспоминания о категориях «ассоциации между идеями», ограничил область «достоверного» знания знанием одних только отношений сходства и последовательности между «явлениями» и их законов [279].
Итак, Конт не только принял учение об относительности познания без всякой попытки критически обосновать его, но и резче своих предшественников формулировал давно уже высказанную ими теорию. А между тем нельзя сказать, чтобы в то время, когда Конт писал свой курс положительной философии, новое учение Канта оставалось совершенно неизвестным французской интеллигенции: в начале XIX века, например, Кант даже предложен был кандидатом в иностранные члены французского института и получил довольно много избирательных шаров. Правда, сочинения его были очень мало доступны французским читателям: но кроме плохого пересказа «трансцендентальной философии», сделанного Виллье в 1801 г., на одиннадцати страницах, существовало еще изложение «критики чистого разума» Кинкера в французском переводе Лефевра, а также обстоятельное обозрение учения Канта в сравнительной истории философских систем Дежерандо, вышедшей в 1804 году [280]. Таким образом, не упоминая о трудах г-жи Сталь, «указавшей лишь на общий дух философии Канта», как противника старинной метафизики, а затем и Кузена, вскоре подчинившегося влиянию Шеллинга, даже из старинной французской литературы конца XVIII и начала XIX века можно было несколько ознакомиться с «трансцендентальной философией». И действительно, некоторые, из образованных людей того времени принимали ее; передовая молодежь, особенно после 1823 года, также стала интересоваться философией Канта. Тем не менее большинство или не решалось приступить к изучению новых идей, облеченных в крайне тяжелую форму, или отвергало их, так как они будто бы «были основаны на плохом знании наших умственных способностей» [281]. Конт подчинился господствующему мнению: подобно Траси, Ламигьер и некоторым другим философам он не сумел воспользоваться тем «ярким светом, которым Кант озарил демаркационную линию, отделявшую самопроизвольную деятельность нашей души от испытываемых нами ощущений». В самом деле, хотя Конт и считал кенигсбергского философа наиболее близким из «метафизиков» к позитивизму, а также признавал за ним заслугу в том отношении,

что «он впервые попытался выйти из круга метафизических понятий об абсолютном путем построения понятия о реальности, как одновременно и субъективной и объективной», однако едва ли сам Конт хорошенько ознакомился с сочинениями великого мыслителя; впоследствии он даже заявил, что не надеется чему-либо научиться из них. «Призрачная» попытка Канта, по мнению Конта, не привела к падению метафизики; мимоходом коснувшись его точки зрения, Конт оставил ее без дальнейшего внимания и ограничился догматическим констатированием самого факта относительности познания [282].

2. Учение Конта об относительности познания

Элементы трансцендентального идеализма в учении Конта; он не воспользовался ими для обоснования своей теории. — Причины, порождающие относительность познания. — Признаки ее.

Затруднения, вызываемые учением Конта об относительности познания.

Под влиянием философских учений, намеченных выше, Конт не только пришел к заключению об относительности нашего познания, но не отступил и перед утверждением, что единственно абсолютным является принцип относительности наших знаний.

В своих сочинениях Конт не раз пытался выяснить, в каком смысле он называет человеческое познание относительным, и даже несколько приблизился, особенно в своей «системе позитивной политики», к тому пониманию его, которое уже было высказано Кантом. Правда, Конт утверждал, вероятно под влиянием философии Рида и его последователей, что «основные принципы наших реальных знаний проистекают из самопроизвольного действия человеческого разума» и считал бесплодным подвергать их критическому обсуждению [283]. Тем не менее в некоторых случаях Конт рассуждает о познании, как будто бы он находился под обаянием Канта. Во всяком случае позитивизм, по мнению Конта, не должно смешивать с эмпиризмом: если разум и был когда-либо пассивным в опыте, то разве только в момент первого «впечатления»; действие разума заметно уже при повторении даже простейшего из них. Таким образом, Конт настаивает на «участии разума в операциях, приписываемых действию одних чувств»: «разум придает форму той материи, которая вносится [в наше сознание] внешним миром»; поэтому «нельзя представить себе ту функцию, благодаря которой мы только и познаем законы нашего внутреннего и внешнего мира лишенной присущих ей законов; [на основании их?] разум «связывает» разрозненные данные чувственного восприятия. Ни одно изолированное и чисто эмпирическое наблюдение не может быть достоверным; «не руководствуясь какой-либо предварительной теорией, нельзя сделать ни одного настоящего наблюдения». Мало того: даже единообразный порядок природы есть столько же порождение нашего разума, сколько и внешнего мира, хотя мы и не можем определить, в какой мере участвует тот или другой фактор в образовании понятия подобного рода. Как бы то ни было, знания наши относительны в том смысле, что «зависят от организма, способного воспринимать действия внешнего мира и от внешнего мира, поскольку он способен действовать на него» [284].

В приведенных отрывках легко заметить некоторые точки соприкосновения их содержания с трансцендентальным идеализмом; тем не менее, Конта нельзя, конечно, признать ни самостоятельным представителем его, ни убежденным последователем Канта. В самом деле, в своих отрывочных, а подчас и крайне сбивчивых заметках по теории познания Конт нисколько не останавливается ни на «единстве апперцепции», ни на основных принципах познания; признавая известную степень «субъективности», общей всему человеческому роду, и полагая, что существуют основные принципы познания и что разум формирует данные нашего опыта, он все же не мог отказаться от грубого реализма. Конт едва ли ясно различал, например, понятие об отношении мыслящего субъекта к материалу своих чувственных восприятий от его же отношения к среде; самую относительность познания он, по-видимому, иногда усматривал не в конститутивных признаках человеческого сознания, а в результатах обобщающей деятельности мысли: познание казалось ему относительным постольку, поскольку оно состоит из обобщенных представлений. Естественно, что при такой произвольной и колеблющейся терминологии Конт не мог удержаться на трансцендентальной точке зрения и в сущности готов был отрицать априорность познания, так как в момент первоначального «впечатления», испытываемого данным субъектом, считал возможным приписывать эмпирическое происхождение и тем общим понятиям, которые руководили его опытом [285].

Не выяснив оснований, в силу которых наше познание относительно, что, вероятно, и повело его к пониманию этой относительности в весьма различных смыслах, Конт не был в состоянии наметить критерий и пределы познания; он ограничился лишь тем, что указал на причины, порождающие относительность нашего научного знания. Таковыми оказываются: «наша организация и положение, занимаемое познающим субъектом в эволюции человечества». В самом деле, возвращаясь к идее, уже довольно распространенной в XVIII в. и в особенности хорошо выясненной Дидро, о

том, что будь у нас другая организация, и наше познание изменилось бы соответствующим образом, Конт с такой точки зрения и рассуждает «об относительности познания» [286]: если бы люди были слепыми, то астрономия, как наука, не существовала бы; и обратно, в случае, если бы у них были еще новые органы, они, пожалуй, имели бы понятие о таких явлениях, которых мы не представляем себе. Ясно, однако, что в данном случае Конт имеет в виду не столько формальные свойства познания, сколько степень полноты его содержания, поскольку оно почерпается из опыта, и таким образом уже в новом смысле употребляет самый термин «относительность». То же должно сказать и о втором роде обстоятельств, порождающих «относительность» наших знаний: степень их научного совершенства, разумеется, зависит от того, на какой стадии своего развития находится человечество, и каждая наука в таком смысле представляется «великим социальным фактом», изменяющимся в зависимости от состояния всей цивилизации в данное время; но и в подобного рода рассуждениях Конт, очевидно, имеет в виду не наше познание вообще, а состояние, в каком находятся наши научные знания в данное время.

Напротив, с точки зрения постоянства основных особенностей человеческой природы, на котором сам Конт настаивал, формальные свойства познания, казалось, должны были бы оставаться также постоянными; следовательно, учение об его относительности нельзя обосновать на вышеприведенных соображениях: да и Конт, по-видимому, высказывает их лишь относительно позитивной науки. Таким образом, нельзя не признать, что доктрина об относительности познания высказана Контом в виде догматических положений, путем которых он и попытался только констатировать самый факт ее существования.

По мнению нашего философа, стремившегося превратить науку в философию, а не философию в науку, человек познает не абсолютное бытие, не первопричины, вызывающие сущности, и не конечные их цели, а одни феномены; он должен удовлетворяться ответами на вопрос: как? — а не на вопросы: почему и для чего? Он не в состоянии составить себе «абсолютных понятий», ибо он не в силах познать ни внутренней природы (nature intime) тел и явлений, ни действительного способа возникновения их, так как, например, причины, порождающие органическую жизнь или вызывающие развитие ее, навсегда останутся скрытыми от него, ни назначение мира. Он познает факты лишь относительно, ибо знает только отношения «сходства» и «последовательности» между ними. Постоянные отношения сходства или последовательности явлений между собой называются законами явлений [287].

Вышеприведенная теория Конта основана, однако, на допущениях, едва ли согласующихся с его позитивизмом: в рассуждениях Конта об относительности познания легко вскрыть предпосылки, не выводимые из его доктрины.

В самом деле Конт признал абсолютный характер принципа относительности нашего знания, что, разумеется, не вяжется с его основной теорией. Далее, гносеологическая шаткость построения Конта обнаруживается еще и в других отношениях: устраняя принцип каузальности из своей системы, он лишил себя возможности воспользоваться едва ли не главнейшим признаком, отличающим настоящий закон от эмпирического обобщения [288]; а с упразднением принципа целесообразности он вместе с тем отказался и от логического обоснования целого ряда основных положений в науке, начиная с механики и кончая социологией [289].

Наконец, Конт высказывает твердое убеждение в том, что «все явления, каковы бы они ни были, постоянно подчинены строго-неизменным законам»; правда, он полагает, что принцип подобного рода возник путем медленной и постепенной индукции, как индивидуальной, так и коллективной: даже признание «основной универсальности законов мышления» чуть ли не такого же происхождения; но сам он не объясняет, на каком основании мы превращаем обобщение, добытое индукцией касательно наблюденных случаев, в «фундаментальный догмат», прилагаемый и к тем случаям, которые вовсе не подвергались чьему бы то ни было наблюдению, и таким образом принужден какой-то силой «непреоборимой аналогии» (irresistible analogie) «объяснять», почему мы признаем неизвестные нам законы тем не менее «существующими» [290]. С той же точки зрения и полная достоверность научных предсказаний, будто бы исключительно добываемых путем индукции, в сущности, не обоснована Контом [291].

Как уже видно из только что приведенных отрывков, Конт при построении своей философии наук был, конечно, весьма далек от солипсизма. Подобно Риду, он считал, например, возможным догматически допускать объективное существование некоего субстрата, лежащего в основе реальных явлений; та же предпосылка есть и в теории Конта о достоверности нашего знания, поскольку оно опирается на соответствие (coherence) наших представлений с действительностью [292]. Вместе с тем различая в последней два рода существования: мир сущностей от мира «явлений», он, по-видимому, считал возможным сознавать границу, отделяющую их друг от друга, ибо в противном случае никто, а следовательно, и сам Конт, не в

состоянии был бы сказать: познает ли он сущности или одни явления [293]?
Итак, при обозрении исходных положений, принимаемых Контом, нельзя не заметить, что он далеко еще не освободился от того мировоззрения старинных метафизиков, против которого ему приходилось бороться в своем курсе положительной философии: подобно им он сохранил наивный реализм; полагая его в основу своего «позитивного» построения, он вместе с тем оставался догматиком в его формулировке.
3. Применение учения об относительности познания, сделанное Контом к построению социологии
Прямое применение: относительность социологического знания. — Косвенное применение через посредство систематики абстрактных наук: социология, как последнее звено в их системе.
Противоречия во взглядах Конта.
Конт не замедлил воспользоваться доктриной относительности человеческого знания и при построении своей социологии. Если каждая абстрактная наука изучает не сущности, а одни только явления, то и социология в качестве абстрактной науки, по мнению Конта, должна, конечно, заниматься тем же. По примеру остальных наук и социология должна превратить все социальные понятия из абсолютных в относительные; она изучает лишь законы в вышеуказанном смысле; установление таких «естественных законов» в социологии тем более возможно, что развитие человечества сказывается в очень сложных явлениях, где неправильности, вызванные какими бы то ни было индивидуальными условиями, должны естественно скрадываться в большей мере, чем в остальных [294].
Для того, однако, чтобы в полной мере применить общие выводы своей теории к социологии, Конт нуждался еще в новых предпосылках, которые тесно связаны с его попыткой установить систему абстрактных наук.
В силу того же принципа относительности познания, по мнению Конта, человек не может знать один закон мироздания и к нему возвести все явления. При единстве позитивного метода «доктрины позитивизма» лишь однородны (homogenes). Каждая из них обнимает группу законов, как бы отграниченных от других таких же групп слабостью человеческого познания; следовательно, у каждой науки кроме законов наук, выше нее стоящих, есть свои собственные. При таких условиях и образуются особые науки, приведенные Контом в известную систему [295]. Система Конта принадлежит к типу так называемых реконструктивных классификаций [296]: в ней классификация в одинаковой мере и удовлетворяет требованиям разума, и воспроизводит действительность; благодаря этому свойству ее и большему развитию простейших наук, чем сложнейших, Конт признавал возможным перенесение методов и законов из одной науки в другую. Итак, содержание (доктрина) каждой науки по крайней мере в формальном смысле предопределяется положением ее в указанной системе. Как последнее звено ее, социология должна быть такой наукой, которая изучает явления хотя implicité{10} и включаемые в область явлений физиологических, однако, имеющие кроме того свои особенности. Явления, наблюдаемые социологом, зависят, конечно, от других «простейших», а также более общих явлений и отличаются наибольшей сложностью; следовательно, он изучает явления наиболее конкретные и частные, т. е. наблюдаемые в наименьшем количестве случаев; таким образом, при объяснении социальных явлений социолог должен пользоваться законами, открытыми, например, естествознанием: они обязательны для явлений социальных, но не обратно [297]. Тем не менее социологию должно признать особой наукой, а не простым приложением физиологии: «коллективное изучение вида не может быть выведено исключительно путем дедукции из изучения индивида, ибо социальные условия, модифицирующие действие физиологических законов, как раз и оказываются в таком случае главным предметом изучения» [298].
Все те возражения, которые вкратце были указаны против общей теории Конта об относительности познания, конечно, имеют значение и при оценке применения ее к относительности социологических знаний. И тут положение о «законах» социологии и их всеобщем значении столь же мало обосновано, как и достоверность социологических предсказаний; и тут предпосылается реальное существование самого объекта изучения и достоверность его результатов.
Группировка наук, предложенная Контом и предопределяющая задачу социологии, с точки зрения его учения об относительности познания, также представляет большие затруднения и уже вызвала немало возражений в литературе. На чем зиждется, например, убеждение Конта в самопроизвольном стремлении человеческого разума к «единству» (unite) позитивного метода? Да и на основании каких принципов можно достигнуть такого единства? Конт, по-видимому, или вовсе не ставил себе вопросов подобного рода, или сознательно игнорировал их и, во всяком случае, не отвечая на них, догматически формулировал положение, которое едва ли можно было бы обосновать с чисто «позитивной» точки зрения. Та же шаткость заметна и в дальнейшем утверждении Конта, что его группировка наук реконструктивного

характера: в основе его также лежит скрытая гносеологическая предпосылка о соответствии логического построения с реальностью внешнего мира. Наконец ясно, что, называя явления не только простыми или сложными, но и отвлеченными или конкретными, Конт смешивал объективную точку зрения с субъективной и, таким образом, придавал искусственное единство основанию своей системы наук [299]. А между тем Конт исходил из вышеприведенных посылок и при определении социологии; следовательно, и оно страдает той же шаткостью исходной точки зрения. Притом Конт делал из нее дальнейший вывод касательно содержания социологии: оно по существу не разнится от остальных наук. И действительно, подобно энциклопедистам, Конт, в сущности, догматически утверждал, например, что социальные явления подчинены совершенно таким же законам, как и явления мертвой природы [300]; отсюда вытекало стремление его, опять-таки вполне согласное с мечтами энциклопедистов и их ближайших преемников, построить «социальную физику»; на деле, однако, она уже в «курсе положительной философии» не редко опиралась на коллективную психологию, а в «позитивной политике» стала окончательно сходить на социальную этику [301], в области которой произвольные гипотезы Конта благодаря его «субъективному методу» легко превращались в «законы» социологии или нормы политики.

## II. Психологические предпосылки Конта в их отношении к его социологии

Если бы в то время, когда Конт сочинял свой курс, психология уже успела приобрести значение самостоятельной науки, то он, вероятно, нашел бы в ее учении некоторые предостережения против применения своей доктрины об относительности познания к социологии; но и после того, как в европейской мысли зародилось новое научно-психологическое движение, психология не сразу приобрела самостоятельное значение. В первой трети XIX века многие из представителей французской философии все еще продолжали смешивать метафизику с психологией, а ученые соотечественники Конта большей частью увлекались «эмпирической или экспериментальной психологией» и слишком редко заглядывали в область явлений собственно психической жизни. Их примеру последовал и Конт; едва ли хорошо ознакомившись с зачатками научно-психологического движения, он устранил психологию из своей системы наук и тем не менее воспользовался ей для построения своей социологии.

### 1. Состояние психологических знаний, современных Конту, и его отношение к психологии

Метафизическое направление в психологии и отвращение к нему Конта. — Физиологическое направление в психологии: сенсуалисты; идеологи: Траси и Кабанис; Галль и Бруссе. — Господство физиологической школы благодаря слабости попыток Бирана и Жуффруа выделить психологию в качестве самостоятельной науки. Отношение Конта к материалистам, сенсуалистам и идеологам. Конт — последователь физиологического направления в психологии; признание им новой области психологических разысканий в явлениях общественности.

Во французской литературе начала XIX века можно было еще встретиться со старинным взглядом на психологию, как на отдел метафизики. Основная задача ее, понимая ее в узком смысле, по мнению одного из старших современников Конта, состоит в познании духа человеческого, приближающего нас к Верховному Существу; человек составляет один из великих предметов метафизики…» Познание души человеческой возможно, однако, лишь путем изучения ее свойств (facultés) и ощущений (sensations). Таким образом, человек представляется метафизику наделенным волей и чувствованиями; значит, их следует изучать с метафизической точки зрения [302]. Даже в позднейшее время, например, на блестящих лекциях Кузена нетрудно было услышать подобные же речи [303]. Между тем Конт отрицал всякую метафизику: ввиду того, что психология не успела еще окончательно обособиться от нее, основатель позитивизма, не попытавшись достигнуть такого обособления, естественно должен был отрицательно отнестись к психологии, как самостоятельной науке, и зачислил позитивные знания, ее касающиеся, частью в свою биологию, частью в социологию.

К аналогичному результату привело и то научное движение, которое обнаружилось среди французских энциклопедистов и «идеологов» XVIII и начала XIX вв. Французский материализм и сенсуализм XVIII века в значительной мере подготовил ту физиологическую точку зрения, с которой Конт готов был рассматривать явления душевной жизни. Не говоря об ученике Бургааве — Ламеттри с его чисто механическим пониманием человеческой природы, и энциклопедисты с их стремлением «изучать природу во всем» и из одного только ощущения выводить всю совокупность мышления уже подготовили образование новой дисциплины: физиологической психологии [304]. Притом взгляды Кондильяка, как известно, получили дальнейшее развитие в школе идеологов. Траси частью под влиянием Бюффона, частью благодаря изучению произведений Локка и Кондильяка прямо зачислил в область «зоологии» и идеологию, т. е. науку о человеческом мышлении; но, разделяя идеологию на два отдела: «физиологическую» и «рациональную», Траси еще не слишком резко настаивал

на исключительном значении «физиологической» идеологии, тем более что сам усиленно занимался «рациональной», а в учении своем о способности к движению (motilité в первоначальном смысле) он даже явился ближайшим предшественником Бирана [305]. Лишь Кабаниса, поставившего в связь телесную организацию с происхождением ощущений, можно считать резким представителем того направления, которое пришло к заключению, что головной мозг должен признать специальным органом, порождающим мышление, а не только отправляющим функцию его [306]; продолжатель трудов Кабаниса, в свое время весьма известный доктор Бруссе, чувственное восприятие (sensibilité) не что иное, как продукт нервной деятельности, страсти – действие внутренностей, а разум – как бы выделение мозга. Наконец, в последний период своей деятельности Бруссе, вообще склонявшийся к мысли о локализации болезненных процессов в организме, стал защитником и той френологической теории, в которой противник психологов и идеологов, Галль, пытался локализировать инстинкты, аффекты, моральные чувствования и умственные склонности человека в различных центрах его головного мозга [307].

Итак, в то время, когда Конт сочинял свой курс положительной философии, физиологическое направление в психологии имело много влиятельных приверженцев: оно тем более должно было оказать влияние на ревностного поклонника позитивного знания, что противоположное направление до конца 1820-х годов все еще было довольно слабо представлено во французской литературе. Попытки Бирана и Жуффруа отмежевать особую область душевных явлений, подлежащих изучению психологии, в то время не оказали большого влияния на развитие ее. Учение Бирана о воле, которая в качестве самостоятельной силы непосредственно познается каждым человеком, как его собственное «я», было слишком своеобразным, да и изложено было в виде самых общих рассуждений и крайне темным стилем, который не мог привлечь читателей с позитивными вкусами, воспитанными на чтении простых и ясных сочинений Кондильяка, Траси и их преемников. Жуффруа еще менее Бирана был в состоянии повлиять на позитивистов. Его теория о человеческом «я», как особой сущности, производящей душевные явления, его расплывчатость мысли и одностороннее признание одного только метода внутреннего наблюдения, наконец, его пренебрежение к объективным фактам, слишком резко бросались в глаза для того, чтобы убедить противников его воззрений в самостоятельном значении психологии [308].

Естественно, что при таких условиях Конт остался под влиянием старого направления и боролся с новой «метафизической» школой в психологии, ибо с точки зрения относительности познания – учение о душе, воле, а тем паче об абсолютном единстве человеческого «я» казалось ему «метафизическим» [309]. Впрочем, Конт нисколько не причислял себя к материалистам: человек, по его мнению, зависит от внешней среды, но не порожден ею; материалисты напрасно преувеличивают влияние внешней природы на человека и таким образом пытаются уничтожить самостоятельность и самопроизвольность (spontanéité) органической жизни; двойственность, которую они желали бы устранить из своей системы, все же остается в силе. Нельзя также утверждать, что Конт вполне принадлежал к лагерю сенсуалистов: он восставал против теории Кондильяка, Гельвеция и вообще «метафизиков» XVIII столетия, попрекая их за то, что они «в своей психологии» не придавали никакого значения «предрасположению внутренних органов головного мозга» и всю душевную жизнь выводили из деятельности внешних чувств [310]. Наконец, и доктрина идеологов казалась Конту не вполне удовлетворительной, так как они слишком пренебрегали чувством в пользу разума [311]. Тем не менее Конт преимущественно исходил из взглядов важнейших идеологов [312]. Соглашаясь с Траси в том, что идеология должна быть частью зоологии, Конт усматривал, однако, в его доктрине отступление от им же высказанного главного положения, почему и продолжал называть Траси метафизиком. Лишь Кабанис в своем известном сочинении об отношении физических факторов к моральным, по мнению нашего философа, первый попытался ввести в область физиологии и влияния моральные [313]; Бруссе также пользовался в глазах Конта большим авторитетом: его трактат о раздражении и умопомешательстве (de l’irritation et de la folie) заслужил полное одобрение Конта в качестве книги всего более пригодной для того, чтобы предохранить читателя от «психологической заразы» или вылечить его от пагубных ее последствий [314]. Наконец, еще выше трактата Бруссе Конт ставил труды Галля, будто бы окончательно подчинившего психологию физиологической точке зрения: по его мнению, душевные склонности, врожденные в человеке, могут быть изучаемы лишь постольку, поскольку они обнаруживаются в телесных органах. Впрочем, Конт принял учение Галля не без ограничений: признавая врожденность душевных склонностей и их раздельность, а также принцип локализации, он, однако не считал удачной попытку Галля воспользоваться им и возражал против его теории разграничения основных способностей (facultés); соглашаясь с мнением Шпурцгейма, Конт полагал,

что наши способности не ведут к предопределенному роду и степени действий; лишь их комбинации и известные условия (l’ensemble des circonstances correspondantes) производят определенные действия [315].
Таким образом, вообще подчиняясь влиянию физиологического направления в психологии, Конт по примеру его важнейших представителей усматривал едва ли не основную задачу психологических разысканий в том, чтобы выяснить «со статической точки зрения» органические условия, от которых зависят так называемые психические явления. «Позитивная теория аффективных и интеллектуальных функций, – писал он в своем курсе, – есть прямое продолжение физиологии живых существ; такая теория должна быть добыта путем изучения различных явлений чувствительности, свойственной головному мозгу…» [316].
Вполне признавая важное значение нового отдела «физиологии живых существ», как науки будущего, Конт вместе с тем крайне пренебрежительно отнесся к психологии, как науке, изучающей явления индивидуального сознания. Да иначе и быть не могло. С точки зрения своей теории относительности познания, Конт не мог признать ни мировоззрения Кузена и Жуффруа, ни их приема психологического изучения. В данном случае Конт как бы забыл о существовании других направлений в психологии и, полемизируя с религиозно-метафизическими воззрениями Кузена или с методом «внутреннего наблюдения» Жуффруа, пришел к отрицанию самой психологии, поскольку она изучает явления индивидуального сознания. Несмотря на то, что уже Кондорсе, «духовный отец» Конта, указал на самонаблюдение, как на источник наших познаний о человеке, поскольку он – существо способное чувствовать, рассуждать и приобретать нравственные понятия, Конт решительно отрицал пригодность такого приема. В значительной мере находясь под влиянием Галля и Бруссе, он полагал, что самонаблюдение, которое, пожалуй, еще можно применять к слабым чувствованиям, так как они имеют другие «органы, чем мышление в узком смысле, не годится для изучения последнего. Весьма обширная и важная группа душевных явлений, по мнению Конта, недоступна самонаблюдению: таковы, например животная и детская душевная жизнь, а также патологические случаи. Притом никакое самонаблюдение невозможно над душевным явлением в то время, когда оно происходит в сознании наблюдателя: сильное возбуждение, порожденное страстью, не благоприятствует самонаблюдению, а между тем случаи подобного рода заслуживают особенного изучения; нельзя также «смотреть на самого себя в тот момент, когда думаешь». Итак, метод самонаблюдения, порождающий массу разноречивых выводов, по мнению Конта, не имеет никакого положительного значения, а вместе с ним падает и какая-либо возможность изучения явлений индивидуального сознания помимо его внешних проявлений [317].
Не мешает заметить, что сам Конт старался, однако, оградить своих последователей от чрезмерного увлечения биологией. «Логическая аналогия между биологией и социологией, – писал он, – слишком очевидна для того, чтобы нужно было специально настаивать на том, чтобы социологи в методологическом отношении приготовляли свой разум достаточно полным изучением приемов биологической науки». Автор «Курса», как видно, настаивал скорее на методологическом, чем на феноменологическом значении биологии для социологов. И, наоборот, «зловредное преобладание биологических взглядов в социологической доктрине и иррациональное презрение к историческому методу», по мнению нашего философа, приводили некоторых ученых к совершенно ложному пониманию социальной эволюции»; так, например, нельзя сравнивать человечество как бы с громадным полипом, – ибо такое сравнение «приводит к сближению свободной (volontaire) и факультативной ассоциации с непроизвольной и неразъединимой». Вообще, не придавая исключительного значения выводам, дедуктивно добытым из биологии для социологии, Конт считал нужным применять здесь индукцию [318]. Предостережения Конта не уберегли его от чрезмерного увлечения биологической точкой зрения; он включил в биологию и изучение явлений индивидуального сознания; но, может быть, под влиянием вышеуказанной точки зрения он стал изучать их помимо биологии – в социологии.
Наряду с выяснением органических условий, от которых зависят психические явления, Конт действительно считал желательным исследование внешних проявлений индивидуально-психической жизни в обществе. На такую задачу мимоходом уже обратил внимание один из идеологов, Траси; подобного же принципа придерживался и Кабанис, например, при изучении влияния пола на психические свойства людей. Тем не менее, как его, так и Галля с Бруссе, Конт именно и упрекает за то, что они зачислили все явления душевной жизни в область одной физиологии [319]. По его мнению, может быть сложившемуся не без влияния Юма, следует пополнить физиологическую психологию наблюдением над «действительным ходом развития человеческого мышления в истории человечества»; ясно, что задачу подобного рода должно рассматривать с динамической точки зрения [320].
Таким образом, психология в глазах Конта как бы теряла самостоятельное значение:

она становилась частью отраслью биологии, частью отделом социологии.
2. Психические факторы общественной жизни в социологии Конта
Предостережения Конта против увлечения биологией и его теория раздельности наук не уберегли его от исключительно биологической точки зрения на индивидуальную психологию. – Отсутствие доказательств в пользу такого взгляда. – Перемена в методе психологических наблюдений Конта; анализ душевных явлений и самонаблюдение. – Отрицание Конта воли и признание ее в качестве фактора общественной жизни. – Роль «эффективных способностей» в социологии Конта; склонности и чувствования; чувствования в социальной статике, особенно чувства симпатии, кооперации и солидарности и их значение в общественных союзах; чувствования в социальной динамике: инстинкт улучшения и скука. – Роль интеллектуальных способностей в социологии Конта: обособленность чувства от разума; признание интеллектуализированных чувствований; возрастающее влияние умственных способностей на прогрессивное развитие человечества; психологическая формула прогресса. – Последствия, вытекающие из отрицания Контом психологии и признания им психических факторов общественной жизни.
Конту не удалось, однако, надлежащим образом применить свою точку зрения к объяснению явлений душевной жизни: он, по-видимому, считал излишним доказывать законность своего предположения о том, что все психические явления имеют исключительно физиологическое происхождение; следовательно, его формула в данном случае не уступает в своей догматичности нескольким другим, уже приведенным выше.
Во многих случаях слишком сильно настаивая на раздельности областей научного знания, в силу которой ему приходилось чуть ли не перескакивать из одной в другую, Конт, по-видимому, не счел нужным воспользоваться своим принципом для выделения психологии из биологии: он признает, например, физику и химию особыми и самостоятельными науками, но не соглашается признать такой же раздельности между биологией и психологией, а между тем в то же время различает биологию от социологии и даже социологию от морали [321].
Благодаря указанному пробелу сам Конт постепенно перешел к изучению психических факторов в явлениях общественности, что, естественно, изменило и отношение его к психологии. В самом деле, по мере построения своей системы, Конт стал все более придавать своим психологическим терминам реальное значение: в «позитивной политике» он уже «субъективным методом» занимается «позитивным изучением интеллектуальных и моральных функций» и главной задачей его ставит не локализацию их, а «достаточно глубокий анализ явлений интеллектуальных и моральных» [322]. С такой точки зрения Конт легко перешел в область собственно психологических изысканий: и действительно, его теория в окончательно сложившемся виде производит скорее впечатление ряда френологических выводов из психологических наблюдений, чем физиологического объяснения явлений психической жизни [323].
Не входя в оценку их с точки зрения индивидуальной психологии, обратим внимание лишь на вывод Конта касательно самонаблюдения, как весьма важный для характеристики его отрицательного взгляда на психологию и для последующего построения его социологической доктрины.
Конт решительно отрицает смысл самонаблюдения, а между тем он же замечает, что путем самонаблюдения можно проверять законы, обнаруживающиеся в социальной эволюции, и пользуется им при доказательстве главного своего «закона» трех состояний [324]. В данном случае Конт, вероятно, находился под влиянием Кондорсе [325]. Установив понятие о «прогрессе человеческого ума», Кондорсе отмечает, что такой прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются и в индивидуальном развитии наших способностей, так как он – результат последнего, обнаруживающийся одновременно в большом количестве индивидуумов, соединенных в общество. Точно так же аргументирует и Конт. Психический процесс индивидуума возводится им в общий закон социологии. «Общий ход развития человеческого духа, – замечает он, – может быть установлен вполне осязательно путем наблюдения над индивидуальным развитием… Не припомнит ли каждый из нас, созерцая собственную свою историю, что он был богословом в детстве, метафизиком – в юности и физиком в зрелом возрасте?» Такая «проверка» закона последовательной смены только что указанных мировоззрений, по мнению Конта, доступна всякому, кто только стоит на уровне современного образования [326]. Конт, как видно, рекомендует каждому образованному человеку проверить на самом себе справедливость основного его «закона» путем того внутреннего наблюдения, приложение которого сам он ставит в самую тесную связь с психологией и против которого он так сильно восстает в других частях своего курса. Итак, нельзя вместе с Контом пренебрегать самонаблюдением, хотя бы даже не приписывая ему значения специального метода в психологии; но и в такой роли самонаблюдение по настоящее время фигурирует в числе ее методов [327]; экспериментальная

психология едва ли может обойтись без самонаблюдения, да и сам Конт, разумеется, пользовался им, когда занимался френологией, особенно в позднейшее время при составлении своего «tableau cerebral» в системе позитивной политики [328].
Как бы то ни было, отвергая индивидуальную психологию, между прочим, на том основании, что она опирается на самонаблюдение, Конт лишил себя возможности обосновать свою социологию.
Беглые замечания Конта о самосознании, которое он определяет как понятие (notion), возникающее у данного субъекта о чувстве гармонии между разнообразными функциями организма, нельзя еще, конечно, признать достаточно удовлетворительной попыткой выяснить самое понятие «субъекта»; Конт также очень мало позаботился и о том, чтобы выработать какую-либо теорию единства и непрерывности индивидуального сознания: лишь в своем сочинении о политике, рассуждая о «душе, как об истинно фундаментальной гармонии между сердцем и разумом», он указал на то, что «единство и непрерывность существования в каждом животном достигается постоянным бдением массы аффективных его способностей» [329]. На столь шатких основах едва ли можно было построить какое-либо прочное понятие о субъекте в психологическом, а следовательно, и в моральном, и в юридическом смысле: действительно, Конт игнорирует это понятие и кончает тем, что отказывает человеческой личности в каких бы то ни было правах.
Впрочем, в большинстве случаев отрицательное отношение Конта к психологии не помешало ему широко воспользоваться данными ее для объяснения явлений социальной жизни.
Подобно главным представителям физиологической школы вообще пренебрегая учением о воле, Конт в своем курсе высказался в пользу детерминизма и совершенно отрицал возможность для человека «произвольно (a son gré) видоизменять (transformer) свою духовную природу»; но уже в «трактате о политике» отношение Конта к тому же учению, по-видимому, несколько изменилось. Здесь он рассуждает о какой-то «энергии сердца», а затем определяет волю «как последнюю степень желания», наступающую в то время, когда человек решил, что господствующее его стремление пригодно [для достижения данной цели] [330]; так как без воли не может быть воздействия индивида на окружающую среду, хотя бы оно здесь выражалось только во «второстепенных» последствиях, то «волей и характеризуется главным образом прямое и полное объективное проявление жизни» каждого из нас [331]. Итак, отрицая «волюнтаризма» в своем курсе, Конт отвел волевому началу весьма видную роль в своей «политике»; но в сущности Конт придал воле значение чуть ли не самостоятельного фактора в явлениях общественной жизни уже в своем курсе, и только разъяснил свою точку зрения в трактате по политике. По крайней мере и там и здесь он часто рассуждает о воле в таком именно смысле. Объясняя, например, возникновение человеческой речи действием чисто эмоциональных факторов, Конт представляет себе развитие ее путем замены «непроизвольных знаков» произвольными (volontaires) [332]. Далее, в своей социологии Конт рассуждает о «добровольных отношениях» (relations volontaires), о «кооперациях, естественно или по соглашению возникающих», о «свободном и рассчитанном воздействии наших политических комбинаций на развитие человечества», о «добровольном подчинении умов духовному авторитету», о «добровольных» союзах городов, об «искусственности и произвольности общественного порядка» и т. п., не разъясняя, однако, в каком смысле он употребляет все эти выражения [333]. Наконец, в своей теории прогресса Конт также готов признать существенное значение того же фактора, например, «желание лучшего», на значение которого, как характерной особенности «прогрессивной природы человека», уже указывала шотландская школа. Конт, вероятно, не без ее влияния утверждал, что «человек всегда стремится во всех отношениях развить совокупность своей физической моральной и интеллектуальной жизни, насколько такое развитие доступно ему при данных условиях его жизни». В последнем своем сочинении Конт приписывал «воле» важное значение в «совершенствовании всеобщей гармонии» [334].
Той же психологической терминологии Конт придерживается и в своих рассуждениях о роли чувствований в явлениях общественности. По примеру Кабаниса и Галля он различал «аффективные способности» от «интеллектуальных», а отношение их друг к другу определял, может быть, под влиянием Юма, утверждавшего, что «разум находится и должен находиться в рабской зависимости от чувства», и во всяком случае согласно теории Галля. В самом деле Конт так же, как и Галль, приписывал аффектам преобладающее значение в душевной жизни человека и резко обособил их от разума. Группировка аффектов, предлагаемая Контом, сделана не с физиологической, а скорее, с психологической точки зрения; из их состава он с течением времени выделил индивидуально-социальные чувства, как-то, «гордость» и «тщеславие», «получающие социальный характер по своим средствам, но не по происхождению и цели», а к «социальным» причислил «привязанность, уважение и любовь». Хотя социальные чувства (affections sociales) по своей энергии и уступают силе личных

страстей, тем не менее они создали общежитие и поддерживают его вопреки самым мощным индивидуальным склонностям [335].
В своей социальной статике Конт действительно придает большое значение эмоциям. Они лежат в основе общественного порядка: на них основано стойкое убеждение [336]; состояние, в которое повергла людей революция, закончится лишь тогда, когда «разум будет подчинен сердцу», ибо чувство, будучи менее разума помрачено [революционной метафизикой], главным образом, и будет способствовать восстановлению порядка; лишь при таком условии мораль приобретет руководящее значение в нашем обществе [337]. Психологическая точка зрения Конта обнаруживается еще яснее прежнего в его рассуждениях о той роли, какую он приписывает основным социальным «инстинктам» при образовании человеческих союзов. Так, например, подобно важнейшим представителям шотландской школы, Конт стал указывать на симпатию, как на фактор общественности [338]. Юм, а за ним и Смит определяли симпатию как психическое состояние, возникающее благодаря тому, что мы, взирая на выражение радости или горя других людей или живо представляя себя причины таких состояний, вызываем в себе живое чувство радости или горя [339]. Конт, по-видимому, принимает его определение, по крайней мере, он нигде не предлагает своего собственного, основанного на физиологических данных, и только мимоходом удивляется той самопроизвольности (spontaneité), которая неудержимо влечет нас к участию в «радости» подобных нам существ. Между тем определение симпатии, принимаемое Контом, дает нам основание предполагать, что он, в сущности, употреблял термин «симпатия» преимущественно в психологическом смысле. Недаром он иногда называл симпатию «социальным чувством» и отождествлял ее то с «доброжелательностью» (bienveillance), термин, весьма напоминающий нам «benevolence» Юма [340], то, наконец, преимущественно в «системе позитивной политики, с «любовью» [341]. От «инстинкта симпатии», который Конт, как видно, смешивает с весьма сложными эмоциями, он отличает, однако, «чувства кооперации и солидарности». Под «чувством кооперации» Конт, по-видимому, разумеет то чувство, которое возникает у члена данного предприятия благодаря сознанию своего участия в нем [342]. Еще шире предшествующего «чувство солидарности»; самый термин «солидарность» имеет у Конта различные значения: в некоторых случаях он употребляет его для обозначения взаимной зависимости частей данного целого; в других случаях он предполагает сознание такой зависимости, благодаря которому и возникает «чувство солидарности» [343]. Ясно, что оба термина употребляется Контом в психологическом смысле; лишним доводом в пользу нашего предположения служит и интеллектуализированный характер «чувства солидарности»: оно складывается под влиянием понятия о той зависимости, которая существует не только между «современными индивидами и народами», но и между предшествующими и последующими поколениями [344]. Примеры подобного рода замены физиологических соображений психологическими можно подыскать и в дальнейших рассуждениях Конта о семье, «основанной» главным образом на «привязанности и благодарности», и об общественном союзе, требующем «общности некоторых основных понятий, верований и нравственных убеждений»; наконец, общественный и государственный порядок также предполагает, по мнению Конта, «чувство уважения» последующих поколений к предшествующим и «доверие» общества к правительственной власти [345]. Таким образом, в своей социальной статике Конт постепенно покидает физиологическую почву и переходит в область изучения эмоций, как психических факторов общественности, в котором он несомненно обнаружил тонкую наблюдательность и большую силу обобщения.
Нечто подобное произошло и с социальной динамикой Конта: и тут он опирается не столько на физиологическое, сколько на психологическое понимание эмоций. Сам он заметил, что в «методологическом трактате политической философии следовало бы прежде всего подвергнуть анализу индивидуальные побуждения, из которых слагается сила прогресса, и в основу их поставить тот фундаментальный инстинкт, который влечет человека к улучшению (или совершенствованию) во всех отношениях данного его положения. Далее, при изучении второстепенных факторов, способствующих ускорению развития, Конт указывает, по примеру Леруа, на «скуку» [346], а в своем трактате по политике еще обращает внимание на чувство непрерывности развития, в силу которого люди всегда чувствуют, что они находятся между совокупностью своих предшественников и наследников [347].
В социологии Конта обнаружилось еще одно допущение психологического свойства; здесь он постоянно пользуется разумом в качестве психического фактора прогресса. Согласно теории Галля о раздельности человеческих способностей, Конт также любил рассматривать эмоции и разум обособленно; такая точка зрения повела к одному из самых существенных заблуждений Конта в его учении о морали, которую он часто смешивал с простым чувством, сердечным влечением и т. п. [348] Тем не менее он признавал возможность образования интеллектуализированных чувств [349]; в своей статике Конт уже указал, например, на «чувство солидарности», а оно, как нам

приходилось заметить выше, не может образоваться без помощи довольно сложных и отвлеченных понятий. В социальной динамике Конт также отводит существенную роль умственным способностям в прогрессивном развитии человечества. Так, например, он объясняет дальнейшее развитие языка сменой эмоциональных факторов интеллектуальными, благодаря чему язык становится средством сообщения не столько чувствований, сколько мыслей [350]. Вообще Конт немало сделал для выяснения возрастающего влияния умственного состояния, главным образом, общего всем философского мировоззрения, на ход развития человечества. Глухая ссылка, какую в рассуждениях подобного рода Конт иногда делает на необходимость изучения «тех способностей человека, которые помещаются в передней части головного мозга», плохо прикрывает иную концепцию. В своем рассуждении о влиянии фетишизма на переход человеческих обществ от охоты и скотоводства к земледелию он, например, прямо приписывает решающее значение «духовным» факторам, «существенно отличным и независимым от материальных», а таковыми он в то время и считал преимущественно факторы интеллектуальные [351]. Та же точка зрения проглядывает вообще в объяснении особенностей «теологического» периода нового времени, а также обнаруживается в его убеждении касательно той роли, которую позитивная философия должна будет играть в ближайшем будущем [352]. Если припомним, что, по мнению Конта, «чувства суть двигатели нашего существования», то и его историческое построение тогда же получит психологическую окраску: во всех вышеприведенных рассуждениях Конт, в сущности, предполагает возможность влияния общего философского мировоззрения на деятельность людей путем образования в них интеллектуализированных чувств; постепенно совершенствуясь, они и порождают прогресс в жизнедеятельности человеческих обществ; вместе с тем чрезмерное преобладание «аффективной жизни» над «интеллектуальной» постепенно понижается [353].

Итак, отрицая «психологию» на том основании, что она принадлежит «метафизике», Конт отрезал себе возможность психологически обосновать свои социологические предпосылки: не останавливаясь на выяснении оснований познания социальных явлений, он не полагал в основу общественных наук и ясных понятий о явлениях сознания. Желание Конта изучать социальные явления с совершенно такой же точки зрения, как и явления бессознательной природы, не нашло сдержки в его психологии: он обратил слишком мало внимания, например, на учение о воле, с чем едва ли согласились бы многие из современных ученых [354], и таким образом в сущности отказался от выяснения того соотношения, какое существует между понятиями о воле и о «законах» социальных явлений. И тем не менее он постоянно прибегал к многим психологическим данным и приемам для построения своей социологии. Не говоря о внутреннем противоречии, в которое таким образом впадал Конт, следует заметить, что, пренебрегая психологией, он, конечно, пользовался ей довольно произвольно: стоит только припомнить, как он обращается с волевыми процессами, как растяжимо у него понятие «инстинкта» симпатии, как трудно схватить точный смысл его «чувства солидарности», как в построении понятия об обществе он допускает множество психических факторов без надлежащего выяснения значения их и, как он вводит, наконец, в определение прогрессивного развития человечества психологическую точку зрения, от заблаговременного обоснования которой он вовсе уклонился. При таких условиях Конт не мог поставить принципы психологии в связи с принципами социологии, благодаря чему, как видно, сам придал своему социологическому построению догматический характер и не в силах был удержать его на высоте истинно положительного знания.

## III. Социологические принципы Конта

Вышеуказанные особенности гносеологических и психологических воззрений Конта довольно ярко отразились на его социологии: старательно отстраняя от себя всякого рода «метафизические» предпосылки, он был принужден, однако, скрыто или явно допустить многие из них в свою «социальную физику», благодаря чему и впал в существенные противоречия с собственной своей теорией познания. Попытаемся с такой именно точки зрения взглянуть на главнейшие «принципы» социологии Конта. В его системе их, кажется, не менее четырех, а именно: 1) «принцип условий существования»; 2) принцип единообразия человеческой природы; 3) «принцип консенсуса», т. е. согласованности элементов всякой данной группы общественных явлений между собой, и, наконец, 4) принцип эволюции.

### 1. Принцип условий существования

Понятие о среде у ближайших предшественников Конта: учение о физической среде; зачатки учения о среде социальной у Гельвеция, Тюрго, Гольбаха, С. Симона и Р. Овена.

Учение Конта о среде; он не выделяет из понятия о ней понятия о социальной среде. — Замена принципа каузальности принципом условий существования. Смешение Контом логической точки зрения с феноменологической. Возражения против такой замены и противоречия Конта с собственной предпосылкой. — Замена принципа

целесообразности «принципом условий существования». Признание Контом принципа целесообразности в объективном его значении, противоречащее такой замене.
Понятие среды уже было намечено многими из французских ученых начала XIX века, например, Биша, Ламарком и Бленвилем: Ламарк даже пользовался термином «milieux», а Бленвил не мало сделал для выяснения того влияния, какое «внешние условия» (modificateurs externes) оказывают на организм; Кабанис также обратил специальное внимание на тех из них, которые действуют на человеческий организм, как-то: тяжесть, температуру, степень влажности воздуха, пищу, движение и т. п. [355] Научная разработка понятия среды в биологии не могла, конечно, не повлиять и на развитие аналогичного понятия в социологии; благодаря трудам Галля, Шпурцгейма и Эскироля, например, преступность стали объяснять с точки зрения, которую впоследствии усвоила «антропологическая школа» криминалистов [356]. В социологии, однако, понятия среды должно было осложниться: наряду с органической средой стали указывать и на среду духовную. Теория Монтескье о «климате» вызвала существенные возражения [357]. В кружке энциклопедистов уже возникла мысль о влиянии общественных условий на характер человека. С такой точки зрения о них рассуждал, например, Гельвеций; но в своей книге «о человеке» он, однако, не провел резкого различия между средой физической и духовной [358]. Тем не менее уже Тюрго советовал ученым «обращаться к объяснению социальных явлений действием физических причин не прежде, как убедившись в том, что их никоим образом нельзя истолковать действием причин моральных» [359]. Даже материалисты XVIII века готовы были выставить то же положение. «Не климат, писал, например, Гольбах, создает людей, а [общественное] мнение, т. е. совокупность идей, переданных одним поколением другому, религия, законодательство и правительство» [360]. Наконец, и С.-Симон, который шесть лет находился в дружеских сношениях с Контом, также старался опровергнуть теорию Монтескье ссылкой на то, что один и тот же народ, живя в одних и тех же климатических условиях, в разные периоды своего существования оказывался, однако, различных характеров и что, наоборот, у разных народов, живших в разных условиях, иногда существовали одни и те же черты [361]. Кроме того, Конту, вероятно, были известны мнения Овена, а между тем последний настаивал на том, что характер человека «главным образом создается его предшественниками», т. е. в сущности социальной средой [362]. Вообще мысль о зависимости человека не только от «физической», но и от «духовной атмосферы», его окружающей, была довольно распространенной даже в правящих кругах того времени и, вероятно, повлияла на законодательную политику касательно смертной казни, породившую известный закон 1832 года [363].
Естественно, что и Конт находился под влиянием тех же теорий: термин «mulieu» он употребляет в том же смысле, как и Ламарк; кроме того в учении своем об органической среде Конт был многим обязан Бленвиллю и Кабанису; подобно своим предшественникам он с большой настойчивостью указывал на зависимость, какая обнаруживается между всяким живым организмом и «совокупностью известных внешних обстоятельств или условий (как физических, так и химических), нужных для его существования». Такую совокупность внешних условий Конт и называл «средой» [364]. При выяснении понятия о среде применительно к социологии (principe des conditions d’existence) Конт, естественно, должен был бы обратить внимание на понятие о «социальной среде», уже затронутое многими из его предшественников. Замечательно, однако, что Конт почти ничего не сделал для того, чтобы прочно установить его: немало места уделив в своем курсе рассуждениям об «органической среде», он лишь мимоходом коснулся понятия о среде духовной. Так, например, придерживаясь точки зрения Тюрго, уже указанной выше, Конт восстает против преувеличений Монтескье [365], утверждает, что человек хотя и зависит от среды, но не порожден ею, и даже однажды в конце своего курса употребляет термин «milieu intellectuel» [366]; взамен его в «трактате о политике» появляется, наконец, и «milieu social»{27}; здесь Конт также настаивает на том, что нельзя смешивать понятие о «биологической» среде с понятием о среде «социальной». Конт, однако, нисколько не позаботился о том, чтобы выяснить новое понятие, вводимое им в обществоведение. Только в одном месте, да и то случайно, он заметил, что «в социальных феноменах мы наблюдаем кроме действия физиологических законов в индивиде нечто особенное, видоизменяющее их результаты и зависящее от действия, какое индивиды оказывают друг на друга и которое значительно осложняется, благодаря влиянию каждого предшествующего поколения на последующее» [367]; но в чем состоит такой процесс и насколько его можно отождествлять с влиянием социальной среды на индивида, Конт оставил без дальнейших разъяснений и не связал принципа признания чужого одушевления с понятием о ее специфическом содержании.
Таким образом, приложение «фундаментального принципа» Конта об условиях существования к области социальных явлений в его социологии оказалось слишком общим, да и самый принцип не приобрел достаточно определенного социологического

значения [368].
Поверхностное отношение Конта к «принципу условий существования» тем более странно, что он при помощи его хотел устранить из своих рассуждений отчасти понятие о связи между причиной и следствием, а главным образом начало целесообразности.
Конт, кажется, нигде не выяснил, в каком смысле и в какой мере понятие среды заменяет понятие о причинной связи; но он, по-видимому, делает такую предпосылку в своем рассуждении об отношении принципа среды к началу целесообразности; по его мнению, в силу принципа среды, которым социология должна будет пользоваться в самых широких размерах, мы представляем себе важнейшие социальные явления как необходимые [369]. В своем замечании, смысл которого остается довольно темным, Конт, кажется, смешивает две точки зрения — логическую с феноменологической.
С логической точки зрения замена принципа каузальности «принципом условий существования» существенным образом не видоизменяет понятия о связи между причиной и следствием, если понятие об отношении причины к следствию не связывается с понятием силы или действия; тогда можно еще зачислять причину в совокупность условий, порождающих данное следствие. Правда, и такую доктрину едва ли позволительно признать вполне удовлетворительной, ввиду того, что здесь смешиваются, в сущности, различные между собой понятия: об условиях, причинах и поводе данного следствия; но по крайней мере она не противоречит исходному своему положению [370]. Конт также часто повторял, что наука занимается изучением одних только сходств и последовательностей; тем не менее он постоянно говорит и о «действиях» или воздействиях одних элементов на другие и т. п. [371]; следовательно, в сущности, он как бы признает не только известную связь между причиной и следствием, но не может отделаться и от понятия о действии некоторой силы, обнаруживающейся в их отношении. С такой точки зрения едва ли возможно включать в понятие об условиях действия и причину действующую, а также порождающую следствие; но даже если предполагать, что указываемая нами ошибка кроется только в плохой терминологии Конта, все же нельзя не заметить, что, покрывая одним общим понятием «среды» понятия об условиях данного явления, его причинах и поводе, он, в сущности, не решил вопроса о связи между ними и следствием, а только отказался от его решения. Притом сам Конт пользовался различием между понятиями условия и причины в отношении их к данному следствию: обсуждая, например, степень влияния отдельных лиц на общество, он замечает, что в «политике, как и в других науках, своевременность данного действия составляет всегда главное условие для того, чтобы известное лицо оказало значительное и продолжительное влияние на общество» [372]. Здесь «своевременность данного действия» в качестве условия его успешности сопоставляется с «влиянием» (influence) его на общество; но термин «влияние» (influence) Конт часто употребляет в смысле «cause»; значит, в приведенном отрывке он различает условие от причины, порождающей известное следствие, но нигде не останавливается на обосновании такого различия.
Помимо только что высказанных соображений нельзя не заметить в учении Конта о среде и противоречия иного фактического характера. Говоря о применении «принципа условий существования» к объяснению возникновения одних только важнейших социальных склонностей, Конт, по-видимому, рассуждает не о «принципе» среды, а об объективном факте ее существования, поскольку он влияет на образование известных склонностей. Хотя в своей теории органической среды он указывает на нее, как на причину, в некоторых случаях «порождающую» явления жизни, однако он же готов признать, что наряду со средой, т. е. внешними условиями существования, должно поставить еще внутренние факторы, присутствующие самому организму [373]. Теория изменяемости видов казалась Конту порожденной «наивным воображением Ламарка»; высказывая свое убеждение в том, что «животные виды обнаруживают стремление сохранить главнейшие свои особенности, несмотря на перемены во внешних условиях своего существования» [374], Конт склонялся к такому же образу мыслей и относительно человеческих способностей. Частью, может быть, под влиянием Бонне, частью благодаря учению Галля о врожденных склонностях Конт приходил к своего рода теории инволюции и в социологии: «развитие, по его мнению, просто состоит в самопроизвольном обнаружении (essor spontané) основных наших способностей, всегда предшествующих ему и в общей совокупности составляющих нашу природу; такому процессу постепенно содействует образование ума, не вводящее, однако, никаких новых способностей в его развитие» [375].
Среда, которой Конт приписывал столь важную роль в истории человечества, с только что приведенной точки зрения теряла в его глазах прежнее значение: по крайней мере сам он слишком мало различал понятие о физико-химических условиях существования от понятия о социальной среде для того, чтобы выяснить, каким образом согласовать принцип социальной среды своей теорией эволюции.
Итак, новый принцип Конта не мог восполнить пробела, который образовался в его

построении с упразднением учения о связи между причиной и следствием. Сам он продолжал прибегать к его помощи, хотя и старался, может быть, инстинктивно, прикрыть такой прием особой терминологией. Конт, по-видимому, не замечает, как он в понятие среды вводит принцип каузальности, причем связь между причиной и следствием, в сущности, понимает совершенно так, как и великий «метафизик» его времени. «Среда, – замечает он, – не видоизменяет организма без того, чтобы и последний не оказал на нее своего влияния» [376]. Здесь, в сущности, лишь описательно выражена мысль о взаимодействии между организмом и средой. То же самое Конт усматривает и в социальной жизни: и здесь еще в большей мере, чем в органическом процессе, человек не только зависит от общества, но оказывает воздействие на природу и видоизменяющее влияние на степень интенсивности социальных явлений или на скорость социального развития; ниже такое влияние называется «действием человека на цивилизацию» [377]. В подобного рода рассуждениях, Конт, очевидно, признает как воздействие человека на среду, так и взаимодействие их между собой; и то и другое понятие прямо возвращает нас к причинно-следственности, простой или сложной, как в случае взаимодействия. Своим «принципом» среды Конт считал возможным пользоваться и для изгнания всякой телеологии из социологических рассуждений. «По примеру физиологов» он попытался заменить начало целесообразности своим «принципом условий существования», но и тут, по-видимому, считал достаточным доказывать «позитивное превращение доктрины конечных целей» лишь относительно «важнейших социальных наклонностей». Насколько можно судить по крайне темному намеку, он полагал возможным выводить из них, как из условий существования человечества, его историю, не прибегая к каким-либо телеологическим соображениям [378]. Помимо того что с точки зрения относительности познания абсолютность такого утверждения остается недоказанной, рассуждение Конта едва ли можно считать вполне обоснованным и во многих других отношениях: сам он не только часто рассуждал с субъективно-теологической точки зрения (см. ниже), но готов был придать началу целесообразности объективное значение. В своем «плане реорганизации научных работ» он, например, со статической точки зрения уже указал на то, что всякое общество, каков бы ни был его количественный состав, «может существовать лишь там, где имеется общая цель для деятельности всех частных сил» [379]. Кроме того, если продолжить вышеприведенное рассуждение Конта о среде, то оно легко приведет к такому же пониманию цели и в социальной динамике. Заметим прежде всего, что из него неясно, какие именно социальные наклонности следует, по мнению Конта, считать важнейшими и в каком смысле; сохраняют ли одни и те же наклонности главенство или оно принадлежит разным способностям, смотря по обстоятельствам? Во всяком случае, выводы самого Конта далеко не вполне однородны: то он утверждает, что характерные наклонности человека не только остаются «одними и теми же», но и координация «их или равновесие не могут быть извращены, причем даже в наше время определенное направление человеческой деятельности дается аффективными способностями»; то указывает на «постепенное понижение чрезмерного преобладания в человечестве аффективной жизни над интеллектуальной» и затем признает, что интеллект получает руководящее значение в человеческом развитии; то, наконец, в последней части своего курса приписывает такую же роль морали [380]. Итак, соотношение «наклонностей» не остается постоянно одним и тем же в течение всего развития человечества; но Конт не объясняет, каким образом происходит такая перемена: выводить ее из одних только внешних условий существования не приходится, хотя бы потому, что «организм не есть результат среды, а только предполагает ее», что человек может воздействовать на свою природу и что источником социальных перемен сам Конт признает не только пертурбации в среде, но и ее «модификации», вызванные сознательным и свободным воздействием (action volontaire) человека на среду. Правда, Конт догматически сторонится от разработки учения о воле в своей психологии, что лишило его возможности по крайней мере психологически выяснить понятие о цели, как о моменте, ориентирующем всякое волевое действие; тем не менее он в случае нужды пользуется ими [381] и все же соглашается признать за таким воздействием влияние его на «степень» интенсивности «склонностей (tendances), присущих данному социальному положению». Мало того: влияние человеческого сознания на социальную среду, по мнению Конта, не только существует, но и усиливается по мере развития человечества. Признание воздействия подобного рода, очевидно, должно было привести Конта к заключению, что человеческое сознание имеет самостоятельное значение в прогрессивном развитии человечества, поскольку последнее способно сознавать его цель [382]. Следовательно, попытку Конта свести «доктрину конечных целей» к «принципу среды» в социологии едва ли можно признать вполне удачной: сам Конт, по-видимому, указал на то, что принцип среды, в том виде, в каком он его формулирует, нисколько не исключает начала целесообразности, понимаемого даже в объективном его значении.

## 2. Принцип единообразия человеческой природы

Понятие о единообразии человеческой природы у ближайших предшественников Конта. – Отсутствие точной формулировки принципа единообразия человеческой природы в социологии Конта. – Единообразие человеческого познания. – Единообразие в признании чужого одушевления. – Сходство аффективных и интеллектуальных способностей у людей. – Пробелы и ошибки Конта в определении принципа единообразия человеческой природы. – Постоянство единообразия человеческой природы. – Биологические предпосылки, из которых Конт выводит его. – Отсутствие психической мотивировки его. – Связь между принципом постоянства единообразия человеческой природы и законами социологии; пренебрежение Конта к изучению такой связи.

Понятие о единообразии человеческой природы не было чуждо французской литературе XVIII века; его уже довольно ясно формулировал Тюрго; «одни и те же ощущения и органы, а также созерцание одной и той же вселенной, – писал он в своем рассуждении о прогрессе, – всюду породили у людей одни и те же мысли, так же точно, как одни и те же потребности и склонности, всюду внушили им одни и те же искусства» [383]; формула Тюрго, конечно, была известна и Конту. Кроме того, исследования Бюффона и его последователей по «естественной истории человека», возраставший интерес, с которым идеологи относились не только к физиологии и к психологии человека, но и к известиям о дикарях, а также основание особого общества под названием: «la societé des observateurs de l’homme»{32} должны были способствовать развитию того же понятия и могли оказать некоторое влияние на Конта [384]; наконец, хотя Конт отрицательно относился к естественному праву и питал отвращение к «революционной метафизике», однако он довольно долго сохранил связи с республиканской партией и не вполне чуждался социализма, в системе которых понятие о равенстве людей находило известное место [385].

При таких условиях можно было бы ожидать, что Конт обратит серьезное внимание на принцип единообразия человеческой природы, имеющий столь важное значение для построения самостоятельной отрасли научного знания, получившей название социологии. Конт, однако, очень мало сделал для того, чтобы обосновать и выяснить свое положение. Он не подверг рассмотрению формулу Тюрго. Ни в одном из своих сочинений Конт, кажется, систематически не выяснил значения принципа единообразия для своих социологических построений и лишь по отрывочным замечаниям, рассыпанным в его сочинениях, можно, хотя бы и в довольно смутных очертаниях, представить себе его мнение [386].

Если бы Конт не пренебрег философией Канта, то он, вероятно, нашел бы в ней и исходную точку зрения для того, чтобы развить одно любопытное замечание, которое он высказал мимоходом в конце своего курса. «Созерцание совокупности всех возможных организмов, как действительно существующих, так и фиктивных, – пишет он – легко приводит нас к заключению, что хотя [внешний] мир не может представляться вполне тождественным всем животным, однако реальные знания, присущие различным видам их, имеют, в сущности, некий общий фонд, который подвергается более или менее сознательной оценке (apprécié par des entendements) более или менее совершенных, но коренным образом в ней не расходящихся особей» [387]. В данном случае Конт как будто признает некоторое единообразие в познавательной способности даже у различных видов животных; отсюда, естественно, следовало бы, что подобное же единообразие в еще большей мере должно приписывать и человеческим особям. Конт, однако, не сделал такого вывода и лишил себя возможности указать на коренной признак того единообразия человеческой природы, о котором он постоянно рассуждает в своем курсе.

Та же судьба постигла и другой из характерных признаков рассматриваемого нами понятия. Зачатки его признания можно указать не только у Гоббса, но и во французской литературе XVIII века. Так, например, Даламбер в своем «Discours préliminaire» следующим образом изложил, как, по его мнению, развивалась человеческая культура: человек в стремлении своем к самосохранению стал обращать внимание на внешние предметы и начал различать те из них, которые были полезны ему, от вредных; в числе окружающих его предметов человек вскоре заметил существа ему подобные и заключил, что они наделены такими же потребностями, как и он сам; отсюда произошло всеобщее убеждение в выгоде общения с себе подобными и взаимопомощи, для чего люди «изобрели» язык, а также общество [388]. Друг энциклопедистов, Гельвеций затронул ту же тему: со своей узкоутилитарной точки зрения рассуждения о том, как мы уважаем только себя в других, он несколько раз повторяет, что «идеи, которые не имели бы никакой аналогии с собственными идеями данного субъекта, остались бы непонятными для него» [389]. Далее Руссо и Траси уже прямо указали на то, как всякий человек, заметив определенную связь между своими внутренними состояниями и внешними обнаружениями их, по наличности последних у других людей «отгадывает», что происходит в их душе. Наконец, намеки подобного же рода можно было услышать и от Жуффруа [390]. Таким образом,

французская философская литература XVIII и начала XIX в., хорошо известная Конту, уже слегка затронула принцип признания чужого одушевления и отметила его значение в человеческом общении. Подобные же замечания можно было найти и в рассуждениях шотландских философов, например, о симпатии [391]. Конт, однако, не только не дал философского обоснования новой теории, но и не обратил внимания на основное применение ее в области социологии. Сам признавая «первоначальное стремление человека» переносить свое одушевление (la sentiment intime de sa propre nature) в окружающие его феномены, он все же не остановился на изучении того важнейшего случая, когда мы «переносим» свое одушевление в особи, подобные нам; лишь мимоходом он замечает, что без признания «естественных законов», регулирующих самые обыкновенные явления индивидуальной и социальной жизни, нельзя было бы придерживаться какого бы то ни было последовательного образа действий [392]. Приведенное замечание Конт, однако, вовсе не ставит в связь ни с принципом единообразия в признании чужого одушевления, ни с понятием о социальном отношении, поскольку оно обусловлено им.

Почти совершенно упуская из виду единообразие в гносеологических свойствах человеческих особей, Конт довольствуется тем, что в самых общих и туманных чертах указывает на сходство человеческих способностей [393], аффективных и интеллектуальных. «Каждая ассоциация, по его мнению, требует в силу своей природы не только постоянного и достаточно полного единства совпадающих между собой интересов (l'indispensable réunion permanente d'un suffisant concours d'intérets), но и соответствия в чувствах, а прежде всего существенной общности мнений: без такого фундамента ни одно сообщество (société) не может отличаться ни деятельностью, ни долговечностью, начиная с семейства и кончая видом» [394]. В приведенной цитате Конт, очевидно, указывает на принцип единообразия человеческой природы, как признак, характеризующий какой бы то ни было общественный союз; но не выяснивши общего значения своего принципа, он, по-видимому, употребляет его здесь уже в квалифицированном виде, ибо, кажется, намекает в данном случае на то, что соответственно целям данного союза между членами его должно быть некоторое единообразие в их свойствах. Тем не менее он оставил свою квалифицированную точку зрения без дальнейшего применения к пониманию главнейших разновидностей социальных союзов [395].

Итак, в рассуждениях Конта об единообразии человеческой природы нет ни начала, ни конца. Конт, по-видимому, смешивает субъективный принцип такого единообразия с объективным фактом его действительного существования. Смешение подобного рода, вероятно, произошло от того, что Конт не обратил достаточного внимания на единообразие в познавании и единообразие в признании чужого одушевления, входящие в состав понятия каждого из нас об единообразии человеческой природы. Далее, отметив только объективный факт существования сходства в аффективных и интеллектуальных способностях человеческих особей, он не рассматривает такой факт, как объективное условие возможности всякого социального взаимодействия, а как признак, характеризующий всякий общественный союз, хотя и не решает вопроса о том, что нужно для того, чтобы мыслить его не только возможным, но и действительно наступившим. Наконец, нельзя не заметить, что простое утверждение Конта о «сходстве» аффективных и интеллектуальных способностей людей слишком обще для того, чтобы удовлетворить социолога: ему хотелось бы знать, какие именно способности Конт считает единообразными у людей; пренебрежение Конта к психологии, может быть, и в данном случае не оказалось без дурных последствий; а между тем выяснение конкретного содержания основоположения Конта без сомнения бросило бы много света и на целый ряд дальнейших выводов его, например, о повторяемости известных социальных явлений и т. п.

Пренебрежение Конта к общему обоснованию «принципа единообразия» и к выяснению его смысла в социологии кажется нам тем более странным, что наш философ постоянно и широко пользовался им, в особенности когда рассуждал о том значении, какое имеет общее философское мировоззрение, как условие прочной общественности, и когда с такой именно точки зрения указывал на будущую общественную роль позитивной философии.

В понятие об единообразии человеческой природы легко включить и понятие о его постоянстве. Конт большей частью так и делал: слишком мало выяснив смысл часто употребляемого им термина, он охотно рассуждал о нем не только применительно к сосуществующим, но и к преемственно следующим особям. Уже в своей биологии высказавшись против теории изменяемости видов Ламарка, Конт должен был, конечно, с той же точки зрения взглянуть и на особенности, характеризующие человека [396]. Признание постоянства видов естественно приводило автора «курса» и к признанию постоянства в единообразии человеческой природы, т. е. к заключению, что основные его свойства не потерпели и не потерпят никаких существенных изменений в течение существования человечества. К такой биологической предпосылке Конт присоединил еще одно соображение: «В своем развитии, — пишет

он, – дух человеческий остается существенно одним и тем же, изменяясь только в степени своей зрелости и своего опыта», ибо все существенные склонности (dispositions) человеческой природы «в более или менее скрытом виде» изначала заложены в ней и только явно обнаруживаются или развертываются в ходе культурного развития человечества [397]. Итак, человеческая природа (constitution), не только физическая, но и аффективная, интеллектуальная и моральная пребывает в существенных своих чертах одной и той же; лишь степень развития человеческих способностей меняются; даже координация их (т. е. преобладание аффектов над интеллектом) остается без существенных изменений [398].

Таким образом, постоянное единообразие человеческой природы представляется Конту биологическим, а не психологическим фактом. Между тем, не говоря о том, что современная биология скорее склонна стать на сторону Ламарка, чем на сторону Кювье, повторяемость человеческих построений и действий, которую Конт выводит из своей биологической предпосылки, находится в тесной связи с отвергаемой им психологической точкой зрения. В самом деле, лишь повторяемость самых простых, рефлекторных актов можно объяснить себе постоянством человеческой организации в физиологическом смысле, да и то если не признавать волевое происхождение инстинктов. Во всяком случае, в жизни каждого отдельного индивида повторяемость большинства его действий находится в связи с непрерывностью его сознания и, значит, требует гораздо более сложного процесса, чем тот, какой предполагает Конт. Нисколько не останавливаясь на изучении непрерывности сознания в индивидуальной жизни, Конт, однако, нечто подобное предполагает в развитии человечества, когда говорит о «влиянии предшествующих поколений на последующие», как о факте, преимущественно характеризующем исторический процесс [399]. Подобного рода «влияние» приводит к положительным и достаточно устойчивым результатам, очевидно, лишь в том случае, если предположить по крайней мере в двух смежных поколениях наличность общего им сознания данной культурной цели; оно, конечно, по крайней мере логически, предшествует общему признанию ее или как чего-то желательного, или как чего-то должного. Нельзя не заметить, наконец, что сам Конт в случайных обмолвках отметил тот процесс, благодаря которому известные построения и действия предшествующих поколений способны повторяться в настроениях и действиях последующих; таким процессом следует признать подражание: Конт указал на значение его и в среде животных, и в человеческих обществах, например, в качестве основного принципа воспитания в одном из периодов человеческого развития [400]. Сам автор курса положительной философии, как видно, не довольствовался биологическим фактом постоянства данной организации, а вводил в свое построение и иного рода соображения, хотя, может быть, далеко не всегда сознавал все их значение.

Понятием о постоянстве человеческой природы Конт мог бы воспользоваться в качестве весьма важного принципа для обоснования своей теории о «постоянных» законах, которым подчинены социальные явления; но если Конт и делал подобного рода предпосылку, то он, во всяком случае, не привел ее в связь со своими рассуждениями о социальных законах; его понятие о их значении в социологии остается весьма темным.

3. Принцип «консенсуса»

Принцип «консенсуса» у ближайших предшественников Конта.

Попытка Конта обосновать принцип «консенсуса». – Его значение в социологии Конта.

Чрезмерная общность формулы, предлагаемой Контом. – Включение им принципов каузальности и целесообразности в понятие консенсуса; применение его с объективно-телеологической точки в «религии человечества».

Понятие о согласованности между элементами какой-либо социальной системы не было чуждо Тюрго [401]; но оно перешло к Конту, по всей вероятности, от Кондорсэ, который довольно ясно указал на зависимость, обнаруживающуюся между науками, а также между наукой и искусством, или наукой и практикой в данный период человеческого развития; «духовный отец» Конта обратил внимание и на то, что такая зависимость (например, между науками) бывает взаимной [402]. Впрочем французские мыслители XVIII века не успели еще надлежащим образом оценить понятие о консенсусе между социальными элементами; его значение усилилось, вероятно, под влиянием той роли, какую ему стали приписывать в биологии. «Организованное существо, – писал например Кювье, – есть единое целое, некая совокупность частей, которые влияют (ésagissent) друг на друга для того, чтобы произвести общее действие. Ни одна из частей организма не может быть подвергнута существенному изменению без того, чтобы оно не отразилось на состоянии всех остальных» [403]. Биша также указывал на взаимную связь между разными органами и системами человеческого организма [404]. Под влиянием механических и только что указанных биологических соображений Конт воспользовался тем же принципом и в

области социологии: он попытался обосновать понятие «консенсуса», расширить его и, положив его в основу своей социальной статики, применил его к изучению социальных явлений.
При логическом обосновании принципа консенсуса между элементами данной системы Конт опирался на понятие о движении их. В самом деле, мимоходом рассматривая понятие консенсуса в механике, Конт пришел к заключению, что без него нельзя мыслить элементы данной системы движущимися, так как в противном случае движение их повело бы к полному разложению всей системы [405]. Приписывая движение социальных элементам, он признал и консенсус в их системе на основании того же, в сущности, телеологического, соображения.
Понятию «консенсуса» Конт придал самое широкое значение: всякую систему элементов, хотя бы, например, астрономическую, можно, по его мнению, рассматривать с такой точки зрения; но между «степенями и разновидностями консенсуса существуют громадные различия: он становится тем более внутренним и тем яснее обозначается, чем сложнее и более общи явления», в среде которых он осуществляется; следовательно, согласованность обнаруживается в наивысшей степени, применительно к социальным явлениям, отличающимся при сосуществовании их друг с другом «внутренним сродством» [406]. Итак, действия и воздействия, какие взаимно и постоянно оказывают друг на друга различные элементы данной социальной системы, причем каждый элемент касается (touche) постоянно более или менее прямым образом и совокупности всех остальных, приводят к естественной гармонии между сосуществующими частями социальной системы. Такова солидарность между науками: известное состояние одной отзывается сейчас же на других; или солидарность между состоянием цивилизации данного общества и соответствующим ему политическим режимом [407]. Отсюда Конт выводит основной принцип социальной статики, а именно принцип согласованности социальных явлений (consensus universél), в силу которого элементы данной социальной системы всегда рассматриваются как стремящиеся к указанной солидарности друг с другом.
В своих рассуждениях о консенсусе Конт, как видно, далеко не разъясняет, существует ли какое-нибудь различие между согласованностью элементов, механически действующих друг на друга, например, в астрономической системе, от «солидарности» элементов, оказывающих друг на друга психическое воздействие. Различая степень консенсуса в разных случаях он, правда, еще указывает и на его «вариации», достигающие в области явлений социальных формы «внутренней связи» (connexité intime); но на вопрос о том, в чем именно состоит такая связь, Конт не дает никакого ответа, а между тем сам он рассуждал иногда вместо консенсуса о «взаимной любви» между «частями Великого Существа» [408]. Заранее отказавшись от изучения «природы» их отношений, Конт ограничился настолько туманной формулой, что она не содержит никакого ясного понятия собственно о социальном консенсусе.
Далее в понятие «консенсуса» Конт включил, конечно, те самые принципы каузальности и целесообразности, которые он отрицал в своей теории познания [409]. В самом деле уже простое социальное взаимодействие между индивидами можно при некоторой продолжительности его рассматривать с точки зрения согласованности его элементов; а понятие взаимодействия между ними нельзя построить без таких принципов. Сам Конт в сущности допустил их в свое построение. Часто повторяя, что индивиды «действуют» друг на друга, он, очевидно, представлял себе отношение между ними не в виде одной только последовательности: всякое «действие» предполагает известную трату силы, как бы мы ни понимали ее природу, не говоря о том, что каждое сознательное (волевое) действие нельзя себе представить иначе, как направленным к известной цели.
То же замечание можно, конечно, сделать и относительно простейших общественных союзов, в которых Конт также готов признать наличность консенсуса. Нисколько не останавливаясь на выявлении понятия социального взаимодействия, Конт прямо переходит к «элементарным соображениям» касательно семьи и «кооперации», группировки, которая в несколько измененном виде принимается и современной социологией [410]. Тут нельзя не заметить двойного пробела: прежде всего автор «курса» как будто вовсе не различает социального взаимодействия любого порядка от более или менее сложной и устойчивой системы социальных взаимодействий разных порядков, которую можно назвать общественным союзом; сверх того, не определивши рода, он прямо начинает с рассмотрения его видов. А между тем сам Конт случайно говорит об «ассоциации» (association) или «сообществе», как о понятии, объединяющем все разновидности общественных союзов [411]. Во всяком случае, ясно, что и в построении понятия об «ассоциации» и ее разновидностях Конт продолжал пользоваться теми же принципами, какие он употреблял в своих рассуждениях о «действиях» индивидов друг на друга: недаром сам Конт определил «кооперацию» как предприятие, в котором «разделение труда сопряжено с соединением усилий», направленных к достижению одной общей цели [412].
Телеологическая точка зрения Конта обнаружилась и в том, что, по его мнению, мы

должны представлять себе согласованность не только как взаимную «солидарность между элементами данной общественной системы», но и как «гармонию» между частями и целым. Такая точка зрения уже ясно проглядывает в биологических рассуждениях Конта. Так, по примеру Канта, но без его последовательности, Конт замечает, что мы не можем понять организма, не представивши себе его элементов, как частей в отношении их к целому [413]. Следовательно, надлежащее изучение элементов данного организма уже предполагает некоторое познание его, как целого: «Нельзя определять живое существо, как простую совокупность органов, как будто последние могли бы существовать обособленно; в биологии общее понятие о таком существе всегда должно предшествовать понятию о каких бы то ни было частях его» [414]. Тот же принцип Конт вносил, конечно, и в социологию: она должна, по его мнению, «в большей мере, чем какая бы то ни было другая наука, логически применять его к исследованию социальных явлений; всякое изучение различных элементов данной социальной системы, порознь взятых, за исключением разве предварительных разысканий, должно почесть здесь приемом совершенно “иррациональным и бесплодным”» [415]. Итак, начало целесообразности, по мнению Конта, служит прежде всего основным принципом изучения социальной статики, поскольку оно получает доступ в нее через посредство принципа «консенсуса».

Конт, однако, далеко не всегда пользовался своим принципом с достаточной осторожностью, особенно в «трактате о политике». В «курсе» он рассуждает о нем прежде всего как о «понятии», с помощью которого следует изучать явления общественности; но уже там он не различает принципа консенсуса от самого факта его действительного существования, а в позднейшем своем труде в качестве такового приписывает ему совершенно исключительную роль. «С истинно человеческой точки зрения, – замечает Конт, – человек собственно говоря – чистая абстракция; реально одно только человечество, особенно в области моральной и интеллектуальной». Не совсем ясно, признавал ли Конт данное положение одним только субъективным принципом или придавал ему реальное значение [416]. Во всяком случае, субъективное значение принципа консенсуса затемнялось, когда Конт начинал рассуждать об объективно-существующем человечестве, называя его «коллективным организмом». С такой точки зрения легко было рассматривать человека, как «чистую абстракцию», и признавать «реальность» одного лишь человечества. И действительно, Конт вывел из своего принципа такие последствия, как будто бы сам принцип имел или реальный, или даже моральный смысл. Таким образом, человеческая личность, сама по себе взятая, теряет для Конта всякое значение; в будущем позитивно-общественном строе она прежде всего подчинена обязанностям, а не наделена правами; она в действительности служит только средством для достижения общей цели человечества. Свою теорию Конт развил окончательно при помощи соображений не научного, а «религиозного» свойства; мысль Конта, по-видимому, состояла в том, что понятие человечества должно разуметь не только в методологическом, но и в «религиозном» смысле; в течение земной своей жизни человек в качестве «раздельно существующей» особи стремится служить человечеству, но становится «органом» его лишь после своей смерти, когда его «объективное» существование превращается в «субъективное», т. е. тогда, когда оно существует в понятии «человечества» [417]. Таким образом, применив свой принцип консенсуса к построению «религиозного» понятия о Великом Существе, Конт стал говорить и о его «существовании» или «реальности»; с религиозной точки зрения человеческая личность окончательно растворилась в «коллективном организме», поскольку последний становился преходящим моментом в жизни «Великого Существа» [418]. «Истинное назначение нашего объективного существования, – пишет Конт, – состоит в том, чтобы передавать нашим наследникам в улучшенном виде то наследство прогрессивного характера, которое мы получили от своих предшественников; каждый человек становится простым органом «Великого Существа» [419].

Итак, нельзя сказать, чтобы Конт в достаточной мере обосновал «принцип консенсуса» социальных явлений и выяснил его значение в социологии; Конт пользуется им слишком произвольно и употребляет его для таких целей, которые стоят вне научного кругозора.

4. Принцип эволюции

Понятие о прогрессе у французских писателей XVIII в. и перемены, происшедшие в построении его в начале XIX столетия. – Принцип развития в социологии Конта. – Возражения против его теории и противоречия самого Конта; его комбинация понятия развития с понятием прогресса. – Принцип прогресса в социологии Конта: субъективное значение, приписываемое ему Контом; исторический процесс с точки зрения интеллектуального и морального прогресса. Применение принципа прогресса к объяснению борьбы между аффектами и интеллектом, эгоизмом и альтруизмом; фикция единого народа, прогрессивно развивающегося, и абстрактного изображения исторического процесса. – Объективное значение прогресса у Конта.

Объективно-психологическое значение принципа целесообразности, как условие объективирования прогресса. – Имманентная цель прогресса, как объективного факта: интеллектуальное и моральное совершенство. – Конечная цель прогресса и объяснение исторического прогресса, предлагаемое с такой точки зрения Контом. Принцип нравственного долга и отношение его к принципу прогресса, как нравственного совершенствования в учении Конта. Колебания его в определении морали; мораль в смысле долженствования. – Затруднения, возникающие при «позитивном» построении идеи должного. – Новые противоречия Конта при определении отношений между понятиями о морали и о «Великом Существе». – Комбинация моральной цели с позитивизмом, как конечной целью прогресса и сознание их, как фактор дальнейшего совершенствования человечества. Заключение: смешение Контом разнообразных значений принципа эволюции.

Представители просветительной философии XVIII века охотно рассуждали о понятии совершенствования человечества и рассматривали его с самых разнообразных точек зрения; но она оказала влияние на Конта главным образом лишь постольку, поскольку выразилась во французской литературе. Во Франции горячими поборниками идеи прогресса были и Тюрго, и Кондорсе, и многие из их преемников. В известном рассуждении Тюрго есть уже зачатки почти всей последующей теории прогрессивного развития человечества: он указал на культурную связь между предшествующими поколениями и последующими, на постоянно, хотя и не без временных колебаний возрастающее и ускоряющееся совершенствование ее в совокупности человечества, и на прогресс в умственной жизни его; последний сказывается в смене трех состояний, впоследствии получивших название теологического, метафизического и позитивного; такое совершенствование не имеет определенного предела (perfectibilité indéfinie) [420]. Кондорсе только резче своего предшественника формулировал основные положения той же теории: он «впервые» ясно установил понятие о непрерывности развития, поскольку оно сказывается в социальном прогрессе человечества, взятого в его целом, и придал в нем первенствующее значение прогрессивному развитию ума (lumières), которое влечет за собой прогресс и во всех остальных отношениях. Медленный, но верный прогресс человечества, по мнению Кондорсе, беспределен в том смысле, что представляется нам в виде бесконечного процесса усовершенствований, предел которых нам неизвестен; вопрос о том, окажется ли этот предел более какой угодно большой величины, остается открытым [421]. С того времени, однако, как Тюрго и Кондорсе рассуждали о совершенствовании человечества, романтизм и несколько других культурных моментов осложнили понятие о нем. В начале XIX в. французское общество стало интересоваться моралью и терять прежнее легкомысленное отношение к религии. Наряду с совершенствованием ума и даже выше его начинали ставить совершенствование нравственное. Уже в сочинениях идеологов, любивших говорить о совершенствовании ума, можно разыскать признаки такого настроения: в 1798 г. Траси, например, заметил, что от прогресса «физики» зависит совершенствование идеологии, после которого наступает очередь и для морали. Кабанис высказал аналогичные взгляды [422]. Идеологи не приписывали, однако, самостоятельного значения нравственности; иначе смотрел на нее С. Симон. «Новые христиане», по его мнению, должны признать «доктрину нравственного совершенствования человечества», главнейшего из всех; с течением времени С. Симон даже стал смешивать мораль с «религией», которой он отвел «руководящую» роль в общества [423].

Все эти мыслители придерживались наивного реализма, благодаря которому они и рассматривали прогресс, как объективно существующий факт. Понимание его стало глубже с того времени, когда Кант указал на принцип целесообразности, как на руководящую идею для уразумения в высшей степени сложного исторического процесса, не поддающегося механическому объяснению; он отметил также и тесную связь, в какой понятие о ходе истории находится с понятиями планомерного развития и конечной (а также разумной) цели его. Сочинение Конта по философии истории было известно во французской литературе начала XIX в. в трех переводах [424].

Впрочем, французская мысль того времени едва ли успела надлежащим образом усвоить себе точку зрения Канта и последовательно приложить ее к изучению истории человечества [425].

Самый факт человеческого прогресса ярче прежнего предстал перед глазами нового поколения. Благодаря появлению в Париже «дикаря», найденного в Авейроне, и сведениям, собранным разными путешественниками, например, Бугенвилем, Куком и Лаперуз<ом>, о племенах Нового Света и Океании, теперь можно было указать на целый ряд друг за другом следующих состояний цивилизации, «начиная с Авейронского дикаря, а затем жителей у берегов Магелланова пролива и кончая Европейцами» [426]. Далее, французская романтическая школа, восстановляя положительное значение средних веков, тем самым указала и на существование

непрерывного прогресса в собственно европейской истории; такого же мнения держались и люди иного направления [427]. Наконец, быстрое развитие положительного, научного знания в новейшее время, особенно во Франции, исключало возможность сомневаться в прогрессивном развитии общества, которое все еще стояло довольно низко в других отношениях. При таких условиях естественно было не только с эволюционной точки зрения изучать жизни человечества, но и признавать действительность его прогресса.

Вышеуказанные колебания в понимании главной цели развития человечества и приемов изучения его существенным образом повлияли и на теорию об эволюции, выработанную Контом: первоначально попытавшись формулировать свой принцип эволюции в субъективном его значении, независимо от идеи «совершенствования», он кончил тем, что признал объективное существование нравственного совершенствования человечества.

В самом деле, Конт начинает свои рассуждения об эволюции заявлением, что нельзя смешивать «понятие» (conception) о развитии с термином «совершенствование». Социальная динамика, по словам Конта, изучает одну только последовательность социальных явлений, обнаруживающуюся в «самопроизвольном раскрытии (essor spontané) заранее данных и основных наших способностей, составляющих совокупность нашей природы и выращиваемых нами подходящим образом». Медленное и постепенное, а также непрерывное движение подобного рода, совершающееся в силу неизменного закона, и называется развитием [428]. Социальная динамика наблюдает развитие в «постепенно возрастающем и постоянно обнаруживающемся влиянии одних человеческих поколений на другие», причем «каждое из состояний, последовательно переживаемых обществом», рассматривается как «необходимый результат предшествующего и такой же двигатель последующего» [429].

Помимо того что Конт в своем определении развития не выяснил, в каком смысле он признает понятие о времени, в течение которого совершается развитие, и понятия об общем его законе, объективно существующими, его теория влияния одних поколений на другие не вполне согласна и с предпосылками «позитивной» философии. Судя по выражениям: «результат» и «двигатель», употребляемым Контом, в данном случае он представлял себе предшествующее состояние общества как причину, производящую последующее состояние его [430]. Притом, утверждая постоянство такого влияния, он и самую связь между причиной и следствием признавал общим законом. Впрочем, Конт и тут не разъяснил, каким образом предшествующие поколения влияют на последующие. Как бы то ни было, ясно, что Конт стремился обосновать свой принцип развития на принципе каузальности, пригодность которого он так настойчиво отрицал в положительной философии. Кроме того, называя развитие человечества «философской концепцией», Конт через несколько страниц рассуждает о нем, как о «факте, не подлежащем сомнению» [431], и, следовательно, смешивает «концепцию», с точки зрения которой рассматривается действительность, с утверждением действительного существования объекта самой «концепции». В данном случае это противоречие не повело еще к слишком пагубным последствиям для всей теории, так как Конт, по-видимому, не включил в свое понятие о развитии понятия о его цели.

Теология не замедлила, однако, обнаружиться в рассуждениях Конта, когда он наряду с «развитием» стал признавать существование сопровождающего его улучшения. Развитие, по убеждению Конта сопряжено с улучшением, если говорить не об одном народе, в жизни которого может и не быть прогресса, а о человечестве, взятом в целом: улучшение в его жизни обнаруживается не только в жизненных условиях его, но и в человеческих способностях; в последнем случае улучшение можно назвать по преимуществу совершенствованием [432]. Между тем, не задумываясь над тем, мыслимо ли какое бы то ни было развитие без цели, Конт путем комбинации понятия развития с понятием прогресса, а в частности, и совершенствования, сам включил в свой принцип эволюции начало целесообразности; таким образом, в зависимости от колебаний в понимании последнего он стал придавать и самому принципу эволюции, превратившемуся в сущности в принцип прогресса, весьма разнообразные значения.

Первоначально Конт, по-видимому, склонен был пользоваться эволюционной теологией лишь в качестве субъективного, но руководящего принципа. Понятие прогресса, по его мнению, не должно смешивать с понятием революции; всякий прогресс — не что иное, как развитие порядка и притом такое развитие, «которое подчинено постоянным условиям и совершается в силу известных законов, определяющих как ход его, так и предел»; следовательно, нельзя смешивать понятие прогресса с понятием безграничного совершенствования человечества [433]. Как бы то ни было, понятие прогресса, по мнению Конта, включает и понятие об его цели: «прогресс состоит из такого социального движения, которое рядом определенных этапов направляется к известной цели, впрочем, никогда не достигаемой» [434]. Итак, сам автор курса принимается объяснять развитие человечества с точки зрения его целесообразности,

благодаря которой оно, главным образом, и превращается в прогресс. Мало того, Конт даже не совсем отрицал множественности возможных ориентировок развития; по крайней мере он не раз указывает на то, что существующий порядок вещей не единственно возможный и что определенность ориентировки возрастает по мере развития; трудно иначе понять, например, его утверждение, что «основные свойства человечества вполне ясно обнаруживаются лишь после весьма продолжительной цивилизации» [435]. Дальнейшее определение ориентировки, очевидно, должно было состоять в том, чтобы выяснить, какие свойства человеческой природы следует рассматривать, как основные свойства человечества. И, действительно, Конт указывает на то, что развитие человеческих способностей можно мыслить, в разной степени зависимости друг от друга; из них одно интеллектуальное развитие поддается пониманию (peut être concu) независимо от других, тогда как понятие о нем всегда предполагается в изучении остальных эволюционных серий [436]. В том же смысле, по мнению Конта, можно «представить» себе (concevoir) все способности нашей природы, как «средства, подчиненные морали», в качестве «основной и великой цели человеческой жизни» [437]. При употреблении принципа эволюции в его субъективном значении самому построению ее нельзя, однако, приписывать реальности конкретного факта. И действительно, Конт рассуждает о фиктивном построении эволюции человечества; пользуясь мыслью Кондорсе, он предлагает вообразить себе такой фиктивный народ, который последовательно проходил бы основные стадии эволюции, в действительности пройденные разными народами; и тут, очевидно, принцип эволюции, с помощью которого только и может быть установлена такая последовательность, субъективного характера [438].

Тем не менее Конт справедливо считает возможным пользоваться своим принципом для дополнительного объяснения действительных фактов общественной жизни. Так, например, при обсуждении того равновесия, в каком находятся разнообразные наклонности и способности человеческой природы, Конт допускает не одни только механические соображения; в противоположность философам XVIII века, он старается доказать преобладание в первобытном человеке чувств или аффектов над умственными способностями (facultés intelligentes) и в то же время преобладание личных, эгоистических свойств над благородными, а между тем, по его словам, все дальнейшее развитие требует преобладания умственных способностей над чувственными и общественных стремлений над личными. Таким образом, сам Конт принужден признать, что в основании истории цивилизации или эволюции человечества лежит внутреннее противоречие. «С одной стороны, — говорит он, — человек не может достигнуть благоденствия иначе, как благодаря продолжительному труду, более или менее руководимому разумом, а между тем умственное напряжение ему по его натуре антипатично. Затем только одни общественные наклонности способны обеспечить человеку личное счастье, и тем не менее человек находится и должен находиться под властью своих личных инстинктов, так как только они одни могут служить постоянным двигателем общественной жизни и давать ей верное направление». Замечательно, однако, что двойной антагонизм между страстями и разумом, личным интересом и социальными инстинктами объясняется Контом не только природными свойствами человека и естественной согласованностью между развитием альтруизма и эволюцией общественности, но и чисто телеологическим путем: страсти и эгоизм «должны» существовать в природе человека не только потому, что между животными и человечеством нет резкой грани, но и для того, чтобы порождать борьбу, обусловливающую дальнейшую эволюцию [439].

Та же точка зрения на целесообразность, как на субъективный принцип, обнаруживается и в «абстрактном» изображении исторического процесса, предпринятого Контом в последних двух томах его курса. Сам Конт в начале своего рассуждения называет его «оценкой». И действительно, Конт не только объясняет целый ряд исторических фактов механическим путем, но те же факты подвергает оценке с телеологической точки зрения; многие из них рассматриваются как обстоятельства, подготовившие наступление позитивной эры и, таким образом, исполнившие свое «социальное назначение». Так, например, «политеизм должен был подготовить совокупность дальнейшей эволюции, режим монотеизма должен был естественным образом характеризовать последний период и наименее устойчивую форму телеологической системы, так как он был предназначен к приуготовлению ее падения»; в частности, католичество предназначено было к тому, чтобы выработать «элементы позитивизма» и т. п.; вообще «совокупность нашего прошлого послужила приуготовлением для того релятивизма и альтруизма», который характеризует позитивизм [440]. В таких построениях обнаруживается, конечно, телеологическая точка зрения, с которой Конт и оценивал исторические факты, поскольку они не только подготовили, но «предназначены были» подготовить позитивизм.

В вышеприведенных рассуждениях Конт пользуется принципом целесообразности в качестве субъективной точки зрения, приготовленной для теории социальной эволюции, а в частности, и для изображения истории человечества. В последнем

случае, однако, ясно обнаружилось новое воззрение Конта на телеологический принцип: он стал усматривать в нем самостоятельный и важнейший объективный фактор в ходе «развития» человечества, благодаря чему принцип прогресса получил новое значение.

Для выяснения взгляда, которого в данном случае придерживался Конт, не мешает вернуться к его теории воздействия человеческого сознания на социальную среду. Конт, как известно, соглашается признать за таким воздействием лишь влияние его на «степень интенсивности склонностей (tendances), присущих данному социальному положению»; но, полагая между последними возрастающий консенсус, он слишком мало обращает внимания на то, что самое направление их развития может зависеть и от степени интенсивности, в какой каждая из них входит в состав консенсуса. Странно было бы отождествлять ориентировку развития, в котором преобладают страсти, с тем направлением его, которое слагается под руководящим влиянием разума или морали; последнее, по меньшей мере, отличается такой определенностью, какой не может придать ему игра страстей. Конт сам отчасти выразил ту же мысль, когда писал: «есть большое различие между безотчетным и сознательным (en connaissance de cause) повиновением ходу цивилизации; правда, перемены, им предписываемые, наступают и в том, и в другом случае; но в первом из них они заставляют себя ждать дольше, а главное они осуществляются с большими пертурбациями, чем во втором, когда благодаря предвидению грядущих перемен можно избежать всякого рода трения». К аналогичному взгляду Конт как будто приходит и в своем курсе. «От упорного употребления умственных способностей, — замечает он, — должны, очевидно, зависеть для вида, так же как и для особи, постепенные видоизменения человеческого существования в естественном течении нашей эволюции. Лишь благодаря их влиянию, наше развитие могло приобрести свои характерные особенности, в силу которых оно отличается от бессвязного и бесплодного блуждания даже высших животных видов, и приобрело постоянство в своем ходе, а также непрерывность в своем движении»; наконец в своем трактате по политике Конт даже прямо называет результаты такого воздействия «совершенствованием». Конт не ограничился вышеприведенными общими замечаниями о роли сознания в человеческом прогрессе: он постарался вскрыть ее и в конкретной истории европейской мысли; «метафизический» период, например, распадается, по мнению Конта, на две половины, «весьма отчетливо различающиеся друг от друга», а именно: на время, обнимающее XIV–XV вв., когда «критическое движение по существу своему остается инстинктивным (spontané et involontaire)», и на XVI–XVIII вв., в течение которых «дезорганизация совершается главным образом под возрастающим влиянием отрицательной философии, [благодаря чему] оно становится глубже и решительнее прежней». Нечто подобное происходит и в новейшее время, характеризуемое постепенным водворением позитивной философии, реорганизующей общество. «С начала XIV столетия» такая реорганизация обнаруживается лишь в виде «инстинктивного движения», но теперь оно станет сознательно «идти к цели под руководством новой политической философии» [441]. В приведенных рассуждениях Конт, кажется, рассматривает человеческое сознание не столько как продукт условий среды, сколько как фактор, самостоятельно воздействующий на нее; в последнем отрывке указано даже во имя чего оно действует: сознание цели, к которой стремится эволюция, само оказывает определяющее действие на ее ориентировку. Таким образом, приписывая объективно-психологическое значение принципу целесообразности, Конт легко мог перейти к пониманию в объективном же смысле и принципа прогресса, особенно в том случае, когда ставил его в связь с «совершенствованием» человечества.

И действительно, Конт стал рассуждать о прогрессе человечества, как об объективном процессе, имманентной целью которого оказывается «совершенство» [442], доступное собственно человеческой природе. В самом деле, если развитие человечества есть раскрытие характерных свойств ее в истории человечества, а наиболее характерными свойствами последнего оказываются интеллектуальные и моральные «способности», то имманентная цель эволюции и должна состоять в наибольшей степени прогрессивного развития таких способностей, особенно моральных, т. е. в «совершенстве» их [443]. Каким образом, однако, нарастает психическая энергия человечества и как совершенствуются его «способности» Конт оставил без всякого объяснения. Во всяком случае объективные результаты «совершенствования», поскольку они уже успели обнаружиться в истории человечества, он признавал, кажется, главным образом относительно интеллектуальных способностей человека [444]. В самом деле интеллектуальное развитие, по мнению Конта, не только может быть понимаемо независимо от остальных процессов в жизни человечества, но и в действительности «является необходимо преобладающим принципом совокупного развития человечества»: оно лежит в основе возрастающего социального порядка; далее оно руководит общим ходом нашего развития; наконец, оно также придает ему характер постоянства и

непрерывность движения [445]. Следовательно, интеллектуальное развитие не только может быть понято независимо от остальных, но и фактически лучше прочих представляет совокупность человеческого совершенствования. Вот почему и преемство трех основных умственных состояний (теологического, метафизического и позитивного) приобретает в глазах Конта значение не простой схемы, в которую с известной точки зрения укладывается вся история человечества, а становится «законом», будто бы в точности представляющим действительность [446]. Итак, объективное существование прогресса Конт усматривает преимущественно в факте интеллектуального совершенствования человечества, что, впрочем, нисколько не исключает признание имманентной цели и в умственном совершенстве. Тем не менее имманентная телеология человеческого прогресса особенно ярко выступает лишь в рассуждениях Конта о совершенствовании нравственном. «Человечество, — по словам Конта, предназначено к тому, чтобы вырешить великую проблему человеческой жизни, а именно преобладание (ascendant) альтруизма над эгоизмом; такая задача может быть решена в действительности; назначение наше постоянно влечет нас к постепенному осуществлению вышеуказанного преобладания; его реализация никогда не будет вполне достигнута, но служит наилучшим мерилом постоянного прогресса человечества» [447]. Здесь, как видно, довольно ясно указана имманентная цель человеческого совершенствования, т. е. нравственное совершенство, разумеется, поскольку последнее доступно человеческой природе.

Конт, однако, не всегда оставался верен такому пониманию эволюции человечества: он рассуждал и о «конечной цели» прогрессивного развития, как объективно существующего: оно имеет свой предел, налагаемый на него данными свойствами человеческой природы. «Конечной целью» (but final) эволюции человечества Конт признает позитивизм; последний не только безусловно заменит прежние мировоззрения (теологическое и метафизическое), но с его окончательным водворением наступит и конечный момент всего человеческого совершенствования; к которому всегда и в все большей мере стремилось человечество; в одном из позднейших своих сочинений Конт заявил даже, что считает «водворение религиозного позитивизма, сосредоточившего все наши чувства, помыслы и действия вокруг человечества, безапелляционным» [448].

При таком взгляде на цель совершенствования легко было перейти к исторической «оценке» социальных фактов с одной только телеологической точки зрения в отношении их к конечной цели самого совершенствования. Таково, например, рассуждение Конта о переходе от теологической стадии к метафизической. Правда, в статье, сочиненной в 1825 г., Конт еще объяснял его тем, что тогда как теология признает общие причины вещей, метафизика, как стадия переходная, создала учение о силе или отвлеченных свойств, после чего и наступает позитивизм с его учением об относительности познания; но в курсе положительной философии смена теологии метафизикой изображается преимущественно с точки зрения конечной цели прогресса; «политический триумф метафизической школы должен был служить необходимой подготовкой для водворения социального авторитета школы позитивной», т. е. прошлое явление «объясняется» его назначением и рассматривается как средство для достижения объективно данной и притом конечной цели позитивизма [449].

В вышеприведенных рассуждениях Конта принцип прогресса, как видно, потерпел новые изменения: Конт не только стал приписывать ему объективное значение, но указал и на общую «конечную» цель всего человеческого совершенствования, достигаемую в «позитивизме». Ясно, что абсолютный характер такого утверждения нисколько не согласовался с теорией относительности познания, отрицавшей всякую трансцендентность.

Итак, первоначально пользуясь принципом эволюции для того только, чтобы с эволюционной точки зрения изучать историю человечества, Конт постепенно перешел к признанию объективного существования человеческого совершенствования; усматривая в нем имманентную цель, он однако поставил его кроме того в отношение к конечной цели и таким образом вышел из пределов «позитивной» социологии.

Понятие Конта о прогрессе потерпело, наконец, еще одно существенное изменение, когда он углубился в созерцание прогресса, как нравственного совершенствования; тут Конт вступил в новую область исследований: ему нужно было обосновать принцип морального прогресса; но он не мог почерпнуть начала, нужного для его обоснования, из своей социологии: моральная цель стала представляться ему не только как нечто естественное, но и как нечто должное. С такой точки зрения Конт пришел к тому, что в основу нравственного совершенствования положил принцип нравственного долга.

Впрочем, на первых порах Конт попытался обойти возникшее у него затруднение обычным своим путем. Не признавая утилитаризма, он, тем не менее, исходил из положения, что социальные наклонности человека «предсуществуют» в его головном мозгу; с такой точки зрения он по примеру приверженцев физиологической школы, по-видимому, называл мораль «естественной склонностью» и пытался обосновать ее

на физиологическом преобладании «сердца» над разумом, что не помешало ему, однако, в своем курсе природу всякого общественного союза признать преимущественно интеллектуальной, а не моральной, и прогресс понимать в том же духе [450]. В своей социологии Конт, однако, уже указывает и на то, что, несмотря на необходимую неизменность различных основных расположений нашей натуры, самые возвышенные из них находятся в постоянном состоянии относительного развития, стремящегося к тому, чтобы все более и более возвести их в свою очередь на степень преобладающих сил человеческого бытия, хотя бы такое извращение (inversion) первоначального отношения не могло и не должно было когда-либо вполне осуществиться. Далее мораль оказывается, по мнению Конта, «фундаментальным принципом общественной жизни». Рассуждая, например, о значении католичества, Конт уже в своем курсе замечает, что благодаря католичеству «мораль была, наконец, поставлена во главе общественных нужд, так как в то время поняли, что все остальные способности нашей природы суть только более или менее пригодные средства, соподчиненные морали как величайшей цели человеческой жизни» [451]; таким образом, одна мораль способна окончательно объединить человечество [452]; развитие его должно представляться нам преимущественно в виде нравственного совершенствования; оно становится показателем человеческого прогресса [453]. Во имя чего же, однако, мораль приобретает первенствующее значение в жизни человечества? На каком основании всякая теория должна подчиниться моральной цели, «житье для других» (vivre pour autrui) оказывается обязательным альтруистическим принципом человеческого развития и прогресса, а совершенствование должно быть прежде всего моральным и, как таковое, также обязательно для людей? На такие вопросы Конт не дает нам прямых ответов [454]: то он признает простое чувство любви «универсальным и исключительным принципом морали» [455]; то готов согласиться с тем, что «развитие нравственного чувства можно понять лишь как результат воздействия на него развития интеллекта» [456]; то приписывает чувству любви или самой морали силу, руководящую нашими действиями и контролирующую их или «обязующую» нас способствовать всеобщему совершенствованию [457]; то указывает на «императивные предписания» сердца, регулирующие наше поведение [458]; то, наконец, довольствуется рассуждениями о долге [459]. Понятие о нем едва ли не положено в основу всей «системы позитивной политики». Уже в своем «курсе» Конт замечает, что «исполнение долга часто не порождает никаких других последствий, кроме внутреннего чувства удовлетворения». Так как ввиду собственного заявления Конта, последнее выражение нельзя понимать в утилитарном смысле, то и остается предположить, что нравственный поступок, по его мнению, должен быть совершаем во имя понятия о нравственном долге, которому, следовательно, в данном случае приписывается абсолютное значение [460].

При таком взгляде Конт попадает, однако, в новое затруднение, которого он, вероятно, не предвидел, когда рассуждал об «естественных» законах социологии, по существу тождественных с физическими; отрицая единство апперцепции в человеческом сознании, да и самое понятие «субъекта», он не мог приписывать ему нравственной свободы; ни в своей социологии, ни в морали он надлежащим образом не ставит такого вопроса и не дает на него ответа [461]. С отвращением отзываясь об индивидуализме «революционной метафизики», приводящем к «анархии», он в качестве временного ученика С. Симона и приверженца его теории, шел далее своего учителя и готов был отрицать какое бы то ни было самостоятельное значение человеческой личности: все ей принадлежащее, начиная от жизни и кончая моральными благами, исходит от человечества и принадлежит ему; только вернувши обществу все то, чем он ему обязан, человек мог бы претендовать на какие-либо права; всем обязанный обществу, он остается неоплатным его должником [462]. Фактическая зависимость каждого из нас от общества, указываемая Контом, сама по себе, однако, еще вовсе не ведет к нравственному долгу посвятить свое существование на служение человечеству и не объясняет, почему человек должен «поступать так, чтобы быть готовым отвечать за каждый свой поступок без всякого страха». Основания, в силу которых Кант требует безусловного исполнения такого долга, все же остались без дальнейшего выяснения, и его мораль, лишенная теоретического обоснования, приобрела догматический характер [463].

Те же колебания заметны и в определении понятия о «Великом Существе (Grand Être), которым, по мнению Конта, занимается мораль. Понятие «человечества», тесно связанное с ним, возникло у Конта частью под влиянием Паскаля и увлечения многих мыслителей XVIII–XIX вв. идеей человечества [464], частью благодаря социологическим взглядам самого Конта, присоединившего к ним и моральные требования [465]. Комбинируя статическую точку зрения с динамической и превращая «фикцию линейной эволюции» в действительность, Конт пришел к заключению, что возрастающая солидарность между элементами социальной системы, как бы они ни были сложны сами по себе, приводит к образованию «коллективного организма», элементы которого получают значение лишь постольку, поскольку они оказываются

частями данного целого: последнее приобретает все более индивидуальный характер, а следовательно, и все большее единство; оно достигается не только механическим процессом, но и сознанием общей цели, которую преемственно следующие поколения достигают в человечестве [466]. Так как притом главными и также «конечными» признаками (caractére final) позитивной философии оказываются: научное преобладание социальной точки зрения над всеми остальными и логическое верховенство обобщения над специализацией, то и все будущее человечества представляется Конту в виде стремления его к достижению подобного рода результатов. Между тем они всегда лучше осуществляются в той системе знаний, центром которых окажется то же относительное понятие человечества. В самом деле, в «условия его существования» должно включить и механические законы солнечной системы, и физические, а также химические законы, действующие на нашей планете и, наконец, биологические законы животной организации; следовательно, заключает Конт, понятие человечества одно только и может быть названо истинным обобщением; с объективной точки зрения будучи последним, оно становится первым с точки зрения субъективно-человеческой. Мир должно изучать не для него самого, а для человека, или, скорее, для человечества [467]. Тем не менее Конт придает понятию о нем значение объективной цели; целое становится в глазах Конта само по себе чем-то ценным, в отношении к которому и только к нему одному человеческие действия оцениваются и подчиняются известной нравственной норме. Мало того, превращая понятие человечества в понятие «Великого Существа», он делает его предметом религиозного поклонения. Между тем понятие «Великого Существа» вдвойне субъективно, как по происхождению своему, так и по цели. В самом деле, хотя оно создается людьми, но в состав его включаются только те существа и даже только те их качества, которые, по мнению позитивного священства, «пригодны для ассимиляции», т. е. действительно служат человечеству, а не оказываются «бременем для него» [468]. Такой подбор, очевидно, должен происходить с той моральной точки зрения, основания которой, как мы видели, не были прочно установлены Контом; следовательно, самый подбор может оказаться не только субъективным, но и произвольным; а между тем Конт в сущности придает его результату объективное и абсолютное значение конечной цели всех человеческих стремлений, помыслов и действий [469].

В построении своей морали и «религии человечества» Конт, как видно, вовсе не избежал целого ряда предпосылок, основания которых он не выяснил, что и давало ему возможность пользоваться ими слишком произвольно: подробное рассмотрение их вывело бы нас, однако, далеко за пределы социологии Конта, из которой сам он с течением времени принужден был выделить особую науку этики; полагая возможным в построении ее исходить из физиологии, он кончил тем, что в основу его положил чистое понятие долга и на нем попытался воздвигнуть даже свою «религию человечества», хотя сам же не отрицал «потребности в вечности, всегда присущей нашей природе» [470].

Так как Конт, несмотря на трансцендентальность многих из своих рассуждений о морали, все же признавал ее позитивный характер, то он и считал возможным комбинировать моральную цель вообще с позитивизмом, как «конечной» целью человеческого процесса [471]. Благодаря положительной философии, писал он, общество поймет, что последовательные поколения человечества содействуют одной конечной цели (т. е. водворению позитивизма), постепенное осуществление которой требовало со стороны каждой из них определенного участия [в общей работе]».

Не мешает заметить, наконец, что, признавая за человечеством способность сознавать не только ближайшие цели, но и конечную, Конт, как видно, еще осложнял теологию исторического процесса комбинацией объективного значения принципа целесообразности с его «конечным» значением. В самом деле, если люди могут сознавать конечную целью своего совершенствования, то, очевидно, сознание ее в свою очередь становится новым фактором самого совершенствования, что и признавал Конт в отрывках, уже приведенных выше [472].

Итак, Конт не только положил принцип целесообразности в основу своей теории человеческого прогрессе, но и произвольно пользовался его разнообразными значениями. Позволительно, конечно, мечтать о времени, когда такое разнообразие уступит место хотя бы некоторому единству, но и теперь оно еще не настало. Вместо того чтобы смешивать разные значения принципа целесообразности в построении эволюционной теории, приходится различать их. Не установив различия между ними, Конт не мог и соединить их; он постепенно смешивал их друг с другом, и таким образом в корне подорвал свое построение эволюции человечества.

5. Выводы

Общий характер социологических принципов Конта; взаимоотношение между ними и значение их в его системе.

На основании исторической и критической оценки тех принципов, которыми Конт попытался воспользоваться для построения своей социологии, нетрудно сделать

несколько выводов касательно их общего характера, взаимоотношения и значения в его системе.
Зачатки разобранных нами принципов можно найти во французской литературе XVIII века: Тюрго имел уже понятие о духовной среде и об единообразии человеческой природы, о консенсусе и о прогрессе, на изучении которого он, главным образом, и остановился; те же понятия не раз подвергались обсуждению со стороны Кондорсе, Траси, Кабаниса и С. Симона; их трудами преимущественно и воспользовался Конт для обоснования новой теории обществоведения. В своих рассуждениях о социальной среде он даже остался несколько позади современников; зато он внимательнее их отнесся к остальным принципам, в особенности к принципу консенсуса, которому он придал первенствующее значение в статике, и к принципу эволюции; последний он приложил к «абстрактному» изображению исторического процесса.
Конт пошел, однако, далее своих предшественников в том отношении, что связал свою теорию познания с вышеуказанными понятиями и попытался придать им значение принципов социологии. В теории Конта о «принципе условий существования» явно обнаружилось, например, желание через его посредство устранить из социологии принципы каузальности и целесообразности; то же пренебрежение ими нетрудно вскрыть и в рассуждениях Конта об остальных «социологических понятиях». Такое отношение Конта к основным категориям мышления лишило его возможности обосновать свои социологические принципы и присоединить к ним принцип взаимодействия, а также повело его к постоянному смешению их субъективного значения с объективным. Почти отрицая психологию и тем не менее пользуясь ею при случае, Конт не мог точно определить и содержание своих принципов: в его формулировке принципов среды и консенсуса нельзя не указать на существенные пробелы, менее заметные в его теории единообразия человеческой природы и эволюции. Кроме того в своих социологических рассуждениях он постоянно употреблял понятия, предварительно вовсе не выясненные и не согласованные им с общим его мировоззрением.
Конт не обратил также достаточного внимания на взаимоотношение, какое следовало бы установить между намеченными им принципами: он даже не поставил в связь принципа Среды с принципом единообразия человеческой природы, на что уже намекал Тюрго [473]; сопоставление такого единообразия с взаимодействием индивидов и с согласованностью социальных явлений могло бы благотворно отразиться на рассуждениях Конта об их особенностях и о свойствах социального консенсуса; наконец, странно, подобно Конту, одновременно утверждать, что человеческая природа в существенных своих чертах остается постоянно одной и той же и что она совершенствуется, не выясняя, в каком отношении принцип единообразия человеческой природы и принцип эволюции должны быть поставлены друг к другу. Одна только связь между консенсусом и эволюцией служила предметом многократных рассуждений Конта; но, утверждая, что «законы» консенсуса обнаруживают в эволюции человечества, что без порядка не может быть прогресса и что развитие порядка и есть прогресс, Конт слишком мало выяснил теорию их соотношения; притом забывая об общей связи между всеми своими принципами, он чрезмерно увлекся мыслью о связи между консенсусом и эволюцией. Такое увлечение оказало существенное влияние на отношение Конта к построению социологии.
Замечательно, что Конт вообще весьма мало воспользовался своими принципами для открытия каких-либо законов социологии. С точки зрения влияния Среды на человеческие общежития или постоянного единообразия человеческой природы на повторяемость известных социальных явлений Конту, вероятно, можно было бы прийти к каким-нибудь эмпирическим обобщениям; но, называя себя основателем социологии, впервые указавшим на «естественные законы» социальных явлений, Конт не предпринял, однако, работы подобного рода, хотя бы для того только, чтобы прочнее обосновать свои принципы и проверить их путем приложения их к объяснению действительности. Часто возвращаясь к мысли, что социальные законы постоянны, Конт также не выяснил и того смысла, в каком, по его мнению, следует понимать их постоянство: он, по-видимому, не считал нужным проводить различие между постоянством количественных отношений и постоянством отношений качественных; он забывал, что если и может быть речь о постоянстве данного социального отношения, или, точнее, об его повторяемости, то разве только в последнем смысле [474]. При удачном подборе материала Конт, пожалуй, мог бы указать на несколько примеров подобного рода; но он как раз сторонился тех самых отраслей обществоведения и его приемов, которые давали возможность наблюдать некоторое постоянство человеческой природы в законосообразности социальных явлений. Без психологии, отвергаемой Контом, разумеется, нельзя было установить их. Далее при том отрицательном отношении, какое Конт обнаружил в своей психологии к учению о воле, казалось, естественно было бы выдвинуть на первый план явления, подобные языку, в котором она играет сравнительно малую роль; но Конт обратил внимание на язык лишь в позднейшем трактате своем о политике, да и то не с точки зрения законосообразности его явлений [475]. Почти полное пренебрежение, с каким Конт

отнесся к важнейшим из социальных наук (особенно к политической экономии) также лишило его возможности приступить к изучению социальных фактов с такой точки зрения, благодаря которой можно было бы обнаружить некоторую законосообразность в их отношениях друг к другу. Наконец, отрицая возможность приложения теории вероятностей к изучению социальных фактов, он не воспользовался и статистикой, в его время уже получившей, благодаря трудам Кетле, научный характер, для того чтобы указать на средство, при помощи которого можно, по крайней мере, подготовить установление кое-каких законов социальных явлений, если не установить их надлежащим образом [476]. Таким образом объясняется, почему Конт, охотно рассуждавший о существовании законов социологии, тем не менее едва ли действительно открыл хотя бы один из них: он лишь мимоходом касается некоторых законов социального взаимодействия или законов социальной дифференциации и интеграции, над последующим установлением которых так много трудились социологи-эволюционисты. Помимо случайных обстоятельств, вызвавших в нем столь одностороннее понимание социологии, у Конта были и свои теоретические соображения, помешавшие ему заметить все значение указанного нами пробелы [477]: Конт пренебрег теорией вероятностей и отдельными социальными науками, так как они, по его мнению, слишком изолированно рассматривали известные свойства социальных фактов, искусственно оторванных от остальных; ввиду социального консенсуса, по его мнению, изолирование их может привести лишь к ложным результатам. Кроме того, по мере углубления в изучение социальной динамики, Конт постепенно перешел от социологии к философии истории [478]: в ней он стал разыскивать чуть ли не один только социологический «закон» трех стадий, в сущности едва ли имеющий право претендовать на такое название [479].

## IV. Заключение

«Простейшим и вернейшим критерием действительной ценности какой бы то ни было социальной доктрины, — писал Конт в своем рассуждении о своевременности построения социальной физики, должно признать степень согласованности основных ее положений с последующим развитием их на практике» [480]. Конт, очевидно, признавал, что то же требование должно быть предъявлено и самой доктрине, прежде чем оно будет приложено к оценке ее применимости; но, верный своему обыкновению, он включил свою предпосылку в производное положение о соответствии между теорией и практикой. Доктрину самого Конта, однако, нельзя признать согласованной во всех ее основных положениях: пользуясь для ее построения давно уже сложившимся учением об относительности познания, он придал ему такой догматический характер, какого нельзя было допустить после критики Юма. Свой релятивизм во всей категоричности его формы Конт тем не менее употребил в дело, но только для борьбы с теологическим мировоззрением и с устаревшей метафизикой XVIII века; при выработке же собственной своей системы он оказался не в состоянии соблюсти своих «позитивных» требований и постоянно прибегал к допущениям, не имеющим ничего общего с «позитивизмом».

То же внутреннее противоречие сказалось и в попытке Конта применить начала позитивной философии к обществоведению. При изучении человеческой жизни, которую он хотел без остатка объяснить действием механических процессов, Конт натолкнулся на человеческое сознание. Напрасно пытаясь построить биологическую психологию, он, конечно, не мог дать и социальной «физики». Выше было уже указано, как Конт, прикрываясь френологическими терминами, в сущности орудовал психологическими понятиями и как широко, а в частных случаях и довольно удачно, он применял их к объяснению явлений социальной жизни; тем самым, однако, «социальная физика» превращалась в особую науку, отличную от наук физических. Если бы Конт сознательно пользовался теми гносеологическими и психологическими предпосылками, которые сами собой проникли в его философию, он, вероятно, легко понял бы смысл такого превращения; но он не выяснил ни оснований своих скрытых допущений, ни того, в какой мере они должны и могут быть применены к построению социологии; поэтому и собственно социологические его положения вовсе не обоснованы, да и не подвергнуты критической оценке. И действительно, Конту не удалось ни прочно установить значение и систему своих социологических принципов, ни точно формулировать законы социологии: постепенно углубляясь в созерцание совокупности истории человечества и все более подчиняя науку морали, он все чаще рассуждал главным образом об одном только «коллективном организме», как единичном и индивидуальном факте; но и тут обнаружились те же колебания мысли, зависевшие от различного понимания им принципов морали.

Итак, пример Конта может служить предостережением всякому, кто пожелал бы приступить к построению науки об обществе, не выяснив себе ее оснований. Конту, разумеется, нельзя было обойтись без них: произвольно пользуясь предварительно неустановленными им понятиями, он лишил себя возможности, однако, соблюсти стройность и последовательность в ходе своих мыслей и не уберег воздвигнутого им здания от шаткости, благодаря которой в состав его попали элементы не только

совершенно чуждые истинно положительному знанию, но и противоречащие самому «позитивизму».

Сергей Ольденбург

Ренан как поборник свободы мысли

Комментарии

Чем чаще приходится сталкиваться и в пределах научного миросозерцания с проявлением догматизма и нетерпимости, тем более мы научаемся ценить истинное свободомыслие, соответствующее критическому и прогрессивному духу науки. В предлагаемом очерке мы и хотим вспомнить об одном из наиболее видных поборников этого свободомыслия. Тот догматизм, с которым боролся Ренан, не может считаться вполне отжившим. Для того чтобы от него освободиться, надо иметь большую терпимость и глубокое убеждение в «бесконечном разнообразии задач, которое нам представляет вселенная». В том и другом отношении Ренан может явиться и для нашего времени поучительным образцом. Научный дух, который он защищал, очень мало напоминает научный дух отживающего свое время позитивизма: ни стремления вытеснить при помощи односторонне понятой науки другие проявления духовной жизни, ни узкой ограниченности кругозора, обращенного к будущему, мы не найдем у Ренана. И этим он, на наш взгляд, особенно ценен, а потому и важно вспомнить о нем, как представителе истинной научности, теперь, когда новая волна философского критицизма, отстаивая законное разнообразие задач и проявлений человеческого духа, очищает от посторонних придатков и самую идею науки.

25 февраля 1848 года молодой бретонец пробирался через баррикады на лекцию в Collège de France. Лекций в тот день не читали, потому что аудитории были полны солдат, стоявших там караулом. Лишенный привычных занятий, юноша поневоле задумался над разительным противоречием между его образом жизни и тем, что происходило кругом. И ярко и определенно стал перед ним вопрос, на то ли он направил свои силы, что действительно нужно, и нет ли в жизни таких дней, когда все другое должно быть оставлено и когда одна непосредственная жизнь, с требованиями именно данной минуты, должна исключительно и всецело владеть действиями человека?

От решения этого вопроса зависела вся жизнь юноши. Воспитанник священников, он привык строго следить за собой и отдавать себе отчет в каждой мысли; поэтому и теперь он, не колеблясь, поставил себе вопрос, обсудил его и ответил: я служу истине, тому самому большому и важному, с чем связаны судьбы человечества и каждой отдельной личности, и служение этому вечному не может быть прервано никакими временными переменами окружающей меня жизни, ибо нет ничего более важного в жизни, как искание истины. И если мы, люди науки, поколеблемся среди общего колебания и волнения, то восторжествуют те, которые хотят остановить ход человеческого развития. Неустанно и непреклонно должны мы идти вперед, потому что каждая наша остановка есть остановка или, может быть, даже шаг назад для человечества. Дав себе этот ясный и твердый ответ, юноша спокойно продолжает работу «Об изучении греческого языка в средние века» и сдает свои экзамены. Знаменитый ученый и писатель, который выработался из этого юноши, всю жизнь остался верен убеждению своей юности, что для ученого не может и не должно быть остановок в жизни, что его задача – непрестанное стремление вперед, постоянное совершенствование. Немало пришлось ему вынести упреков и порицаний за этот основной взгляд и главным образом упрек в легкомыслии и переменчивости; его стремление показать возможно большее число сторон вопросов, о которых он рассуждал, было истолковано, как отсутствие убеждений и преступная игра мыслями и чувствами людей. По принятому им раз навсегда правилу он не отвечал на все эти нападки, но в предисловии одной из своих книг высказался с полной определенностью.

«Богословский догматизм, – говорит он [481], – привел нас к столь узкому представлению об истине, что всякий, кто не выступает непогрешимым учителем, рискует вполне лишиться доверия своих читателей. Научный дух, действующий путем тончайших приближений, подходящий постепенно все ближе и ближе к истине, непрестанно изменяющий свои формулы, чтобы довести их до возможно более точного выражения, переменяющий постоянно свои точки зрения, чтобы не пренебречь ничем среди бесконечного разнообразия задач, какие представляет вселенная, мало, в общем, понимается и считается признанием бессилия и переменчивости».

Внесение этого «научного духа» в ту область, из которой он, даже в двадцатом веке, так часто изгоняется, область религии, составило задачу всей его жизни и явилось борьбой за право каждому, честно и добросовестно мыслящему, человеку думать и верить так, как он считает это верным. Полное и беспристрастное знакомство с трудами Ренана приводит к несомненному убеждению, что они не расшатали и не могли расшатать ничьих искренних верований, а только научили людей признавать и уважать чужие убеждения, как равноправные с их собственными. Сам Ренан превосходно определил смысл всей своей деятельности: «Не только, –

говорит он [482], – я никогда не имел в виду уменьшить то количество религии, какое еще осталось в мире, но целью моей во всех моих писаниях было, напротив, очистить и оживить чувство, которое может рассчитывать на сохранение владычества над людьми лишь под условием, что станет более утонченным. Религия в наши дни не может уже обособляться от душевной утонченности и от умственного развития. Я полагал, что служу религии, пытаясь перенести ее в область, куда не достигают никакие нападки, за пределы частных догматов и сверхъестественных верований. Если верования эти рушатся, то не значит еще, что должна рушиться религия, и, быть может, настанет день, когда те, кто упрекают меня, как за преступление, за то различие, которое я делаю между нетленной сущностью религии и преходящими ее формами, сочтут себя счастливыми в возможности найти убежище против грубых нападок в том, чем они пренебрегали. Я, несомненно, хочу свободы мысли, ибо истинное имеет так же свои права, как и благо, и ничего не выиграешь той робкой ложью, которая никого не обманывает и которая кончает лицемерием».
Затем он продолжает [483]: «Мне пришлось доказать себе самому, что я делаю хорошее и полезное дело, мысля свободно и высказывая свободно то, что я думаю, и удалось мне доказать себе это только тогда, когда я увидел с несомненной очевидностью, как неполно и ошибочно представление, какое составляет себе о мире благочестие. Люди, немного поверхностно пекущиеся о счастии рода людского, смотрят на свободное исследование и на свободное развитие ума человеческого, как на враждебные силы, и не замечают, что при этом они идут в противоположную сторону от цели, которой хотят достигнуть. Уничтожение духа свободного исследования приводит к притуплению или к легкомыслию, которые знаменуют собою упадок всякой истинной нравственности и приносят народу больше зол, чем свободное исследование со всеми его законными или предполагаемыми последствиями. Незаметно, чтобы страны, где удалось окончательно задушить мысль (например, Испания, мусульманские страны), и те, где ее сделали ничтожной, как в Италии XVIII века, стали бы значительно нравственнее. Все, что возвышает человека и возвращает его к заботе о душе, улучшает и очищает его: свойства исповедуемых учений имеют довольно мало значения.
«Читатели, которым может понравиться книга, в состоянии определить находящийся в ней яд, если он только действительно есть. Те же, кто смущаются книгой, не должны жалеть об этом, так как самое смущение их – чувство тонкое и трогательное. Можно даже сказать, что им бы следовало быть благодарными тому, кто вызывает в них подобное проявление веры и доставляет им случай увидеть себя как бы обладающими некоторым особым образом истиною».
Для того чтобы уяснить себе, как Ренан выполнил взятую на себя задачу, необходимо прежде всего вкратце ознакомиться с его работами. Мы оставим здесь в стороне его более специальные сочинения, в которых ему или совсем или в весьма незначительной мере приходилось выставлять более общие положения философского или историко-религиозного характера [484]. Остальные можно разделить на две большие группы: первую, обнимающую Origines du Christianisme и Histoire du peuple d’Israel, и вторую, в которую входит ряд сборников его сочинений, Averroès et l’Averroïsme, l’Avenir de la science и Souvenirs d’enfance et de jeunesse.
К первой группе работ Ренан приступил сравнительно поздно, следуя своему глубокому убеждению, что всякой работе общего характера должны предшествовать частные, мелкие исследования. Этот основной труд его жизни был задуман со свойственной Ренану широтой: то была история христианства, как представителя религии в человечестве; он хотел показать дело Христа и его апостолов, истолковать Новый завет, священную книгу только что народившейся церкви, и проследить затем, как это самое христианство создавалось из единобожия пророков и эллинского духа. Две первые части – начало христианства и историю народа израильского – Ренан окончил, но третьей, которая должна была обнять эллинизм и завершить первые две, он и не начал. Выбор работы, основной задачи его жизни, был сделан глубоко обдуманно. Христианство, как наиболее понятная и доступная для западного человека религия, представляло самую лучшую почву для применения к ней научных методов, внесения «научного духа», который не разрушает и не уничтожает, а только ставит в пределы определенного времени и определенных культурных взаимодействий.
Из второй группы работ Ренана прежде всего следует остановиться на труде его юности, который напечатан был лишь сорок лет после того, как был написан, – «L’Avenir de la science». В этой книге, где обилие мыслей несколько мешает стройности изложения, в зародыше весь Ренан; здесь как бы начертан уже план всего того, что он осуществил в своей жизни. То, что сказано здесь, он повторял впоследствии много раз, только менее резко, менее горячо. Вся книга есть страстное поклонение науке.
Здесь уже он настаивает на любимой своей мысли о том, что истина – лишь

компромисс между бесчисленными различными мнениями [485]. Уходя от католицизма к науке, он в трогательных словах прощается с Церковью, быть может, как он думал тогда, даже и не навсегда: «Церковь образовала меня, ей я обязан тем, что я есть, и я никогда этого не забуду. Церковь отделила меня от всего светского, и я благодарен ей за это. Кого коснулся Господь, тот будет всегда особенным существом: что бы он ни делал, место его не среди людей мира сего, его узнают по особому знаку на нем… не знает он более речей о земном. О Бог моей юности, долго я надеялся вернуться к тебе с подъятым стягом и гордынею разума, и, быть может, я вернусь к тебе униженный и побежденный, как слабая женщина. Некогда ты слышал меня» [486]. Горячо исповеданная в «Будущем науки» вера в свободное исследование всех вопросов и в невозможность быть уверенным, что обладаешь безусловной конечной истиной, сделала для Ренана немыслимым возврат на лоно покинутой им Церкви, которая терпимость не включила в число проповедуемых ею добродетелей.
Развитием мыслей, изложенных в «Будущем науки», кроме указанного основного труда Ренана, занят ряд сборников статей, помещенных большею частью первоначально в повременных изданиях. В сборниках этих, кроме небольшого числа случайных статей, вызванных теми или другими интересами минуты, заключается ряд очерков двоякого характера. В одних он, касаясь всевозможных вопросов истории, истории религии, литературы, этики, проводит мысль о необходимости постоянного расширения умственного горизонта человека, необходимости вникать и стараться понять по возможности больше сторон жизни, чтобы узость миросозерцания не послужила препятствием для непрестанного искания той приближенной истины, которая доступна человеческому пониманию. К этому ряду сочинений Ренана относятся главным образом сборники Essais de Morale et de Critique, Mélanges d’histoire et de Voyages. Questions Contemporaines, La Réforme intellectuelle et morale, Discours et Conférences и отчасти Études d’histoire religieuse, Nouvelles Études d’histoire religiuse, Feuilles détachées, а также монография Averroès et l’Averroïsme, essais historiques. Сюда же могут быть отнесены и четыре рассуждения в драматической форме: Caliban, l’Eau de Jouvence, le Prêtre de Nemi, l’Abbesse de Jouarre. Но этими драмами надо пользоваться с большою осторожностью для выяснения взглядов самого Ренана, так как было бы большой ошибкой приписать ему целиком высказанные в них мнения. Эта ошибка обыкновенно делается по отношению к известному сборнику Dialogues et Fragments philosophiques, откуда черпают главный материал для характеристики Ренана. Между тем ничто не может быть менее верным: прежде всего необходимо признать, что статьи, входящие в состав этого сборника, главным образом диалоги, написаны под влиянием подавленного, гнетущего настроения; достаточно вспомнить, что диалоги относятся к маю 1871 г., чтобы понять, в каком состоянии духа их должен был писать Ренан, француз до мозга костей; когда он сам перечел их через пять лет, он нашел их печальными и жестокими, колебался даже издать их и только решился на это в убеждении, что добросовестно задуманная и написанная книга никогда не может быть вредной. В предисловии он ясно говорит, как должна быть понята его книга: «Я мирюсь заранее с тем, что мне припишут прямо все мнения, высказываемые действующими лицами, даже когда они противоречивы. Я пишу только для образованных и просвещенных читателей. Они признают вполне, что я вовсе не составляю одно с выставленными мною действующими лицами и что я не несу ответственности ни за одно из высказываемых ими мнений» [487]. О цели книги он говорит столь же определенно: «Побудить к размышлению, иногда даже некоторыми преувеличениями вызвать, возбудить философскую мысль читателя, – вот единственная цель, какую я себе здесь поставил» [488].
Другой ряд статей, заключенный главным образом в двух сборниках – Études d’histoire religieuse и Nouvelles Études d’histoire religieuse, носит совсем другой характер: они говорят о людях и делах веры, в них сказывается то глубокое понимание религии, каким всегда отличался Ренан, здесь перед такими образами, как Франциск Ассизский, он в горячих, прекрасных словах выражает свое преклонение перед верою «малых сих», которые в своей простой, безыскусственной вере не думают о теоретических, безусловных подтверждениях того, что дает смысл и красоту их жизни. Его, человека науки, который знает, что всякое утверждение верно лишь до известной степени, умиляет эта громадная, не знающая пределов и сомнений, вера, эта простота.
Дополнением к сборникам статей служат том воспоминаний Souvenirs d’enfance et de jeunesse, где Ренан рассказывает нам, как сложились его характер и его убеждения до того времени, как он порвал свою связь с Церковью, и два тома писем: Ernest Renan – Henriette Renan. Lettres intimes – 1842–1845 – précédees de Ma soeur Henriette par Ernest Renan, переписка с сестрой, замечательным человеком, имевшим громадное влияние на Ренана, E. Renan et M. Berthelot. Correspondance – 1847–1892, – переписка с знаменитым химиком, с которым Ренан сошелся после разрыва своего с Церковью и который был ему близок в течение всей его жизни.

Письма хорошо дополняют сочинения Ренана, но не дают почти ничего нового сравнительно с ними: у Ренана, как он признает и сам, его духовное воспитание выработало большую сдержанность и отсутствие потребности тесного личного общения; он в этом отношении был чрезвычайно близок к идеальному типу католического священника – полон дружеских чувств и любви ко всем, без личной, тесной близости к кому бы то ни было.

Задача, которой Ренан посвятил свою научную деятельность и всю жизнь, была очень трудная, и нельзя сказать, чтобы и теперь, более полвека после того, как началась его работа, мы особенно далеко ушли на пути признания за человеком права строить свое миросозерцание согласно его убеждениям: желание равнять, подводить под определенные общие формулы, догмы глубоко вкоренилось еще в современном человеке и, если не сжигают уже еретиков на кострах, то, начиная с тюрьмы и кончая пренебрежительно-отрицательным отношениям окружающих, нет тех притеснений, которым не мог бы подвергнуться человек, решившийся идти своим путем к вере и истине так, как он чувствует и понимает их.

Основным препятствием к уничтожению этого тяжелого положения, тормозящего движение вперед человечества, как совершенно правильно сознавал Ренан, является то обстоятельство, что человек по преимуществу склонен упорно отстаивать исключительность своих истин, которые ему кажутся абсолютными, – они настолько владеют им, что у него не остается ни чувств, ни мыслей для тех истин, которые кажутся в свою очередь абсолютными другим. В одной из речей своих [489] Ренан, говоря о Спинозе, проклятом его убежденными единоверцами за самостоятельное искание истины, приводит рассказ о том, как еще в день смерти великий мыслитель беседовал со своими хозяевами о церковной проповеди, которую они слышали в тот день, хвалил проповедь и советовал им следовать наставлениям их пастыря. В этих нескольких строках наглядно поставлен весь вопрос: узость мировоззрения и нетерпимость к свободе мысли с одной стороны, широта взгляда, уважение и внимание к вере, которую не разделяешь, с другой. Людям часто кажется, что, уделяя внимание и особенно сочувствие и понимание взглядам, с верностью которых они не согласны, они принижают и оскорбляют свои собственные верования; рассуждение их очень простое: они обладают истиной, т. е. тем, что вполне верно, с исключением всего другого, что с ним несогласно, следовательно, все другое, как неверное, для них не существует. При этом у них исчезает даже желание самостоятельной проверки этого чужого.

Но как побороть подобное настроение, как убедить людей, что можно воздавать должное «абсолютным истинам» других, не колебля свои собственные? Ответ на это у Ренана определенный – знанием, наукою. Она одна способна дать человеку необходимую ему широту. Правда, переход к ней труден: «Кто, предавшись искренно науке, не проклял дня, в который он родился для мысли, и не пожалел о какой-нибудь дорогой иллюзии? Что касается меня, то признаюсь, что пожалел о многом; были дни, когда я жалел о том, что не покаюсь более сном тех, кто нищи духом, когда я возмутился бы против свободного исследования и рационализма, если бы можно было возмущаться против неизбежного. Первое чувство того, кто переходит от непосредственной веры к свободному исследованию, – сожаление и почти даже проклятие той непреодолимой силы, которая, раз захватив человека, заставляет его пройти все переходы своего неизбежного шествия, до конца, где останавливаешься, чтобы плакать» [490]. Но это не конец, – говорит Ренан, – и лучшим доказательством того, что этот кажущийся конец только начало чего-то другого, нового, именно и служат эти жалобы, это смятение ищущей истину души: скептики XVIII века разрушали с радостью и не чувствовали потребности ни в какой новой вере, их занимало только самое дело разрушения и сознание живой силы, которая была в них [491].

То новое, что строится на почве, подготовленной наукою, уже значительно разнится от прежнего: во-первых, оно в большой мере личное, а затем оно гораздо более широкое. Оно настолько широко и свободно, что его называют безразличием: «Из этого смрадного источника безразличия истекает бессмысленное и ошибочное положение, или, вернее, бред, что надлежит укрепить и обеспечить за всеми свободу совести. Уготовляют путь этому заразительному заблуждению свободою мнений, полной и безграничной, которая на беду церковной и гражданской общины широко распространяется, так как многие с величайшим бесстыдством повторяют, что от свободы мнений отчасти выигрывает и вера. “Но какая смерть хуже для души, чем свобода заблуждения?” – говорил Августин. Истинно, когда снята всякая узда, удерживавшая людей на стезе правды, природа их, склонная ко злу, низвергается в пропасть» [492]. Так громит свободу совести энциклика папы Григория XVI, осудившая страстное искание истины горячо верующим Ламеннэ; определенно и ясно говорят папские слова, почему не должно быть этой свободы, потому что природа самих людей склонна ко злу, ipsorum natura ad malum inclinata. Но наука не знает об этой склонности ко злу человека, она видит, напротив, то, что во все времена

есть люди, которых считают злыми, и есть люди, которых считают хорошими; она видит, что человек всегда был способен к тому, что он называет совершенствованием; она видела и видит, что он стремился и стремится расширить кругозор ума и сердца, и что преграды, которые стремились ставить ему на этом пути, падали и разрушались. Она видела и видит, что те, кто отрекались от истин общепризнанных, оставались часто и остаются такими же, по признанию всех людей, нравственными, как и те, кто следовал этим истинам, а часто даже более.
И вот потому наука и не может принять обычных возражений против свободы совести: она не делает человека безразличным, она не делает его безнравственным. Она не мешает человеческому стремлению к ответам на мучащие его вопросы, но переносит теперь эти ответы в область личную, лишает их общего, обязательного значения.
Ренан дает нам образчик подобной попытки в очерке Examen de conscience philosophique [493]. «Первая обязанность искреннего человека не влиять на свои мнения, предоставить действительности отразиться в нем, как в камер-обскуре фотографа и присутствовать в качестве зрителя на сражениях, которые происходят внутри его, в глубине его сознания между его мыслями. Не надо вмешиваться в эту самопроизвольную работу; мы должны остаться в бездействии перед внутренними изменениями нашей умственной сетчатки. Не от того, что результат этой бессознательной эволюции был бы нам безразличен и не влек бы за собою важных последствий, но потому, что мы не можем иметь желаний, когда говорит рассудок…» [494] И вот разум его говорит, пользуясь всем, что ему может дать наука, и перед нами воздвигается стройное здание целого миросозерцания, где Бог представляется в процессе «становления», вырабатываясь постепенно из взаимодействия единичных сознаний в мировое сознание: «Мир, управляемый ныне сознанием слепым или бессильным, некогда, быть может, станет управляться познанием более осмысленным. Всяческая несправедливость будет исправлена тогда, отерта всякая слеза» [495].
Можно соглашаться или не соглашаться с этим миросозерцанием, но нельзя не признать в нем всех данных лично-религиозного миросозерцания, намеки на которое или же довольно близкие к которому построения разбросаны по различным трудам Ренана. Оно как бы является доказательством того, что терпимость, соединенная с самым широким пониманием чужих мыслей и чувств и кажущейся, вследствие чрезвычайной широты, переменчивостью, не делает искренно мыслящего человека бесплодным в религиозном отношении.
Читая Examen de conscience philosophique, мы понимаем, что не легкомысленная игра мыслями или теориями, в которой упрекают Ренана незнающие его нежелающие знать, заставила его писать следующие строки: «…Мы догматики-критики. Мы верим в истину, хотя и не воображаем, что обладаем ею вполне… Мы не навязываем своих решений будущему, как и не принимаем без проверки наследства прошлого… Критик рассматривает все системы не как скептик, чтобы найти их все ложными, но чтобы найти каждую из них истинною в известных отношениях» [496]. Эти слова — выражение языком XIX столетия мысли, высказанной за много веков перед тем буддистом, царем Ашокою: «Всякая чужая вера должна быть уважаема… И тот, кто чтит свою веру и порицает чужую из преданности своей вере, думая: «я возвеличиваю этим свою веру», тот сильно вредит своей вере» [497]; или же несколькими столетиями после Ашоки евреем-законоучителем, фарисеем Гамалиилом, который советовал синедриону не преследовать апостолов: «…отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его…» [498]
И индиец, и еврей, и европеец — все выразители той же вечной истины: «Верь, как ты знаешь, и давай всякому верить так, как он знает».

Д. Жуковский

К вопросу о моральном творчестве

Комментарии

Что такое мораль? «Если мы станем на точку зрения морали, как нам следует смотреть на мораль в лучшем смысле этого слова, то оказывается, что понятие ее не совпадает непосредственно с тем, что мы называем добродетелью, нравственностью, честностью. Поэтому нравственно добродетельный человек еще не есть человек моральный, ибо для морали необходима рефлексия и определенное сознание того, что именно соответствует долгу, необходимо поведение, вытекающее из этого сознания. Сам долг есть закон воли, который человек свободно устанавливает из себя самого, и только ради этой обязанности долга и ее выполнения должен он производить выбор, делая добро только соответственно с достигнутым им убеждением, что оно есть добро» [499]. Согласно этому определению обычное понятие морального суживается. Человек нравственный или добродетельный, т. е. поступающий согласно общепринятому нравственному кодексу, еще не может быть назван моральным, если его поведению не предшествует «рефлексия и определенное сознание того, что именно соответствует долгу» и «поведение, вытекающее из этого сознания». Таким образом, здесь подчеркивается, что мораль

есть активная деятельность. Деятельность эта имеет две стороны или, вернее, две стадии. Во-первых, это деятельность «рефлексии», результатом которой является «сознание того, что именно соответствует долгу». Во-вторых, это деятельность уже чисто волевая: ее результатом будет «поведение, вытекающее из сознания долга». Итак, мораль есть деятельность и притом двоякая: рефлективная и волевая. Она требует известного психического усилия, затраты психической энергии. Дело обстоит не так, что у меня кодекс известных правил, внушенных мне ранее, заимствованных из данной среды или существующих в форме инстинкта, и что задача морали лишь в том, чтобы подводить поступки под данный кодекс и принимать или отбрасывать их как подходящие или неподходящие. Каждый отдельный человек должен самостоятельно и для себя поставить проблему морали, он должен спросить себя, что хорошо и что дурно. Только после этой самостоятельной рефлективной деятельности наступает вторая деятельность, волевая, которая будет заключаться в усилии воли поступать согласно достигнутому убеждению.

Результат всякой сознательной, часто и бессознательной деятельности разума можно выразить в виде суждения. Результат же рефлективной моральной деятельности выражается в форме суждения, в котором предикатом будут понятия хорошего и дурного, должного и недолжного. Эти понятия в моральном суждении берутся в безусловном смысле, – не в том, что может быть хорошо или дурно для чего-нибудь, т. е. полезно или вредно, а в смысле безусловно хорошего или безусловно дурного. Существуют ли подобные суждения? Нам случается называть людей дурными и негодными, честными и святыми, мы любим и ненавидим людей и обыкновенно своей любви или ненависти спешим придать безусловную санкцию в виде какого-нибудь из вышеприведенных или подобного им эпитета. Следовательно, факт безусловной нравственной оценки существует. Нас не интересует теперь, способны ли все люди к высказыванию таких суждений. Мы хотим констатировать факт, даже если бы он оказался единичным.

Моральное суждение есть суждение под категорией добра или должного. Сейчас же видно, что суждение это имеет и нечто аналогичное с суждением теоретическим и нечто отличное от него. Аналогичного оно имеет то, что оно, так же как и суждение теоретическое, требует общеобязательности. Когда я говорю, что этот человек или этот поступок хорош, то я имею претензию, по крайней мере, на безусловность высказываемого мною; по моему мнению, он должен бы был считаться хорошим всеми, так же как всеми должно считаться правильным утверждение, что земля вертится вокруг солнца, а не солнце вокруг земли. Иными словами, я уверен, что это истина и что, следовательно, всякий обязан принять ее за таковую. Отличие же этой истины от истины теоретической прежде всего в том, что я не имею тех средств убеждать в очевидности этой истины, какими я обладаю для убеждения в теоретической истине. Я могу быть убежден, но я не знаю, каким образом убеждать других. Те логические пути, которые в виде методов логики и опыта существуют у меня для доказательства истины теоретической, закрыты для меня в данном случае. Да я и сам не в силах понять того метода, каким я пришел к этому суждению. Но моральное суждение отличается от теоретического еще и материально. Категории добра или должного не входят в область понятий теоретического разума. Теоретические суждения сводятся либо к установлению факта, либо к установлению закона. Понятия добра и зла, красоты и безобразия не суть научные понятия. С этими понятиями наука не имеет ничего общего. Деятельность разума, приводящую к суждениям с предикатом хороший или дурной, Кант назвал практическим разумом. Для нас теперь ясно, почему Кант назвал эту деятельность именно так. Это разум, потому что он дает или имеет претензию дать общеобязательное суждение, но это не научный или теоретический разум, ибо он не утверждает научной истины, т. е. не устанавливает факта или «закона того, что есть, а лишь закон того, что должно быть» [500]. Это и разум, и не разум. Это область веры и притом настолько властной, что мы не только не подчиняем ее теоретической мысли, но часто на ней строим теоретическое здание.

Такую психическую деятельность, результатом которой будет суждение безусловного характера, не могущее быть проверенным при помощи методов логики, мы назовем творчеством; творчество же, приводящее к моральным суждениям, назовем творчеством моральным. В понятии творчества указывается существенный элемент моральной деятельности, активность, связанная с понятием личности как известного единства; в этом понятии заключается также, что это деятельность всецело или частью бессознательная и что в сознании ясно выступает лишь результат этой деятельности.

В понятии морального творчества заключается вся формальная сторона морали, как она выведена у Канта: «Действуй так, чтобы ты мог хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом». Относя это правило к той части моральной деятельности, которая приводит к моральному суждению, т. е. к моральному творчеству, мы можем перефразировать ее так: считай хорошим то, что ты хочешь, чтобы считалось

хорошим всеми, т. е. устанавливай закон добра, т. е. твори мораль.
Здесь совершенно не затрагивается содержание морали. Хорошо ли любить людей или ненавидеть их, быть сострадательным или жестоким, все это остается пока неизвестным. Признаком моральности является лишь то, что человек поступает так, а не иначе только потому, что он находит должным так поступать. Канту казалось, что формальное определение дает вполне верный критерий для распознания должного. То обстоятельство, что моральное суждение обязательно не только для высказывающего его (в этом случае оно было бы лишь максимой), но и для всех людей (в этом случае оно закон), побуждало Канта раскрыть само содержание долга, т. е. установить нравственный закон.
Исходя из того, что человек будто бы «не может хотеть», как общего правила, воровства, обмана, убийства, взаимной ненависти, вообще отсутствия известной солидарности между людьми и того состояния, которое характеризуется поговоркой: homo homini lupus est{2}, он полагал, что содержание нравственного закона в каждом данном случае легко установить из формулы: «действуй так, чтобы ты мог хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом». Несомненно, что нравственный закон потому самому, что он закон, выражает известную солидарность между людьми, но ни степень, ни род этой солидарности этой формулой совершенно не устанавливается. Можно легко себе представить общество, в котором существует обычай все возникающие недоразумения решать кулачным боем, и очень вероятно, что хороший боец «может хотеть» исключительного господства такого обычая, представляющего известного рода солидарность между людьми. В некоторых местах России между организованной шайкой конокрадов и крестьянами установилось известное modus vivendi{3}, согласно которому конокрады не крадут лошадей из табуна, а исключительно со двора. Этот обычай есть своего рода нравственный закон, и всякий ловкий конокрад может хотеть, чтобы воровство лошадей стало законом и чтобы за ним не следовало наказания. Необходимым условием совершенствования человека Ницше считает борьбу за существование, и с этой точки зрения он ополчается против всего, что суживает, ограничивает или смягчает эту борьбу. Естественно что умный, энергичный и сильный человек «может хотеть» неограниченной борьбы, которая даст ему выгодное положение, но даже и человек, неспособный к борьбе, может совершенно бескорыстно хотеть ее, хотя и знает, что он погибнет, считая ее необходимой для совершенствования человека, как это проповедовал больной и немощный Ницше.
Отсюда ясно, что содержание нравственного закона не выводится из вышеприведенной формулы. Уже Гегель указал на эту ошибку Канта. Содержание это создается личностью в моральном творчестве. Но из какого же психического материала оно творится? Если мы отказываемся указать метод, каким добывается моральное суждение, то мы должны указать тот материал, над которым оно оперирует, и тот субъект деятельности, который выполняет это творчество. Теоретический разум перерабатывает данные ему ощущения при помощи своих априорных форм и этим путем создает опыт. Что же делает практический разум или моральное творчество? Априорная форма должного у него есть. К какому же содержанию прилагает он эту формулу? Предикатом морального суждения являются понятия доброго или злого, должного или недолжного. Они выражают оценку поступка, соответствие или несоответствие его поставленной цели, т. е. желательность его или нежелательность. Таким образом, содержание должного психологически относится к области желаний и стремлений. Предикат должного можно отнести к объекту только посредственно, поскольку этот объект является желательным. Поэтому единственным материалом, над которым может оперировать моральное творчество, являются желания, стремления, страсти, т. е. инстинктивная сторона человека. Кант, как известно, устранял из морали всякое участие чувств, стремлений, страстей. Он был прав лишь постольку, поскольку отказывался признавать моральными поступки, вытекающие из чувств, стремлений, аффектов, т. е. поступки, мотивированные инстинктивной стороной человека. Поступок, обусловленный чувством, страстью или аффектом, вообще какой-либо склонностью, конечно, не нравственен, даже если бы он по внешности совпадал с велением долга. Нравственен лишь поступок, вытекающий из сознания долга, т. е. мотивированный долгом. Ригоризм Канта, отказывающийся признавать моральными поступки, вытекающие из чувства сострадания, порыва любви или героизма, приводит в недоумение. Вся красота морали исчезает. Известно, как напал на Канта Шиллер в своей эпиграмме: «Сомнение совести»:
Ближним охотно служу я, но — увы — питаю к ним склонность,
Вот и гложет меня, вправду ли нравственен я?
Нет другого пути, стараясь питать к ним презренье,
И с отвращеньем в душе делай, что требует долг [501].
Шиллер, как художник, отметил эту парадоксальность Кантовской морали, но он не мог указать ее ошибки. Ошибка не в том, что нравственность связана с долгом и только с долгом. Вопрос в том, как добывается само содержание долга. Если оно

добывается дедукцией из какой-нибудь определенной формы, то нет творчества, а вместе с тем устраняется и всякое участие чувств и страстей, вообще инстинктивной стороны человека, т. е. именно всего того, посредством чего человек связывается с жизнью. Нравственный человек должен явиться тогда сухим и черствым ригористом, отстраненным от всякого участия в жизни.
Конфликт между долгом и чувством был издавна темой художественной литературы, начиная Антигоной Софокла, кончая Брандом Ибсена. В последней драме Ибсен чрезвычайно последовательно ставит и решает эту проблему, причем ясно обнаруживается несостоятельность самой постановки проблемы. Этот конфликт многим казался неустранимым и роковым. С одной стороны, суровый, неизменный долг, с другой – живое, изменчивое чувство. Стоило решить вопрос морали в пользу чувства, и мораль разлеталась вдребезги. Какому чувству отдать предпочтение? Почему любви, а не ненависти? Почему целомудрию, а не распущенности? Если же всем чувством одинаково, то где мораль? Если решить вопрос в пользу долга, исключая всю инстинктивную чувственную сторону человека, то мораль теряла весь жизненный интерес. Она связывалась с одним постоянным неизменным стремлением быть верным чистой идее долга, и притом таким стремлением, которое не властвует над жизнью, а только отрицает ее. Долг говорит: «люби», но в груди у меня кипит ненависть. Как может голая форма долга заставить меня переменить ненависть на любовь. Я не могу исторгнуть своего чувства. Долг говорит: «люби», но именно любовь к одним вызывает у меня ненависть к другим. Как поможет мне долг в своей голой форме? Голая неизменная форма долга, игнорируя всю окружающую жизнь, игнорируя всю инстинктивную сторону человека, стремится превратить его в узкого и черствого доктринера-ригориста. Такое понятие долга противоречит и понятию автономности морали, которая требует, чтобы человек добывал содержание долга свободно из себя, не однообразным и как бы механическим применением его абстрактной формулы, а индивидуальным и свободным моральным творчеством. Именно на такой долг обрушился со всей страстью Ницше. Сражаясь с долгом, он не понял, что он сражается не с долгом, как таковым, а лишь с долгом, не добытым личностью в процессе морального творчества. Автономное понятие долга у Канта не только не противоречит морали Ницше, наоборот, Ницше дополняет и завершает Кантовскую мораль. «Так как долгом или обязанностью определяется общая форма нравственного принципа, как всеобщего и необходимого, симпатическая же склонность есть психологический мотив нравственной деятельности, то эти два фактора не могут друг другу противоречить, так как относятся к различным сторонам дела, материальной и формальной; а так как в нравственности, как и во всем остальном, форма и материя одинаково необходимы, то следовательно, рациональный принцип морали, как безусловного долга или обязанности, т. е. всеобщего и необходимого закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности, как естественной склонности к сочувствию в живом существе» [502]. «Ощущения без понятий слепы, понятия без ощущений пусты», – говорит Кант. В таком же отношении находятся долг и вся инстинктивная чувственная сторона человека. Инстинкт без долга слеп, ибо он лишен всякой моральной ценности, долг без чувств и страстей пуст, ибо он тогда лишен всякого содержания. Если личность, развивая содержание долга, черпает его из своей чувственной инстинктивной стороны, то конфликт между долгом и чувством уничтожается. Его место заступает конфликт между склонностью, получившей санкцию долга, и остальными влечениями. Поэтому-то содержание должного не может быть данным и неподвижным, а должно быть постоянно творимо каждой отдельной личностью; каждая личность должна давать свою собственную санкцию должному. Только тогда мораль будет автономной, т. е. самозаконной. В понятии творчества заключено понятие личности. Творчество предполагает субъект. В теоретическом разуме у Канта субъект улетучивался в безличную личностью, в «трансцендентальное единство апперцепции». Это безличное сверхъиндивидуальное единство. Оно понятно потому, что Кант исследовал способность познания, он искал оправдания познания как результата, а не исследовал психическую деятельность познания. Здесь (в теоретическом разуме) личность улетучивалась в трансцендентальную, там (в практическом разуме) она утверждалась, как трансцендентное. В науке, в познании личность как таковая не представляет интереса, наоборот все личное здесь устраняется. Мне мало интересно с научной точки зрения, что закон тяготения открыт Ньютоном и как он его открыл; мне интересно лишь, как он доказывается и справедлив ли он. Совершенно другое в вопросах нравственности, если оценку поступка и человека я могу установить, лишь разобравшись в мотивах, побуждавших личность произвести этот поступок.
Самый процесс морального творчества представится приблизительно в таком виде. В душе присутствуют, как данные деятельности, желания, стремления, эффекты, страсти. Пока моральное сознание неразвито, эта инстинктивная сторона властвует над человеком. На этой стадии личности, собственно, нет, ибо нет того, чтобы

придавало этим страстям и влечениям известное единство, известный порядок. Эти влечения захватывают человека и покидают его. Но когда в душе возникает моральное сознание, то картина меняется. Моральное сознание производит подбор стремлений и страстей. Оно производит свой внутренний опыт. Как в процессе интеллектуального сознания из всей сферы ощущений выделяются постепенно две области, область «я» и область «не-я», так точно и в процессе морального творчества вся чувственно-инстинктивная сторона человека делится на две половины: на более мне близкое и на более чуждое мне, на мое настоящее «я» и на другое, хотя и мое, но такое, которое я своим назвать не хочу. Это внутреннее раздвоение ясно дает о себе знать чувством стыда. Чувство стыда указывает на то, что в человеке создалась новая психическая деятельность, нравственная. Поэтому глубоко верно мнение Соловьева, что в самой основе нравственной деятельности, на самой заре ее возникновения находится чувство стыда. Это деление всей области чувств и стремлений на мое в узком смысле и не-мое соответствует и в психологии делению на «стремление во мне» и «мое стремление». Это выражается и в языке, когда мы различаем выражения: «меня потянуло к нему», «мне захотелось», или «я определенно и сознательно хочу этого», «я сознаю, что я должен так поступать». Кант отождествлял практический разум с волей. Но что такое воля? Разве это не есть то же желание, стремление? Безусловно; но это есть стремление sui generis. Это стремление, получившее санкцию моей личности, это то стремление, которое аппроприировано моим моральным сознанием. Таким образом, моральное сознание есть именно то, что придает единство чувственно-инстинктивной стороне человека и создает личность. В сущности, понятия личности и творчества связаны друг с другом. Творчество указывает на личность; оно не может быть неличным, оно есть индивидуальная бессознательная психическая деятельность синтеза. Личность есть тот субъект, который мы необходимо подставляем под понятие синтетической деятельности.

Из сказанного явствует, что если для того, чтобы имело место моральное творчество, необходимо, с одной стороны, понятие должного или добра, то, с другой, необходим и ряд чувствований и стремлений, служащих материалом для творчества. Чем обильнее этот материал, чем он разнообразнее, чем шире скала чувствований и влечений, тем богаче моральный опыт, тем интереснее и плодотворнее результат. Отсюда становится понятным и тот интерес, какой представляют для нравственной проблемы так называемые трагические характеры, отличающиеся интенсивностью и богатством страстей и инстинктов. Именно в них с наибольшей силой проявляется это моральное творчество. С этой точки зрения делается понятным и тот факт, когда сильные душевные потрясения совершенно изменяют нравственный уклад человека. Моральный опыт в этих случаях внезапно расширился благодаря появлению новых еще не испытанных чувств и влечений и дал возможность личности произвести новую творческую работу.

Мораль есть творчество, есть деятельность. В основе всякой деятельности человека лежит потребность или позыв к деятельности. Поэтому и в основе моральной деятельности должен лежать позыв к моральному творчеству. Позыв к моральному творчеству приравнивается таким образом к позывам к мускульной деятельности, к потребности любви и т. п. Обращение к такого рода телеологическим терминам, как потребность, влечение (телеологическим, потому что они указывают на обусловленное ими и обусловливающее их следующее за ними состояние), указывает на то, что психический причинный ряд обрывается в регрессивном направлении. Потребность, как ощущение и чувство, не объясняются другими психическими состояниями, а являются в психологии первичными данными.

«Человек постепенно сделался фантастическим животным, которое должно выполнять на одно условие существования более, чем всякое другое животное: человек должен от времени до времени верить, знать, почему он существует, его род не может произрастать без периодического доверия к жизни, без веры в разум в жизни». Так говорит Ницше, неверующий в мировой разум. Это неверие тем яснее дает ему ощущать потребность этой веры. В следующем афоризме Ницше говорит как раз о том, что мы назвали стремлением к моральному творчеству, называя его интеллектуальной совестью. «Я постоянно делаю одно и то же наблюдение и постоянно и все сызнова отказываюсь от него, я не хочу ему верить, хотя почти осязаю его руками: у большинства людей нет интеллектуальной совести; мне чудится даже, что, выставляя подобное требование, в самых населеннейших городах Европы чувствуешь себя одиноким, как в пустыне. Каждый смотрит на тебя чуждым взором и продолжает пользоваться своими весами, называя одно хорошим, другое дурным; если ты заметишь кому-нибудь, что его гири недостаточно полновесны, то это не вызывает краски стыда, это не вызывает и возмущения против тебя, над твоим сомнением еще, может быть, посмеются. Я хочу сказать, что огромная масса людей не находит презренным верить тому или другому и жить согласно этому, не давая себе труда добыть такие основания хоть задним числом, — самые одаренные мужчины и

благороднейшие женщины принадлежат к этой “большей части”. Но что для меня добросердечие, утонченность, гений, если человек с такими добродетелями терпит в своей вере и суждениях расслабленные чувства, если позыв к достоверности не является для него самой внутренней страстью и глубочайшей нуждою, именно тем, что отделяет людей высших от низших! У иных благочестивых людей я открыл ненависть к разуму, и я был им благодарен: здесь обнаружилась хоть злая интеллектуальная совесть! Но стоять среди этого rerum concordia discors{4} и всей чудесной неуверенности и разносмысленности бытия и не вопрошать, не трепетать от жажды и наслаждения вопрошания, даже не ненавидеть вопрошающего, может быть, даже насмехаться вдоволь над ним — вот это я ощущаю, как презренное, и этого-то ощущения я и ищу прежде всего у каждого человека: — какая-то глупость постоянно сызнова убеждает меня в том, что всякий человек имеет это ощущение, как человек. Это мой способ несправедливости» [503]. Потребность в достоверности (Gewissheit) в вопросах морали, поведения разделяет людей на высших и низших. Достоверность есть род уверенности, но уверенным можно быть не только из логических оснований. В тот период увлечения позитивизмом, когда писалась Fröhliche Wissenschaft, Ницше не обращал внимания на то, что уверенным можно быть и без оснований и что моральная уверенность относится именно к этому роду уверенности. В основе морального творчества лежит потребность в уверенности, в убежденности в вопросе нравственной оценки, но не в достоверности. Можно быть убежденным в том, что хорошо любить людей и следовать заповеди Христа: «возлюби ближнего, как самого себя»{6}, но это не может быть предметом достоверного знания, ибо для этого не существует и не может существовать никаких логических оснований. Убежденность эта есть результат нашей психической деятельности, оперирующей над нашими симпатиями, чувствами, стремлениями, а не над логическими аксиомами и теоремами. Одним словом, убежденность эта есть результат творчества, а не теоретического анализа. Скептик-позитивист Ницше заканчивает свой афоризм словами: «это мой способ несправедливости». Что хочет он сказать этим? То, что обращенное к людям требование его обладать чувством презрения к безучастному и индифферентному отношению к моральному вопросу не имеет само по себе ни малейшего логического основания. Таким образом, Ницше сам приходит к алогизму. Ницше жалуется на пассивное отношение к проблеме морали, на отсутствие «жажды вопрошания»; такое отношение не соответствует, по его мнению, достоинству человека, оно презренно. По мнению Ницше, каждый человек ощущает это, как презренное.

Но мы можем поставить вопрос, есть ли позыв к моральному творчеству, как внутреннее стремление узнать, что хорошо и что дурно в безусловном смысле, стремление к тому, чтобы узнать, что должно и что не должно, к чему надо стремиться и к чему не надо, одним словом стремление раскрыть содержание понятия абсолютного добра, есть ли это принадлежность всякого человека или нет? Повторяя слова Ницше, мы можем спросить: действительно ли всякий человек стал тем фантастическим животным, которому надо знать, для чего и почему оно существует. Если бы мы хотели ответить на вопрос утвердительно, то нам пришлось бы исключить из соображения такие категории людей, как сумасшедших, идиотов, дикарей на низшей ступени развития и детей. Мы собираемся ответить на вопрос отрицательно, однако должны сделать некоторые оговорки. Вопрос о присутствии или отсутствии у человека позыва к моральному творчеству в большинстве случаев может быть решен лишь приблизительно. Стремление это может выразиться более или менее ярко, оно может быть скрытым и неизвестным даже самому обладателю его, оно может проявляться спорадически в различные эпохи жизни. Принимая подобные поправки, мы можем разделить людей на две категории: обладающих позывом к моральному творчеству и стремлением решить моральную проблему и на таких, у которых мы этого стремления не замечаем, у которых моральная проблема в сознании не возникала. Мы решаемся произвести это деление потому, что в философии (у Аристотеля) и в истории было произведено деление людей на рабов и на свободных. Теперь мы производим это деление, основываясь не на социальном факте рабства, а исходя из психологического анализа душевного уклада, и нет сомнения, что душевный уклад раба находится в очень определенном отношении к рабству социальному. Люди, не добывающие своих моральных суждений личным моральным творчеством, а заимствующие их от других людей, так что высказанное другими суждение делается для них санкцией, эти люди суть рабы. Связь между рабом и человеком, лишенным морального творчества, станет для нас понятнее, если мы вспомним, что личность и проявляется в моральном творчестве, а потому люди, лишенные этого творчества, суть люди безличные. Люди, не добывающие свои моральные суждения личным творчеством, а либо не имеющие таковых вовсе, либо заимствующие их у других людей, так что высказанное другими суждение является для них высшей санкцией, — эти люди суть рабы. Для них либо нет ничего абсолютного, либо таким абсолютным является другой человек, воле которого они

безусловно подчиняются. Эти последние боготворят, таким образом, других людей, ибо признавать безусловно санкцию других людей – значит наделять их свойствами Бога. В наиболее чистом виде мы найдем такое отношение в мире животных, например, у послушной преданной собаки, в отношении которой к ее господину воплощаются чистые рабские инстинкты. Для нее именно воля господина есть высшая санкция. Гнев господина ей неприятен и даже вызывает в ней следы какого-то сознания виновности; хорошее расположение его радует ее. Нет раба более совершенного и преданного, нет существа, где бы культ послушания более вкоренился и стал единственной моральной санкцией. Может быть, это рабское состояние составляет первый этап в развитии морали, ибо здесь впервые непослушание влечет нечто похожее на сознание виновности. Нет сомнения, что в детском возрасте мы переживаем нечто подобное, когда авторитет старших является для нас высшей санкцией, и когда недовольство их нашими поступками мы ощущаем, как вину, совершенно независимо от содержания этих поступков.
Творчество морального содержания, как оценка при помощи идеальных понятий добра и зла, влечет за собой стремление осуществить добытые принципы, устроить жизнь на новых началах. Моральная деятельность, как было указано выше, состоит из двух сторон или стадий: внутренней творческой и внешней волевой. В сущности, в процессе морального творчества оба эти этапа в большинстве случаев нераздельны, и так как мы видели, что материал для морального творчества дается чувствами и стремлениями, то моральное творчество не может происходить вне жизни. Моральная проблема решается поступками, поэтому отказ личности от устроения жизни, от активного участия в ней есть то же рабство.
Это выражение рабства, гетерономии, нашло себе даже философское выражение, притом у раба, у Эпиктета. Это рабское сознание отказывается от устроения жизни, от расширения жизни путем вложения в нее нового содержания, внесения в жизнь своего личного начала; оно не стремится к творчеству; принципом своим оно делает замыкание личности, самоограничение и самоудовлетворение не своей активностью, а пассивностью, удовлетворение данным, действительностью. «Не борись с судьбой. Не требуй, чтобы события совершались так, как ты хочешь, но будь доволен тем, как они происходят, ты будешь жить внутренне спокойно» [504]. Здесь личность, как абсолютное априорное начало, устранена. Принцип своей деятельности она заимствует не из себя, а извне. Это единственно последовательное выведение должного из сущего, которое есть, в сущности, упразднение должного. Мораль свободного человека, мораль творческую следует выразить как раз обратно: «борись со всем во имя добытых тобой принципов, стремись не подчиняться событиям, а направлять и создавать события. Не говори никогда: это так есть, следовательно, и должно быть, а говори обратно: это должно быть так и, следовательно, то, что с этим не согласно, должно быть иначе, а не так. В этом состоит творчество, в этом утверждение личности. «Для раба естественное, чувственное бытие его дороже личности, простая жизнь дороже опирающегося на самосознание достоинства жизни; он ценит себя не выше, чем вещь среди других вещей, для него бытие в форме вещности имеет существенное значение, а сознание не играет существенной роли: именно в этом состоит рабское сознание. Господин становится господином, потому что не боится своей смерти и рискует своей жизнью. Раб становится рабом, потому что боится смерти и выше всего ценит свою жизнь, совершенно погрузившись в свое физическое бытие» [505].
По поводу последних слов Гегеля можно, однако, сказать, что раб может и смерть принять чисто рабским образом, как должное. Воля раба парализована или неразвита до такой степени, что у него нет силы бороться и со смертью, так что он и умирать может покорно, не протестуя.
Мы уже упомянули, что формальный критерий нравственности, состоящий в присутствии позыва к моральному творчеству, не способен указать содержание морали. Содержание морали остается неизвестным. В этом проблема морали. Позыв к моральному творчеству есть стремление решить эту проблему. Личное субъективное моральное творчество есть единственный путь к выработке морального содержания. Но если в существе морали лежит общеобязательность и всеобщность, т. е. объективность, то где и каким образом объективируется моральное творчество? Так как каждый человек решает эту проблему автономно и для себя, то должно произойти то, что и происходит в действительности, а именно, что моральные кодексы, обычаи, нравы, принципы, взгляды разнообразны до бесконечности, а потому одной и абсолютной морали нет. Но в данной стране, в данном обществе, в данном кругу существуют известные нравы, обычаи, принципы. Каждый человек испытывает на себе гнет известных традиций, чувствует себя психически связанным известным моральным кодексом. Для того, чтобы нарушить эти традиции, ему необходимо произвесть внутреннюю работу. Эти кодексы, эти традиции сложились тоже в силу субъективной творческой деятельности отдельных людей, они сами результат предшествующей творческой деятельности.

Если, как мы видели ранее, акт морального творчества питался чувствами, страстями, эффектами и вследствие этого связывался с исторической действительностью, то и результат морального творчества тоже как бы кристаллизуется историей. Моральное творчество отдельных людей отвердевает в нравах, в обычаях, в праве, в государстве. Моральное творчество связывается, таким образом, с историческим процессом.
Итак, моральная деятельность есть автономное внесение содержания в понятия добра и зла. Моя личность, мое моральное творчество вносит то или иное содержание с полной убежденностью. Мое внутреннее чувство говорит: это хорошо, а это дурно. Если мы до сих пор оттеняли главным образом аналогическую сторону моральной деятельности, то этим мораль еще не заканчивается. Личность, как синтез всех сторон духа, еще не достигла своего полного выражения, не достигла того единства, к которому она стремится. Содержание морали внесено личностью, вопрос идет об оправдании этого содержания при помощи указания связи его с системой цельного и единого знания. Тут вполне вступает в свои права «интеллектуальная совесть». «Позыв к достоверности» побуждает меня строить метафизическую систему цельного знания. К творчеству моральному присоединяется творчество философское и религиозное. Только удовлетворение этой потребности делает человека действительно личностью в полном смысле слова. Только тогда он получает ответ на вопрос, почему и для чего он существует.
Так как мы не беремся указывать содержание морали, то нам нет надобности в построении такой системы, но мы хотим указать, каким образом она может строиться, из каких принципов она исходит. Первый исходный принцип дается категорическим и безусловным понятием должного. Признавая одно хорошим, другое дурным, мы имеем в виду безусловность и абсолютность добра и зла. Следовательно, мы ставим себя в известное отношение к абсолютному, и потребность разумного оправдания результатов морального творчества приводит нас к идее абсолютного. Всякое стремление направлено на какую-нибудь цель. Если мы утверждаем, что моральное творчество приводит нас к безусловной и абсолютной оценке добра, то и цель, к которой она стремится, должна быть абсолютной. Моральное творчество и направлено не на что иное, как на искание абсолютной цели, абсолютного смысла жизни. Поэтому хорошо, что ведет к абсолютной цели, т. е. к Богу. Не то хорошо, что повелевается Богом, но я вижу Бога в том, что мое сознание утверждает, как хорошее, как красивое, как истинное. Не теологическая мораль, а моральная теология, так формулировал свою теологию Кант. Интеллектуальное стремление направлено на то, чтобы вскрыть смысл и цель, содержащиеся в понятиях: хороший, добро. Нет абсолютной цели, и жизнь лишена ценности.
Итак, первой исходной точкой опоры при рациональном оправдании морального творчества является понятие абсолютной цели. Другой точкой опоры следует признать понятие личности, как субъекта морального творчества. Личность является тем безусловным началом, в котором творится моральное содержание. Каждая система завершенной моральной философии должна иметь в виду оба эти принципа и найти между ними связь. Связь эту можно усмотреть в телеологическом понятии мирового процесса. Моральное творчество делает человека участником мирового процесса.
У нас есть потребность верить в мировой разум, в «разум в жизни», верить в то, что история воздаст нам, что она оправдает наши надежды. В акте морального творчества человек как бы делается участником этого мирового разума. На творчески-моральный поступок мы можем смотреть как на инстинктивно-целесообразный поступок, целесообразный по отношению к абсолютной мировой цели. Листья растения поворачиваются к свету. Мы не можем предполагать у растения сознательного представления цели. Точно так же и в акте морального творчества человек может не видеть ясно связи между своим поступком и мировым разумом. Но большая ошибка думать, что, желая оправдать свое моральное суждение, прибегая к этическому пафосу, я могу обойтись без идеи абсолютного, могу не ставить себя в то или иное к нему отношение, не ищу в нем санкций. Всякая мораль, скажут нам, имеет преходящее и временное значение. Согласны! Но это не исключает того, что всякая мораль, кроме этого временного и преходящего значения, имеет и значение абсолютное. Всякая мораль стремится к абсолютному, хочет быть абсолютной, руководится идеей абсолютного как нормой, и потому самому стоит к нему в том или ином отношении.
Каждое отдельное усилие личности, каждый шаг морального творчества есть известный подход к абсолютному, есть момент в осуществлении нравственного идеала, но лишь в совокупной работе многих, в коллективном процессе истории объективируется абсолютная мораль. При таком взгляде процесс истории и есть процесс созидания абсолютной морали.
Вехи
Сборник статей о русской интеллигенции
Комментарии

Библиография
Предисловие к 1-му изданию
Не для того, чтобы с высоты познанной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомерным презрением к ее прошлому писаны статьи, из которых составился настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны. Революция 1905-6 гг. и последовавшие за нею события явились как бы всенародным испытанием тех ценностей, которые более полувека, как высшую святыню, блюла наша общественная мысль. Отдельные умы уже задолго до революции ясно видели ошибочность этих духовных начал, исходя из априорных соображений; с другой стороны, внешняя неудача общественного движения сама по себе, конечно, еще не свидетельствует о внутренней неверности идей, которыми оно было вызвано. Таким образом, по существу поражение интеллигенции не обнаружило ничего нового. Но оно имело громадное значение в другом смысле: оно, во-первых, глубоко потрясло всю массу интеллигенции и вызвало в ней потребность сознательно проверить самые основы ее традиционного мировоззрения, которые до сих пор принимались слепо на веру; во-вторых, подробности события, т. е. конкретные формы, в каких совершилась революция и ее подавление, дали возможность тем, кто, в общем, сознавал ошибочность этого мировоззрения, яснее уразуметь грех прошлого и с большей доказательностью выразить свою мысль. Так возникла предлагаемая книга: ее участники не могли молчать о том, что стало для них осязательной истиной, и вместе с тем ими руководила уверенность, что своей критикой духовных основ интеллигенции они идут навстречу общесознанной потребности в такой проверке.
Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах «веры», так и в своих практических пожеланиях; но в этом общем деле между ними нет разногласий. Их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства. С этой точки зрения идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на противоположном принципе — на признании безусловного примата общественных форм, — представляется участникам книги внутренне-ошибочной, т. е. противоречащей естеству человеческого духа, и практически-бесплодной, т. е. неспособной привести к той цели, которую ставила себе сама интеллигенция, — к освобождению народа. В пределах этой общей мысли между участниками нет разногласий. Исходя из нее, они с разных сторон исследуют мировоззрение интеллигенции, и если в некоторых случаях, как, например, в вопросе о ее «религиозной» природе, между ними обнаруживается кажущееся противоречие, то оно происходит не от разномыслия в указанных основных положениях, а от того, что вопрос исследуется разными участниками в разных плоскостях. Мы не судим прошлого, потому что нам ясна его историческая неизбежность, но мы указываем, что путь, которым до сих пор шло общество, привел его в безвыходный тупик. Наши предостережения не новы: то же самое неустанно твердили от Чаадаева до Соловьева и Толстого все наши глубочайшие мыслители. Их не слушали, интеллигенция шла мимо них. Может быть, теперь, разбуженная великим потрясением, она услышит более слабые голоса.
Второе издание печатается без существенных перемен; добавлено лишь несколько подстрочных примечаний, отмеченных каждый раз особенно, и в некоторых местах сделаны незначительные поправки.
В третьем и четвертом изданиях текст второго воспроизведен без всяких изменений.
Николаи Бердяев
Философская истина и интеллигентская правда
Комментарии
В эпоху кризиса интеллигенции и сознания своих ошибок, в эпоху переоценки старых идеологий необходимо остановиться и на нашем отношении к философии. Традиционное отношение русской интеллигенции к философии сложнее, чем это может показаться на первый взгляд, и анализ этого отношения может вскрыть основные духовные черты нашего интеллигентского мира. Говорю об интеллигенции в традиционно-русском смысле этого слова, о нашей кружковой интеллигенции, искусственно выделяемой из общенациональной жизни. Этот своеобразный мир, живший до сих пор замкнутой жизнью под двойным давлением, давлением казенщины внешней — реакционной власти и казенщины внутренней — инертности мысли и консервативности чувств, не без основания называют «интеллигентщиной» в отличие от интеллигенции в широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова. Те русские философы, которых не хочет знать русская интеллигенция, которых она относит к иному, враждебному миру, тоже ведь принадлежат к интеллигенции, но чужды «интеллигентщины». Каково же было традиционное отношение нашей специфической,

кружковой интеллигенции к философии, отношение, оставшееся неизменным, несмотря на быструю смену философских мод? Консерватизм и косность в основном душевном укладе у нас соединялись с склонностью к новинкам, к последним европейским течениям, которые никогда не усваивались глубоко. То же было и в отношении к философии.

Прежде всего бросается в глаза, что отношение к философии было так же малокультурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям. Исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, столь же исключительное, давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение «народу», его пользе и интересам, духовная подавленность политическим деспотизмом, – все это вело к тому, что уровень философской культуры оказался у нас очень низким, философские знания и философское развитие были очень мало распространены в среде нашей интеллигенции. Высокую философскую культуру можно было встретить лишь у отдельных личностей, которые тем самым уже выделялись из мира «интеллигентщины». Но у нас было не только мало философских знаний – это беда исправимая – у нас господствовал такой душевный уклад и такой способ оценки всего, что подлинная философия должна была остаться закрытой и непонятной, а философское творчество должно было представляться явлением мира иного и таинственного. Быть может, некоторые и читали философские книги, внешне понимали прочитанное, но внутренно так же мало соединялись с миром философского творчества, как и с миром красоты. Объясняется это не дефектами интеллекта, а направлением воли, которая создала традиционную, упорную интеллигентскую среду, принявшую в свою плоть и кровь народническое миросозерцание и утилитарную оценку, не исчезнувшую и по сию пору. Долгое время у нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству, в этом роде занятий видели измену народу и народному делу. Человек, слишком погруженный в философские проблемы, подозревался в равнодушии к интересам крестьян и рабочих. К философскому творчеству интеллигенция относилась аскетически, требовала воздержания во имя своего бога – народа, во имя сохранения сил для борьбы с дьяволом – абсолютизмом. Это народнически-утилитарно-аскетическое отношение к философии осталось и у тех интеллигентских направлений, которые по видимости преодолели народничество и отказались от элементарного утилитаризма, так как отношение это коренилось в сфере подсознательной. Психологические первоосновы такого отношения к философии, да и вообще к созиданию духовных ценностей можно выразить так: интересы распределения и уравнения в сознании и чувствах русской интеллигенции всегда доминировали над интересами производства и творчества. Это одинаково верно и относительно сферы материальной, и относительно сферы духовной: к философскому творчеству русская интеллигенция относилась так же, как и к экономическому производству. И интеллигенция всегда охотно принимала идеологию, в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства, а все творчество было в загоне, тут ее доверие не имело границ. К идеологии же, которая в центре ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить. Такое отношение загубило философский талант Н. К. Михайловского, равно как и большой художественный талант Гл. Успенского. Многие воздерживались от философского и художественного творчества, так как считали это делом безнравственным с точки зрения интересов распределения и равенства, видели в этом измену народному благу. В 70-е годы было у нас даже время, когда чтение книг и увеличение знаний считалось не особенно ценным занятием и когда морально осуждалась жажда просвещения. Времена этого народнического мракобесия прошли уже давно, но бацилла осталась в крови. В революционные дни опять повторилось гонение на знание, на творчество, на высшую жизнь духа. Да и до наших дней остается в крови интеллигенции все та же закваска. Доминируют все те же моральные суждения, какие бы новые слова ни усваивались на поверхности. До сих пор еще наша интеллигентная молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов, до сих пор еще подчиняет интересам политики, партий, направлений и кружков. Защитников безусловного и независимого знания, знания как начала, возвышающегося над общественной злобой дня, все еще подозревают в реакционности. И этому неуважению к святыне знания немало способствовала всегда деятельность министерства народного просвещения. Политический абсолютизм и тут настолько исказил душу передовой интеллигенции, что новый дух лишь с трудом пробивается в сознание молодежи [506].

Но нельзя сказать, чтобы философские темы и проблемы были чужды русской интеллигенции. Можно даже сказать, что наша интеллигенция всегда интересовалась вопросами философского порядка, хотя и не в философской их постановке: она умудрялась даже самым практическим общественным интересам придавать философский характер, конкретное и частное она превращала в отвлеченное и общее, вопросы

аграрный или рабочий представлялись ей вопросами мирового спасения, а социологические учения окрашивались для нее почти что в богословский цвет. Черта эта отразилась в нашей публицистике, которая учила смыслу жизни и была не столько конкретной и практической, сколько отвлеченной и философской даже в рассмотрении проблем экономических. Западничество и славянофильство — не только публицистические, но и философские направления. Белинский, один из отцов русской интеллигенции, плохо знал философию и не обладал философским методом мышления, но его всю жизнь мучили проклятые вопросы, вопросы порядка мирового и философского{2}. Теми же философскими вопросами заняты герои Толстого и Достоевского. В 60-е годы философия была в загоне и упадке, презирался Юркевич, который, во всяком случае, был настоящим философом по сравнению с Чернышевским{3}. Но характер тогдашнего увлечения материализмом, самой элементарной и низкой формой философствования, все же отражал интерес к вопросам порядка философского и мирового. Русская интеллигенция хотела жить и определять свое отношение к самым практическим и прозаическим сторонам общественной жизни на основании материалистического катехизиса и материалистической метафизики. В 70-е годы интеллигенция увлекалась позитивизмом, и ее властитель дум — Н. К. Михайловский был философом по интересам мысли и по размаху мысли, хотя без настоящей школы и без настоящих знаний. К П. Л. Лаврову, человеку больших знаний и широты мысли, хотя и лишенному творческого таланта, интеллигенция обращалась за философским обоснованием ее революционных социальных стремлений. И Лавров давал философскую санкцию стремлениям молодежи, обычно начиная свое обоснование издалека, с образования туманных масс{4}. У интеллигенции всегда были свои кружковые, интеллигентские философы и своя направленская философия{5}, оторванная от мировых философских традиций. Эта доморощенная и почти сектантская философия удовлетворяла глубокой потребности нашей интеллигентской молодежи иметь «миросозерцание», отвечающее на все основные вопросы жизни и соединяющее теорию с общественной практикой. Потребность в целостном общественно-философском миросозерцании — основная потребность нашей интеллигенции в годы юности{6}, и властителями ее дум становились лишь те, которые из общей теории выводили санкцию ее освободительных общественных стремлений, ее демократических инстинктов, ее требований справедливости во что бы то ни стало. В этом отношении классическими «философами» интеллигенции были Чернышевский и Писарев в 60-е годы, Лавров и Михайловский в 70-е годы. Для философского творчества, для духовной культуры нации писатели эти почти ничего не давали, но они отвечали потребности интеллигентной молодежи в миросозерцании и обосновывали теоретически жизненные стремления интеллигенции; до сих пор еще они остаются интеллигентскими учителями и с любовью читаются в эпоху ранней молодости. В 90-е годы с возникновением марксизма очень повысились умственные интересы интеллигенции, молодежь начала европеизироваться, стала читать научные книги, исключительно эмоциональный народнический тип стал изменяться под влиянием интеллектуалистической струи. Потребность в философском обосновании своих социальных стремлений стала удовлетворяться диалектическим материализмом, а потом неокантианством, которое широкого распространения не получило ввиду своей философской сложности. «Философом» эпохи стал Бельтов-Плеханов, который вытеснил Михайловского из сердец молодежи. Потом на сцену появился Авенариус и Мах, которые провозглашены были философскими спасителями пролетариата, и гг. Богданов и Луначарский сделались «философами» социал-демократической интеллигенции. С другой стороны возникли течения идеалистические и мистические, но то была уж совсем другая струя в русской культуре. Марксистские победы над народничеством не привели к глубокому кризису природы русской интеллигенции, она осталась староверческой и народнической и в европейском одеянии марксизма. Она отрицала себя в социал-демократической теории, но сама эта теория была у нас лишь идеологией интеллигентской кружковщины. И отношение к философии осталось прежним, если не считать того критического течения в марксизме{7}, которое потом перешло в идеализм, но широкой популярности среди интеллигенции не имело. Интерес широких кругов интеллигенции к философии исчерпывался потребностью в философской санкции ее общественных настроений и стремлений, которые от философской работы мысли не колеблются и не переоцениваются, остаются незыблемыми, как догматы. Интеллигенцию не интересует вопрос, истинна или ложна, например, теория знания Маха, ее интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идее социализма, послужит ли она благу и интересам пролетариата; ее интересует не то, возможна ли метафизика и существуют ли метафизические истины, а то лишь, не повредит ли метафизика интересам народа, не отвлечет ли от борьбы с самодержавием и от служения пролетариату. Интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к

этим традиционным настроениям и идеалам. Вражда к идеалистическим и религиозномистическим течениям, игнорирование оригинальной и полной творческих задатков русской философии основаны на этой «католической» психологии. Общественный утилитаризм в оценках всего, поклонение «народу» – то крестьянству, то пролетариату, – все это остается моральным догматом большей части интеллигенции. Она начала даже Канта читать потому только, что критический марксизм обещал на Канте обосновать социалистический идеал{8}. Потом принялась даже за с трудом перевариваемого Авенариуса, так как отвлеченнейшая, «чистейшая» философия Авенариуса без его ведома и без его вины представилась вдруг философией социал-демократов «большевиков»{9}.

В этом своеобразном отношении к философии сказалась, конечно, вся наша малокультурность, примитивная недифференцированность, слабое сознание безусловной ценности истины и ошибка морального суждения. Вся русская история обнаруживает слабость самостоятельных умозрительных интересов. Но сказались тут и задатки черт положительных и ценных – жажда целостного миросозерцания, в котором теория слита с жизнью, жажда веры. Интеллигенция не без основания относится отрицательно и подозрительно к отвлеченному академизму, к рассечению живой истины, и в ее требовании целостного отношения к миру и жизни можно разглядеть черту бессознательной религиозности. И необходимо резко разделить «десницу» и «шуйцу»{10} в традиционной психологии интеллигенции. Нельзя идеализировать эту слабость теоретических философских интересов, этот низкий уровень философской культуры, отсутствие серьезных философских знаний и неспособность к серьезному философскому мышлению. Нельзя идеализировать и эту почти маниакальную склонность оценивать философские учения и философские истины по критериям политическим и утилитарным, эту неспособность рассматривать явления философского и культурного творчества по существу, с точки зрения абсолютной их ценности. В данный час истории интеллигенция нуждается не в самовосхвалении, а в самокритике. К новому сознанию мы можем перейти лишь через покаяние и самообличение. В реакционные 80-е годы с самовосхвалением говорили о наших консервативных, истинно-русских добродетелях, и Вл. Соловьев совершил важное дело, обличая эту часть общества, призывая к самокритике и покаянию, к раскрытию наших болезней{11}. Потом наступили времена, когда заговорили о наших радикальных, тоже истинно-русских добродетелях. В эти времена нужно призывать другую часть общества к самокритике, покаянию и обличению болезней. Нельзя совершенствоваться, если находишься в упоении от собственных великих свойств, – от этого упоения меркнут и подлинно большие достоинства.

С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине. Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. Она шла на соблазн великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей{12}. Основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее; долой истину, если она стоит на пути заветного клича «долой самодержавие». Оказалось, что ложно направленное человеколюбие убивает боголюбие, так как любовь к истине, как и к красоте, как и ко всякой абсолютной ценности, есть выражение любви к Божеству. Человеколюбие это было ложным, так как не было основано на настоящем уважении к человеку, к равному и родному по Единому Отцу; оно было, с одной стороны, состраданием и жалостью к человеку из «народа», а с другой стороны, превращалось в человекопоклонство и народопоклонство. Подлинная же любовь к людям есть любовь не против истины и Бога, а в истине и в Боге, не жалость, отрицающая достоинство человека, а признание родного Божьего образа в каждом человеке. Во имя ложного человеколюбия и народолюбия у нас выработался в отношении к философским исканиям и течениям метод заподозривания и сыска. По существу в область философии никто и не входил; народникам запрещала входить ложная любовь к крестьянству, марксистам – ложная любовь к пролетариату. Но подобное отношение к крестьянству и пролетариату было недостатком уважения к абсолютному значению человека, так как это абсолютное значение основано на божеском, а не на человеческом, на истине, а не на интересе. Авенариус оказался лучше Канта или Гегеля не потому, что в философии Авенариуса увидели истину, а потому, что вообразили, будто Авенариус более благоприятствует социализму. Это и значит, что интерес поставлен выше истины, человеческое выше божеского. Опровергать философские теории на том основании, что они не благоприятствуют народничеству или социал-демократии, значит презирать истину. Философа, заподозренного в «реакционности» (а что только у нас

не называется «реакционным»!), никто не станет слушать, так как сама по себе философия и истина мало кого интересуют. Кружковой отсебятине г. Богданова всегда отдадут предпочтение перед замечательным и оригинальным русским философом Лопатиным. Философия Лопатина требует серьезной умственной работы, и из нее не вытекает никаких программных лозунгов, а к философии Богданова можно отнестись исключительно эмоционально, и она вся укладывается в пятикопеечную брошюру. В русской интеллигенции рационализм сознания сочетался с исключительной эмоциональностью и с слабостью самоценной умственной жизни.

И к философии, как и к другим сферам жизни, у нас преобладало демагогическое отношение: споры философских направлений в интеллигентских кружках носили демагогический характер и сопровождались недостойным поглядыванием по сторонам с целью узнать, кому что понравится и каким инстинктам что соответствует. Эта демагогия деморализует душу нашей интеллигенции и создает тяжелую атмосферу. Развивается моральная трусость, угасает любовь к истине и дерзновение мысли. Заложенная в душе русской интеллигенции жажда справедливости на земле, священная в своей основе жажда, искажается. Моральный пафос вырождается в мономанию. «Классовые» объяснения разных идеологий и философских учений превращаются у марксистов в какую-то болезненную навязчивую идею. И эта мономания заразила у нас большую часть «левых». Деление философии на «пролетарскую» и «буржуазную», на «левую» и «правую», утверждение двух истин, полезной и вредной, — все это признаки умственного, нравственного и общекультурного декаданса. Путь этот ведет к разложению общеобязательного универсального сознания, с которым связано достоинство человечества и рост его культуры.

Русская история создала интеллигенцию с таким душевным укладом, которому противен был объективизм и универсализм, при котором не могло быть настоящей любви к объективной, вселенской истине и ценности. К объективным идеям, к универсальным нормам русская интеллигенция относилась недоверчиво, так как предполагала, что подобные идеи и нормы помешают бороться с самодержавием и служить «народу», благо которого ставилось выше вселенской истины и добра. Это роковое свойство русской интеллигенции, выработанное ее печальной историей, свойство, за которое должна ответить и наша историческая власть, калечившая русскую жизнь и роковым образом толкавшая интеллигенцию исключительно на борьбу против политического и экономического гнета, привело к тому, что в сознании русской интеллигенции европейские философские учения воспринимались в искаженном виде, приспособлялись к специфически интеллигентским интересам, а значительнейшие явления философской мысли совсем игнорировались. Искажен и к домашним условиям приспособлен был у нас и научный позитивизм, и экономический материализм, и эмпириокритицизм, и неокантианство, и ницшеанство.

Научный позитивизм был воспринят русской интеллигенцией совсем превратно, совсем ненаучно и играл совсем не ту роль, что в Западной Европе. К «науке» и «научности» наша интеллигенция относилась с почтением и даже с идолопоклонством, но под наукой понимала особый материалистический догмат, под научностью особую веру, и всегда догмат и веру, изобличающую зло самодержавия, ложь буржуазного мира, веру, спасающую народ или пролетариат. Научный позитивизм, как и все западное, был воспринят в самой крайней форме и превращен не только в примитивную метафизику, но и в особую религию, заменяющую все прежние религии. А сама наука и научный дух не привились у нас, были восприняты не широкими массами интеллигенции, а лишь немногими. Ученые никогда не пользовались у нас особенным уважением и популярностью, и если они были политическими индифферентистами, то сама наука их считалась не настоящей. Интеллигентная молодежь начинала обучаться науке по Писареву, по Михайловскому, по Бельтову, по своим домашним, кружковым «ученым» и «мыслителям». О настоящих же ученых многие даже не слыхали. Дух научного позитивизма сам по себе не прогрессивен и не реакционен, он просто заинтересован в исследовании истины. Мы же под научным духом всегда понимали политическую прогрессивность и социальный радикализм. Дух научного позитивизма сам по себе не исключает никакой метафизики и никакой религиозной веры, но также и не утверждает никакой метафизики и никакой веры [507]. Мы же под научным позитивизмом всегда понимали радикальное отрицание всякой метафизики и всякой религиозной веры, или, точнее, научный позитивизм был для нас тождествен с материалистической метафизикой и социально-революционной верой. Ни один мистик, ни один верующий не может отрицать научного позитивизма и науки. Между самой мистической религией и самой позитивной наукой не может существовать никакого антагонизма, так как сферы их компетенции совершенно разные. Религиозное и метафизическое сознание действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области. Объективные и научные элементы позитивизма были нами плохо восприняты, но тем страстнее были восприняты те элементы позитивизма, которые превращали его в веру, в окончательное

миропонимание. Привлекательной для русской интеллигенции была не объективность позитивизма, а его субъективность, обоготворявшая человечество. В 70-е годы позитивизм был превращен Лавровым и Михайловским в «субъективную социологию»{13}, которая стала доморощенной, кружковой философией русской интеллигенции. Вл. Соловьев очень остроумно сказал, что русская интеллигенция всегда мыслит странным силлогизмом: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга{14}. И научный позитивизм был воспринят русской интеллигенцией исключительно в смысле этого силлогизма. Научный позитивизм был лишь орудием для утверждения царства социальной справедливости и для окончательного истребления тех метафизических и религиозных идей, на которых, по догматическому предположению интеллигенции, покоится царство зла. Чичерин был гораздо более ученым человеком и в научно-объективном смысле гораздо большим позитивистом, чем Михайловский, что не мешало ему быть метафизиком-идеалистом и даже верующим христианином. Но наука Чичерина была эмоционально далека и противна русской интеллигенции, а наука Михайловского была близка и мила. Нужно, наконец, признать, что «буржуазная» наука и есть именно настоящая, объективная наука, «субъективная» же наука наших народников и «классовая» наука наших марксистов имеют больше общего с особой формой веры, чем с наукой. Верность вышесказанного подтверждается всей историей наших интеллигентских идеологий: и материализмом 60-х годов, и субъективной социологией 70-х и экономическим материализмом на русской почве.

Экономический материализм был так же неверно воспринят и подвергся таким же искажениям на русской почве, как и научный позитивизм вообще. Экономический материализм есть учение по преимуществу объективное, оно ставит в центре социальной жизни общества объективное начало производства, а не субъективное начало распределения. Учение это видит сущность человеческой истории в творческом процессе победы над природой, в экономическом созидании и организации производительных сил. Весь социальный строй с присущими ему формами распределительной справедливости, все субъективные настроения социальных групп подчинены этому объективному производственному началу. И нужно сказать, что в объективно-научной стороне марксизма было здоровое зерно, которое утверждал и развивал самый культурный и ученый из наших марксистов — П. Б. Струве. Вообще же экономический материализм и марксизм был у нас понят превратно, был воспринят «субъективно» и приспособлен к традиционной психологии интеллигенции. Экономический материализм утратил свой объективный характер на русской почве, производственно-созидательный момент был отодвинут на второй план, и на первый план выступила субъективно-классовая сторона социал-демократизма. Марксизм подвергся у нас народническому перерождению, экономический материализм превратился в новую форму «субъективной социологии». Русскими марксистами овладела исключительная любовь к равенству и исключительная вера в близость социалистического конца и возможность достигнуть этого конца в России чуть ли не раньше, чем на Западе. Момент объективной истины окончательно потонул в моменте субъективном, в «классовой» точке зрения и классовой психологии. В России философия экономического материализма превратилась исключительно в «классовый субъективизм», даже в классовую пролетарскую мистику. В свете подобной философии сознание не могло быть обращено на объективные условия развития России, а необходимо было поглощено достижением отвлеченного максимума для пролетариата, максимума с точки зрения интеллигентской кружковщины, не желающей знать никаких объективных истин. Условия русской жизни делали невозможным процветание объективной общественной философии и науки. Философия и наука понимались субъективно-интеллигентски.

Неокантианство подверглось у нас меньшему искажению, так как пользовалось меньшей популярностью и распространением. Но все же был период, когда мы слишком исключительно хотели использовать неокантианство для критического реформирования марксизма и для нового обоснования социализма. Даже объективный и научный Струве в первой своей книге{15} прегрешил слишком социологическим истолкованием теории познания Риля, дал гносеологизму Риля благоприятное для экономического материализма истолкование. А Зиммеля одно время у нас считали почти марксистом, хотя с марксизмом он имеет мало общего. Потом неокантианский и неофихтеанский дух стал для нас орудием освобождения от марксизма и позитивизма и способом выражения назревших идеалистических настроений. Творческих же неокантианских традиций в русской философии не было, настоящая русская философия шла иным путем, о котором речь будет ниже. Справедливость требует признать, что интерес к Канту, к Фихте, к германскому идеализму повысил наш философско-культурный уровень и послужил мостом к высшим формам философского сознания.

Несравненно большему искажению подвергся у нас эмпириокритицизм. Эта отвлеченнейшая и утонченнейшая форма позитивизма, выросшая на традициях немецкого критицизма, была воспринята чуть ли не как новая философия

пролетариата, с которой гг. Богданов, Луначарский и др. признали возможным обращаться по-домашнему, как с своей собственностью. Гносеология Авенариуса настолько обща, формальна и отвлеченна, что не предрешает никаких метафизических вопросов. Авенариус прибег даже к буквенной символике, чтобы не связаться ни с какими онтологическими положениями. Авенариус страшно боится всяких остатков материализма, спиритуализма и пр. Биологический материализм так же для него неприемлем, как и всякая форма онтологизма. Кажущийся биологизм системы Авенариуса не должен вводить в заблуждение, это чисто формальный и столь всеобщий биологизм, что его мог бы принять любой «мистик». Один из самых умных эмпириокритицистов, Корнелиус, признал даже возможным поместить в числе преднаходимого божество. Наша же марксистская интеллигенция восприняла и истолковала эмпириокритицизм Авенариуса исключительно в духе биологического материализма, так как это оказалось выгодным для оправдания материалистического понимания истории. Эмпириокритицизм стал не только философией социал-демократов, но даже социал-демократов «большевиков». Бедный Авенариус и не подозревал, что в споры русских интеллигентов «большевиков» и «меньшевиков» будет впутано его невинное и далекое от житейской борьбы имя. «Критика чистого опыта» вдруг оказалась чуть ли не «символической книгой» революционного социал-демократического вероисповедания. В широких кругах марксистской интеллигенции вряд ли читали Авенариуса, так как читать его не легко, и многие, вероятно, искренно думают, что Авенариус был умнейшим «большевиком». В действительности же Авенариус так же мало имел отношения к социал-демократии, как и любой другой немецкий философ, и его философией с не меньшим успехом могла бы воспользоваться, например, либеральная буржуазия и даже оправдывать Авенариусом{16} свой уклон «вправо». Главное же нужно сказать, что если бы Авенариус был так прост, как это представляется гг. Богданову, Луначарскому и др., если бы его философия была биологическим материализмом с головным мозгом в центре, то ему не нужно было бы изобретать разных систем С, освобожденных от всяких предпосылок{17}, и не был бы он признан умом сильным, железно-логическим, как это теперь приходится признать даже его противникам [508]. Правда, эмпириокритические марксисты не называют уже себя материалистами, уступая материализм таким отсталым «меньшевикам», как Плеханов и др., но сам эмпириокритицизм приобретает у них окраску материалистическую и метафизическую. Г. Богданов усердно проповедует примитивную метафизическую отсебятину, всуе поминая имена Авенариуса, Маха и др. авторитетов, а г. Луначарский выдумал даже новую религию пролетариата, основываясь на том же Авенариусе. Европейские философы, в большинстве случаев отвлеченные и слишком оторванные от жизни, и не подозревают, какую роль они играют в наших кружковых, интеллигентских спорах и ссорах, и были бы очень изумлены, если бы им рассказали, как их тяжеловесные думы превращаются в легковесные брошюры.

Но уж совсем печальная участь постигла у нас Ницше. Этот одинокий ненавистник всякой демократии подвергся у нас самой беззастенчивой демократизации. Ницше был растаскан по частям, всем пригодился, каждому для своих домашних целей. Оказалось вдруг, что Ницше, который так и умер, думая, что он никому не нужен и одиноким остается на высокой горе, что Ницше очень нужен даже для освежения и оживления марксизма. С одной стороны у нас зашевелились целые стада ницшеанцев-индивидуалистов, а с другой стороны Луначарский приготовил винегрет из Маркса, Авенариуса и Ницше, который многим пришелся по вкусу, показался пикантным. Бедный Ницше и бедная русская мысль! Каких только блюд не подают голодной русской интеллигенции, и все она приемлет, всем питается, в надежде, что будет побеждено зло самодержавия и будет освобожден народ. Боюсь, что и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас также приспособлены для домашнего употребления. А зло русской жизни, зло деспотизма и рабства не будет этим побеждено, так как оно не побеждается искаженным усвоением разных крайних учений. И Авенариус, и Ницше, да и сам Маркс очень мало нам помогут в борьбе с нашим вековечным злом, исказившим нашу природу и сделавшим нас столь невосприимчивыми к объективной истине. Интересы теоретической мысли у нас были принижены, но самая практическая борьба со злом всегда принимала характер исповедания отвлеченных теоретических учений. Истинной у нас называлась та философия, которая помогала бороться с самодержавием во имя социализма, а существенной стороной самой борьбы признавалось обязательное исповедание такой «истинной» философии.

Те же психологические особенности русской интеллигенции привели к тому, что она просмотрела оригинальную русскую философию, равно как и философское содержание великой русской литературы. Мыслитель такого калибра, как Чаадаев, совсем не был замечен и не был понят даже теми, которые о нем упоминали. Казалось, были все основания к тому, чтобы Вл. Соловьева признать нашим национальным философом, чтобы около него создать национальную философскую традицию. Ведь не может же

создаться эта традиция вокруг Когена, Виндельбанда или другого какого-нибудь немца, чуждого русской душе. Соловьевым могла бы гордиться философия любой европейской страны. Но русская интеллигенция Вл. Соловьева не читала и не знала, не признала его своим. Философия Соловьева глубока и оригинальна, но она не обосновывает социализма, она чужда и народничеству и марксизму, не может быть удобно превращена в орудие борьбы с самодержавием и потому не давала интеллигенции подходящего «мировоззрения», оказалась чуждой, более далекой, чем «марксист» Авенариус, «народник» Ог. Конт и др. иностранцы. Величайшим русским метафизиком был, конечно, Достоевский, но его метафизика была совсем не по плечу широким слоям русской интеллигенции, он подозревался во всякого рода «реакционностях», да и действительно давал к тому повод. С грустью нужно сказать, что метафизический дух великих русских писателей и не почуяла себе родным русская интеллигенция, настроенная позитивно. И остается открытым, кто национальнее, писатели эти или интеллигентский мир в своем господствующем сознании. Интеллигенция и Л. Толстого не признала настоящим образом своим, но примирялась с ним за его народничество и одно время подверглась духовному влиянию толстовства. В толстовстве была все та же вражда к высшей философии, к творчеству, признание греховности этой роскоши.

Особенно печальным представляется мне упорное нежелание русской интеллигенции познакомиться с зачатками русской философии. А русская философия не исчерпывается таким блестящим явлением, как Вл. Соловьев. Зачатки новой философии, преодолевающие европейский рационализм на почве высшего сознания, можно найти уже у Хомякова. В стороне стоит довольно крупная фигура Чичерина, у которого многому можно было бы поучиться. Потом Козлов, кн. С. Трубецкой, Лопатин, Н. Лосский, наконец, мало известный В. Несмелов – самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентскому сердцу почвой духовных академий. В русской философии есть, конечно, много оттенков, но есть и что-то общее, что-то своеобразное, образование какой-то новой философской традиции, отличной от господствующих традиций современной европейской философии. Русская философия в основной своей тенденции продолжает великие философские традиции прошлого, греческие и германские, в ней жив еще дух Платона и дух классического германского идеализма. Но германский идеализм остановился на стадии крайней отвлеченности и крайнего рационализма, завершенного Гегелем. Русские философы, начиная с Хомякова, дали острую критику отвлеченного идеализма и рационализма Гегеля и переходили не к эмпиризму, не к неокритицизму, а к конкретному идеализму, к онтологическому реализму, к мистическому восполнению разума европейской философии, потерявшего живое бытие. И в этом нельзя не видеть творческих задатков нового пути для философии. Русская философия таит в себе религиозный интерес и примиряет знание и веру. Русская философия не давала до сих пор «мировоззрения» в том смысле, какой только и интересен для русской интеллигенции, в кружковом смысле. К социализму философия эта прямого отношения не имеет, хотя кн. С. Трубецкой и называет свое учение о соборности сознания метафизическим социализмом {18}; политикой философия эта в прямом смысле слова не интересуется, хотя у лучших ее представителей и была скрыта религиозная жажда царства Божьего на земле. Но в русской философии есть черты, роднящие ее с русской интеллигенцией, – жажда целостного миросозерцания, органического слияния истины и добра, знания и веры. Вражду к отвлеченному рационализму можно найти даже у академически настроенных русских философов. И я думаю, что конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества и мог бы создать национальную философскую традицию [509], в которой мы так нуждаемся. Быстросменному увлечению модными европейскими учениями должна быть противопоставлена традиция, традиция же должна быть и универсальной, и национальной, – тогда лишь она плодотворна для культуры. В философии Вл. Соловьева и родственных ему по духу русских философов живет универсальная традиция, общеевропейская и общечеловеческая, но некоторые тенденции этой философии могли бы создать и традицию национальную. Это привело бы не к игнорированию и не к искажению всех значительных явлений европейской мысли, игнорируемых и искажаемых нашей космополитически-настроенной интеллигенцией, а к более глубокому и критическому проникновению в сущность этих явлений. Нам нужна не кружковая отсебятина, а серьезная философская культура, универсальная и вместе с тем национальная. Право же, Вл. Соловьев и кн. С. Трубецкой – лучшие европейцы, чем гг. Богданов и Луначарский; они были носителями мирового философского духа и вместе с тем национальными философами, так как заложили основы философии конкретного идеализма.

Исторически-выработанные предрассудки привели русскую интеллигенцию к тому настроению, при котором она не могла увидеть в русской философии обоснования своего правдоискательства. Ведь интеллигенция наша дорожила свободой и исповедовала философию, в которой нет места для свободы; дорожила личностью и

исповедывала философию, в которой нет места для личности; дорожила смыслом прогресса и исповедывала философию, в которой нет места для смысла прогресса; дорожила соборностью человечества и исповедывала философию, в которой нет места для соборности человечества; дорожила справедливостью и всякими высокими вещами и исповедывала философию, в которой нет места для справедливости и нет места для чего бы то ни было высокого. Это почти сплошная, выработанная всей нашей историей аберрация сознания. Интеллигенция, в лучшей своей части, фанатически была готова на самопожертвование и не менее фанатически исповедывала материализм, отрицающий всякое самопожертвование; атеистическая философия, которой всегда увлекалась революционная интеллигенция, не могла санкционировать никакой святыни, между тем как интеллигенция самой этой философии придавала характер священный и дорожила своим материализмом и своим атеизмом фанатически, почти католически. Творческая философская мысль должна устранить эту аберрацию сознания и вывести его из тупика. Кто знает, какая философия станет у нас модной завтра, — быть может, прагматическая философия Джемса и Бергсона, которых используют подобно Авенариусу и др. быть может, еще какая-нибудь новинка. Но от этого мы не подвинемся ни на шаг вперед в нашем философском развитии.
Традиционная вражда русской интеллигенции к философской работе мысли сказалась и на характере новейшей русской мистики. «Новый путь», журнал религиозных исканий и мистических настроений, всего более страдал отсутствием ясного философского сознания, относился к философии почти с презрением{19}. Замечательнейшие наши мистики — Розанов, Мережковский, Вяч. Иванов хотя и дают богатый материал для новой постановки философских тем, но сами отличаются антифилософским духом, анархическим отрицанием философского разума. Еще Вл. Соловьев, соединявший в своей личности мистику с философией, заметил, что русским свойственно принижение разумного начала. Прибавлю, что нелюбовь к объективному разуму одинаково можно найти и в нашем «правом» лагере, и в нашем «левом» лагере. Между тем как русская мистика, по существу своему очень ценная, нуждается в философской объективации и нормировке в интересах русской культуры. Я бы сказал, что дионисическое начало мистики необходимо сочетать с аполлоническим началом философии{20}. Любовь к философскому исследованию истины необходимо привить и русским мистикам, и русским интеллигентам-атеистам. Философия есть один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть лишь положительная религия. К русской мистике русская интеллигенция относилась подозрительно и враждебно, но в последнее время начинается поворот, и есть опасение, чтобы в повороте этом не обнаружилась родственная вражда к объективному разуму, равно как и склонность самой мистики утилизировать себя для традиционных общественных целей.
Интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль. Все исторические и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, «правды-истины» и «правды-справедливости»{21}. Но сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее [510]. Это внесло бы освежающую струю в наше культурное творчество. Ведь философия есть орган самосознания человеческого духа, и орган не индивидуальный, а сверхиндивидуальный и соборный. Но эта сверхиндивидуальность и соборность философского сознания осуществляется лишь на почве традиции универсальной и национальной. Укрепление такой традиции должно способствовать культурному возрождению России. Это давно желанное и радостное возрождение, пробуждение дремлющих духов требует не только политического освобождения, но и освобождения от гнетущей власти политики, той эмансипации мысли, которую до сих пор трудно было встретить у наших политических освободителей [511]. Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились грехи нашей болезненной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции. Застаревшее самовластие исказило душу интеллигенции, поработило ее не только внешне, но и внутренно, так как отрицательно определило все оценки интеллигентской души. Но недостойно свободных существ во всем всегда винить внешние силы и их виной себя оправдывать. Виновата и сама интеллигенция: атеистичность ее сознания есть вина ее воли, она сама избрала путь человекопоклонства и этим исказила свою душу, умертвила в себе инстинкт истины. Только сознание виновности нашей умопостигаемой воли{22} может привести нас к новой жизни. Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т. е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда народится новая душа интелигенции.
Сергей Булгаков

## Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)
### Комментарии
Россия пережила революцию. Эта революция не дала того, чего от нее ожидали. Положительные приобретения освободительного движения все еще остаются, по мнению многих, и по сие время по меньшей мере проблематичными. Русское общество, истощенное предыдущим напряжением и неудачами, находится в каком-то оцепенении, апатии, духовном разброде, унынии. Русская государственность не обнаруживает пока признаков обновления и укрепления, которые для нее так необходимы, и, как будто в сонном царстве, все опять в ней застыло, скованное неодолимой дремой. Русская гражданственность, омрачаемая многочисленными смертными казнями{1}, необычайным ростом преступности{2} и общим огрубением нравов, пошла положительно назад. Русская литература залита мутной волной порнографии и сенсационных изделий. Есть от чего прийти в уныние и впасть в глубокое сомнение относительно дальнейшего будущего России. И во всяком случае, теперь, после всего пережитого, невозможны уже как наивная, несколько прекраснодушная славянофильская вера, так и розовые утопии старого западничества. Революция поставила под вопрос самую жизнеспособность русской гражданственности и государственности; не посчитавшись с этим историческим опытом, с историческими уроками революции, нельзя делать никакого утверждения о России, нельзя повторять задов ни славянофильских, ни западнических.

После кризиса политического наступил и кризис духовный, требующий глубокого, сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки, самокритики. Если русское общество действительно еще живо и жизнеспособно, если оно таит в себе семена будущего, то эта жизнеспособность должна проявиться прежде всего и больше всего в готовности и способности учиться у истории. Ибо история не есть лишь хронология, отсчитывающая чередование событий, она есть жизненный опыт, опыт добра и зла, составляющий условие духовного роста, и ничто так не опасно, как мертвенная неподвижность умов и сердец, косный консерватизм, при котором довольствуются повторением задов или просто отмахиваются от уроков жизни, в тайной надежде на новый «подъем настроения», стихийный, случайный, неосмысленный. Вдумываясь в пережитое нами за последние годы, нельзя видеть во всем этом историческую случайность или одну лишь игру стихийных сил. Здесь произнесен был исторический суд, была сделана оценка различным участникам исторической драмы, подведен итог целой исторической эпохи. «Освободительное движение» не привело к тем результатам, к которым должно было привести, не внесло примирения, обновления, не привело пока к укреплению государственности (хотя и оставило росток для будущего – Государственную Думу{3}) и к подъему народного хозяйства не потому только, что оно оказалось слишком слабо для борьбы с темными силами истории, – нет, оно и потому еще не могло победить, что и само оказалось не на высоте своей задачи, само оно страдало слабостью от внутренних противоречий. Русская революция развила огромную разрушительную энергию, уподобилась гигантскому землетрясению, но ее созидательные силы оказались далеко слабее разрушительных{4}. У многих в душе отложилось это горькое сознание как самый общий итог пережитого. Следует ли замалчивать это сознание, и не лучше ли его высказать, чтобы задаться вопросом, отчего это так?..

Мне приходилось уже печатно выражать мнение{5}, что русская революция была интеллигентской [512]. Духовное руководительство в ней принадлежало нашей интеллигенции{6}, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками. Сами интеллигенты этого, конечно, не признают – на то они и интеллигенты – и будут, каждый в соответствии своему катехизису, называть тот или другой общественный класс в качестве единственного двигателя революции. Не оспаривая того, что без целой совокупности исторических обстоятельств (в ряду которых первое место занимает, конечно, несчастная война{7}) и без наличности весьма серьезных жизненных интересов разных общественных классов и групп не удалось бы их сдвинуть с места и вовлечь в состояние брожения, мы все-таки настаиваем, что весь идейный багаж, все духовное оборудование, вместе с передовыми бойцами, застрельщиками, агитаторами, пропагандистами, был дан революции интеллигенцией. Она духовно оформляла инстинктивные стремления масс, зажигала их своим энтузиазмом, – словом, была нервами и мозгом гигантского тела революции. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции, а, следовательно, ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией.

Душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности. Худо ли это или хорошо, но судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции, как бы ни была гонима и преследуема, как бы ни казалась в данный момент слаба и даже бессильна эта{8} интеллигенция. Она есть то прорубленное Петром окно в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный, и ядовитый. Ей, этой

горсти, принадлежит монополия европейской образованности и просвещения в России, она есть главный его проводник в толщу стомиллионного народа, и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно это историческое призвание интеллигенции, сколь устрашающе огромна ее историческая ответственность перед будущим нашей страны, как ближайшим, так и отдаленным! Вот почему для патриота, любящего свой народ и болеющего нуждами русской государственности, нет сейчас более захватывающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции, и вместе с тем нет заботы более томительной и тревожной, как о том, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенция, получит ли Россия столь нужный ей образованный класс с русской душой, просвещенным разумом, твердой волею, ибо, в противном случае, интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественности, погубит Россию. Многие в России после революции, в качестве результата ее опыта{9}, испытали острое разочарование в интеллигенции и ее исторической годности, в ее своеобразных неудачах{10} увидали вместе с тем и несостоятельность интеллигенции. Революция обнажила, подчеркнула, усилила такие стороны ее духовного облика, которые ранее во всем их действительном значении{11} угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевским), она оказалась как бы духовным зеркалом для всей России и особенно для ее интеллигенции. Замалчивать эти черты теперь было бы не только непозволительно, но и прямо преступно. Ибо на чем же и может основываться теперь вся наша надежда, как не на том, что годы общественного упадка{12} окажутся вместе с тем и годами спасительного покаяния, в котором возродятся силы духовные и воспитаются новые люди, новые работники на русской ниве. Обновиться же Россия не может, не обновив (вместе с многим другим) прежде всего и свою интеллигенцию. И говорить об этом громко и открыто есть долг убеждения и патриотизма{13}.
Критическое отношение к некоторым сторонам духовного облика русской интеллигенции отнюдь не связано даже с каким-либо одним определенным мировоззрением, ей наиболее чуждым. Люди разных мировоззрений, далеких между собою, могут объединиться на таком отношении, и это лучше всего показывает, что для подобной самокритики пришло, действительно, время и она отвечает жизненной потребности хотя бы некоторой части самой же интеллигенции.
Характер русской интеллигенции вообще складывался под влиянием двух основных факторов, внешнего и внутреннего. Первым было{14} непрерывное и беспощадное давление полицейского пресса, способное расплющить, совершенно уничтожить более слабую духом группу, и то, что она сохранила жизнь и энергию и под этим прессом, свидетельствует, во всяком случае, о совершенно исключительном ее мужестве и жизнеспособности. Изолированность от жизни, в которую ставила интеллигенцию вся атмосфера старого режима, усиливала черты «подпольной» психологии{15}, и без того свойственные ее духовному облику, замораживало ее духовно, поддерживая и до известной степени оправдывая ее политический моноидеизм («Ганнибалову клятву» борьбы с самодержавием{16}) и затрудняя для нее возможность нормального{17} духовного развития. Более благоприятная внешняя обстановка для этого развития создается{18} только теперь, и в этом, во всяком случае, нельзя не видеть духовного приобретения освободительного движения. Вторым, внутренним фактором, определяющим характер нашей интеллигенции, является ее особое мировоззрение и связанный с ним ее духовный склад. Характеристике и критике этого мировоззрения всецело и будет посвящен этот очерк.
Я не могу не видеть самой основной особенности интеллигенции в ее отношении к религии. Нельзя понять также и основных особенностей русской революции, если не держать в центре внимания этого отношения интеллигенции к религии. Но и историческое будущее России также стягивается в решении вопроса, как самоопределится интеллигенция в отношении к религии, останется ли она в прежнем, мертвенном, состоянии{19} или же в этой области нас ждет еще переворот, подлинная революция в умах и сердцах.
Многократно указывалось (вслед за Достоевским), что в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающиеся даже к христианской. Свойства эти воспитывались, прежде всего, ее внешними историческими судьбами: с одной стороны – правительственными преследованиями, создававшими в ней самочувствие мученичества и исповедничества, с другой – насильственной оторванностью от жизни, развивавшей мечтательность, иногда прекраснодушие, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности. В связи с этим находится та ее черта, что ей остается психологически чуждым – хотя, впрочем, может быть, только пока – прочно сложившийся «мещанский» уклад жизни Зап<адной> Европы, с его повседневными добродетелями, с его трудовым интенсивным хозяйством, но и с его бескрылостью, ограниченностью. Классическое выражение духовного столкновения русского интеллигента с европейским мещанством мы имеем в сочинениях Герцена [513]. Сродные настроения не раз выражались и в новейшей

русской литературе. Законченность, прикрепленность к земле, духовная ползучесть этого быта претит русскому интеллигенту, хотя мы все знаем, насколько ему надо учиться, по крайней мере технике жизни и труда, у западного человека. В свою очередь, и западной буржуазии отвратительна и непонятна эта бродячая Русь, эмигрантская вольница, питающаяся еще вдохновениями Стеньки Разина и Емельки Пугачева, хотя бы и переведенными на современный революционный жаргон{20}, и в последние годы{21} этот духовный антагонизм достиг, по-видимому, наибольшего напряжения.

Если мы попробуем разложить эту «антибуржуазность» русской интеллигенции, то она окажется mixtum compositum{22}, составленным из очень различных элементов. Есть здесь и доля наследственного барства, свободного в ряде поколений от забот о хлебе насущном и вообще от будничной, «мещанской» стороны жизни. Есть значительная доза просто некультурности, непривычки к упорному, дисциплинированному труду и размеренному укладу жизни{23}. Но есть, несомненно, и некоторая, впрочем, может быть, и не столь большая, доза бессознательно-религиозного отвращения к духовному мещанству, к «царству от мира сего», с его успокоенным самодовольством{24}.

Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к опасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции. Боль от дисгармонии жизни и стремление к ее преодолению отличают и наиболее крупных писателей-интеллигентов (Гл. Успенский, Гаршин). В этом стремлении к Грядущему Граду, в сравнении с{25} которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности. Сколько раз во второй Государственной Думе{26} в бурных речах атеистического левого блока мне слышались – странно сказать! – отзвуки психологии православия, вдруг обнаруживалось{27} влияние его духовной прививки. Вообще, духовными{28} навыками, воспитанными Церковью, объясняется и не одна из лучших черт русской интеллигенции, которые она утрачивает по мере своего удаления от Церкви, напр<имер>, некоторый пуританизм, ригористические нравы, своеобразный аскетизм, вообще строгость{29} личной жизни; такие, напр<имер>, вожди русской интеллигенции, как Добролюбов и Чернышевский{30} (оба семинаристы, воспитанные в религиозных семьях духовных лиц), сохраняют почти нетронутым свой прежний нравственный облик, который, однако же, постепенно утрачивают их исторические дети и внуки. Христианские черты, воспринятые иногда помимо ведома и желания{31}, чрез посредство окружающей среды, из семьи{32}, от няни, из духовной атмосферы, пропитанной церковностью, просвечивают в духовном облике лучших и крупнейших деятелей русской революции. Ввиду того, однако, что благодаря этому лишь затушевывается вся действительная противоположность христианского и интеллигентского душевного уклада, важно установить, что черты эти имеют наносный, заимствованный, в известном смысле атавистический характер и исчезают по мере ослабления прежних христианских{33} навыков, при более полном обнаружении{34} интеллигентского типа, проявившегося{35} с наибольшею силою в дни революции и стряхнувшего с себя тогда и последние пережитки христианства. Русской интеллигенции, особенно в прежних поколениях, свойственно также чувство виновности пред народом, это своего рода «социальное покаяние», конечно, не перед Богом, но перед «народом» или «пролетариатом». Хотя эти чувства «кающегося дворянина»{36} или «внеклассового интеллигента» по своему историческому происхождению тоже имеют некоторый социальный привкус барства, но и они накладывают отпечаток особой углубленности и страдания на лицо интеллигенции. К этому надо еще присоединить ее жертвенность, эту неизменную готовность на всякие жертвы у лучших ее представителей и даже искание их. Какова бы ни была психология этой жертвенности, но и она укрепляет настроение неотмирности{37} интеллигенции, которое{38} делает ее облик столь чуждым мещанству и придает ему черты особой религиозности{39}.

И тем не менее, несмотря на все это, известно, что нет интеллигенции более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа. И так повелось изначала, еще с духовного отца русской интеллигенции Белинского. И как всякая общественная среда вырабатывает свои привычки, свои особые верования{40}, так и традиционный атеизм русской интеллигенции сделался само собою{41} разумеющеюся ее особенностью, о которой даже не говорят, как бы признаком{42} хорошего тона. Известная образованность, просвещенность есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания. Об этом нет споров среди разных фракций, партий, «направлений», это все их объединяет. Этим пропитана насквозь, до дна, скудная интеллигентская культура, с ее газетами, журналами,

направлениями, программами, нравами, предрассудками, подобно тому как дыханием окисляется кровь, распространяющаяся потом по всему организму. Нет более важного факта в истории русского просвещения, чем этот. И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием, плодом сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли, итогом личной жизни. Нет, он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, наукообразные формы. Эта вера берет в основу ряд некритических, непроверенных и в своей догматической форме, конечно, неправильных утверждений, именно, что наука компетентна окончательно разрешить и вопросы религии, и притом разрешает их в отрицательном смысле; к этому присоединяется еще подозрительное отношение к философии, особенно метафизике, тоже заранее отвергнутой и осужденной.

Веру эту разделяют и ученые, и неученые, и старые, и молодые. Она усвояется в отроческом возрасте, который биографически наступает, конечно, для одних ранее, для других позже. В этом возрасте обыкновенно легко и даже естественно воспринимается отрицание религии, тотчас же заменяемой верою в науку, в прогресс. Наша интеллигенция, раз став на эту почву, в большинстве случаев всю жизнь так и остается при этой вере, считая эти вопросы уже достаточно разъясненными и окончательно порешенными, загипнотизированная всеобщим единодушием в этом мнении. Отроки становятся зрелыми мужами, иные из них приобретают серьезные научные знания, делаются видными специалистами, и в таком случае они бросают на чашку весов в пользу отрочески уверованного, догматически воспринятого на школьной скамье атеизма свой авторитет ученых специалистов, хотя бы в области этих вопросов они были нисколько не более авторитетны, нежели каждый мыслящий и чувствующий человек. Таким образом создается{43} духовная атмосфера и в нашей высшей школе, где формируется подрастающая интеллигенция. И поразительно, сколь мало впечатления производили на русскую интеллигенцию люди глубокой образованности, ума, гения, когда они звали ее к религиозному углублению, к пробуждению от догматической спячки, как мало замечены были наши религиозные мыслители и писатели-славянофилы, Вл. Соловьев, Бухарев, кн. С. Трубецкой и др., как глуха оставалась наша интеллигенция к религиозной проповеди Достоевского и даже Л. Н. Толстого, несмотря на внешний культ его имени.

В русском атеизме больше всего поражает его догматизм, то, можно сказать, религиозное легкомыслие, с которым он принимается. Ведь до последнего времени религиозной проблемы, во всей ее огромной и исключительной важности и жгучести, русское «образованное» общество просто не замечало и не понимало, религией же интересовалось вообще лишь постольку, поскольку это связывалось с политикой или же с проповедью атеизма. Поразительно невежество нашей интеллигенции в вопросах религии. Я говорю это не для обвинения, ибо это имеет, может быть, и достаточное историческое оправдание, но для диагноза ее духовного состояния. Наша интеллигенция по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста, она еще не думала серьезно о религии и не дала себе сознательного религиозного самоопределения, она не жила еще религиозной мыслью и остается поэтому, строго говоря, не выше религии, как думает о себе сама, но вне религии. Лучшим доказательством всему этому служит историческое происхождение русского атеизма. Он усвоен нами с Запада (недаром он и стал первым членом символа веры нашего «западничества»). Его мы приняли как последнее слово западной цивилизации, сначала в форме вольтерьянства и материализма французских энциклопедистов, затем атеистического социализма (Белинский), позднее материализма 60-х годов, позитивизма, фейербаховского гуманизма, в новейшее время экономического материализма и — самые последние годы — критицизма. На многоветвистом дереве западной цивилизации, своими корнями идущем глубоко в историю, мы облюбовали только одну ветвь, не зная, не желая знать всех остальных, в полной уверенности, что мы прививаем себе самую подлинную европейскую цивилизацию. Но европейская цивилизация имеет не только разнообразные плоды и многочисленные ветви, но и корни, питающие дерево и, до известной степени, обезвреживающие своими здоровыми соками многие ядовитые плоды. Поэтому даже и отрицательные учения на своей родине, в ряду других могучих духовных течений, им противоборствующих, имеют совершенно другое психологическое и историческое значение, нежели когда они появляются в культурной пустыне и притязают стать единственным{44} фундаментом русского просвещения и цивилизации. Si duo idem dicunt, non est idem{45}. На таком фундаменте не была построена еще ни одна культура.

В настоящее время нередко забывают, что западноевропейская культура имеет религиозные корни, по крайней мере наполовину построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековьем и реформацией{46}. Каково бы ни было наше

отношение к реформационной догматике и вообще к протестантизму, но нельзя отрицать, что реформация вызвала огромный религиозный подъем во всем западном мире, не исключая и той его части, которая осталась верна католицизму, но тоже была принуждена обновиться для борьбы с врагами. Новая личность европейского человека, в этом смысле, родилась в реформации (и это происхождение ее наложило на нее свой отпечаток), политическая свобода, свобода совести, права человека и гражданина были провозглашены также реформацией (в Англии); новейшими исследованиями{47} выясняется также значение протестантизма, особенно в реформатстве, кальвинизме и пуританизме, и для хозяйственного развития, при выработке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства{48}. В протестантизме же преимущественно развивалась и новейшая наука, и особенно философия. И все это развитие шло со строгой исторической преемственностью и постепенностью, без трещин и обвалов. Культурная история западноевропейского мира представляет собою одно связное целое, в котором еще живы и свое необходимое место{49} занимают и средние века, и реформационная эпоха, наряду с веяниями нового времени.

Уже в эпоху реформации обозначается и то духовное русло, которое оказалось определяющим для русской интеллигенции. Наряду с реформацией в гуманистическом ренессансе, возрождении классической древности возрождались и некоторые черты язычества. Параллельно с религиозным индивидуализмом реформации усиливался и неоязыческий индивидуализм, возвеличивавший натурального, невозрожденного человека. По этому воззрению, человек добр и прекрасен по своей природе, которая искажается лишь внешними условиями; достаточно восстановить естественное состояние человека, и этим будет все достигнуто. Здесь — корень разных естественноправовых теорий, а также и новейших учений о прогрессе и о всемогуществе одних внешних реформ для разрешения человеческой трагедии, а следовательно, и всего новейшего гуманизма и социализма. Внешняя, кажущаяся близость индивидуализма религиозного и языческого не устраняет их глубокого внутреннего различия, и поэтому мы наблюдаем в новейшей истории не только параллельное развитие, но и борьбу обоих этих течений. Усиление мотивов гуманистического индивидуализма в истории мысли знаменует эпоху так называемого «просветительства» («Aufklärung») в XVII, XVIII, отчасти XIX веках. Просветительство делает наиболее радикальные отрицательные выводы из посылок гуманизма: в области религии, через посредство деизма, оно приходит к скептицизму и атеизму; в области философии, через рационализм и эмпиризм, — к позитивизму и материализму; в области морали, чрез «естественную» мораль, — к утилитаризму и гедонизму. Материалистический социализм тоже можно рассматривать как самый поздний и зрелый плод просветительства. Это направление, которое представляет собою отчасти продукт разложения реформации, но и само{50} есть одно из разлагающих начал в духовной жизни Запада, весьма влиятельно в новейшей истории. Им вдохновлялась великая французская революция и большинство революций XIX века, и оно же, с другой стороны, дает духовную основу и для европейского мещанства, господство которого сменило пока собой героическую эпоху просветительства. Однако очень важно не забывать, что хотя лицо европейской земли все более искажается благодаря широко разливающейся в массах популярной философии просветительства и застывает в холоде мещанства, но в истории культуры просветительство никогда не играло и не играет исключительной или даже господствующей роли; дерево европейской культуры и до сих пор, даже незримо для глаз, питается духовными соками старых религиозных корней. Этими корнями, этим здоровым историчеоким консерватизмом и поддерживается прочность этого дерева, хотя в той мере, в какой просветительство проникает в корни и ствол, и оно тоже начинает чахнуть и загнивать. Поэтому нельзя считать западно-европейскую цивилизацию безрелигиозной в ее исторической основе, хотя она, действительно, и становится все более таковой в сознании последних поколений. Наша интеллигенция в своем западничестве не пошла дальше внешнего усвоения новейших политических и социальных идей Запада, причем приняла их в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства. В этом отборе, который произвела сама интеллигенция, в сущности, даже и не повинна западная цивилизация в ее органическом целом. В перспективе ее истории для русского интеллигента исчезает совершенно роль «мрачной» эпохи средневековья, всей реформационной эпохи с ее огромными духовными приобретениями, все развитие научной и философской мысли помимо крайнего просветительства. Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, т. е. просветительство, материализм, атеизм, социализм, — вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства. Поэтому в борьбе за русскую культуру надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное, исторически сознательное западничество.

Отчего же так случилось, что наша интеллигенция усвоила себе с такою легкостью именно догматы просветительства? Для этого может быть указано много исторических

причин, но в известной степени отбор этот был и свободным делом самой интеллигенции{51}, за которое она постольку и ответственна перед родиной и историей.
Во всяком случае, благодаря этому разрывается связь времен в русском просвещении, и этим разрывом духовно больна наша родина.
Отбрасывая христианство и установляемые им нормы жизни, вместе с атеизмом или, лучше сказать, вместо атеизма наша интеллигенция воспринимает догматы религии человекобожества, в каком-либо из вариантов, выработанных западно-европейским просветительством, переходит в идолопоклонство этой религии{52}. Основным догматом{53}, свойственным всем ее вариантам, является вера в естественное совершенство человека, в бесконечный прогресс, осуществляемый силами человека, но, вместе с тем, механическое его понимание. Так как все зло объясняется внешним неустройством человеческого общежития и потому нет ни личной вины, ни личной ответственности, то вся задача общественного устроения заключается в преодолении этих внешних неустройств, конечно, внешними же реформами. Отрицая Провидение и какой-либо изначальный план, осуществляющийся в истории, человек ставит себя здесь на место Провидения и в себе видит своего спасителя. Этой самооценке не препятствует и явно противоречащее ей механическое, иногда грубо материалистическое понимание исторического процесса, которое сводит его к деятельности стихийных сил (как в экономическом материализме); человек остается все-таки единственным разумным, сознательным агентом, своим собственным провидением. Такое настроение на Западе, где оно явилось уже в эпоху культурного расцвета, почувствованной мощи человека, психологически окрашено чувством культурного самодовольства разбогатевшего буржуа. Хотя для религиозной оценки это самообожествление европейского мещанства – одинаково как в социализме, так и индивидуализме – представляется отвратительным самодовольством и духовным хищением, временным притуплением сознания, но на Западе это человекобожество, имевшее свой Sturm und Drang{54}, давно уже стало (никто, впрочем, не скажет, надолго ли) ручным и спокойным, как и европейский социализм. Во всяком случае, оно бессильно пока расшатать (хотя с медленной неуклонностью и делает это) трудовые устои европейской культуры, духовное здоровье европейских народов. Вековая традиция и историческая дисциплина труда практически еще побеждают разлагающее влияние самообожения. Иначе в России, при происшедшем{55} здесь разрыве связи исторических времен. Религия человекобожества и ее сущность – самообожение в России были приняты не только с юношеским пылом, но и с отроческим неведением жизни и своих сил, получили почти горячечные формы. Вдохновляясь ею, интеллигенция наша почувствовала себя призванной сыграть роль Провидения относительно своей родины. Она сознавала себя единственной носительницей света и европейской образованности в этой стране, где все, казалось ей, было охвачено непроглядной тьмой, все было столь варварским и ей чуждым{56}. Она признала себя духовным ее опекуном и решила ее спасти, как понимала и как умела.
Интеллигенция стала по отношению к русской истории и современности в позицию героического вызова и героической борьбы, опираясь при этом на свою самооценку. Героизм – вот то слово, которое выражает, по моему мнению, основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожения. Вся экономия ее душевных сил основана на этом самочувствии.
Изолированное положение интеллигента в стране, его оторванность от почвы, суровая историческая среда, отсутствие серьезных знаний и исторического опыта, все это взвинчивало{57} психологию этого героизма. Интеллигент, особенно временами, впадал в состояние героического экстаза, с явно истерическим оттенком. Россия должна быть спасена, и спасителем ее может и должна явиться интеллигенция вообще и даже имярек в частности, и помимо его нет спасителя и нет спасения. Ничто так не утверждает психологии героизма, как внешние преследования, гонения, борьба с ее перипетиями, опасность и даже погибель. И – мы знаем – русская история не скупилась на это, русская интеллигенция развивалась и росла в атмосфере непрерывного мученичества, и нельзя не преклониться перед святыней страданий русской интеллигенции. Но и преклонение перед этими страданиями в их необъятном прошлом и тяжелом настоящем, перед этим «крестом»{58} вольным или невольным, не заставит молчать о том, что все-таки остается истиной, о чем нельзя молчать хотя бы во имя пиетета перед мартирологом интеллигенции.
Итак, страдания и гонения больше всего канонизируют героя и в его собственных глазах, и для окружающих. И так как, вследствие печальных особенностей русской жизни, такая{59} участь постигает его{60} нередко уже в юном возрасте, то и самосознание это тоже появляется рано, и дальнейшая жизнь тогда является лишь последовательным развитием в принятом направлении. В литературе и из собственных наблюдений каждый без труда найдет много примеров тому, как, с одной стороны,

полицейский режим калечит людей, лишая их возможности полезного труда, и как, с другой стороны, он содействует выработке особого духовного аристократизма, так оказать, патентованного героизма, у его жертв. Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было это влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение. Во всяком случае, влияние западного просветительства, религии человекобожества и самообожения нашли в русских условиях жизни неожиданного, но могучего союзника. Если юный интеллигент – скажем, студент или курсистка – еще имеет сомнение в том, что он созрел уже для исторической миссии спасителя отечества, то признание этой зрелости со стороны м<инистерства> вн<утренних> д<ел> обычно устраняет и эти{61} сомнения.
Превращение русского юноши или вчерашнего обывателя в тип героический по внутренней работе, требующейся для этого, есть несложный, большею частью кратковременный процесс усвоения некоторых догматов религии человекобожества и quasi-научной «программы» какой-либо партии{62} и затем соответствующая перемена собственного самочувствия, после которой сами собой вырастают{63} героические котурны{64}. В дальнейшем развитии страдания, озлобление вследствие жестокости властей, тяжелые жертвы, потери довершают выработку этого типа, которому тогда может быть свойственно что угодно, только уже не сомнения в своей миссии.
Героический интеллигент не довольствуется поэтому ролью скромного работника (даже если он и вынужден ею ограничиваться), его мечта – быть спасителем человечества или по крайней мере русского народа. Для него необходим (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум. Максимализм есть неотъемлемая черта интеллигентского героизма, с такой поразительной ясностью обнаружившаяся в годину русской революции. Это – не принадлежность какой-либо одной партии, нет – это самая душа героизма, ибо герой вообще не мирится на малом. Даже если он и не видит возможности сейчас осуществить этот максимум и никогда ее не увидит, в мыслях он занят только им. Он делает исторический прыжок в своем воображении и, мало интересуясь перепрыгнутым путем, вперяет свой взор лишь в светлую точку{65} на самом краю исторического горизонта. Такой максимализм имеет признаки идейной одержимости, самогипноза, он сковывает мысль и вырабатывает фанатизм, глухой к голосу жизни. Этим дается ответ и на тот исторический вопрос, почему в революции торжествовали самые крайние направления, причем непосредственные задачи момента определялись все максимальнее и максимальнее (вплоть до осуществления социальной республики или анархии). От чего эти более крайние и явно безумные направления становились все сильнее и сильнее и, при общем полевении нашего трусливого и пассивного общества, легко подчиняющегося силе, оттесняли собою все более умеренное (достаточно вспомнить ненависть к «кадетам» со стороны «левого блока»).
Каждый герой имеет свой способ спасения человечества, должен выработать свою для него{66} программу. Обычно за таковую{67} принимается одна из программ существующих политических партий{68} или фракций, которые{69}, не различаясь в своих целях (обычно они основаны на идеалах материалистического социализма или, в последнее время, еще и анархизма), разнятся в своих путях и средствах.
Ошибочно было бы думать, чтобы эти программы политических партий психологически соответствовали тому, что они представляют собой у большинства парламентских партий западно-европейското мира; это есть нечто гораздо большее, это – религиозное credo, самовернейший способ спасения человечества, идейный монолит, который можно только или принять, или отвергнуть. Во имя веры в программу лучшими представителями интеллигенции приносятся жертвы жизнью, здоровьем, свободой, счастьем. Хотя программы эти обыкновенно объявляются еще и «научными», чем увеличивается их обаяние, но о степени действительной «научности» их лучше и не говорить, да и, во всяком случае, наиболее горячие их адепты могут быть, по степени своего развития и образованности, плохими судьями в этом вопросе.
Хотя все чувствуют себя героями, одинаково призванными быть провидением и спасителями, но они не сходятся в способах и путях этого спасения. И так как при программных разногласиях в действительности затрагиваются самые центральные струны души, то партийные раздоры становятся совершенно неустранимыми. Интеллигенция, страдающая «якобинизмом», стремящаяся к «захвату власти», к «диктатуре», во имя спасения народа, неизбежно разбивается и распыляется на враждующие между собою фракции, и это чувствуется тем острее, чем выше поднимается температура героизма. Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты нашей партийной интеллигенции, что об этом достаточно лишь упомянуть. С интеллигентским движением происходит нечто вроде самоотравления. Из самого существа героизма вытекает, что он предполагает пассивный объект воздействия – спасаемый народ или человечество, между тем герой – личный или коллективный – мыслится всегда лишь в единственном числе. Если же героев и героических средств оказывается несколько, то соперничество и рознь неизбежны,

ибо невозможно несколько «диктатур» зараз. Героизм, как общераспространенное мироотношение, есть начало не собирающее, но разъединяющее, он создает не сотрудников, но соперников [514].

Наша интеллигенция, поголовно почти стремящаяся к коллективизму, к возможной соборности человеческого существования, по своему укладу представляет собою нечто антисоборное, антиколлективистическое, ибо несет в себе разъединяющее начало героического самоутверждения. Герой есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всем своем стремлении к демократизму интеллигенция есть лишь особая разновидность сословного{70} аристократизма, надменно противопоставляющая себя «обывателям». Кто жил в интеллигентских кругах, хорошо знает это высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости, и пренебрежение к инакомыслящим, и этот отвлеченный догматизм, в который отливается здесь всякое учение.

Вследствие своего максимализма интеллигенция остается малодоступна и доводам исторического реализма и научного знания. Самый социализм остается для нее не собирательным понятием, обозначающим постепенное социально-экономическое преобразование, которое слагается из ряда частных и вполне конкретных реформ, не «историческим движением», но над-исторической «конечною целью» (по терминологии известного спора с Бернштейном{71}), до которой надо совершить исторический прыжок актом интеллигентского героизма. Отсюда недостаток чувства исторической действительности и геометрическая прямолинейность суждений и оценок, пресловутая их «принципиальность». Кажется, ни одно слово не вылетает так часто из уст интеллигента, как это, он обо всем судит прежде всего «принципиально», т. е. на самом деле отвлеченно, не вникая в сложность действительности и тем самым нередко освобождая себя от трудности надлежащей оценки положения. Кому приходилось иметь дело с интеллигентами на работе, тому известно, как дорого обходится эта интеллигентская «принципиальная» непрактичность, приводящая иногда к оцеживанию комара и поглощению верблюда{72}.

Этот же ее максимализм составляет величайшее препятствие к поднятию ее образованности именно в тех вопросах, которые она считает своею специальностью, — в вопросах социальных, политических. Ибо если внушить себе, что цель и способ движения уже установлены, и притом «научно», то, конечно, ослабевает интерес к изучению посредствующих, ближайших звеньев. Сознательно или бессознательно, но интеллигенция живет в атмосфере ожидания социального чуда, всеобщего катаклизма, в эсхатологическом{73} настроении [515].

Героизм стремится к спасению человечества своими силами и притом внешними средствами; отсюда исключительная оценка героических деяний, в максимальной степени воплощающих программу максимализма. Нужно что-то сдвинуть, совершить что-то свыше сил, отдать при этом самое дорогое, свою жизнь, — такова заповедь героизма. Стать героем, а вместе и спасителем человечества можно героическим деянием, далеко выходящим за пределы обыденного долга. Эта мечта, живущая в интеллигентской душе, хотя выполнимая лишь для единиц, служит общим масштабом в суждениях, критерием для жизненных оценок. Совершить такое деяние и необыкновенно трудно, ибо требует побороть сильнейшие инстинкты привязанности к жизни и страха, и необыкновенно просто, ибо для этого требуется волевое усилие на короткий сравнительно период времени, а подразумеваемые или ожидаемые результаты этого считаются так велики. Иногда стремление уйти из жизни вследствие неприспособленности к ней, бессилия нести жизненную тягость сливается до неразличимости с героическим самоотречением, так что невольно спрашиваешь себя: героизм это или самоубийство? Конечно, интеллигентские святцы могут назвать много таких героев, которые всю свою жизнь делали подвигом страдания и длительного волевого напряжения, однако, несмотря на различия, зависящие от силы отдельных индивидуальностей, общий тон здесь{75} остается тот же.

Очевидно, такое мироотношение гораздо более приспособлено к бурям истории, нежели к ее затишью, которое томит героев. Наибольшая возможность героических деяний, иррациональная «приподнятость настроения», экзальтированность, опьянение борьбой, создающее атмосферу некоторого героического авантюризма, — все это есть родная стихия героизма. Поэтому так и велика сила революционного романтизма среди нашей интеллигенции, ее пресловутая «революционность». Не надо забывать, что понятие революции есть отрицательное, оно не имеет самостоятельного содержания, а характеризуется лишь отрицанием ею разрушаемого, поэтому пафос революции есть ненависть и разрушение{76}. Но еще один из крупнейших русских интеллигентов, Бакунин, формулировал ту мысль, что дух разрушающий есть вместе с тем и дух созидающий{77}, и эта вера есть основной нерв психологии героизма. Она упрощает задачу исторического строительства, ибо при таком понимании для него требуются прежде всего крепкие мускулы и нервы, темперамент и смелость, и, обозревая хронику русской революции, не раз вспоминаешь об этом упрощенном

понимании{78}…
Психологии интеллигентского героизма больше всего импонируют такие общественные группы и внешние положения, при которых он наиболее естествен во всей последовательности прямолинейного максимализма. Самую благоприятную комбинацию этих условий представляет у нас учащаяся молодежь. Благодаря молодости с ее физиологией и психологией, недостатку жизненного опыта и научных знаний, заменяемому{79} пылкостью и самоуверенностью, благодаря привилегированности социального положения, не доходящей{80}, однако, до буржуазной замкнутости западного студенчества, наша молодежь выражает с наибольшей полнотой тип героического максимализма. И если в христианстве старчество является естественным воплощением духовного опыта и руководительства, то относительно{81} нашей интеллигенции такую роль естественно заняла учащаяся молодежь. Духовная пэдократия [516] есть величайшее зло нашего общества, а вместе и симптоматическое проявление интеллигентского героизма, его основных черт, но в подчеркнутом и утрированном виде. Это уродливое соотношение, при котором оценки и мнения «учащейся молодежи» оказываются руководящими для старейших, перевертывает вверх ногами естественный порядок вещей и в одинаковой степени пагубно и для тех, и для других{83}. Исторически эта духовная гегемония стоит в связи с той действительно передовой ролью, которую играла учащаяся молодежь со своими порывами{84} в русской истории, психологически же это объясняется духовным складом интеллигенции, остающейся на всю жизнь — в наиболее живучих и ярких своих представителях — тою же учащеюся молодежью в своем мировоззрении. Отсюда то глубоко прискорбное и привычное равнодушие и, что гораздо хуже, молчаливое или даже открытое одобрение, с которым у нас смотрят, как наша молодежь без знаний, без опыта, но с зарядом интеллигентского героизма берется за серьезные, опасные по своим последствиям социальные опыты и, конечно, этой своей деятельностью только усиливает реакцию. Едва ли в достаточной мере обратил на себя внимание и оценен факт весьма низкого возрастного состава групп с наиболее максималистскими действиями и программами. И, что гораздо хуже, это многие находят вполне в порядке вещей. «Студент» стало нарицательным именем интеллигента в дни революции. Каждый возраст имеет свои преимущества, и их особенно много имеет молодость с таящимися в ней силами. Кто радеет о будущем, тот больше всего озабочен молодым поколением. Но находиться от него в духовной зависимости, заискивать перед ним, прислуживаться к его мнению, брать его за критерий, — это свидетельствует о духовной слабости общества. Во всяком случае, остается сигнатурой целой исторической полосы и всего душевного уклада интеллигентского героизма, что идеал христианского святого, подвижника здесь сменился образом революционного студента.
С максимализмом целей связан и максимализм средств, так прискорбно проявившийся в последние годы. В этой неразборчивости средств, в этом героическом «все позволено» (предуказанном Достоевским еще в «Преступлении и наказании» и в «Бесах») сказывается в наибольшей степени человекобожеская природа интеллигентского героизма, присущее ему самообожение, поставление себя вместо Бога, вместо Провидения, и это не только в целях и планах, но и путях и средствах осуществления. Я осуществляю свою идею и ради нее освобождаю себя от уз обычной морали, я разрешаю себе право не только на имущество, но и на жизнь и смерть других, если это нужно для моей идеи. В каждом максималисте сидит такой маленький Наполеон от социализма или анархизма. Аморализм или, по старому выражению, нигилизм есть необходимое последствие самообожения, здесь подстерегает его опасность саморазложения, ждет неизбежный провал. И те горькие разочарования, которые многие пережили в революции, та неизгладимая из памяти картина своеволия, экспроприаторства, массового террора, все это явилось не случайно, но было раскрытием тех духовных потенций, которые необходимо таятся в психологии самообожения [517].
Подъем героизма в действительности доступен лишь избранным натурам и притом в исключительные моменты истории, между тем жизнь складывается из повседневности, а интеллигенция состоит не из одних только героических натур. Без действительного геройства или возможности его проявления героизм превращается в претензию, в вызывающую позу, вырабатывается особый дух героического ханжества и безответственного критиканства, всегдашней «принципиальной» оппозиции, преувеличенное чувство своих прав и ослабленное сознание обязанностей и вообще личной ответственности. Самый ординарный обыватель, который нисколько не выше, а иногда и ниже окружающей среды, надевая интеллигентский мундир, уже начинает относиться к ней с высокомерием. Особенно ощутительно это зло в жизни нашей провинции. Самообожение в кредит, не всегда делающее героя, способно воспитывать аррогантов{86}. Благодаря ему человек лишается абсолютных норм и незыблемых начал личного и социального поведения, заменяя их своеволием или самодельщиной. Нигилизм, поэтому, есть страшный бич, ужасная духовная язва, разъедающая наше

общество. Героическое «все позволено» незаметно подменяется просто беспринципностью во всем, что касается личной жизни, личного поведения, чем наполняются житейские будни. В этом заключается одна из важных причин, почему у нас при таком обилии героев так мало просто порядочных, дисциплинированных, трудоспособных людей, и та самая героическая молодежь, по курсу которой определяет себя старшее поколение, в жизни так незаметно и легко обращается или в «лишних людей», или же в чеховские и гоголевские типы и кончает вином и картами, если только не хуже{87}. Пушкин с своей правдивостью гения приподнимает завесу над возможным будущим трагически и безвременно погибшего Ленского и усматривает за нею весьма прозаическую картину. Попробуйте мысленно сделать то же относительно иного юноши, окруженного теперь ореолом героя, и представить его просто в роли работника после того, как погасла аффектация героизма, оставляя в душе пустоту нигилизма. Недаром интеллигентский поэт Некрасов, автор «Рыцаря на час», так чувствовал, что ранняя смерть есть лучший апофеоз интеллигентского героизма.

Не рыдай так безумно над ним;
Хорошо умереть молодым!
Беспощадная пошлость ни тени
Положить не успела на нем и т. д.{88}

Из этой же героической аффектации, поверхностной и непрочной, объясняется поразительная неустойчивость интеллигентских вкусов, верований, настроений, меняющихся по прихоти моды. Многие удивленно стоят теперь перед переменой настроений, совершившейся на протяжении последних лет, от настроения героически революционного к нигилистическому и порнографическому, а также пред этой эпидемией самоубийств, которую ошибочно объяснять только политической реакцией и тяжелыми впечатлениями русской жизни.

Но и это чередование и эта его истеричность представляются естественными для интеллигенции, и сама она не менялась при этом в своем существе, только полнее обнаружившемся при этой смене исторического праздника и будней; лжегероизм не остается безнаказанным. Духовное состояние интеллигенции не может не внушать серьезной тревоги. И наибольшую тревогу возбуждает молодое, подрастающее поколение и особенно судьба интеллигентских детей. Безбытная, оторвавшаяся от органического склада жизни, не имеющая собственных твердых устоев интеллигенция, с своим атеизмом, прямолинейным рационализмом и общей развинченностью и беспринципностью в обыденной жизни, передает эти качества и своим детям, с той только разницей, что дети наши даже и в детстве остаются лишены тех здоровых соков, которые получали родители из народной среды. Боюсь, что черты вырождения должны проступать при этом с растущей быстротой{89}.

Крайне непопулярны среди интеллигенции понятия личной нравственности, личного самоусовершенствования, выработки личности (и, наоборот, особенный, сакраментальный характер имеет слово общественный). Хотя интеллигентское мироотношение представляет собой крайнее самоутверждение личности, ее самообожествление, но в своих теориях интеллигенция нещадно гонит эту самую личность, сводя ее иногда без остатка на влияния среды и стихийных сил истории (согласно общему учению просветительства). Интеллигенция не хочет допустить, что в личности заключена живая творческая энергия, и остается глуха ко всему, что к этой проблеме приближается: глуха не только к христианскому учению, но даже к учению Толстого (в котором все же заключено здоровое зерно личного самоуглубления) и ко всем философским учениям, заставляющим посчитаться с нею. Между тем в отсутствии правильного учения о личности заключается ее главная слабость. Извращение личности, ложность самого идеала для ее развития есть коренная причина, из которой проистекают слабости и недостатки нашей интеллигенции, ее историческая несостоятельность. Интеллигенции нужно выправляться не извне, но изнутри, причем сделать это может только она сама свободным духовным подвигом, незримым, но вполне реальным.

Своеобразная природа интеллигентского героизма выясняется для нас полнее, если сопоставить его с противоположным ему духовным обликом — христианского героизма или, точнее, христианского подвижничества [518], ибо герой в христианстве — подвижник. Основное различие здесь не столько внешнее, сколько внутреннее, религиозное.

Герой, ставящий себя в роль Провидения, благодаря этой духовной узурпации приписывает себе и бóльшую ответственность, нежели может понести, и бóльшие задачи, нежели человеку доступны. Христианский подвижник верит в Бога-Промыслителя, без воли Которого волос не падает с головы{90}. История и единичная человеческая жизнь представляются в его глазах осуществлением хотя и непонятного для него в индивидуальных подробностях строительства Божьего, пред которым он смиряется подвигом веры. Благодаря этому он сразу освобождается от героической позы и притязаний. Его внимание сосредоточивается на его прямом

деле, его действительных обязанностях и их строгом, неукоснительном исполнении. Конечно, и определение, и исполнение этих обязанностей требует иногда не меньшей широты кругозора и знания, чем та, на какую притязает интеллигентский героизм. Однако внимание здесь сосредоточивается на сознании личного долга и его исполнения, на самоконтроле, и это перенесение центра внимания на себя и свои обязанности, освобождение от фальшивого самочувствия непризванного спасителя мира и неизбежно связанной с ним гордости оздоровляет душу, наполняя ее чувством здорового христианского смирения. К этому духовному самоотречению, к жертве своим гордым интеллигентским «я» во имя высшей святыни призывал Достоевский русскую интеллигенцию в своей пушкинской речи: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость… Победишь себя, усмиришь себя, — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя»… [519]
Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем смирение, мало найдется понятий, которые подвергались бы большему непониманию и извращению, о которые так легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогия, и это, пожалуй, лучше всего свидетельствует о духовной природе интеллигенции, изобличает ее горделивый, опирающийся на самообожение героизм. В то же время смирение есть, по единогласному свидетельству Церкви, первая и основная христианская добродетель, но даже и вне христианства оно есть качество весьма ценное, свидетельствующее, во всяком случае, о высоком уровне духовного развития. Легко понять и интеллигенту, что, например, настоящий ученый, по мере углубления и расширения своих знаний, лишь острее чувствует бездну своего незнания, так что успехи знания сопровождаются для него увеличивающимся пониманием своего незнания, ростом интеллектуального смирения, как это и подтверждают биографии великих ученых. И наоборот, самоуверенное самодовольство или надежда достигнуть своими силами полного удовлетворяющего знания есть верный и непременный симптом научной незрелости или просто молодости.
То же чувство глубокой неудовлетворенности своим творчеством, несоответствие его идеалам красоты, задачам искусства отличает и настоящего художника, для которого труд его неизбежно становится мукой, хотя в нем он только и находит свою жизнь. Без этого чувства вечной неудовлетворенности своими творениями, которое можно назвать смирением перед красотой, нет истинного художника.
То же чувство ограниченности индивидуальных сил пред расширяющимися задачами охватывает и философского мыслителя, и государственного деятеля, и социального политика и т. д.
Но если естественность и необходимость смирения сравнительно легко понять в этих частных областях человеческой деятельности, то почему же так трудно оказывается это относительно центральной области духовной жизни, именно — нравственно-религиозной самопроверки? Здесь-то и обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), т. е. в конце концов своим же собственным «я», но ставшим пред самим собой в героическую позу. Изощряющийся духовный взор подвижника в ограниченном, искаженном грехом и страстями человеке и прежде всего в себе самом открывает все новые несовершенства, чувство расстояния от идеала увеличивается, другими словами, нравственное развитие личности сопровождается увеличивающимся сознанием своих несовершенств или, что то же, выражается в смирении перед Богом и в «хождении пред Богом»{92} (как это и разъясняется постоянно в церковной, святоотеческой литературе). И эта разница между героической и христианской самооценкой проникает во все изгибы души, во все ее самочувствие{93}.
Вследствие отсутствия идеала личности (точнее, его извращения), все, что касается религиозной культуры личности, ее выработки, дисциплины, неизбежно остается у интеллигенции в полной запущенности. У нее отсутствуют те абсолютные нормы и ценности, которые для этой культуры необходимы и даются только в религии. И прежде всего, отсутствует понятие греха и чувство греха, настолько, что слово грех звучит для интеллигентского уха так же почти дико и чуждо, как смирение. Вся сила греха, мучительная его тяжесть, всесторонность и глубина его влияния на всю человеческую жизнь, словом — вся трагедия греховного состояния человека, исход из которой в предвечном плане Божием могла дать только Голгофа, все это остается вне поля сознания интеллигенции, находящейся как бы в религиозном детстве, не выше греха, но ниже его сознания. Она уверовала, вместе с Руссо и со всем просветительством, что естественный человек добр по природе своей и что учение о первородном грехе и коренной порче человеческой природы есть суеверный миф, который не имеет ничего соответствующего в нравственном опыте. Поэтому вообще никакой особой заботы о культуре личности (о столь

презренном «самоусовершенствовании») быть не может и не должно, а вся энергия должна быть целиком расходуема на борьбу за улучшение среды. Объявляя личность всецело ее продуктом, этой же самой личности предлагают и улучшать эту среду, подобно барону Мюнхгаузену, вытаскивающему себя из болота за волосы.
Этим отсутствием чувства греха и хотя бы некоторой робости перед ним объясняются многие черты душевного и жизненного уклада интеллигенции и — увы! — многие печальные стороны и события нашей революции, а равно и наступившего после нее духовного маразма. Многими пикантными кушаньями со стола западной цивилизации кормила и кормит себя наша интеллигенция, вконец расстраивая свой и без того испорченный желудок; не пора ли вспомнить о простой, грубой, но безусловно здоровой и питательной пище, о старом Моисеевом десятословии, а затем дойти и до Нового Завета!..
Героический максимализм целиком проецируется вовне, в достижении внешних целей; относительно личной жизни, вне героического акта и всего с ним связанного, он оказывается минимализмом, т. е. просто оставляет ее вне своего внимания. Отсюда и проистекает непригодность его для выработки устойчивой, дисциплинированной, работоспособной личности, держащейся на своих ногах, а не на волне общественной истерики, которая затем сменяется упадком. Весь тип интеллигенции определяется этим сочетанием минимализма и максимализма, при котором максимальные притязания могут выставляться при минимальной подготовке личности как в области науки, так и жизненного опыта и самодисциплины, что так рельефно выражается в противоестественной гегемонии учащейся молодежи, в нашей духовной пэдократии.
Иначе воспринимается мир христианским подвижничеством. Я не буду много останавливаться на выяснении того, что является целью мирового и исторического развития в атеистической и христианской вере: в первой — счастье последних поколений, торжествующих на костях и крови своих предков, однако в свою очередь тоже подлежащих неумолимому року смерти (не говоря уже о возможности стихийных бедствий), во второй — вера во всеобщее воскресение, новую землю и новое небо, когда «будет Бог все во всем»{94}.
Очевидно, никакой позитивно-атеистический максимализм в своей вере даже отдаленно не приближается к христианскому учению. Но не эта сторона дела нас здесь интересует, а то, как преломляется то и другое учение в жизни личности и ее психологии. И в этом отношении{95}, в полной противоположности гордыне интеллигентского героизма, христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых к самому себе; напротив, острота внешнего максимализма здесь совершенно устраняется{96}.
Христианский герой или подвижник (по нашей, конечно, несколько условной терминологии), не ставя себе задач Провидения и не связывая, стало быть, с своим, да и чьим бы то ни было индивидуальным усилием судеб истории и человечества, в своей деятельности видит прежде всего исполнение своего долга пред Богом, Божьей заповеди, к нему обращенной. Ее он обязан исполнять с наибольшей полнотой, а равно проявить возможную энергию и самоотверженность при отыскании того, что составляет его дело и обязанность; в известном смысле он также должен стремиться к максимализму действий, но совершенно в ином смысле.
Одно из наиболее обычных недоразумений относительно смирения (впрочем, выставляемое не только bona, но и mala fide{97}) состоит в том, что христианское смирение, внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, с своеволием, с самообожением, истолковывается непременно как внешняя пассивность, как примирение со злом, как бездействие и даже низкопоклонничество [520] или же как неделание во внешнем смысле, причем христианское подвижничество смешивается с одною из многих его форм, хотя и весьма важною, именно — с монашеством. Но подвижничество, как внутреннее устроение личности, совместимо со всякой внешней деятельностью, поскольку она не противоречит его принципам.
Особенно охотно противопоставляют христианское смирение «революционному» настроению. Не входя в этот вопрос подробно, укажу, что революция, т. е. известные политические действия, сама по себе еще не предрешает вопроса о том духе и идеалах, которые ее вдохновляют. Выступление Дмитрия Донского по благословению преподобного Сергия против татар есть действие революционное в политическом смысле, как восстание против законного правительства, но в то же время, думается мне, оно было в душах участников актом христианского подвижничества, неразрывно связанного с подвигом смирения. И напротив, новейшая революция, как основанная на атеизме, по духу своему весьма далека не только от христианского смирения, но и христианства вообще. Подобным же образом существует огромная духовная разница между пуританской английской революцией и атеистической французской, как и между Кромвелем и Маратом или Робеспьером, между Рылеевым и вообще верующими из декабристов и позднейшими деятелями революции.
Фактически, при наличности соответствующих исторических обстоятельств, конечно,

отдельные деяния, именуемые героическими, вполне совместимы с психологией христианского подвижничества, – но они совершаются не во имя свое, а во имя Божие, не героически, но подвижнически, и даже при внешнем сходстве с героизмом их религиозная психология все же остается от него отлична. «Царство небесное берется силою, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 2); от каждого требуется «усилие», максимальное напряжение его сил для осуществления добра, но и такое усилие не дает еще права на самочувствие героизма, на духовную гордость, ибо оно есть лишь исполнение долга: «когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стающие, потому что сделали то, что должны были сделать» (Лк. 17, 10).

Христианское подвижничество есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего я, аскеза духа. Если для героизма характерны вспышки, искание великих деяний, то здесь, напротив, нормой является ровность течения, «мерность», выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость, – качества, как раз отсутствующие у интеллигенции. Верное исполнение своего долга, несение каждым своего креста, отвергнувшись себя (т. е. не во внешнем только смысле, но и еще более во внутреннем), с предоставлением всего остального Промыслу, – вот черты истинного подвижничества. В монастырском обиходе есть прекрасное выражение для этой религиозно-практической идеи: послушание. Так называется всякое занятие, назначаемое иноку, все равно, будет ли это ученый труд или самая грубая физическая работа, раз оно исполняется во имя религиозного долга. Это понятие может быть распространено и за пределы монастыря и применено ко всякой работе, какова бы она ни была. Врач и инженер, профессор и политический деятель, фабрикант и его рабочий одинаково при исполнении своих обязанностей могут руководствоваться не своим личным интересом, духовным или материальным – все равно, но совестью, велениями долга, нести послушание. Эта дисциплина послушания, «светский аскетизм» (по немецкому выражению: «innerweltliche Askese»), имела огромное влияние для выработки личности и в Западной Европе в разных областях труда, и эта выработка чувствуется до сих пор.

Оборотной стороной интеллигентского максимализма является историческая нетерпеливость, недостаток исторической трезвости, стремление вызвать социальное чудо, практическое отрицание теоретически исповедуемого эволюционизма. Напротив, дисциплина «послушания» должна содействовать выработке исторической трезвости, самообладания, выдержки; она учит нести историческое тягло, ярем исторического послушания; она воспитывает чувство связи{98} с прошлым и признательность этому прошлому, которое так легко теперь забывают ради будущего, восстановляет нравственную связь детей с отцами.

Напротив, гуманистический прогресс есть презрение к отцам, отвращение к своему прошлому и его полное осуждение, историческая и нередко даже просто личная неблагодарность, узаконение духовной распри отцов и детей. Герой творит историю по своему плану, он как бы начинает из себя историю, рассматривая существующее как материал или пассивный объект для воздействия. Разрыв исторической связи в чувстве и воле становится при этом неизбежен.

Проведенная параллель позволяет сделать общее заключение об отношении интеллигентского героизма и христианского подвижничества. При некотором внешнем сходстве между ними не существует никакого внутреннего сродства, никакого хотя бы подпочвенного соприкосновения. Задача героизма – внешнее спасение человечества (точнее, будущей части его) своими силами, по своему плану, «во имя свое», герой – тот, кто в наибольшей степени осуществляет свою идею, хотя бы ломая ради нее жизнь, это – человекобог. Задача христианского подвижничества – превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением, самодисциплиной, самообладанием, но видеть и в нем и в себе самом лишь орудие Промысла. Христианский святой – тот, кто в наибольшей мере свою личную волю и всю свою эмпирическую личность непрерывным и неослабным подвигом преобразовал до возможно полного проникновения волею Божией. Образ полноты этого проникновения – Богочеловек, пришедший «творить не свою волю, но пославшего Его Отца»{99}, и «грядущий во имя Господне»{100}.

Различие между христианством (по крайней мере в этическом его учении) и интеллигентским героизмом, исторически заимствовавшим у христианства некоторые из самых основных своих догматов – и прежде всего идею о равноценности людей, об абсолютном достоинстве человеческой личности, о равенстве и братстве, теперь вообще склонны скорее преуменьшать, нежели преувеличивать. Этому содействовало, прежде всего, интеллигентское непонимание всей действительной пропасти между атеизмом и христианством, благодаря чему не раз «исправляли» с обычной самоуверенностью образ Христа, освобождая Его от «церковных искажений», изображая Его социал-демократом или социалистом-революционером. Пример этому подал еще отец русской интеллигенции Белинский [521]. Эта безвкусная и для

религиозного чувства невыносимая операция производилась не раз. Впрочем, сама интеллигенция этим сближением как таковым нисколько и не интересуется, прибегая к нему преимущественно в политических целях или же ради удобства «агитации». Гораздо тоньше и соблазнительнее другая, не менее кощунственная ложь, которая в разных формах стала повторяться особенно часто последнее время, именно то утверждение, что интеллигентский максимализм и революционность, духовной основой которых является, как мы видели, атеизм, в сущности отличается от христианства только религиозной неосознанностью. Достаточно будто бы имя Маркса или Михайловского заменить именем Христа, а «Капитал» Евангелием или, еще лучше, Апокалипсисом (по удобству его цитирования), или можно даже ничего не менять, а нужно лишь еще усилить революционность интеллигенции и продолжить интеллигентскую революцию, и тогда из нее родится новое религиозное сознание{101} (как будто уже не было в истории примера достаточно продолженной интеллигентской революции, с обнаружением всех ее духовных потенций, именно – великой французской революции). Если до революции еще легко было смешивать страдающего и преследуемого интеллигента, несущего на плечах героическую борьбу с бюрократическим абсолютизмом, с христианским мучеником, то после духовного самообнажения{102} интеллигенции во время революции это стало гораздо труднее. В настоящее время можно также наблюдать особенно характерную для нашей эпохи интеллигентскую подделку под христианство, усвоение христианских слов и идей при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма. Каждый из нас, христианин из интеллигентов, глубоко находит у себя эту духовную складку. Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде «исторической» церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчественным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию. Также и в области светской политики самый обыкновенный интеллигентский максимализм, составляющий содержание революционных программ, просто приправляется христианской терминологией или текстами и предлагается в качестве истинного христианства в политике. Это интеллигентское христианство, оставляющее нетронутым то, что в интеллигентском героизме является наиболее антирелигиозным, именно его душевный уклад, есть компромисс противоборствующих начал, имеющий временное и переходное значение и не обладающий самостоятельной жизненностью [522]. Он не нужен настоящему интеллигентскому героизму и невозможен для христианства. Христианство ревниво, как и всякая, впрочем, религия; оно сильно в человеке лишь тогда, когда берет его целиком, всю его душу, сердце, волю. И незачем этот контраст затушевывать или смягчать.

Как между мучениками первохристианства и революции, в сущности, нет никакого внутреннего сходства при всем внешнем тожестве их подвига, так и между интеллигентским героизмом и христианским подвижничеством, даже при внешнем сходстве их проявлений (которое можно, впрочем, допустить только отчасти и условно), остается пропасть, и нельзя одновременно находиться на обеих ее сторонах. Одно должно умереть, чтобы родилось другое, и в меру умирания одного возрастает и укрепляется другое. Вот каково истинное соотношение между обоими мироотношениями. Нужно «покаяться», т. е. пересмотреть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь в ее глубинах и изгибах, чтобы возродиться к новой жизни. Вот почему первое слово проповеди Евангелия есть призыв к покаянию, основанному на самопознании и самооценке. «Покайтеся (μετανοεῖτε), ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 3, 1–21; 4,17; Мр. 1, 14–15). Должна родиться новая душа, новый внутренний человек, который будет расти, развиваться и укрепляться в жизненном подвиге. Речь идет не о перемене политических или партийных программ (вне чего интеллигенция и не мыслит обыкновенно обновления), вообще совсем не о программах, но о гораздо большем – о самой человеческой личности, не о деятельности, но о деятеле. Перерождение это совершается незримо в душе человека, но если невидимые агенты оказываются сильнейшими даже в физическом мире, то и в нравственном могущества их нельзя отрицать на том только основании, что оно не предусматривается особыми параграфами программ.

Для русской интеллигенции предстоит медленный и трудный путь перевоспитания личности, на котором нет скачков, нет катаклизмов и побеждает лишь упорная самодисциплина. Россия нуждается в новых деятелях на всех поприщах жизни: государственной – для осуществления «реформ», экономической – для поднятия народного хозяйства, культурной – для работы на пользу русского просвещения, церковной – для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии. Новые люди,

если дождется их Россия, будут, конечно, искать и новых практических путей для своего служения и помимо существующих программ, и – я верю – они откроются их самоотверженному исканию [523].

В своем отношении к народу, служение которому своею задачею ставит интеллигенция, она постоянно и неизбежно колеблется между двумя крайностями – народопоклонничества и духовного аристократизма. Потребность народопоклонничества в той или другой форме (в виде ли старого народничества, ведущего начало от Герцена и основанного на вере в социалистический дух русского народа, или в новейшей, марксистской форме, где вместо всего народа такие же свойства приписываются одной части его, именно «пролетариату») вытекает из самых основ интеллигентской веры. Но из нее же с необходимостью вытекает и противоположное – высокомерное отношение к народу как к объекту спасительного воздействия, как к несовершеннолетнему, нуждающемуся в няньке для воспитания к «сознательности», непросвещенному в интеллигентском смысле слова.

В нашей литературе много раз указывалась духовная оторванность нашей интеллигенции от народа. По мнению Достоевского, она пророчески предуказана была уже Пушкиным, сначала в образе вечного скитальца Алеко, а затем Евгения Онегина, открывшего собой целую серию «лишних людей»{106}. И действительно, чувства кровной исторической связи{107}, сочувственного интереса, любви к своей истории, эстетического ее восприятия поразительно малы у интеллигенции, на ее палитре преобладают две краски, черная для прошлого и розовая для будущего (и, по контрасту, тем яснее выступает духовное величие и острота взора наших великих писателей, которые, опускаясь в глубины русской истории, извлекали оттуда «Бориса Годунова», «Песню о купце Калашникове», «Войну и мир»). История является, чаще всего, материалом для применения теоретических схем, господствующих в данное время в умах (напр<имер>, теории классовой борьбы), или же для целей публицистических, агитационных.

Известен также и космополитизм русской интеллигенции [524]. Воспитанный на отвлеченных схемах просветительства, интеллигент естественнее всего принимает позу маркиза Позы, чувствует себя «Weltbürger'ом»{109}, и этот космополитизм пустоты, отсутствие здорового национального чувства, препятствующее и выработке национального самосознания, стоит в связи с вненародностью интеллигенции. Интеллигенция еще не продумала национальной проблемы, которая занимала умы только славянофилов, довольствуясь «естественными» объяснениями происхождения народности (начиная от Чернышевского, старательно уничтожавшего самостоятельное значение национальной проблемы [525], до современных марксистов, без остатка растворяющих ее в классовой борьбе).

Национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство. Так это было у величайшего носителя религиозно-мессианской идеи – у древнего Израиля, так это остается и у всякого великого исторического народа. Стремление к национальной автономии, к сохранению национальности, ее защите есть только отрицательное выражение этой идеи, имеющее цену лишь в связи с подразумеваемым положительным ее содержанием. Так именно понимали национальную идею крупнейшие выразители нашего народного самосознания – Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев, связывавшие ее с мировыми задачами русской церкви или русской культуры. Такое понимание национальной идеи отнюдь не должно вести к националистической исключительности, напротив, только оно положительным образом обосновывает идею братства народов, а не безнародных, атомизированных «граждан» или «пролетариев всех стран», отрекающихся от родины. Идея народности, таким образом понимаемая, есть одно из необходимых положительных условий прогресса цивилизации. При своем космополитизме наша интеллигенция, конечно, сбрасывает с себя много трудностей, неизбежно возникающих при практической разработке национальных вопросов [526], но это покупается дорогою ценою омертвения целой стороны души, притом непосредственно обращенной к народу, и потому, между прочим, так легко эксплоатируется этот космополитизм представителями боевого, шовинистического национализма, у которых оказывается, благодаря этому, монополия патриотизма.

Но глубочайшую пропасть между интеллигенцией и народом вырывает даже не это, поскольку это есть все-таки лишь производное различие; основным различием остается отношение к религии. Народное мировоззрение и духовный уклад определяется христианской верой. Как бы ни было далеко здесь расстояние между идеалом и действительностью, как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его – Христос и Его учение [527], а норма – христианское подвижничество. Чем, как не подвижничеством, была вся история нашего народа, с давившей его сначала татарщиной, затем московской и петербургской государственностью, с этим многовековым историческим тяглом, стоянием на посту охраны западной цивилизации

и от диких народов, и от песков Азии, в этом жестоком климате, с вечными голодовками, холодом, страданиями. Если народ наш мог вынести все это и сохранить свою душевную силу, выйти живым, хотя бы и искалеченным, то это лишь потому, что он имел источник духовной силы в своей вере и в идеалах христианского подвижничества, составляющего основу его национального здоровья и жизненности.

Подобно лампадам, теплившимся в иноческих обителях [528], куда на протяжении веков стекался народ, ища нравственной поддержки и поучения, светили Руси эти идеалы, этот свет Христов, и, поскольку он обладает этим светом, народ наш, — скажу это не обинуясь, — при всей своей неграмотности, просвещеннее своей интеллигенции. Но именно в этом-то центральном пункте ко всему, что касается веры народной, интеллигенция относилась и относится с полным непониманием и даже презрением.

Поэтому и соприкосновение интеллигенции и народа есть прежде всего столкновение двух вер, двух религий, и влияние интеллигенции выражается прежде всего тем, что она, разрушая народную религию, разлагает и народную душу, сдвигает ее с ее незыблемых доселе вековых оснований. Но что же дает она взамен? Как сама она понимает задачи народного просвещения? Она понимает их просветительски, т. е. прежде всего как развитие ума и обогащение знаниями. Впрочем, за недостатком времени, возможности и, что еще важнее, образованности у самих просветителей эта задача заменяется догматическим изложением учений, господствующих в данное время в данной партии (все это, конечно, под маркой самой строгой научности), или же сообщением разрозненных знаний из разных областей. При этом сказывается сильнейшим образом и вся наша общая некультурность, недостаток школ, учебных пособий и, прежде всего, отсутствие простой грамотности. Во всяком случае, задача просвещения в интеллигентском смысле ставится впереди первоначального обучения, т. е. сообщения элементарных знаний или просто грамотности. Для интеллигентских просветителей задачи эти связываются неразрывно с политическими и партийными задачами, для которых поверхностное просвещение есть только необходимое средство.

Все мы уже видели, как содрогнулась народная душа после прививки ей в значительной дозе просвещения в указанном смысле, как прискорбна была ее реакция на эту духовную опустошенность в виде роста преступности сначала под идейным предлогом, а потом и без этого предлога [529]. Ошибочно думает интеллигенция, чтобы русское просвещение и русская культура могли быть построены на атеизме как духовном основании, с полным пренебрежением религиозной культуры личности и с заменой всего этого простым сообщением знаний. Человеческая личность не есть только интеллект, но прежде всего воля, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя. Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей. В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева [530]. И эти грозные, неорганизованные, стихийные силы в своем разрушительном нигилизме только по видимому приближаются к революционной интеллигенции, хотя они и принимаются{116} ею за революционизм в собственном ее духе; на самом деле они очень старого происхождения, значительно старше самой интеллигенции. Они с трудом преодолевались русской государственностью, полагавшей им внешние границы, сковывавшею их, но они не были ею вполне побеждены. Интеллигентское просветительство одной стороной своего влияния пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к хаотическому состоянию, ее обессиливающему и с такими трудностями и жертвами преодолевавшемуся ею в истории. Таковы уроки последних лет, мораль революции в народе.

Отсюда понятны основные причины глубокой духовной распри, раздирающей Россию в новейшее время, раскол ее как бы на две несоединимые половины, на правый и левый блок, на черносотенство и красносотенство. Разделение на партии, основанное на различиях политических мнений, социальных положений, имущественных интересов, есть обычное и общераспространенное явление в странах с народным представительством и, в известном смысле, есть неизбежное зло, но это разделение нигде не проникает так глубоко, не нарушает в такой степени духовного и культурного единства нации, как в России. Даже социалистические партии Западной Европы, наиболее выделяющие себя из общего состава «буржуазного» общества, фактически остаются его органическими членами, не разрушают цельности культуры. Наше же различение правых и левых отличается тем, что оно имеет предметом своим не только разницу политических идеалов, но и, в подавляющем большинстве, разницу мировоззрений или вер. Если искать более точного исторического уподобления в истории Западной Европы, то оно гораздо больше походит на разделение католиков и протестантов с последовавшими отсюда религиозными войнами в эпоху Реформации,

нежели на теперешние политические партии. Достаточно разложить на основные духовные элементы этот правый и левый блок, чтобы это увидеть. Русскому просвещению, служить которому призвана русская интеллигенция, приходилось бороться с вековой татарщиной, глубоко въевшейся в разные стороны нашей жизни, с произволом бюрократического абсолютизма и государственной его непригодностью, ранее с крепостным правом, с институтом телесных наказаний, в настоящее время с институтом смертной казни, с грубостью нравов, вообще бороться за лучшие условия жизни. К этому сводится идеальное содержание так называемого освободительного движения, трудность и тяжесть которого приняла на свои плечи интеллигенция и в этой борьбе стяжала себе многочисленные мученические венцы. Но, к несчастью для русской жизни, эту борьбу она связала неразрывно с своим отрицательным мировоззрением. Поэтому для тех, кому дорого было сокровище народной веры и кто чувствовал себя призванным его охранять — прежде всего для людей церкви, — создалась необходимость борьбы с интеллигентскими влияниями на народ ради защиты его веры. К борьбе политических и культурных идеалов примешалась религиозная распря, всю серьезность которой, вместе со всем ее угрожающим значением для будущего России, до сих пор еще не умеет в достаточной степени понять наша интеллигенция. В поголовном почти уходе интеллигенции из церкви и в той культурной изолированности, в которой благодаря этому оказалась эта последняя, заключалось дальнейшее ухудшение исторического положения. Само собою разумеется, что для того, кто верит в мистическую жизнь церкви, не имеет решающего значения та или иная ее эмпирическая оболочка в данный исторический момент; какова бы она ни была, она не может и не должна порождать сомнений в конечном торжестве и для всех явном просветлении церкви. Но, рассуждая в порядке эмпирическом и рассматривая русскую поместную церковь как фактор исторического развития, мы не можем считать маловажным тот факт, что русский образованный класс почти поголовно определился атеистически. Такое кровопускание, конечно, не могло не отразиться на культурном и умственном уровне оставшихся церковных деятелей. Среди интеллигенции обычно злорадство по поводу многочисленных язв церковной жизни, которых мы нисколько не хотим ни уменьшать, ни отрицать (причем, однако, все положительные стороны церковной жизни остаются для интеллигенции непонятны или неизвестны). Но имеет ли интеллигенция настоящее право для такой критики церковной жизни, пока сама она остается при прежнем индифферентизме или принципиальном отрицании религии, пока видит в религии лишь темноту и идиотизм? Церковная интеллигенция, которая подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач (чего так часто недостает современным церковным деятелям), если бы таковая народилась, ответила бы насущной исторической и национальной необходимости. И даже если бы ей и на этой череде пришлось подвергнуться преследованиям и гонениям, которых интеллигенция столько претерпевает во имя своих атеистических идеалов, то это имело бы огромное историческое и религиозно-нравственное значение и совершенно особенным образом отозвалось бы в душе народной.

Но пока интеллигенция всю силу своей образованности употребляет на разложение народной веры, ее защита с печальной неизбежностью все больше принимает характер борьбы не только против интеллигенции, но и против просвещения, раз оно в действительности распространяется только через интеллигенцию, — обскурантизм становится средством защиты религии. Это противоестественное для обеих сторон положение, обострившееся именно за последние годы, делает современное состояние наше особенно мучительным. И к этому присоединяется еще и то, что борьбой с интеллигенцией в защиту народной веры пользуются как предлогом своекорыстные сторонники реакции, аферисты, ловцы в мутной воде, и все это сплетается в один исторический и психологический клубок, вырабатываются привычные ходы мысли, исторические ассоциации идей, которые начинают рассматриваться и сторонниками и противниками их как внутреннеобязательные и нерасторжимые. Оба полюса все сильнее заряжаются разнородным электричеством. Устанавливаются по этому уродливому масштабу фактические группировки людей на лагери, создается соответствующая психологическая среда, консервативная, деспотическая. Нация раскалывается надвое, и в бесплодной борьбе растрачиваются лучшие ее силы. Такое положение создалось всем нашим духовным прошлым, и задача времени состоит в том, чтобы преодолеть это разделение, возвыситься над ним, поняв, что в основе его лежит не внутренняя, идеальная необходимость, но лишь сила исторического факта. Пора приступить к распутыванию этого Гордиева узла нашей истории.

Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства в себе возбуждает. Нельзя ее не любить, и нельзя от нее не отталкиваться. Наряду с чертами отрицательными, представляющими собою симптом некультурности, исторической незрелости и заставляющими стремиться к преодолению интеллигенции, в страдальческом ее облике просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок,

взращенный нашей суровой историей; как будто и сама она есть тот «красный цветок», напитавшийся слез и крови, который виделся одному из благороднейших ее представителей, великому сердцем Гаршину{117}.
Рядом с антихристовым началом в этой интеллигенции чувствуются и высшие религиозные потенции, новая историческая плоть, ждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града Божия, стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мещанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением.
Религиозна природа русской интеллигенции. Достоевский в «Бесах» сравнивал Россию и прежде всего ее интеллигенцию с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя{118}. Это сравнение остается в силе и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим, возможно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится, вместе с своей родиной, за эту измену, за это религиозное самоубийство. Но странно, – она не в силах забыть об этой сердечной ране, восстановить душевное равновесие, успокоиться после произведенного над собой опустошения. Отказавшись от Христа, она носит печать Его на сердце своем и мечется в бессознательной тоске по Нем, не зная утоления своей жажде духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездешняя мечта о нездешней правде кладет на нее свой особый отпечаток, делает ее такой странной, исступленной, неуравновешенной, как бы одержимой. Как та прекрасная Суламита, потерявшая своего жениха: на ложе своем ночью, по улицам и площадям искала она того, кого любила душа ее, спрашивала у стражей градских, не видали ли они ее возлюбленного, но стражи, обходящие город, вместо ответа, только избивали и ранили ее (Песнь песней, 3, 1–31; 4,1). А между тем Возлюбленный, Тот, о Ком тоскует душа ее, близок. Он стоит и стучится в это сердце, гордое, непокорное интеллигентское сердце… Будет ли когда-нибудь услышан стук Его?..
М. Гершензон
Творческое самосознание
Комментарии
Нет, я не скажу русскому интеллигенту: «верь», как говорят проповедники нового христианства, и не скажу также: «люби», как говорит Толстой. Что пользы в том, что под влиянием проповедей люди в лучшем случае сознают необходимость любви и веры? Чтобы возлюбить или поверить, те, кто не любит и не верит, должны внутренне обновиться, – а в этом деле сознание почти бессильно{1}. Для этого должна переродиться самая ткань духовного существа человека, должен совершиться некоторый органический процесс в такой сфере, где действуют стихийные силы, – в сфере воли.
Одно, что мы можем и должны сказать русскому интеллигенту, это – постарайся стать человеком. Став человеком, он без нас поймет, что ему нужно: любить или верить, и как именно.
Потому что мы не люди, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов, и уродство наше – даже не уродство роста, как это часто бывает, а уродство случайное и насильственное. Мы калеки потому, что наша личность раздвоена, что мы утратили способность естественного развития, где сознание растет заодно с волею, что наше сознание, как паровоз, оторвавшийся от поезда, умчалось далеко и мчится впустую, оставив втуне нашу чувственно-волевую жизнь{2}. Русский интеллигент – это, прежде всего, человек, с юных лет живущий вне себя, в буквальном смысле слова, т. е. признающий единственно достойным объектом своего интереса и участия нечто лежащее вне его личности – народ, общество, государство. Нигде в мире общественное мнение не властвует так деспотически, как у нас, а наше общественное мнение уже три четверти века неподвижно зиждется на признании этого верховного принципа; думать о своей личности – эгоизм, непристойность; настоящий человек лишь тот, кто думает об общественном, интересуется вопросами общественности, работает на пользу общую. Число интеллигентов, практически осуществлявших эту программу, и у нас, разумеется, было ничтожно, но святость знамени признавали все, и кто не делал, тот все-таки платонически признавал единственно спасающим это делание и тем уже совершенно освобождался от необходимости делать что-нибудь другое, так что этот принцип, превращавшийся у настоящих делателей в их личную веру и тем действительно спасавший их, для всей остальной огромной массы интеллигентов являлся источником великого разврата, оправдывая в их глазах фактическое отсутствие в их жизни всякого идеалистического делания{3}.

И вот, люди совершенно притерпелись к такому положению вещей, и никому не приходит на мысль, что нельзя человеку жить вечно снаружи, что именно от этого мы и больны субъективно, и бессильны в действиях. Всю работу сознания или действительно направляли вон из себя, на внешний мир, или делали вид, что направляют туда, – во всяком случае внутрь не обращали, и стали мы все калеками, с глубоким расколом между нашим подлинным «я» и нашим сознанием. Внутри у нас по-прежнему клубятся туманы, нами судорожно движут слепые, связанные, хаотические силы, а сознание, оторванное от почвы, бесплодно расцветает пустоцветом. Есть, разумеется, какой-то слабый свет и в нашей ежедневной жизни, – без этого невозможно существовать, – но он мерцает сам собою, не мы активно блюдем его, и все в нас случайно. С каждым поколением чувственная личность русского интеллигента изменялась, с элементарной силою пробивались в ней новые потребности, – и они, конечно, устремлялись в жизнь и утверждались весьма энергично, но сознание считало унизительным для себя присматриваться к ним и вся эта работа истинно-творческого, органического обновления жизни совершалась чисто стихийно, вне контроля сознания, которое только задним числом кое-как регистрировало ее результаты. И оттого неизбежно было все, что случилось, а случилось то, что жизнь русского интеллигента – личная, семейная, общественная – безобразна и непоследовательна, а сознание лишено существенности и силы.

В непостижимой сложности человеческого духа нет ничего раздельного, нет никаких механических переходов от низших движений к высшим, от ощущения к желанию, от чувственного восприятия к отвлеченной мысли, но все в нем слитно и цельно. И все-таки непосредственным внутренним опытом мы констатируем в себе различные сферы духа и постигаем характер их особенности. Это касается прежде всего природы нашего логического сознания.

Два общих закона могут быть установлены с очевидностью, вопреки учению исторического материализма. Первый – тот, что характер деятельности нашего сознания (т. е. ее ритм, напряжение и окраска) всецело обусловливается врожденной психофизической организацией личности; второй – тот, что направление и емкость сознания на известном уровне в значительной мере автономны. Другими словами, как в жизни нашего сознания определяется свойствами нашей центральной воли, что и сколько сравнительно независимы от нее и гораздо больше определяются самостоятельным усовершенствованием механизма и характером материалов, какие навязывают нашему сознанию для переработки воспитание, среда и пр. Эта сравнительная независимость сознания – кардинальный факт нашего духовного бытия. В совокупности времен, конечно, и сознание подчинено общему мировому плану и в этом смысле несвободно, но в каждом отдельном человеке оно эмпирически воспринимается как сила автономная и так осуществляется. Сознание может уходить от личности вдаль, блуждать свободно по разным путям, долетать до неба. Оно – тот орган духа, который приемлет в себя истину. Как высокая мачта беспроволочного телеграфа, оно воспринимает все воздушные токи единой и целой Божественной истины. Эта истина медлительно добывается человечеством в тысячелетнем жизненном опыте, путем наложения миллионов аналогичных и вместе индивидуально-разнородных переживаний; она – идеал только для каждого отдельного сознания, по существу же она – не должное, а только высшее обобщение всечеловеческого опыта, т. е. истинно-сущее, единственно-реальное, именно та норма, которая соответствует подлинному и вечному существу человека. И оттого, что она рождается из самых основ человеческого духа, – она с неотразимой силою внедряется в каждое отдельное сознание, так что, раз представ уму, она уже овладевает им, от нее некуда бежать, ибо она – Бог в человеке, то есть сознательное космическое самоопределение человека.

Велико количество истины, которое способен воспринять отдельный ум. Все мы, образованные, знаем так много Божественной истины, что одной тысячной доли той, которую мы знаем, было бы достаточно, чтобы сделать каждого из нас святым. Но знать истину и жить по истине, как известно, разные вещи. Сознание не живет, не действует; оно не имеет никакого непосредственного прикосновения к реальному миру; живет и действует только центральная воля человека, следовательно, только через нее сознание может осуществлять познанную истину.

Автономность сознания – наше величайшее благо и вместе величайшая опасность для нас. Благо в том, что благодаря этой своей большой независимости от нашей индивидуальной воли наше сознание способно воспринимать – и в огромных количествах – сверхиндивидуальную истину, о чем только что была речь. Но ясно, что эта самая слабость уз грозит человеку ежеминутным разрывом между его логическим сознанием и его чувственной личностью. Опасность заключается в том, что индивидуальное сознание может отделяться от личности, что мы и видим на каждом шагу, и это имеет последствием два явления: во-первых, сознание перестает руководить волею, бросает ее, так сказать, на произвол ее страстей, во-вторых,

само оно, не контролируемое на каждом шагу той непогрешимой целесообразностью, средоточием которой является в нас воля, начинает блуждать вкривь и вкось, теряет перспективу, ударяется в односторонности, впадает в величайшие ошибки. Общее сознание человечества не заблуждается, личное же сознание в своих частных исканиях непременно заблуждается каждый раз, когда оно своевольно отвернется от личности. Есть какая-то нормальная деятельность сознания, – ее трудно изобразить словами, но каждый человек ее предчувствует. Это в высшем смысле слова эгоцентризм сознания, сам по себе бессознательный, – какое-то неописуемое взаимодействие сознания и чувственной личности, их непрерывная борьба и минутное уравновешение, в глубине – гармонический рост всего человека, снаружи, может быть, ряд потрясений. Тогда мысль не бродит впустую: она жадно всматривается в эту бездну личности – собственной личности! – и, открывая ее основные антиномии, мучительно и страстно ищет разрешить их согласно с познанной ею истиной, и истину она принимает в себя не всю без разбора, а только ту, которая ей нужна для этой личной работы, но зато уже и всю принятую истину она использует без остатка, так что истина вся идет на рост организма, а не остается до смерти ненужным богатством, вроде того запаса пищи, которым птица-баба набивает свой мешок. Это – не личное, что решает здесь мысль: это в личной ипостаси реально преображается всемирная плоть, ибо эта плоть едина во всем и всякое существенное изменение в атоме есть бесповоротный акт космический.

Нужны ли примеры? Но вот два героических образчика. Джон Бениан, бедный и грубый лудильщик старых котлов, среди своей темной жизни (он жил в глухом английском местечке, в XVII веке) внезапно был объят необычайной скорбью. Он с детства знал ту простую евангельскую истину, которую знаем и мы все, – и вдруг она ожила в нем. И вот началась борьба между сверхиндивидуальной истиной и индивидуальной волей. Внутренний голос неотступно спрашивал: хочешь ли ты отринуть грех или остаться с ним и погубить свою душу? Два с половиною года продолжалось это мученье. «Однажды, – рассказывает Бениан, – я пошел в соседний город, сел на улице на скамью и погрузился в глубокое раздумье о той мерзости, в которую погрузила меня моя греховность. И после долгого размышления я поднял голову, и мне казалось, что я вижу, как солнце отказывается поделиться со мной светом и как даже черепицы на крышах сговариваются против меня. Они гнушались мною, и я не смел оставаться рядом, так как согрешил против Спасителя. О, насколько счастливее меня была всякая тварь! Для меня одного не было спасения!»{4}

Бениан победил и воскрес для новой жизни. Двести лет спустя Карлейль в другой плоскости пережил ту же борьбу. Его дух был долго скован чувственным страхом, который знают столь многие. Карлейль в «Sartor Resartus» рассказывает, как совершилась в нем победа: «Но тут вдруг возникла во мне Мысль, и я спросил себя: «Чего ты боишься? Ради чего, подобно какому-нибудь трусу, ты постоянно тоскуешь и плачешь, от всех скрываешься и дрожишь? Презренное двуногое! Чему равняется итог худшего из того, что перед тобой открыто? Смерти? Хорошо, Смерти, скажи также – мукам Тофета{5} и всему, что Диавол и Человек станет, захочет или сможет сделать против тебя. Разве у тебя нет мужества? Разве ты не можешь вытерпеть что бы то ни было и, как Дитя свободы, хотя и изгнанное, растоптать самый Тофет под твоими ногами, покуда он сжигает тебя? Итак, пусть идет! Я его встречу презрением". И когда я так думал, по всей душе моей пробежал как бы поток огня, и я навсегда стряхнул с себя низкий Страх. Я был силен неведомой силой; я был дух, даже бог. С этой минуты и навсегда характер моего несчастия был изменен: теперь уже это был не Страх и не хныкающее Горе, но Негодование и суровое Презрение с огненными очами»{6}.

Я выбрал эти два ярких примера, чтобы наглядно показать органическую работу сознания, когда оно не уходит вдаль, чтобы витать в необозримых пространствах, а устремляется внутрь личности и реально перестраивает волю. И у Бениана, и у Карлейля душевная борьба приняла характер катаклизма, в этом смысле они – исключение. Обычная работа сознания несравненно менее бурна, но правильной, т. е. органической, она будет только тогда, когда ей присущ тот же характер личного дела, самосознания личности, как и в двух приведенных примерах.

Каждый человек рождается готовым и единственным, с определенной, нигде более в мире не повторяющейся психо-физической организацией. В каждой живой особи есть чувственно-волевое ядро, как бы центральное правительство, которое из таинственной глубины высылает свои решения и действует с непогрешимой целесообразностью. Каждое такое ядро, т. е. каждая индивидуальная воля – unicum в мире, все равно, возьмем ли мы человека или лягушку; и, сообразно с этим, нет ничего более своеобразного, как мироотношение каждого живого существа. Все, что живет, живет индивидуально, т. е. по особенному в каждом существе и абсолютно цельному плану. Но человеку, кроме этой стихийной воли, присуще самосознание, и потому стать человеком значит сознать своеобразие своей личности и разумно определить свое отношение к миру. Как только пробуждается сознание и пред ним

начинает развертываться многосложная жизнь, все силы духа, если он не искалечен, инстинктивно сосредоточиваются на стремлении осмыслить действительность, просто потому, что для раскрывшегося сознания нестерпимо созерцать хаос, что оно должно искать единства в мире, которое есть не что иное, как единство собственной личности. В наблюдении жизни, в собственном опыте, в книгах юноша ищет элементов своего сознания, т. е. те идеи, в которых наиболее полно, наиболее точно уместились бы основные склонности его натуры. Это вовсе не односторонняя работа ума: как раз в этот период чувственно-волевая жизнь человека достигает своей высшей напряженности, врожденные тенденции духа определяются с наибольшею яркостью, так что работа совершается слитно, до полного нахождения своего раскрытого «я» в сознании. И здесь же одновременно идет другой процесс — самооценка личности согласно сверхличным идеям, накопляющимся в сознании, и активное ее преобразование согласно этим идеям. Опыт показывает, что такая ломка возможна. Сознание может овладевать отдельными движениями воли и, подавляя или направляя их, тем самым, путем навыка, постепенно воспитывать сообразно с познанной истиной самую волю. Такова роль сознания в отдельной личности, такова она и в общественной жизни, потому что государственный закон или институт есть не что иное, как объективированное сознание, которое, принудительно регулируя поступки, стремится этим путем перевоспитывать воли.

Такая нормальная душевная жизнь требует, прежде всего, внутренней сосредоточенности и свободы. Деятельность сознания должна быть устремлена внутрь, на самую личность, и должна быть свободна от всякой предвзятости, от всякой инородной тенденции, навязанной внешними задачами жизни. Ошибочно думать, что это суживает горизонт сознания; индивидуальное сознание по самой своей природе не может замыкаться в себе, не может обособляться от общей жизни разума; поэтому каждое существенное движение общего разума неминуемо отдается в каждом отдельном сознании, с той разницей, что здесь, в душе, живущей целостно, мнимые запросы разума не находят себе почвы, но зато вечные идеи, нагруженные всей глубокой серьезностью общечеловеческой истины, разгораются в страсть, как это можно видеть на примерах Бениана и Карлейля. Только такой человек умеет, во-первых, желать отчетливо и сильно, во-вторых, направлять свою сплоченную духовную силу на перестройку действительности. Эта цельность, разумеется, еще не определяет человека в высшем смысле, т. е., в смысле религиозных, нравственных и политических убеждений, но она есть первое, самое элементарное {7} условие всякого такого определения, потому что она ручается за то, что человек усвоит себе круг убеждений не по каким-нибудь внешним, случайным или односторонним побуждениям, — не в угоду общепринятому мнению или моде, не ради остроумия или увлекательности прочитанной книги, — а в точном, инстинктивно-принудительном соответствии с врожденными особенностями своей воли, и что усвоенные путем такого глубоко-индивидуального подбора идеи не останутся в нем бесплодной движимостью сознания, а будут внутренним двигателем всей его жизни, тем, что, в противоположность чисто-умозрительной, по существу еще мертвой идее, можно назвать идея-чувство, идея-страсть. Но, не предопределяя в частностях мировоззрения человека, такая духовная цельность категорически обусловливает общий характер этого мировоззрения, именно его религиозность: нормальный, т. е. душевно-цельный человек не может не быть религиозен, по самой природе человеческой души. Но об этом нам еще придется говорить.

Казалось бы, ясно, что это самосознание и самовоспитание личности — не какой-нибудь моральный долг, а просто закон человеческой природы, обусловленный самым фактом наличности сознания в человеке. Оно — такой же естественный процесс в духовном организме человека, как прорезание зубов или половое созревание в физическом. Но физическое созревание человека не подлежит его вмешательству, в духовном же он — не только объект, но и свободный участник. Зубы мудрости непременно прорежутся в свое время, а нормальный ход духовного развития может быть бесконечно искажен историческими условиями, общественными предрассудками и личным заблуждением людей. Такое печальное искажение — духовная жизнь русской интеллигенции.

Наша интеллигенция справедливо ведет свою родословную от петровской реформы. Как и народ, интеллигенция не может помянуть ее добром. Она, навязав верхнему слою общества огромное количество драгоценных, но чувственно еще слишком далеких идей, первая почти механически расколола в нем личность, оторвала сознание от воли, научила сознание праздному обжорству истиной. Она научила людей не стыдиться того, что жизнь темна и скудна правдою, когда в сознании уже накоплены великие богатства истины, и, освободив сознание от повседневного контроля воли, она тем самым обрекла и самое сознание на чудовищные заблуждения. Нынешний русский интеллигент — прямой потомок и наследник крепостника-вольтерьянца. Divide et impera{8} оправдалось и здесь. Будь в России хоть горсть цельных людей с развитым сознанием, т. е. таких, в которых высокий строй мыслей органически

претворен в личность, – деспотизм был бы немыслим. Но где наиболее развитые сознания были лишены тел, а тела жили без сознания, там деспотизму было как нельзя более привольно. Это вечный закон истории; если еще нужны примеры, достаточно вспомнить о «святых» Кромвеля{9} и о горсти юношей, освободивших Италию под знаменем «Dio e popolo»{10}.

И плод стал семенем и дал плод сторицей. Деспотизм, как и не могло быть иначе, вызвал в образованной части общества преувеличенный интерес к вопросам общественности: такая же частичная гиперестезия, какую вызывает во всяком живом организме чрезмерное внешнее давление на одну точку его. Общественность заполнила{11} сознание; разрыв между деятельностью сознания и личной чувственно-волевой жизнью стал общей нормою, больше того – он был признан мерилом святости, единственным путем к спасению души.

Этот распад личности оказался роковым для интеллигенции в трех отношениях: внутренне – он сделал интеллигента калекою, внешне – он оторвал интеллигенцию от народа, и, наконец, совокупностью этих двух причин он обрек интеллигенцию на полное бессилие перед гнетущей ее властью.

Поистине, историк не сделал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум раздельным линиям – быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего. Волевая жизнь людей изменяется не только под влиянием разума. Есть, по-видимому, и другие факторы, действующие на нее непосредственно. Такова, прежде всего, художественная красота – музыка, архитектура, поэзия; искусство как бы извне упорядочивает ритм воли и воспитывает ее к гармонии. Но первое место, разумеется, принадлежит сознанию. Его роль двойственна. Мысль по своей природе ритмична, и потому мышление уже само по себе, как бы механически, смиряет аритмичность бессознательной воли. Но оно не только формально дисциплинирует волю самым своим процессом: содержание мысли – истина – ставит ей цели, нудит ее двигаться не только в правильном ритме, но в определенном направлении.

Что делала наша интеллигентская мысль последние полвека? – я говорю, разумеется, об интеллигентской массе. – Кучка революционеров ходила из дома в дом и стучала в каждую дверь: «Все на улицу! Стыдно сидеть дома!» – и все сознания высыпали на площадь, хромые, слепые, безрукие: ни одно не осталось дома. Полвека толкутся они на площади, голося и перебраниваясь. Дома – грязь, нищета, беспорядок, но хозяину не до этого. Он на людях, он спасает народ, – да оно и легче и занятнее, нежели черная работа дома.

Никто не жил, – все делали (или делали вид, что делают) общественное дело. Не жили даже эгоистически, не радовались жизни, не наслаждались свободно ее утехами, но урывками хватали куски и глотали почти не разжевывая, стыдясь и вместе вожделея, как проказливая собака. Это был какой-то странный аскетизм, не отречение от личной чувственной жизни, но отречение от руководства ею. Она шла сама собою, через пень-колоду, угрюмо и судорожно. То вдруг сознание спохватится, – тогда вспыхивает жестокий фанатизм в одной точке: начинается ругань приятеля за выпитую бутылку шампанского, возникает кружок с какой-нибудь аскетической целью. А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни{12}, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью – то гордый вызов, то покладливость – не коллективная, я не о ней говорю, – а личная [531].

А в это время сознание, оторванное от своего естественного дела, вело нездоровую, призрачную жизнь. Чем меньше оно тратило энергии на устроение личности, тем деятельнее оно наполняло себя истиной, – всевозможными истинами, нужными и ненужными. Утратив чутье органических потребностей воли, оно не имело собственного русла. Не поразительно ли, что история нашей общественной мысли делится не на этапы внутреннего развития, а на периоды господства той или другой иноземной доктрины? Шеллингизм, гегелианство, сенсимонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм, – что ни этап, то иностранное имя. Наше сознание в массе не вырабатывало для себя своих жизненных ценностей и не переоценивало их постепенно, как это было на Западе; поэтому у нас и в помине не было своей, национальной эволюции мысли; в праздной, хотя и святой, жажде истины мы просто хватали то, что каждый раз для себя создавала западная мысль, и носились с этим даром до нового, лучшего подарка. И напротив, та истина, которую добывали – конечно, в личной работе сознания – наши лучшие умы – Чаадаев, славянофилы, Достоевский, – мы не дорожили ею, не умея распознать в ней элемент национальной самобытности, – все это потому, что наше сознание было лишено существенности, которая дается ему только

непрестанным общением с волею.
Такое бесплотное мышление не может остаться здоровым. Как только прекратится живое кровообращение между сознанием и волею, мысль хиреет и поражается болезнями, неизменно одними и теми же у всех людей и во все времена. Раньше всего и всего неизбежнее наступает то общее конституционное расстройство сознания, которое называется позитивизмом. В нормальной жизни духа позитивизм как мировоззрение невозможен. Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, – оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости мистично, т. е. религиозно, и никакая ученость не убедит его в противном: оно знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методом всей его деятельности. Но когда сознание оторвалось от своей почвы, чутье мистического тотчас замирает в нем и Бог постепенно выветривается из всех его идей; его деятельность становится какой-то фантастической игрой, и каждый его расчет тогда неверен и неосуществим в действительности, все равно как если бы архитектор вздумал чертить планы, не считаясь с законом перспективы или со свойствами материи. Именно это случилось с русской интеллигенцией. История нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения – сплошной кошмар. Смешно и страшно сказать: она делала все свои выкладки с таким расчетом, как будто весь мир, все вещи и все человеческие души созданы и ведутся по правилам человеческой логики, но только недостаточно целесообразно, так что нашим разумом мы можем до конца постигнуть законы мировой жизни, можем ставить миру временные цели (общей цели нет, так как наш разум ее не видит), можем реально изменять природу вещей и т. д. Непонятным кажется, как могли целые поколения жить в таком чудовищном заблуждении; ведь и они чувствовали иррационально, и они видели перед собой чудо бытия, видели смерть и сами ее ждали. – Но они не думали о своих чувствах, не смотрели на Божий мир: их мысль жила самодовлеющей жизнью – комбинировала свои обескровленные идеи.
И тут образовался заколдованный круг. Так как сознанию все же необходим какой-нибудь материал, над которым оно могло бы работать, то этим материалом для мышления русской интеллигенции явилась та самая общественность, которою больше всего и был вызван отрыв сознания от личности. Центр жизни переместился в гипертрофированный орган{13}. С первого пробуждения сознательной мысли интеллигент становился рабом политики, только о ней думал, читал и спорил, ее одну искал во всем – в чужой личности, как и в искусстве, и проживал жизнь настоящим узником, не видя Божьего света. Так образовался круговорот: чем больше люди уходили в общественность, тем больше калечилось их сознание, а чем больше оно калечилось, тем жаднее оно бросалось на общественность. В юности действовал общий пример, общественное мнение, а с годами мысль уже настолько привыкала жить не дома, что ей больше ничего не оставалось, как толкаться на площади, хотя бы она сама там ничего не делала, а только слушала: из-за чужих спин или даже вовсе не слушала. Один работал в политике – вел пропаганду между рабочими; другой с увлечением читал Лаврова, – этот хоть слушал, а большинство – люди Чехова – просто коптили небо, не смея да и не умея войти в себя или даже просто жить непринужденно.
Казалось бы, нас могла исцелить великая литература, выросшая у нас в эти годы. Она не была связана нашими духовными путами. Истинный художник прежде всего внутренне независим, ему не предпишешь ни узкой области интересов, ни внешней точки зрения: он свободно воспринимает всю полноту явлений и всю полноту собственных переживаний. Свободны были и наши великие художники, и, естественно, чем подлиннее был талант, тем ненавистнее были ему шоры интеллигентской общественно-утилитарной морали, так что силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших – Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета. И разве не стыдно знать, что наши лучшие люди смотрели на нас с отвращением и отказывались благословить наше дело? Они звали нас на иные пути – из нашей духовной тюрьмы на свободу широкого мира, в глубину нашего духа, в постижение вечных тайн. То, чем жила интеллигенция, для них словно не существовало; в самый разгар гражданственности Толстой славил мудрую «глупость» Каратаева и Кутузова, Достоевский изучал «подполье», Тютчев пел о первозданном хаосе, Фет – о любви и вечности. Но за ними никто не пошел. Интеллигенция рукоплескала им, потому что уж очень хорошо они пели, но оставалась непоколебимой. Больше того, в лице своих духовных вождей – критиков и публицистов – она творила партийный суд над свободной истиной творчества и выносила приговоры: Тютчеву – на невнимание, Фету – на посмеяние, Достоевского объявляла реакционным, а Чехова индифферентным{14}. Художественной правде, как и жизненной, мешала проникнуть в души закоренелая

предвзятость сознания.
Личностей не было – была однородная масса, потому что каждая личность духовно оскоплялась уже на школьной скамье. Откуда было взяться ярким индивидуальностям, когда единственное, что создает личное своеобразие и силу – сочетание свободно раскрывшейся чувственности с самосознанием, – отсутствовало? Формализм сознания – лучшее нивелирующее средство в мире. За все время господства у нас общественности яркие фигуры можно было встретить у нас только среди революционеров, и это потому, что активное революционерство было у нас подвижничеством, т. е. требовало от человека огромной домашней работы сознания над личностью, в виде внутреннего отречения от дорогих связей, от надежд на личное счастье, от самой жизни; неудивительно, что человек, одержавший внутри себя такую великую победу, был внешне ярок и силен. А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью.
Могла ли эта кучка искалеченных душ{15} остаться близкой народу? В нем мысль, поскольку она вообще работает, несомненно работает существенно – об этом свидетельствуют все, кто добросовестно изучал его, и больше всех – Глеб Успенский. Сказать, что народ нас не понимает и ненавидит, значит не все сказать. Может быть, он не понимает нас потому, что мы образованнее его? Может быть, ненавидит за то, что мы не работаем физически и живем в роскоши? Нет, он, главное, не видит в нас людей: мы для него человекоподобные чудовища, люди без Бога в душе, – и он прав, потому что как электричество обнаруживается при соприкосновении двух противоположно наэлектризованных тел, так Божья искра появляется только в точке смыкания личной воли с сознанием, которые у нас совсем не смыкались. И оттого народ не чувствует в нас людей, не понимает и ненавидит нас.
Мы даже не догадывались об этом. Мы были твердо уверены, что народ разнится от нас только степенью образованности и что, если бы не препятствия, которые ставит власть, мы бы давно уже перелили в него наше знание и стали бы единой плотью с ним. Что народная душа качественно другая – это нам и на ум не приходило. Мы и вообще забыли думать о строе души: по молчаливому соглашению, под «душою» понималось просто рационалистическое сознание, которым одним мы и жили. И мы так основательно забыли об этом, что и народную психику представляли себе в виде голого сознания, только несведущего и мало развитого.
Это была неизбежная и страшная ошибка. Славянофилы пробовали вразумить нас, но их голос прозвучал в пустыне. Сами бездушные, мы не могли понять, что душа народа – вовсе не tabula rasa{16}, на которой без труда можно чертить письмена высшей образованности. Напрасно твердили славянофилы о своебытной насыщенности. народного духа, препятствующей проникновению в народ нашей образованности; напрасно говорили они, что народ наш – не только ребенок, но и старик, ребенок по знаниям, но старик по жизненному опыту и основанному на нем мировоззрению, что у него есть и по существу вещей не может не быть известная совокупность незыблемых идей, верований, симпатий, и это в первой линии – идеи и верования религиозно-метафизические, т. е. те, которые, раз сложившись, определяют все мышление и всю деятельность человека. Интеллигенция даже не спорила, до того это ей казалось диким. Она выбивалась из сил, чтобы просветить народ, она засыпала его миллионами экземпляров популярно-научных книжек, учреждала для него библиотеки и читальни, издавала для него дешевые журналы, – и все без толку, потому что она не заботилась о том, чтобы приноровить весь этот материал к его уже готовым понятиям, и объясняла ему частные вопросы знания без всякого отношения к его центральным убеждениям, которых она не только не знала, но даже не предполагала ни в нем, ни вообще в человеке. Все, кто внимательно и с любовью приглядывались к нашему народу, – и между ними столь разнородные люди, как С. Рачинский и Глеб Успенский, – согласно удостоверяют, что народ ищет знания исключительно практического, и именно двух родов: низшего, технического, включая грамоту, и высшего, метафизического, уясняющего смысл жизни и дающего силу жить. Этого последнего знания мы совсем не давали народу, – мы не культивировали его и для нас самих. Зато мы в огромных количествах старались перелить в народ наше знание, отвлеченное, лишенное нравственных элементов, но вместе с тем пропитанное определенным рационалистическим духом. Этого знания народ не может принять, потому что общий характер этого знания встречает отпор в его собственном исконном миропонимании. Неудивительно, что все труды интеллигенции пропали даром. «Заменить литературными понятиями коренные убеждения народа, – сказал Киреевский, – так же легко, как отвлеченной мыслью переменить кости развившегося организма»{17}.
Великая мечта воодушевляла{18} славянофилов. Исходя из факта органической цельности народного бытия, они утверждали, что высшая образованность страны должна являться естественным завершением народного быта, должна вырастать из

него, как плод из семени. Между смутным чувством народной массы и высшими проявлениями национального творчества в искусстве и мышлении должна существовать, говорили они, закономерная последовательность, связывающая всю народную жизнь в одно целое: «несознанная мысль, выработанная историей, выстраданная жизнью, потемненная ее многосложными отношениями и разнородными интересами, восходит силою литературной деятельности по лестнице умственного развития от низших слоев общества до высших кругов его, от безотчетных влечений до последних ступеней сознания»{19}, — и в этом виде она является уже не остроумной идеей, не диалектической игрой, но глубоко-серьезным делом внутреннего самопознания. Лучезарный идеал! А мы дальше от него, чем какой-либо народ. Для этого нужно, чтобы, при всей разности содержания и силы, мысль образованных и мысль необразованных работали однородно, т. е. чтобы сознание образованных жило такою же существенной жизнью, как и сознание трудящейся массы, где физический труд и страдания напрягают всю душевную силу в упорной работе осмысления этой самой тяжкой жизни нравственными идеями и верою.

Сонмище больных, изолированное в родной стране, — вот что такое русская интеллигенция. Ни по внутренним своим качествам, ни по внешнему положению она не могла победить деспотизм: ее поражение было предопределено. Что она не могла победить собственными силами, в этом виною не ее малочисленность, а самый характер ее психической силы, которая есть раздвоенность, то есть бессилие; а народ не мог ее поддержать, несмотря на соблазн общего интереса, потому что в целом бессознательная ненависть к интеллигенции превозмогает в нем всякую корысть: это общий закон человеческой психики. И не будет нам свободы, пока мы не станем душевно здоровыми, потому что взять и упрочить свободу можно лишь крепкими руками в дружном всенародном сотрудничестве, а личная крепость и общность с людьми — эти условия свободы — достигаются только в индивидуальном духе, правильным его устроением.

Есть коренное различие между отношением народа к имущим и образованным на Западе и этим отношением у нас. И там народ ненавидит барина и не понимает его языка, но там непонимание и ненависть коренятся в умопостигаемых чувствах. Там народ ненавидит барина за то, что барин живет сыто, не трудясь физически, что трудами прежних поколений народа барин накопил себе крупный излишек, который дает ему возможность и жить в роскоши, и держать народ в безысходном рабстве, и приобретать знания, помогающие ему опять-таки эксплуатировать народ. Это — озлобление раба против господина и зависть голодного к сытому. С другой стороны, самое знание господ чуждо народной массе как по своему объему, так и по своей отвлеченности: отсюда непонимание. Но там нет той метафизической розни, как у нас, или, по крайней мере, ее нет в такой степени, потому что нет глубокого качественного различия между душевным строем простолюдина и барина; отчасти барское знание столетиями просачивалось в народ, отчасти в самой интеллигенции не так велик раскол между сознанием и жизнью. Западный буржуа несомненно беднее русского интеллигента нравственными идеями, но зато его идеи не многим превышают его эмоциональный строй, а главное, он живет сравнительно цельной душевной жизнью. Оттого на Западе мирный исход тяжбы между народом и господами психологически возможен: там борьба идет в области позитивных интересов и чувств, которые естественно выливаются в форму идей, а раз такая формулировка совершилась, главной ареной борьбы становится индивидуальное сознание. И действительно, на Западе идеи {20} социализма играют сейчас решающую роль. Они постепенно превращают механическое столкновение в химический процесс, с одной стороны, сплачивая рабочую массу, с другой — медленно разлагая идеологию буржуазии, т. е. одним внушая чувство правоты, у других отнимая это чувство.

Между нами и нашим народом — иная рознь. Мы для него — не грабители, как свой брат деревенский кулак; мы для него даже не просто чужие, как турок или француз: он видит наше человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно, вероятно с бессознательным мистическим ужасом, тем глубже ненавидит, что мы свои. Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной [532]{21}.

Таковы мы были перед революцией, такими же с виду остаемся и теперь. Но уже задолго до революции в интеллигентской психике начался глубокий перелом. Этот внутренний распад личности был до такой степени противоестествен, так угнетала беспорядочность и грубость собственного быта, не руководимого сознанием, так изнурялся самый ум вечным раздражением отвлеченно-нравственной мысли, что человек не мог оставаться здоровым. И действительно, средний интеллигент, не опьяненный активной политической деятельностью, чувствовал себя с каждым годом все больнее. Уже в половине восьмидесятых годов ему жилось очень плохо; в длинной веренице интеллигентских типов, зарисованных таким тонким

наблюдателем, как Чехов, едва ли найдется пять-шесть нормальных человек. Наша интеллигенция на девять десятых поражена неврастенией; между нами почти нет здоровых людей, – все желчные, угрюмые, беспокойные лица, искаженные какой-то тайной неудовлетворенностью; все недовольны, не то озлоблены, не то огорчены. То совпадение профессии с врожденными свойствами личности, которое делает работу плодотворной и дает удовлетворение человеку, для нас невозможно, потому что оно осуществляется только тогда, когда личность выражена в сознании; и стоят люди на самых святых местах, проклиная каждый свое постылое место, и работают нехотя, кое-как. Мы заражаем друг друга желчностью и сумели до такой степени насытить, кажется, самую атмосферу нашим неврастеническим отношением к жизни, что свежий человек – например, те из нас, кто долго жил за границей, – на первых порах задыхается, попав в нашу среду.

Так шло, все усиливаясь, до конца 90-х годов. Общественное мнение, столь властное в интеллигенции, категорически уверяло, что вся тяжесть жизни происходит от политических причин: рухнет полицейский режим, и тотчас вместе со свободой воцарятся и здоровье, и бодрость. Настоящей болезни никто не подозревал; все слепо верили этому утверждению, снимавшему с личности всякую вину. Это было одною из причин, придавших надеждам на революцию характер религиозного хилиазма. Изменение политического строя помимо своих прямых результатов должно было еще задним числом оправдать прошлое интеллигенции, осмыслить ее мучительное существование – и вместе с тем обновить личность, ставшую в тягость самой себе. Интеллигент задыхался и думал, что задыхается только оттого, что связан. Это был жестокий самообман. Народу революция действительно могла дать все, что ему нужно для здоровой жизни: свободу самоопределения и правовую обеспеченность. Но что дала бы политическая свобода нам, интеллигенции? Освобождение есть только снятие оков, не больше; а снять цепи с того, кто снедаем внутренним недугом, еще не значит вернуть ему здоровье. Для нас свобода имела бы лишь тот смысл, что поставила бы нас в более благоприятные условия для выздоровления.

И потому я думаю, что неудача революции принесла интеллигенции почти всю ту пользу, которую могла бы принести ее удача. Этот ужасный удар потряс интеллигентскую душу до самых оснований{22}. Пока еще в публицистике шли споры о том, кто виноват, и партии с пеной у рта уличали друг друга в ошибках, за их спиною произошло нечто неожиданное: слушатели понемногу разбрелись, оставляя спорщиков одних. Интеллигенция не мыслью, а всем существом поняла, что причина неудачи – не в программах и тактике, а в чем-то другом. Да она и мало думала об этих причинах. Тут была не просто материальная неудача – результат неравенства сил или неверного расчета; даже моральная сторона поражения почувствовалась не так остро: на первый план выступил панический ужас чисто личного, почти физического самосохранения, когда оказалось, что всеобщее исцеление не произошло и что, значит, каждому надо и впредь, еще неизвестно сколько времени, влачить свое больное существование. Если до сих пор, под гипнозом общественного мнения, люди еще терпели свою жизнь в надежде на политическую панацею, то теперь, когда надежда, по крайней мере на обозримое время, изменила, ждать больше стало невтерпеж. Напрасно публицисты кричали бегущим, что это – только временная отсрочка, что исцеление непременно состоится; интеллигенция в ужасе разбегалась, как испуганное стадо. Чувство личной болезненности было так остро, что помутило мысль. Интеллигентский разброд после революции был психологической реакцией личности, а не поворотом общественного сознания; гипноз общественности, под которым столько лет жила интеллигенция, вдруг исчез, и личность очутилась на свободе.

Потомки оценят важность момента, который мы переживаем, но горе тем, кто ныне обречен осуществлять собственной жизнью этот исторический перелом. Великая растерянность овладела интеллигенцией. Формально она все еще теснится вокруг старого знамени, но прежней веры уже нет. Фанатики общественности не могут достаточно надивиться на вялость и равнодушие, которые обнаруживает интеллигентская масса к вопросам политики и вообще общественного строительства. Реакция торжествует, казни не прекращаются, – в обществе гробовое молчание; политическая литература исчезла с рынка за полным отсутствием покупателей, вопросы кооперации никого не занимают. Зато вне политики интеллигентская мысль мечется лихорадочно и с жадностью набрасывается на всякую новинку. Вчерашнего твердокаменного радикала не узнать: пред модернистской поэзией широко открылись двери, проповеди христианства внимают не только терпимо, но и с явным сочувствием, вопрос о поле оказался способным надолго приковать к себе внимание публики. Ни один из этих интересов не указывает на цель новых исканий, но все они имеют один общий смысл.

Кризис интеллигенции еще только начинается. Заранее можно сказать, что это будет не кризис коллективного духа, а кризис индивидуального сознания; не общество

всем фронтом повернется в другую сторону, как это не раз бывало в нашем прошлом, а личность начнет собою определять направление общества. Перелом, происшедший в душе интеллигента, состоит в том, что тирания политики кончилась. До сих пор общепризнан был один путь хорошей жизни – жить для народа, для общества; действительно шли по этой дороге единицы, а все остальные не шли по ней, но не шли и по другим путям, потому что все другие пути считались недостойными; у большинства этот постулат общественного служения был в лучшем случае самообманом, в худшем – умственным блудом и во всех случаях – самооправданием полного нравственного застоя. Теперь принудительная монополия общественности свергнута. Она была удобна, об этом нет спора. Юношу на пороге жизни встречало строгое общественное мнение и сразу указывало ему высокую, простую и ясную цель. Смысл жизни был заранее установлен общий для всех, без всяких индивидуальных различий. Можно ли было сомневаться в его верности, когда он был признан всеми передовыми умами и освящен бесчисленными жертвами? Самый героизм мучеников, положивших жизнь за эту веру, делал сомнение психологически невозможным. Против гипноза общей веры и подвижничества могли устоять только люди исключительно сильного духа. Устоял Толстой, устоял Достоевский, средний же человек, если и не верил, не смел признаваться в своем неверии.

Таким образом, юноше не приходилось на собственный риск определять идеальную цель жизни: он находил ее готовою. Это было первое большое удобство для толпы. Другое заключалось в снятии всякой нравственной ответственности с отдельного человека. Политическая вера, как и всякая другая, по существу своему требовала подвига; но со всякой верой повторяется одна и та же история: так как на подвиг способны немногие, то толпа, неспособная на подвиг, но желающая приобщиться к вере, изготовляет для себя некоторое платоническое исповедание, которое собственно ни к чему практически не обязывает, – и сами священнослужители и подвижники молча узаконяют этот обман, чтобы хоть формально удержать мирян в церкви. Такими мирянами в нашем политическом радикализме была вся интеллигентская масса: стоило признавать себя верным сыном церкви да изредка участвовать в ее символике, чтобы и совесть была усыплена, и общество удовлетворялось. А вера была такова, что поощряла самый необузданный фатализм, – настоящее магометанство. За всю грязь и неурядицу личной и общественной жизни вину несло самодержавие, – личность признавалась безответственной. Это была очень удобная вера, вполне отвечавшая одной из неискоренимых черт человеческой натуры – умственной и нравственной лени.

Теперь наступает другое время, чреватое многими трудностями. Настает время, когда юношу на пороге жизни уже не встретит готовый идеал, а каждому придется самому определять для себя смысл и направление своей жизни, когда каждый будет чувствовать себя ответственным за все, что он делает, и за все, чего он не делает. Еще будут рецидивы общего увлечения политикой, не замрет политический интерес и в каждой отдельной душе. Там, где по политическим причинам искажена вся жизнь, подавлены мысль и слово и миллионы гибнут в нищете и невежестве, – там оставаться равнодушным к делам политики было бы противоестественно и бесчеловечно. Жизнь не идет по одной прямой линии. Минутами, когда боль, стыд, негодование снова достигнут в обществе великой остроты или когда удачно сложатся внешние обстоятельства, опять и опять будут взрывы освободительной борьбы, старая вера вспыхнет и наполнит энтузиазмом сердца. Но каждый раз после вспышки общество будет разоружаться, – только старые поколения нынешней интеллигенции до смерти останутся верными едино-спасающей политике. Над молодежью тирания гражданственности сломлена надолго, до тех пор, пока личность, углубившись в себя, не вынесет наружу новой формы общественного идеализма. Будет то, что и в семье, и у знакомых, и среди школьных товарищей подросток не услышит ничего определенного. Наши отцы и мы вырастали в единобожии, в атмосфере Писарева и Михайловского. Юноша ближайших лет не найдет готового общепризнанного догмата; он встретит разнообразие мнений, верований и вкусов, которые смогут служить ему только руководством при выборе, но не отнимут у него свободы выбора. Выбирать ему придется самому, притом безотносительно к какой-либо внешней цели, а только в соответствии с запросами и склонностями собственного духа, и, следовательно, самою силою вещей он будет приведен к тому, чтобы сознать самого себя и осмыслить свое отношение к миру, – а мир будет лежать пред ним весь открытый, не так, как было с нами, которым общественное мнение воспрещало зачитываться Фетом под страхом по крайней мере насмешки. И потом, вырастая, он будет собственной личностью отвечать за каждый свой шаг, и ничто ни разу в течение всей жизни не снимет с него этой свободно-сознательной ответственности. Я глубоко верю, что духовная энергия русской интеллигенции на время уйдет внутрь, в личность, но столь же твердо знаю и то, что только обновленная личность может преобразовать нашу общественную действительность и что она это непременно сделает (это будет тоже часть ее личного дела), и сделает легко, без тех мучительных усилий и

жертв, которые так мало помогли обществу в прошлом.
Из этого прошлого интеллигенция выносит не только духовную нищету и расстройство нервов, но и некоторое положительное наследство. Тирания общественности искалечила личность, но вместе с тем провела ее чрез суровую школу. Огромное значение имеет тот факт, что целый ряд поколений прожил под властью закона, признававшего единственным достойным объектом жизни – служение общему благу, т. е. некоторой сверхличной ценности. Пусть на деле большинство не удовлетворяло этому идеалу святости, но уже в самом исповедании заключалась большая воспитательная сила. Люди, как и везде, добивались личного успеха, старались изо дня в день устроиться выгоднее и при этом фактически попирали всякий идеализм; но это делалось как бы зажмурив глаза, с тайным сознанием своей бессовестности, так что как ни велик был у нас, особенно в верхних слоях интеллигенции, разгул делячества и карьеризма, – он никогда не был освящен в теории. В этом коренное отличие нашей интеллигенции от западной, где забота о личном благополучии является общепризнанной нормой, чем-то таким, что разумеется само собою. У нас она – цинизм, который терпят по необходимости, но которого никто не вздумает оправдывать принципиально.
Этот укоренившийся идеализм сознания, этот навык нуждаться в сверхличном оправдании индивидуальной жизни представляет собою величайшую ценность, какую оставляет нам в наследство религия общественности. И здесь, как во всем, нужна мера. То фанатическое пренебрежение ко всякому эгоизму, как личному, так и государственному, которое было одним из главных догматов интеллигентской веры, причинило нам неисчислимый вред. Эгоизм, самоутверждение – великая сила; именно она делает западную буржуазию могучим бессознательным орудием Божьего дела на земле{23}. Нет никакого сомнения, что начинающийся теперь процесс сосредоточения личности в самой себе устранит эту пагубную односторонность. Можно было бы даже опасаться обратного, именно того, что на первых порах он поведет к разнузданию эгоизма, к поглощению личности заботою о ее плотском благополучии, которое так долго было в презрении. Но применительно к русской интеллигенции этот страх неуместен. Слишком глубоко укоренилась в ней привычка видеть смысл личной жизни в идеальных благах, слишком много накопила она и положительных нравственных идей, чтобы ей грозила опасность погрязнуть в мещанском довольстве. Человек сознает, что цель была ошибочна и неверен путь, но устремление к идеальным целям останется. В себе самом он найдет иные сверхличные ценности, иную мораль, в которой мораль альтруизма и общественности растает, не исчезнув, – и не будет в нем раздвоения между «я» и «мы», но всякое объективное благо станет для него личной потребностью.
Цель этих страниц – не опровергнуть старую заповедь и не дать новую. Движение, о котором я говорю, – к творческому личному самосознанию, – уже началось: я только свидетельствую о нем. Оно не могло не начаться рано или поздно, потому что этого требовала природа человеческого духа, так долго подавленная. И точно так же, в силу этой своей естественности, движение не может остановиться, но несомненно будет расти и упрочиваться, захватывая все новые круги; можно сказать, что оно имеет в себе имманентную силу, как бы принудительную власть над людьми. Но всякое общественное движение воспринимается в двух формах: в целом обществе оно – стихийный процесс коллективного духа, в отдельном человеке – свободное нравственное дело, в котором главная роль принадлежит личному сознанию. Оттого и у нас теперь настоятельно нужно разъяснять людям смысл кризиса, переживаемого обществом, для того чтобы отдельные сознания по косности или незнанию сами{24} не оставались неподвижными и не задерживали друг друга{25}.
А. С. Изгоев
Об интеллигентной молодежи
(Заметки об ее быте и настроениях)
Комментарии
В Париже мне пришлось довольно близко наблюдать одну очень хорошую семью русских революционеров{1}. Муж кончал курс «Медицинской школы» и, в отличие от большинства своих русских товарищей, работал много и добросовестно, как того требуют французские профессора. Жена – очень энергичная, интеллигентная женщина, решительная и боевая, из разряда тех русских женщин, которых боятся из-за их беспощадного, не знающего компромиссов языка.
Они были социалистами-революционерами, и их убеждения не расходились с их делом, что они и доказали в революционное время: и теперь оба, муж и жена, несут суровую административную кару. В Париже, когда я их знал, у них был десятилетний мальчик, живой и умный, которого они очень любили. Ему отдавали они свое свободное время, остававшееся от занятий и общественной деятельности в русской колонии, где они по праву занимали одно из первых мест. Отец и мать много работали над развитием своего сына, которого воспитывали в направлении своих взглядов: рационалистических, революционных и социалистических. Мальчик

присутствовал при всех разговорах взрослых и в десять лет был прекрасно осведомлен и о русском царизме, и о жандармах, и о революционерах. Нередко он вмешивался в разговоры взрослых и поражал своими резкими суждениями, чем, видимо, радовал своих родителей. Воспитание велось так, что мальчик был с родителями «на товарищеской ноге». О Боге, о религии, о попах мальчик слышал, конечно, только обычные среди интеллигенции речи.

И вот однажды отец мальчика сделал открытие, которое страшно поразило его и перевернуло вверх дном все его представления о своем сыне. Он увидел, как на улице его сын подошел к католическому священнику, поцеловал у него руку и получил благословение. Отец стал наблюдать за сыном. Скоро он подметил, как тот, отпросившись играть со своими французскими приятелями, забежал в католический храм и там горячо молился. Отец решил переговорить с сыном. Мальчик после некоторого запирательства рассказал все. На вопрос, почему же он проделывал все это тайком, мальчик чистосердечно признался, что не желал огорчать папу и маму. Родители были действительно гуманными и разумными людьми, и они не стали насильственно искоренять в своем мальчике католические симпатии.

Чем кончилась эта история, не знаю. В России мне довелось следить за деятельностью этой четы лишь по газетам, сообщавшим маршрут их невольных передвижений. Что сталось с их сыном, мне неизвестно. Думаю, что едва ли наивная католическая вера мальчика могла надолго устоять против разъедающего анализа родителей-рационалистов, и если не в Париже, то, вероятно, впоследствии в России мальчик вошел в революционную веру своих отцов. А быть может, произошло что-либо иное…

Я рассказал эту историю лишь как яркое, хотя и парадоксальное свидетельство, иллюстрирующее один почти всеобщий для русской интеллигенции факт: родители не имеют влияния на своих детей. Заботятся ли они о «развитии» своих детей или нет, предоставляя их прислуге и школе, знакомят ли они детей со своим мировоззрением или скрывают его, обращаются ли с детьми начальственно или «по-товарищески», прибегают ли к авторитету и окрику или изводят детишек длинными, нудными научными объяснениями, — результат получается один и тот же. Настоящей, истинной связи между родителями и детьми не устанавливается, и даже очень часто наблюдается более или менее скрытая враждебность: душа ребенка развивается «от противного», отталкиваясь от души своих родителей. Русская интеллигенция бессильна создать свою семейную традицию, она не в состоянии построить свою семью.

Жалобы на отсутствие «идейной преемственности» сделались у нас общим местом именно в устах радикальных публицистов. Шелгунов и публицисты «Дела»{2} дулись на «семидесятников», пренебрегавших заветами «шестидесятников».

Н. К. Михайловский немало горьких слов насказал по адресу восьмидесятников и последующих поколений, «отказавшихся от наследства отцов своих». Но и этим отказавшимся от наследства детям в свою очередь пришлось негодовать на своих детей, не желающих признавать идейной преемственности.

В этих горьких жалобах радикальные публицисты никогда не могли добраться до корня, до семьи, отсутствия семейных традиций, отсутствия у нашей интеллигентной семьи всякой воспитательной силы. Н. К. Михайловский, следуя обычному шаблону, объяснял разрыв между отцами и детьми главным образом правительственными репрессиями, делающими недоступной для детей работу предшествующих поколений. Надо ли говорить, насколько поверхностно такое объяснение.

В опубликованной недавно пр<иват>-доц<ентом> М. А. Членовым «Половой переписи московского студенчества» имеется несколько любопытных данных о семейных отношениях нашего студенчества{3}. Большинство опрошенных студентов принадлежат к интеллигентным семьям (у 60 процент<ов> отцы получили образование не ниже среднего).

При опросе по меньшей мере половина студентов удостоверили отсутствие всякой духовной связи с семьей.

Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что и у тех студентов, которые признали наличность близости с родителями, она ни в чем серьезном не выражается. Например, на вопрос, имела ли семья влияние на выработку этических идеалов, эстетических вкусов, товарищества и т. д., из 2150 опрошенных ответ дали только 1706 студентов. Из них 56 % отвергли влияние семьи и только 44 % признали его наличность.

Из 1794 студентов, ответивших на вопрос — имела ли семья влияние на выработку определенного мировоззрения, 58 % дали ответ отрицательный и 42 % — положительный.

На вопрос, имела ли семья влияние на сознательный выбор факультета, ответили 2061 студент. Только 16 % ответивших указали, что такое влияние было, а 84 % его отрицали. Две трети студентов отвергли влияние семьи на выработку уважения к женщине.

Три четверти ответивших студентов указали, что семья совершенно не руководила их чтением. А из той четверти, которая признала наличность такого руководства, 73 % отметили, что она наблюдалась лишь в детском возрасте, и только у остальной горсти (у 172 студентов из 2094) семья руководила чтением и в юношеском возрасте. У русской интеллигенции — семьи нет. Наши дети воспитательного влияния семьи не знают, в крепких семейных традициях не почерпают той огромной силы, которая выковывает, например, идейных вождей английского народа. Переберите в памяти наиболее известных наших прогрессивных общественных, литературных и научных деятелей, особенно из разночинцев, и поставьте вопрос, много ли среди них найдется таких, которые бы создали крепкие прогрессивными традициями семьи, где бы дети продолжали дело отцов своих. Мне кажется, что на этот вопрос возможен лишь один ответ: таких семей, за редчайшими разве исключениями (которых я припомнить не могу), нет. Я не принадлежу к поклонникам ни славянофилов, ни русского дворянства, роль которого кончена и которое обречено на быструю гибель, но нельзя же скрыть{4}, что крепкие идейные семьи (например, Аксаковы, Хомяковы, Самарины) в России были пока только среди славянофильского дворянства. Там, очевидно, были традиции, было то единственное, что воспитывает, существовали положительные ценности, тогда как в прогрессивных семьях этого не было и дети талантливейших наших прогрессивных писателей, сатириков, публицистов начинали с того, что отвертывались от своих отцов.

Наша семья, и не только консервативная, но и передовая, семья рационалистов, поражает не одним своим бесплодием, неумением дать нации культурных вождей. Есть за ней грех куда более крупный. Она неспособна сохранить даже просто физические силы детей, предохранить их от раннего растления, при котором нечего и думать о каком-либо прогрессе, радикальном переустройстве общества и прочих высоких материях.

Огромное большинство наших детей вступает в университет уже растленными. Кто из нас не знает, что в старших классах гимназий уже редко найдешь мальчика, не познакомившегося либо с публичным домом, либо с горничной. Мы так привыкли к этому факту, что перестаем даже сознавать весь ужас такого положения, при котором дети не знают детства и не только истощают свои силы, но и губят в ранней молодости свою душу, отравляют воображение, искажают разум. Не говорю об Англии и Германии, где, по общим признаниям, половая жизнь детей культурных классов течет нормально и где развращение прислугой детей представляет не обычное, как у нас, но исключительное явление. Даже во Франции, с именем которой у нас соединилось представление о всяких половых излишествах, даже там, в этой стране южного солнца и фривольной литературы, в культурных семьях нет такого огромного количества половых скороспелок, как в северной, холодной России.

По данным упоминавшейся уже анкеты из 967 студентов, указавших точное время своих первых половых сношений, 61 % юношей начали их не позднее 17 лет, причем 53 мальчика начали их в возрасте до 12 лет, 152 ребенка в возрасте до 14 лет.

Когда недавно в одном журнале появились рассказы, описывавшие «падения» восьми-девятилетних мальчиков, в печати нашей пронесся крик негодования. Негодование было справедливо, поскольку авторы рассказов смаковали передаваемые ими подробности гибели детей, поскольку они гнались только за сенсацией, за модной, щекочущей темой. Но в этом негодовании слышалось и позорное лицемерие. Иные критики спрашивали: с кого они портреты пишут? С кого? К несчастью, с детей русского общества, и к сугубому несчастию, с детей интеллигентского прогрессивного общества.

Из другой книжки о половой жизни того же московского студенчества («Страница из половой исповеди московского студенчества». Москва, 1908 г. К<нигоиздательст>во «Основа») видно, что среди студентов есть субъекты, начавшие свою половую жизнь с семилетнего возраста…

И желание скрыть эту истину, желание замазать тот факт, что в наших интеллигентных семьях у детей уже с восьмилетнего возраста пробуждается опасное половое любопытство, свидетельствует только о вере в страусову политику, рассчитываться за которую придется нашему потомству и всей стране.

Присоедините сюда другое опасное для расы зло — онанизм. Три четверти ответивших на этот вопрос студентов (около 1600 человек) имели мужество сознаться в своем пороке. Сообщаемые ими подробности таковы: тридцать человек начали онанировать до 7 лет, 440 — до 12 лет!

Второе место после семьи в жизни интеллигентного ребенка занимает школа. О воспитательном влиянии нашей средней школы много говорить не надо: тут двух мнений не существует. И если читателей интересуют цифры московской анкеты, то укажем, напр<имер>, что из 2081 опрошенных студентов — 1791 (т. е. 86 %) заявили, что ни с кем из учебного персонала средней школы у них не было духовной близости.

Утверждение, что средняя школа не имеет влияния на выработку миросозерцания,

пожалуй, не совсем верно. Такое влияние существует, но чисто отрицательное. Если уже в родной семье русский интеллигентный ребенок воспитывается «от противного», отвращается и от поступков и от идей своих родителей, то в школе такой метод воспитания становится преобладающим. В школе ребенок себя чувствует, как во вражеском лагере, где против него строят ковы, подсиживают его и готовят ему гибель. В представлении ребенка школа – это большое зло, но, к несчастью, неизбежное. Его нужно претерпеть с возможно меньшим для себя ущербом: надо получить наилучшие отметки, но отдать школе возможно меньше труда и глубоко спрятать от нее свою душу. Обман, хитрость, притворное унижение – все это законные орудия самообороны. Учитель – нападает, ученик – обороняется. В довершение всего в этой борьбе ученик приобретает себе дома союзников в лице родителей, взгляд которых на школу мало чем отличается от ученического. Бесспорно, первоначальная вина за дискредитирование школы ложится на педагогическую администрацию, на министерство народного просвещения, которое с 1871 года безо всяких оговорок поставило своею целью сделать из гимназий политическое орудие. Но в настоящее время в этой области все так перепуталось, что разобрать концы и начала очень трудно, и многим серьезным наблюдателям кажется, что всякая попытка восстановить авторитет правительственной средней школы обречена на неудачу…

И все-таки свое воспитание интеллигентный русский юноша получает в средней школе, не у педагогов, конечно, а в своей новой товарищеской среде. Это воспитание продолжается в университете.

Было бы странно отрицать его положительные стороны. Оно дает юноше известные традиции, прочные, определенные взгляды, приучает его к общественности, заставляет считаться с мнениями и волей других, упражняет его собственную волю. Товарищество дает юноше, выходящему из семьи и официальной школы нигилистом, исключительно отрицателем, известные положительные умственные интересы. Начинаясь с боевого союза для борьбы с учителями, обманывания их, для школьнических бесчинств, товарищество продолжается не только в виде союза для попоек, посещения публичных домов и рассказывания неприличных анекдотов, но и в виде союза для совместного чтения, кружков саморазвития, а впоследствии и кружков совместной политической деятельности. В конце концов, это товарищество – единственное культурное влияние, которому подвергаются наши дети. Не будь его, количество детей, погрязающих в пьянстве, в разврате, нравственно и умственно отупелых было бы гораздо больше, чем теперь.

Но и это «единственное» культурное влияние, воспитательно действующее на нашу молодежь, в том виде, как оно сложилось в России, обладает многими опасными и вредными сторонами. В гимназическом товариществе юноша уже уходит в подполье, становится отщепенцем, а в подполье личность человека сильно уродуется. Юноша обособляется от всего окружающего мира и становится ему враждебен. Он презирает гимназическую (а впоследствии и университетскую) науку и создает свою собственную, с настоящей наукой не имеющую, конечно, ничего общего. Юноша, вошедший в товарищеский кружок самообразования, сразу проникается чрезмерным уважением к себе и чрезмерным высокомерием по отношению к другим. «Развитой» гимназист не только относится с презрением к своим учителям, родителям и прочим окружающим его простым смертным, но подавляет своим величием и товарищей по классу, незнакомых с нелегальной литературой. Мои личные гимназические воспоминания относятся к 80-м годам, но, судя по тому, что мне приходится видеть и слышать теперь, психология и нынешней молодежи в основе осталась та же. Кое-где изменился только предмет тайной науки, и вместо изданий народовольцев венец познания составляют «Санин» и книга Вейнингера{5} – едва ли этому можно радоваться! Характерно, что в мое время чем более демократичные идеи исповедывал мальчик, тем высокомернее и презрительнее относился он ко всем остальным и людям и гимназистам, не поднявшимся на высоту его идей. Это высокомерие, рождающееся в старших классах гимназии, еще более развивается в душе юноши в университете и превращается, бесспорно, в одну из характерных черт нашей интеллигенции вообще, духовно-высокомерной и идейно-нетерпимой. Обыкновенно почти все бойкие, развитые юноши с честными и хорошими стремлениями, но не выдающиеся особыми творческими дарованиями, неизбежно проходят через юношеские революционные кружки и только в том случае и сохраняются от нравственной гибели и умственного отупения, если окунутся в эти кружки. Натуры особо даровитые, поэты, художники, музыканты, изобретатели-техники и т. д., как-то не захватываются такими кружками. Сплошь и рядом «развитые» средние гимназисты с большим высокомерием относятся к тем из своих товарищей, которым в недалеком будущем суждено приобрести широкую известность. И это мое наблюдение не ограничивается гимназическими и студенческими кружками. До последних революционных лет творческие даровитые натуры в России как-то сторонились от революционной интеллигенции, не вынося ее высокомерия и деспотизма.

Духовные свойства, намечающиеся в старших классах гимназии, вполне развиваются в университетах. Студенчество – квинтэссенция русской интеллигенции. Для русского интеллигента высшая похвала; старый студент. У огромного большинства русских образованных людей интеллигентная (или, точнее, «революционная»), работа и ограничивается университетом, по выходе из которого они «опускаются», как любят говорить про себя в пьяном угаре со слезой, во время предрассветных товарищеских покаянных бесед.

О русском студенчестве в прогрессивных кругах принято говорить только в восторженном тоне, и эта лесть приносила и приносит нам много вреда. Не отрицая того хорошего, что есть в студенчестве, надо, однако, решительно указать на его отрицательные стороны, которых в конечном итоге, пожалуй, больше, чем хороших. Прежде всего, надо покончить с пользующейся правами неоспоримости легендой, будто русское студенчество целой головой выше заграничного. Это уже по одному тому не может быть правдой, что русское студенчество занимается по крайней мере в два раза меньше, чем заграничное. И этот расчет я делаю не на основании субъективной оценки интенсивности работы, хотя несомненно она у русского студента значительно слабее, но на основании объективных цифр: дней и часов работы. У заграничного студента праздники и вакации поглощают не более третьей части того времени, которое уходит на праздники у русского. Но и в учебные дни заграничный студент занят гораздо больше нашего. В России больше всего занимаются на медицинском факультете, но и там количество обязательных лекций в день не превышает шести (на юридическом – четырех-пяти), тогда как французский медик занят семь-восемь часов. У нас на юридическом факультете студенты, записывающие профессорскую лекцию, насчитываются немногими единицами, на них смотрят с удивлением, товарищи трунят над ними. Зайдите в парижскую Ecole de droit{6}, и вы увидите, что огромное большинство слушателей записывают, что говорит профессор, – да и как мастерски записывают! Я по сие время помню свое удивление, когда познакомился с записками одного «среднего» французского студента, который у нас сошел бы за «неразвитого»: ему не надо было перебелять своих записей, так умело схватывал он центральные мысли профессора и облекал их в уме в литературную форму. А ведь без записывания слушание лекций имеет мало значения. Каждый психолог знает, что нет возможности непрерывно поддерживать пассивное внимание в течение не то что пяти часов, но даже одного часа. Только редкий актерский талант может захватить внимание студента и держать его на одном уровне в продолжение всей лекции. В большинстве случаев внимание непременно хоть на минуту отвлечется, направится в другую сторону, слушатель утратит связь идей и, в сущности, потеряет всю лекцию. А как слушают наши студенты? Точно гимназисты, они читают на лекциях посторонние книги, газеты, переговариваются и проч., и проч. Само посещение лекций происходят через пень-колоду, случайно, больше для регистрации. Откровенно говоря, русское посещение лекций не может быть признано за работу, и в огромном большинстве случаев студент в университете, за исключением практических занятий, вовсе не работает. Он «работает», и притом лихорадочно, у себя дома перед экзаменами или репетициями, зубря до одурения краткие, приспособленные к программе учебники или размножившиеся компендиумы… Для меня символами сравнительной работы наших и французских студентов всегда будут краткий Гепнер{7}, по которому мои товарищи-медики томского университета{8} изучали анатомию, с одной стороны, и многочисленные огромные томы Фарабефа{9}, которые штудировали французские медики, приводя в полное отчаяние русских студентов и студенток, поступивших в парижскую Ecole de médecine{10}. На юридическом факультете дело обстояло не лучше. Французский студент не может окончить курса, не ознакомившись в подлиннике с классическими работами французских юристов и государствоведов, а у нас – я смело утверждаю это – 95 % юристов кончают курс, не заглядывая в другую книгу, кроме казенного учебника, а то и компендиума.

С постановкой преподавания в высших технических школах у нас и за границей я лично не знаком и могу судить об этом только с чужих слов. Несомненно, что в технических высших школах (как отчасти и на медицинском факультете) студенты силою вещей, благодаря практическим занятиям принуждены заниматься гораздо больше, чем на юридическом, историко-филологическом факультетах, экономическом отделении политехникума и т. д. Но и тут, по общему отзыву, работоспособность российских студентов не может выдержать сравнения с работоспособностью учащихся за границей.

Русская молодежь мало и плохо учится, и всякий, кто ее искренно любит, обязан ей постоянно говорить это в лицо, а не петь ей дифирамбы, не объяснять возвышенными мотивами социально-политического характера того, что сплошь и рядом объясняется слабой культурой ума и воли, нравственным разгильдяйством и привычкой к фразерству.

Превосходство русского студенчества над студентами англо-американскими льстецы

нашей молодежи основывают на том, что английские студенты на первый план выдвигают спорт и заботу о своих мышцах, что из них вырабатывается мускулистое животное, чуждающееся каких-либо духовных интересов. Это опять-таки неправда. Конечно, в быте английских студентов есть много традиционно-английского, что русскому покажется странным, даже недостойным интеллигентного человека. Но нельзя все-таки упускать из виду, что английское «мускулистое животное», о котором с таким презрением говорят наши интеллигенты, во многих отношениях составляет недосягаемый идеал для русского интеллигента. Английский студент, прежде всего, здоров. В английских университетах вы не найдете, как среди русской революционной молодежи, 75 % онанистов. Английский студент в огромном большинстве случаев не знает публичных домов. Про русских передовых студентов вы этого не скажете. Английское «мускулистое животное» подходит к женщине с высокими чувствами и дает ей физически здоровых детей. В Англии «интеллигенция» есть, прежде всего, и физический оплот расы: она дает крепкие, могучие человеческие экземпляры. В России самая крепкая физически часть нации, духовенство, пройдя через интеллигенцию, мельчает и вырождается, дает хилое, золотушное, близорукое потомство.

Немецкий студент «бурш»{11}, с его корпорациями{12}, их глупыми обрядами, шапочками, дурачествами, кнайпами{13}, мензурами-дуэлями{14} и прочими атрибутами, ничего, конечно, кроме чувства презрения, в русском передовом студенте не возбуждает. И, понятно, во всем этом нет ничего привлекательного. Но не надо и тут преувеличивать. Лично я всего только один раз видел пирующих немецких корпорантов. Зрелище не из приятных и отвечающее в общем тому, что о нем пишут. Но должен сказать, что это глупое веселье молодых бычков все же не возбуждало во мне такого тяжелого чувства, как попойки русских передовых студентов, кончающиеся, большей частью, ночной визитацией публичных домов. Самое тягостное в этих попойках и есть эта невозможная смесь разврата и пьянства с красивыми словами о несчастном народе, о борьбе с произволом и т. д. Бурш пьянствует, глупо острит, безобразничает, но он не рядит своего пьяного веселья в яркие одежды мировой скорби. Перевертывая вывески и разбивая фонари, он и сознает, что буянит, а не думает, что протестует против современного строя. У нас же и в кабаках и в местах похуже передовые студенты с особой любовью поют и «Дубинушку», и «Укажи мне такую обитель»…

Казалось бы, у русских студентов мало объективных оснований для столь распространенного взгляда на европейское студенчество, как на расу низшую. И по степени трудоспособности, и по объему выполняемой действительной научной работы, и по чистоте нравов заграничные студенты стоят во всяком случае не ниже наших. Но вот чего у них нет: нашего товарищеского духа и построенной на этом нашей своеобразной студенческой культуры. Доля истины в этом, конечно, есть. Если чем памятны иной раз на всю жизнь наши университеты, то именно своим молодым товарищеским духом, интенсивной общественной жизнью, которая почти все время держит на высоком подъеме нервы студента и не дает ему погрузиться в омут личных своекорыстно-карьерных интересов. В известной мере, повторяю, это — правда. Но в то же время у нас стало как бы общепризнанным и никого не смущающим фактом, что горячий юноша-идеалист, полный возвышеннейших революционных порывов, не успеет получить аттестат зрелости, как мгновенно превращается либо в чиновника-карьериста, либо в своекорыстного дельца. И это обстоятельство заставляет подумать, нет ли чего ложного в нашем студенческом идеализме, приводящем к таким печальным результатам, нет ли там иной раз вместо высокого духовного подъема просто опьянения гашишем, временно возбуждающим, но расслабляющим на всю жизнь?

В сборнике статей В. В. Розанова, вышедшем лет десять тому назад под заглавием «Религия и культура», есть несколько блестящих, глубоко продуманных страниц, посвященных русскому студенчеству. Талантливый писатель сравнивает его с древним нашим запорожским казачеством. Студенчество представляется ему в общем укладе нашей действительности каким-то островом Хортицей{15}, со своим особым бытом, особыми нравами. «Для этого духовного казачества, — пишет В. В. Розанов, — для этих потребностей возраста у нас существует целая обширная литература. Никто не замечает, что все наши так называемые “радикальные” журналы ничего, в сущности, радикального в себе не заключают… По колориту, по точкам зрения на предметы, приемам нападения и защиты это просто “журналы для юношества”, “юношеские сборники”, в своем роде “детские сады”, но только в печатной форме и для возраста более зрелого, чем фребелевские. Что это так, что это не журналы для купечества, чиновничества, помещиков — нашего читающего люда, что всем этим людям взрослых интересов, обязанностей, забот не для чего раскрывать этих журналов, а эти журналы нисколько в таком раскрытии не нуждаются, — это так интимно известно в нашей литературе, что было бы смешно усиливаться доказать это. Не только здесь есть своя детская история, т. е. с детских точек

объясняемая, детская критика, совершенно отгоняющая мысль об эстетике – продукте исключительно зрелых умов, но есть целый обширный эпос, романы и повести исключительно из юношеской жизни, где взрослые вовсе не участвуют, исключены, где нет героев и даже зрителей старше 35 лет, и все, которые подходят к этому возрасту, а особенно если переступают за него, окрашены так дурно, как дети представляют себе “чужих злых людей” и как в былую пору казаки рисовали себе турок. Все знают, сколько свежести и чистоты в этой литературе, оригинальнейшем продукте нашей истории и духовной жизни, которому аналогий напрасно искали бы мы в стареющей жизни Западной Европы. Соответственно юному возрасту нашего народа просто юность шире раскинулась у нас, она более широкою полосой проходит в жизни каждого русского, большее число лет себе подчиняет и вообще ярче, деятельнее, значительнее, чем где-либо. Где же, в самом деле, она развивала из себя и для себя, как у нас, почти все формы творчества, почти целую маленькую культуру со своими праведниками и грешниками, мучениками и “ренегатами”, с ей исключительно принадлежащею песней, суждением и даже с начатками всех почти наук. Сюда, то есть к начаткам вот этих наук, а отчасти и вытекающей из них практики, принадлежит и “своя” политика»{16}.

В этой художественной, с тонкой, добродушной иронией написанной картине дана яркая и правдивая характеристика нашего студенчества и специально для его умственных потребностей возникшей литературы. Но В. В. Розанов упустил из виду, что, выходя из этой своеобразной младенческой культуры, русский интеллигент ни в какую другую культуру не попадает и остается как бы в пустом пространстве. Для народа он – все-таки «барин», а жить студенческой жизнью и после университета для огромного большинства образованных людей, конечно, невозможно. И в результате вчерашний радикал и горячий поклонник общественного блага отрекается сегодня от всяких идей и всякой общественной работы. Пока он в университете, эта особая студенческая культура дает ему как будто очень много, но чуть только он оставил университетскую скамью, он чувствует, что не получил ничего. «Буржуазную» науку он презирал, знакомился с нею лишь в той мере, насколько это было необходимо для получения диплома, составлял планы обстоятельного самообразования, – но в итоге не научился даже толково излагать свои мысли, не знает азбуки физических наук, не знает географии своей родины, основных фактов русской истории. И сама университетская жизнь с ее сходками, кассами, обществами – была ли она настоящей общественной жизнью или хотя бы подготовительной школой к ней? Или, быть может, вернее это было простое кипение, которое поглощало все время, давало только видимость содержания? Вечная суетня не позволяла оставаться долго наедине с самим собой, чтобы отдать себе отчет в своей жизни, в том, с каким багажом готовишься встретить будущее. Кое-кто из студентов на этих сходках вырабатывает вкус к ораторству, на них учится говорить и владеть толпой. Но все же эту школу никак нельзя сравнить хотя бы с теми пробными парламентскими дебатами, которые в большом ходу в английских школах, выработавших знаменитых английских дебатеров. Наша студенческая толпа стыдна и нетерпима; ее суждения упрощены и более опираются на страсть, чем на разум. Популярные ораторы студенческих сходок всегда поражают убожеством мыслей и скудостью, безобразностью своей речи. Они исходят из определенного канона, говорят афоризмами и догматическими положениями. Для образной речи необходимо общение с массой разнообразного люда, уменье наблюдать жизнь, понимать чужую мысль, чужое чувство. Наши студенты-радикалы ничем этим не отличаются. Они живут в своем тесном замкнутом кружке, вечно поглощенные его мелкими интересами, мелкими интригами. Высокомерие, наблюдающееся уже у развитых гимназистов старших классов, у студентов достигает огромных размеров. Все товарищи, не разделяющие воззрений их кружка, клеймятся ими не только как тупицы, но и как бесчестные люди. Когда на их стороне большинство, они обращаются с меньшинством, как с рабами, исключают представителей его изо всех студенческих предприятий, даже из тех, которые преследуют исключительно цели материальной взаимопомощи. «Живущая в сознании студенчества односторонняя свобода горше всякого рабства, – жалуется студент Вад. Левченко, горячая и искренняя статья которого о молодежи (“Русская Мысль”, 1908 г., № 5) была отмечена почти всей нашей печатью. – Весь строй студенческой жизни проникнут отрицанием внутренней свободы. Ужасно не думать так, как думает студенческая толпа! Вас сделают изгнанником, обвинят в измене, будут считать врагом… Политические учения здесь берутся на веру, и среди исповедников их беспощадно карается непринятие или отречение от новой ортодоксальной церкви. Не только частные мнения, но и научные положения подвергаются той же строгой цензуре. Роль административных высылок играет в студенческой среде так называемый бойкот. Того, кто является выразителем самостоятельной мысли, окружает и теснит глухая злоба. Непроверенных слухов, клеветнических обвинений достаточно бывает тогда для того, чтобы заклеймить человека, повинного в неугождении толпе. Общеизвестна петербургская история с

профессором Введенским. Этот после кончины князя С. Н. Трубецкого едва ли не лучший русский учитель философии подвергся на высших женских курсах и в университете самому жестокому гонению при отсутствии обвинений, сколько-нибудь определенно формулированных… Известно, например, выражение курсистками порицания проф. Сергеевичу за его взгляды; можно указать также на «бунт» едва вступивших в петербургский политехникум студентов против проф. Иванюкова… Критерием для оценки профессоров со стороны студентов ни в коем случае не являются их ученые заслуги; о них очень мало знают и думают. Здесь главную, если не единственную роль играют политические симпатии, более или менее верно угадываемые»…{17}
После того, как была напечатана статья В. Левченки, студенческая хроника обогатилась тем, что радикальная молодежь освистала ректора московского университета А. А. Мануилова, что в С.-Петербурге в женском медицинском институте студенческие делегатки говорили таким тоном с советом профессоров, что последний вынужден был прервать переговоры с делегатками и т. д., и т. д. «Равнодушие к вопросам национальной чести, узко себялюбивое понимание принципа свободы и самовластно-жестокая нетерпимость к чужому мнению, – вот, – резюмирует В. Левченко, – те наиболее характерные черты, которые восприняты русской учащейся молодежью из среды породившей ее интеллигенции. Эти мертвящие начала нашли в жизни университета свое последнее полное выражение; воспринятые студенчеством из интеллигентской среды, они снова возвращаются ей, иссушая общественный интеллект, обесцвечивая общественные идеалы».
Напряженная, взвинченная студенческая жизнь, создавая видимость какого-то грандиозного общественного дела, поглощая в ущерб занятиям много времени, мешает студентам заглядывать себе в душу и давать себе точный и честный отчет в своих поступках и мыслях. А без этого нет и не может быть нравственного совершенствования. Но нравственное самосовершенствование вообще не пользуется кредитом в среде передовой молодежи, почему-то убежденной, что это – «реакционная выдумка». И хотя в идеале нравственное самосовершенствование заменяется постоянной готовностью положить душу за други своя (об этом речь будет дальше), но у огромного большинства – увы! – средних людей оно заменяется только выкрикиванием громких слов и принятием на сходках радикальных резолюций. Под красивым флагом легко провезти какой угодно груз. «Великий» Азеф{18}, крупнейший герой современности, начал свою карьеру с того, что украл несколько сот рублей, но так как он объяснил, что деньги эти нужны были ему для продолжения образования, и занял в общественной жизни крайне левую позицию, то ему все простили, отнеслись к нему с полнейшим доверием. Об этом эпизоде его жизни вспомнили только тогда, когда была случайно изобличена многолетняя провокаторская работа этого господина. То же самое было и с другим известным провокатором, Гуровичем, вздумавшим ловить социал-демократов через посредство легально издаваемого марксистского журнала «Начало». Что Гурович по своей личной нравственности человек достаточно опороченный, об этом знали все, но, пока г. Гурович объявлял себя революционером и громко говорил революционные речи (он старался привить терроризм социал-демократам), ему все прощали и на его «грешки» смотрели сквозь пальцы. Ему припомнили все, и даже с избытком, только когда его провокаторство вскрылось{19}.
Когда взрослый студент, идейный интеллигент, стремится при помощи обмана «проскочить» на экзамене, обмануть профессора, – казалось бы, это должно вызывать определенное отношение товарищей. Между тем в среде студенчества к таким подвигам относятся с удивительным благодушием. Никого не возмущают и факты подделки аттестатов зрелости. Вад. Левченко, об искренней статье которого мы уже говорили, подчеркивает широкое распространение лжи в студенческой среде. «Лгут, – пишет он, – в полемическом раздражении, лгут, чтобы побить рекорд левизны, лгут, чтобы не утратить популярности. Вчерашний революционер, произносивший с кафедры на сходке агитационную речь, гремевший и проклинавший, сегодня идет на экзамен и, чтобы “проскочить” без знаний, прибегает к жалким, обманным приемам; отвечая на экзамене, бледнеет и чуть не дрожит; “проскочив”, он снова самонадеян и горд».
Но и в чисто-общественной сфере эта взвинченность не всегда дает хорошие результаты. Сплошь и рядом на сходках «страха ради иудейска» студенты принимают такие решения, которым в душе каждый из них в отдельности не сочувствует и осуществить которые сознает себя неспособным. Этим объясняется то поведение студентов при конфликтах, которое приводит в отчаяние профессоров и возбуждает искреннее негодование в людях, любящих молодежь, но не желающих ей льстить. Когда студентам в чем-либо уступают, они начинают думать, что их боятся, требовательность их растет, тон приобретает заносчивый характер. Когда же они натыкаются на грубый физический отпор, они сдаются, отступают, если возможно, прикрывая свое отступление какой-нибудь звонкой фразой, вроде того, что «студенчество готовится к бою». Нужны ли факты в подтверждение этого? 1908 год с

его несчастной студенческой забастовкой оставил их больше чем надо.
Эти отрицательные черты особенно остро дают себя чувствовать после 17 октября 1905 г., знаменующего коренной перелом в русской жизни{20}. До этого времени русское общество и русский народ могли и должны были все прощать своему студенчеству за ту огромную положительную роль, которую оно играло в жизни страны. При всех своих крупных, как мы видели, недостатках, существовавших и тогда, студенчество в то время было все-таки чуть ли не единственной группой образованных людей, думавшей не только о своих личных интересах, но и об интересах всей страны. Студенчество будило общественную мысль, оно тревожило правительство, постоянно напоминало самодержавной бюрократии, что она не смогла и не сможет задушить всю страну. В этом была огромная заслуга, за которую многое простится.
Теперь со студенчества эта непосильная для его молодых плеч задача снята, и общество требует от него другого: знаний, работоспособности, нравственной выдержки…
Каких бы убеждений ни держались различные группы русской интеллигентной молодежи, в конечном счете, если глубже вдуматься в ее психологию, они движутся одним и тем же идеалом. Идеал этот, если разуметь под ним не умозрительные и более или менее произвольные построения, а ту действительную силу, которая с непреодолимой мощью толкает волю на известные поступки, заключается не в той или иной мечте о грядущем счастии человечества, «когда из меня лопух расти будет». Этот идеал – глубоко личного, интимного характера и выражается в стремлении к смерти, в желании и себе и другим доказать, что я не боюсь смерти и готов постоянно ее принять. Вот, в сущности, единственное и логическое, и моральное обоснование убеждений, признаваемое нашей революционной молодежью в лице ее наиболее чистых представителей. Твои убеждения приводят тебя к крестной жертве – они святы, они прогрессивны, ты прав…
Обратите внимание на установившуюся у нас в общем мнении градацию «левости». Что положено в ее основу? Почему социалисты-революционеры считаются «левее» социал-демократов, особенно меньшевиков? почему большевики «левее» меньшевиков, а анархисты и максималисты «левее» эсэров? Ведь правы же меньшевики, доказывающие, что в учениях и большевиков, и эс-эров, и анархистов много мелкобуржуазных элементов. Ясно, что критерий «левости» лежит в другой области. «Левее» тот, кто ближе к смерти, чья работа «опаснее» не для общественного строя, с которым идет борьба, а для самой действующей личности. В общем, социалист-революционер ближе к виселице, чем социал-демократ, а максималист и анархист еще ближе, чем социалисты-революционеры. И вот это-то обстоятельство и оказывает магическое влияние на душу наиболее чутких представителей русской интеллигентной молодежи. Оно завораживает их ум и парализует совесть: все освящается, что заканчивается смертью, все дозволено тому, кто идет на смерть, кто ежедневно рискует своей головой. Всякие возражения сразу пресекаются одной фразой: в вас говорит буржуазный страх за свою шкуру.
Самые крайние и последовательные, максималисты, бросили в лицо даже социалистам-революционерам упрек в кадетизме, в буржуазности, даже в реакционности (см., напр<имер>, брошюру максималистского теоретика Е. Таг-ина «Ответ Виктору Чернову»). «Социализм в конечной цели, – говорит Е. Таг-ин, – ни для кого не опасен. Буржуазные демократы легко могут сделаться ее (т. е. партии социалистов-революционеров) идеологами и совратить ее с истинного пути… Мы повторяем: крестьянин и рабочий, когда ты идешь бороться и умирать в борьбе, иди и борись и умирай, но за свои права, за свои нужды». Вот в этом «иди и умирай» и лежит центр тяжести.
Принцип «иди и умирай!», пока он руководил поступками немногих, избранных людей, мог еще держать их на огромной нравственной высоте, но, когда круг «обреченных» расширился, внутренняя логика неизбежно должна была привести к тому, что в России и случилось: ко всей этой грязи, убийствам, грабежам, воровству, всяческому распутству и провокации. Не могут люди жить одной мыслью о смерти и критерием всех своих поступков сделать свою постоянную готовность умереть. Кто ежеминутно готов умереть, для того, конечно, никакой ценности не могут иметь ни быт, ни вопросы нравственности, ни вопросы творчества и философии сами по себе. Но ведь это есть не что иное, как самоубийство, и бесспорно, что в течение многих лет русская интеллигенция являла собой своеобразный монашеский орден людей, обрекших себя на смерть, и притом на возможно быструю смерть. Если цель состоит в принесении себя в жертву, то какой смысл выжидать зрелого возраста? Не лучше ли подвинуть на жертву молодежь, благо она более возбудима? Если эта «обреченность» и придавала молодежи особый нравственный облик, то ясно все-таки, что построить жизнь на идеале смерти нет никакой возможности. Понятно, что я говорю пока только о тех интеллигентах, у которых слово не расходилось с делом. Нравственное положение множества остальных, которые «сочувствовали» и даже

подталкивали, но сами на смерть не шли, было, без сомнения, трагическим и ужасным. Не мудрено, что «раскаяние», «самообличение» и проч., и проч. составляют постоянную принадлежность русского интеллигента, особенно в периоды специфического возбуждения. Само собою понятно, что человек, сознающий, что он «не имеет права жить», чувствующий постоянный разлад между своими словами, идеями и поступками, не мог создать достойных форм человеческой жизни, не мог явиться истинным вождем своего народа. Но и люди бесконечно искренние, кровью запечатлевшие свою искренность, тоже не могли сыграть такой роли, ибо они учили не жить, а только умирать.

Все, конечно, имеет свои причины. И психическое состояние русской интеллигенции имеет свои глубокие исторические причины. Но одно из двух: либо всей России суждено умереть и погибнуть и нет средств спасения, либо в этой основной и, по моему мнению, глубочайшей черте психического склада русской интеллигенции должен произойти коренной перелом, всесторонний переворот. Вместо любви к смерти основным мотивом деятельности должна стать любовь к жизни, общей с миллионами своих соотчичей. Любовь к жизни вовсе не равносильна страху смерти. Смерть неизбежна, и надо учить людей встречать ее спокойно и с достоинством. Но это совершенно другое, чем учить людей искать смерти, чем ценить каждое деяние, каждую мысль с той точки зрения, грозит ли за нее смерть или нет. В этой повышенной оценке смерти не скрывается ли тоже своеобразный страх ее?

Глубокое идейное брожение охватило теперь русское образованное общество. Оно будет плодотворным и творческим только в том случае, если родит новый идеал, способный пробудить в русском юношестве любовь к жизни.

В этом — основная задача нашего времени.

Огромное большинство нашей средней интеллигенции все-таки живет и хочет жить, но в душе своей исповедует, что свято только стремление принести себя в жертву. В этом — трагедия русской интеллигенции. Глубокий духовный разлад в связи с ее некультурностью, необразованностью, в связи со многими отрицательными сторонами, порожденными веками рабства и отсутствием серьезного воспитания, и сделали нашу среднюю интеллигенцию столь бессильной и малополезной народу. Интеллигенты, кончающие курс школы и вступающие в практическую жизнь, идейно и духовно не переходят в иную, высшую плоскость. Напротив, сплошь и рядом они отрекаются от всяких духовных интересов.

Для неотрекающихся идеалом остается — смерть, та революционная работа, которая ведет к этому. При свете этого идеала всякие заботы об устройстве своей личной жизни, об исполнении взятого на себя частного и общественного дела, о выработке реальных норм для своих отношений к окружающим — провозглашаются делом буржуазным. Человек живет, женится, плодит детей — что поделать! — это неизбежная, но маленькая частность, которая, однако, не должна отклонять от основной задачи. То же самое и по отношению к «службе» — она необходима для пропитания, если интеллигент не может сделаться «профессиональным революционером», живущим на средства организации.

Нередко делаются попытки отождествить современных революционеров с древними христианскими мучениками. Но душевный тип тех и других совершенно различен. Различны и культурные плоды, рождаемые ими. «Ибо мы знаем, — писал апостол Павел (2-е посл. к Коринфянам, гл. 5-я), — что когда земной наш дом, эта хижина разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный». Как известно, среди христианских мучеников было много людей зрелого и пожилого возраста, тогда как среди современных активных русских революционеров, кончающих жизнь на эшафоте, люди, перешагнувшие за тридцать пять — сорок лет, встречаются очень редко, как исключение. В христианстве преобладало стремление научить человека спокойно, с достоинством встречать смерть и только сравнительно редко пробивали дорогу течения, побуждавшие человека искать смерти во имя Христово. У отцов церкви мы встретим даже обличения в высокомерии людей, ищущих смерти.

Я позволил себе это отступление потому, что оно уясняет мою мысль, почему русская интеллигенция не могла создать серьезной культуры. Христианство ее создало потому, что условием загробного блаженства ставило не только «непостыдную кончину», но и праведную, хорошую жизнь на земле. Современного революционера странно было бы утешать «жилищем на небесах».

Отношения полов, брак, заботы о детях, о прочных знаниях, приобретаемых только многими годами упорной работы, любимое дело, плоды которого видишь сам, красота существующей жизни — какая обо всем этом может быть речь, если идеалом интеллигентного человека является профессиональный революционер, года два живущий тревожной боевой жизнью и затем погибающий на эшафоте?

Конечно, эта духовная физиономия русской интеллигенции явилась следствием многовекового господства над нашей жизнью абсолютизма. Без этих свойств могла ли бы интеллигенция выдерживать за последние полвека ту героическую борьбу, которая привлекала к себе внимание всего мира? Но 17 октября 1905 г. мы подошли к

поворотному пункту. И теперь, вполне ценя заслуги русской интеллигенции в прошлом, мы должны начать считаться и с ее теневыми сторонами. В разгар борьбы на них можно было не обращать внимания. На пороге новой русской истории, знаменующейся открытым выступлением наряду с правительством общественных сил (каковы бы они ни были и как бы ни было искажено их легальное представительство), — нельзя не отдать себе отчета и в том, какой вред приносит России исторически сложившийся характер ее интеллигенции.

Я ни на минуту не думаю отрицать, что помимо искания подвига, ведущего к крестной смерти, русская интеллигенция, революционная, социалистическая и просто демократическая, занималась и творческой, организационной работой. Были интеллигенты, которые разными способами работали для организации рабочего класса; другие — соединяли крестьян для борьбы за их интересы, как потребителей, арендаторов земли, продавцов рабочей силы; третьи — работали над просвещением народа, земские деятели трудились над начатками местного самоуправления. Все это, несомненно, органическая, творческая работа, составляющая историческое дело. Но известно также, что результаты этой работы, требовавшей громадных сил и полного самоотвержения, были сравнительно очень малы: общее развитие страны двигалось вперед медленно. Одними внешними причинами нельзя объяснить этого факта. Если от результатов мы обратимся к психологии деятелей, то увидим, что они работали без полной веры в свое дело, без цельной любви, с надрывом, с гнетущей мыслью, что есть дело более важное, более серьезное, но, к несчастью, они, по своей ли дряблости, по другим ли причинам, его творить не могут. Известно, как встречена была работа первых социал-демократов, так называемых «экономистов», верным инстинктом понявших, что самое важное — это сорганизовать рабочую массу и подготовить вождей ее из среды самих рабочих. Первые эс-деки пошли в тюрьму и в ссылку, но это не помешало наложить на их взгляды печать чего-то жалкого, трусливого, приниженного. Но еще хуже, чем у самих «экономистов» не хватило ни понимания, ни веры в свое дело, чтобы открыто и смело выступить в защиту своих взглядов. Понадобились ужасы нашей реакции, чтобы П. Б. Аксельрод и некоторые другие меньшевики стали снова доказывать ту истину, что без рабочих рабочая социал-демократическая партия немыслима, да и то доказывать с таинственным приоткрыванием «завесы будущего», с тактическими ужимками, с громкими фразами{21}. Народным социалистам{22} пришлось выслушать от своих «друзей слева» всю ту порцию упреков в трусости, оппортунизме, министериабельности, которыми они так щедро угощали конституционных демократов. Земским деятелям был преподнесен такой подарок: «Не земцы-либералы своей школой, право же немногим отличавшейся от церковной, подготовляли великую революцию, а кое-что в этом направлении если в земстве и делалось, то делалось это третьим элементом. Третий элемент{23} давал Сипягиным и Плеве материал, который они начали целыми транспортами отправлять на поселение в Сибирь. Дорогá была тайная работа земства, а не открытая, подотчетная» («Сознательная Россия» 1906 года, № 3, стр. 62–63).

Важны не эти упреки сами по себе, а то, что выслушивавшие их считали себя в глубине души подавленными ими. Они никогда не могли найти такую принципиальную точку, которая дала бы им силы открыто стать на защиту своего дела, признать его самодовлеющую ценность, сказать, что они сознательно отдают этому делу все свои силы и ничего дурного в этом не видят. Нет, они стремились всегда оправдаться, скинуть с себя эту тяжесть упреков. Социал-демократы «экономисты» пытались доказывать, что они вовсе не «экономисты», а тоже крайние революционеры. Меньшевики доказывали, что они не заражены ни ревизионизмом, ни трэд-юнионизмом, а хранят огонь самой пламенной ортодоксальной революционности. Народные социалисты с величайшим презрением отталкивали всякий намек на кадетизм. Кадеты тоже стремились временно отделаться от анализирующего разума, чтобы полетать на крыльях фантазии и т. д., и т. д.

Два последствия огромной важности проистекли из этого. Во-первых, средний массовый интеллигент в России большею частью не любит своего дела и не знает его. Он — плохой учитель, плохой инженер, плохой журналист, непрактичный техник и проч., и проч. Его профессия представляет для него нечто случайное, побочное, не заслуживающее уважения. Если он увлечется своей профессией, всецело отдастся ей — его ждут самые жестокие сарказмы со стороны товарищей, как настоящих революционеров, так и фразерствующих бездельников. Но приобрести серьезное влияние среди населения, получить в современной жизни большой удельный вес можно, только обладая солидными, действительными специальными знаниями. Без этих знаний, кормясь только популярными брошюрами, долго играть роль в жизни невозможно. Если вспомнить, какое жалкое образование получают наши интеллигенты в средних и высших школах, станет понятным и антикультурное влияние отсутствия любви к своей профессии и революционного верхоглядства, при помощи которого решались все вопросы. История доставила нам даже слишком громкое доказательство

справедливости сказанного. Надо иметь, наконец, смелость сознаться, что в наших государственных думах огромное большинство депутатов, за исключением трех-четырех десятков кадетов и октябристов, не обнаружили знаний, с которыми можно было бы приступить к управлению и переустройству России.
Второе последствие не менее важно. Во времена кризисов, народных движений или даже просто общественного возбуждения крайние элементы у нас очень быстро овладевают всем, не встречая почти никакого отпора со стороны умеренных. Интеллигенция с какой-то лихорадочной быстротой устремляется за теми, кто не на словах, а на деле постоянно рискует своею жизнью. «Больная совесть» дает себя чувствовать – в мгновенном порыве человек зачеркивает всю свою старую, многолетнюю работу, которой он, очевидно, никогда не любил. В этой области происходят не только комедии, вроде известного превращения вице-губернатора, лет тридцать в разных чинах служившего «самодержавному правительству», в социал-демократа, но и серьезные идейные и житейские трагедии. Когда на другой день после 17 октября в России не оказалось достаточно сильных и влиятельных в населении лиц, чтобы крепкой рукой сдержать революцию и немедленно приступить к реформам, для проницательных людей стало ясно, что дело свободы временно проиграно и пройдет много лет упорной борьбы, пока начала этого манифеста воплотятся в жизни…
И, быть может, самый тяжелый удар русской интеллигенции нанесло не поражение освободительного движения, а победа младотурок{24}, которые смогли организовать национальную революцию и победить почти без пролития крови. Эта победа должна нас заставить серьезно задуматься над теми сторонами жизни и характера русской интеллигенции, о которых до сих пор у нас почти вовсе не думали [533][534].
Б. Кистяковский
В защиту права (Интеллигенция и правосознание)
Комментарии
Право не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, религиозная святыня{1}. Значение его более относительно, его содержание создается отчасти изменчивыми экономическими и социальными условиями. Относительное значение права{2} дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность. Одни видят в праве только этический минимум, другие считают неотъемлемым элементом его принуждение, т. е. насилие. Если это так, то нет основания упрекать нашу интеллигенцию в игнорировании права. Она стремилась к более высоким и безотносительным идеалам и могла пренебречь на своем пути этою второстепенною ценностью.
Но духовная культура состоит не из одних ценных содержаний. Значительную часть ее составляют ценные формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. А из всех формальных ценностей право, как наиболее совершенно развитая и почти конкретно осязаемая форма, играет самую важную роль. Право в гораздо большей степени дисциплинирует человека, чем логика и методология или чем систематические упражнения воли. Главное же, в противоположность индивидуальному характеру этих последних дисциплинирующих систем, право – по преимуществу социальная система, и притом единственная социально дисциплинирующая система. Социальная дисциплина создается только правом; дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком – тождественные понятия.
С этой точки зрения и содержание права выступает в другом освещении. Главное и самое существенное содержание права составляет свобода. Правда, это свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней, и последняя есть самая лучшая школа для первой{3}.
Если иметь в виду это всестороннее дисциплинирующее значение права и отдать себе отчет в том, какую роль оно сыграло в духовном развитии русской интеллигенции, то получатся результаты крайне неутешительные. Русская интеллигенция состоит из людей, которые ни индивидуально, ни социально не дисциплинированы. И это находится в связи с тем, что русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития.
Правосознание нашей интеллигенции могло бы развиваться в связи с разработкой правовых идей в литературе. Такая разработка была бы вместе с тем показателем нашей правовой сознательности. Напряженная деятельность сознания, неустанная работа мысли в каком-нибудь направлении всегда получают свое выражение в литературе. В ней прежде всего мы должны искать свидетельств о том, каково наше правосознание. Но здесь мы наталкиваемся на поразительный факт: в нашей «богатой» литературе в прошлом нет ни одного трактата, ни одного этюда о праве,

которые имели бы общественное значение. Ученые юридические исследования у нас, конечно, были, но они всегда составляли достояние только специалистов. Не они нас интересуют, а литература, приобретшая общественное значение; в ней же не было ничего такого, что способно было бы пробудить правосознание нашей интеллигенции. Можно сказать, что в идейном развитии нашей интеллигенции, поскольку оно отразилось в литературе, не участвовала ни одна правовая идея. И теперь в той совокупности идей, из которой слагается мировоззрение нашей интеллигенции, идея права не играет никакой роли. Литература является именно свидетельницей этого пробела в нашем общественном сознании.

Как не похоже в этом отношении наше развитие на развитие других цивилизованных народов! У англичан в соответственную эпоху мы видим, с одной стороны, трактаты Гоббса «О гражданине» и о государстве-«Левиафане» и Фильмера о «Патриархе», а с другой – сочинения Мильтона в защиту свободы слова и печати{4}, памфлеты Лильберна и правовые идеи уравнителей – «левеллеров»{5}. Самая бурная эпоха в истории Англии породила и наиболее крайние противоположности в правовых идеях. Но эти идеи не уничтожили взаимно друг друга, и в свое время был создан сравнительно сносный компромисс, получивший свое литературное выражение в этюдах Локка «О правительстве».

У французов идейное содержание образованных людей в XVIII столетии определялось далеко не одними естественнонаучными открытиями и натурфилософскими системами. Напротив, большая часть всей совокупности идей, господствовавших в умах французов этого века просвещения, несомненно, была заимствована из «Духа законов» Монтескье и «Общественного договора» Руссо. Это были чисто правовые идеи; даже идея общественного договора, которую в середине XIX столетия неправильно истолковали в социологическом смысле определения генезиса общественной организации, была по преимуществу правовой идеей, устанавливавшей высшую норму для регулирования общественных отношений.

В немецком духовном развитии правовые идеи сыграли не меньшую роль. Здесь к концу XVIII столетия создалась уже прочная многовековая традиция благодаря Альтузию, Пуфендорфу, Томазию и Хр. Вольфу. Наконец, в предконституционную эпоху, которая была вместе с тем и эпохой наибольшего расцвета немецкой духовной культуры, право уже признавалось неотъемлемой составной частью этой культуры. Вспомним хотя бы, что три представителя немецкой классической философии – Кант, Фихте и Гегель – уделили очень видное место в своих системах философии права. В системе Гегеля философия права занимала совершенно исключительное положение, и потому он поспешил ее изложить немедленно после логики или онтологии, между тем как философия истории, философия искусства и даже философия религии так и остались им ненаписанными и были изданы только после его смерти по запискам его слушателей. Философию права культивировали и большинство других немецких философов, как Гербарт, Краузе, Фриз и друг<ие>. В первой половине XIX столетия «Философия права» была несомненно, наиболее часто встречающейся философской книгой в Германии. Но помимо этого уже во втором десятилетии того же столетия возник знаменитый спор между двумя юристами – Тибо и Савиньи – «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению». Чисто юридический спор этот имел глубокое культурное значение, он заинтересовал все образованное общество Германии и способствовал более интенсивному пробуждению его правосознания. Если этот спор ознаменовал окончательный упадок идей естественного права, то в то же время он привел к торжеству новой школы права – исторической. Из этой школы вышла такая замечательная книга, как «Обычное право» Пухты. С нею самым тесным образом связано развитие новой юридической школы германистов, разрабатывающих и отстаивающих германские институты права в противоположность римскому праву. Один из последователей этой школы, Безелер, в своей замечательной книге «Народное право и право юристов», оттенил значение народного правосознания еще больше, чем это сделал Пухта в своем «Обычном праве».

Ничего аналогичного в развитии нашей интеллигенции нельзя указать. У нас при всех университетах созданы юридические факультеты; некоторые из них существуют более ста лет, есть у нас и полдесятка специальных юридических высших учебных заведений. Все это составит на всю Россию около полутораста юридических кафедр. Но ни один из представителей этих кафедр не дал не только книги, но даже правового этюда, который имел бы широкое общественное значение и повлиял бы на правосознание нашей интеллигенции. В нашей юридической литературе нельзя указать даже ни одной статейки, которая выдвинула бы впервые хотя бы такую по существу не глубокую, но все-таки верную и боевую правовую идею, как иерингговская «Борьба за право». Ни Чичерин, ни Соловьев не создали чего-либо значительного в области правовых идей. Да и то хорошее, что они дали, оказалось почти бесплодным: их влияние на нашу интеллигенцию было ничтожно; менее всего нашли в ней отзвук именно их правовые идеи. В последнее время у нас выдвинуты идея возрождения естественного права и идея интуитивного права. Говорить о значении их для нашего

общественного развития пока преждевременно. Однако ничто до сих пор не дает основания предположить, что они будут иметь широкое общественное значение. В самом деле, где у этих идей тот внешний облик, та определенная формула, которые обыкновенно придают идеям эластичность и помогают их распространению? Где та книга, которая была бы способна пробудить при посредстве этих идей правосознание нашей интеллигенции? Где наш «Дух законов», наш «Общественный договор»?
Нам могут сказать, что русский народ вступил чересчур поздно на исторический путь, что нам незачем самостоятельно вырабатывать идеи свободы и прав личности, правового порядка, конституционного государства, что все эти идеи давно высказаны, развиты в деталях, воплощены, и потому нам остается только их заимствовать. Если бы это было даже так, то и тогда мы должны были бы все-таки пережить эти идеи; недостаточно заимствовать их, надо в известный момент жизни быть всецело охваченными ими; как бы ни была сама по себе стара та или другая идея, она для переживающего ее впервые всегда нова; она совершает творческую работу в его сознании, ассимилируясь и претворяясь с другими элементами его; она возбуждает его волю к активности, к действию{6}; между тем правосознание русской интеллигенции никогда не было охвачено всецело идеями прав личности и правового государства, и они не пережиты вполне нашей интеллигенцией. Но это и по существу не так. Нет единых и одних <и> тех же идей свободы личности, правового строя, конституционного государства, одинаковых для всех народов и времен, как нет капитализма или другой хозяйственной или общественной организации, одинаковой во всех странах. Все правовые идеи в сознании каждого отдельного народа получают своеобразную окраску и свой собственный оттенок.
Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом застарелого{7} зла – отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа. По поводу этого Герцен еще в начале пятидесятых годов прошлого века писал: «правовая необеспеченность, искони тяготевшая над народом, была для него своего рода школою. Вопиющая несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую; он подчиняется им как силе. Полное неравенство перед судом убило в нем всякое уважение к законности. Русский, какого бы он звания ни был, обходит или нарушает закон всюду, где это можно сделать безнаказанно; и совершенно так же поступает правительство». Дав такую безотрадную характеристику нашей правовой неорганизованности, сам Герцен, однако, как настоящий русский интеллигент прибавляет: «Это тяжело и печально сейчас, но для будущего это – огромное преимущество. Ибо это показывает, что в России позади видимого государства не стоит его идеал, государство невидимое, апофеоз существующего порядка вещей»{8}.
Итак, Герцен предполагает, что в этом коренном недостатке русской общественной жизни заключается известное преимущество. Мысль эта принадлежала не лично ему, а всему кружку людей сороковых годов, и главным образом славянофильской группе их. В слабости внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в русской общественной жизни они усматривали положительную, а не отрицательную сторону. Так, Константин Аксаков утверждал, что в то время, как «западное человечество» двинулось «путем внешней правды, путем государства», русский народ пошел путем «внутренней правды». Поэтому отношения между народом и Государем в России, особенно до-петровской, основывались на взаимном доверии и на обоюдном искреннем желании пользы. «Однако, – предполагал он, – нам скажут: или народ, или власть могут изменить друг другу. Гарантия нужна!» – И на это он отвечал: «Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет добра, чем стоять с помощью зла»{9}. Это отрицание необходимости правовых гарантий и даже признание их злом побудило поэта-юмориста Б. Н. Алмазова вложить в уста К. С. Аксакова стихотворение, которое начинается следующими стихами:
По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал и т. д.{10}
В этом стихотворении в несколько утрированной форме, но по существу верно излагались взгляды К. С. Аксакова и славянофилов.
Было бы ошибочно думать, что игнорирование значения правовых принципов для общественной жизни было особенностью славянофилов. У славянофилов оно выражалось только в более резкой форме и эпигонами их было доводимо до крайности; напр<имер>, К. Н. Леонтьев чуть не прославлял русского человека за то, что ему

чужда «вексельная честность» западноевропейского буржуа{11}. Но мы знаем, что и Герцен видел некоторое наше преимущество в том, что у нас нет прочного правопорядка. И надо признать общим свойством всей нашей интеллигенции непонимание значения правовых норм для общественной жизни…{12}

Основу прочного правопорядка составляет свобода личности и ее неприкосновенность. Казалось бы, у русской интеллигенции было достаточно мотивов проявлять интерес именно к личным правам. Искони у нас было признано, что все общественное развитие зависит от того, какое положение занимает личность. Поэтому даже смена общественных направлений у нас характеризуется заменой одной формулы, касающейся личности, другой. Одна за другой у нас выдвигались формулы: критически мыслящей, сознательной, всесторонне развитой, самосовершенствующейся, этической, религиозной и революционной личности. Были и противоположные течения, стремившиеся потопить личность в общественных интересах, объявлявшие личность «quantité negligeable»{13} и отстаивавшие соборную личность. Наконец, в последнее время ницшеанство, штирнерианство и анархизм выдвинули новые лозунги самодовлеющей личности, эгоистической личности и сверхличности. Трудно найти более разностороннюю и богатую разработку идеала личности, и можно было бы думать, что, по крайней мере, она является исчерпывающей. Но именно тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественное сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала – личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими чужды{14} сознанию нашей интеллигенции.

Целый ряд фактов не оставляет относительно этого никакого сомнения. Духовные вожди русской интеллигенции неоднократно или совершенно игнорировали правовые интересы личности, или выказывали к ним даже прямую враждебность. Так, один из самых выдающихся наших юристов-мыслителей, К. Д. Кавелин, уделил очень много внимания вопросу о личности вообще: в своей статье «Взгляд на юридический быт древней Руси», появившейся в «Современнике» еще в 1847 году, он первый отметил, что в истории русских правовых институтов личность заслонялась семьей, общиной, государством и не получила своего правового определения; затем, с конца шестидесятых годов, он занялся вопросами психологии и этики именно потому, что надеялся найти в теоретическом выяснении соотношения между личностью и обществом средство к правильному решению всех наболевших у нас общественных вопросов. Но это не помешало ему в решительный момент в начале шестидесятых годов, когда впервые был поднят вопрос о завершении реформ Александра II, проявить невероятное равнодушие к гарантиям личных прав. В 1862 году в своей брошюре, изданной анонимно в Берлине{15}, и особенно в переписке, которую он вел тогда с Герценом{16}, он беспощадно критиковал конституционные проекты, которые выдвигались в то время дворянскими собраниями; он считал, что народное представительство будет состоять у нас из дворян и, следовательно, приведет к господству дворянства. Отвергая во имя своих демократических стремлений конституционное государство, он игнорировал, однако, его правовое значение. Для К. Д. Кавелина, поскольку он высказался в этой переписке, как бы не существует бесспорная, с нашей точки зрения, истина, что свобода и неприкосновенность личности осуществимы только в конституционном государстве, так как вообще идея борьбы за права личности была ему тогда совершенно чужда.

В семидесятых годах это равнодушие к правам личности, переходящее иногда во враждебность, не только усилилось, но и приобрело известное теоретическое оправдание. Лучшим выразителем этой эпохи был, несомненно, Н. К. Михайловский, который за себя и за свое поколение дал классический по своей определенности и точности ответ на интересующий нас вопрос. Он прямо заявляет, что «свобода – великая и соблазнительная вещь, но мы не хотим свободы, если она, как было в Европе, только увеличит наш вековой долг народу», и прибавляет: «я твердо знаю, что выразил одну из интимнейших и задушевнейших идей нашего времени; ту именно, которая придает семидесятым годам оригинальную физиономию и ради которой они, эти семидесятые годы, принесли страшные, неисчислимые жертвы» [535]. В этих словах отрицание правового строя было возведено в систему, вполне определенно обоснованную и развитую. Вот как оправдывал Михайловский эту систему: «Скептически настроенные по отношению к принципу свободы, мы готовы были не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким медом и лично претерпевать всякие невзгоды. Конечно, это отречение было, так сказать, платоническое, потому что нам, кроме акрид и дикого меда, никто ничего и не предлагал, но я говорю о настроении, а оно именно таково было и доходило до пределов даже маловероятных, о чем в свое время скажет история. “Пусть секут, мужика секут же” – вот как, примерно, можно выразить это

настроение в его крайнем проявлении. И все это ради одной возможности, в которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особливый от европейского, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа» [536].

Здесь высказаны основные положения народнического мировоззрения, поскольку оно касалось правовых вопросов. Михайловский и его поколение отказывались от политической свободы и конституционного государства ввиду возможности непосредственного перехода России к социалистическому строю. Но все это социологическое построение было основано на полном непонимании природы конституционного государства. Как Кавелин возражал против конституционных проектов потому, что в его время народное представительство в России оказалось бы дворянским, так Михайловский отвергал конституционное государство как буржуазное. Вследствие присущей нашей интеллигенции слабости правового сознания тот и другой обращали внимание только на социальную природу конституционного государства и не замечали его правового характера, хотя сущность его именно в том, что оно прежде всего правовое государство. А правовой характер конституционного государства получает наиболее яркое свое выражение в ограждении личности, ее неприкосновенности и свободе{18}.

Из трех главных определений права по содержанию правовых норм, как норм, устанавливающих и ограничивающих свободу (школа естественного права и немецкие философы-идеалисты), — норм, разграничивающих интересы (Иеринг), и наконец — норм, создающих компромисс между различными требованиями (Адольф Меркель), последнее определение заслуживает особенного внимания с социологической точки зрения. Всякий сколько-нибудь важный новоиздающийся закон в современном конституционном государстве является компромиссом, выработанным различными партиями, выражающими требования тех социальных групп или классов, представителями которых они являются. Само современное государство основано на компромиссе, и конституция каждого отдельного государства есть компромисс, примиряющий различные стремления наиболее влиятельных социальных групп в данном государстве. Поэтому современное государство с социально-экономической точки зрения только чаще всего бывает по преимуществу буржуазным, но оно может быть и по преимуществу дворянским; так, наприм<ер>, Англия до избирательной реформы 1832 года{19} была конституционным государством, в котором господствовало дворянство, а Пруссия, несмотря на шестидесятилетнее существование конституции, до сих пор больше является дворянским, чем буржуазным государством. Но конституционное государство может быть и по преимуществу рабочим и крестьянским, как это мы видим на примере Новой Зеландии и Норвегии. Наконец, оно может быть лишено определенной классовой окраски в тех случаях, когда между классами устанавливается равновесие и ни один из существующих классов не получает безусловного перевеса. Но если современное конституционное государство оказывается часто основанным на компромиссе даже по своей социальной организации, то тем более оно является таковым по своей политической и правовой организации. Это и позволяет социалистам, несмотря на принципиальное отрицание конституционного государства как буржуазного, сравнительно легко с ним уживаться и, участвуя в парламентской деятельности, пользоваться им как средством. Поэтому и Кавелин, и Михайловский были правы, когда предполагали, что конституционное государство в России будет или дворянским, или буржуазным; но они были неправы, когда выводили отсюда необходимость непримиримой вражды к нему и не допускали его даже как компромисс; на компромисс с конституционным государством идут социалисты всего мира{20}.

Однако важнее всего то, что, как было отмечено выше, Кавелин, Михайловский и вся русская интеллигенция, следовавшая за ними, упускали совершенно из вида правовую природу конституционного государства. Если же мы сосредоточим свое внимание на правовой организации конституционного государства, то для уяснения его природы мы должны обратиться к понятию права в его чистом виде, т. е. с его подлинным содержанием, не заимствованным из экономических и социальных отношений. Тогда недостаточно указывать на то, что право разграничивает интересы или создает компромисс между ними, а надо прямо настаивать на том, что право только там, где есть свобода личности. В этом смысле правовой порядок есть система отношений, при которых{21} все лица данного общества обладают наибольшей свободой деятельности и самоопределения. Но в этом смысле правовой строй нельзя противопоставлять социалистическому строю. Напротив, более углубленное понимание обоих приводит к выводу, что они тесно друг с другом связаны, и социалистический строй с юридической точки зрения есть только более последовательно проведенный

правовой строй. С другой стороны, осуществление социалистического строя возможно только тогда, когда все его учреждения получат вполне точную правовую формулировку.

При общем убожестве правового сознания русской интеллигенции и такие вожди ее, как Кавелин и Михайловский, не могли пытаться дать правовое выражение — первый для своего демократизма, а второй для социализма. Они отказывались даже отстаивать хотя бы минимум правового порядка, и Кавелин высказывался против конституции, а Михайловский скептически относился к политической свободе. Правда, в конце семидесятых годов события заставили передовых народников и самого Михайловского выступить на борьбу за политическую свободу. Но эта борьба, к которой народники пришли не путем развития своих идей, а в силу внешних обстоятельств и исторической необходимости, конечно, не могла увенчаться успехом. Личный героизм членов партии «Народной воли» не мог искупить основного идейного дефекта не только всего народнического движения, но и всей русской интеллигенции. Наступившая во второй половине восьмидесятых годов реакция была тем мрачнее и беспросветнее, что при отсутствии каких бы то ни было правовых основ и гарантий для нормальной общественной жизни наша интеллигенция не была даже в состоянии вполне отчетливо сознавать всю бездну бесправия русского народа. Не было теоретических{22} формул, которые определяли бы это бесправие. Только новая волна западничества, хлынувшая в начале девяностых годов вместе с марксизмом, начала немного прояснять правовое сознание русской интеллигенции. Постепенно русская интеллигенция стала усваивать азбучные для европейцев истины, которые в свое время действовали на нашу интеллигенцию, как величайшие откровения. Наша интеллигенция, наконец, поняла, что всякая социальная борьба есть борьба политическая, что политическая свобода есть необходимая предпосылка социалистического строя, что конституционное государство, несмотря на господство в нем буржуазии, предоставляет рабочему классу больше простора для борьбы за свои интересы, что рабочий класс нуждается прежде всего в неприкосновенности личности и{23} в свободе слова, стачек, собраний и союзов, что борьба за политическую свободу есть первая и насущнейшая задача всякой социалистической партии и т. д., и т. д. Можно было ожидать, что наша интеллигенция наконец признает и безотносительную ценность личности и потребует осуществления ее прав и неприкосновенности. Но дефекты правосознания нашей интеллигенции не так легко устранимы. Несмотря на школу марксизма, пройденную ею, отношение ее к праву осталось прежним. Об этом можно судить хотя бы по идеям, господствующим в нашей социал-демократической партии, к которой еще недавно примыкало большинство нашей интеллигенции. В этом отношении особенный интерес представляют протоколы так называемого Второго очередного съезда «Российской социал-демократической рабочей партии», заседавшего в Брюсселе в августе 1903 года и выработавшего программу и устав партии. От первого съезда этой партии, происходившего в Минске в 1898 году, не сохранилось протоколов; опубликованный же от его имени манифест не был выработан и утвержден на съезде, а составлен П. Б. Струве по просьбе одного члена Центрального Комитета{24}. Таким образом, «полный текст протоколов Второго очередного съезда Р.С.-Д.Р.П.», изданный в Женеве в 1903 году, представляет первый по времени и потому особенно замечательный памятник мышления по вопросам права и политики определенной части русской интеллигенции, организовавшейся в социал-демократическую партию. Что в этих протоколах мы имеем дело с интеллигентскими мнениями, а не с мнениями членов «рабочей партии» в точном смысле слова, это засвидетельствовал участник съезда и один из духовных вождей русской социал-демократии того времени, г. Старовер (А. Н. Потресов), в своей статье «О кружковом марксизме и об интеллигентской социал-демократии» [537]. Мы, конечно, не можем отметить здесь все случаи, когда в ходе прений отдельные участники съезда обнаруживали поразительное отсутствие правового чувства и полное непонимание значения юридической правды. Достаточно указать на то, что даже идейные вожди и руководители партии часто отстаивали положения, противоречившие основным принципам права. Так, Г. В. Плеханов, который более кого бы то ни было способствовал разоблачению народнических иллюзий русской интеллигенции и за свою двадцатипятилетнюю разработку социал-демократических принципов справедливо признается наиболее видным теоретиком партии, выступил на съезде с проповедью относительности всех демократических принципов, равносильной отрицанию твердого и{25} устойчивого правового порядка и самого конституционного государства. По его мнению, «каждый данный демократический принцип должен быть рассматриваем не сам по себе в своей отвлеченности, а в его отношении к тому принципу, который может быть назван основным принципом демократии, именно к принципу, гласящему, что salus populi suprema lex{26}. В переводе на язык революционера это значит, что успех революции — высший закон. И если бы ради успеха революции потребовалось временно ограничить действие того или другого демократического принципа, то перед таким ограничением преступно было бы

остановиться. Как личное свое мнение, я скажу, что даже на принцип всеобщего избирательного права надо смотреть с точки зрения указанного мною основного принципа демократии. Гипотетически мыслим случай, когда мы, социал-демократы, высказались бы против всеобщего избирательного права. Буржуазия итальянских республик лишала когда-то политических прав лиц, принадлежавших к дворянству. Революционный пролетариат мог бы ограничить политические права высших классов подобно тому, как высшие классы ограничивали когда-то его политические права. О пригодности такой меры можно было бы судить лишь с точки зрения правила salus revolutiae suprema lex. И на эту же точку зрения мы должны были бы стать и в вопросе о продолжительности парламентов. Если бы в порыве революционного энтузиазма парод выбрал очень хороший парламент – своего рода “chambre introuvable”{27}, – то нам следовало бы стремиться сделать его долгим парламентом; а если бы выборы оказались неудачными, то нам нужно было бы стараться разогнать его не через два года, а если можно, то через две недели» [538].

Провозглашенная в этой речи идея господства силы и захватной власти вместо господства принципов права прямо чудовищна{29}. Даже в среде членов социал-демократического съезда, привыкших преклоняться лишь перед социальными силами, такая постановка вопроса вызвала оппозицию. Очевидцы передают, что после этой речи из среды группы «бундистов», представителей более близких к Западу социальных элементов, послышались возгласы: «не лишит ли тов. Плеханов буржуазию и свободы слова и неприкосновенности личности?» Но эти возгласы, как исходившие не от очередных ораторов, не занесены в протокол. Однако к чести русской интеллигенции надо заметить, что и ораторы, стоявшие на очереди, принадлежавшие, правда, к оппозиционному меньшинству на съезде, заявили протест против слов Плеханова. Член съезда Егоров заметил, что «законы войны одни, а законы конституции – другие» и Плеханов не принял во внимание, что социал-демократы составляют «свою программу на случай конституции». Другой член съезда, Гольдблат, нашел слова Плеханова «подражанием буржуазной тактике{30}. Если быть последовательным, то, исходя из слов Плеханова, требование всеобщего избирательного права надо вычеркнуть из социал-демократической программы».

Как бы то ни было, вышеприведенная речь Плеханова, несомненно, является показателем не только крайне низкого уровня правового сознания нашей{31} интеллигенции, но и наклонности к его извращению. Даже наиболее выдающиеся вожди ее готовы во имя временных выгод отказаться от непреложных принципов правового строя. Понятно, что с таким уровнем правосознания русская интеллигенция в освободительную эпоху не была в состоянии практически осуществить даже элементарные права личности – свободу слова и собраний. На наших митингах свободой слова пользовались только ораторы, угодные большинству; все несогласно мыслящие заглушались криками, свистками, возгласами «довольно», а иногда даже физическим воздействием. Устройство митингов превратилось в привилегию небольших групп, и потому они утратили большую часть своего значения и ценности, так что в конце концов ими мало дорожили. Ясно, что из привилегии малочисленных групп устраивать митинги и пользоваться на них свободой слова не могла родиться действительная свобода публичного обсуждения политических вопросов; из нее возникла только другая привилегия противоположных общественных групп получать иногда разрешение устраивать собрания.

Убожеством нашего правосознания объясняется и поразительное бесплодие наших революционных годов в правовом отношении. В эти годы русская интеллигенция проявила полное непонимание правотворческого процесса; она даже не знала той основной истины, что старое право не может быть просто отменено, так как отмена его имеет силу только тогда, когда оно заменяется новым правом. Напротив, простая отмена старого права ведет лишь к тому, что временно оно как бы не действует, но зато потом восстановляется во всей силе. Особенно определенно это сказалось в проведении явочным порядком свободы собраний. Наша интеллигенция оказалась неспособной создать немедленно для этой свободы известные правовые формы. Отсутствие каких бы то ни было форм для собраний хотели даже возвести в закон, как это видно из чрезвычайно характерных дебатов в первой Государственной Думе{32}, посвященных «законопроекту» о свободе собраний. По поводу этих дебатов один из членов первой Государственной Думы, выдающийся юрист, совершенно справедливо замечает, что «одно голое провозглашение свободы собраний на практике привело бы к тому, что граждане стали бы сами восставать в известных случаях против злоупотреблений этой свободой. И как бы ни были несовершенны органы исполнительной власти, во всяком случае безопаснее и вернее поручить им дело защиты граждан от этих злоупотреблений, чем оставить это на произвол частной саморасправы». По его наблюдениям, «те самые лица, которые стояли в теории за такое невмешательство должностных лиц, на практике горько сетовали и делали запросы министрам по поводу бездействия власти каждый раз, когда власть

отказывалась действовать для защиты свободы и жизни отдельных лиц». «Это была прямая непоследовательность», – прибавляет он, – объяснявшаяся “недостатком юридических сведений”» [539]. Теперь мы дожили до того, что даже в Государственной Думе третьего созыва не существует полной и равной для всех свободы слова, так как свобода при обсуждении одних и тех же вопросов для господствующей партии и оппозиции не одинакова. Это тем более печально, что народное представительство независимо от своего состава должно отражать по крайней мере правовую совесть всего народа, как минимум его этической совести.
Правосознание всякого народа всегда отражается в его способности создавать организации и вырабатывать для них известные формы. Организации и их формы невозможны без правовых норм, регулирующих их, и потому возникновение организаций необходимо сопровождается разработкой этих норм. Русский народ в целом не лишен организаторских талантов; ему, несомненно, присуще тяготение даже к особенно интенсивным видам{33} организации; об этом достаточно свидетельствует его стремление к общинному быту, его земельная община, его артели и т. п. Жизнь и строение этих организаций определяются внутренним сознанием о праве и не-праве, живущим в народной душе. Этот по преимуществу внутренний характер правосознания русского народа был причиной ошибочного взгляда на отношение нашего народа к праву. Он дал повод сперва славянофилам, а затем народникам предполагать, что русскому народу чужды «юридические начала», что, руководясь только своим внутренним сознанием, он действует исключительно по этическим побуждениям. Конечно, нормы права и нормы нравственности в сознании русского народа недостаточно дифференцированы и живут в слитном состоянии. Этим, вероятно, объясняются и дефекты русского народного обычного права; оно лишено единства, а еще больше ему чужд основной признак всякого обычного права – единообразное применение{34}.
Но именно тут интеллигенция и должна была бы прийти на помощь народу и способствовать как окончательному дифференцированию норм обычного права, так и более устойчивому их применению, а также{35} их дальнейшему систематическому развитию. Только тогда народническая интеллигенция смогла бы осуществить поставленную ею себе задачу способствовать укреплению и{36} развитию общинных начал; вместе с тем сделалось бы возможным пересоздание их в более высокие формы общественного быта, приближающиеся к социалистическому строю. Ложная исходная точка зрения, предположение, что сознание нашего народа ориентировано исключительно этически, помешало осуществлению этой задачи и привело интеллигентские надежды к крушению. На одной этике нельзя построить конкретных общественных форм. Такое стремление противоестественно{37}; оно ведет к уничтожению{38} и дискредитированию этики и к окончательному притуплению правового сознания.
Всякая общественная организация нуждается в правовых нормах, т. е. в правилах, регулирующих не внутреннее поведение людей, что составляет задачу этики, а их поведение внешнее. Определяя внешнее поведение, правовые нормы, однако, сами не являются чем-то внешним, так как они живут прежде всего в нашем сознании и являются такими же внутренними элементами нашего духа, как и этические нормы. Только будучи выраженными в статьях законов или примененными в жизни, они приобретают и внешнее существование. Между тем, игнорируя все внутреннее или, как теперь выражаются, интуитивное право, наша интеллигенция считала правом только те внешние, безжизненные нормы, которые так легко укладываются в статьи и параграфы писаного закона или какого-нибудь устава. Чрезвычайно характерно, что наряду с стремлением построить сложные общественные формы исключительно на этических принципах наша интеллигенция в своих организациях обнаруживает поразительное пристрастие к формальным правилам и подробной регламентации; в этом случае она проявляет особенную веру в статьи и параграфы организационных уставов. Явление это, могущее показаться непонятным противоречием, объясняется именно тем, что в правовой норме наша интеллигенция видит не правовое убеждение, а лишь правило, получившее внешнее выражение.
Здесь мы имеем одно из типичнейших проявлений низкого уровня правосознания. Как известно, тенденция к подробной регламентации и регулированию всех общественных отношений статьями писаных законов присуща полицейскому государству, и она составляет отличительный признак его в противоположность государству правовому. Можно сказать, что правосознание нашей интеллигенции и находится на стадии развития, соответствующей формам полицейской государственности. Все типичные черты последней отражаются на склонностях нашей интеллигенции к формализму и бюрократизму. Русскую бюрократию обыкновенно противопоставляют русской интеллигенции, и это в известном смысле правильно. Но при этом противопоставлении может возникнуть целый ряд вопросов: так ли уж чужд мир интеллигенции миру бюрократии; не есть ли наша бюрократия отпрыск нашей интеллигенции; не питается ли она соками из нее; не лежит ли, наконец, на нашей

интеллигенции вина в том, что у нас образовалась такая могущественная бюрократия? Одно, впрочем, несомненно, – наша интеллигенция всецело проникнута своим интеллигентским бюрократизмом. Этот бюрократизм проявляется во всех организациях нашей интеллигенции и особенно в ее политических партиях.

Наши партийные организации возникли еще в дореволюционную эпоху. К ним примыкали люди искренние в своих идеальных стремлениях, свободные от всяких предрассудков и жертвовавшие очень многим. Казалось бы, эти люди могли воплотить в своих свободных организациях хоть часть тех идеалов, к которым они стремились. Но вместо этого мы видим только рабское подражание уродливым порядкам, характеризующим государственную жизнь России.

Возьмем хотя бы ту же социал-демократическую партию. На втором очередном съезде ее, как было уже упомянуто, был выработан устав партии. Значение устава для частного союза соответствует значению конституции для государства. Тот или другой устав как бы определяет республиканский или монархический строй партии, он придает аристократический или демократический характер ее центральным учреждениям и устанавливает права отдельных членов по отношению ко всей партии. Можно было бы думать, что устав партии, состоящей из убежденных республиканцев, обеспечивает ее членам хоть минимальные гарантии свободы личности и правового строя. Но, по-видимому, свободное самоопределение личности и республиканский строй для представителей нашей интеллигенции есть мелочь, которая не заслуживает внимания; по крайней мере, она не заслуживает внимания тогда, когда требуется не провозглашение этих принципов в программах, а осуществление в повседневной жизни. В принятом на съезде уставе социал-демократической партии менее всего осуществлялись какие бы то ни было свободные учреждения. Вот как охарактеризовал этот устав Мартов, лидер группы членов съезда, оставшихся в меньшинстве: «вместе с большинством старой редакции (газеты “Искра”) я думал, что съезд положит конец “осадному положению” внутри партии и введет в ней нормальный порядок. В действительности осадное положение с исключительными законами против отдельных групп продолжено и даже обострено» [540]. Но эта характеристика нисколько не смутила руководителя большинства Ленина, настоявшего на принятии устава с осадным положением. «Меня нисколько не пугают, – сказал он, – страшные слова об “осадном положении”, об “исключительных законах” против отдельных лиц и групп и т. п. По отношению к неустойчивым и шатким элементам мы не только можем, мы обязаны создавать “осадное положение”, и весь наш устав партии, весь наш утвержденный отныне съездом централизм есть не что иное, как “осадное положение” для столь многочисленных источников политической расплывчатости. Против расплывчатости именно и нужны особые, хотя бы и исключительные законы, и сделанный съездом шаг правильно наметил политическое направление, создав прочный базис для таких законов и таких мер» [541]. Но если партия, состоящая из интеллигентных республиканцев, не может обходиться у нас без осадного положения и исключительных законов, то становится понятным, почему Россия до сих пор еще управляется при помощи чрезвычайной охраны и военного положения.

Для характеристики правовых понятий, господствующих среди нашей радикальной интеллигенции, надо указать на то, что устав с «осадным положением в партии» был принят большинством всего двух голосов. Таким образом, был нарушен основной правовой принцип, что уставы обществ, как и конституции, утверждаются на особых основаниях квалифицированным большинством. Руководитель большинства на съезде не пошел на компромисс даже тогда, когда для всех стало ясно, что принятие устава с осадным положением приведет к расколу в партии, почему создавшееся положение безусловно обязывало к компромиссу. В результате действительно возник раскол между «большевиками» и «меньшевиками». Но интереснее всего то, что принятый устав партии, который послужил причиной раскола, оказался совершенно негодным на практике. Поэтому менее чем через два года – в 1905 году, – на так называемом третьем очередном съезде, состоявшем из одних «большевиков» («меньшевики» уклонились от участия в нем, заявив протест против самого способа представительства на нем), устав 1903 года был отменен, а вместо него был выработан новый партийный устав, приемлемый и для меньшевиков. Однако это уже не привело к объединению партии. Разойдясь первоначально по вопросам организационным, «меньшевики» и «большевики» довели затем свою вражду до крайних пределов, распространив ее на все вопросы тактики. Здесь уже начали действовать социально-психологические законы, приводящие к тому, что раз возникшие рознь и противоречия между людьми в силу присущих им внутренних свойств постоянно углубляются и расширяются. Правда, лица с сильно развитым сознанием должного в правовом отношении могут подавить эти социально-психологические эмоции и не дать им развиться. Но на это способны только те люди, которые вполне отчетливо сознают, что всякая организация и вообще всякая общественная жизнь основана на компромиссе. Наша интеллигенция, конечно, на это неспособна, так как она еще не настолько выработала свое правовое сознание, чтобы открыто признавать

необходимость компромиссов{40}; у нас, у людей принципиальных, последние всегда носят скрытый характер и основываются исключительно на личных отношениях. Вера во всемогущество уставов и в силу принудительных правил нисколько не является чертой, свойственной лишь одним русским социал-демократам. В ней сказались язвы всей нашей интеллигенции. Во всех наших партиях отсутствует истинно живое и деятельное правосознание. Мы могли бы привести аналогичные примеры из жизни другой нашей социалистической партии, социалистов-революционеров, или наших либеральных организаций, напр<имер>, «Союза освобождения», но, к сожалению, должны отказаться от этого громоздкого аппарата фактов. Обратим внимание лишь на одну в высшей степени характерную черту наших партийных организаций. Нигде не говорят так много о партийной дисциплине, как у нас; во всех партиях, на всех съездах ведутся нескончаемые рассуждения о требованиях, предписываемых дисциплиной. Конечно, многие склонны объяснять это тем, что открытые организации для нас дело новое, и в таком объяснении есть доля истины. Но это не вся и не главная истина. Наиболее существенная причина этого явления заключается в том, что нашей интеллигенции чужды те правовые убеждения, которые дисциплинировали бы ее внутренне. Мы нуждаемся в дисциплине внешней именно потому, что у нас нет внутренней дисциплины. Тут опять мы воспринимаем право не как правовое убеждение, а как принудительное правило. И это еще раз свидетельствует о низком уровне нашего правосознания.

Характеризуя правосознание русской интеллигенции, мы рассмотрели ее отношение к двум основным видам права – к правам личности и к объективному правопорядку. В частности, мы попытались определить, как это правосознание отражается на решении вопросов организационных, т. е. основных вопросов конституционного права в широком смысле. На примере наших интеллигентских организаций мы старались выяснить, насколько наша интеллигенция способна участвовать в правовой реорганизации государства, т. е. претворении государственной власти из власти силы во власть права. Но наша характеристика была бы неполна, если бы мы не остановились на отношении русской интеллигенции к суду. Суд есть то учреждение, в котором прежде всего констатируется и устанавливается право. У всех народов, раньше чем развилось определение правовых норм путем законодательства, эти нормы отыскивались, а иногда и творились путем судебных решений. Стороны, внося спорные вопросы на решение суда, отстаивали свои личные интересы; но каждая доказывала «свое право», ссылаясь на то, что на ее стороне объективная правовая норма. Судья в своем решении давал авторитетное определение того, в чем заключается действующая правовая норма, причем опирался на общественное правосознание. Высоко держать знамя права и вводить в жизнь новое право судья мог только тогда, когда ему помогало живое и активное правосознание народа. Впоследствии эта созидающая право деятельность суда и судьи была отчасти заслонена правотворческой законодательной деятельностью государства. Введение конституционных форм государственного устройства привело к тому, что в лице народного представительства был создан законодательный орган государства, призванный непосредственно выражать народное правосознание. Но даже законодательная деятельность народного представительства не может устранить значения суда для осуществления господства права в государстве. В современном конституционном государстве суд есть прежде всего хранитель действующего права; но затем, применяя право, он продолжает быть и созидателем нового права. Именно в последние десятилетия юристы-теоретики обратили внимание на то, что эта роль суда сохранилась за ним, несмотря на существующую систему законодательства, дающую перевес писаному праву. Этот новый, с точки зрения идеи конституционного государства, взгляд на суд начинает проникать и в новейшие законодательные кодексы. Швейцарский гражданский кодекс, единогласно утвержденный обеими палатами народных представителей 10-го декабря 1907 года, выражает его в современных терминах; первая статья кодекса предписывает, чтобы в тех случаях, когда правовая норма отсутствует, судья решал на основании правила, которое он установил бы, «если бы был законодателем». Итак, у наиболее демократического и передового европейского народа судья признается таким же выразителем народного правосознания, как и народный представитель, призванный законодательствовать; иногда отдельный судья имеет даже большее значение, так как в некоторых случаях он решает вопрос единолично, хотя и не окончательно, ибо благодаря инстанционной системе дело может быть перенесено в высшую инстанцию. Все это показывает, что народ с развитым правосознанием должен интересоваться и дорожить своим судом как хранителем и органом своего правопорядка.

Каково же, однако, отношение нашей интеллигенции к суду? Отметим, что организация наших судов, созданная Судебными Уставами Александра II 20-го ноября 1864 г., по принципам, положенным в ее основание, вполне соответствует тем требованиям, которые предъявляются к суду в правовом государстве. Суд с такой

организацией вполне пригоден{41} для насаждения истинного правопорядка. Деятели судебной реформы были воодушевлены стремлением путем новых судов подготовить Россию к правовому строю. Первые реорганизованные суды по своему личному составу вызывали самые радужные надежды. Сперва и{42} наше общество отнеслось с живым интересом и любовью к нашим новым судам. Но теперь, спустя более сорока лет, мы должны с грустью признать, что все это была иллюзия и у нас нет хорошего суда. Правда, указывают на то, что с первых же лет вступления в жизнь Судебных Уставов и до настоящего времени они подвергались неоднократно так называемой «порче». Это совершенно верно; «порча» производилась главным образом в двух направлениях: во-первых, целый ряд дел, преимущественно политических, был изъят из ведения общих судов и подчинен особым формам следствия и суда; во-вторых, независимость судей все более сокращалась и суды ставились во все более зависимое положение. Правительство преследовало при этом исключительно политические цели. И замечательно, что оно сумело загипнотизировать внимание нашего общества в этом направлении и последнее интересовалось только политической ролью суда. Даже на суд присяжных у нас существовало только две точки зрения: или политическая, или общегуманитарная; в лучшем случае, в суде присяжных у нас видели суд совести в смысле пассивного человеколюбия, а не деятельного правосознания. Конечно, может быть, по отношению к уголовному суду политическая точка зрения при наших общественных условиях была неизбежна. Здесь борьба за право необходимо превращалась в борьбу за тот или иной политический идеал.

Но поразительно равнодушие нашего общества к гражданскому суду. Широкие слои общества совсем не интересуются его организацией и деятельностью. Наша общая пресса никогда не занимается его значением для развития нашего права, она не сообщает сведений о наиболее важных, с правовой точки зрения, решениях его и если упоминает о нем, то только из-за сенсационных процессов. Между тем, если бы наша интеллигенция контролировала и регулировала наш гражданский суд, который поставлен в сравнительно независимое положение, то он мог бы оказать громадное влияние на упрочение и развитие нашего правопорядка. Когда говорят о неустойчивости у нас гражданского правопорядка, то обыкновенно указывают на дефектность нашего материального права. Действительно, наш свод законов гражданских архаичен, кодекса торгового права у нас совсем нет, и некоторые другие области гражданского оборота почти не регулированы точными нормами писаного права. Но тем большее значение должен был бы иметь у нас гражданский суд. У народов с развитым правосознанием, как, напр<имер>, у римлян и англичан, при тех же условиях развивалась стройная система неписаного права, а у нас гражданский правопорядок остается все в том же неустойчивом положении. Конечно, и у нас есть право, созданное судебными решениями; без этого мы не могли бы существовать, и это вытекает уже из факта известного постоянства в деятельности{43} судов. Но ни в одной стране практика верховного кассационного суда не является такой неустойчивой и противоречивой, как у нас; ни один кассационный суд не отменяет так часто своих собственных решений, как наш сенат. В последнее время и на решения Гражд<анского> Кассац<ионного> Департамента Сената сильно влияли мотивы, совершенно чуждые праву; вспомним хотя бы резкую перемену фронта с 1907 г. по отношению к 683 ст. нашего свода законов гражданских, регулирующей вопрос о вознаграждении лиц, потерпевших при эксплуатации железных дорог{44}. Но несомненно, что в непостоянстве нашего верховного кассационного суда виновато в значительной мере и наше общество, равнодушное к прочности и разумности господствующего среди него гражданского правопорядка{45}. Даже наши теоретики-юристы мало этим интересуются, и потому наша сенатская кассационная практика почти совсем не разработана. У нас нет даже специальных органов печати для выполнения этих задач; так, единственная наша еженедельная газета «Право», посвященная отстаиванию и разработке формального права, существует только десять лет.

Невнимание нашего общества к гражданскому правопорядку тем поразительнее, что им затрагиваются самые насущные и жизненные интересы его. Это вопросы повседневные и будничные; от решения их зависит упорядочение нашей общественной, семейной и материальной жизни.

Каково правосознание нашего общества, таков и наш суд. Только из первых составов наших реформированных судов можно назвать единичные имена лиц, оказавших благотворное влияние на наше общественное правосознание; в последние же два десятилетия из наших судов не выдвинулся ни один судья, который приобрел бы всеобщую известность и симпатии в русском обществе; о коллегиях судей, конечно, нечего и говорить. «Судья» не есть у нас почетное звание, свидетельствующее о беспристрастии, бескорыстии, высоком служении только интересам права, как это бывает у других народов. У нас не существует нелицеприятного уголовного суда{46}; даже более, наш уголовный суд превратился в какое-то орудие мести. Тут, конечно{47}, политические причины играют наиболее решающую роль. Но и наш

гражданский суд стоит далеко не на высоте своих задач. Невежество, небрежность некоторых судей прямо поразительны, большинство же относится к своему делу, требующему неустанной работы мысли, без всякого интереса, без вдумчивости, без сознания важности и ответственности своего положения. Люди, хорошо знающие наш суд, уверяют, что сколько-нибудь сложные и запутанные юридические дела решаются не на основании права, а в силу той или иной случайности. В лучшем случае талантливый и работящий поверенный выдвигает при разборе дела те или другие детали, свидетельствующие в пользу его доверителей. Однако часто решающим элементом является даже не видимость права или кажущееся право, а совсем посторонние соображения. В широких слоях русского общества отсутствует и истинное понимание значения суда и уважение к нему; это особенно сказывается на двух элементах из общества, участвующих в каждом суде, – свидетелях и экспертах. Чрезвычайно часто в наших судах приходится убеждаться, что свидетели и эксперты совсем не сознают своей настоящей задачи – способствовать выяснению истины. Насколько легкомысленно некоторые круги нашего общества относятся к этой задаче, показывают такие невероятные, но довольно ходячие термины, как «достоверный» или «честный лжесвидетель»{48}. «Скорого суда» для гражданских дел у нас уже давно нет; наши суды завалены такой массой дел, что дела, проходящие через все инстанции, тянутся у нас около пяти лет. Нам могут возразить, что непомерная обремененность суда является главной причиной небрежного и трафаретного отношения судей к своему делу. Но ведь при подготовленности и осведомленности судей, при интересе к суду как со стороны его представителей, так и со стороны общества работа спорилась бы, дела решались бы и легче, и лучше, и скорей. Наконец, при этих условиях интересы правопорядка приобрели бы настолько решающее значение, что и количественный состав наших судов не мог бы оставаться в теперешнем неудовлетворительном положении.

Судебная реформа 1864 года создала у нас и свободных служителей права – сословие присяжных поверенных. Но и здесь приходится с грустью признать, что, несмотря на свое существование более сорока лет, сословие присяжных поверенных мало дало для развития нашего правосознания. У нас были и есть видные уголовные и политические защитники; правда, среди них встречались горячие проповедники гуманного отношения к преступнику, но большинство – это лишь борцы за известный политический идеал, если угодно, за «новое право», а не «за право» в точном смысле слова. Чересчур увлеченные борьбой за новое право, они часто забывали об интересах права формального или права вообще. В конце концов они иногда оказывали плохую услугу и самому «новому праву», так как руководились больше соображениями политики, чем права. Но еще меньше пользы принесло наше сословие присяжных поверенных для развития гражданского правопорядка. Здесь борьба за право чересчур легко вытесняется другими стремлениями, и наши видные адвокаты сплошь и рядом превращаются в простых дельцов. Это несомненное доказательство того, что атмосфера нашего суда и наше общественное правосознание не только не оказывают поддержки в борьбе за право, но часто даже влияют в противоположном направлении.

Суд не может занимать того высокого положения, которое ему предназначено, если в обществе нет вполне ясного сознания его настоящих задач{49}. Что такого сознания у нашей интеллигенции нет, доказательства этого неисчислимы. Из всей массы их возьмем хотя бы взгляды, высказанные случайно в нашей Государственной Думе членами ее, как выразителями народного правосознания. Так, член второй Думы Алексинский, представитель крайней левой, грозит врагам народа судом его и утверждает, что «этот суд страшнее всех судов». Через несколько заседаний в той же Думе представитель крайней правой Шульгин оправдывает военно-полевые суды тем, что они лучше «народного самосуда», и уверяет, что последствием отмены военно-полевых судов «будет самосуд в самом ужасном виде», от которого пострадают и невинные. Это употребление всуе слова «суд» показывает, однако, что представления наших депутатов о суде отражают еще мировоззрение той эпохи, когда суды приговаривали отдавать осужденных «на поток и разграбление».

Нельзя винить одни лишь политические условия в том, что у нас плохие суды; виноваты в этом и мы сами{50}. При совершенно аналогичных политических условиях у других народов суды все-таки отстаивали право. Поговорка – «есть судья в Берлине» – относится к концу XVIII и к первой половине XIX столетия, когда Пруссия была еще абсолютно монархическим государством. Все сказанное о низком уровне правосознания нашей интеллигенции сказано не в суд и не в осуждение{51}. Поражение русской революции и события последних лет – уже достаточно жестокий приговор над нашей интеллигенцией. Теперь интеллигенция должна уйти в свой внутренний мир, вникнуть в него для того, чтобы освежить и оздоровить его. В процессе этой внутренней работы должно, наконец, пробудиться и истинное правосознание русской интеллигенции. С верой, что близко то время, когда правосознание нашей интеллигенции сделается созидателем и творцом нашей новой

общественной жизни, с горячим желанием этого были написаны и эти строки{52}. Путем ряда горьких испытаний русская интеллигенция должна прийти к признанию, наряду с абсолютными ценностями – личного самоусовершенствования и нравственного миропорядка, – также и ценностей относительных – самого обыденного, но прочного и ненарушимого правопорядка [542]{53}.

Петр Струве

Интеллигенция и революция [543]

Комментарии

Россия пережила до новейшей революции, связанной с исходом русско-японской войны, два революционных кризиса, потрясших народные массы: смутное время, как эпилог которого мы рассматриваем возмущение Разина, и пугачевщину. То были крупные потрясения народной жизни, но мы напрасно стали бы искать в них какой-либо религиозной и политической идеи, приближающей их к великим переворотам на Западе. Нельзя же подставлять религиозную идею под участие раскольников в пугачевском бунте? Зато в этих революциях, неспособных противопоставить что-либо исторической государственности и о нее разбившихся, с разрушительной силой сказалась борьба социальных интересов.

Революция конца XVI и начала XVII вв. в высшей степени поучительна при сопоставлении с пережитыми нами событиями. Обычно после революции и ее победы торжествует реакция в той или иной форме. Смута начала XVII века представляет ту оригинальную черту, что в этой революции как таковой, как народном движении непосредственно, минуя реакцию, одержали верх здоровые государственные элементы общества. И с этой чертой связана другая, не менее важная: «смута» была не только социальным движением, не только борьбой за политическую власть, но огромным движением национально-религиозной самозащиты. Без польского вмешательства великая смута 1598–1613 гг. была бы рядом придворных интриг и переворотов, чередующихся с бессильными и бессвязными бунтами анархических элементов тогдашнего общества. Польское вмешательство развернуло смуту в национально-освободительную борьбу, в которой во главе нации стали ее консервативные общественные силы, способные на государственное строительство. Если это была великая эпоха, то не потому, что взбунтовались низы. Их бунт не дал ничего.

Таким образом, в событиях смуты начала XVII века перед нами с поразительной силой и ясностью выступает неизмеримое значение государственного и национального начал. С этой точки зрения особенно важен момент расхождения и борьбы государственных, земских элементов с противогосударственными, казачьими. За иллюзию общего дела с «ворами» первый вождь земства Прокопий Ляпунов поплатился собственной жизнью и полным крушением задуманного им национального предприятия. Те «последние люди московского государства», которые по зову патриарха Гермогена встали на спасение государства и под предводительством Минина и Пожарского довели до конца дело освобождения нации и восстановления государства, совершили это в борьбе с противогосударственным «воровством» анархических элементов. В указанном критическом моменте нашей до-петровской «смуты», в его общем психологическом содержании чувствуется что-то современное, слишком современное… Социальные результаты{2} смуты для низов населения были не только ничтожные, они были отрицательные. Поднявшись в анархическом бунте, направленном против государства, оседлые низы только увеличили свое собственное закрепощение и социальную силу «господ». И вторая волна социальной смуты XVII в., движение, связанное с именем Стеньки Разина, стоившее множества жертв, бессмысленно-жестокое, совершенно «воровское» по своим приемам, так же бессильно, как и первая волна, разбилась о государственную мощь.

В этом отношении пугачевщина не представляет ничего нового, принципиально отличного от смуты 1598–1613 гг. и от разиновщины. Тем не менее социальный смысл и социальное содержание всех этих движений и в особенности пугачевщины громадны: они могут быть выражены в двух словах – освобождение крестьян. Пугачев манифестом 31 июля 1774 года противогосударственно предвосхитил манифест 19-го февраля 1861 г.{3} Неудача его «воровского» движения была неизбежна: если освобождение крестьян в XVIII и в начале XIX в. было для государства и верховной власти – по причинам экономическим и иным – страшно трудным делом, то против государства и власти осуществить его тогда было невозможно. Дело крестьянского освобождения было не только погублено, но и извращено в свою противоположность «воровскими» противогосударственными методами борьбы за него.

Носителем этого противогосударственного «воровства» было как в XVII, так и в XVIII в. «казачество». «Казачество» в то время было не тем, чем оно является теперь: не войсковым сословием, а социальным слоем, всего более далеким от государства и всего более ему враждебным. В этом слое были навыки и вкусы к военному делу, которое, впрочем, оставалось у него на уровне организованного коллективного разбоя.

Пугачевщина была последней попыткой казачества поднять и повести против государства народные низы. С неудачей этой попытки казачество сходит со сцены как элемент, вносивший в народные массы анархическое и противогосударственное брожение. Оно само подвергается огосударствлению, и народные массы в своей борьбе остаются одиноки, пока место казачества не занимает другая сила. После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который – как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении – в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент – интеллигенция.

Слово «интеллигенция» может употребляться, конечно, в различных смыслах. История этого слова в русской обиходной и литературной речи могла бы составить предмет интересного специального этюда{4}.

Нам приходит на память, в каком смысле говорил в тургеневской «Странной истории» помещик-откупщик: «“У нас смирно; губернатор меланхолик, губернский предводитель – холостяк. А впрочем, послезавтра в дворянском собрании большой бал. Советую съездить: здесь не без красавиц. Ну, и всю нашу интеллигенцию вы увидите”. Мой знакомый, как человек, некогда обучавшийся в университете, любил употреблять выражения ученые. Он произносил их с иронией, но и с уважением. Притом известно, что занятие откупами, вместе с солидностью, развивало в людях некоторое глубокомыслие».

Мы разумеем под интеллигенцией, конечно, не публику, бывающую на балах в дворянском собрании.

Мы разумеем под этим наименованием даже не «образованный класс». В этом смысле интеллигенция существует в России давно, ничего особенного не представляет и никакой казаческой миссии не осуществляет. В известной мере «образованный класс» составляла в России всегда некоторая часть духовенства, потом первое место в этом отношении заняло дворянство.

Роль образованного класса была и остается очень велика во всяком государстве; в государстве отсталом, лежавшем не так давно на крайней периферии европейской культуры, она, вполне естественно, является громадной.

Не об этом классе и не об его исторически понятной, прозрачной роли, обусловленной культурною функцией просвещения, идет речь в данном случае. Интеллигенция в русском политическом развитии есть фактор совершенно особенный: историческое значение интеллигенции в России определяется ее отношением к государству в его идее и в его реальном воплощении.

С этой точки зрения интеллигенция, как политическая категория, объявилась в русской исторической жизни лишь в эпоху реформ и окончательно обнаружила себя в революцию 1905–07 гг.

Идейно же она была подготовлена в замечательную эпоху 40-х гг.

В облике интеллигенции, как идейно-политической силы в русском историческом развитии, можно различать постоянный элемент, как бы твердую форму, и элемент более изменчивый, текучий – содержание. Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему. Это отщепенство выступает в духовной истории русской интеллигенции в двух видах: как абсолютное и как относительное. В абсолютном виде оно является в анархизме, в отрицании государства и всякого общественного порядка как таковых (Бакунин и князь Кропоткин). Относительным это отщепенство является в разных видах русского революционного радикализма, к которому я отношу прежде всего разные формы русского социализма. Исторически это различие между абсолютным и относительным отщепенством несущественно (хотя анархисты на нем настаивают), ибо принципиальное отрицание государства анархизмом есть нечто в высокой степени отвлеченное, так же как принципиальное признание необходимости общественной власти (т. е. в сущности государства) революционным радикализмом носит тоже весьма отвлеченный характер и стушевывается пред враждебностью к государству во всех его конкретных определениях. Поэтому в известном смысле марксизм, с его учением о классовой борьбе и государстве как организации классового господства, был как бы обострением и завершением интеллигентского противогосударственного отщепенства. Но мы определили бы сущность интеллигенции неполно, если бы указали на ее отщепенство только в вышеочерченном смысле. Для интеллигентского отщепенства характерны не только его противогосударственный характер, но и его безрелигиозность. Отрицая государство, борясь с ним, интеллигенция отвергает его мистику не во имя какого-нибудь другого мистического или религиозного начала, а во имя начала рационального и эмпирического.

В этом заключается глубочайшее философское и психологическое противоречие, тяготеющее над интеллигенцией. Она отрицает мир во имя мира и тем самым не служит ни миру, ни Богу. Правда, в русской литературе с легкой руки, главным образом, Владимира Соловьева установилась своего рода легенда о религиозности русской интеллигенции. Это, в сущности, – применение к русской интеллигенции

того же самого воззрения, – на мой взгляд поверхностного и не выдерживающего критики, – которое привело Соловьева к его известной реабилитации, с точки зрения христианской и религиозной, противорелигиозных мыслителей. Разница только в том, что западно-европейский позитивизм и рационализм XVIII в. не в такой полной мере чужд религиозной идеи, как тот русский позитивизм и рационализм XIX в., которым вспоена вся наша интеллигенция.

Весь недавно очерченный максимализм русской интеллигенции, формально роднящий ее с образом ибсеновского Бранда («все или ничего!»), запечатлен указанным выше противоречием, и оно вовсе не носит отвлеченного характера: его жизненный смысл пронизывает всю деятельность интеллигенции, объясняет все ее политические перипетии.

Говорят, что анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия. Именно в вышеуказанном максимализме было открыто присутствие религиозного начала. Далее говорят, что анархизм и социализм суть лишь особые формы индивидуализма и так же, как последний, стремятся к наибольшей полноте и красоте индивидуальной жизни, и в этом, говорят, их религиозное содержание. Во всех этих и подобных указаниях религия понимается совершенно формально и безыдейно.

После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм{5}, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига.

Вполне возможно религиозное отщепенство от государства. Таково отщепенство Толстого. Но именно потому, что Толстой религиозен, он идейно враждебен и социализму, и безрелигиозному анархизму, и стоит вне русской интеллигенции.

Основная философема социализма, идейный стержень, на котором он держится как мировоззрение, есть положение о коренной зависимости добра и зла в человеке от внешних условий. Недаром основателем социализма является последователь французских просветителей и Бентама Роберт Оуэн, выдвинувший учение об образовании человеческого характера, отрицающее идею личной ответственности. Религия так, как она приемлема для современного человека, учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу. Основная философема всякой религии, утверждаемой не на страхе, а на любви и благоговении, – есть «Царство Божие внутри вас есть»{6}.

Для религиозного миросозерцания не может поэтому быть ничего более дорогого и важного, чем личное самоусовершенствование человека, на которое социализм принципиально не обращает внимания [544].

Социализм в его чисто-экономическом учении не противоречит никакой религии, но он как таковое не есть вовсе религия. Верить («верую, Господи, и исповедую») в социализм религиозный человек не может, так же как он не может верить в железные дороги, беспроволочный телеграф, пропорциональные выборы.

Восприятие русскими передовыми умами западно-европейского атеистического социализма – вот духовное рождение русской интеллигенции в очерченном нами смысле. Таким первым русским интеллигентом был Бакунин, человек, центральная роль которого в развитии русской общественной мысли далеко еще не оценена. Без Бакунина не было бы «полевения» Белинского и Чернышевский не явился бы продолжателем известной традиции общественной мысли. Достаточно сопоставить Новикова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть отделяет светочей русского образованного класса от светочей русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев – это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть подлинная духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца его деятельности. Разница между Новиковым, Радищевым и Чаадаевым, с одной стороны, и Бакуниным и Чернышевским, с другой стороны, не есть просто «историческое» различие. Это не звенья одного и того же ряда, это два по существу непримиримые духовные течения, которые на всякой стадии развития должны вести борьбу.

В 60-х годах, с их развитием журналистики и публицистики, «интеллигенция» явственно отделяется от образованного класса как нечто духовно особое. Замечательно, что наша национальная литература остается областью, которую интеллигенция не может захватить. Великие писатели Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Чехов не носят интеллигентского лика. Белинский велик совсем не как интеллигент, не как ученик Бакунина, а главным образом как

истолкователь Пушкина и его национального значения. Даже Герцен, несмотря на свой социализм и атеизм, вечно борется в себе с интеллигентским ликом. Вернее, Герцен иногда носит как бы мундир русского интеллигента, и расхождение его с деятелями 60-х годов не есть опять-таки просто исторический и исторически-обусловленный факт конфликта людей разных формаций культурного развития и общественной мысли, а нечто гораздо более крупное и существенное. Чернышевский по всему существу своему другой человек, чем Герцен. Не просто индивидуально другой, а именно другой духовный тип.
В дальнейшем развитии русской общественной мысли Михайловский, напр<имер>, был типичный интеллигент, конечно, гораздо более тонкого индивидуального чекана, чем Чернышевский, но все-таки с головы до ног интеллигент. Совсем наоборот, Владимир Соловьев вовсе не интеллигент. Очень мало индивидуально похожий на Герцена Салтыков так же, как он, вовсе не интеллигент, но тоже носит на себе, и весьма покорно, мундир интеллигента. Достоевский и Толстой, каждый по-различному, срывают с себя и далеко отбрасывают этот мундир. Между тем весь русский либерализм – в этом его характерное отличие от славянофильства – считает своим долгом носить интеллигентский мундир, хотя острая отщепенская суть интеллигента ему совершенно чужда. Загадочный лик Глеба Успенского тем и загадочен, что его истинное лицо все прикрыто какими-то интеллигентскими масками.
В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции – ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции.
После пугачевщины и до этой революции все русские политические движения были движениями образованной и привилегированной части России. Такой характер совершенно явственно присущ офицерской революции декабристов.
Бакунин в 1862 г. думал, что уже тогда началось движение социальное и политическое в самых народных массах. Когда началось движение, прорвавшееся в 1905 г. революцией, об этом можно, пожалуй, долго и бесконечно спорить, но когда Бакунин говорил в 1862 г.: «Многие рассуждают о том, будет ли в России революция или не будет, не замечая того, что в России уже теперь революция», и продолжал: «В 1863 году быть в России страшной беде, если царь не решится созвать всенародную земскую думу»{8}, – то он, конечно, не думал, что революция затянется более чем на сорок лет.
Только в той революции, которую пережили мы, интеллигентская мысль соприкоснулась с народной – впервые в русской истории в таком смысле и в такой форме. Революция бросилась в атаку на политический строй и социальный уклад самодержавно-дворянской России.
Дата 17 октября 1905 года знаменует собой принципиальное коренное преобразование сложившегося веками политического строя России. Преобразование это произошло чрезвычайно быстро в сравнении с тем долгим предшествующим периодом, когда вся политика власти была направлена к тому, чтобы отрезать нации все пути к подготовке и осуществлению этого преобразования. Перелом произошел в кратковременную эпоху доверия и был, конечно, обусловлен банкротством внешней политики старого порядка.
Быстрота, с которой разыгралось в особенности последнее действие преобразования, давшее под давлением стихийного порыва, вдохновлявшего всеобщую стачку, акт 17 октября, подействовала опьяняюще на интеллигенцию. Она вообразила себя хозяином исторической сцены, и это всецело определило ту «тактику», при помощи которой она приступила к осуществлению своих идей. Общую характеристику этих идей мы уже дали. В сочетании этой тактики с этими идеями, а вовсе не в одной тактике, – ключ к пониманию того, что произошло.
Актом 17 октября по существу и формально революция должна была бы завершиться. Невыносимое в национальном и государственном смысле положение вещей до 17 октября состояло в том, что жизнь народа и развитие государства были абсолютно замкнуты самодержавием в наперед установленные границы. Все, что не только юридически, но и фактически раздвигало или хотя бы угрожало в будущем раздвинуть эти границы, не терпелось и подвергалось гонению. Я охарактеризовал и заклеймил эту политику в предисловии к заграничному изданию знаменитой записки Витте о самодержавии и земстве{9}. Крушение этой политики было неизбежно, и в связи с усложнением общественной жизни и с войной оно совершилось, повторяем, очень быстро.
В момент государственного преобразования 1905 года отщепенские идеи и отщепенское настроение всецело владели широкими кругами русских образованных людей. Исторически, веками слагавшаяся власть должна была пойти насмарку тотчас после сделанной ею уступки, в принципе решавшей вопрос о русской конституции. Речь шла о том, чтобы, по подлинному выражению социал-демократической публицистики того времени, «последним пинком раздавить гадину». И такие заявления делались тогда, когда еще не было созвано народное представительство, когда действительное настроение всего народа и, главное, степень его подготовки

к политической жизни, его политическая выдержка никому еще не были известны. Никогда никто еще с таким бездонным легкомыслием не призывал к величайшим политическим и социальным переменам, как наши революционные партии и их организации в дни свободы. Достаточно указать на то, что ни в одной великой революции идея низвержения монархии не являлась наперед выброшенным лозунгом. И в Англии XVII века, и во Франции XVIII века ниспровержение монархии получилось в силу рокового сцепления фактов, которых никто не предвидел, никто не призывал, никто не «делал».

Недолговечная английская республика родилась после веков существования парламента в великой религиозно-политической борьбе усилиями людей, вождь которых является, быть может, самым сильным и ярким воплощением английской государственной идеи и поднял на небывалую высоту английскую мощь. Французская монархия пала вследствие своей чисто политической неподготовленности к тому государственному перевороту, который она сама начала. А основавшаяся на ее месте республика, выкованная в борьбе за национальное бытие, как будто явилась только для того, чтобы уступить место новой монархии, которая в конце концов пала в борьбе с внешними врагами. Наполеон I создал вокруг себя целую легенду, в которой его личность тесно сплелась с идеей мощи и величия государства, а восстановленная после его падения династия была призвана и посажена на престол чужеземцами и в силу этого уже с самого начала своей реставрации была государственно слаба. Но Бурбоны, в лице Орлеанов, конечно, вернулись бы на французский трон после 1848 года, если бы их не предупредил Наполеонид, сильный национально-государственным обаянием первой Империи. Падение же Наполеона III на этой подготовленной к государственным переворотам почве было обусловлено полным, беспримерным в истории военным разгромом государства{10}. Так в новейшей французской истории почти в течение целого столетия продолжался политический круговорот от республики к монархии и обратно, круговорот, полный великих государственных событий. Чужой революционный опыт дает наилучший комментарий к нашему русскому. Интеллигенция нашла в народных массах лишь смутные инстинкты, которые говорили далекими голосами, сливавшимися в какой-то гул. Вместо того чтобы этот гул претворить систематической воспитательной работой в сознательные членораздельные звуки национальной личности, интеллигенция прицепила к этому гулу свои короткие книжные формулы. Когда гул стих, формулы повисли в воздухе. В ту борьбу с исторической русской государственностью и с «буржуазным» социальным строем, которая после 17-го октября была поведена с еще большею страстностью и в гораздо более революционных формах, чем до 17 октября, интеллигенция внесла огромный фанатизм ненависти, убийственную прямолинейность выводов и построений и ни грана — религиозной идеи.

Религиозность или безрелигиозность интеллигенции, по-видимому, не имеет отношения к политике. Однако только по-видимому. Не случайно, что русская интеллигенция, будучи безрелигиозной в том неформальном смысле, который мы отстаиваем, в то же время была мечтательна, неделовита, легкомысленна в политике. Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, — словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания. Это противоречие, конечно, свойственно по существу всякому окрашенному материализмом и позитивизмом радикализму. Но ни над одной живой исторической силой оно не тяготело и не тяготеет в такой мере, как над русской интеллигенцией. Радикализм или максимализм может находить себе оправдание только в религиозной идее, в поклонении и служении какому-нибудь высшему началу. Во-первых, религиозная идея способна смягчить углы такого радикализма, его жесткость и жестокость. Но кроме того, и это самое важное, религиозный радикализм апеллирует к внутреннему существу человека, ибо с религиозной точки зрения проблема внешнего устроения жизни есть нечто второстепенное. Поэтому, как бы решительно ни ставил религиозный радикализм политическую и социальную проблему, он не может не видеть в ней проблемы воспитания человека. Пусть воспитание это совершается путем непосредственного общения человека с Богом, путем, так сказать, надчеловеческим, но все-таки это есть воспитание и совершенствование человека, обращающееся к нему самому, к его внутренним силам, к его чувству ответственности.

Наоборот, безрелигиозный максимализм, в какой бы то ни было форме, отметает проблему воспитания в политике и в социальном строительстве, заменяя его внешним устроением жизни.

Говоря о том, что русская интеллигенция идейно отрицала или отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что фактическое упражнение самоотверженности не означает вовсе признания идеи личной ответственности как начала, управляющего личной и общественной

жизнью. Когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были, таким образом, лишены принципиального морального значения и воспитательной силы.

Это обнаружилось с полною ясностью в революции. Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнуздание и деморализацию.

Вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия{11}. Предъявляя самые радикальные требования, во имя их призывая народ к действиям, наша радикальная интеллигенция совершенно отрицала воспитание в политике и ставила на его место возбуждение. Но возбуждение быстро сыграло свою роль и не могло больше ничего дать. Когда оно спало, момент был пропущен и воцарилась реакция. Дело, однако, вовсе не в том только, что пропущен был момент.

В настоящее время отвратительное торжество реакции побуждает многих забывать или замалчивать ошибки пережитой нами революции. Не может быть ничего более опасного, чем такое забвение, ничего более легкомысленного, чем такое замалчивание. Такому отношению, которое нельзя назвать иначе как политическим импрессионизмом, необходимо противопоставить подымающийся над впечатлениями текущего момента анализ морального существа того политического кризиса, через который прошла страна со своей интеллигенцией во главе.

Чем вложились народные массы в этот кризис? Тем же, чем они влагались в революционное движение XVII и XVIII веков, своими социальными страданиями и стихийно выраставшими из них социальными требованиями, своими инстинктами, аппетитами и ненавистями. Религиозных идей не было никаких. Это была почва, чрезвычайно благодарная для интеллигентского безрелигиозного радикализма, и он начал оперировать на этой почве с уверенностью, достойною лучшего применения. Прививка политического радикализма интеллигентских идей к социальному радикализму народных инстинктов совершилась с ошеломляющей быстротой. В том, как легко и стремительно стала интеллигенция на эту стезю политической и социальной революционизации исстрадавшихся народных масс, заключалась не просто политическая ошибка, не просто грех тактики. Тут была ошибка моральная. В основе тут лежало представление, что «прогресс» общества может быть не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению.

Политическое легкомыслие и неделовитость присоединились к этой основной моральной ошибке. Если интеллигенция обладала формой религиозности без ее содержания, то ее «позитивизм», наоборот, был чем-то совершенно бесформенным. То были «положительные», «научные» идеи без всякой истинной положительности, без знания жизни и людей, «эмпиризм» без опыта, «рационализм» без мудрости и даже без здравого смысла.

Революцию делали плохо. В настоящее время с полною ясностью раскрывается, что в этом делании революции играла роль ловко инсценированная провокация. Это обстоятельство, однако, только ярко иллюстрирует поразительную неделовитость революционеров, их практическую беспомощность, но не в нем суть дела. Она не в том, как делали революцию, а в том, что ее вообще делали. Делали революцию в то время, когда задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании. Война раскрыла глаза народу, пробудила национальную совесть, и это пробуждение открывало для работы политического воспитания такие широкие возможности, которые обещали самые обильные плоды. И вместо этого что же мы видели? Две всеобщие стачки с революционным взвинчиванием рабочих масс (совет рабочих депутатов!), ряд военных бунтов, бессмысленных и жалких, московское восстание, которое было гораздо хуже, чем оно представилось в первый момент, бойкот выборов в первую думу и подготовка (при участии провокации!) дальнейших вооруженных восстаний, разразившихся уже после роспуска Государственной Думы. Все это должно было терроризировать и в конце концов смести власть. Власть была действительно терроризирована. Явились военно-полевые суды и бесконечные смертные казни. И затем государственный испуг превратился в нормальное политическое состояние, в котором до сих пор пребывает власть, в котором она осуществила изменение избирательного закона, — теперь потребуются годы, чтобы сдвинуть страну с этой мертвой точки.

Итак, безрелигиозное отщепенство от государства, характерное для политического мировоззрения русской интеллигенции, обусловило и ее моральное легкомыслие, и ее неделовитость в политике.
Что же следует из такого диагноза болезни? Прежде всего – и это я уже подчеркнул выше, – вытекает то, что недуг заложен глубоко, что смешно, рассуждая о нем, говорить о политической тактике. Интеллигенции необходимо пересмотреть все свое миросозерцание и в том числе подвергнуть коренному пересмотру его главный устой – то социалистическое отрицание личной ответственности, о котором мы говорили выше. С вынутием этого камня – а он должен быть вынут – рушится все здание этого миросозерцания.
При этом самое положение «политики» в идейном кругозоре интеллигенции должно измениться. С одной стороны, она перестанет быть той изолированной и независимой от всей прочей духовной жизни областью, которою она была до сих пор. Ибо в основу и политики ляжет идея не внешнего устроения общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека. А с другой стороны, господство над всей прочей духовной жизнью независимой от нее политики должно кончиться.
К политике в умах русской интеллигенции установилось в конце концов извращенное и в корне противоречивое отношение. Сводя политику к внешнему устроению жизни – чем она с технической точки зрения на самом деле и является, – интеллигенция в то же время видела в политике альфу и омегу всего бытия своего и народного (я беру тут политику именно в широком смысле внешнего общественного устроения жизни). Таким образом, ограниченное средство превращалось во всеобъемлющую цель, – явное, хотя и постоянно в человеческом обиходе встречающееся извращение соотношения между средством и целью.
Подчинение политики идее воспитания вырывает ее из той изолированности, на которую политику необходимо обрекает «внешнее» ее понимание.
Нельзя политику, так понимаемую, свести просто к состязанию общественных сил, напр<имер>, к борьбе классов, решаемой в конце концов физическим превосходством. С другой стороны, при таком понимании невозможно политике во внешнем смысле подчинять всю духовную жизнь.
Воспитание, конечно, может быть понимаемо тоже во внешнем смысле. Его так и понимает тот социальный оптимизм, который полагает, что человек всегда готов, всегда достаточно созрел для лучшей жизни и что только неразумное общественное устройство мешает ему проявить уже имеющиеся налицо свойства и возможности. С этой точки зрения «общество» есть воспитатель, хороший или дурной, отдельной личности. Мы понимаем воспитание совсем не в этом смысле «устроения» общественной среды и ее педагогического воздействия на личность. Это есть «социалистическая» идея воспитания, не имеющая ничего общего с идеей воспитания в религиозном смысле. Воспитание в этом смысле совершенно чуждо социалистического оптимизма. Оно верит не в устроение, а только в творчество, в положительную работу человека над самим собой, в борьбу его внутри себя во имя творческих задач…
Русская интеллигенция, отрешившись от безрелигиозного государственного отщепенства, перестанет существовать как некая особая культурная категория. Сможет ли она совершить огромный подвиг такого преодоления своей нездоровой сущности? От решения этого вопроса зависят в значительной мере судьбы России и ее культуры. Можно ли дать на него какой-нибудь определенный ответ в настоящий момент? Это очень трудно, но некоторые данные для ответа все-таки имеются.
Есть основание думать, что изменение произойдет из двух источников и будет носить соответственно этому двоякий характер. Во-первых, в процессе экономического развития интеллигенция «обуржуазится», т. е. в силу процесса социального приспособления примирится с государством и органически-стихийно втянется в существующий общественный уклад, распределившись по разным классам общества. Это, собственно, не будет духовным переворотом, а именно лишь приспособлением духовной физиономии к данному социальному укладу. Быстрота этого процесса будет зависеть от быстроты экономического развития России и от быстроты переработки всего ее государственного строя в конституционном духе.
Но может наступить в интеллигенции настоящий духовный переворот, который явится результатом борьбы идей. Только этот переворот и представляет для нас интерес в данном случае. Какой гороскоп можно поставить ему?
В интеллигенции началось уже глубокое брожение, зародились новые идеи, а старые идейные основы поколеблены и скомпрометированы. Процесс этот только что еще начался, и какие успехи он сделает, на чем он остановится, в настоящий момент еще нельзя сказать. Но и теперь уже можно сказать, что, поскольку русская идейная жизнь связана с духовным развитием других, дальше нас ушедших стран, процессы, в них происходящие, не могут не отражаться на состоянии умов в России.
Русская интеллигенция как особая культурная категория есть порождение взаимодействия западного социализма с особенными условиями нашего культурного,

экономического и политического развития. До рецепции социализма в России русской интеллигенции не существовало, был только «образованный класс» и разные в нем направления.
Для духовного развития Запада нет в настоящую эпоху процесса более знаменательного и чреватого последствиями, чем кризис и разложение социализма. Социализм, разлагаясь, поглощается социальной политикой. Бентам победил Сен-Симона и Маркса. Последнее усилие спасти социализм – синдикализм – есть, с одной стороны, попытка романтического возрождения социализма, откровенного возведения его к стихийным иррациональным началам, а с другой стороны, он означает столь же откровенный призыв к варварству. Совершенно ясно, что это усилие бессильно и бесплодно. При таких условиях социализм вряд ли может оставаться для тех элементов русского общества, которые составляют интеллигенцию, живой водой их духовно-общественного бытия [545].
Самый кризис социализма на Западе потому не выступает так ярко, что там нет интеллигенции. Нет на Западе того чувствилища, которое представляет интеллигенция. Поэтому по России кризис социализма в идейном смысле должен ударить с большей силой, чем по другим странам. В этом кризисе встают те же самые проблемы, которые лежат в основе русской революции и ее перипетий. Но если наша «интеллигенция» может быть более чувствительна к кризису социализма, чем «западные» люди, то, с другой стороны, самый кризис у нас и для нас прикрыт нашей злосчастной «политикой», возрождением недобитого абсолютизма и разгулом реакции. На Западе принципиальное значение проблем и органический характер кризиса гораздо яснее.
Такой идейный кризис нельзя лечить ни ромашкой тактических директив, ни успокоительным режимом безыдейной культурной работы. Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять, нужны идеи, творческая борьба идей.
С. Франк
Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)
Не вокруг творцов нового шума, – вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается неслышно.
– И если кто идет в огонь за свое учение – что это доказывает? Поистине, важнее, чтобы из собственного пламени души рождалось собственное учение.
Комментарии
Два факта величайшей важности должны сосредоточить на себе внимание тех, кто хочет и может обсудить свободно и правдиво современное положение нашего общества и пути к его возрождению. Это – крушение многообещавшего общественного движения, руководимого интеллигентским сознанием, и последовавший за этим событием быстрый развал наиболее крепких нравственных традиций и понятий в среде русской интеллигенции. Оба свидетельствуют, в сущности, об одном, оба обнажают скрытую дотоле картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции. Что касается первого факта – неудачи русской революции, то банальное «объяснение» его злокозненностью «реакции» и «бюрократии» неспособно удовлетворить никого, кто стремится к серьезному, добросовестному и, главное, плодотворному обсуждению вопроса. Оно не столько фактически неверно, сколько ошибочно методологически. Это вообще есть не теоретическое объяснение, а лишь весьма одностороннее и практически вредное моральное вменение факта. Конечно, бесспорно, что партия, защищавшая «старый порядок» против освободительного движения, сделала все от нее зависящее, чтобы затормозить это движение и отнять от него его плоды. Ее можно обвинять в эгоизме, государственной близорукости, в пренебрежении к интересам народа, но возлагать на нее ответственность за неудачу борьбы, которая велась прямо против нее и все время была направлена на ее уничтожение, – значит рассуждать или просто недобросовестно, или ребячески бессмысленно; это приблизительно равносильно обвинению японцев в печальном исходе русско-японской войны. В этом распространенном стремлении успокаиваться во всех случаях на дешевой мысли, что «виновато начальство», сказывается оскорбительная рабья психология, чуждая сознания личной ответственности и привыкшая свое благо и зло приписывать всегда милости или гневу посторонней, внешней силы. Напротив, к настоящему положению вещей безусловно и всецело применимо утверждение, что «всякий народ имеет то правительство, которого он заслуживает»{2}. Если в дореволюционную эпоху фактическая сила старого порядка еще не давала права признавать его внутреннюю историческую неизбежность, то теперь, когда борьба, на некоторое время захватившая все общество и сделавшая его голос политически решающим, закончилась неудачей защитников новых идей, общество не вправе снимать с себя ответственность за уклад жизни, выросший из этого брожения. Бессилие общества, обнаружившееся в этой политической схватке, есть не случайность и не

простое несчастие; с исторической и моральной точки зрения это есть его грех. И так как в конечном счете все движение как по своим целям, так и по своей тактике было руководимо и определяемо духовными силами интеллигенции — ее верованиями, ее жизненным опытом, ее оценками и вкусами, ее умственным и нравственным укладом, — то проблема политическая само собою становится проблемой культурно-философской и моральной, вопрос о неудаче интеллигентского дела наталкивает на более общий и важный вопрос о ценности интеллигентской веры.
К той же проблеме подводит и другой отмеченный нами факт. Как могло случиться, что столь, казалось, устойчивые и крепкие нравственные основы интеллигенции так быстро и радикально расшатались? Как объяснить, что чистая и честная русская интеллигенция, воспитанная на проповеди лучших людей, способна была хоть на мгновение опуститься до грабежей и животной разнузданности? Отчего политические преступления так незаметно слились с уголовными и отчего «санинство»{3} и вульгаризованная «проблема пола» как-то идейно сплелись с революционностью? Ограничиться моральным осуждением таких явлений было бы не только малопроизводительно, но и привело бы к затемнению их наиболее характерной черты; ибо поразительность их в том и состоит, что это — не простые нарушения нравственности, возможные всегда и повсюду, а бесчинства, претендующие на идейное значение и проповедуемые как новые идеалы. И вопрос состоит в том, отчего такая проповедь могла иметь успех и каким образом в интеллигентском обществе не нашлось достаточно сильных и устойчивых моральных традиций, которые могли бы энергично воспрепятствовать ей. Прочувствовать этот вопрос — значит непосредственно понять, что в интеллигентском миросозерцании, по меньшей мере, не все обстоит благополучно. Кризис политический и кризис нравственный одинаково настойчиво требуют вдумчивого и беспристрастного пересмотра духовной жизни русской интеллигенции. Нижеследующие строки посвящены лишь одной части этой обширной и сложной задачи — именно попытке критически уяснить и оценить нравственное мировоззрение интеллигенции. Конечно, конкретно различные стороны духовной жизни не существуют обособленно; живую душу нельзя разлагать на отдельные части и складывать из них, подобно механизму, — мы можем лишь мысленно выделять эти части искусственно изолирующим процессом абстракции. В частности, нравственное мировоззрение так тесно вплетено в целостный душевный облик, так неразрывно связано, с одной стороны, с религиозно-философскими верованиями и оценками и, с другой стороны, с непосредственными психическими импульсами, с общим мироощущением и жизнечувствием, что самостоятельное теоретическое его изображение неизбежно должно оставаться схематичным, быть не художественным портретом, а лишь пояснительным чертежом; и чистый, изолированный анализ его, сознательно и до конца игнорирующий его жизненную связь с другими, частью обосновывающими его, частью из него вытекающими, духовными мотивами, здесь вообще и невозможен, и нежелателен. Чрезвычайно трудно распутать живой клубок духовной жизни и проследить сплетение образующих его отдельных нитей — морально-философских мотивов и идей; здесь можно наперед рассчитывать лишь на приблизительную точность. Но и несовершенная попытка анализа весьма важна и настоятельно необходима. Нравственный мир русской интеллигенции — который в течение многих десятилетий остается в существенных чертах неизменным, при всем разнообразии исповедывавшихся интеллигенцией социальных вероучений, — сложился в некоторую обширную и живую систему, в своего рода организм, упорствующий в бытии и исполненный инстинкта самосохранения. Чтобы понять болезни этого организма — очевидные и угрожающие симптомы которых мы только что указали, — надо попытаться мысленно анатомировать его и подойти хотя бы к наиболее основным его корням.
Нравственность, нравственные оценки и нравственные мотивы занимают в душе русского интеллигента совершенно исключительное место. Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, нужно было бы назвать его морализмом. Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые. У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или, по крайней мере, мыслимы еще иные ценности и мерила, кроме нравственных, — что наряду с добром душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги. Ценности теоретические, эстетические, религиозные не имеют власти над сердцем русского интеллигента, ощущаются им смутно и неинтенсивно и, во всяком случае, всегда приносятся в жертву моральным ценностям. Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания, бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет. Начиная с восторженного поклонения

естествознанию в 60-х годах и кончая самоновейшими научными увлечениями вроде эмпириокритицизма, наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции. Именно эту психологическую черту русской интеллигенции Михайловский пытался обосновать и узаконить в своем пресловутом учении о «субъективном методе». Эта характерная особенность русского интеллигентского мышления – неразвитость в нем того, что Ницше называл интеллектуальной совестью, – настолько общеизвестна и очевидна, что разногласия может вызывать, собственно, не ее констатирование, а лишь ее оценка. Еще слабее, пожалуй, еще более робко, заглушенно и неуверенно звучит в душе русского интеллигента голос совести эстетической. В этом отношении Писарев, с его мальчишеским развенчанием величайшего национального художника, и вся писаревщина, это буйное восстание против эстетики, были не просто единичным эпизодом нашего духовного развития, а скорее лишь выпуклым стеклом, которое собрало в одну яркую точку лучи варварского иконоборства, неизменно горящие в интеллигентском сознании. Эстетика есть ненужная и опасная роскошь, искусство допустимо лишь как внешняя форма для нравственной проповеди – т. е. допустимо именно не чистое искусство, а его тенденциозное искажение, – таково верование, которым в течение долгих десятилетий было преисполнено наше прогрессивное общественное мнение и которое еще теперь, когда уже стало зазорным открытое его исповедание, омрачает своей тенью всю нашу духовную жизнь. Что касается ценностей религиозных, то в последнее время принято утверждать, что русская интеллигенция глубоко религиозна и лишь по недоразумению сама того не замечает; однако этот взгляд целиком покоится на неправильном словоупотреблении. Спорить о словах – бесполезно и скучно. Если под религиозностью разуметь фанатизм, страстную преданность излюбленной идее, граничащую с «idée fixe» и доводящую человека, с одной стороны, до самопожертвования и величайших подвигов и, с другой стороны, до уродливого искажения всей жизненной перспективы и нетерпимого истребления всего несогласного с данной идеей, – то, конечно, русская интеллигенция религиозна в высочайшей степени. Но ведь понятие религии имеет более определенное значение, которого не может вытеснить это – часто, впрочем, неизбежное и полезное – вольное метафорическое словоупотребление. При всем разнообразии религиозных воззрений религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов. И если интеллигентское жизнепонимание чуждо и враждебно теоретическим и эстетическим мотивам, то еще сильнее оно отталкивает от себя и изгоняет мотивы и ценности религиозного порядка. Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу и осуждают за забвение насущных нужд ради призрачных интересов и забав роскоши; но кто любит Бога, того считают прямым врагом народа. И тут – не простое недоразумение, но одно лишь бессмыслие{4} и близорукость, в силу которых укрепился исторически и теоретически несостоятельный догмат о вечной, имманентной «реакционности» всякой религии. Напротив, тут обнаруживается внутренне неизбежное, метафизическое отталкивание двух миросозерцаний и мироощущений – исконная и непримиримая борьба между религиозным настроением, пытающимся сблизить человеческую жизнь с сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору, – и настроением нигилистическим, стремящимся увековечить и абсолютизировать одно лишь «человеческое, слишком человеческое»{5}. Пусть догмат о неизбежной связи между религией и реакцией есть лишь наивное заблуждение, основанное на предвзятости мысли и историческом невежестве. Однако в суждении, что любовь к «небу» заставляет человека совершенно иначе относиться к «земле» и земным делам, содержится бесспорная и глубоко важная правда. Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с нигилистическим и утилитаристическим поклонением внешним жизненным благам. И здесь мы подошли к самому глубокому и центральному мотиву интеллигентского жизнепонимания. Морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма. Правда, рассуждая строго логически, из нигилизма можно и должно вывести и в области морали только нигилизм же, т. е. аморализм, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам{6}. Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью,

бесхитростное и естественное «carpe diem»{7}? Наш Базаров также, конечно, был неопровержимо логичен, когда отказывался служить интересам мужика и высказывал полнейшее равнодушие к тому человеческому благополучию, которое должно наступить, когда из него, Базарова, «будет лопух расти»{8}. Ниже мы увидим, что это противоречие весьма ощутительно сказывается в реальных плодах интеллигентского мировоззрения. Однако если мы сделаем в этом пункте логический скачок, если от эгоизма мы как-нибудь доберемся психологически до альтруизма и от заботы о моем собственном «я» – до заботы о насущном хлебе для всех или большинства, – или, говоря иначе, если здесь мы заменим рациональное доказательство иррациональным инстинктом родовой или общественной солидарности, то весь остальной характер мировоззрения русской интеллигенции может быть выведен с совершенной отчетливостью из ее нигилизма.

Поскольку вообще с нигилизмом соединима общеобязательная и обязывающая вера, этой верой может быть только морализм.

Под нигилизмом я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей. Человеческая деятельность руководится, вообще говоря, или стремлением к каким-либо объективным ценностям (каковыми могут служить, напр<имер>, теоретическая научная истина, или художественная красота, или объект религиозной веры, или государственное могущество, или национальное достоинство и т. п.), или же мотивами субъективного порядка, т. е. влечением удовлетворить личные потребности, свои и чужие. Всякая вера, каково бы ни было ее содержание, создает соответствующую себе мораль, т. е. возлагает на верующего известные обязанности и определяет, что в его жизни, деятельности, интересах и побуждениях должно почитаться добром и что – злом. Мораль, опирающаяся на веру в объективные ценности, на признание внутренней святости какой-либо цели, является в отношении этой веры служебным средством, как бы технической нормой и гигиеной плодотворной жизни. Поэтому хотя жизнь всякого верующего подчинена строгой морали, но в ней мораль имеет не самодовлеющее, а лишь опосредствованное значение; каждое моральное требование может быть в ней обосновано и выведено из конечной цели и потому само не претендует на мистический и непререкаемый смысл. И только в том случае, когда объектом стремления является благо относительное, лишенное абсолютной ценности, – а именно удовлетворение субъективных человеческих нужд и потребностей, – мораль – в силу некоторого логически неправомерного, но психологически неизбежного процесса мысли – абсолютизируется и кладется в основу всего практического мировоззрения.

Где человек должен подчинить непосредственные побуждения своего «я» не абсолютной ценности или цели, а по существу равноценным с ними (или равно ничтожным) субъективным интересам «ты» – хотя бы и коллективного, – там обязанности самоотречения, бескорыстия, аскетического самоограничения и самопожертвования необходимо принимают характер абсолютных, самодовлеющих велений, ибо в противном случае они никого не обязывали бы и никем бы не выполнялись. Здесь абсолютной ценностью признается не цель или идеал, а само служение им; и если штирнеровский вопрос: «почему “я” менее ценно, чем “ты”, и должно приноситься ему в жертву?» остается без ответа, то, в предупреждение подобных дерзких недоумений, нравственная практика именно и окружает себя тем более мистическим и непреложным авторитетом. Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать моризмом, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента.

Символ веры русского интеллигента есть благо народа, удовлетворение нужд «большинства». Служение этой цели есть для него высшая и вообще единственная обязанность человека, а что сверх того – то от лукавого. Именно потому он не только просто отрицает или не приемлет иных ценностей – он даже прямо боится и ненавидит их. Нельзя служить одновременно двум богам, и если Бог, как это уже открыто поведал Максим Горький, «суть народушко»{9}, то все остальные боги – лжебоги, идолы или дьяволы. Деятельность, руководимая любовью к науке или искусству, жизнь, озаряемая религиозным светом в собственном смысле, т. е. общением с Богом, – все это отвлекает от служения народу, ослабляет или уничтожает моралистический энтузиазм и означает, с точки зрения интеллигентской веры, опасную погоню за призраками. Поэтому все это отвергается, частью как глупость или «суеверие», частью как безнравственное направление воли. Это, конечно, не означает, что русской интеллигенции фактически чужды научные, эстетические, религиозные интересы и переживания. Духа и его исконных запросов умертвить нельзя, и естественно, что живые люди, облекшие свою душу в моральный мундир «интеллигента», сохраняют в себе все чувства, присущие человеку. Но эти чувства живут в душе русского интеллигента приблизительно так, как чувство жалости к врагу – в душе воина – или как стремление к свободной игре фантазии –

в сознании строгонаучного мыслителя: именно как незаконная, хотя и неискоренимая слабость, как нечто – в лучшем случае – лишь терпимое. Научные, эстетические, религиозные переживания всегда относятся здесь, так сказать, к частной, интимной жизни человека; более терпимые люди смотрят на них как на роскошь, как на забаву в часы досуга, как на милое чудачество; менее терпимые осуждают их в других и стыдливо прячут в себе. Но интеллигент как интеллигент, т. е. в своей сознательной вере и общественной деятельности, должен быть чужд их – его мировоззрение, его идеал враждебны этим сторонам человеческой жизни. От науки он берет несколько популяризованных, искаженных или ad hoc изобретенных положений и хотя нередко даже гордится «научностью» своей веры, но с негодованием отвергает и научную критику, и всю чистую, незаинтересованную работу научной мысли; эстетика же и религия вообще ему не нужны. Все это – и чистая наука, и искусство, и религия – несовместимо с морализмом, с служением народу; все это опирается на любовь к объективным ценностям и, следовательно, чуждо, а тем самым и враждебно той утилитарной вере, которую исповедует русский интеллигент. Религия служения земным нуждам и религия служения идеальным ценностям сталкиваются здесь между собой, и, сколь бы сложно и многообразно ни было их иррациональное психологическое сплетение в душе человека-интеллигента, в сфере интеллигентского сознания их столкновение приводит к полнейшему истреблению и изгнанию идеальных запросов во имя цельности и чистоты моралистической веры. Нигилистический морализм есть основная и глубочайшая черта духовной физиономии русского интеллигента: из отрицания объективных ценностей вытекает обожествление субъективных интересов ближнего («народа»), отсюда следует признание, что высшая и единственная задача человека есть служение народу, а отсюда, в свою очередь, следует аскетическая ненависть ко всему, что препятствует или даже только не содействует осуществлению этой задачи. Жизнь не имеет никакого объективного, внутреннего смысла; единственное благо в ней есть материальная обеспеченность, удовлетворение субъективных потребностей; поэтому человек обязан посвятить все свои силы улучшению участи большинства, и все, что отвлекает его от этого, есть зло и должно быть беспощадно истреблено – такова странная, логически плохо обоснованная, но психологически крепко спаянная цепь суждений, руководящая всем поведением и всеми оценками русского интеллигента. Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле – ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом – и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т. е. по существу условных и непринципиальных требований, – это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом.

Из этого умонастроения вытекают или с ним связаны другие черты интеллигентского мировоззрения, и прежде всего то существенное обстоятельство, что русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова. Это суждение может показаться неправильным; ибо кто больше говорит о желательности культуры, об отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высший уровень, чем именно русский интеллигент? Но и тут дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках. Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца. Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень, – таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие опять-таки целиком основано на вере в объективные ценности и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносится нечто полезное, некоторое средство для осуществления иной цели – именно удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и

искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не дает у нас возникнуть и укрепиться непосредственной любви к культуре, как бы убивает инстинкт культуры и делает невосприимчивым к идее культуры; и наряду с этим нигилистический морализм сеет вражду к культуре как к своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще доступно чистое понятие культуры, оно ему глубоко антипатично. Он инстинктивно чует в нем врага своего миросозерцания; культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство; он не может дорожить ею, так как не признает ни одной из тех объективных ценностей, совокупность которых ее образует. Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ опрощения есть не специфически-толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма. Наша историческая, бытовая непривычка к культуре и метафизическое отталкивание интеллигентского миросозерцания от идеи культуры психологически срастаются в одно целое и сотрудничают в увековечении низкого культурного уровня всей нашей жизни [546].

Если мы присоединим эту характерную противокультурную тенденцию к намеченным выше чертам нигилистического морализма, то мы получим более или менее исчерпывающую схему традиционного интеллигентского миросозерцания, самое подходящее обозначение для которого есть народничество. Понятие «народничества» соединяет все основные признаки описанного духовного склада – нигилистический утилитаризм, который отрицает все абсолютные ценности и единственную нравственную цель усматривает в служении субъективным, материальным интересам «большинства» (или народа), морализм, требующий от личности строгого самопожертвования, безусловного подчинения собственных интересов (хотя бы высших и чистейших) делу общественного служения, и, наконец, противокультурную тенденцию – стремление превратить всех людей в «рабочих», сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований. Народничество в этом смысле есть не определенное социально-политическое направление, а широкое духовное течение, соединимое с довольно разнообразными социально-политическими теориями и программами. Казалось бы, с народничеством борется марксизм; и действительно, с появлением марксизма впервые прозвучали чуждые интеллигентскому сознанию мотивы уважения к культуре, к повышению производительности (материальной, а с ней и духовной), впервые было отмечено, что моральная проблема не универсальна, а в известном смысле даже подчинена проблеме культуры, и что аскетическое самоотречение от высших форм жизни есть всегда зло, а не благо. Но эти мотивы не долго доминировали в интеллигентской мысли; победоносный и всепожирающий народнический дух поглотил и ассимилировал марксистскую теорию, и в настоящее время различие между народниками сознательными и народниками, исповедующими марксизм, сводится в лучшем случае к различию в политической программе и социологической теории и совершенно не имеет значения принципиального культурно-философского разногласия. По своему этическому существу русский интеллигент приблизительно с 70-х годов и до наших дней остается упорным и закоренелым народником: его Бог есть народ, его единственная цель есть счастье большинства, его мораль состоит в служении этой цели, соединенном с аскетическим самоограничением и ненавистью или пренебрежением к самоценным духовным запросам. Эту народническую душу русский интеллигент сохранил в неприкосновенности в течение ряда десятилетий, несмотря на все разнообразие политических и социальных теорий, которые он исповедывал; до последних дней народничество было всеобъемлющей и непоколебимой программой жизни интеллигента, которую он свято оберегал от искушений и нарушений, в исполнении которой он видел единственный разумный смысл своей жизни и по чистоте которой он судил других людей.

Но этот общий народнический дух выступает в истории русской интеллигенции в двух резко различных формах – в форме непосредственного альтруистического служения нуждам народа и в форме религии абсолютного осуществления народного счастья. Это различие есть, так сказать, различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» в пределах общей народнической этики. Нужно сказать прямо: ныне почти забытый, довольно редкий и во всяком случае вытесненный из центра общественного внимания тип так называемого «культурного работника», т. е. интеллигента, который, воодушевленный идеальными побуждениями, шел «в народ», чтобы помогать крестьянину в его текущих насущных нуждах своими знаниями и своей любовью, – этот тип есть высший, самый чистый и морально-ценный плод нашего народничества. Собственно «культурными деятелями» эти люди назывались по недоразумению; если в программу их деятельности входило, как существенный пункт, распространение народного образования, то здесь, как и всюду в народничестве, культура

понималась исключительно утилитарно; их вдохновляла не любовь к чистому знанию, а живая любовь к людям, и народное образование ценилось лишь как одно из средств (хотя бы и важнейшее) к поднятию народного благосостояния; облегчение народной нужды во всех ее формах и каждодневных явлениях было задачей жизни этих бескорыстных, исполненных любовью людей. В этом движении было много смешного, наивного, одностороннего и даже теоретически и морально ошибочного. «Культурный работник» разделял все заблуждения и односторонности, присущие народнику вообще; он часто шел в народ, чтобы каяться и как бы отмаливать своей деятельностью «грех» своего прежнего участия в более культурных формах жизни; его общение с народом носило отчасти характер сознательного слияния с мужицкой стихией, руководимого верой, что эта стихия есть вообще идеальная форма человеческого существования; поглощенный своей задачей, он, как монах, с осуждением смотрел на суетность всех стремлений, направленных на более отдаленные и широкие цели. Но все это искупалось одним: непосредственным чувством живой любви к людям. В этом типе народническая мораль выявила и воплотила все, что в ней было положительного и плодотворного; он как бы вобрал в себя и действенно развил самый питательный корень народничества – альтруизм. Такие люди, вероятно, еще рассеяны поодиночке в России; но общественно-моральное течение, их создавшее, давно уже иссякло и было частью вытеснено, частью искажено и поглощено другой разновидностью народничества – религией абсолютного осуществления народного счастья. Мы говорим о том воинствующем народничестве, которое сыграло такую неизмеримо важную роль в общественной жизни последних десятилетий в форме революционного социализма. Чтобы понять и оценить эту самую могущественную и, можно сказать, роковую для современной русской культуры форму народничества, нужно проследить те духовные соединительные пути, через которые моральный источник интеллигентского умонастроения вливается в русло социализма и революционизма.

Нигилистический морализм или утилитаризм русской интеллигенции есть не только этическое учение или моральное настроение, он состоит не в одном лишь установлении нравственной обязанности служения народному благу, психологически он сливается также с мечтой или верой, что цель нравственных усилий – счастье народа – может быть осуществлена, и притом в абсолютной и вечной форме. Эта вера психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию. Здесь именно и обнаруживается, что интеллигенция, отвергая всякую религию и метафизику, фактически всецело находится во власти некоторой социальной метафизики, которая притом еще более противоречит ее философскому нигилизму, чем исповедуемое ею моральное мировоззрение. Если мир есть хаос и определяется только слепыми материальными силами, то как возможно надеяться, что историческое развитие неизбежно приведет к царству разума и устроению земного рая? Как мыслимо это «государство в государстве», эта покоряющая сила разума среди стихии слепоты и безмыслия, этот безмятежный рай человеческого благополучия среди всемогущего хаотического столкновения космических сил, которым нет дела до человека, его стремлений, его бедствий и радостей? Но жажда общечеловеческого счастья, потребность в метафизическом обосновании морального идеала так велика, что эта трудность просто не замечается и атеистический материализм спокойно сочетается с крепчайшей верой в мировую гармонию будущего; в так называемом «научном социализме», исповедуемом огромным большинством русской интеллигенции, этот метафизический оптимизм мнит себя даже «научно доказанным». Фактически, корни этой «теории прогресса» восходят к Руссо и к рационалистическому оптимизму XVIII века. Современный социальный оптимизм, подобно Руссо, убежден, что все бедствия и несовершенства человеческой жизни проистекают из ошибок или злобы отдельных людей или классов. Природные условия для человеческого счастья, в сущности, всегда налицо; нужно устранить только несправедливость насильников или непонятную глупость насилуемого большинства, чтобы основать царство земного рая. Таким образом, социальный оптимизм опирается на механико-рационалистическую теорию счастья. Проблема человеческого счастья есть, с этой точки зрения, проблема внешнего устроения общества; а так как счастье обеспечивается материальными благами, то это есть проблема распределения. Стоит отнять эти блага у несправедливо владеющего ими меньшинства и навсегда лишить его возможности овладевать ими, чтобы обеспечить человеческое благополучие. Таков несложный, но могущественный ход мысли, который соединяет нигилистический морализм с религией социализма. Кто раз был соблазнен этой оптимистической верой, того уже не может удовлетворить непосредственное альтруистическое служение, изо дня в день, ближайшим нуждам народа; он упоен идеалом радикального и универсального осуществления народного счастья, – идеалом, по сравнению с которым простая личная помощь человека человеку, простое облегчение горестей и волнений текущего дня не только бледнеет и теряет моральную привлекательность, но кажется даже вредной растратой сил и времени на мелкие и бесполезные заботы,

изменой, ради немногих ближайших людей, всему человечеству и его вечному спасению. И действительно, воинствующее социалистическое народничество не только вытеснило, но и морально очернило народничество альтруистическое, признав его плоской и дешевой «благотворительностью». Имея простой и верный ключ к универсальному спасению человечества, социалистическое народничество не может смотреть иначе, чем с пренебрежением и осуждением на будничную и не знающую завершения деятельность, руководимую непосредственным альтруистическим чувством. Это отношение столь распространено и интенсивно в русской интеллигенции, что и сами «культурные работники» по большей части уже стыдятся открыто признать простой, реальный смысл своей деятельности и оправдываются ссылкой на ее пользу для общего дела всемирного устроения человечества.

Теоретически в основе социалистической веры лежит тот же утилитаристический альтруизм – стремление к благу ближнего; но отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, к современникам и их текущим нуждам. Социалист – не альтруист; правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою идею – именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей. В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертвы мирового зла, искоренить которое он мечтает, и с другой стороны – виновников этого зла. Первых он жалеет, но помочь им непосредственно не может, так как его деятельность должна принести пользу лишь их отдаленным потомкам; поэтому в его отношении к ним нет никакого действенного аффекта; последних он ненавидит и в борьбе с ними видит ближайшую задачу своей деятельности и основное средство к осуществлению своего идеала. Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действенную психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устроению земного рая становится страстью к разрушению, и верующий народник-социалист становится революционером.

Тут необходимо сделать оговорку. Говоря о революционности как типичной черте умонастроения русской интеллигенции, мы разумеем не участие ее в политической революции и вообще не думаем о ее партийно-политической физиономии, а имеем в виду исключительно ее морально-общественное мировоззрение. Можно участвовать в революции, не будучи революционером по мировоззрению, и, наоборот, можно быть принципиально революционером и, по соображениям тактики и целесообразности, отвергать необходимость или своевременность революционных действий. Революция и фактическая деятельность, преследующая революционные в отношении существующего строя цели, суть явления политического порядка и в качестве таковых лежат всецело за пределами нашей темы. Здесь же мы говорим о революционности лишь в смысле принципиального революционизма, разумея под последним убеждение, что основным и внутренне необходимым средством к осуществлению морально-общественного идеала служит социальная борьба и насильственное разрушение существующих общественных форм. Это убеждение входит, как существенная сторона, в мировоззрение социалистического народничества и имеет в нем силу религиозного догмата. Нельзя понять моральной жизни русской интеллигенции, не учтя этого догмата и не поняв его связи с другими сторонами интеллигентской «profession de foi»{10}.

В основе революционизма лежит тот же мотив, который образует и движущую силу социалистической веры: социальный оптимизм и опирающаяся на него механико-рационалистическая теория счастья. Согласно этой теории, как мы только что заметили, внутренние условия для человеческого счастья всегда налицо и причины, препятствующие устроению земного рая, лежат не внутри, а вне человека – в его социальной обстановке, в несовершенствах общественного механизма. И так как причины эти внешние, то они и могут быть устранены внешним, механическим приемом. Таким образом, работа над устроением человеческого счастья, с этой точки зрения, есть по самому своему существу не творческое или созидательное, в собственном смысле, дело, а сводится к расчистке, устранению помех, т. е. к разрушению. Эта теория – которая, кстати сказать, обыкновенно не формулируется отчетливо, а живет в умах как бессознательная, самоочевидная и молчаливо подразумеваемая истина, – предполагает, что гармоническое устройство жизни есть как бы естественное состояние, которое неизбежно и само собой должно установиться, раз будут отметены условия, преграждающие путь к нему; и прогресс не требует, собственно, никакого творчества или положительного построения, а лишь ломки, разрушения противодействующих внешних преград. «Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust», – говорил Бакунин{11}; но из этого афоризма давно уже исчезло ограничительное «auch», – и разрушение признано не только одним из приемов творчества, а вообще отождествлено с творчеством или, вернее, целиком заняло его место. Здесь перед нами отголосок того руссоизма,

который вселял в Робеспьера уверенность, что одним лишь беспощадным устранением врагов отечества можно установить царство разума. Революционный социализм исполнен той же веры. Чтобы установить идеальный порядок, нужно «экспроприировать экспроприирующих», а для этого добиться «диктатуры пролетариата», а для этого уничтожить те или другие политические и вообще внешние преграды. Таким образом, революционизм есть лишь отражение метафизической абсолютизации ценности разрушения. Весь политический и социальный радикализм русской интеллигенции, ее склонность видеть в политической борьбе, и притом в наиболее резких ее приемах – заговоре, восстании, терроре и т. п., – ближайший и важнейший путь к народному благу всецело исходит из веры, что борьба, уничтожение врага, насильственное и механическое разрушение старых социальных форм сами собой обеспечивают осуществление общественного идеала. И это совершенно естественно и логично с точки зрения механико-рационалистической теории счастья. Механика не знает творчества нового в собственном смысле. Единственное, что человек способен делать в отношении природных веществ и сил, это – давать им иное, выгодное ему распределение и разрушать вредные для него комбинации материи и энергии. Если смотреть на проблему человеческой культуры как на проблему механическую, то и здесь нам останутся только две задачи – разрушение старых вредных форм и перераспределение элементов, установление новых, полезных комбинаций из них. И необходимо совершенно иное понимание человеческой жизни, чтобы сознать несостоятельность одних этих механических приемов в области культуры и обратиться к новому началу – началу творческого созидания.

Психологическим побуждением и спутником разрушения всегда является ненависть, и в той мере, в какой разрушение заслоняет другие виды деятельности, ненависть занимает место других импульсов в психической жизни русского интеллигента. Мы уже упомянули в другой связи, что основным действенным аффектом народника-революционера служит ненависть к врагам народа. Мы говорим это совсем не с целью «опозорить» интеллигента или морально осуждать его за это. Русский интеллигент по натуре, в большинстве случаев, мягкий и любвеобильный человек, и если ненависть укрепилась в его душе, то виною тому не личные его недостатки, и это вообще есть не личная или эгоистическая ненависть. Вера русского интеллигента обязывает его ненавидеть; ненависть в его жизни играет роль глубочайшего и страстного этического импульса и, следовательно, субъективно не может быть вменена ему в вину. Мало того, и с объективной точки зрения нужно признать, что такое, обусловленное этическими мотивами чувство ненависти часто бывает морально ценным и социально полезным. Но, исходя не из узко-моралистических, а из более широких философских соображений, нужно признать, что когда ненависть укрепляется в центре духовной жизни и поглощает любовь, которая ее породила, то происходит вредное и ненормальное перерождение нравственной личности. Повторяем, ненависть соответствует разрушению и есть двигатель разрушения, как любовь есть двигатель творчества и укрепления. Разрушительные силы нужны иногда в экономии человеческой жизни и могут служить творческим целям; но замена всего творчества разрушением, вытеснение всех социально-гармонизирующих аффектов дисгармоническим началом ненависти есть искажение правильного и нормального отношения сил в нравственной жизни. Нельзя расходовать, не накопляя; нельзя развивать центробежные силы, не парализуя их соответственным развитием сил центростремительных; нельзя сосредоточиваться на разрушении, не оправдывая его творчеством и не ограничивая его узкими пределами, в которых оно действительно нужно для творчества; и нельзя ненавидеть, не подчиняя ненависти, как побочного спутника, действенному чувству любви. Человеческая, как и космическая, жизнь проникнута началом борьбы. Борьба есть как бы имманентная форма человеческой деятельности, и к чему бы человек ни стремился, что бы ни созидал, он всюду наталкивается на препятствия, встречается с врагами и должен постоянно менять плуг и серп на меч и копье. И тем не менее сохраняется коренное различие между трудом созидающим и трудом-борьбой, между работой производительной и военным делом; лишь первая ценна сама по себе и приносит действительные плоды, тогда как последнее нужно только для первой и оправдывается ею. Это соотношение применимо ко всем областям человеческой жизни. Внешняя война бывает нужна для обеспечения свободы и успешности национальной жизни, но общество погибает, когда война мешает ему заниматься производительным трудом; внутренняя война – революция – может всегда быть лишь временно необходимым злом, но не может без вреда для общества долго препятствовать социальному сотрудничеству; литература, искусство, наука, религия вырождаются, когда в них борьба с чужими взглядами вытесняет самостоятельное творчество новых идей; нравственность гибнет, когда отрицательные силы порицания, осуждения, негодования начинают преобладать в моральной жизни над положительными мотивами любви, одобрения, признания. Всюду борьба есть хотя и необходимая, но

непосредственно не производительная форма деятельности, не добро, а лишь неизбежное зло, и если она вытесняет подлинно производительный труд, это приводит к обнищанию и упадку соответствующей области жизни. Производство и война суть как бы символы двух исконных начал человеческой жизни, и нормальное отношение между ними, состоящее в подчинении второго начала первому, есть всегда условие прогресса, накопления богатства, материального и духовного, – условие действительного успеха человеческой жизни. Подводя итог развитому выше, мы можем теперь сказать: основная морально-философская ошибка революционизма есть абсолютизация начала борьбы и обусловленное ею пренебрежение к высшему и универсальному началу производительности.

Если из двух форм человеческой деятельности – разрушения и созидания, или борьбы и производительного труда – интеллигенция всецело отдается только первой, то из двух основных средств социального приобретения благ (материальных и духовных) – именно распределения и производства – она также признает исключительно первое. Подобно борьбе или разрушению, распределение, в качестве механического перемещения уже готовых элементов, также противостоит производству, в смысле творческого созидания нового. Социализм и есть мировоззрение, в котором идея производства вытеснена идеей распределения. Правда, в качестве социально-политической программы социализм предполагает реорганизацию всех сторон хозяйственной жизни; он протестует против мнения, что его желания сводятся лишь к тому, чтобы отнять богатство у имущих и отдать его неимущим. Такое мнение действительно содержит искажающее упрощение социализма как социологической или экономической теории; тем не менее оно совершенно точно передает морально-общественный дух социализма. Теория хозяйственной организации есть лишь техника социализма; душа социализма есть идеал распределения, и его конечное стремление действительно сводится к тому, чтобы отнять блага у одних и отдать их другим. Моральный пафос социализма сосредоточен на идее распределительной справедливости и исчерпывается ею; и эта мораль тоже имеет свои корпи в механико-рационалистической теории счастья, в убеждении, что условий счастья не нужно вообще созидать, а можно просто взять или отобрать их у тех, кто незаконно завладел ими в свою пользу. Социалистическая вера – не источник этого одностороннего обоготворения начала распределения; наоборот, она сама опирается на него и есть как бы социологический плод, выросший на метафизическом древе механистической этики. Превознесение распределения насчет производства вообще не ограничивается областью материальных благ; оно лишь ярче всего сказывается и имеет наиболее существенное значение в этой области, так как вообще утилитаристическая этика видит в материальном обеспечении основную проблему человеческого устроения. Но важно отметить, что та же тенденция господствует над всем миропониманием русской интеллигенции. Производство благ во всех областях жизни ценится ниже, чем их распределение; интеллигенция почти так же мало, как о производстве материальном, заботится о производстве духовном, о накоплении идеальных ценностей; развитие науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менее дорого, чем распределение уже готовых, созданных духовных благ среди массы. Т<ак> наз<ываемая> «культурная деятельность» сводится именно к распределению культурных благ, а не к их созиданию, а почетное имя культурного деятеля заслуживает у нас не тот, кто творит культуру – ученый, художник, изобретатель, философ, – а тот, кто раздает массе по кусочкам плоды чужого творчества, кто учит, популяризирует, пропагандирует.

В оценке этого направления приходится повторить, в иных словах, то, что мы говорили только что об отношении между борьбой и производительным трудом. Распределение, бесспорно, есть необходимая функция социальной жизни, и справедливое распределение благ и тягот жизни есть законный и обязательный моральный принцип. Но абсолютизация распределения и забвение из-за него производства или творчества есть философское заблуждение и моральный грех. Для того чтобы было что распределять, надо прежде всего иметь что-нибудь, а чтобы иметь – надо созидать, производить. Без правильного обмена веществ организм не может существовать, но ведь, в конце концов, он существует не самим обменом, а потребляемыми питательными веществами, которые должны откуда-нибудь притекать к нему. То же применимо к социальному организму в его материальных и духовных нуждах. Дух социалистического народничества, во имя распределения пренебрегающий производством, – доводя это пренебрежение не только до полного игнорирования, но даже до прямой вражды, – в конце концов, подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету. Социалистическая интеллигенция, растрачивая огромные сосредоточенные в ней силы на непроизводительную деятельность политической борьбы, руководимой идеей распределения, и не участвуя в созидании народного достояния, остается в метафизическом смысле бесплодной и, вопреки своим заветным и ценнейшим стремлениям, ведет паразитическое существование на народном теле. Пора, наконец, понять, что наша жизнь не только несправедлива, но

прежде всего бедна и убога; что нищие не могут разбогатеть, если посвящают все свои помыслы одному лишь равномерному распределению тех грошей, которыми они владеют; что пресловутое различие между «национальным богатством» и «народным благосостоянием» – различие между накоплением благ и доставлением их народу – есть все же лишь относительное различие и имеет реальное и существенное значение лишь для действительно богатых наций, так что если иногда уместно напоминать, что национальное богатство само по себе еще не обеспечивает народного благосостояния, то для нас бесконечно важнее помнить более простую и очевидную истину, что вне национального богатства вообще немыслимо народное благосостояние. Пора, во всей экономии национальной культуры, сократить число посредников, транспортеров, сторожей, администраторов и распределителей всякого рода и увеличить число подлинных производителей. Словом, от распределения и борьбы за него пора перейти к культурному творчеству, к созиданию богатства.
Но чтобы созидать богатство, нужно любить его. Понятие богатства мы берем здесь не в смысле лишь материального богатства, а в том широком философском его значении, в котором оно объемлет владение и материальными и духовными благами или, точнее, в котором материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности. В этом смысле метафизическая идея богатства совпадает с идеей культуры как совокупности идеальных ценностей, воплощаемых в исторической жизни. Отсюда, в связи с вышесказанным, ясно, что забвение интеллигенцией начала производительности или творчества ради начала борьбы и распределения есть не теоретическая ошибка, не просто неправильный расчет путей к осуществлению народного блага, а опирается на моральное или религиозно-философское заблуждение. Оно вытекает в последнем счете из нигилистического морализма, из непризнания абсолютных ценностей и отвращения к основанной на них идее культуры. Но в этой связи в нигилистическом морализме открывается новый и любопытный идейный оттенок.
Русская интеллигенция не любит богатства. Она не ценит прежде всего богатства духовного, культуры, той идеальной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и – что всего замечательнее – эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры. Интеллигенция любит только справедливое распределение богатства, но не самое богатство; скорее, она даже ненавидит и боится его. В ее душе любовь к бедным обращается в любовь к бедности. Она мечтает накормить всех бедных, но ее глубочайший неосознанный метафизический инстинкт противится насаждению в мире действительного богатства. «Есть только один класс людей, которые еще более своекорыстны, чем богатые, и это – бедные», – говорит Оскар Уайльд в своей замечательной статье «Социализм и душа человека»{12}. Напротив, в душе русского интеллигента есть потаенный уголок, в котором глухо, но властно и настойчиво звучит обратная оценка: «есть только одно состояние, которое хуже бедности, и это – богатство». Кто умеет читать между строк, тому нетрудно подметить это настроение в делах и помышлениях русской интеллигенции. В этом внутренне противоречивом настроении проявляется то, что можно было бы назвать основной антиномией интеллигентского мировоззрения: сплетение в одно целое непримиримых начал нигилизма и морализма. Нигилизм интеллигенции ведет ее к утилитаризму, заставляет ее видеть в удовлетворении материальных интересов единственное подлинно нужное и реальное дело; морализм же влечет ее к отказу от удовлетворения потребностей, к упрощению жизни, к аскетическому отрицанию богатства. Это противоречие часто обходится тем, что разнородные мотивы распределяются по различным областям; аскетизм становится идеалом личной жизни и обосновывается моралистическим соображением о непозволительности личного пользования жизненными благами, пока они не стали всеобщим достоянием, тогда как конечным и, так сказать, принципиальным идеалом остается богатство и широчайшее удовлетворение потребностей. И большинство интеллигентов сознательно исповедует и проповедует именно такого рода рациональное сочетание личного аскетизма с универсальным утилитаризмом; оно образует также, по-видимому, исходную рациональную посылку в системе интеллигентского мировоззрения. Однако логическое противоречие между нигилизмом и морализмом, о котором мы говорили в начале статьи, конечно, этим не уничтожается, а лишь обходится; каждое из этих двух начал содержит в себе, в конечном счете, некоторый самодовлеющий и первичный мотив, который поэтому естественно стремится всецело овладеть сознанием и вытеснить противоположный. Если в мире нет общеобязательных ценностей, а все относительно и условно, все определяется человеческими потребностями, человеческой жаждой счастья и наслаждения, то во имя чего я должен отказываться от удовлетворения моих собственных потребностей? Таков аргумент нигилизма, разрушающий принципы морализма; эта тенденция литературно олицетворена в

нигилистическом (в узком смысле) типе Базарова и в жизни сказалась особенно широко в наши дни в явлениях «санинства», вульгаризованного «ницшеанства» (не имеющего, конечно, ничего общего с Ницше и – более правомерно – называющего себя также «штирнерианством»), «экспроприаторства» и т. п.

Однако классический тип русского интеллигента несомненно тяготеет к обратному соотношению – к вытеснению нигилизма морализмом, т. е. к превращению аскетизма из личной и утилитарно обоснованной практики в универсальное нравственное настроение. Эта тенденция была выражена сознательно только в кратком эпизоде толстовства, и это совершенно естественно: ибо аскетизм, как сознательное вероучение, должен опираться на религиозную основу. Но бессознательно она, можно сказать, лежит в крови всей русской интеллигенции. Аскетизм из области личной практики постепенно переходит в область теории или, вернее, становится хотя и необоснованной, но всеобъемлющей и самодовлеющей верой, общим духовным настроением, органическим нравственным инстинктом, определяющим все практические оценки. Русский интеллигент испытывает положительную любовь к упрощению, обеднению, сужению жизни; будучи социальным реформатором, он вместе с тем и прежде всего – монах, ненавидящий мирскую суету и мирские забавы, всякую роскошь, материальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Он любит слабых, бедных, нищих телом и духом не только как несчастных, помочь которым – значит сделать из них сильных и богатых, т. е. уничтожить их как социальный или духовный тип, – он любит их именно как идеальный тип людей. Он хочет сделать народ богатым, но боится самого богатства как бремени и соблазна и верит, что все богатые – злы, а все бедные – хороши и добры; он стремится к «диктатуре пролетариата», мечтает доставить власть народу и боится прикоснуться к власти, считает власть – злом и всех властвующих – насильниками. Он хочет дать народу просвещение, духовные блага и духовную силу, но в глубине души считает и духовное богатство роскошью и верит, что чистота помыслов может возместить и перевесить всякое знание и умение. Его влечет идеал простой, бесхитростной, убогой и невинной жизни; Иванушка-дурачок, «блаженненький», своей сердечной простотой и святой наивностью побеждающий всех сильных, богатых и умных, – этот общерусский национальный герой есть и герой русской интеллигенции. Именно потому она и ценит в материальной, как и в духовной области одно лишь распределение, а не производство и накопление, одно лишь равенство в пользовании благами, а не самое обилие благ; ее идеал – скорее невинная, чистая, хотя бы и бедная жизнь, чем жизнь действительно богатая, обильная и могущественная. И если в оценке материального богатства аскетизм сталкивается с утилитаризмом и противодействует ему, так что создается как бы состояние неустойчивого равновесия, то в оценке богатства духовного или общей идеи культуры аскетическое самоограничение, напротив, прямо поддерживается нигилистическим безверием и материализмом, и оба мотива сотрудничают в обосновании отрицательного отношения к культуре, в принципиальном оправдании и укреплении варварства.

Подводя итоги сказанному, мы можем определить классического русского интеллигента как воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия. Если в таком сочетании признаков содержатся противоречия, то это – живые противоречия интеллигентской души. Прежде всего интеллигент и по настроению, и по складу жизни – монах. Он сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной исторической бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний и благочестивой веры. Интеллигенция есть как бы самостоятельное государство особый мирок со своими строжайшими и крепчайшими традициями, с своим этикетом, с своими нравами, обычаями, почти со своей собственной культурой; и можно сказать, что нигде в России нет столь незыблемо устойчивых традиций, такой определенности и строгости в регулировании жизни, такой категоричности в расценке людей и состояний, такой верности корпоративному духу, как в том всероссийском духовном монастыре, который образует русская интеллигенция. И этой монашеской обособленности соответствует монашески суровый аскетизм, прославление бедности и простоты, уклонение от всяких соблазнов суетной и греховной мирской жизни. Но, уединившись в своем монастыре, интеллигент не равнодушен к миру; напротив, из своего монастыря он хочет править миром и насадить в нем свою веру; он – воинствующий монах, монах-революционер. Все отношения интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее непрактичность и неумелость в политической деятельности, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, отсутствие у нее государственного смысла, – все это вытекает из монашески-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько – истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру. И наконец, содержание этой веры есть основанное на религиозном безверии обоготворение земного, материального благополучия. Все одушевление этой монашеской армии

направлено на земные, материальные интересы и нужды, на создание земного рая сытости и обеспеченности; все трансцендентное, потустороннее и подлинно-религиозное, всякая вера в абсолютные ценности есть для нее прямой и ненавистный враг. С аскетической суровостью к себе и другим, с фанатической ненавистью к врагам и инакомыслящим, с сектантским изуверством и с безграничным деспотизмом, питаемым сознанием своей непогрешимости, этот монашеский орден трудится над удовлетворением земных, слишком «человеческих» забот о «едином хлебе». Весь аскетизм, весь религиозный пыл, вся сила самопожертвования и решимость жертвовать другими, – все это служит осуществлению тех субъективных, относительных и преходящих интересов, которые только и может признавать нигилизм и материалистическое безверие. Самые мирские дела и нужды являются здесь объектом религиозного служения, подлежат выполнению по универсальному плану, предначертанному метафизическими догмами и неуклонными монашескими уставами. Кучка чуждых миру и презирающих мир монахов объявляет миру войну, чтобы насильственно облагодетельствовать его и удовлетворить его земные, материальные нужды.

Естественно, что такое скопление противоречий, такое расхождение принципиально антагонистических мотивов, слитых в традиционном интеллигентском умонастроении, должно было рано или поздно сказаться и своей взаимно-отталкивающей силой, так сказать, взорвать и раздробить это умонастроение. Это и произошло, как только интеллигенции дано было испытать свою веру на живой действительности. Глубочайший культурно-философский смысл судьбы общественного движения последних лет именно в том и состоит, что она обнаружила несостоятельность мировоззрения и всего духовного склада русской интеллигенции. Вся слепота и противоречивость интеллигентской веры была выявлена, когда маленькая подпольная секта вышла на свет Божий, приобрела множество последователей и на время стала идейно влиятельной и даже реально могущественной. Тогда обнаружилось, прежде всего, что монашеский аскетизм и фанатизм, монашеская нелюдимость и ненависть к миру несовместимы с реальным общественным творчеством. Это – одна сторона дела, которая до некоторой степени уже сознана и учтена общественным мнением. Другая, по существу более важная, сторона еще доселе не оценена в должной мере. Это – противоречие между морализмом и нигилизмом, между общеобязательным, религиозно-абсолютным характером интеллигентской веры и нигилистически-беспринципным ее содержанием. Ибо это противоречие имеет отнюдь не одно лишь теоретическое или отвлеченное значение, а приносит реальные и жизненно-гибельные плоды. Непризнание абсолютных и действительно общеобязательных ценностей, культ материальной пользы большинства обосновывают примат силы над правом, догмат о верховенстве классовой борьбы и «классового интереса пролетариата», что на практике тождественно с идолопоклонническим обоготворением интересов партии; отсюда – та беспринципная, «готтентотская» мораль, которая оценивает дела и мысли не объективно и по существу, а с точки зрения их партийной пользы или партийного вреда; отсюда – чудовищная, морально недопустимая непоследовательность в отношении к террору правому и левому, к погромам черным и красным и вообще не только отсутствие, но и принципиальное отрицание справедливого, объективного отношения к противнику [547]. Но этого мало. Как только ряды партии расстроились, частью неудачами, частью притоком многочисленных, менее дисциплинированных и более первобытно мыслящих членов, та же беспринципность привела к тому, что нигилизм классовый и партийный сменился нигилизмом личным или, попросту, хулиганским насильничеством. Самый трагический и с внешней стороны неожиданный факт культурной истории последних лет – то обстоятельство, что субъективно чистые, бескорыстные и самоотверженные служители социальной веры оказались не только в партийном соседстве, но и в духовном родстве с грабителями, корыстными убийцами, хулиганами и разнузданными любителями полового разврата, – этот факт все же с логической последовательностью обусловлен самым содержанием интеллигентской веры, именно ее нигилизмом; и это необходимо признать открыто, без злорадства, но с глубочайшей скорбью. Самое ужасное в этом факте именно в том и состоит, что нигилизм интеллигентской веры как бы сам невольно санкционирует преступность и хулиганство и дает им возможность рядиться в мантию идейности и прогрессивности. Такие факты, как, с одной стороны, полное бесплодие и бессилие интеллигентского сознания в его соприкосновении с реальными силами жизни и, с другой – практически обнаружившаяся нравственная гнилость некоторых его корней, не могут пройти бесследно. И действительно, мы присутствуем при развале и разложении традиционного интеллигентского духа; законченный и целостный, несмотря на все свои противоречия, моральный тип русского интеллигента, как мы старались изобразить его выше, начинает исчезать на наших глазах и существует скорее лишь идеально, как славное воспоминание прошлого; фактически, он уже утерял прежнюю неограниченную полноту своей власти над умами и лишь редко воплощается в чистом

виде среди подрастающего ныне поколения. В настоящее время все перепуталось; социал-демократы разговаривают о Боге, занимаются эстетикой, братаются с «мистическими анархистами»{13}, теряют веру в материализм и примиряют Маркса с Махом и Ницше; в лице синдикализма начинает приобретать популярность своеобразный мистический социализм; «классовые интересы» каким-то образом сочетаются с «проблемой пола» и декадентской поэзией, и лишь немногие старые представители классического народничества 70-х годов уныло и бесплодно бродят среди этого нестройно-пестрого смешения языков и вер как последние экземпляры некогда могучего, но уже непроизводительного и вымирающего культурного типа. Этому кризису старого интеллигентского сознания нечего удивляться, и еще менее есть основание скорбеть о нем; напротив, надо удивляться тому, что он протекает как-то слишком медленно и бессознательно, скорее в форме непроизвольной органической болезни, чем в виде сознательной культурно-философской перестройки; и есть причины жалеть, что, несмотря на успехи в разложении старой веры, новые идеи и идеалы намечаются слишком слабо и смутно, так что кризису пока не предвидится конца.

Для ускорения этого мучительного переходного состояния необходимо одно: сознательное уяснение тех моральных и религиозно-философских основ, на которых зиждутся господствующие идеи. Чтобы понять ошибочность или односторонность какой-либо идеи и найти поправку к ней, по большей части достаточно вполне отчетливо осознать ее последние посылки, как бы прикоснуться к ее глубочайшим корням. В этом смысле недостаточный интерес к моральным и метафизическим проблемам, сосредоточение внимания исключительно на технических вопросах о средствах, а не на принципиальных вопросах о конечной цели и первой причине, есть источник живучести идейного хаоса и сумятицы. Быть может, самая замечательная особенность новейшего русского общественного движения, определившая в значительной мере и его судьбу, есть его философская непродуманность и недоговоренность. В отличие, напр<имер>, от таких исторических движений, как великая английская или великая французская революции, которые пытались осуществить новые, самостоятельно продуманные и сотворенные философские идеи и ценности, двинуть народную жизнь по еще не проторенным путям, открытым в глубоких и смелых исканиях творческой политической мысли, – наше общественное движение руководилось старыми мотивами, заимствованными на веру, и притом не из первоисточников, а из вторых и третьих рук. Отсутствие самостоятельного идейного творчества в нашем общественном движении, его глубоко консервативный в философском смысле характер есть факт настолько всеобщий и несомненный, что он даже почти не обращает на себя ничьего внимания и считается естественным и нормальным. Социалистическая идея, владеющая умами интеллигенции, целиком, без критики и проверки заимствована ею в том виде, в каком она выкристаллизовалась на Западе в результате столетнего брожения идей. Корни ее восходят, с одной стороны, к индивидуалистическому рационализму XVIII в. и, с другой – к философии реакционной романтики, возникшей в результате идейного разочарования исходом великой французской революции. Веруя в Лассаля и Маркса, мы, в сущности, веруем в ценности и идеи, выработанные Руссо и де Местром, Гольбахом и Гегелем, Берком и Бентамом, питаемся объедками с философского стола XVIII и начала XIX века. И, воспринимая эти почтенные идеи, из которых большинство уже перешагнуло за столетний возраст, мы совсем не останавливаемся сознательно на этих корнях нашего миросозерцания, а пользуемся их плодами, не задаваясь даже вопросом, с какого дерева сорваны последние и на чем основана их слепо исповедуемая нами ценность. Для этого философского безмыслия весьма характерно, что из всех формулировок социализма подавляющее господство над умами приобрело учение Маркса – система, которая, несмотря на всю широту своего научного построения, не только лишена какого бы то ни было философского и этического обоснования, но даже принципиально от него отрекается (что не мешает ей, конечно, фактически опираться на грубые и непроверенные предпосылки материалистической и сенсуалистической веры). И поскольку в наше время еще существует стремление к новым ценностям, идейный почин, жажда устроить жизнь сообразно собственным, самостоятельно продуманным понятиям и убеждениям, – этот живой духовный трепет инстинктивно сторонится от большой дороги жизни и замыкается в обособленной личности; или же – что еще хуже, – если ему иногда удается прорваться сквозь толщу господствующих идей и обратить на себя внимание, – воспринимается поверхностно, чисто литературно, становится ни к чему не обязывающей модной новинкой и уродливо сплетается с старыми идейными традициями и привычками мысли. Но здесь, как и всюду, надлежит помнить проникновенные слова Ницше: «не вокруг творцов нового шума – вокруг творцов новых ценностей вращается мир!» Русская интеллигенция, при всех недочетах и противоречиях ее традиционного умонастроения, обладала доселе одним драгоценным формальным свойством: она всегда искала веры и стремилась подчинить вере свою жизнь. Так и теперь она

стоит перед величайшей и важнейшей задачей пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми. Правда, этот поворот может оказаться столь решительным, что, совершив его, она вообще перестанет быть «интеллигенцией» в старом, русском, привычном смысле слова. Но это — к добру! На смену старой интеллигенции, быть может, грядет «интеллигенция» новая, которая очистит это имя от накопившихся на нем исторических грехов, сохранив неприкосновенным благородный оттенок его значения. Порвав с традицией ближайшего прошлого, она может поддержать и укрепить традицию более длительную и глубокую и через семидесятые годы подать руку тридцатым и сороковым годам, возродив в новой форме, что было вечного и абсолютно ценного в исканиях духовных пионеров той эпохи. И если позволительно афористически наметить, в чем должен состоять этот поворот, то мы закончим наши критические размышления одним положительным указанием. От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму.

Библиография «Вех»

Комментарии

Алфавитный указатель книг, статей и заметок о «Вехах». С 23 марта 1909 г. по 15 февраля 1910 г.

[1] А. П. К. Поиски нового или вечно-старого // Вил[енский] Вестн[ик], [№ 1774], 14 мая.
[2] А-р. Нашумевшая книга // Новорос[ийский] Край, [№ 393], 27 мая.
[3] А. Т. [Таловский А.П.] По поводу «Раздумья у Вех» // Сибирск[ая] Жизнь, № 143, 4 июля.
[4] А. Ч[-ая] [Чеботаревская А.Н.] Обзор журналов // Северное Сияние, № 8, [с. 115–116].
[5] Авель [Василевский Л.М.] Маленький фельетон. Из дневника обывателя (Стихотворение]) // Утро, [№ 30], 18 мая, [с. 3].
[6] Айвазов И. «Вехи» // Колокол, [№ 945], 1/14 мая, [с. 3].
[7] Александрович Ю. [Потеряхин А.Н.] Поход против общественности // Руль, [№ 165], 31 марта.
[8] Александрович Ю. [Потеряхин А.Н.] После Чехова. М., [1909], т. II: Нигилизм-модерн и наши моралисты, [с. 154, 157–159, 176–178, 180–181, 199–226].
[9] Амфитеатров А. Записная книжка [Отрывок о «Вехах»] // Одесские] Нов[ости], [№ 7834], 7/20 июня, [с. 2].
[10] Антоний [Храповицкий А.П.], архиеп[ископ]. Открытое письмо авторам сборника «Вехи» // Слово, № 791, 10/23 мая, [с. 3].
[11] Антоний [Храповицкий А.П.], архиепископ. Ответное письмо Н. А. Бердяеву о «Вехах»: О Церкви и духовенстве // Колокол, № 1045, 3/16 сентября, [с. 2–3]; № 1046, 4/17 сентября, [с. 2–3].
[12] Антонович М. Покаявшийся блудный сын и пропащий человек // Нов[ая] Русь, [№ 133], 17/30 мая, [с. 2–3].
[13] Анчар [Боцяновский В.Ф.] Из дневника // Нов[ая] Русь, [№ 156], 10 июня, [с. 3].
[14] Арсеньев К. Призыв к покаянию // Вестн[ик] Европы, [т. III, № 5], май, [с. 299–309]. [См: № 47].
[15] Баян [Рославлев А.С.] Два лагеря // Вечер, [№ 356], 1 июля.
[16] Бердяев Н. Открытое письмо архиепископу Антонию // Моск[овский] Еженедельник, [№ 32], 15/28 августа, [с. 39–46].
[17] Беседа о сборнике «Вехи» // Русск[ие] Вед[омости], № 86, 16/29 апреля, [с. 4].
[18] Бикерман И. «Отщепенцы» в квадрате // Бодр[ое] Слово, № 8. [См.: № 47].
[19] Боборыкин П. Обличители интеллигенции [(Отрывок из злободневного диалога)] // Русск[ое] Слово, [№ 87], 17/30 апреля, [с. 2].
[20] Боборыкин П. Подгнившие «Вехи» [(Конспект публичной лекции)] // Русское Слово, № 111, 17/30 мая. [См: № 47].
[21] Борский Б. Светлячки русской жизни // Утро (Харьков), [№ 780], 1 июля{1}.
[22] Боцяновский В. Нечто о «трусливом интеллигенте» // Новая Русь, № 124, 8/21 мая. [См.: № 47].
[23] Брусиловский И. Письмо и Ответ // Совр[еменное] Слово, 14 мая.
[24] Брусиловский И. Недовольные // Киевск[ие] Вести, [№ 177], 5/18 июля, [с. 2].
[25] Брусиловский И. Вокруг празднества // Киевск[ие] Вести, [№ 182], 10/23 июля, [с. 1].
[26] Булатович Д. «Вехи» и «нововременский вестовой» // Русск[ое] Знамя, [№ 86], 5 мая.
[27] Булатович Д. «Вехи» или дымящиеся головешки? [(Критический разбор сборника «Вехи»)] // Русск[ое] Знамя, № 143, [28 июня]; № 145, [2 июля]; № 149, [7 июля]; № 154, [12 июля]; № 157, [16 июля]; № 165, [26 июля]; № 169, [31 июля]; № 171,

[2 августа]; № 175, [8 августа].
[28] Булатович Д. Антихристово наваждение // Русск[ое] Знамя, № 192, 29 августа.
[29] Булатович Д. Убеленные сединами // Русск[ое] Знамя, № 233, [21 октября].
[30] Бунин Ю. «Вехи» [2-е изд.] // Вестн[ик] Восп[итания], [№ 10], октябрь, [с. 1-26].
[31] Бедный Макар{2} // Приднепровск[ий] Край, 5 мая.
[32] Белый А. [Правда о русской интеллигенции. По поводу сборника «Вехи»] // Весы, № 5, [май, с. 65–68].
[33] Белоруссов [Белевский А.С.] Власть быта // Русск[ие] Вед[омости], № 156 {3}, [9 июля, с. 2].
[34] В. Г. [Германов В.Г.] «Вехи»… и вехи // Киевск[ие] вести, № 231, 30 августа.
[35] Валентинов Н. [Вольский Н.В.] Наши клирики // Киевск[ая] Мысль, № 107, 19 апреля / 2 мая); № 110, 22 апреля / 5 мая. [См.: № 47].
[36] Валентинов Н. [Вольский Н.В.] Еще о «Вехах» // Киевск[ая] Мысль, № 132, 14 мая. [См.: № 47.]
[37] Василевский И. (Не-Буква). Сказки жизни // Всемирн[ая] Панор[ама], № 7, 5/18 июня.
[38] Вергежский [Тыркова-Вильямс А. В.] Вехисты и антивехисты // Южн[ые] Вед[омости], № 259, 6 ноября; Голос (Ярославль), 6 ноября; Сарат[овский] Лист[ок], № 249.
[39] Волков Л. Новая религиозность и неонационализм // Моск[овские] Вед[омости], № 249, 30 октября / 12 ноября, [с. 1–2]; № 250, 31 октября / 13 ноября, [с. 1].
[40] Волох Л. Дневник рецензента. Вторая лекция К. И. Арабажина [ «Спор о русской интеллигенции в русской литературе»] // Одесск[ое] Обозр[ение], № 607, 24 декабря.
[41] Вольный [Вольнов И.Е.]. Грех интеллигенции // Гражданин, № 51–52, 16/29 июля, [с. 622–623].
[42] Вольный [Вольнов И.Е.]. К религиозному воспитанию в нашем обществе // Русск[ая] Правда (Екатеринослав) [№ 789], 29 июля.
[43] Вольный [Вольнов И.Е.]. «Вехи»{4} // Русск[ая] Правда, [№ 720], 5 мая.
[44] Вольский В. За границей // Утро (Харьков), 15 июля{5}.
[45] Вольский В. В осенние сумерки // Утро, 4 июля{6}.
[46] В два кнута // Совр[еменное] Слово, [№ 505], 29 апреля.
[47] В защиту интеллигенции. Сборник статей К. Арсеньева [= № 14], И. Бикермана [= № 18], П. Боборыкина [= № 20], В. Боцяновского [= № 22], Н. Валентинова [= № 35, 36], Н. Геккера [= № 118], И. Игнатова [=№ 69], Н. Иорданского [= № 77], Д. Левина [= № 93], Ф. Мускатблита [Мертвая зыбь. Вместо предисловия], Григ. Петрова [= № 140]. М.: Заря, 1909.
[48] В печати и обществе // Новая Русь, [№ 218], 11/24 августа{7}.
[49] В Религиозно-философском обществе [Что такое интеллигенция]{8} // Русск[ое] Слово, [№ 92], 23 апреля / 6 мая, [с. 5].
[50] «Вехи» новых путей или предельная веха? [(Доклад Д. В. Философова и Д. С. Мережковского в религиозно-философском обществе)] // Слово, [№ 774], 23 апреля, [с. 5].
[51] Гловский М. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции{9} // Изв[естия] кн[ижных] маг[азинов Т-ва М.О.] Вольф [по литературе, наукам и библиографии], № 5, май, [стб. 93].
[52] Горный Серг. [Оцуп А.-М.А.] История одного путешествия [(Посвящается П. Б. Струве)] (стих[отворение]) // Русск[ое] Слово, [№ 102], 7/20 мая, [с. 3].
[53] Гой А. Литературные штрихи // Харбин, № 1116, 30 декабря.
[54] Григорьев Ил. Литературные подробности{10}. [О сборнике «Вехи»] // Одесск[ое] Обозр[ение], [№ 403], 22 апреля.
[55] Грос[с]ман И. Махаевцы сверху и махаевцы снизу // Киевск[ие] Вести, [№ 139], 28 мая.
[56] Грехи и вехи // Новая Русь, [№ 287], 19 октября.
[57] Homunculus [Заславский Д.И.]. Штрихи // Киевск[ая] Мысль, [№ 227], 18 августа, [с. 3].
[58] Дан Ф. Руководство к куроводству («Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции) // Возрождение, № 9, 12/25 сентября, с. 79–90 {11}.
[59] Денисов В. Нельзя не сознаться, но и надо признаться // Россия, [№ 1091], 13 июня, [с. 2].
[60] Дерман А. Литературные заметки [(«Вехи», 3-е издание)] // Южн[ые] Вед[омости], [№ 186], 13 августа.
[61] Дживелегов А. К. На острой грани (К вопросу о русской интеллигенции) // Северн[ое] Сияние, № 8, с. 52–71; Далекая Окраина, № 680, 14 августа.
[62] Диспут о русской интеллигенции // Русск[ое] Слово, № 252, [3 ноября, с. 2–3].

[63] За интеллигенцию // Новая Русь, [№ 104], 18 апреля, [с. 2].
[64] Залетный И. Возврат к славянофильству [(Критические беседы)] // Волга, № 233, 5 ноября, [с. 2]; № 234, 6 ноября, [с. 2]. [65] Защитники «Вех» // Приднепровский Край, [№ 3699], 18 июня, [с. 3].
[66] Знамя труда. [А-р. Культурное Пошехонье (По поводу сборника «Вехи») // Знамя Труда, № 20, август, с. 3–13].
[67] И. [Игнатов И.Н.] Из книги и жизни [ «К жизни», повесть В. Вересаева] // Русск[ие] Вед[омости], [№ 80], 9/22 апреля, [с. 4].
[68] И. П. О нашей интеллигенции // Тифл[исский] Лист[ок], [№ 932], 6 апреля.
[69] Игнатов И. Литературные отголоски // Русск[ие] Вед[омости], № 69, 25 марта; № 85, 15/28 апреля.
[70] Идеалист. «Цусима» литературы, аферизма и фарисейства [(письмо в редакцию)] // Нов[ый] Вечер, № 15, 15 октября.
[71] Изгоев А. С. Еще о сборнике «Вехи» // Речь, [№ 83], 26 марта / 8 апреля, [с. 1].
[72] Изгоев А. С. Ответ Д. А. Левину // Речь, № 86, 29 марта / 11 апреля, [с. 2].
[73] Изгоев А. С. Письмо в редакцию // Речь, [№ 134], 19 мая / 1 июня, [с. 3].
[74] Изгоев А. С. «Соль земли» // Моск[овский] Еженед[ельник], № 46, [21 ноября / 4 декабря, с. 5–10].
[75] Интеллигенция и национализм [(От нашего корреспондента)] // Русск[ие] Вед[омости], [№ 94], 25 апреля / 8 мая, [с. 4].
[76] Исаков Е. Жизнь и идеи // Киевск[ие] Вести, 21 августа.
[77] Иорданский Н. Творцы нового шума // Совр[еменный] Мир, май. [См.: № 47.]
[78] Иорданский Н. Бесплодный пессимизм. (Политическое обозрение) // Совр[еменный] Мир, ноябрь.
[79] К. [Кашкин Н.Д.] Из петерб[ургской] жизни. «Вехи» и «Антивехи» // Русск[ие] Вед[омости], № 255, 6 ноября, [с. 3].
[80] Кара-Мурза П. Борьба идей // Каспий, № 80, [12/25 апреля, с. 5].
[81] Кара-Мурза П. Книга о горькой правде // Каспий, [№ 148], 5 июля.
[82] Кара-Мурза П. Критики «Вех» // Каспий, 12 июля.
[83] Качоровская А. Сборник «Вехи» перед лицом русской действительности // Сибир[ская] Жизнь, 21 июня.
[84] Кизеветтер А. О сборнике «Вехи» // Русск[ая] Мысль, май.
[85] Кипен Г. Темы дня // Мариупольск[ая] Жизнь, [№ 882], 9 августа.
[86] Кистяковский Б. Письмо в редакцию // Русск[ие] Вед[омости], № 87, 17/30 апреля, [с. 4].
[87] К. М. Признаки просветления // Колокол, [№ 1107, 19 ноября]; № 1109, 21 ноября.
[88] Ковалевский М. М. «Грехи» интеллигенции // Запросы жизни{12}, № 1, [18/31 октября, с. 3–10].
[89] Кольцов Д. [Гинзбург Б.А.] Кающиеся интеллигенты // Возрождение, [№ 5–6, апрель, с. 46–50]; № 7–8, [май, с. 30–34].
[90] Коробка Н. «Вехи» на пути к религиозному квиетизму // Правда Жизни, № 21, 20 апреля, [с. 3].
[91] Л-н [Лунин] Н. Еще о сборнике «Вехи» // Харьк[овские] [Губернские] Вед[омости], [№ 105], 15 мая{13}.
[92] Лашнюков В. Двойное кощунство // Киевск[ие] Вести, 1 мая.
[93] Левин Д. Наброски // Речь, № 82, 25 марта / 7 апреля [§ I–III]; № 86, 29 марта / 11 апреля [§ IV–V]. [См.: № 47 – без разбивки на параграфы и под названием «Мольеровские врачи»].
[94] Леонидов Д. [Шморгонер Д.И.] Из литературы и жизни // Приднепр[овский] Край, [№ 3702], 21 июня.
[95] Литературное насилие // Соврем[енное] Слово, [№ 546], 16 июня.
[96] Лукин А., свящ. Вехи [(Библиографическая заметка)] // Таврич[еский] церк[овно]-общ[ественный] Вестник, [№ 21], 20 июля, [с. 922–925].
[97] Лунин Н. Скорбные итоги // Харьк[овские] [губернские] Вед[омости], [№ 94], 30 апреля; [№ 98], 5 мая; [№ 100], 7 мая.
[98] Лурье С. О сборнике «Вехи» // Русск[ая] Мысль, [№ 5], май.
[99] Лурье С. Жизнь и идеи [(Ответ С. Л. Франку)] // Русск[ая] Мысль, [№ 7], июль, [с. 162–169].
[100] Львов В. «Нестрашный» суд // Одесск[ие] Нов[ости], 24 июля.
[101] Любош С. [Любощиц С.Б.] Дуэль Мережковского и Струве // Слово, [№ 774], 23 апреля, [с. 2].
[102] Люсин П. Вожди // Полтавск[ий] Вестн[ик], № 2056, [29 сентября]; № 2069, [15 октября].
[103] Летопись последней недели [Р. Б. [548] Летопись последней недели. 30 октября – 6 ноября] // Запросы Жизни, № 4, [8 ноября, с. 20–21].

[104] М.К. [Кочергин М.В.] Куда идти? // С[анкт-]П[етер]б[ургские] Отголоски, № 176, 21 августа{14}.
[105] Маленькая библиографическая справка // Харьк[овские] [Губернские] Вед[омости], [№ 180], 14 августа{15}.
[106] Малиновский И., проф. Начальная страница из истории русской интеллигенции [(Ответ авторам «Вех»)] // Сибирск[ая] Жизнь, № 254, [24 ноября, с. 2–3]; № 255, [25 ноября, с. 2]; № 256, [26 ноября, с. 2–3].
[107] Меб [Бескин М.М.]. «Вехи» (стих[отворение]) // Раннее Утро, 9 мая.
[108] Мельгунов С. Нашли виновника // Киевские Вести, 25 марта.
[109] Мережковский Д. Семь смиренных // Речь, [№ 112], 26 апреля, [с. 1–2].
[110] Мережковский Д. К соблазну малых сих // Речь, [№ 244], 6/19 сентября.
[111] Мещерский В. П., кн. Дневники // Гражданин, № 51–52, [10-11-]16 июля.
[112] Милорадович К. М. «Вехи» // Журнал Мин[истерства] Нар[одного] Просв[ещения], [№ 8], август, [с. 423–434].
[113] Мишин. Две книги // Русск[ие] Вед[омости], [№ 143], 24 июня{16}.
[114] Musca [Мускатблит Ф.Г.] Танцкласс. О сборнике «Вехи» // Раннее Утро, [№ 94], 25 апреля / 8 мая, [с. 2].
[115] Musca [Мускатблит Ф.Г.] Проникновенному [На могилу А. П. Чехову] // Раннее Утро, 2 июля.
[116] N.{17} Мемуары унтер-офицерской вдовы // Киевлянин, 7 июля.
[117] Н-в Б. [Никонов Б.П.] Усовершенствование личности // Отдых Христианина, ноябрь.
[118] Н. Г. [Геккер Н.Л.] Литературный дневник // Одесск[ие] Нов[ости], [№ 7785], 9/22 апреля; [№ 7788], 12/25 апреля. [См.: № 47 – под названием «Реакционная проповедь»].
[119] Н. Ф. «Вехи» // Полтавские ведом[ости], 6 августа.
[120] Надеждин Н. [Мендельсон Н.М.] Предел скорби // Нов[ая] Русь, 23 апреля.
[121] Нанд. Сезон начался // Сибирь, № 243, [25 октября].
[122] Нездешний. Мимоездом // Сибирь, [№ 123], 2 июня.
[123] Николаев П[авел]. Снова у «Вех» и ответ г. А. Т. // Сиб[ирская] Жизнь, № 128, [16 июня, с. 3].
[124] Новомирский Н. По вехам // Одесск[ое] Обозр[ение], № 577, 19 ноября.
[125] Новые пути // Варшавский Дневник, 9/22 августа, [с. 4].
[126] Норд. Больной вопрос современности // Тифл[исский] Лист[ок], 24 апреля.
[127] Обзор печати // Слово, № 788, 7/20 мая, [с. 2].
[128] [Р-а.] О «Вехах». Отчет о докладе д-ра Петровского{18} // Киевск[ие] Вести, № 328, 10 декабря, [с. 4]. [= № 149].
[129] Огнев Н. [Розанов М.Г.] О русской интеллигенции [(В Религиозно-философском обществе)] // Речь, [№ 109], 23 апреля / 6 мая, [с. 4–5].
[130] Озеросский С. [Фарфель С.Г.] О «Вехах» // Речь, № 139, 24 мая / 6 июня, [с. 5].
[131] О. Л. Д'Ор [Оршер О.Л.]. Суд над интеллигенцией. [Тяжелая драма в одном действии. (Фельетон)] // Приднепр[овский] Край, 12 мая.
[132] О. Л. Д'Ор [Оршер О.Л.]. Дружеская переписка [Фельетон] // Утро (Петерб.), [№ 30], 18 мая, [с. 2].
[133] Опискин Фома [Аверченко А.Т.] «Вехи» // Сатирикон, № 21, 23 мая, [с. 2–3].
[134] Отчет о заседании в Санкт-Петербургском женском клубе (Доклад Н. А. Гредескула «Перелом в русской интеллигенции») // Речь, [№ 301], 2 ноября, [с. 2].
[135] Отчеты о докладе В. И. Гурко «Интеллигенция от Базарова до «Вех»{19}: Общества и собрания // Россия, [№ 1237], 12 декабря, [с. 3];
В обществах и собраниях // Новая Русь, [№ 342], 13 декабря, [с. 5].
[136] Передовая статья // Виленский Вестник, [№ 1765], 2 мая, [с. 2]
[137] Передовая статья // Наш Край, 6 июня.
[138] Передовая статья // Сарат[овский] Вестн[ик], [№ 131], 18 июня.
[139] Пессимист. Из записной книжки пессимиста [(Маленький фельетон)] // Русск[ая] Речь, 2 мая.
[140] Петров Гр. Обвиненные судьи // Русское Слово, № 111, 17/30 мая, [с. 7]. [См.: № 47].
[141] Печать // Киевские Вести, [№ 85], 29 марта, [с. 4].
[142] Печать // Харбин, 25 июня.
[143] По Вехам. Сборник статей об интеллигенции и «национальном лице». М. 1909. Предисловие.
[144] Поляцкий А. Апология мещанства // Киевские Вести, № 335, 15 декабря.
[145] Поправка // Слово, 12 мая.
[146] Посторонний. «Бей интеллигенцию!..» // Всемирн[ая] Панорама, [№ 4], 15/28 мая.
[147] Пешехонов А. Новый поход против интеллигенции{20} // Русск[ое] Богатство,

[№ 4], апрель, [с. 100–126]{21}.
[148] Пешехонов А. Свободная кооперация // Киевск[ие] Вести, [№ 114], 30 апреля / 13 мая.
[149] Р-а. О «Вехах» // Киевские Вести, № 328, [10 декабря, с. 4]. [= № 128]
[150] Реферат о «Вехах» // Каспий, № 211, 22 сентября, с. 4.
[151] Рецензия // Уральская Жизнь, [№ 93], 30 апреля{22}.
[152] Розанов В. Мережковский против «Вех» (Последнее религиозно-философское собрание) // Нов[ое] Вр[емя], [№ 11897], 27 апреля / 10 мая, [с. 3].
[153] Розанов В. Между Азефом и «Вехами» // Нов[ое] Вр[емя], 20 августа / 2 сентября, [с. 3–4].
[154] Rum-rum.Черносотенные вехи // Русск[ое] Знамя, № 142, [27 июня].
[155] Сарматов [Н.] Маленькие заметки // Россия, [№ 1051], 30 апреля; [№ 1132], 31 июля.
[156] Сборник «Вехи». Резолюция, принятая на ученом отделе О[бщества по] Р[аспространению] Т[ехнических] З[наний] в Москве // Русское Слово, [№ 85], 15/28 апреля, [с. 5] [В более полном варианте: № 47, с. 157–160]. [157] Сементковский Р. Рецензия // Истор[ический] Вестн[ик], [т. CXVI], № 5, [май, с. 698–700].
[158] Спиро С. Л.Н. Толстой о «Вехах» // Русское Слово, [№ 114], 21 мая / 3 июня, [с. 2].
[159] Среди газет и журналов // Нов[ое] Вр[емя], [№ 11911], 11/24 мая, [с. 2–3].
[160] Статья [В печати и обществе] // Новая Русь, [№ 112], 26 апреля, [с. 3].
[161] Статья [Норд. О чем говорят] // Тифл[исский] Листок, [№ 115], 24 мая, [с. 5].
[162] Столыпин А. Интеллигенты об интеллигентах // Нов[ое] Вр[емя], [№ 11893], 23 апреля / 6 мая), [с. 4].
[163] Столыпин А. Еще о «Вехах» // Нов[ое] Вр[емя], [№ 11898], 28 апреля, [с. 3–4].
[164] Струве П. Слабонервность или игра на слабых нервах? // Слово, [№ 749], 27 марта, [с. 2].
[165] Струве П. Размышления // Слово, [№ 776] 25 апреля / 8 мая, [с. 2: О «Вехах»]; [№ 788], 7/20 мая [с. 2: «Общественная реакция» или борьба с реакцией? – Призыв к покаянию или призыв к собиранию сил?]; № 800, 19 мая / 1 июня, [с. 1: Мой ответ на газетную травлю].
[166] Струве П. Ответ архиепископу Антонию // Слово, № 791, 10/23 мая, [с. 3].
[167] Струве П. На разные темы [ «Вехи» и «Письма» А. И. Эртеля. – По поводу статьи кн. Д. И. Шаховского] // Русск[ая] Мысль, [№ V], май, [с. 113–125].
[168] Суд над авторами сборника «Вехи» // Голос Москвы, № 85, 15 апреля.
[169] Суд над клеветой // Новая Русь, [№ 108], 22 апреля, [с. 2].
[170] Северный С. [Дурылин С.Н.] «Вехи» и Чехов // Слово, [№ 825], 13/26 июня, [с. 1–2].
[171] Тавричанин П. [Маныч П.Д.] Старые боги. [Русская интеллигенция и сборник «Вехи»] // Утро (Харьков), [№ 736], 10 мая, [с. 6].
[172] Т-н О. Интеллигенция и «Вехи» [(Доклад А. Б. Селихановича, прочитанный в религиозно-философском обществе)] // Киевск[ие] вести, № 330, [12 декабря].
[173] Толстой К. Гордость мысли // С[анкт-]П[етер]б[ургские] вед[омости], № 247, [28 ноября].
[174] Л. Н. Толстой о сборнике «Вехи» // Русское Слово, [№ 106], 12/25) мая, [с. 4].
[175] Тон Н. Страничка жизни // Харбин, 19 июля.
[176] Трубецкой Е. Н., кн. «Вехи» и их критики // Моск[овский] Еженед[ельник], № 23, [13/26 июня, стб. 1-18].
[177] У. Т.{23} Литературно-общественные заметки // Народная Летопись, [№ 169], 9 августа, [с. 2–3].
[178] Филевский И., [прив.-доц., свящ.] Поворот в нашей интеллигенции // Церк[овный] Вестн[ик], [№ 26, 16 июня, стб. 804–805]; [№ 29,] 25 июля, [стб. 899–900; № 31, 30 июля, стб. 969–970; № 32, 6 августа, стб. 994–996].
[179] Философов Д. О любви к отечеству и народной гордости // Наша Газета, № 71, 26 марта / 8 апреля), [с. 1].
[180] Философов Д. Спор вокруг «Вех» // Русск[ое] Слово, 17 мая.
[181] Франк С. «Вехи» и их критики // Слово, № 752, 2/15 апреля{24}.
[182] Франк С. Мережковский о «Вехах» // Слово, [№ 779], 28 апреля / 11 мая.
[183] Франк С. Культура и религия [(По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье)] // Русск[ая] Мысль, [№ 7], июль, [с. 147–161].
[184] Фудель И., [прот.]{25} Критика интеллигентского сознания // Моск[овские] Ведом[ости], [№ 96], 29 апреля.
[185] Хирьяков А. Близкие тени // Правда Жизни, [№ 17], 23 марта / 5 апреля, [с. 3].

[186] Христианка. Условия возрождения России (Ответ авторам книги «Вехи»). М., 1909, 64 с., ц. 35 к.
[187] Чернов С. Р. Зигзаги жизни // Новая Жизнь (Харбин), 19 июля.
[188] Чуковский К. Современные Ювеналы // Речь, 1909, № 233, 16/29 августа.
[189] Шагинян М. Еще о «Вехах» // Приазовск[ий] Край, [№ 169], 29 июня / 12 июля, [с. 1–2].
[190] Шаховской Д., кн. Слепые вожди слепых // Голос (Ярославль), 3/16 апреля.
[191] Ш-г Л. [Штернберг Л.Я.] Старые и новые богоискатели // Запросы Жизни, № 4, [15 ноября].
[192] Эсаша. Осужденная интеллигенция // Варшавск[ий] Дневник, № 312, [11/24 декабря.
[193] Южный В. «Вехи» (Жизнь и литература{26}) // Бакинские Вести, № 16, 28 сентября, [с. 3], [№ 17, 2/15 октября, с. 2.]
[194] Южный И. Доклад Ю. В. Португалова // Оренбургский Край, № 380, 10 декабря, [с. 4].
[195] Ю-н [Ветцель Н.Н.]. «Вехи» и Чехов // Нов[ое] Вр[емя], [№ 11943], 13/26 июня, [с. 4].
[196] Ясинский И. Суд над интеллигенцией [(По поводу сборника «Вехи»)] // Биржевые Ведомости, № 11245, [4 августа]; № 11247, [6 августа]; № 11249, [8 августа]; № 11251, [10 августа]; № 11255, [14 августа]; № 11257, [16 августа].
[197] А. Заметки журналиста // Харбин, 6 января. [198] А. П. [Панкратов А.С.] Интеллигенция (лекция К. И. Арабажина) // Русск[ое] Слово, [№ 27], 4 февраля.
[199] Басаргин А. [Введенский А.И.] Течения встречные (Критические заметки) // Моск[овские] Вед[омости], № 4, 6 января, [с. 2].
[200] Басаргин А. [Введенский А.И.] Компромиссы (Критические заметки) // Моск[овские] Вед[омости], № 12, 16/29 января, [с. 2].
[201] Беседа об интеллигенции // Русск[ие] Вед[омости], 4 февраля.
[202] Венгеров С. Литературные настроения в 1909 году // Русск[ие] Вед[омости], 1 января.
[203] Гой А. Заметки журналиста // Харбин, 9 января.
[204] Гой А. «Героизм и подвижничество» (Литературные штрихи) // Харбин, 12 января.
[205] Иванов-Разумник [Иванов Р.В.] Об интеллигенции. Что такое махаевщина. Кающиеся разночинцы. 2-е изд. СПб., 1910.
[206] Изгоев А. С. Интеллигенция и «Вехи». Вместо предисловия // Изгоев А. С. Русское общество и революция. М., 1910, [с. 3-11].
[207] Караваев Н. Драма русской революции (Письма из Вены) // Южн[ый] Край, № 9902, 30 января.
[208] Наумов Вс. «Вехи» // Эхо (Благовещенск), № 390, 21 января / 3 февраля, [с. 2].
[209] Никс. Да будет триумф! (Лекция К. И. Арабажина) // Утро России, 4 февраля.
[210] Нич. Спор об интеллигенции // Голос Москвы, [№ 27], 4 февраля.
[211] Новомирский Н. Беллетристическая иллюстрация к «Вехам» [(«Приказчик» З. Гиппиус — «Русская Мысль». I кн.)] // Одесск[ое] Обозрение, № 621, 24 января.
[212] Петров Гр. Кнутом по пристяжной // Южный Край, [№ 9909], 9/22 февраля.
[213] Рославлев [А.] Мысли // С[анкт-]П[етер]б[ургские] Ведомости, № 35, 13 февраля.
[214] Сергей Глаголь [Голоушев С.С.]. О человеке в мундире (Мой дневник) // Столичная Молва, № 107, 15 февраля.
[215] Схимник. «Героизм и подвижничество» // Сибирь, № 4, 6 января.
[216] Чеботарев Ф. У берегов свободы // Русск[ая] Правда, № 918, 8/23 января, [с. 3].
[217] П. Ш. [Петр Шубин — псевдоним П. А. Виленского]. Москва [(От нашего корреспондента)] // Киевская Мысль, № 38, 7 февраля, [с. 4].
[218] Яблоновский С. [Потресов С.В.] К лекции о «Вехах» // Русск[ое] Слово, [№ 27], 4 февраля.

Из глубины

Сборник статей о русской революции

Комментарии

Из глубины воззвах к Тебе, Господи!

De profundis clamavi ad te, Domine!

Предисловие издателя

Сборник «Вехи», вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение, несмотря на всю вызванную им, подчас весьма яростную, реакцию и полемику, явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905–1907 гг. и разразилась в 1917 г. Историк отметит, что русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему

предостережению, не сознавая великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство.

Бóльшая часть участников «Вех» объединилась теперь для того, чтобы, в союзе с вновь привлеченными сотрудниками, высказаться об уже совершившемся крушении — не поодиночке, а как совокупность лиц, несмотря на различия в настроениях и взглядах, переживающих одну муку и исповедующих одну веру. Взор одних из нас направлен непосредственно на конечные религиозные вопросы мирового и человеческого бытия, прямо указующие на Высшую Волю. Другие останавливаются на тех вопросах общественной жизни и политики, которые, не будучи вопросами общественной техники, в то же время лишь через промежуточные звенья связаны с религиозными основами жизни. Но всем авторам одинаково присуще и дорого убеждение, что положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастие и преступление. Как такой разрыв они ощущают то ни с чем не сравнимое морально-политическое крушение, которое постигло наш народ и наше государство.

С. А. Аскольдов

Религиозный смысл русской революции

Комментарии

Прежде чем говорить о религиозном смысле русской революции, мы поставим вопрос о религиозном смысле революции вообще. Однако есть ли что-либо типическое и общее для процесса, именуемого революцией? Если это понятие брать в его наиболее первоначальном и общем смысле, то, по-видимому, мы будем иметь дело с чем-то слишком общим и неопределенным и потому не поддающимся той или иной оценке. В сущности, всякий острый исторический кризис, несущий с собою тот или иной «переворот» внутренних государственных отношений, есть революция. В известном смысле и война есть революция. И это особенно ясно на переживаемой нами войне, составляющей с русской революцией одно неразрывное целое. Дворцовые перевороты, например, убийство Павла I, по своим последствиям для жизни государства тоже могут подходить под понятие революции. Очевидно, что о таких разнообразных процессах не может быть высказано какого-либо единого суждения. Но сузим понятие революции, и мы получим уже некоторую определенность, которую в пределах поставленного нами вопроса нам нельзя не подвергнуть особому обсуждению. Мы будем разуметь под революцией ниспровержение народом того или иного государственного строя. Здесь имеются уже некоторые характерные, общие для процессов этого рода черты. Основной такой чертой является особая психология народных масс, чувствующих себя вершителями своей новой исторической судьбы. В революциях того типа, о котором мы говорим, новый строй возникает для народа не как внешняя перемена к лучшему или худшему, как бы дарованная судьбой через посредство тех или иных отдельных лиц, а как некий творческий почин и действие, исходящие от всех и каждого. Этот своеобразный психологический момент некоторого своеобразного «народного самодержавия», — самодержавия, носителями которого являются тысячи и миллионы, — является чем-то весьма важным и роковым для жизни народов. Конечно, можно сказать, что таким распыленным самодержавием является не только революция, как острый процесс переворота, но и всякая стойкая форма народовластия, например, всякая демократическая республика. Это несомненно так, однако все же мы должны признать этот момент в революции особенно подчеркнутым, поскольку в ней он переживается в особо резкой форме. Народоправство in statu nascendi{1}, т. е. в революции, и в тех или иных установившихся уже формах имеет все же далеко не одинаковую психологию не только по остроте переживаний, но даже и по существу, поскольку в установившихся формах событиями начинают управлять именно уже эти сложившиеся формы, сознаваемые каждым участником как уже некая непреоборимая для него внешность. Но именно в моменты ломки и кризисов стихия народоправства еще бесформенна. В силу этого инстинктам своеволия дается неосуществимый при всяких стойких формах простор. Именно во время революций обманчивый мираж личной автономии в деле общественного устроения для всех и каждого гораздо сильнее и соблазнительнее, чем когда-либо. Этот соблазн своеволия с заразительной быстротой и силой распространяется в революционных мятежах на миллионы душ, до того не помышлявших ни о каких своих правах или, во всяком случае, не сознававших их в себе в качестве реальной силы. Что сказать об этом моменте с религиозной точки зрения? Очевидно, что в нем именно мы имеем наиболее явное и резкое нарушение того высшего религиозного принципа жизни, который составляет основу религиозной жизни, как индивидуальной, так и общественной, т. е. ее органическое единство. Революция есть по преимуществу власть множественности над государственным единством, в какой бы форме оно ни выражалось. В ней именно расплавляются те спайки, которые соединяли множественность элементов в стойкие формы государственности, и расплавляются не под влиянием каких-либо внешних формирующих сил, как это бывает в войнах, а именно под напором внутренних молекулярных сил общественного целого. Именно в

эти моменты множество овладевает целым, заступая место его формального и реального единства. Это овладение целым множественностью составляющих его частей образует всегда уже некоторый впоследствии неизгладимый навык самовластия со стороны множественности. Несомненно, что это освобождение множественности от тяготевшей над нею в данный момент формы единства, формы, иногда искаженной и в том или ином отношении ненормальной, может дать временный расцвет жизнедеятельности целого. Однако вместе с этим расцветом в природу общественного организма внедряется уже неисцелимая склонность к новым овладениям целым со стороны множественности. Революция – это процесс, создающий неизбежность своих рецидивов. И каждый такой рецидив является роковым приближением к последнему и непоправимому уже распаду целого на части, т. е. к смерти целого. Мы подчеркиваем, что этот своеобразный динамизм демократического принципа имеет преимущественное выражение и развитие именно в процессе революции и далеко не всегда – в стойких формах государственного народовластия. Эти стойкие формы всегда представляют в той или иной мере лишь обманчивый мираж демократического начала. Окристаллизовавшаяся государственность всегда налагает те или иные оковы на волю народа как множественность воль и незаметно для сознания народа подчиняет его принципу целого и его живого единства. В свою очередь, и это единство вовсе не должно непременно иметь свое эмпирическое выражение в лице монарха или того или иного диктатора. Оно может иметь свое осуществление в организации парламента, палаты, той или иной преобладающей партии, вообще в той или иной окристаллизовавшейся государственной конструкции. Динамика народовластия как действительного овладения государственным целым и его жизнью со стороны составляющей это целое множественности есть некоторое специфическое состояние как бы расплавленности всяческих конструкций, характеризующее именно революционные периоды в жизни народов. Мы утверждаем, что, по основному противоречию этой динамики с высшим религиозным принципом жизни, она всегда носит в себе начало смерти общественного целого. В эпохи революций над страной всегда носится призрак смерти, подобно тому как это бывает в процессе всякой тяжелой болезни. Революция есть опаснейшая из болезней государственного и общечеловеческого целого. Точнее говоря, это даже не болезнь, а некоторая стадия в процессе многих общественных болезней, – именно та стадия, когда жизнь подавляется теми распадами и нарушениями физиологических отправлений, которые уже грозят смертью. Однако, подобно тому как тяжелые болезни зачастую преодолеваются и даже иногда ведут к тому или иному обновлению заболевшего организма, так и революционные процессы сменяются возрождением жизни. Собственно духовное обновление приносит всякая болезнь, хотя бы в самой примитивной форме, в виде того или иного диэтического научения и устрашающего воздействия на человеческое благоразумие. Но вместе с тем революции, как и тяжелые болезни, несут свои уже неустранимые последствия, и в них общественный организм делает всегда некоторый бесповоротный, хотя, быть может, внешне и незаметный шаг к своему последнему пределу. В сущности, история вполне подтверждает это на отдельных примерах, из которых самыми поучительными являются крушения древних государственных организмов Греции и Рима. На демократии Афин это особенно ясно видно, в истории же Рима затушевано еще многими привходящими обстоятельствами и процессами.

Признавая динамику народовластия заключающей в себе начало разложения целого на свои составные элементы, мы тем самым закрепляем за этим процессом вполне определенный отрицательный религиозный смысл. И в данном случае теоретические соображенья вполне подтверждаются самою жизнью. Религиозная и революционная настроенность представляют два психологических образования, весьма трудно друг с другом совместимые; всегда одно возрастает за счет другого. Революции подготовляются и наступают обыкновенно на почве ослабления религиозного сознания. Это характерно как для древних, так и для новых исторических эпох. Религия всегда являлась силою, связующей государство со стороны его органического единства, в какой бы политической форме оно ни выражалось. И потому-то всякое революционное движение обыкновенно имеет перед собою в качестве подготовительной фазы тот или иной процесс увядания религии, иногда своего рода «век просвещения». Он был в Афинах в V веке, в Риме во II и I до Р. Х. аналогично тому, как во Франции в XVIII.

Это противоположение религии и революции, имеющее силу в той или иной мере в отношении всех религий, является особенно подчеркнутым в отношении Христианства. В революции мы видим не только перестановку метафизических начал жизни – единства и множества – одно на место другого в порядке подчинения, но и весьма ярко выраженную психологию политического стяжания, относящегося не только к формальным правам власти, но и к реальным объектам материальной действительности. И опять-таки эта психология распространяется на массы, переходит от тысяч к миллионам. Могут ли быть в это время услышаны слова Христа

о самоотречении? Вообще «христианская политика», как активное устроение государственности, имеет свой естественный предел, за которым неизбежно начинается антирелигиозный уклон воли. Таким пределом является роль как бы третейского судьи. Христианская политика может быть лишь направлена на осуществление чужих, а не своих политических и социальных прав. Но всякого рода стяжание для себя уже несовместимо с Христианством. Конечно, и революция имеет свою направленность к сверхличным объективным целям. Но эта сверхличная психология в общем и целом лишь удел немногих, массы же затрагиваются и разжигаются именно в своих эгоистических инстинктах. Эволюционный порядок усовершенствования государственных форм поэтому именно более соответствует Христианству, что в нем метаморфозы этих форм происходят через центральные органы государственного организма без возбуждения к активному стяжанию народных масс. С другой стороны, и эволюционная политика может быть, конечно, глубоко антихристианской. Однако в ней все же массы народные находятся под охраной тех или иных скреп государственных форм. В этих формах может скрываться и развиваться та или иная болезнь общественного организма, но эта болезнь еще не овладевает всем телом. Именно революция есть как бы разлитие этой болезни на весь элементарный состав организма, своего рода горячечное состояние, сопровождающееся потерей сознания и другими явлениями, угрожающими жизни. Вообще, если эволюцию и революцию сравнивать ceteris paribus{2}, то мы можем сказать, что Христианство требует органического, а потому эволюционного развития жизненных форм. О Христианстве как «революции» можно говорить только условно, обозначая этим термином лишь коренное преобразование и новизну религиозного творчества в застывшей и омертвевшей религиозной среде. «Революция» Христа и первоначальной Церкви и состояла, между прочим, в коренном отрицании всякого механически-правового стяжания мирских благ и в призыве к внутреннему органическому преобразованию мира. Конечно, и в этом преображении внутреннего строя души может быть своя резкость и внезапность. Но между этой резкостью религиозного обновления и государственными революциями такая же коренная разница, как между внезапным прорывом свежего ростка сквозь земной покров под влиянием лучей солнца и механическим срезом стальным лезвием живого побега, хотя бы искривленного и в том или ином отношении больного.

Конечно, к этой принципиальной религиозной оценке революции мы должны присоединить и весьма существенные ограничительные дополнения. Нельзя не признать, что нормальная с религиозной точки зрения эволюция, конечно, невозможна в эмпирических условиях земного существования. Здесь, на земле, неизбежны всякого рода механические срезы и катастрофы. И несомненно, что и через них тоже происходит религиозное творчество и созревание. В этом смысле религиозное отрицание революций есть такая же практически бесплодная оценка, как и религиозное отрицание войны. Но, признавая всю силу и своеобразную правду такого аргумента в смысле указания на эмпирическую неизбежность, мы все же утверждаем, что революция, как война внутригосударственная, имеет глубокое отличие от войн между отдельными государствами. Война внешняя, при всех разнообразных ее последствиях во внутренней жизни страны, вовсе не связана непременно с внутренними разрывами народно-государственного организма. Она никогда не бывает процессом, в такой мере дезорганизующим общественное целое, как революция. В войнах организмы государственные имеют лишь ту или иную депрессию извне без всякого нарушения основного органического начала единства. Никогда русский народ не был так органично спаян, как в войну 1812 г., несмотря на то, что враг был в сердце государства. Мы не говорим уже о глубокой разнице в психологии внешних и внутренних войн. Внешние войны, основанные в общем и целом на воинской повинности, гораздо меньше имеют в своей психологии чувств вражды и ненависти, чем внутренние гражданские войны. Солдат, отбывающий воинскую повинность, посылая на вражеский фронт разрушительные снаряды, вполне способен в то же самое время воспринимать своих врагов как товарищей по несчастью и даже им сочувствовать. Эта психология сочувствия часто и обнаруживается на гуманном и сердечном отношении к пленным. Всему этому нет места в типичных гражданских войнах. Классовая вражда и борьба партий гораздо более совпадает с чувствами личной вражды и ненависти, чем всякого рода столкновения между государствами, где личный и общегосударственный интерес разобщены друг от друга множеством чрезвычайно сложных промежуточных отношений.

Но, конечно, неизбежно как-то религиозно принять и по-своему оправдать не только войну, но даже и революцию. Дезорганизующие процессы так же необходимы в человеческой истории, уже неисцелимо отравленной стихией зла, как необходимы хирургические операции и вообще внешние способы воздействия на человеческий организм, уже пораженный теми или иными болезнями. Однако это приятие и оправдание с точки зрения неизбежности не должно нас обманывать относительно смысла совершающегося и его дальнейших последствий. Религиозно приходится

принять и смерть. Однако мы все же понимаем, что именно смерть есть последний и самый роковой результат греха. Революция есть, по существу, предварение общественной смерти, лишь осложняемое последующим возрождением и обновлением. Возможность такого сочетания жизни и смерти в одном процессе станет нам понятной, если мы поймем, что по замыслу своему революция есть все же стремление, утверждающее жизнь, а именно попытка произвести некоторую жизненную метаморфозу, хотя и вопреки закону органического развития. Это есть некоторая безрелигиозная замена того, что в плане религиозном является преображением. Именно потому, что революция пытается произвести обновление форм общественности не изнутри через единство, а извне через посредство множественности, она и претерпевает более или менее далеко идущий процесс распада целого на свои составные части и элементы. Но этот распад, в силу присущего общественному телу инстинкта жизни, вызывает реакцию собирания множественности в то или иное органическое целое, чтобы избежать гибели. Таким образом, к революции, как к процессу политической метаморфозы, присоединяются два производных и по видимости противоположных момента: во-первых, момент распада или анархии и, во-вторых, момент стягивания или собирания. Но так как весь этот процесс протекает вопреки закону органической жизни, то и последний момент приводит лишь к ложным формам возрождения и обновления. Соединение в целое происходит уже не по заранее намеченному плану, а до известной степени случайно, чтобы только сохранить жизнь. Как и все в революции, он происходит не внутренне-свободно, а внешне-насильственно. Это насильственное стягивание, являясь как бы второй половиной революционного процесса, создает ту или иную форму государственного деспотизма. Революционизм, анархизм и деспотизм, это три порыва в жизни общественных организмов, которые при всем своем внешнем несходстве внутренне между собою связаны и непосредственно порождают друг друга. Революция есть порыв творчества целого, порыв положительный в своем созидательном замысле, однако ложно исходящий не от центра, а от периферической множественности и будящий ее хаотические силы. По происхождению своему этот порыв зарождается даже не в самой множественности, а в тех или иных промежуточных областях, иногда стоящих близко к центральному единству. Это, так сказать, возмущение вторичных единств целого против первичного, возмущение, поднятое, правда, во имя того же целого, лишь ложное по избранному им пути и средствам. В плане религиозной онтологии этому возмущению соответствует возмущение Люцифера против плана божественного миростроительства, желание направить его по-своему, присвоив себе значение центрального единства. Конечно, существенною разницею является здесь то, что в эмпирических земных условиях этот замысел имеет свое оправдание в том зле, которое проникает все земные формы государственности. Земное люциферианство имеет, конечно, все основания желать лучшего, каких оснований не имел ближайший к Богу Ангел первозданного мира. Однако это оправдание лишь относительное, поскольку зло мира сего, по закону Христа, преодолевается не внешним сопротивлением, не механическими средствами насилия, но лишь внутренним органическим замещением его силою добра. Но все же несомненно, что революционная идеология, рассматриваемая сама по себе, еще проникнута сознанием целого и ради целого поднимает свое знамя. Однако для достижения своих целей она обращается к силам, в которых сознание целого слишком слабо. Она бросает свой мятежный призыв в темную среду, не желая считаться с тем, что на нее же потом эта среда и восстанет. В этой среде ее световая энергия может светиться лишь красным потухающим пламенем. И этот красный цвет Денницы есть не случайное ее знамя, но именно символ преодоления света тьмою. Свет, оторвавшийся от своего первоисточника и брошенный в поглощающую его темную среду, неизбежно потухает. Тьма его объемлет и восстает на все и вся. Эта тьма есть черный цвет анархии, того порыва множественности, который не хочет знать никакого целого, никакого закона, созидающего органическую жизнь, и выражает лишь эгоистическую самость каждого элемента в отдельности. Если разгадка основных демонических начал зла Христианства и древнего Парсизма{3}, предложенная Вяч. Ивановым в его глубокомысленной статье «Лики и личины России» (см. сборник «Родное и Вселенское», стр. 125 {4}), верна, то демон, одушевляющий это своеобразное царство тьмы, носит имя Аримана. Это царство, с точки зрения принципа жизни, есть уже агония, хотя и могущая быть долговременной. Она неизбежно вызывает обратный жизненный рефлекс, стремящийся сохранить жизнь, вновь построить и воссоздать разлагающееся целое. Однако для воссоздания ее единственно правильным религиозным путем, т. е. посредством приятия организующих и пластических сил из центрального единства, уже нет возможности. Безрелигиозная и противорелигиозная психология уже атрофировала в элементах общественного целого те религиозные стремления, которые только и могли быть действенными факторами восстановления органического единства. Вместо любви, смирения, преуменьшения своей значимости в составе целого и самоотречения люциферианская и аримановская психология

воспитала в массах чувства классовой ненависти, самоуверенности, преувеличения своего значения, вообще психологию самоутверждения во всех отношениях. На такой почве невозможно органическое единство, возникающее из внутреннего тяготения каждого элемента к другим и к целому. И место органического единства заступает холодное рассудочное построение плана целого, которое приходится приводить в исполнение вопреки развившимся и укрепившимся инстинктам и тяготениям масс, — приходится создавать насильственно путем устрашения и различных средств принуждения. Но тогда и самый принцип органической формы получает ложный противоречивый характер, поскольку эта форма стремится спаять в одно целое то, что неудержимо рассыпается в разные стороны. Это мучительное для всех и каждого и все же сознаваемое как жизненно неизбежное, насильственное и чисто механическое стягивание общественного организма в целое осуществляется путем той или иной формы деспотизма. В деспотизме уже потухает революционное творчество, он уже не пытается строить лучшее по идеальным формам, но фиксирует те формы, которые нужны, чтобы только существовать. Это механическое делание жизни, являясь приостановкой надвигающейся черной смерти, не есть уже ни животворящий белый цвет целостной полноты общественно-религиозного сознания, ни мятежный красный цвет революции, ни черный цвет хаотической анархии. Это некоторая бесцветная бледная немочь, имеющая лишь внешнее подобие жизни. Это тот «конь блед», о котором говорит Апокалипсис{5}.

В своих религиозных откровениях, слишком многозначительных, чтобы сетовать на временное невнимание к ним, А. Н. Шмидт истолковывает значение этих трех последних коней как три кратких апокалиптических эпохи, мятежа (рыжий), ереси (черный) и безверия (бледный) [549]. В этом истолковании есть своя рационализация, с которой наше рационалистическое понимание этих символов несколько не совпадает. Однако это несовпадение не имеет характера противоречия, поскольку и в том <и> в другом случае имеются в виду лишь разные стороны одних и тех же, но лишь весьма сложных по своему составу событий. Самым многозначительным в истолкованиях А. Н. Шмидт, в деталях к тому же колеблющихся, является для нас не та или иная рационализация, могущая быть ошибочной или односторонней, но то, что она уловила внутренний мистический смысл этих образов как последних потуг мирового зла, выливающихся в формы человеческой общественности. Именно, в ее истолкованиях видна не одна лишь символическая значимость цветов апокалиптических коней. Эти цвета уже оправданы историей. Сама действительность дала уже разительное подтверждение ее проницательности. Легко было в ее время говорить, что рыжим назван конь в Апокалипсисе «по красному знамени, которое уже теперь избрали подготовляющие его». Но при жизни А. Н. Шмидт ей еще не могло быть известно, что через 12 лет после ее смерти на улицах русских столиц появится и черное знамя анархии, этой поистине своеобразной ереси, которая, будучи порождением красного коня, против него же и обратит свое оружие. Конечно, анархическое движение в России в качестве принципиальной социальной политики есть лишь слабый предвестник апокалиптического господства всадника черного коня. Однако именно русская революция впервые и, так сказать, чувственно оправдала этот символ будущего, доставив анархическому движению еще небывалое в истории влияние и развернув даже его чувственный символ — черное знамя. После русской революции можно уже не сомневаться в том, что анархизму как социальному учению предстоит своя будущность, что в нем есть свой соблазн и своя неизбежность, еще не вполне дозревшие ко времени русской революции. Этот соблазн обусловлен тем, что анархизм есть учение, наиболее пародирующее христианство и в порядке его гуманистических извращений наиболее напоминающее теплую беспечную интимность христианского идеала общественности. Анархизм именно и предлагает жить, как живут птицы небесные, не заботясь о завтрашнем дне и не различая «моего» и «твоего». Но были ли в истории предварения бледного коня и того его всадника, которому имя Смерть? Надо думать, что были, поскольку смерть не раз витала если не над человечеством, то над отдельными государствами. Однако здесь мы имеем дело с чем-то скрытым за еще более туманными завесами. Сущность смерти — в застывании жизни и ее внутренних движений. Если революция и анархия есть состояние тяжелой болезни периода горячки и внутреннего хаотического брожения дезорганизованных элементов тела, то приближение смерти являет собою некоторое успокоение хаотического возбуждения элементарных сил. Эти силы уже истощаются перед смертью и как бы побеждаются какой-то предсмертной конвульсией жизни. Но это кратковременное водворение некоторого органического порядка есть в то же время бледное лицо смерти. Это некоторое спокойствие перед последним вздохом. Таким леденящим спокойствием и будет царство всадника на бледном коне. Можно думать, что некоторые предваряющие и, во всяком случае, намекающие формы этого последнего апокалиптического периода, по существу, сливающегося с царством Антихриста, были и в прошлом человеческой истории. Эти формы по преимуществу

следует искать в следовавших за революционными движениями периодах политических реакций. В этих реакциях характерно именно это утомление и общее безверие, позволяющее принимать все и со всем мириться. В них духовная жизнь замирает, и остается лишь одна материальная внешность жизни. В истории, конечно, этот характер реакции осложняется новым возрождением, поскольку история человечества еще не знала полной смерти и всякий ее кризис разрешался в благоприятную сторону притоком свежих оживляющих сил. Царство всадника белого коня наступит в своем полном и характерном обнаружении лишь тогда, когда этих оживляющих сил уже не будет. Однако все же с известным правом его исторические предварения можно находить в древней истории Афин и Рима в кратковременной тирании 30-ти{6}, в эпоху смерти Сократа, в деспотиях ставленников римских войск в I веке по Р. Х. Но, быть может, наиболее характерным выражением этих состояний приближения смерти был последний период французской революции, а также эпохи директории, консульства и даже империи Наполеона. В самом Наполеоне несомненно было нечто апокалиптическое и антихристово. И, быть может, более всего — его циническая утилизация христианства как орудия его личной политической власти, при полном его безверии и даже внутренней противоположности христианству. В сущности, отделение Церкви от государства, введенное революцией, было менее опасной для христианства мерой, чем наполеоновский конкордат, по которому первому консулу, а потом императору предоставлялось право назначать архиепископов и епископов, а учащимся в особом катехизисе внушалось, что «почитать императора и служить ему все равно, что почитать и служить самому Богу» [550]. Уже на острове св. Елены Наполеон раскрывал свои религиозные планы, по которым фактическим руководителем и повелителем в области церковной жизни был бы он. «Я, — говорил Наполеон, — возвысил бы папу выше всякой меры, окружил бы его великолепием и почетом. Я устроил бы так, что ему нечего было бы сожалеть об утраченной светской власти, я сделал бы из него идола, и он оставался бы около меня. Париж стал бы столицей христианского мира, и я управлял бы религиозным миром так же, как и политическим» [551]. Все эти черты религиозной политики Наполеона являются чрезвычайно многозначительными, если принять во внимание, что Наполеон, по существу, мечтал о всемирной монархии и наполовину уже осуществил свою мечту, покорив почти всю Европу. Вообще, если Вл. Соловьев «угадал» Антихриста{7}, то Наполеон гораздо более на него похож, чем какой-нибудь Робеспьер или кто-либо другой из породы «тигров» революции, открытых гонителей Церкви. Открытая вражда государства к Церкви скорее может служить к ее возрождению через мученичество. И именно предательское покровительство может водворить «мерзость запустения»{8} на святом месте. Наполеону не удалось этого сделать. И дух антихристов в нем, конечно, еще не созрел. Вообще наполеоновский режим, заключая в себе внутренние последствия пережитого Францией смертельного недуга, в виде безверия и некоторой механичности государственной жизни, т. е. вея призраком бледной смерти, обнаруживал также и явственные притоки свежих возрождающих сил. В результате и в нем прошлая история дает нам лишь некоторое приближенное подобие того, что ждет человечество у последнего предела. Человечество в целом не умирало, и, в сущности, нельзя даже говорить про умирание отдельных государств, поскольку государства никогда не обладали той законченностью и обособленностью организмов, которая позволяла бы говорить о их рождении и смерти. Являясь несомненно органическими образованиями, государства все же находились всегда в некоторой неразрывной и тоже органической связи между собою и всем человечеством. И эта связь была всегда исцеляющей для самых опасных моментов государственной жизни. Умирая в том или ином своем составе, государства в то же время непрестанно возрождались притоками свежих сил, приходящих извне. В этом отношении их скорее можно сравнить не с отдельными организмами, а с отдельными органами в составе организма, именуемого человечеством и, быть может, землей. Вообще, настаивая на законности и даже необходимости органического понимания общественной жизни, мы нисколько не упускаем из виду всю приблизительность и осложненность возможных на почве этого понимания аналогий. Но эта приблизительность зависит не от неприменимости нашей точки зрения к рассматриваемым явлениям, а исключительно от того, что принцип органичности гораздо сложнее и разнообразнее в своих проявлениях, чем это можно видеть на малом клочке органической жизни, представляющем доступное опытное поле для человеческого наблюдения. И именно по отношению к истории человечества мы выходим из пределов привычных нам форм и закономерностей низшей органической жизни и принуждены постигать высшую форму жизни, в которую мы сами входим в качестве составных элементов.

Рассматривая революцию как болезненный процесс, мы вовсе не думаем возлагать на этот процесс всю ответственность в том, что человеческая история именно в революциях движется к своему концу. Как всякая тяжелая болезнь человеческого организма отчасти предваряет смерть и заранее знакомит с нею, так и революции, являясь наиболее опасными болезнями в жизни государств, включают в той или иной

степени все основные симптомы смерти, которая, конечно, с религиозной точки зрения, является наиболее полным обнаружением мирового зла. Но это наибольшее обнаружение злых дезорганизующих сил общественности в моменты революций имеет, конечно, свои порождающие причины в предшествующие эпохи, иногда по внешности вполне благополучные. И подобно тому как внешне и по своему самочувствию здоровый человек уже носит в себе неотразимую болезнь, внешнее обнаружение которой сказывается нескоро, так и революции всегда зарождаются во внешнем спокойствии и благополучии предшествующих эпох. И быть может, на этих-то эпохах и лежит наибольшая морально-религиозная ответственность за последующее зло, имеющее в них свои корни. К этому вопросу мы возвратимся, когда будем рассматривать специально русскую революцию, являющуюся как раз в этом отношении особенно показательной, т. е. зародившейся задолго до ее внешнего обнаружения. Но прежде мы подчеркнем еще один, быть может, религиозно наиболее положительный момент во всякой революции. Являясь наиболее плодоносящей в отношении зла и обнаруживая его в явных и, так сказать, созревших формах, она тем самым служит и добру. Именно в ней плоды зла, так сказать, спадают с породившего их организма, а главное – ясно обнаруживают свою природу. Поскольку революции являются именно опасными болезнями, а не окончательною смертью, поскольку они до сих пор находили свое исцеление, они именно и имеют этот двойственный характер: с одной стороны, наиболее полного и яркого обнаружения зла, с другой стороны, наиболее радикального от него освобождения. Однако эта двойственность совершается, так сказать, не в одном месте. Зло и добро имеют в революциях свои разные фокусы и центры притяжения. Именно революции способствуют разделению добра и зла, выявляя и то и другое в наиболее яркой форме. И, как процессы очищения добра от выявившегося зла, они и с религиозной точки <зрения> имеют некую печать благодетельности и в сущности наиболее реализуют религиозный смысл истории, состоящий именно в разделении добра и зла в их созревших формах. Христианству нечего бояться смерти, как индивидуальной, так и общечеловеческой, так как в смерти погибает лишь то, чему и надлежит погибать, т. е. злые начала жизни. Но верная Христу часть человечества в революциях, как в грозе, лишь очищается и просветляется. И как пришествие Антихриста в силе знаменует собою и близкое торжество Христа, так и все взрывы злых сил в процессе революции являются провозвестниками новых религиозных подъемов и, быть может, даже преображений. Пишущему эти строки задолго до русской революции пришлось вести беседу с одним из своих друзей, ярым ненавистником старого строя, о возможности революции в России. Мой собеседник настаивал, что революция в России возможна и необходима и что, конечно, по своему течению она не будет представлять ничего особенно устрашающего. «Вот даже турки отлично все это проделали, так просто и легко, – говорил мой собеседник, – отчего же и нам не скинуть с себя всю эту шайку негодяев, называемую русским правительством». Я утверждал обратное, а именно весьма малую вероятность революции в России. В случае же если она произойдет, то, предостерегал я моего друга-оптимиста, она разыграется в масштабах и формах, напоминающих французскую революцию и даже, наверное, превзойдет ее по силе революционного террора. Как на основание для своего последнего предположения я указывал своему собеседнику на слишком сложный и взаимнопротиворечивый состав русского народа в смысле его идеологии и жизненных инстинктов и, главное, на типическую размашистость его воли. Мой друг оказался правым в первом, а я во втором. Вопреки моим предположениям, русская революция все же совершилась. Но она совершается в формах и размерах, даже и теперь во многих отношениях превосходящих по своему размаху великую французскую революцию.

Русская душа, как и всякая, трехсоставна и имеет лишь своеобразное сочетание своих трех основных частей. В составе же всякой души есть начало святое, специфически человеческое и звериное. Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается, на наш взгляд, в том, что среднее, специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке как типе наиболее сильными являются начала святое и звериное. Этот своеобразный душевный симбиоз может показаться странным. Однако, на наш взгляд, именно такое сочетание является наиболее естественным. Ангельская природа, поскольку она мыслится прошедшей мимо познания добра и зла и сохранившей в себе первобытную невинность, во многом гораздо ближе и родственнее природе зверя, чем человека. Правда, святость есть нечто иное, чем ангелоподобность. Но и она ей все же близка и возникает в преодолении специфически человеческой духовной культурности. Конечно, это сближение имеет силу, если в звериной природе иметь в виду, кроме начал ярости и лютости, также и начала мягкости, кротости и добродушия. Русская душа в этом отношении включает в себя все богатства этой природы. Лютость и добродушие, тихость и беспокойство, – словом, все то, что обособленно и раздробленно сквозит в звериных обличьях волка и зайца, лисицы и медведя, заключено в русской душе в

сложных и подчас неожиданных сочетаниях. Этот своеобразный зверинец русской души в достаточной мере ярко и художественно правдиво представлен нашими бытописателями; Гоголем, Островским, Лесковым, чтобы его нужно было подтверждать и иллюстрировать теми или иными примерами. Разве Собакевич не медведь, Коробочка не овца и Петух не добродушный боров, как-то странно очеловечившиеся и сохранившие в человеческом обличье добрую половину своей как телесной, так и духовной природы. И где, кроме как в России, возможны и так символичны такие наименования людей, как Кит Китыч? Столь же ярко выражена и высшая часть русской души. История России и литература дают нам такие же многообразные примеры святости как в специфической области церковной жизни, так и в формах духовной высоты и чистоты в общих жизненных отношениях. Но как бледно выражен в русской истории и литературе «человек» как таковой. Три-четыре типа, и даже не типа, а все же до известной степени искусственно созданных фигуры, вроде Чацкого, Рудина. И это не потому, что мы запоздали в культуре и что тип гуманиста – а в нем-то и выражено начало человечности по преимуществу – есть уже тип культурного человека. Нет, мы скажем обратное. Не гуманизм у нас запоздал от запоздания культуры, а культуры у нас не было и нет от слабости гуманистического начала. Гуманизм – это независимая от религии наука, этика, искусство, общественность и техника. Это есть то, чем человек отличается от зверя. Но именно русский человек, сочетавший в себе зверя и святого по преимуществу, никогда не преуспевал в этом среднем и был гуманистически некультурен на всех ступенях своего развития. Нельзя не коснуться еще и другого своеобразия русской души. Революция по первоначальному своему стимулу есть порождение некоторого этического пафоса. Но нельзя не признать, что этого пафоса в русской душе в общем и целом никогда не было. Вообще этический уровень русской души невысок. Недаром поэт-славянофил, от которого скорее всего можно было бы ждать идеализации русского народа, произнес о России весьма суровые осуждения, суммирующиеся признанием, что она «и всякой мерзости полна»{9}. И как своеобразно в русской душе святое сочеталось со звериным, так же своеобразно оно сочеталось и с греховным, с некоторым неискоренимым злом душевно-материальной оболочки. Это своеобразное сочетание святого с греховным уясняется через понимание того, что между добром и злом могут существовать не только внешние механические связи, когда, например, злое начало пользуется доброй внешностью как своей маской, но и своеобразные органические сращения. Иногда даже особым видам добра в душевной организации соответствуют определенные виды зла. Как благоуханность некоторых цветов связана с ядовитостью, красота трав – с непригодностью служить пищей животным и, напротив, полезность с невзрачностью, так и в мире духовном – в человеческой душе – бывает особая благоуханность порочных душ, пошлая приниженность добродетели и тому подобные странные сочетания. И это не простые случайные ассоциации. Именно на определенных видах зла и душевного распадения наиболее успешно развиваются и пышно расцветают, как бы в унавоженной почве, превыспренние и редкие душевные ценности. Если обратиться к типичному в этой области, то таковым нельзя не признать особую связь религиозных талантов с антигуманистическими наклонностями. Эта связь характерна именно для средних уровней. И она несомненно органична именно в том смысле, что гуманистичность отвращает человеческий интерес от неба. Она слишком обнадеживает землей и даже в самых отчаянных положениях верой в человека поддерживает устремление все же лишь к земле и к осуществимым лишь через человека идеалам. Напротив, на почве безверия в человека, известной мизантропии, а в результате даже холодности и безнравственности в отношении человека, а следовательно и эгоизма, зачастую прочно теплится вера и любовь к горнему, правда, чаще всего обращенная к нему через осязаемые и чувственно конкретные формы культа. Так, русская церковность типично срасталась с кулачеством и вообще всем гуманистически диким бытом. Это срастание греха с благочестием хорошо изобразил Блок в следующих многозначительных строфах:

Грешить бесстыдно, непробудно,
Счет потерять ночам и дням,
И, с головой от хмеля трудной,
Пройти сторонкой в Божий храм.
Три раза преклониться долу,
Семь – осенить себя крестом,
Тайком к заплеванному полу
Горячим прикоснуться лбом.
Кладя в тарелку грошик медный,
Три, да еще семь раз подряд
Поцеловать столетний, бедный
И зацелованный оклад.
А, воротясь домой, обмерить

На тот же грош кого-нибудь
И пса голодного от двери,
Икнув, ногою отпихнуть.
И под лампадой у иконы
Пить чай, отщелкивая счет,
Потом переслюнить купоны,
Пузатый отворив комод,
И на перины пуховые
В тяжелом завалиться сне… –
Да, и такой, моя Россия,
Ты всех краев дороже мне{10}.

Почему и такая Россия оказалась для поэта дороже всех краев? Вероятно, потому, что он интуитивно понял, что с этой пьяной икотой как-то неразрывно сочетались – пусть не в одном и том же человеке, а быть может, в других, ему близких, – какие-то нигде не встречаемые духовные ценности и красоты. Полярную противоположность такого рода сочетаниям составляют люди, иногда глубокие гуманисты, искренно отзывчивые и самоотверженные, но все же в этих своих качествах до противности пошлые в восприятиях и оценках жизни, глухие к ее духовным красотам, не замечающие никаких высот и глубин, живущие вечно на плоскости благ «культуры» в смысле науки, техники и общественного благоустройства. Для средних уровней это процветание определенных ценностей на почве вполне определенных же недостатков и обратно прямо-таки даже характерно. Но как будто того же нельзя сказать про высокие образцы добра и зла. И прежде всего святые обнаруживают на себе единство и букет религиозных и моральных достижений. По крайней мере, в сфере индивидуальных личных отношений типичная святость вне всякой оподозренности. Но общественно и святые могут принадлежать к «партии», гуманистически неправой. И здесь та же органическая связь добра и зла выступает лишь в иной области отношений, – отношений сверхличных.

Этот своеобразный строй русской души, который мы попытались вкратце охарактеризовать, объясняет нам, почему в России так долго не было революции. Революция есть именно порождение срединного гуманистического слоя человеческой природы. Зверь не способен созидать новые формы общественности. Святой ими мало интересуется, и по другим лишь основаниям, но тоже мало для этого пригоден. Лучшую общественность стремится созидать и способен созидать именно человек как таковой, любящий эмпирическую благоустроенную жизнь, расположившийся на земле не как на временном бивуаке, подобно святому, а в намерении культивировать эти земные условия и себя самого в них на неопределенно долгие, едва ли не бесконечные времена.

До XIX столетия в России о революции в западноевропейском смысле слова никто и не думал. В XIX же веке в России были лишь бессильные потуги породить революцию. Эти потуги были бессильными именно вследствие того, что революционные настроения были до сих пор чужды народному сознанию и находили себе почву лишь по верхам русской интеллигенции. Русский народ был всегда склонен и способен к бунту и мятежу, т. е. к движениям, имеющим с революцией лишь внешнее сходство. Бунт или мятеж в душе народной – это то же, что эмоция гнева или раздражения в душе отдельного человека или даже зверя. Революция же есть образование гораздо более сложное, имеющее непременно под собою определенную идеологическую основу. В индивидуальной психологии ей соответствует планомерное и заранее обдуманное действие человека, действующего по убеждениям. Она обусловлена всегда известной культурной обработкой ума и воли и потому имеет характер специфически гуманитарный. Однако прививки революционного фермента стали слишком часты и слишком интенсивны и у нас, в России. И революционное движение стало крепнуть и проникать все глубже и глубже в слои народного сознания, которое и в идеологическом, и в волевом отношении стало претерпевать весьма существенные и роковые изменения и метаморфозы. Такой метаморфозой было изменение в соотношении двух других начал русской народной души – начала святого и звериного. До проникновения гуманистических влияний в сознание русского народа эти два кое в чем сходные, но в основном все же противоположные начала друг друга уравновешивали и приводили к некоторому если не гармоническому, то все же органическому равновесию. И это равновесие обнаруживалось не только в общественной психологии при посредстве высоко стоящего авторитета и внедренности в весь русский быт религиозных церковных начал, которым зверские элементы русского народа все же в общем и целом покорствовали, но оно необычным для психологии других народов образом осуществлялось также и в душах отдельных людей. Какие же изменения произошли в этом странном укладе русской души принесенными с Запада попытками прививки к ней гуманистических начал? Как мы уже говорили, эти начала нашли себе благоприятную почву лишь в относительно ничтожном по численности слое русской интеллигенции. Однако воздействие на народ

с этой стороны все же было хотя медленное, но не безуспешное. Но эффект его все же не отвечал намерениям. Культура и гуманизм русскому народу в качестве положительных энергий все же не привились, в качестве же энергий отрицательных, а именно богоборствующих и во всяком случае антирелигиозных, нашли пути и почву для распространения и укрепления. Другими словами, святое начало в русской душе мало-помалу было ослаблено и подорвано, гуманистическое все же не насаждено, звериное же нисколько не укрощено и даже, поскольку народ воспринял проповедь классовой борьбы, разбужено в худших своих инстинктах. Таково было состояние русской души к началу XX столетия. На этой уже почве возникло революционное движение 1905 года. И, однако, оно не удалось, хотя было и не безрезультатно. И эта неудача очень показательна. Она ясно обнаружила, что даже и расшатавшееся в своих основах сознание русского народа не способно было к тому действию, которое вытекает из специфически гуманистического начала человеческой души. И позволительно было сомневаться, возможна ли вообще революция в России. И, однако, она произошла как нечто совершенно неожиданное и вообще событие, не вытекающее из человеческой воли и расчетов.

Кроме начал гуманизма, еще два фактора обусловили возможность русской революции. Первый фактор – это великая европейская война, расшатавшая все привычные навыки и формы русского сознания и русской государственности. Именно война сняла народ с его насиженных мест и сделала его более доступным революционным влияниям, главным же образом изменила традиционный дух и настроение армии. Но все же более роковое в этом отношении воздействие оказала, на наш взгляд, перемена, постепенно происшедшая в высшем слое русской души, в ее религиозном сознании. Никакой внешний подкоп под святыни русского народа не мог бы произвести того результата, который был обусловлен внутренней ослабленностью и изменой в недрах этого начала. Русская церковь в ее эмпирической земной организации была именно тем средоточием и основой религиозной жизни, откуда распространилось расслабление и упадок религиозного духа. Имея мистический страх перед революцией и согласно с духом христианства отстаивая религиозные основы существующей власти, Церковь, несомненно, перешла допустимые пределы охранительной политики. Она не видела, что, связывая свою судьбу и авторитет с судьбою русского самодержавия, она обязывалась и блюсти некоторое внутреннее достоинство этой формы и если не вмешиваться в политическую сферу, то по крайней мере быть голосом религиозной совести в отношении всего того в государственной жизни, что взывало к этой совести. Но именно в этой своей роли совести общественного организма России православная Церковь со времен Петра I была совершенно бездейственна. Высшая иерархия Церкви не могла найти правильного среднего пути между двумя одинаково недопустимыми тактиками, с одной стороны, мелкого и по существу безрелигиозного политиканства и, с другой – тактикой полного устранения от всех вопросов политической жизни, – устранения, которое всегда и неизбежно имеет вид молчаливого согласия со всеми действиями самодержавной власти. И вот у представителей русской Церкви мы видим две типичных политических ориентации. Одна – консервативная, имеющая глубину и подлинность религиозного опыта, но раболепствующая перед светской властью, покрывающая своим благословением все ее пороки и во всяком случае ей не прекословящая. Это – ориентация почти всей высшей иерархии православной Церкви с синодом во главе. Другая ориентация – это религиозное обновленческое движение последних двух десятилетий. Его главный недостаток – слабость сил и организации. Это – ручеек более свежей воды, не могший освежить громадного застоявшегося озера русской религиозной обывательщины. Но и этот ручеек лишь в немногих своих струях имел действительно живую воду религиозного творчества и религиозной воли. В значительной же своей части это движение превращалось в избитые и по существу религиозно нетворческие формы либерального политиканства и критиканства. Средний путь совмещения всей глубины и богатства церковного опыта и мистики с новым духом общественности в его созидательных потенциях удавался, быть может, лишь отдельным единицам. Однако таких единиц было мало, и они, конечно, не могли создать того религиозного обновления, о котором одно время довольно много говорилось и которое тщетно ожидалось. И параличная русская Церковь не вставала, ибо некому было сказать ей: «встань и ходи»{11}. И в ней начался как бы своего рода внутренний гнойный процесс, для одних служивший отравой, для других – соблазном к хуле и отпадению от Церкви и Христианства. Персональным выражением этого процесса явилось фактическое влияние, граничащее с некоторым владычеством над русскою Церковью, известного «старца» Распутина. Есть что-то мистически-роковое в судьбе этого старца, возникшего откуда-то из низов, и символическое для всего прошлого России, чтобы его можно было миновать, осмысливая русскую революцию. Гр. Распутин – это первый и крупнейший деятель русской революции, ибо именно он был главным фактором глубочайшего падения видимой русской Церкви, прикосновения ее болящей язвы до того предела «мертвой коры вещества»{12}, за которым

начинается некоторый мистериум Церкви невидимой. Это именно прикосновение и вызвало в соответственных мистических глубинах отзвук «довольно». И этим «довольно» и была русская революция, которая явилась и небывалым кризисом в жизни православной Церкви. Много веков русская Церковь находилась под охраной самодержавия. Но это состояние охраняемости она превратила в роль политического служения. То в сознании русского народа, что должно было бы быть носителем святого начала невидимой души России, «Святой Руси», стало оскорбляющим достоинство этого начала внешним, загрязненным вместилищем. И охрана, начавшая служить не к пользе, а к прямому вреду, была снята. Конечно, не одна Церковь, но все, сверху до низу, тяжко согрешили перед «Святой Русью», загнанной куда-то в подсознательные глубины народной души. Поистине эта святая часть души представляется теперь лишь живущей воспоминаниями прошлого, ибо настоящее у нее отнято. И она могла бы лишь сказать словами поэта:

Душа моя — элизиум теней!
Теней безмолвных, светлых и прекрасных,
Ни замыслам годины буйной сей,
Ни радостям, ни горю непричастных{13}.

Специфическим грехом эмпирического тела Церкви — ее государственной организации — было то, что своеобразный религиозный талант православия и его своеобразный подвиг был слишком извращен и обращен на пользу злого начала. Тот талант, о котором мы говорим, состоял в преобладании религиозного чувства над религиозной волей, в особой интимности и непосредственности чувствования Христа. Именно специфический способ взаимодействия с Христом через чувство, а не через волю, как это более характерно для западного религиозного сознания, давал православию большую внутреннюю свободу. Жертвы воли восполнялись в православном сознании пламенем веры и религиозным терпением, сораспятием Христу в своих страданиях. Это таинство заместительной силы одной религиозной стихии в сфере другой было особым благодатным даром русского народа. Этим даром и оправдывалось некоторое пренебрежение к моральному закону, объяснялась возможность быть «полнотою мерзости» и в то же время всегда проясняться религиозным светом. Это замещение и восполнение недостатков в одном достоинствами в другом происходило не только в индивидуальных сознаниях, но и в соборной целостности русской души. В России всегда осуществлялся подвиг братского замещения греха одних смирением, терпением других. Возможность такого заместительного подвига подтверждена в святоотеческой литературе следующими замечательными по своему времени словами подвижника эпохи иконоборчества св. Феодора Студита: «каждый свое дарование имеет, как написано: один такое, другой другое. Но вы, братия, союзом любви связанные, в силу сей любви, взаимно собственными делаете труды и добродетели друг друга. Ты, например, благодушно переносишь бесчестие; другой отличается трудолюбием, иной избыточествует молчанием, а иной благопокорностью, и по общению каждый из вас, кроме своего, имеет и то, что есть у других: добро ваше переходит взаимно от одного на всех и обратно» («Добротолюбие», т. IV, стр. 232). Именно в силу этого дара русская государственность, никогда не бывшая выражением каких-либо совершенных форм общественной жизни, могла быть в то же время телом жившего в ней высшего начала «Святой Руси». Русь была до отмены крепостного права, а отчасти и после него страной рабов и рабовладельцев, и это не мешало ей быть «Святой Русью», поскольку крест, несомый одними, был носим со светлой душой и в общем и целом с прощением тех, от кого он зависел, поскольку и те и другие с верою подходили к одной я той же Святой Чаше. Так праведность десятков миллионов очищала и просветляла в единстве народного сознания грех немногих тысяч поработителей, к тому же грех, часто ясно не сознаваемый в качестве такового ни той, ни другой стороной. Это именно был тот религиозный подвиг народной души, который дал право Тютчеву обратиться к России со словами: «край родной долготерпенья»{14}. И этот же поэт понял, что это долготерпение было не простое усилие воли, доступное и насквозь гуманистическому сознанию, но именно крест, носимый во имя Христа и мистически сливающийся с Его крестной ношей, ибо только в таком понимании становятся ясными слова поэта:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

Да, слово «рабская» не было позорной кличкой для России былых времен, поскольку это рабство как-то отождествлялось с «рабским видом» Христа. И эту тайну слияния если не понимало, то несомненно чувствовало народное сознание. И тогда не было места в России гуманистическому сомнению, нравственно ли это, допустимо ли это. Но стоило гуманистическому сознанию заявить свои права и по-своему разъяснить это несомненно ненормальное, но все же религиозно оправданное и столь характерное для свято-звериного состава русской души положение вещей, как тот же

самый факт получал также и иное религиозное значение. И прощаемое для времен наивной нетронутости русской души стало уже непрощаемым грехом. И подвиг долготерпения стал приобретать дурной смысл «нарушения элементарных человеческих и гражданских прав». И глубоко правильно и религиозно мудро поступил Александр II, сняв соблазн для той и другой стороны. Но не так мудро было наследовавшее ему правительство старой России. Оно не сознавало, что многое оправдывается незнанием и непониманием, что лишь в качестве святозверя Россия могла «праведно» грешить и болеть общественными недугами, но что эти самые грехи возросшему сознанию и совести русского народа уже вменялись в преступление. И к пониманию этого были уже достаточные данные и в русской богословской литературе. Россия уже в конце прошлого столетия имела среди верных сынов православной Церкви человека, обладавшего и прозорливостью пророка, и великим даром литературного слова, и многими другими, слишком выдающимися талантами и духовными доблестями, чтобы не доставить обладателю их одно из первых мест в духовном руководительстве общественного сознания. Таким человеком был Владимир Соловьев, основной темой которого и было именно выяснение богочеловечности религиозного процесса. Соловьев был именно человеком, более всякого другого умевшим указать и разъяснить тот средний путь, по которому должна была бы пойти русская религиозная общественность. И, однако, все влиятельные общественные группы в России, в том числе и русское правительство и русская православная Церковь, прошли мимо этого великого сына своей родины, удостоив лишь отметить его как талантливого литератора и философа. Человек, рожденный быть духовным вождем своего народа, привлекал внимание немногих лишь в качестве остроумного собеседника, интересного журнального публициста и несколько таинственного чудака. И вот, не приняв истинного пророка, Церковь, в силу роковой связи совершаемых ошибок, приняла вместо него ложного, Гр. Распутина. Личность Распутина глубоко символична как выражение извращения того специального религиозного таланта русской души, о котором мы только что говорили, — извращения, в котором наиболее повинны именно носители религиозного сознания. Распутин был несомненно религиозный человек, несомненно понявший специфический талант русского религиозного сознания — жить внутренне праведно в оболочке греха. Но он не понял, что талант этот сохраняется лишь в непрестанном подвиге страдания, терпения и сознания своей греховности. Вина этого человека перед Россией заключалась, конечно, не в его личных грехах, сущности и тяжести которых мы не знаем, а в том, что его циническое перешагивание через пределы религиозно, морально и общественно дозволенного получило общегосударственное и общецерковное значение и стало фокусом всей внутренней политики. После обличения этой политики извне и изнутри для нее уже прошли времена и сроки религиозной терпимости. И русская революция свершилась, как нежданный Божий суд над ней. Мы твердо убеждены, что русская революция не есть дело рук человеческих, хотя подготовлялась она и человеческими усилиями. Ее неожиданность и случайность совершенно подобны неожиданности и случайности великой европейской войны, возникшей от удачного выстрела сербского террориста{15}. И напрасно политики говорят о неизбежности того, что на самом деле является лишь подготовленным. И война и русская революция несомненно были подготовлены всею совокупностью предшествующих условий. И, однако, все и могло бы ограничиться этой подготовленностью. Горючий материал может быть подготовлен и, так сказать, соблазнительно лежать, готовый загореться от первой искры, случайно заброшенной. Однако именно случайности-то и не подлежат расчетам и не всегда создаются человеческой рукой, особенно когда нужна как бы организованная совокупность этих случайностей, что именно и имело место при возникновении русской революции. Русская революция оказалась судом не только над политикой и деятелями старого режима, но и над той частью русского интеллигентного общества, которая эту политику обличала и с нею боролась. Если бы гуманисты русского общества выступили на одоление звериного начала русской души в союзе со святым, то весь тон их обличений и образ их действий был бы совершенно другой. Их слова были бы услышаны, а дела были бы созидательны и органичны. Такое выступление имело бы все данные внутренне, а не внешне победить и исцелить застарелые болезни русской общественности. Но гуманистическое начало русской общественности выступило в своей оголенной самости и даже допустило в себя уже прямо враждебные христианству люциферианские энергии. Русское либеральное и революционное движение было в общем и целом безрелигиозно и даже враждебно христианству. Конечно, в этом была не только его вина. Святое в русском сознании своей органической спайки со звериным и антигуманистическим всегда вводило в соблазн этой органичностью своей связи, давая повод думать, что одно неотделимо от другого. Однако этот «повод думать» был бы оправданием для всякого движения, но только не гуманистического, выступающего во всеоружии человеческого разума и отчасти во имя этого разума. Выступая как сила интеллектуальная, гуманистическое

начало было не на высоте своей задачи именно с точки зрения этого самого разума, поскольку не разбиралось добросовестно и до конца в тех явлениях, которые оно критиковало и собиралось преобразовывать. Оно не было даже на высоте философского исследования вопросов. Именно в силу этого русское гуманистическое движение было глубоко проникнуто примитивным материалистическим духом, не позволявшим ему даже и задуматься о религии, а следовательно, и о святом начале русской общественности. Поэтому также и русская философия уже в пору некоторого своего развития и раскрытия своих национальных потенций была совершенно бездейственна в отношении общественной жизни. И опять-таки и в этом слое русского общества тот же Вл. Соловьев прошел едва отмеченным. И не только русская безрелигиозная общественность не подчинилась влиянию религиозных начал, но стало наблюдаться даже обратное явление. Многие из русских общественных деятелей, оказавшиеся так или иначе религиозно-просвещенными и в то же время настроенными в духе прогрессивной общественности, соблазнились той присущей русской душе связью святого и антигуманистического и вместо эволюционной работы разделения и освобождения одного и другого отреклись от исторической православной Церкви. Между тем эта Церковь, несмотря на все свои падения, оставалась все же единственным местом соборного и мистически-органичного соединения с Богом. Была провозглашена как бы некая повсюдность мистического присутствия Христа, где бы ни творилась гуманистическая общественность и хотя бы с полным пренебрежением к Его Имени. Так и в среде людей религиозного сознания подготовлялась почва к принятию Антихриста под личиной гуманиста-общественника. И здесь, конечно, Вл. Соловьев был отвергнут и не признан. О нем забывали лаже тогда, когда разводили публицистической водой им же провозглашенные идейно конденсированные и в то же время не крикливые осуждения русской церковно-государственной политики. Но если гуманистическое начало русской общественности изменяло и даже становилось во вражду с началом религиозным, то на что же оно опиралось, поднимая знамя протеста и восстания, какие зиждительные силы оно имело в запасе для создания на месте старого обветшалого здания нового? Таких сил у него не было. Оторванное от двух остальных начал русской души, от ее свято-звериного состава, и подкапываясь под первую, высшую его составную часть, оно лишь освобождало силы второй, но не имело никаких средств и путей, чтобы направить их по своему руслу. Русский народ оставался по существу чужд гуманизму, зародившемуся и пребывавшему лишь в русской интеллигенции. И когда в нем, благодаря совместным влияниям двусторонних соблазнов справа и слева, умер святой, зверь не покорился человеческому началу, а остался освобожденным от всякого просветляющего и возвышающего его начала. И, конечно, этот зверь оказался сильнее человека. Величайшей и роковой ошибкой русского либерального движения было отсутствие ясного сознания о своих реальных силах.

Русские общественные деятели, пытаясь перестраивать Россию, никогда не позаботились понять Россию как страну великих замыслов и потенций, как в добре, так и зле. Они и душу родины меряли на свой образец аккуратно скроенных в заграничных университетах душ. Они всегда исходили из ясно или неясно сознаваемого предположения, что как только старые хозяева уйдут, именно они и станут на их место в качестве новых хозяев, которые, конечно, и водворят нужный порядок. А между тем не только опыт западно-европейских революций, но даже русского революционного движения 1905 года учил совершенно обратному, а именно, что русские общественные деятели, боровшиеся со старым режимом, в случае успеха борьбы окажутся ничтожной кучкой, не имеющей никакого реального влияния на народ, что с падением старого встанут новые силы, которые сметут испытанных, по-своему умудренных опытом и, во всяком случае, политически честных борцов за русскую свободу. Самым типичным выражением этой узости гуманистического начала был второй герой русской революции, Керенский. Как в Распутине концентрировался весь яд религиозно-государственного греха русской души и обличалось внутреннее падение той части ее состава, которому надлежало быть выразителем святого начала, так в Керенском, этой центральной фигуре начала русской революции, выразилась вся идейная скудость и духовная беспочвенность того слоя общества, который был носителем гуманистического начала. Этот герой, так легко пленявший русское общество и народ первые три месяца революции пустой революционной фразеологией, скоро должен был почувствовать, что влияние, оказанное гуманистической идеологией на народное сознание, было лишь негативным, т. е. освобождающим, но ничего не созидающим. Гипноз красивых слов скоро миновал. И испытанные и заслуженные деятели пали под натиском их же долголетними усилиями освобожденного народа, не думавшего уже ни о прошлом, ни о будущем, а об одном только текущем моменте настоящего. Так свершился исторический суд над вторым слоем русского общества, выражавшим в себе гуманистическое начало, произошла октябрьская революция, закончившаяся полной диктатурой пролетариата. Эта революция, совершившаяся по принципу классовой вражды, будила одни лишь

инстинкты ненависти, захвата и мести. В ней восстал во весь рост не просто зверь, а именно злой зверь, живший в народной душе. Если политическая революция февраля совершилась во имя принципов свободы, равенства и братства, то социальный октябрьский переворот произошел исключительно во имя материальных благ и интернационализма, вся суть которого в данный момент сводилась к освобождению от тяжестей войны. Да, под флагом социальной революции в русском народе впервые возобладало над всем другим злое звериное начало. Эта оценка не задевает, однако, социализма как такового. Социализм есть порождение того же гуманизма. Больше того, в нем есть нечто формально совпадающее и с Христианством. И с этим совпадением соединяется опять-таки и прямая противоположность. Чтобы разобраться в этих сложных отношениях, надо понять, что одни и те же нормы общественных отношений могут наполняться различным духовным содержанием.

Существуют, несомненно, некоторые нормы жизненных отношений, выражающие собою природу вещей (в частности, человеческую). Этим нормам должен удовлетворять всякий человек, всякое общество и все человечество, чтобы жить и развиваться. Эти нормы отчасти выражают принцип справедливости, как онтологический закон гармонических соотношений частей в единстве целого. И всякая религия неизбежно требует этих норм, ибо религия больше чем что-либо считается с сущностью вещей. Однако, стремясь осуществить нормы бытия, религия хочет дать им твердый и глубоко заложенный базис. Она хочет обосновать их на знании религиозных основ жизни, на подчинении воле Бога и на отказе от всякого самоутверждения. Последнее предполагается как высший подвиг, несмотря на то, что инстинкт самосохранения имеет свое место в норме справедливости. Однако его место в этом испорченном мире находится на скользком пути. Здесь нужен постоянный перегиб в сторону самоотречения, чтобы не соскользнуть в неправое самоутверждение. Таким образом, естественные нормы жизни требуются и христианством, и к этому ведет его нравственное учение. И это путь святой, поскольку природное целесообразное достигается не ради его полезного эмпирического результата, а ради принципов потустороннего религиозного идеала. Отдай и свою одежду просящему рубашку – этот принцип распределения материальных благ на всех неимущих не только свят, но и полезен для общественной жизни, ибо болезненное неравенство есть общественное зло. И в этом отношении задача социализма, стремящегося справедливо распределить материальные блага, совпадает и с намерениями христианства. Но если религиозное сознание слабо и эмпирически полезное не осуществляется религиозно и свято, это самое начинает требовать и простое здоровое чувство жизни. Нужное для жизни начинает осуществляться естественными наклонностями человека, обращенными к эмпирическому процессу жизни как своей последней цели. И тогда это нужное, эти нормы являются уже «полезным». Польза – это принцип биологический, в области же человеческих отношений гуманистический. В порядке святости имеющий лишнее сам отдает свое жизненное преимущество другому. В плане гуманизма и пользы между имущим и неимущим появляется третий, который заставляет имущего отдать неимущему по юридическому закону. Так действует или должно было бы действовать государственное законодательство, ибо государство есть Левиафан{16} человеческой пользы. Но и этот Левиафан часто бывает инертен или бессилен в своей заботе и полезное все же не осуществляется. Тогда за дело берется сам дьявол и осуществляет нужное и полезное для жизни своими способами. Эти способы, хотя они часто имеют в виду тот же практический результат, т. е. норму полезности, прямо противоположны по внутреннему импульсу. Уравнение происходит не путем отдачи, а посредством насильственного захвата. Предложение уравнять адресуется не к имеющему излишнее, а к неимеющему. В святом пути говорилось «отдай» по доброй воле, в гуманистическом уравнивал закон как некоторая нейтральная инстанция, в дьявольском провозглашается «бери» и «отнимай». По видимости результат как будто тот же самый: неимевший уравнивается с имевшим лишнее. Но все внутреннее содержание нового положения вещей диаметрально противоположное. При уравнении по заветам святости получается твердая опора нового порядка в той психологии, которая связана с добровольной отдачей и благодарным получением. Добро переходит пределы и нормы полезности как равновесия и переводит социальные формы жизни в иную высшую форму существования, связанную с освобождением от законов косной материи и столь же косного эгоизма. Обратное в дьявольском пути. Поскольку уравнение происходит на почве разбуженного и разожженного самоутверждения, дело не ограничивается уравниванием. Неимевший ранее преступает пределы справедливости в другую сторону, берет более чем следует и неправедно мстит. Все зиждется на психологии самоутверждения, и в конце концов даже польза как норма жизни не осуществляется, зло переливается через ее предел и создает хаос самоутверждающихся воль, т. е. ад. Однако ад не может быть целью даже и дьявола. Жизнь есть цель всех существ, и ад, как разложение жизни, есть лишь неизбежное роковое последствие выхождения из плана высшего миростроительства Бога,

одинаково мучительное как для человека, так и для враждебных Богу сил. И во всяком случае в эмпирических условиях земного существования даже и эти силы стремятся восстановить норму пользы, дабы продлить исторический процесс возможно дольше. Итак, польза есть нечто посредственное между царством небесным и адом, одинаково нужное в период жизни человеческой и для целей Божьих и дьявольских. И история человечества, как нейтральный процесс, протекает именно по принципу пользы. Утилитаризм – самая натуральная гуманистическая теория нравственности. Для христианства очень важно, чтобы польза осуществлялась религиозными силами. И если это не удается, если полезное наполняется силами дьявольскими, христианство должно отрекаться от этой ненадежной формы внешнего добра, идти внутренне против него, при всем внешнем совпадении религиозных и полезных норм. Царство антихристово – это и есть организация совершеннейших, в смысле осуществления пользы, общественных отношений на почве начал противобожеских. Это соблазнительное государство пользы и должны будут отринуть оставшиеся верными Христу в тот момент, когда в том, что по преимуществу является телом Христовым, т. е. в Церкви, произойдет явная подмена Христа как ее истинного главы ставленником дьявола, т. е. Антихристом.

Социальная революция на фоне русской действительности несомненно не выдержала испытания даже с точки зрения пользы. Русскому народу, по существу, не было никакого дела до социализма и вообще каких-либо теорий; ему нужна была только земля, власть и связанные с достижением этой власти материальные блага, более же всего освобождение от тяжестей войны. По существу, отказались от этих теорий и вожди русской социальной революции. Их действиями тоже руководила лишь жажда власти и желание во что бы то ни стало сейчас же осуществить свои замыслы, нисколько не заботясь об их прочности в будущем. Именно потому только и могло произойти, что многие видные вожди и представители социализма как теоретического и именно гуманистического построения оказались отброшенными в сторону в качестве будто бы защитников буржуазного строя. Вообще, государственный переворот октября 1917 г. имел в себе очень мало «социального». Он был противообщественным во всех отношениях, ибо, нарушая все основные условия общественной жизни – собственность, функции управления, международные обязательства, суд, все основные права свободы, выбивая из жизненного строя под злобной кличкой «буржуев» все неугодные крайним демагогам классы и слои общества, он останавливал жизненные функции государства. Только умственная темнота и ослепление страстями наживы и мести могли помешать тому народу, ради которого будто бы производились все эти неистовые эксперименты, видеть, что вместе с буржуазией терпели катастрофу и все необходимые при всяком социальном строе общественные организации, а в недалеком будущем подготовлялись неустранимые бедствия и для того самого пролетариата, который лишь временно извлекал выгоды из создавшегося положения. По существу, под флагом социализма медленно происходил процесс анархического разложения, лишь отчасти сдерживаемый усилиями, правда, достаточно энергичной и смелой, но все же не могущей справиться с разбуженными страстями, советской власти. Дезорганизующая природа всего этого процесса достаточно была выяснена самою жизнью и в печати, чтобы на ней долго останавливаться. Но вовсе и не в психологии злобы и дезорганизации заключается, на наш взгляд, главное религиозное зло переживаемого процесса. Разве в истории это не повторялось многократно и даже в гораздо более резкой форме, и разве вообще можно требовать от кризисов человеческой общественности соблюдения каких-либо норм? Исторический процесс по природе своей жесток, и судьбы человечества куются не в белых перчатках этической невинности. И много зла совершается в силу своего рода роковой неизбежности. Этой неизбежностью были, конечно, связаны и политики революции, как были ею связаны и политики старого режима. Вообще, не в разбушевавшихся звериных инстинктах главное зло так называемого «большевистского» переворота и овладения Россией, а в той лжи и в том обмане, в том потоке фальшивых лозунгов и фраз, которыми наводнили сознание народа. Нам уже приходилось высказываться в статье «О связи добра и зла» («Христианская Мысль», 1914 г.{17}), что никогда беззаконные действия не сравнимы по своему удельному весу в качестве зла с упорной ложью и обманом. Всякие действия как таковые могут лишь уродовать и обезображивать внешнюю соматическую сторону общественного и индивидуального организма. Ложь и обман, сознательно проводимые и сознательно приемлемые, уродуют и искажают душу, дают роковой уклон самым корням душевной жизни и, являясь более глубоким слоем зла, делаются уже долговечными факторами будущих беззаконий. Слова в конце концов больше связывают и закрепляют, чем дела. То же следует сказать и о том зле, которое несут с собою такие болезненные процессы, как революции. Поскольку они протекают во всяческих насилиях и правонарушениях, производимых под влиянием страстей, хотя бы самых низких, мы имеем дело с чем-то более поверхностным и легко поправимым. Но гораздо более роковой для всей последующей жизни народа

является именно внутренняя зараза зла, входящая в народную душу в виде лжи и обмана, распространяемых с целью оправдать совершаемое зло. С этой точки зрения, все миллионы листков, газет и воззваний, выброшенные в обращение за год революции демагогами пролетариата, не имеют во всей истории ничего себе равного по интенсивности и количеству духовного яда. Поистине ужасен тот цинизм бесстыдства, с которым демагоги революции сегодня обвиняли своих врагов в оттягивании Учредительного Собрания, а завтра, получив власть, уже готовили ему разгон при посредстве военной силы. Вообще все, что до революции ставилось в вину старому режиму в области всякого рода правонарушений, обыски, аресты, казни, убийства, – все это в кошмарной пропорции начало практиковаться при самодержавии демагогов пролетариата под аккомпанемент самодовольного «так и надо».

В результате всего этого социальный переворот приводил не к восстановлению справедливости, а лишь к стремительному размаху маятника социальных отношений в противоположную сторону. Ведь, в сущности, именно справедливость-то и требовала постепенного органического уравнения материальных благ, поскольку всякая жизненная привычка создает потребность, а потребность и есть то основное, с чем сообразуется справедливость. Но ни потребности привычек, ни своеобразные условия различных видов общественной деятельности не принимались в расчет при стремлении все нивелировать. Нарушались многие необходимые и со всех точек зрения оправдываемые нормы неодинаковости и соразмерности материальных условий существования различных по качеству работы и жизненному призванию слоев и классов общественного целого. Быть может, дозволительно было бы утешаться мыслью, что амплитуды колебаний в сторону тех или иных несправедливостей при этом судорожном процессе исправления и возмещения обид прежнего времени станут уменьшаться и желаемое равновесие справедливой соразмерности всем и каждому по достоинствам и на потребности будет в конце концов достигнуто. В смысле внешних форм приближение к этому равновесию, несомненно, будет иметь место. Однако природа всех этих процессов все же не вполне аналогична колебаниям маятника, поскольку в них есть своя внутренняя духовная сторона. И в отношении этих внутренних движений души здесь можно утверждать нечто прямо обратное тому, что обусловливается инерцией и трением в раскачивании маятника. Душа подчинена не закону постоянства, а закону роста определенным образом направленных сил и стремлений. В силу этого закона следует ожидать не ослабления живых сил самоутверждения и эгоизма при каждом их размахе, а наоборот, их роста при каждом новом размахе, в какую бы внешнюю форму несправедливости они ни выливались. Практика живых сил эгоизма, вытекающая из принципа боевого социализма, обозначаемого как классовая борьба, ведет именно не к погашению этих сил, а к аккумулированию их. И этот итог социальных революций есть уже несомненное приобретение антихристова начала. Это то начало, которое в столь ясной форме еще впервые возникает в жизни России именно с социальной революцией. В историческом прошлом России имеются великие грехи и беззакония, и среди них крупнейшими являются, быть может, религиозные преследования старообрядцев. Но принципиального гонения на христианство в ней не было вплоть до 1918 года. И это гонение не случайно связано с социальной революцией. Внутренний пафос того и другого движения, по существу, один. И нельзя поверить, – этому положительно противоречит множество фактов, – чтобы социальная революция производилась только для блага народа, чтобы это было только гуманистическое движение, выразившееся в искаженных формах. Нет, в нем есть своеобразный вовсе не утилитарный и не этический, и даже не эгоистический, а именно религиозный пафос, но только пафос с обратным знаком по отношению к христианству. Христианство есть религия царства небесного, социализм же есть религия царства земного. И в конце концов весь глубочайший смысл этого своеобразного религиозного идеала вовсе не в том, чтобы люди в этом земном царстве были счастливы, свободны и сыты. Все это приманки и внешние движущие стимулы, тяготеющие поистине к одной цели – к богоборчеству. Но антихристово движение в России все же приняло, несомненно, еще сравнительно невинную личину злого зверя. Эта личина имеет и свою специальную персонификацию в третьем герое русской революции, Ленине. Не надо, однако, быть пророком, чтобы предсказать и его крушение. Слишком очевидно, что человечество не подошло еще к последним граням, и тяжело больная Россия выздоровеет, хотя бы и приблизив своей болезнью и себя, и все человечество к настоящей смерти. Снова восстановятся нарушенные нормы жизни, снова окрепнут добрые начала жизни, но окрепнет с ними и зло и, наученное неудачами, попытается по-иному овладеть всечеловеческим сознанием. И опять не надо быть пророком, чтобы понять, что соблазн антихристова движения подойдет к человечеству не в обличье злого волка, а именно в обличье человека, одушевленного благороднейшими идеалами и умеющего проводить их в жизнь в заманчивых и этически безупречных формах. Но существо его останется то же самое – создание общественных форм на почве подчинения человеку как богу.

Конечно, здесь предметом поклонения будет не столько индивидуальный человек, а человечество как родовое начало. Индивидуальное лицо антихриста лишь воплотит и олицетворит в себе все вожделения забывшего и отвергнувшего Бога человечества, как бы вручившего ему все свои родовые полномочия и форму власти.

Мы имели до сих пор в виду религиозный смысл русской революции с отрицательной стороны. Резюмируя его итог, мы можем сказать, что смысл этот заключается прежде всего в обнаружении, а с тем и в обличении перед всечеловеческим сознанием трех видов зла, заключающихся в нарушении каждым из основных трех начал русской души своей нормальной функции в связи с остальными. Так, первым злом, хотя и скрытым в формах старого дореволюционного режима и, однако, бывшим primum movens{18} революции, явилась обособленность святого начала от человеческого — злоупотребление дарованной ему в виде особого таланта свободой от требований гуманистической этики и общественности. В этом случае религиозное начало причудливо сплелось с греховным и недостойным и в преломлении своем в низинах человеческого сознания отразилось загадочной фигурой достаточно моложавого «старца», чуть не святого и в то же время слишком прельщенного плотью, — простеца и в то же время хитреца и лукавца. Второе зло обнаружилось в изолированном выступлении гуманистического начала в качестве самодовлеющей инстанции с негодными средствами адвокатской риторики, приведшем к победе зверя и над святым, и над человеком. Третье зло — злоба природного зверя, натравленного и на святое, и на человеческое во имя будущего царства зверя апокалиптического.

Во всех этих падениях виновными являются все классы и слои русского общества, выразители всех его основных стремлений и направлений, поскольку все в той или иной мере были соучастниками, хотя бы только духовными, творившихся зла и неправды в области основных трех начал духовной природы русского народа. «Каждый за всех и во всем виноват»{19} — вот формула, которую поистине каждому надлежит применить прежде всего к самому себе и внутренно пережить при взгляде на все совершившееся в роковые дни внешнего и внутреннего позора нашей родины.

В русской революции есть, однако, и свой положительный смысл. Этот смысл связан и как бы включен в отрицательный. Никакой суд истории не бывает бесследным по своим результатам. И в бедствиях, и в зле русской революции заключается уже и некоторое новое добро. В ней есть некоторое роковое движение вперед в смысле завершения исторического процесса. И уже одно это движение есть нечто положительное. Для осуществления религиозного смысла истории надо внутренними деятельными усилиями «развязать» сложное сплетение добра и зла. Надо сделать их взаимно свободными для того, чтобы от зла можно было радикально и окончательно отречься. Русская революция учит этому развязыванию и отречению.

Мы не беремся судить, к чему фактически приведет социализм в смысле ухудшения или улучшения общего материального благосостояния. Мы готовы лишь утверждать, что социализм, понимаемый в смысле социальной справедливости, имеет полное основание рассматриваться и с гуманистической и даже с религиозной точки зрения имеющим на себе некоторое историческое благословение. Это есть явление прогрессивное, имеющее впереди некоторое по существу оправдываемое торжество: нечто из его замыслов должно воплотиться в жизнь, ибо без этого воплощения эволюция человеческой природы была бы неполна и незаконченна. Но для религиозного смысла истории чрезвычайно важно, чтобы все, что касается формы человеческого бытия, было сделано до конца и до конца сказана всякая правда. Законченность чисто биологической формы человеческой природы в ее индивидуальных и общественных проявлениях есть необходимое условие как для созревания зла, так и добра. К этой законченности влечет нас русская революция и предваряет ее более, чем какой-либо исторический процесс человеческого прошлого.

Но величайшее религиозное значение получает русская революция в тех бедствиях и ужасах, которые она с собою несет. Одних они приводят к религии после многих лет отпадения, других укрепляют в религии, научают религиозному подвигу. Много рассеяно по всей России религиозно терпящих порывы злого ветра и не знающих, откуда и почему налетевшие шквалы злобы разрушают жизнь их и близких. Много и сознательно не принимающих в свою душу уже проясняющиеся начертания зверя. Много и протестующих, и обличающих. Наконец, Россия уже насчитывает не малое количество настоящих религиозных мучеников за Христа и Церковь, приявших мученическую смерть от ярости неверия, от мести за какие-то чужие грехи прошлого. И во всем этом претерпении, в неприятии зла внутрь своей души, в посильном сопротивлении ему не созревают ли в народной душе одновременно с навыками зла, и однако уже как-то обособляясь от них, и другие святые навыки к той борьбе, которая должна разыграться в последние дни, в те дни, когда принять участие в антихристовом государстве будет уже непрощаемым грехом, окончательным переходом под знамя противника Христа? Так в соседстве с заглушающими плевелами созревают добрые колосья, пополняется число праведников, сгущаются все духовные

качества, нужные для создания нового организма Царства Божия. Это созревание невидимое, неслышное, не творящее громких дел, но прочно созидательное для строящегося невидимого града Божия. Так строящийся град князя мира сего своим строительством с роковою неизбежностью, по закону антагонизма сил, выявляет и обособляет другой град, град Божий. И ныне Россия именно есть главная арена этих противоборствующих созиданий.

Мы, конечно, не можем сомневаться в том, что всходы зла будут заметнее и, во всяком случае, будут иметь свое внешнее эмпирическое торжество. Преобладание зла в мире, определяемое словами: «весь мир во зле лежит»{20}, не ослабевает, а усиливается к концу истории, и прогресс добра заключается не в количестве, а именно в созревании новых качеств. И эта зрелость религиозных ценностей может дать некоторый плод и на фоне общего увядания и скрытой готовности к смерти. Человечеству, быть может, предстоит пережить кратковременную счастливую осень жизни. Эта осень раскроет, быть может, где-нибудь в краткой и, однако же, явственной форме то целостное обнаружение христианского идеала общественности, которое предчувствовали многие мистики христианства и которое, понятое как новое преодолевающее христианство религиозное откровение, составляет для некоторых соблазн «третьего завета»{21}. Если это произойдет именно из тех посевов добра, которые произведены бедствиями, мученичествами и другими испытаниями и научениями русской революции, то в этом будет, конечно, ее важнейший положительный результат и наибольшее религиозное значение.

Н. А. Бердяев

Духи русской революции

Сбились мы. Что делать нам?
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам.

Комментарии

С Россией произошла страшная катастрофа. Она ниспала в темную бездну. И многим начинает казаться, что единая и великая Россия была лишь призраком, что не было в ней подлинной реальности. Не легко улавливается связь нашего настоящего с нашим прошлым. Слишком изменилось выражение лиц русских людей, за несколько месяцев оно сделалось неузнаваемым. При поверхностном взгляде кажется, что в России произошел небывалый по радикализму переворот. Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционный образ старой России, духов, давно уже обнаруженных в творчестве наших великих писателей, бесов, давно уже владеющих русскими людьми. Многое старое, давно знакомое является лишь в новом обличье. Долгий исторический путь ведет к революциям, и в них открываются национальные особенности даже тогда, когда они наносят тяжелый удар национальной мощи и национальному достоинству. Каждый народ имеет свой стиль революционный, как имеет и свой стиль консервативный. Национальна была английская революция, и столь же национальна революция французская. В них узнается прошлое Англии и Франции. Каждый народ делает революцию с тем духовным багажом, который накопил в своем прошлом, он вносит в революцию свои грехи и пороки, но также и свою способность к жертве и к энтузиазму. Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию в бездыханный труп. Но и в этом антинациональном ее характере отразились национальные особенности русского народа и стиль нашей несчастливой и губительной революции – русский стиль. Наши старые национальные болезни и грехи привели к революции и определили ее характер. Духи русской революции – русские духи, хотя и использованы врагом нашим на погибель нашу. Призрачность ее – характерно русская одержимость. Революции, происходящие на поверхности жизни, ничего существенного никогда не меняют и не открывают, они лишь обнаруживают болезни, таившиеся внутри народного организма, по-новому переставляют все те же элементы и являют старые образы в новых одеяниях. Революция всегда есть в значительной степени маскарад, и если сорвать маски, то можно встретить старые, знакомые лица. Новые души рождаются позже, после глубокого перерождения и осмысливания опыта революции. На поверхности все кажется новым в русской революции – новые выражения лиц, новые жесты, новые костюмы, новые формулы господствуют над жизнью; те, которые были внизу, возносятся на самую вершину, а те, которые были на вершине, упали вниз; властвуют те, которые были гонимы, и гонимы те, которые властвовали; рабы стали безгранично свободными, а свободные духом подвергаются насилию. Но попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти. Метафизическая диалектика Достоевского и моральная рефлексия Толстого определяют внутренний ход революции. Если пойти в глубь России, то за революционной борьбой и революционной фразеологией нетрудно обнаружить хрюкающие

гоголевские морды и рожи. Всякий народ в любой момент своего существования живет в разные времена и разные века. Но нет народа, в котором соединялись бы столь разные возрасты, который так совмещал бы XX век с XIV веком, как русский народ. И эта разновозрастность есть источник нездоровья и помеха для цельности нашей национальной жизни.

Великим писателям всегда открывались образы национальной жизни, имеющие значение существенное и непреходящее. Россия, раскрывавшаяся ее великим писателям, Россия Гоголя и Достоевского может быть обнаружена и в русской революции, и в ней столкнетесь вы с основными оценками, предопределенными Л. Толстым. В образах Гоголя и Достоевского, в моральных оценках Толстого можно искать разгадки тех бедствий и несчастий, которые революция принесла нашей родине, познания духов, владеющих революцией. У Гоголя и Достоевского были художественные прозрения о России и русских людях, превышающие их время. По-разному раскрывалась им Россия, художественные методы их противоположны, но у того и у другого было поистине что-то пророческое для России, что-то проникающее в самое существо, в самые тайники природы русского человека. Толстой как художник для нашей цели не интересен. Россия, раскрывавшаяся его великому художеству, в русской революции разлагается и умирает. Он был художником статики русского быта, дворянского и крестьянского, вечное же открывалось ему, как художнику, лишь в элементарных природных стихиях. Толстой более космичен, чем антропологичен. Но в русской революции раскрылся и по-своему восторжествовал другой Толстой — Толстой моральных оценок, обнаружилось толстовство как характерное для русских миросозерцание и мировоззрение. Много есть русских бесов, которые раскрывались русским писателям или владели ими, — бес лжи и подмены, бес равенства, бес бесчестья, бес отрицания, бес непротивления и мн<огие>, мн<огие> другие. Все это — нигилистические бесы, давно уже терзающие Россию. В центре для меня стоят прозрения Достоевского, который пророчески раскрыл все духовные основы и движущие пружины русской революции. Начну же с Гоголя, значение которого в этом отношении менее ясно.

Гоголь принадлежит к самым загадочным русским писателям, и еще мало сделано для его познания. Он загадочнее Достоевского. Достоевский много сделал сам для того, чтобы раскрыть все противоположности и все бездны своего духа. Видно, как дьявол с Богом борется в его душе и в его творчестве. Гоголь же скрывал себя и унес с собой в могилу какую-то неразгаданную тайну. Поистине есть в нем что-то жуткое. Гоголь — единственный русский писатель, в котором было чувство магизма, — он художественно передает действие темных, злых магических сил. Это, вероятно, пришло к нему с Запада, от католической Польши. «Страшная месть» насыщена таким магизмом. Но в более прикрытых формах есть этот магизм и в «Мертвых душах», и в «Ревизоре». У Гоголя было совершенно исключительное по силе чувство зла. И он не находил тех утешений, которые находил Достоевский в образе Зосимы и в прикосновении к матери-земле. Нет у него всех этих клейких листочков, нет нигде спасения от окружавших его демонических рож. Жуткости гоголевского художества совершенно не чувствовала старая школа русских критиков. Да и где им было почувствовать Гоголя! Их предохраняло от восприятия и от понимания таких жутких явлений рационалистическое просвещение. Наша критика была для этого слишком «прогрессивного» образа мыслей, она не верила в нечисть. Она хотела использовать Гоголя лишь для своих утилитарно-общественных целей. Она ведь всегда пользовалась творчеством великих писателей для утилитарно-общественной проповеди. Впервые почувствовал жуткость Гоголя писатель другой школы, других истоков и другого духа — В. В. Розанов{2}. Он не любит Гоголя и пишет о нем с злым чувством, но он понял, что Гоголь был художником зла. Вот что необходимо прежде всего установить — творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего, а не зла общественного и внешнего, связанного с политической отсталостью и непросвещенностью. Гоголю не дано было увидеть образов добра и художественно передать их. В этом была его трагедия. И он сам испугался своего исключительного видения образов зла и уродства. Но то, что было его духовным калечеством, то породило и всю остроту его художества зла. Проблема Гоголя стала лишь перед тем религиозно-философским и художественным течением, которое обозначилось у нас в начале XX века. Гоголя принято было считать основателем реалистического направления в русской литературе. Странности гоголевского творчества объясняли исключительно тем, что он был сатириком и изображал неправду старой крепостнической России. Всю необычайность гоголевских художественных приемов просмотрели. В гоголевском творчестве не видели ничего проблематического, потому что вообще не видели ничего проблематического. Все представлялось русским критикам ясным и легко объяснимым, все было упрощено и сведено к элементарной утилитарной задаче. Поистине можно сказать, что критическая школа Белинского, Чернышевского, Добролюбова и их эпигонов просмотрела внутренний смысл великой русской литературы и не в силах была

оценить ее художественные откровения. Должен был произойти духовный кризис, должны были быть потрясены все основы традиционного интеллигентского мировоззрения, чтобы по-новому раскрылось творчество великих русских писателей. Тогда только сделался возможен и подход к Гоголю. Старый взгляд на Гоголя как на реалиста и сатирика требует радикального пересмотра. Теперь уже, после всех усложнений нашей психики и нашего мышления, слишком ясно, что взгляд литературных староверов на Гоголя не стоит на высоте гоголевской проблемы. Нам представляется чудовищным, как могли увидеть реализм в «Мертвых душах», произведении невероятном и небывалом. Странное и загадочное творчество Гоголя не может быть отнесено к разряду общественной сатиры, изобличающей временные и преходящие пороки и грехи дореформенного русского общества. Мертвые души не имеют обязательной и неразрывной связи с крепостным бытом и ревизор — с дореформенным чиновничеством. И сейчас, после всех реформ и революций, Россия полна мертвыми душами и ревизорами, и гоголевские образы не умерли, не отошли в прошлое, как образы Тургенева или Гончарова. Художественные приемы Гоголя, которые менее всего могут быть названы реалистическими и представляют своеобразный эксперимент, расчленяющий и распластовывающий органически-целостную действительность, раскрывают что-то очень существенное для России и для русского человека, какие-то духовные болезни, не излечимые никакими внешними общественными реформами и революциями. Гоголевская Россия не есть только дореформенный наш быт, она принадлежит метафизическому характеру русского народа и обнаруживается и в русской революции. То нечеловеческое хамство, которое увидел Гоголь, не есть порождение старого строя, не обусловлено причинами социальными и политическими, наоборот, — оно породило все, что было дурного в старом строе, оно отпечатлелось на политических и социальных формах.

Гоголь как художник предвосхитил новейшие аналитические течения в искусстве, обнаружившиеся в связи с кризисом искусства. Он предваряет искусство А. Белого и Пикассо. В нем были уже те восприятия действительности, которые привели к кубизму{3}. В художестве его есть уже кубистическое расчленение живого бытия. Гоголь видел уже тех чудовищ, которые позже художественно увидел Пикассо. Но Гоголь ввел в обман, так как прикрыл смехом свое демоническое созерцание. Из новых русских художников за Гоголем идет даровитейший из них — Андрей Белый, для которого окончательно померк образ человека и погрузился в космические вихри. А. Белый не видит органической красоты в человеке, как не видит ее Гоголь. Он во многом следует за художественными приемами Гоголя, но делает и совершенно новые завоевания в области формы. Уже Гоголь подверг аналитическому расчленению органически-цельный образ человека. У Гоголя нет человеческих образов, а есть лишь морды и рожи, лишь чудовища, подобные складным чудовищам кубизма. В творчестве его есть человекоубийство. И Розанов прямо обвиняет его в человекоубийстве. Гоголь не в силах был дать положительных человеческих образов и очень страдал от этого. Он мучительно искал образ человека и не находил его. Со всех сторон обступали его безобразные и нечеловеческие чудовища. В этом была его трагедия. Он верил в человека, искал красоты человека и не находил его в России. В этом было что-то невыразимо мучительное, это могло довести до сумасшествия. В самом Гоголе был какой-то духовный вывих, и он носил в себе какую-то неразгаданную тайну. Но нельзя винить его за то, что вместо образа человека он увидел в России Чичикова, Ноздрева, Собакевича, Хлестакова, Сквозник-Дмухановского и т. п. чудищ. Его великому и неправдоподобному художеству дано было открыть отрицательные стороны русского народа, его темных духов, все то, что в нем было нечеловеческого, искажающего образ и подобие Божье. Его ужаснула и ранила эта нераскрытость в России человеческой личности, это обилие элементарных духов природы вместо людей. Гоголь — инфернальный художник. Гоголевские образы — клочья людей, а не люди, гримасы людей. Не его вина, что в России было так мало образов человеческих, подлинных личностей, так много лжи и лжеобразов, подмен, так много безобрáзности и безóбразности. Гоголь нестерпимо страдал от этого. Его дар прозрения духов пошлости — несчастный дар, и он пал жертвой этого дара. Он открыл нестерпимое зло пошлости, и это давило его. Нет образа человека и у А. Белого. Но он принадлежит уже другой эпохе, в которой пошатнулась вера в образ человека. Эта вера была еще у Гоголя. Русские люди, желавшие революции и возлагавшие на нее великие надежды, верили, что чудовищные образы гоголевской России исчезнут, когда революционная гроза очистит нас от всякой скверны. В Хлестакове и Сквозник-Дмухановском, в Чичикове и Ноздреве видели исключительно образы старой России, воспитанной самовластьем и крепостным правом. В этом было заблуждение революционного сознания, неспособного проникнуть в глубь жизни. В революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузвериная Россия харь и морд. В нестерпимой революционной пошлости есть вечно-гоголевское. Тщетны оказались надежды, что революция раскроет в России человеческий образ, что личность

человеческая подымется во весь свой рост после того, как падет самовластье. Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия, все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а русская тьма и русское зло остались. Тьма и зло заложены глубже, не в социальных оболочках народа, а в духовном его ядре. Нет уже старого самодержавия, а самовластье по-прежнему царит на Руси, по-прежнему нет уважения к человеку, к человеческому достоинству, к человеческим правам. Нет уже старого самодержавия, нет старого чиновничества, старой полиции, а взятка по-прежнему является устоем русской жизни, ее основной конституцией. Взятка расцвела еще больше, чем когда-либо. Происходит грандиозная нажива на революции. Сцены из Гоголя разыгрываются на каждом шагу в революционной России. Нет уже самодержавия, но по-прежнему Хлестаков разыгрывает из себя важного чиновника, по-прежнему все трепещут перед ним. Нет уже самодержавия, а Россия по-прежнему полна мертвыми душами, по-прежнему происходит торг ими. Хлестаковская смелость на каждом шагу дает себя чувствовать в русской революции. Но ныне Хлестаков вознесся на самую вершину власти и имеет больше оснований, чем старый, говорить: «министр иностранных дел, французский посланник, английский, немецкий посланник и я», или: «а любопытно взглянуть ко мне в переднюю, когда я еще не проснулся: графы и князья толкутся и жужжат там, как шмели»{4}. Революционные Хлестаковы с большим правдоподобием могут говорить: «Кому занять место? Многие из генералов находились охотники и брались, но подойдут, бывало, — нет, мудрено… Нечего делать — ко мне. И в ту же минуту по улицам курьеры, курьеры, курьеры… можете представить себе, тридцать пять тысяч одних курьеров!»{5} И революционный Иван Александрович берется управлять департаментом. И когда он проходит, «просто землетрясение, все дрожит и трясется, как лист». Революционный Иван Александрович горячится и кричит: «я шутить не люблю, я им всем задам острастку… Я такой! Я не посмотрю ни на кого… Я везде, везде»{6}. Эти хлестаковские речи мы слышим каждый день и на каждом шагу. Все дрожат и трясутся. Но, зная историю старого и вечного Хлестакова, в глубине души ждут, что войдет жандарм и скажет: «Приехавший по именному повелению из Петербурга чиновник требует вас сейчас же к себе»{7}. Страх контр-революции, отравивший русскую революцию, и придает революционным дерзаниям хлестаковский характер. Это постоянное ожидание жандарма изобличает призрачность и лживость революционных достижений. Не будем обманываться внешностью. Революционный Хлестаков является в новом костюме и иначе себя именует. Но сущность остается той же. Тридцать пять тысяч курьеров могут быть представителями «совета рабочих и солдатских депутатов». Но это не меняет дела. В основе лежит старая русская ложь и обман, давно увиденные Гоголем. Оторванность от глубины делает слишком легкими все движения. В силах ныне господствующих и властвующих так же мало онтологического, подлинно сущего, как и в гоголевском Хлестакове. Ноздрев говорил: «Вот граница! Все, что ни видишь по эту сторону, — все это мое, и даже по ту сторону, весь этот лес, который вон синеет, и все, что за лесом, — все мое»{8}. В большей части присвоений революции есть что-то ноздревское. Личина подменяет личность. Повсюду маски и двойники, гримасы и клочья человека. Изолгание бытия правит революцией. Все призрачно. Призрачны все партии, призрачны все власти, призрачны все герои революции. Нигде нельзя нащупать твердого бытия, нигде нельзя увидеть ясного человеческого лика. Эта призрачность, эта неонтологичность родилась от лживости. Гоголь раскрыл ее в русской стихии.

По-прежнему Чичиков ездит по русской земле и торгует мертвыми душами. Но ездит он не медленно в кибитке, а мчится в курьерских поездах и повсюду рассылает телеграммы. Та же стихия действует в новом темпе. Революционные Чичиковы скупают и перепродают несуществующие богатства, они оперируют с фикциями, а не реальностями, они превращают в фикцию всю хозяйственно-экономическую жизнь России. Многие декреты революционной власти совершенно гоголевские по своей природе, и в огромной массе обывателей они встречают гоголевское к себе отношение. В стихии революции обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность как болезнь русской души. Вся революция наша представляет собой бессовестный торг, — торг народной душой и народным достоянием. Вся наша революционная аграрная реформа, эсеровская и большевистская, есть чичиковское предприятие. Она оперирует с мертвыми душами, она возводит богатство народное па призрачном, нереальном базисе. В ней есть чичиковская смелость. В нашем летнем герое аграрной революции было поистине что-то гоголевское. Немало было также маниловщины в первом периоде революции и в революционном временном правительстве. Но «Мертвые души» имеют и глубокий символический смысл. Все хари и рожи гоголевской эпопеи появились на почве омертвения русских душ. Омертвение душ делает возможными чичиковские похождения и встречи. Это длительное и давнее омертвение душ чувствуется и в русской революции. Потому и возможен в ней этот

бесстыдный торг, этот наглый обман. Не революция сама по себе это создала. Революция – великая проявительница, и она проявила лишь то, что таилось в глубине России. Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздался и появился нагишом. Злые духи, которых видел Гоголь в их статике, вырвались на свободу и учиняют оргию. Их гримасы приводят в содрогание тело несчастной России. Для Хлестаковых и Чичиковых ныне еще больший простор, чем во времена самодержавия. И освобождение от них предполагает духовное перерождение народа, внутренний в нем переворот. Революция не является таким переворотом. Истинная духовная революция в России была бы освобождением от той лживости, которую видел в русских людях Гоголь, и победой над той призрачностью и подменой, которые от лживости рождаются. В лжи есть легкость безответственности, она не связана ни с чем бытийственным, и на лжи можно построить самые смелые революции. Гоголю открывалось бесчестье как исконное русское свойство. Это бесчестье связано с неразвитостью и нераскрытостью личности в России, с подавленностью образа человека. С этим же связана и нечеловеческая пошлость, которой Гоголь нас подавляет и которой он сам был подавлен. Гоголь глубже славянофилов видел Россию. У него было сильное чувство зла, которого лишены были славянофилы. В вечно-гоголевской России переплетается и смешивается трагическое и комическое. Комическое является результатом смешения и подмены. Это смешение и переплетение трагического и комического есть и в русской революции. Она вся основана на смешении и подмене, и потому в ней многое имеет природу комедии. Русская революция есть трагикомедия. Это – финал гоголевской эпопеи. И, быть может, самое мрачное и безнадежное в русской революции – это гоголевское в ней. В том, что в ней есть от Достоевского, больше просветов. России необходимо освободиться от власти гоголевских призраков.

Если Гоголь в русской революции не сразу виден и сама постановка этой темы может вызвать сомнения, то в Достоевском нельзя не видеть пророка русской революции. Русская революция пропитана теми началами, которые прозревал Достоевский и которым дал гениально острое определение. Достоевскому дано было до глубины раскрыть диалектику русской революционной мысли и сделать из нее последние выводы. Он не остался на поверхности социально-политических идей и построений, он проник в глубину и обнажил метафизику русской революционности. Достоевский обнаружил, что русская революционность есть феномен метафизический и религиозный, а не политический и социальный. Так удалось ему религиозно постигнуть природу русского социализма. Русский социализм занят вопросом о том, есть ли Бог или нет Бога. И Достоевский предвидел, как горьки будут плоды русского социализма. Он обнажил стихию русского нигилизма и русского атеизма, совершенно своеобразного, не похожего на западный. У Достоевского был гениальный дар раскрытия глубины и обнаружения последних пределов. Он никогда не остается в середине, не останавливается на состояниях переходных, всегда влечет к последнему и окончательному. Его творческий художественный акт апокалиптичен, и в этом он – поистине русский национальный гений. Метод Достоевского иной, чем у Гоголя. Гоголь более совершенный художник. Достоевский прежде всего великий психолог и метафизик. Он вскрывает зло и злых духов изнутри душевной жизни человека и изнутри его диалектики мысли. Все творчество Достоевского есть антропологическое откровение, – откровение человеческой глубины, не только душевной, но и духовной глубины. Ему раскрываются те мысли человеческие и те страсти человеческие, которые представляют уже не психологию, а онтологию человеческой природы. У Достоевского, в отличие от Гоголя, всегда остается образ человека и раскрывается судьба человека изнутри. Зло не истребляет окончательно человеческого образа. Достоевский верит, что путем внутренней катастрофы зло может перейти в добро. И потому творчество его менее жутко, чем творчество Гоголя, которое не оставляет почти никакой надежды.

На Достоевском, величайшем русском гении, можно изучать природу русского мышления, его положительные и отрицательные полюсы. Француз – догматик или скептик, догматик на положительном полюсе своей мысли и скептик на отрицательном полюсе. Немец – мистик или критицист, мистик на положительном полюсе и критицист на отрицательном. Русский же – апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе. Русский случай – самый крайний и самый трудный. Француз и немец могут создавать культуру, ибо культуру можно создавать догматически и скептически, можно создавать ее мистически и критически. Но трудно, очень трудно создавать культуру апокалиптически и нигилистически. Культура может иметь под собой глубину, догматическую и мистическую, но она предполагает, что за серединой жизненного процесса признается какая-то ценность, что значение имеет не только абсолютное, но и относительное. Апокалиптическое и нигилистическое самочувствие свергает всю

середину жизненного процесса, все исторические ступени, не хочет знать никаких ценностей культуры, оно устремляет к концу, к пределу. Эти противоположности легко переходят друг в друга. Апокалиптичность легко переходит в нигилизм, может оказаться нигилистической по отношению к величайшим ценностям земной исторической жизни, ко всей культуре. Нигилизм же неуловимо может приобрести апокалиптическую окраску, может казаться требованием конца. И у русского человека так перемешано и так спутано апокалиптическое и нигилистическое, что трудно бывает различить эти полярно противоположные начала. Не легко бывает решить, почему русский человек отрицает государство, культуру, родину, нормативную мораль, науку и искусство, почему требует он абсолютного обнищания; из апокалиптичности своей или нигилистичности своей. Русский человек может произвести нигилистический погром как погром апокалиптический; он может обнажиться, сорвать все покровы и явиться нагишом как потому, что он нигилист и все отрицает, так и потому, что он полон апокалиптических предчувствий и ждет конца мира. У русских сектантов апокалипсис переплетается и смешивается с нигилизмом. То же происходит и в русской интеллигенции. Русское искание правды жизни всегда принимает апокалиптический или нигилистический характер. Это — глубоко национальная черта. Это создает почву для смешений и подмен, для лжерелигий. В самом русском атеизме есть что-то от духа апокалиптического, совсем не похожее на атеизм западный. И в русском нигилизме есть лжерелигиозные черты, есть какая-то обратная религия. Это многих соблазняет и вводит в заблуждение. Достоевский до глубины раскрыл апокалипсис и нигилизм в русской душе. Поэтому он и угадал, какой характер примет русская революция. Он понял, что революция совсем не то у нас означает, что на Западе, и потому она будет страшнее и предельнее западных революций. Русская революция — феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге. И это нужно понимать в более глубоком смысле, чем понимается антирелигиозный характер революции французской или религиозный характер революции английской.

Для Достоевского проблема русской революции, русского нигилизма и социализма, религиозного по существу, это — вопрос о Боге и о бессмертии. «Социализм есть не только рабочий вопрос или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю» («Братья Карамазовы»){9}. Можно было бы даже сказать, что вопрос о русском социализме и нигилизме — вопрос апокалиптический, обращенный к всеразрешающему концу. Русский революционный социализм никогда не мыслился как переходное состояние, как временная и относительная форма устроения общества, он мыслился всегда как окончательное состояние, как царство Божие на земле, как решение вопроса о судьбах человечества. Это — не экономический и не политический вопрос, а прежде всего вопрос духа, вопрос религиозный. «Ведь русские мальчики как до сих пор орудуют? Вот, наприм<ер>, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол… О чем они будут рассуждать? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца»{10}. Эти русские мальчики никогда не были способны к политике, к созиданию и устроению общественной жизни. Все перемешалось в их головах, и, отвергнув Бога, они сделали Бога из социализма и анархизма, они захотели переделать все человечество по новому штату и увидали в этом не относительную, а абсолютную задачу. Русские мальчики были нигилисты-апокалиптики. Начали они с того, что вели бесконечные разговоры в вонючих трактирах. И трудно было поверить, что эти разговоры о замене Бога социализмом и анархизмом и о переделке всего человечества по новому штату могут стать определяющей силой в русской истории и сокрушить Великую Россию. Русские мальчики давно уже провозгласили, что все дозволено, если нет Бога и бессмертия. Осталось блаженство на земле как цель. На этой почве и вырос русский нигилизм, который казался многим наивным и благожелательным людям очень невинным и милым явлением. Многие даже видели в нем нравственную правду, но искаженную умственным заблуждением. Даже Вл. Соловьев не понял опасности русского нигилизма, когда шутливо формулировал credo русских мальчиков таким образом: «человек произошел от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга»{11}. Достоевский глубже проник в тайники русского нигилизма и почувствовал опасность. Он раскрыл диалектику русского нигилизма, его сокровенную метафизику.

Философом русского нигилизма и атеизма является Иван Карамазов. Он провозглашает бунт против Бога и против Божьего мира из очень высоких мотивов, — он не может примириться с слезинкой невинно замученного ребенка. Иван ставит Алеше вопрос очень остро и радикально: «Скажи мне сам прямо, я зову тебя, отвечай: представь,

что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для того необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачонком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание; согласился бы ты быть архитектором на этих условиях?»{12} Иван ставит тут вековечную проблему о цене истории, о допустимости тех жертв и страданий, которыми покупается создание государств и культур. Это вопрос русский по преимуществу, проклятый вопрос, который русские мальчики предъявили всемирной истории. В вопрос этот был вложен весь русский моральный пафос, оторванный от религиозных истоков. На вопросе этом морально обосновался русский революционно-нигилистический бунт, который и провозглашает Иван. «В окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю, и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять»{13}. «Для чего признавать это чортово добро и зло, когда это столького стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к Боженьке»{14}. «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоят она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к Боженьке… Я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которые необходимы были для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены… Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу… Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно… Не Бога я не принимаю, а только билет Ему почтительнейше возвращаю»{15}. Тема, поставленная Иваном Карамазовым, сложна, и в ней переплетается несколько мотивов. Устами Ивана Карамазова Достоевский произносит суд над позитивными теориями прогресса и над утопиями грядущей гармонии, воздвигнутой на страданиях и слезах предшествующих поколений. Весь прогресс человечества и все грядущее его совершенное устройство ничего не стоят перед несчастной судьбой каждого человека, самого последнего из смертных. В этом есть христианская правда. Но острие вопроса, поставленного Иваном, совсем не в этом. Он ставит вопрос свой не как христианин, верующий в божественный смысл жизни, а как атеист и нигилист, отрицающий божественный смысл жизни, видящий лишь бессмыслицу и неправду с ограниченной человеческой точки зрения. Это — бунт против божественного миропорядка, непринятие человеческой судьбы, определенной Божьим промыслом. Это — распря человека с Богом, нежелание принять страдание и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление. Весь бунтующий ход мыслей Ивана Карамазова есть проявление крайнего рационализма, есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни. Рационально постигнуть в пределах земной жизни, почему был замучен невинный ребенок, невозможно. Самая постановка такого вопроса — атеистична и безбожна. Вера в Бога и в Божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Утереть слезинку ребенка и облегчить его страдания есть дело любви. Но пафос Ивана не любовь, а бунт. У него есть ложная чувствительность, но нет любви. Он бунтует потому, что не верит в бессмертие, что для него все исчерпывается этой бессмысленной эмпирической жизнью, полной страданий и горя. Типичный русский мальчик, он принял западные отрицательные гипотезы за аксиомы и поверил в атеизм.

Иван Карамазов — мыслитель, метафизик и психолог, и он дает углубленное философское обоснование смутным переживаниям неисчислимого количества русских мальчиков, русских нигилистов и атеистов, социалистов и анархистов. В основе вопроса Ивана Карамазова лежит какая-то ложная русская чувствительность и сантиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни. Русские сплошь и рядом бывают нигилистами-бунтарями из ложного морализма. Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка, возвращает билет, отрицает все ценности и святыни, он не выносит страданий, не хочет жертв. Но он же ничего не сделает реально, чтобы слез было меньше, он увеличивает количество пролитых слез, он делает революцию, которая вся основана на неисчислимых слезах и страданиях. В нигилистическом морализме русского человека нет нравственного закала характера, нет нравственной суровости перед лицом ужасов жизни, нет жертвоспособности и отречения от произвола. Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире. Невероятная притязательность характерна для этого душевного типа. Из истории, которую русские мальчики делали Богу по поводу слезинки ребенка и слез народа, из их возвышенных разговоров по трактирам родилась идеология русской революции.

В ее основе лежит атеизм и неверие в бессмертие. Неверие в бессмертие порождает ложную чувствительность и сострадательность. Бесконечные декламации о страданиях народа, о зле государства и культуры, основанных на этих страданиях, вытекали из этого богоборческого источника. Само желание облегчить страдание народа было праведно, и в нем мог обнаружиться дух христианской любви. Это и ввело многих в заблуждение. Не заметили смешения и подмены, положенных в основу русской революционной морали, антихристовых соблазнов этой революционной морали русской интеллигенции. Заметил это Достоевский, он вскрыл духовную подпочву нигилизма, заботящегося о благе людей, и предсказал, к чему приведет торжество этого духа. Достоевский понял, что великий вопрос об индивидуальной судьбе каждого человека совершенно иначе решается в свете сознания религиозного, чем в тьме сознания революционного, претендующего быть лже-религией.

Достоевский раскрыл, что природа русского человека является благоприятной почвой для антихристовых соблазнов. И это было настоящим открытием, которое и сделало Достоевского провидцем и пророком русской революции. Ему дано было внутреннее ви́дение и виде́ние духовной сущности русской революции и русских революционеров. Русские революционеры, апокалиптики и нигилисты по своей природе, пошли за соблазнами антихриста, который хочет осчастливить людей, и должны были привести соблазненный ими народ к той революции, которая нанесла страшную рану России и превратила русскую жизнь в ад. Русские революционеры хотели всемирного переворота, в котором сгорит весь старый мир с его злом и тьмой и с его святынями и ценностями и на пепелище подымется новая, благодатная для всего народа и для всех народов жизнь. На меньшем, чем всемирное счастье, русский революционер помириться не хочет. Сознание его апокалиптично, он хочет конца, хочет завершения истории и начала процесса сверхисторического, в котором осуществится царство равенства, свободы и блаженства на земле. Ничего переходного и относительного, никаких ступеней развития сознания это не допускает. Русский революционный максимализм и есть своеобразная, извращенная апокалиптика. Обратной стороной ее всегда является нигилизм. Нигилистическое истребление всего множественного и относительного исторического мира неизбежно распространяется и на абсолютные духовные основы истории. Русский нигилизм не принимает самого источника исторического процесса, который заложен в божественной действительности, он бунтует против божественного миропорядка, в котором задана история со своими ступенями, со своей неотвратимой иерархичностью. У самого Достоевского были соблазны русского максимализма и русского религиозного народничества. Но была в нем и положительная религиозная сила, сила пророческая, помогавшая ему раскрыть русские соблазны и изобличить их. Рассказанная русским атеистом Иваном Карамазовым «Легенда о Великом Инквизиторе», по силе и глубине своей сравнимая лишь с священными письменами, раскрывает внутреннюю диалектику антихристовых соблазнов. То, что Достоевский давал антихристовым соблазнам католическое обличье, несущественно и должно быть отнесено к его недостаткам и слабостям. Дух Великого Инквизитора может являться и действовать в разных обличиях и формах, он в высшей степени способен к перевоплощению. И Достоевский отлично понимал, что в революционном социализме действует дух Великого Инквизитора. Революционный социализм не есть экономическое и политическое учение, не есть система социальных реформ, – он претендует быть религией, он есть вера, противоположная вере христианской. Религия социализма вслед за Великим Инквизитором принимает все три искушения, отвергнутые Христом в пустыне во имя свободы человеческого духа. Религия социализма принимает соблазн превращения камней в хлеб, соблазн социального чуда, соблазн царства этого мира. Религия социализма не есть религия свободных сынов Божьих, она отрекается от первородства человека, она есть религия рабов необходимости, детей праха. Религия социализма говорит словами Великого Инквизитора: «Все будут счастливы, все миллионы людей»{16}. «Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим их жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. Мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны»{17}. «Мы дадим им счастье слабосильных существ, какими они и созданы»{18}. Религия социализма говорит религии Христа: «Ты гордишься твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоим всех. У нас все будут счастливы… Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей»{19}. Религия социализма, подобно Великому Инквизитору, упрекает религию Христа в недостаточной любви к людям. Во имя любви к людям и сострадания к людям, во имя счастья и блаженства людей на земле эта религия отвергает свободную, богоподобную природу человека. Религия хлеба небесного – аристократическая религия, это – религия избранных, религия «десятка тысяч великих и сильных»{20}. Религия же «остальных миллионов, многочисленных, как песок морской, слабых»{21} – есть религия хлеба земного. Эта религия написала на знамени своем: «накорми, тогда и спрашивай с них добродетели»{22}.

Достоевский гениально прозревал духовные основы социалистического муравейника. Он религиозно познал, что социалистический коллективизм есть лже-соборность, лже-церковь, которая несет с собой смерть человеческой личности, образу и подобию Божьему в человеке, конец свободе человеческого духа. Самые сильные и огненные слова были сказаны против религии социализма Достоевским. И он же почувствовал, что для русских социализм есть религия, а не политика, не социальное реформирование и строительство. Что диалектика Великого Инквизитора может быть применена к религии социализма и применялась самим Достоевским, видно из того, что многие революционеры у него повторяют ход мыслей Великого Инквизитора. То же самое говорит и Петр Верховенский, и на том же базисе построена шигалевщина. Эти мысли были еще у героя «Записок из подполья», когда он говорил «о джентльмене с насмешливой и ретроградной физиономией»{23}, который ниспровергнет все грядущее социальное благополучие, весь благоустроенный муравейник будущего. И герой «Записок из подполья» противополагает этому социалистическому муравейнику свободу человеческого духа. Достоевский — религиозный враг социализма, он изобличитель религиозной лжи и религиозной опасности социализма. Он один из первых почувствовал в социализме дух антихриста. Он понял, что в социализме антихристов дух прельщает человека обличьем добра и человеколюбия. И он же понял, что русский человек легче, чем человек западный, идет за этим соблазном, прельщается двоящимся образом антихриста по апокалиптичности своей природы. Вражда Достоевского к социализму менее всего означает, что он был сторонником и защитником какого-либо «буржуазного» строя. Он даже исповедывал своеобразный православный социализм. Но дух этого православного социализма ничего общего не имеет с духом революционного социализма, он во всем ему противоположен. Как почвенник и своеобразный славянофил, Достоевский видел в русском народе противоядие против соблазнов революционного, атеистического социализма. Он исповедывал религиозное народничество. Я думаю, что вся эта религиозно-народническая, почвенно-славянофильская идеология Достоевского была его слабой, а не сильной стороной и находилась в противоречии с его гениальными прозрениями как художника и метафизика. Сейчас можно даже прямо сказать, что Достоевский ошибся, что в русском народе не оказалось противоядия против антихристовых соблазнов той религии социализма, которую понесла ему интеллигенция. Русская революция окончательно сокрушила все иллюзии религиозного народничества, как и всякого народничества. Но иллюзии самого Достоевского не помешали ему раскрыть духовную природу русской религии социализма и предсказать последствия, к которым она приведет. В «Братьях Карамазовых» дана внутренняя диалектика, метафизика русской революции. В «Бесах» дан образ осуществления этой диалектики.
Достоевский открыл одержимость, бесноватость в русских революционерах. Он почуял, что в революционной стихии активен не сам человек, что им владеют не человеческие духи. Когда в дни осуществляющейся революции перечитываешь «Бесы», то охватывает жуткое чувство. Почти невероятно, как можно было все так предвидеть и предсказать. В маленьком городе, во внешне маленьких масштабах давно уже разыгралась русская революция и вскрылись ее духовные первоосновы, даны были ее духовные первообразы. Поводом к фабуле «Бесов» послужило нечаевское дело. Левые круги наши увидели тогда в «Бесах» карикатуру, почти пасквиль на революционное движение и революционных деятелей. «Бесы» были внесены в index книг, осужденных «прогрессивным» сознанием. Понять всю глубину и правду «Бесов» можно лишь в свете иного сознания, сознания религиозного; эта глубина и эта правда ускользают от сознания позитивистического. Если рассматривать этот роман как реалистический, то многое в нем неправдоподобно и не соответствует действительности того времени. Но все романы Достоевского неправдоподобны, все они написаны о глубине, которую нельзя увидать на поверхности действительности, все они были пророчеством. Пророчество приняли за пасквиль. Сейчас, после опыта русской революции, даже враги Достоевского должны признать, что «Бесы» — книга пророческая. Достоевский видел духовным зрением, что русская революция будет именно такой и иной быть не может. Он предвидел неизбежность беснования в революции. Русский нигилизм, действующий в хлыстовской русской стихии, не может не быть беснованием, исступленным и вихревым кружением. Это исступленное вихревое кружение и описано в «Бесах». Там происходит оно в небольшом городке. Ныне происходит оно по всей необъятной земле русской. И начало это исступленное вихревое кружение от того же духа, от тех же начал, от которых пошло оно и в том же маленьком городке. Ныне водители русской революции поведали миру русский революционный мессианизм, они несут народам Запада, пребывающим в «буржуазной» тьме, свет с Востока. Этот русский революционный мессианизм был раскрыт Достоевским и понят им как негатив какого-то позитива, как извращенный апокалипсис, как вывернутый наизнанку положительный русский мессианизм, не революционный, а религиозный. Все герои «Бесов» в той или иной форме проповедуют

русский революционный мессианизм, все они одержимы этой идеей. У колеблющегося и раздвоенного Шатова перемешано сознание славянофильское с сознанием революционным. Такими Шатовыми полна русская революция. Все они, как и Шатов Достоевского, готовы в исступлении выкрикивать, что русский революционный народ – народ-богоносец, но в Бога они не верят. Некоторые из них хотели бы верить в Бога – и не могут; большинство же довольствуется тем, что верит в богоносный революционный народ. В типичном народнике Шатове перемешаны элементы революционные с элементами реакционными, «черносотенными». И это характерно. Шатов может быть и крайним левым и крайним правым, но и в том и в другом случае он остается народолюбцем, демократом, верующим прежде всего в народ. Такими Шатовыми полна русская революция; у всех у них не разберешь, где кончается их крайняя левость и революционность и начинается крайняя правость и реакционность. Они всегда враги культуры, враги права, всегда истребляют свободу лица. Это они утверждают, что Россия выше цивилизации и что никакой закон для нее не писан. Эти люди готовы истребить Россию во имя русского мессианизма. У Достоевского была слабость к Шатову, он в себе самом чувствовал шатовские соблазны. Но силой своего художественного прозрения он сделал образ Шатова отталкивающим и отрицательным.

В центре революционного беснования стоит образ Петра Верховенского. Это и есть главный бес русской революции. В образе Петра Верховенского Достоевский обнажил более глубокий слой революционного беснования, в действительности прикрытый и невидимый. Петр Верховенский может иметь и более благообразный вид. Но Достоевский сорвал с него покровы и обнажил его душу. Тогда образ революционного беснования предстал во всем своем безобразии. Он весь трясется от бесовской одержимости, вовлекая всех в исступленное вихревое кружение. Всюду он в центре, он за всеми и за всех. Он – бес, вселяющийся во всех и овладевающий всеми. Но и сам он бесноватый. Петр Верховенский прежде всего человек совершенно опустошенный, в нем нет никакого содержания. Бесы окончательно овладели им и сделали его своим послушным орудием. Он перестал быть образом и подобием Божиим, в нем потерян уже лик человеческий. Одержимость ложной идеей сделала Петра Верховенского нравственным идиотом. Он одержим был идеей всемирного переустройства, всемирной революции, он поддался соблазнительной лжи, допустил бесов овладеть своей душой и потерял элементарное различие между добром и злом, потерял духовный центр. В образе Петра Верховенского мы встречаемся с уже распавшейся личностью, в которой нельзя уже нащупать ничего онтологического. Он весь есть ложь и обман, и он всех вводит в обман, повергает в царство лжи. Зло есть изолгание бытия, лже-бытие, небытие. Достоевский показал, как ложная идея, охватившая целиком человека и доведшая его до беснования, ведет к небытию, к распадению личности. Достоевский был большой мастер в обнаружении онтологических последствий лживых идей, когда они целиком овладевают человеком. Какая же идея овладела целиком Петром Верховенским и довела личность его до распадения, превратила его в лжеца и сеятеля лжи? Это все та же основная идея русского нигилизма, русского социализма, русского максимализма, все та же инфернальная страсть к всемирному уравнению, все тот же бунт против Бога во имя всемирного счастья людей, все та же подмена царства Христова царством антихриста. Таких бесноватых Верховенских много в русской революции, они повсюду стараются вовлечь в бесовское вихревое движение, они пропитывают русский народ ложью и влекут его к небытию. Не всегда узнают этих Верховенских, не все умеют проникнуть вглубь, за внешние покровы. Хлестаковых революции легче различить, чем Верховенских, но и их не все различают, и толпа возносит их и венчает славой.

Достоевский предвидел, что революция в России будет безрадостной, жуткой и мрачной, что не будет в ней возрождения народного Он знал, что немалую роль в ней будет играть Федька-каторжник и что победит в ней шигалевщина. Петр Верховенский давно уже открыл ценность Федьки-каторжника для дела русской революции. И вся торжествующая идеология русской революции есть идеология шигалевщины. Жутко в наши дни читать слова Верховенского: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно»{24}. И ответ Ставрогина: «Право на бесчестье – да это все к нам прибегут, ни одного там не останется!»{25} И русская революция провозгласила «право на бесчестье», и все побежали за ней. А вот не менее важные слова: «Социализм у нас распространяется преимущественно из сентиментальности»{26}. Бесчестье и сентиментальность – основные начала русского социализма. Эти начала, увиденные Достоевским, и торжествуют в революции. Петр Верховенский видел, какую роль в революции будут играть «чистые мошенники». «Ну, это, пожалуй, хороший народ, иной раз выгодны очень, но на них много времени идет, неусыпный надзор требуется»{27}. И дальше размышляет П. Верховенский о факторах русской революции: «Самая главная сила – цемент все связующий, это стыд собственного мнения. Вот это так сила! И кто это работал, кто этот “миленький”

трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове! За стыд почитают»{28}. Это было очень глубокое проникновение в революционную Россию. В русской революционной мысли всегда был «стыд собственного мнения». Этот стыд почитался у нас за коллективное сознание, сознание более высокое, чем личное. В русской революции окончательно угасло всякое индивидуальное мышление, мышление сделалось совершенно безличным, массовым. Почитайте революционные газеты, прислушайтесь к революционным речам, и вы получите подтверждение слов Петра Верховенского. Кто-то потрудился-таки над тем, чтобы «ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове». Русский революционный мессианизм предоставляет собственные идеи и мнения буржуазному Западу. В России все должно быть коллективом, массовым, безличным. Русский революционный мессианизм есть шигалевщина. Шигалевщина движет и правит русской революцией. «Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира, и не то, чтобы когда-нибудь, по пророчествам, которые могли бы и не состояться, а совершенно определенно, так этак послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого»{29}. Все русские революционеры-максималисты смотрят так, как смотрел Шигалев, все ждут разрушения старого мира послезавтра утром. И тот новый мир, который возникнет на развалинах старого мира, есть мир шигалевщины. «Выходя из безграничной свободы, – говорит Шигалев, – я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого»{30}. Все революционные Шигалевы так говорят и так поступают. Петр Верховенский так формулирует сущность шигалевщины Ставрогину: «Горы сравнять – хорошая мысль, не смешная. Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию… Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание; мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство… Необходимо лишь необходимое – вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое»{31}. В этих изумительных по своей пророческой силе словах Достоевский устами П. Верховенского приводит все к ходу мыслей Великого Инквизитора. Это доказывает, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский в значительной степени имел в виду социализм. Достоевский обнаруживает всю призрачность демократии в революции. Никакой демократии не существует, правит тираническое меньшинство. Но тирания эта, неслыханная в истории мира, будет основана на всеобщем принудительном уравнении. Шигалевщина и есть исступленная страсть к равенству, доведенному до конца, до предела, до небытия. Безбрежная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло. Социальная мечтательность совсем не невинная вещь. Это понимал Достоевский. Русская революционно-социалистическая мечтательность и есть шигалевщина. Во имя равенства мечтательность эта хотела бы истребить Бога и Божий мир. В той тирании и том абсолютном уравнении, которыми увенчалось «развитие и углубление» русской революции, осуществляются золотые сны и мечты русской революционной интеллигенции. Это были сны и мечты о царстве шигалевщины. Многим оно представлялось более прекрасным, чем оказалось в действительности. Многих наивных и простодушных русских социалистов, мечтавших о социальной революции, смущают торжествующие крики: «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны… Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей!»{32} Достоевский был более проницателен, чем признанные учителя русской интеллигенции, он знал, что русский революционизм, русский социализм в час своего торжества должен кончиться этими шигалевскими выкриками. Достоевский предвидел торжество не только шигалевщины, но и смердяковщины. Он знал, что подымется в России лакей и в час великой опасности для нашей родины скажет: «я всю Россию ненавижу», «я не только не желаю быть военным гусаром, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с». На вопрос: «а когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?», бунтующий лакей ответил – «в двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, и хорошо кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки»{33}. Пораженчество во время войны и было таким явлением смердяковщины. Смердяковщина и привела к тому, что «умная нация» немецкая покоряет теперь «глупую» нацию русскую. Лакей Смердяков был у нас одним из первых интернационалистов, и весь наш интернационализм получал смердяковскую прививку. Смердяков предъявил право

на бесчестье, и за ним многие побежали. Как это глубоко у Достоевского, что Смердяков есть другая половина Ивана Карамазова, обратное его подобие. Иван Карамазов и Смердяков – два явления русского нигилизма, две стороны одной и той же сущности. Иван Карамазов – высокое, философское явление нигилизма; Смердяков – низкое, лакейское его явление. Иван Карамазов на вершине умственной жизни должен породить Смердякова в низинах жизни. Смердяков и осуществляет всю атеистическую диалектику Ивана Карамазова. Смердяков – внутренняя кора Ивана. Во всякой массе человеческой, массе народной больше Смердяковых, чем Иванов. И в революции, как движении масс, количеств, больше Смердяковых, чем Иванов. В революции торжествует атеистическая диалектика Ивана Карамазова, но осуществляет ее Смердяков. Это он сделал на практике вывод, что «все дозволено». Иван совершает грех в мысли, в духе, Смердяков совершает его на деле, воплощает идею Ивана. Иван совершает отцеубийство в мыслях. Смердяков совершает отцеубийство физически, на самом деле. Атеистическая революция всегда совершает отцеубийство, всегда отрицает отчество, всегда порывает связь сына с отцом. И оправдывает она это преступление тем, что отец был очень дурен и грешен. Такое убийственное отношение к отцу всегда есть смердяковщина. Смердяковщина и есть последнее проявление хамства. Совершив на деле то, что Иван совершил в мысли, Смердяков спрашивает Ивана: «Вы вот сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь-то почему так встревожены сами-то-с?»{34} Этот вопрос Смердякова Ивану повторяется и в русской революции. Смердяковы революции, осуществив на деле принцип Ивана «все дозволено», имеют основание спросить Иванов революции: «теперь-то почему так встревожены сами-то-с?» Достоевский предвидел, что Смердяков возненавидит Ивана, обучившего его атеизму и нигилизму. И это разыгрывается в наши дни между «народом» и «интеллигенцией». Вся трагедия между Иваном и Смердяковым была своеобразным символом раскрывающейся трагедии русской революции. Проблема о том, все ли дозволено для торжества блага человечества, стояла уже перед Раскольниковым. Старец Зосима говорит: «Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас! Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекший меч погибает мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле»{35}. Эти слова – пророческие.

«Люди совокупятся, чтоб взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастия и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человекобог… Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную»{36}. Это говорит черт Ивану, и в словах этих раскрывается мучившая Достоевского мысль, что любовь к людям может быть безбожной и антихристовой. Эта любовь лежит в основе революционного социализма. Образ этого безбожного социализма, основанного на антихристовой любви, предносится Версилову: «Я представляю себе, что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье, и люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил, но это был уже как бы последний день человечества. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство… Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга! Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее… Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью… Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем свое состояние и тем одним был бы счастлив»{37}. В этой фантазии раскрывается метафизика и психология безбожного социализма. Достоевский живописует явление антихристовой любви. Он понял, как никто, что духовная основа социализма – отрицание бессмертия, что пафос социализма – желание устроить царство Божье на земле без Бога, осуществить любовь между людьми без Христа – источника любви. Так раскрывает он религиозную ложь гуманизма в его предельных проявлениях. Гуманистический социализм ведет к истреблению человека как образа и подобия Божья, он направлен против свободы человеческого духа, не выдерживает испытания свободы. Достоевский с небывшей еще остротой поставил религиозный вопрос о человеке и сопоставил его с вопросом о социализме, о земном соединении и устроении людей. Это раскрылось ему как

встреча и смешение Христа и антихриста в душе русского человека, русского народа. Апокалиптичность русского народа и делает эту встречу и это смешение особенно острым и трагическим. Достоевский предчувствовал, что если будет в России революция, то она будет осуществлением антихристовой диалектики. Русский социализм будет апокалиптикой, противоположной христианству. Достоевский видел дальше и глубже всех. Но сам он не был свободен от русских народнических иллюзий. В его русском христианстве были стороны, которые давали основание К. Леонтьеву назвать его христианство розовым{38}. Это розовое христианство и розовое народничество более всего сказались в образах Зосимы и Алеши, которые нельзя назвать вполне удачными. Великие положительные откровения Достоевского даются отрицательным путем, путем отрицательной художественной диалектики. Правда, сказанная им о России, не есть слащавая и розовая правда народолюбия и народопоклонства, это – правда трагическая, правда об антихристовых соблазнах народа апокалиптического по своему духу. Сам Достоевский соблазнялся церковным национализмом, который мешал русскому народу выйти во вселенскую ширь. Народопоклонство Достоевского потерпело крах в русской революции. Его положительные пророчества не сбылись. Но торжествуют его пророческие прозрения русских соблазнов.

В Толстом нет ничего пророческого, он ничего не предчувствовал и не предсказывал. Как художник он обращен к кристаллизованному прошлому. В нем не было той чуткости к динамизму человеческой природы, которая в высшей степени была у Достоевского. Но в русской революции торжествуют не художественные прозрения Толстого, а моральные его оценки. Л. Толстой, как искатель правды жизни, как моралист и религиозный учитель, очень характерен для России и русских. Толстовцев в узком смысле слова, разделяющих доктрину Толстого, мало, и они представляют незначительное явление. Но толстовство в широком, не доктринальном смысле слова очень характерно для русского человека, оно определяет русские моральные оценки. Толстой не был прямым учителем русской левой интеллигенции, ей было чуждо толстовское религиозное учение. Но Толстой уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, даже русского человека вообще. И русская революция являет собой своеобразное торжество толстовства. На ней отпечатлелся и русский толстовский морализм, и русская аморальность. Этот русский морализм и эта русская аморальность связаны между собой и являются двумя сторонами одной и той же болезни нравственного сознания. Болезнь русского нравственного сознания я вижу прежде всего в отрицании личной нравственной ответственности и личной нравственной дисциплины, в слабом развитии чувства долга и чувства чести, в отсутствии сознания нравственной ценности подбора личных качеств. Русский человек не чувствует себя в достаточной степени нравственно вменяемым, и он мало почитает качества в личности. Это связано с тем, что личность чувствует себя погруженной в коллектив, личность недостаточно еще раскрыта и сознана. Такое состояние нравственного сознания порождает целый ряд претензий, обращенных к судьбе, к истории, к власти, к культурным ценностям, для данной личности недоступным. Моральная настроенность русского человека характеризуется не здоровым вменением, а болезненной претензией. Русский человек не чувствует неразрывной связи между правами и обязанностями, у него затемнено и сознание прав и сознание обязанностей, он утопает в безответственном коллективизме, в претензии за всех. Русскому человеку труднее всего почувствовать, что он сам – кузнец своей судьбы. Он не любит качеств, повышающих жизнь личности, и не любит силы. Всякая сила, повышающая жизнь, представляется русскому человеку нравственно подозрительной, скорее злой, чем доброй. С этими особенностями морального сознания связано и то, что русский человек берет под нравственное подозрение ценности культуры. Ко всей высшей культуре он предъявляет целый ряд нравственных претензий и не чувствует нравственной обязанности творить культуру. Все эти особенности и болезни русского нравственного сознания представляют благоприятную почву для возникновения учения Толстого.

Толстой – индивидуалист, и очень крайний индивидуалист. Он совершенно антиобщественен, для него не существует проблемы общественности. Индивидуалистична и толстовская мораль. Но ошибочно было бы сделать отсюда заключение, что толстовская мораль покоится на ясном и твердом сознании личности. Толстовский индивидуализм решительно враждебен личности, как это и всегда бывает с индивидуализмом. Толстой не видит лица человеческого, не знает лица, он весь погружен в природный коллективизм, который представляется ему жизнью божественной. Жизнь личности не представляется ему истинной, божественной жизнью, это – ложная жизнь этого мира. Истинная, божественная жизнь есть жизнь безличная, общая жизнь, в которой исчезли все качественные различения, все иерархические расстояния. Нравственное сознание Толстого требует, чтобы не было больше человека как самобытного, качественного бытия, а была только всеобщая,

бескачественная божественность, уравнение всех и всего в безличной божественности. Только полное уничтожение всякого личного и разнокачественного бытия в безликой и бескачественной всеобщности представляется Толстому выполнением закона Хозяина жизни. Личность, качественность есть уже грех и зло. И Толстой хотел бы последовательно истребить все, что связано с личностью и качественностью. Это в нем восточная, буддийская настроенность, враждебная христианскому Западу. Толстой делается нигилистом из моралистического рвения. Поистине демоничен его морализм и истребляет все богатства бытия. Эгалитарная и нигилистическая страсть Толстого влечет его к истреблению всех духовных реальностей, всего подлинно онтологического. Не знающая границ моралистическая претензия Толстого все делает призрачным, она отдает под подозрение и низвергает реальность истории, реальность церкви, реальность государства, реальность национальности, реальность личности и реальность всех сверхличных ценностей, реальность всей духовной жизни. Все представляется Толстому нравственно предосудительным и недопустимым, основанным на жертвах и страданиях, к которым он испытывает чисто животный страх. Я не знаю во всемирной истории другого гения, которому была бы так чужда всякая духовная жизнь. Он весь погружен в жизнь телесно-душевную, животную. И вся религия Толстого есть требование такой всеобщей кроткой животности, освобожденной от страдания и удовлетворенной. Я не знаю в христианском мире никого, кому была бы так чужда и противна самая идея искупленья, так непонятна тайна Голгофы, как Толстому. Во имя счастливой животной жизни всех отверг он личность и отверг всякую сверхличную ценность. Поистине личность и сверхличная ценность неразрывно связаны. Личность потому только и существует, что в ней есть сверхличное, ценное содержание, что она принадлежит к иерархическому миру, в котором существуют качественные различения и расстояния. Природа личности не выносит смешения и бескачествениого уравнения. И любовь людей во Христе менее всего есть такое смешение и бескачественное уравнение, но есть бесконечно в глубь идущее утверждение всякого лика человеческого в Боге. Толстой не знал этого, и мораль его была низменной моралью, притязательной моралью нигилиста. Мораль Ницше бесконечно выше, духовнее морали Толстого. Возвышенность толстовской морали есть великий обман, который должен быть изобличен. Толстой мешал нарождению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее. В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких только может подняться человек. Эти моральные оценки считали даже слишком высокими и потому себя считали недостойными их и неспособными подняться на их высоту. Но мало кто сомневается в высоте толстовского морального сознания. В то время как принятие этого толстовского морального сознания влечет за собой погром и истребление величайших святынь и ценностей, величайших духовных реальностей, смерть личности и смерть Бога, ввергнутых в безличную божественность среднего рода. У нас не относятся еще достаточно серьезно и углубленно к соблазнительной лжи толстовской морали. Противоядием против нее должны были бы быть пророческие прозрения Достоевского. Толстовская мораль восторжествовала в русской революции, но не теми идиллическими и любвеобильными путями, которые предносились самому Толстому. Толстой сам, вероятно, ужаснулся бы этому воплощению своих моральных оценок. Но он многого, слишком многого из того, что сейчас происходит, хотел. Он вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим.

Толстой был максималистом. Он отверг всякую историческую преемственность, он не хотел допустить никаких ступеней в историческом развитии. Этот толстовский максимализм осуществляется в русской революции – она движется истребляющей моралью максимализма, она дышит ненавистью ко всему историческому. И в духе толстовского максимализма русская революция хотела бы вырвать каждого человека из мирового и исторического целого, к которому он органически принадлежит, превратить его в атом для того, чтобы повергнуть его немедленно в безличный коллектив. Толстой отрицал историю и исторические задачи, он отрекался от великого исторического прошлого и не хотел великого исторического будущего. В этом русская революция верна ему, она совершает отречение от исторических заветов прошлого и исторических задач будущего, она хотела бы, чтобы русский народ не жил исторической жизнью. И подобно тому, как у Толстого, в русской революции это максималистическое отрицание исторического мира рождается из исступленной эгалитарной страсти. Пусть будет абсолютное уравнение, хотя бы то было уравнение в небытии! Исторический мир – иерархичен, он весь состоит из ступеней, он сложен и многообразен, в нем – различия и дистанции, в нем –

разнокачественность и дифференцированность. Все это так же ненавистно русской революции, как и Толстому. Она хотела бы сделать исторический мир серым, однородным, упрощенным, лишенным всех качеств и всех красок. И этому учил Толстой как высшей правде. Исторический мир разлагается на атомы, и атомы принудительно соединяются в безличном коллективе. «Без аннексий и контрибуций» и есть отвлеченное отрицание всех положительных исторических задач. Ибо поистине все исторические задачи предполагают «аннексии и контрибуции», предполагают борьбу конкретных исторических индивидуальностей, предполагают сложение и разложение исторических целостей, цветение и отцветание исторических тел. Толстой сумел привить русской интеллигенции ненависть ко всему исторически-индивидуальному и исторически-разностному. Он был выразителем той стороны русской природы, которая питала отвращение к исторической силе и исторической славе. Это он приучал элементарно и упрощенно морализировать над историей и переносить на историческую жизнь моральные категории жизни индивидуальной. Этим он морально подрывал возможность для русского народа жить исторической жизнью, исполнять свою историческую судьбу и историческую миссию. Он морально уготовлял историческое самоубийство русского народа. Он подрезывал крылья русскому народу как народу историческому, морально отравил источники всякого порыва к историческому творчеству. Мировая война проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка войны. Русский народ в грозный час мировой борьбы обессилили, кроме предательств и животного эгоизма, толстовские моральные оценки. Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага. И это толстовское непротивленство, эта толстовская пассивность очаровывает и увлекает тех, которые поют гимны совершенному революцией историческому самоубийству русского народа. Толстой и был выразителем непротивленческой и пассивной стороны русского народного характера. Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе, но оставила непреображенной животную природу человека с ее самыми элементарными инстинктами. Она убила в русской породе инстинкт силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты.

Толстой был крайним анархистом, врагом всякой государственности по морально-идеалистическим основаниям. Он отверг государство, как основанное на жертвах и страданиях, и видел в нем источник зла, которое для него сводилось к насилию. Толстовский анархизм, толстовская вражда к государству также одержали победу в русском народе. Толстой оказался выразителем антигосударственных, анархических инстинктов русского народа. Он дал этим инстинктам морально-религиозную санкцию. И он один из виновников разрушения русского государства. Также враждебен Толстой всякой культуре. Культура для него основана на неправде и насилии, в ней источник всех зол нашей жизни. Человек по природе своей естественно добр и благостен и склонен жить по закону Хозяина жизни. Возникновение культуры, как и государства, было падением, отпадением от естественного божественного порядка, началом зла, насилием. Толстому было совершенно чуждо чувство первородного греха, радикального зла человеческой природы, и потому он не нуждался в религии искупления и не понимал ее. Он был лишен чувства зла, потому что лишен был чувства свободы и самобытности человеческой природы, не ощущал личности. Он был погружен в безличную, нечеловеческую природу и в ней искал источников божественной правды. И в этом Толстой оказался источником всей философии русской революции. Русская революция враждебна культуре, она хочет вернуть к естественному состоянию народной жизни, в котором видит непосредственную правду и благостность. Русская революция хотела бы истребить весь культурный слой наш, утопить его в естественной народной тьме. И Толстой является одним из виновников разгрома русской культуры. Он нравственно подрывал возможность культурного творчества, отравлял истоки творчества. Он отравил русского человека моральной рефлексией, которая сделала его бессильным и неспособным к историческому и культурному действию. Толстой — настоящий отравитель колодцев жизни. Толстовская моральная рефлексия есть настоящая отрава, яд, разлагающий всякую творческую энергию, подкапывающий жизнь. Эта моральная рефлексия ничего общего не имеет с христианским чувством греха и христианской потребностью в покаянии. Для Толстого нет ни греха, ни покаяния, возрождающего человеческую природу. Для него есть лишь обессиливающая, безблагодатная рефлексия, которая есть обратная сторона бунта против божественного миропорядка. Толстой идеализировал простой народ, в нем видел источник правды и обоготворял физический труд, в котором искал спасения от бессмыслицы жизни. Но у него было пренебрежительное и презрительное отношение ко всякому духовному труду и творчеству. Все острие толстовской критики всегда было направлено против культурного строя. Эти толстовские оценки также победили в

русской революции, которая возносит на высоту представителей физического труда и низвергает представителей труда духовного. Толстовское народничество, толстовское отрицание разделения труда положены в основу моральных суждений революции, если только можно говорить о ее моральных суждениях. Поистине Толстой имеет не меньшее значение для русской революции, чем Руссо имел для революции французской. Правда, насилия и кровопролития ужаснули бы Толстого, он представлял себе осуществление своих идей иными путями. Но ведь и Руссо ужаснули бы деяния Робеспьера и революционный террор. Но Руссо так же несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую. Я даже думаю, что учение Толстого было более разрушительным, чем учение Руссо. Это Толстой сделал нравственно невозможным существование Великой России. Он много сделал для разрушения России. Но в этом самоубийственном деле он был русским, в нем сказались роковые и несчастные русские черты. Толстой был одним из русских соблазнов.

Толстовство в широком смысле этого слова – русская внутренняя опасность, принявшая обличье высочайшего добра. Сокрушить внутренно русскую силу только и могло это соблазнительное и ложное добро, лжедобро, эта идея безблагодатной святости, лже-святости. В толстовском учении соблазняет радикальный призыв к совершенству, к совершенному исполнению закона добра. Но это толстовское совершенство потому так истребительно, так нигилистично, так враждебно всем ценностям, так несовместимо с каким бы то ни было творчеством, что это совершенство – безблагодатное. В святости, к которой стремился Толстой, была страшная безблагодатность, богопокинутость, и потому это – ложная, злая святость. Благодатная святость не может совершать таких истреблений, не может быть нигилистической. У настоящих святых было благословение жизни, была милость. Это благословение и эта милость были прежде всего у Христа. В духе же Толстого ничего не было от духа Христова. Толстой требует немедленного и полного осуществления абсолютного, абсолютного добра в этой земной жизни, подчиненной законам грешной природы, и не допускает относительного, истребляет все относительное. Так хотел он вырвать всякое существо человеческое из мирового целого и повергнуть в пустоту, в небытие отрицательного абсолютного. И абсолютная жизнь оказывается лишь элементарной животной жизнью, протекающей в физическом труде и удовлетворении самых простых потребностей. В такое отрицательное абсолютное, пустое и нигилистическое, и хочет повергнуть русская революция всю Россию и всех русских людей. Идеал безблагодатного совершенства ведет к нигилизму. Отрицание прав относительного, т. е. всего многообразия жизни, всех ступеней истории, в конце концов отделяет от источников жизни абсолютной, от абсолютного духа. Религиозный гений апостол Павел некогда понял всю опасность превращения христианства в еврейскую апокалиптическую секту и ввел христианство в поток всемирной истории, признав и освятив право относительных ступеней. Толстой прежде всего восстал против дела апостола Павла. Вся ложь и призрачность толстовства с неотвратимой диалектикой развернулась в русской революции. В революции народ изживает свои соблазны, свои ошибки, свои ложные оценки. Это многому научает, но научение покупается слишком дорогой ценой. Необходимо освободиться от Толстого как от нравственного учителя. Преодоление толстовства есть духовное оздоровление России, ее возвращение от смерти к жизни, к возможности творчества, возможности исполнения своей миссии в мире.

Русский человек склонен все переживать трансцендентно, а не имманентно. И это легко может быть рабским состоянием духа. Во всяком случае это – показатель недостаточной духовной возмужалости. Русская интеллигенция в огромной массе своей никогда не сознавала себе имманентным государство, церковь, отечество, высшую духовную жизнь. Все эти ценности представлялись ей трансцендентно-далекими и вызывали в ней враждебное чувство, как что-то чуждое и насилующее. Никогда русская интеллигенция не переживала истории и исторической судьбы как имманентной себе, как своего собственного дела и потому вела процесс против истории как против совершающегося над ней насилия. Трансцендентные переживания в массе народной сопровождались чувством религиозного благоговения и покорности. Тогда возможно было существование Великой России. Но это трансцендентное переживание не перешло в имманентное переживание святыни и ценности. Все осталось трансцендентным, но вызывает уже к себе не благоговейное и покорное отношение, а отношение нигилистическое и бунтующее. Революция и есть болезненно-катастрофический переход от благоговейного почитания трансцендентного к нигилистическому бунту против трансцендентного. Имманентная духовная зрелость и освобождение в революции не достигаются. Слишком многие увидали в имманентной морали и имманентной религии Л. Толстого наступление духовной зрелости. Но это было страшным заблуждением. В действительности имманентное сознание Толстого было нигилистическим отрицанием всех тех святынь и ценностей, которые раньше почитались как трансцендентное. Но это есть лишь возвращение к изначальному

рабству. Такой бунт всегда есть рабий бунт, в нем нет свободы и богосыновства. Русский нигилизм и есть неспособность имманентно и свободно пережить все богатства и ценности Божьего мира, бессилие ощутить себя сынами Божьими и собственниками всего наследия истории всемирной и истории родной. Русская же апокалиптичность нередко бывает разгоряченным ожиданием чуда, которое должно прекратить жизнь в этом отчуждении от всех богатств и преодолеть болезненный трансцендентный разрыв. Потому так затруднено для русских имманентное творческое развитие, так слабо у них чувство исторической преемственности. Есть какая-то внутренняя болезнь русского духа. Болезнь эта имеет тяжелые отрицательные последствия, но в ней раскрывается и что-то положительное, недоступное западным людям более имманентного склада. Великим русским писателям раскрывались такие бездны и пределы, которые закрыты для западных людей, более ограниченных и закованных своей имманентной душевной дисциплиной. Русская душа более чутка к мистическим веяниям, она встречается с духами, которые закрыты для забронированной западной души. И русская душа легко поддается соблазнам, легко впадает в смешение и подмену. Не случайно предчувствие антихриста – русское предчувствие по преимуществу. Чувство антихриста и ужас антихриста были в русском народе, в низах и у русских писателей, на самых вершинах духовной жизни. И антихристов дух соблазнял русских так, как никогда не соблазнял он людей западных. В католичестве всегда было сильное чувство зла, дьявола, но почти не было чувства антихриста. Католическая душа представляла крепость, защищенную от антихристовых веяний и соблазнов. Православие не превратило душу в такого рода крепость, оно оставило ее более раскрытой. Но апокалипсис переживается русской душой пассивно, а не активно. Активных орудий борьбы с антихристовыми духами нет, эти орудия не были приготовлены. Не было лат, не было щита и меча, не было рыцарского закала души. Русская борьба с антихристом есть всегда уход, переживание ужаса. И слишком многие, не уходившие от соблазнов, поддавались этим соблазнам, смешивали, пленялись подменой. Русский человек находится во власти ложной морали, ложного идеала праведной, совершенной, святой жизни, которые ослабляли его в борьбе с соблазнами. Эту ложную мораль и ложную святость Достоевский раскрыл и предсказал их последствия, Толстой же проповедывал их. Русская революционная мораль представляет совершенно своеобразное явление. Она образовалась и кристаллизовалась в левой русской интеллигенции в течение ряда десятилетий и сумела приобрести престиж и обаяние в широких кругах русского общества. Средний интеллигентный русский человек привык преклоняться перед нравственным образом революционеров и перед их революционной моралью. Он готов был признать себя недостойным этой моральной высоты революционного типа. В России образовался особенный культ революционной святости. Культ этот имеет своих святых, свое священное предание, свои догматы. И долгое время всякое сомнение в этом священном предании, всякая критика этих догматов, всякое непочтительное отношение к этим святым вело к отлучению не только со стороны революционного общественного мнения, но и со стороны радикального и либерального общественного мнения. Достоевский пал жертвой этого отлучения, ибо он первый вскрыл ложь и подмену в революционной святости. Он понял, что революционный морализм имеет обратной своей стороной революционный аморализм и что сходство революционной святости с христианской есть обманчивое сходство антихриста с Христом. Нравственное вырождение, которым кончилась революция 1905 г., нанесло некоторый удар престижу революционной морали, и ореол революционной святости потускнел. Но действительного излечения, на которое некоторые надеялись, не произошло. Болезнь русского нравственного сознания была слишком длительной и серьезной. Излечение может наступить лишь после страшного кризиса, когда весь организм русского народа будет близок к смерти. Мы живем в дни этого почти смертельного кризиса. Теперь даже для людей полуслепых многое виднее, чем после 1905 года. Теперь «Вехи» не были бы встречены так враждебно в широких кругах русской интеллигенции, как в то время, когда они появились. Теперь правду «Вех» начинают признавать даже те, которые их поносили. После бесовства революции святость русской революционной интеллигенции не представляется уже столь канонически бесспорной. Духовного оздоровления России нужно искать во внутреннем изобличении этой революционной лже-святости и в освобождении от ее обаяния. Революционная святость не есть настоящая святость, это – ложная святость, обманчивая видимость святости, подмена. Внешние гонения, воздвигнутые старой властью против революционеров, внешние страдания, которые им пришлось претерпеть, очень способствовали этой обманчивой видимости святости. Но никогда в революционной святости не происходило истинного преображения человеческой природы, второго духовного рождения, победы над внутренним злом и грехом; никогда в ней не ставилось и задачи преображения человеческой природы. Человеческая природа оставалась ветхой, она пребывала в рабстве у греха и дурных страстей и хотела достигнуть новой, высшей жизни чисто внешними, материальными

средствами. Но человек, фанатизированный ложной идеей, способен выносить внешние лишения, нужду и страдания, он может быть аскетом не потому, что силой своего духа преодолевает свою грешную и рабскую природу, а потому, что одержимость одной идеей и одной целью вытесняет для него все богатство и многообразие бытия и делает его естественно бедным. Это — безблагодатный аскетизм и безблагодатная бедность, нигилистический аскетизм и нигилистическая бедность. Традиционная революционная святость — безбожная святость. Это есть безбожная претензия достигнуть святости одним человеческим и во имя одного человеческого. На пути этом калечится и падает образ человека, ибо образ человека — образ и подобие Божье. Революционная мораль, революционная святость — глубоко противоположны христианству. Эта мораль и эта святость претендуют подменить и заменить христианство с его верой в богосыновство человека и в благодатные дары, стяжаемые человеком через Христа-Искупителя. Революционная мораль так же враждебна христианству, как и мораль толстовская, — одна и та же ложь и подмена их отравляет и обессиливает. Обманчивая внешность революционной святости послана была русскому народу как соблазн и испытание его духовных сил. И вот испытания этого русские люди не выдержали. Искренно увлеченные революционным духом не видят реальностей, не распознают духов. Обманчивые, лживые и двоящиеся образы пленяют и соблазняют. Антихристовы соблазны, антихристова мораль, антихристова святость пленяют и влекут русского человека. Русским людям, плененным духовно революционным максимализмом, свойственны переживания, очень родственные иудейской апокалиптике, той апокалиптике, которая была преодолена и побеждена апостолом Павлом и Христианской Церковью. Победа над этой иудейской апокалиптикой и сделала христианство всемирно-исторической силой. Русская апокалиптика заключает в себе величайшие опасности и соблазны, она может направить всю энергию русского народа по ложному пути, она может помешать русскому народу выполнить его призвание в мире, она может сделать русский народ народом неисторическим. Революционная апокалиптика отвращает русских людей от реальностей и повергает их в царство призраков. Освобождение от этой ложной и нездоровой апокалиптики не означает истребления всякого апокалиптического сознания. В русской апокалиптичности скрыты и положительные возможности. В русской революции изживаются русские грехи и русские соблазны, то, что открывалось великим русским писателям. Но великие грехи и великие соблазны могут быть лишь у великого по своим возможностям народа. Негатив есть карикатура на позитив. Русский народ низко пал, но в нем скрыты великие возможности и ему могут раскрыться великие дали. Идея народа, замысел Божий о нем остается и после того, как народ пал, изменил своей цели и подверг свое национальное и государственное достоинство величайшим унижениям. Меньшинство может остаться верно положительной и творческой идее народа, и из него может начаться возрождение. Но путь к возрождению лежит через покаяние, через сознание своих грехов, через очищение духа народного от духов бесовских. И прежде всего необходимо начать различать духов. Старая Россия, в которой было много зла и уродства, но также и много добра и красоты, умирает. Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна. Она не будет такой, какой представляют ее себе деятели и идеологи революции. Она не будет цельной по своему духовному облику. В ней более резко будут разделены и противоположены христианские и антихристианские начала. Антихристианские духи революции родят свое темное царство. Но и христианский дух России должен явить свою силу. Сила этого духа может действовать в меньшинстве, если большинство отпадет от него.

С. Н. Булгаков

На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые:
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был,
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертье пил.

Комментарии

Участвующие:

Общественный деятель.
Известный писатель.
Боевой генерал.
Светский богослов.
Дипломат.
Беженец.

Диалог первый

О, Русь! забудь былую славу,
Орел двуглавый побежден.
Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!
Дипломат. Мне часто вспоминаются теперь две наши встречи. Одна – во Львове, в разгаре нашего галицийского наступления{4}. Вы горячо тогда говорили о статуе Ники Самофрак<ий>ской{5}, о вихре радости, о буре победы…
Общественный деятель. Помню хорошо, но теперь хотел бы выжечь из своего мозга это воспоминание.
Дипломат. А другая встреча в самом начале революции, здесь, в Москве. Тогда вы говорили о благостном Дионисе{6}, шествующем по русской равнине{7}, о новой эре, о славянском ренессансе.
Общественный деятель. Погибло, все погибло! Умерло все, и мы умерли, бродим, как живые трупы и мертвые души. До сих пор ничего я не понимаю, мой ум отказывается вместить. Была могучая держава, нужная друзьям, страшная недругам, а теперь – это гниющая падаль, от которой отваливается кусок за куском на радость всему слетевшемуся воронью. На месте шестой части света оказалась зловонная, зияющая дыра. Где же он, великодушный и светлый народ, который влек сердца детской верой, чистотой и незлобивостью, даровитостью и смирением? А теперь – это разбойничья орда убийц, предателей, грабителей, сверху донизу в крови и грязи, во всяком хамстве и скотстве. Совершилось какое-то черное преображение, народ Божий стал стадом гадаринских свиней{8}.
Дипломат. Совершенно с таким же жаром говорили вы и о Нике, и о Дионисе. А теперь, очевидно, нашлась и Цирцея{9}, превращающая в свиней дионисийствующих граждан.
Общественный деятель. Я не в силах с этим справиться. Боюсь сойти с ума. А впрочем, я уж ничего не боюсь…
Дипломат. Будто бы!
Общественный деятель. Жизнь потеряла свой вкус: не светит солнце, не поют птицы. Все застлано кроваво-грязным туманом от ядовитых испарений. Ночью забудешься – и все забудешь. Зато проснешься, вспомнишь, и такая черная тоска найдет, что хочется только одного – совсем уйти из этого наилучшего из миров, не видеть, не знать, не чувствовать… Я помню, после тяжелой утраты как мне страшно было просыпаться поутру, снова переживать невозвратимую потерю. Но тогда мне светила нездешняя радость из другого мира, у души вырастали крылья{10}. А теперь – ничего, ничего не вырастает. Душа умирает, это – поистине смерть без воскресения, червь неусыпающий. Как устоять? Как постигнуть? Зачем мне суждено было пережить Россию? Зачем мне не дано закрыть глаза, пока еще была Россия, как Богом взысканные друзья мои? Теперь у меня лишь одна мелодия звучит в душе:
О, в этот век, преступный и постыдный,
Не жить, не чувствовать – удел завидный.
Отрадно спать, отрадней камнем быть{11}.
Дипломат. Русская истерика! Неужели нельзя страдать, стиснув зубы, без стонов и воплей, не плача ни в чей жилет, а уж если действительно невтерпеж, плюнуть этому миру в лицо, гордо и спокойно павши на свой меч, как последний римлянин. Но я мало верю этой восторженности горя, а еще меньше заверениям об утраченном вкусе к жизни. Так и сквозит через них «жажда жизни неприличнейшая», «сила низости карамазовской». Да иначе и нельзя любить жизнь, как слепо, неосмысленно, без всяких оправданий. И теперь, при большевиках и уже без России, жизнь нам по-прежнему остается дорога, и стараемся мы ее спасать четвертками мякинного хлеба. Без России благополучно обходимся, а вот без хлеба да без сахара действительно трудновато. Молодцы марксисты, – они не боятся смотреть в лицо правде. А нас заедает фраза; кажется, на смертном одре не умеем без нее обойтись.
Писатель. Простите, но я совершенно не могу мириться с вашим идейным большевизмом: это и не великодушно и даже некультурно. Да и горе у всех одинаковое. Все мы ошеломлены новым погружением Атлантиды в хаос, катастрофической гибелью нашего материка, вдруг исчезнувшего с исторической карты. Вот еще недавно для нас так дико звучал этот поэтический вопль:
Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!{12}
А она на самом деле взяла да исчезла, и закопошились на ее месте предательские «самостийности», нетопыри разные. Ведь при похоронах России присутствуем.
Дипломат. Я не люблю и не умею говорить жалкие слова. Если хотите знать, для этого мне слишком больно. А уж если бы я умел плакать, то давно выплакал бы все свои слезы года четыре назад, когда только загорался мировой пожар. Уже тогда мне стало ясно, чего будет стоить эта война и России, и тому, что мне дороже России, – я не скрываюсь, но горжусь это признать, – Европейскому миру. Что же

до России, то ее военная неудача не представляла для меня и сомнения. Не мог же я в самом деле допустить, чтобы полуварварский, дурно управляемый, экономически отсталый народ мог выдержать с честью испытание при столкновении с наиболее мощным из культурных народов. Если я мог еще на что надеяться, то лишь на помощь более культурных союзников, но и на это перестал рассчитывать уже с 1915 года, когда обнаружилось, что они обречены запаздывать всегда и всюду, будучи поражены каким-то демократическим гамлетизмом. Но вот вас-то мне давно уже хотелось спросить: куда девались совесть и разум тех, кто, позабыв нашу действительность, вдруг, словно объевшись белены, начали словоизвержения об освободительной миссии России, о Царьграде, о кресте на Айа-Софии{13}, – словом, вынули из нафталина все славянофильское старье? Где были ваши глаза? Теперь все клянут и стенают, что не сбылись эти детские грезы, но ведь суд истории беспристрастен, это вы должны признать. И пока что история оправдывает скорее германство, даже большевизм, только не маниловщину эту или тентетниковщину{14} какую-то. Простите за резкость, но ведь нам всем теперь не до вежливостей.

Общественный деятель. Признаюсь, что теперь и сам удивляюсь настроению 1914 года, прямо какой-то психоз овладел, не выдержали перемены политической погоды. Я об этом вспоминаю теперь, видя, как иные художники и поэты не выдерживают напора большевизма и оказываются его как бы пленниками, не видящими всей двусмысленности своего положения{15}. Впрочем, тогда и весь мир был обуян этим мессианизмом, – где же было нашей «женственности» против него устоять?

Писатель. Ни в каком смысле не согласен я с этим самошельмованием. Я отлично отдаю себе отчет и теперь во всем, что я думал, писал и говорил тогда. И представьте себе, совершенно подписываюсь под всем этим и теперь. И надеюсь, что останусь при этом не один, но имея с собой «облак свидетелей»{16} – от Пушкина и Тютчева до Достоевского и Вл. Соловьева, и не убоюсь в кругу богомудрых мужей сих скорпионов вашей иронии. Что ж! теперь выигрышное время для иронии и злорадства, но ведь с окончательным приговором истории вы все же поторопились. Итак, верую по-прежнему, что Россия воистину призвана явить миру новую, соборную общественность, и час рождения ее мог пробить anno 1914. Далее, участие в мировой войне могло оказаться великим служением человечеству, открывающим новую эпоху в русской да и во всемирной истории, именно византийскую. Но этим, конечно, предполагается и изгнание турок из Европы и русский Царьград, как оно и было предуказано Тютчевым и Достоевским…{17}

Общественный деятель. Но что же произошло?

Писатель. Произошло то, что Россия изменила своему призванию, стала его недостойна, а потому пала, и падение ее было велико{18}, как велико было и призвание. Происходящее ныне есть как бы негатив русского позитива: вместо вселенского соборного всечеловечества – пролетарский интернационал и «федеративная» республика. Россия изменила себе самой, но не могла и не изменить. Великие задачи в жизни как отдельных людей, так и целых народов вверяются их свободе. Благодать не насилует, но и Бог поругаем не бывает{19}. Потому следует наперед допустить разные возможности и уклонения путей. Этот вопрос, вы знаете, всегда интересовал С. В. Ковалевскую и с математической, и с общечеловеческой стороны, и она излила свою душу в двойной драме: как оно могло быть и как оно было{20}, с одними и теми же действующими лицами, но с разной судьбой. Вот такая же двойная драма ныне начертана перстом истории о России: теперь мы переживаем печальное «как оно было», а тогда могли и должны были думать о том, «как оно могло быть».

Дипломат. Вот в том-то и беда, что у нас сначала все измышляется фантастическая орбита, а затем исчисляются мнимые от нее отклонения. Выдумывают себе химеру несуществующего народа, да с нею и носятся. И это делалось ведь в течение целого века, притом же лучшими умами нации, ее мозгом. Да понимаете ли вы, господа, что этим своим сочинительством вы возводите на свой же собственный народ клевету и хулу: ведь он неизбежно окажется виноват{21}, если не оправдает приписываемого ему призвания. Народ хочет землицы, а вы ему сулите Византию да крест на Софии. Он хочет к бабе на печку, а вы ему внушаете войну до победного конца. Об этом, господа, знаете, как сказано в Книге, на которую вы так любите иногда ссылаться: «Связываете бремена неудобоносимые, и сами пальцем не хотите их шевельнуть»{22}. Нет, большевики честнее: они не сочиняют небылиц о народе. Они подходят к нему прямо с программой лесковского Шерамура: жрать{23}. И народ идет за ними, потому что они обещают «жрать», а не крест на Софии.

Писатель. Теперь на вашей улице праздник: легко шерамурствовать, когда кругом царит шерамурство. Но где же вы были с вашим скептицизмом, когда вся Россия, казалось, охвачена была энтузиазмом, в эти незабвенные дни в Москве и Петрограде?..

Дипломат. Положим, теперь мы уже знаем и всю закулисную сторону этих парадов, да и многое другое из начальной истории войны.

Писатель. Припомните начало войны: наши галицийские победы, дух войск, который и мы узнавали здесь по настроению раненых, общий подъем. Сделайте над собой усилие, отвлекитесь от подлого шерамурства исторической минуты и продолжите мысленно тогда намечавшуюся магистраль истории. Куда она ведет? Мы были уже накануне похода на Царьград, а ведь это целая историческая программа, культурный символ. Но нет большего горя, как в дни бедствий вспоминать о минувшем блаженстве… Будете ли вы отрицать, что народ имеет разные пути и возможности, как и душа народная имеет две бездны: вверху и внизу? Народ в высшем своем самосознании есть тело церкви, род святых, царственное священство, но в падении своем он есть та революционная чернь, которая, опившись какой-нибудь там демократической сивухи марки Ж.-Ж. Руссо или К. Маркса, таскается за красной тряпкой и горланит свое «вперед». И разве народ наш до этого революционного запоя не бывал христолюбив и светел, жертвенен и прекрасен? Станете вы это отрицать? Нет, не станете.
Дипломат. Да, в известном смысле и не стану.
Писатель. А если не станете, то не можете отрицать и того, что такой народ достоин того призвания, которое указывали ему его пророки не как привилегию, но как тягчайшую ответственность. Поэтому во что бы то ни стало надо нам теперь сохранить рыцарскую верность народной, а вместе с тем и нашей собственной святыне в эту ужасную годину. Забвена буди десница моя, аще забуду тебе, Иерусалиме{24}; прилипни язык к гортани моей, если стану хулить и шерамурствовать вслед за большевиками.
Дипломат. Позвольте, позвольте. То, что вы с такой убийственной иронией называете теперь шерамурством, есть не что иное, как прямое продолжение той всемирной бойни, в которой вы изволите различать верх и низ, шуйцу и десницу. Для меня это кошмарное бедствие не оправдывается никакими соображениями. Самое большее, я могу, признав его неизбежность, склониться пред ним, но лишь так, как я принужден склоняться пред силой болезни и смерти. Поэтому я ношу траур на сердце с самого 1914 года – стыдно признаваться в сентиментальности, но ведь и самые трезвые люди бывают иногда сантиментальны и суеверны даже. Тогда именно и загорелся мой дом, моя святыня, европейская цивилизация, а от нее запылала и наша соломенная Россия. Раньше еще возможно было вводить войну почти в повседневное употребление, тогда были другие нервы и другие нравы: резали друг друга во славу Божию, а для теперешней Европы война невыносима и преступна, она есть мерзость пред Господом, и в этом сплошном безумии и падении я не вижу никакого просвета.
Писатель. Так что вы, очевидно, полагаете, что Европа, задыхавшаяся в капиталистическом варварстве, в напряжении милитаризма накануне войны имела больше духовного здоровья, нежели теперь, когда очистительная гроза уже разразилась? Ведь ваша Европа тогда представляла собой скопидомскую мещанку, которая настолько уже обогатилась, что стала позволять себе пожить и в свое удовольствие. Только вспомните одни курорты европейские, да и все это торгашество, мелкие достижения мелких людей, на которые разменяла себя Европа. Я сделаю вам личное признание: за последние 15 лет я совершенно перестал ездить за границу, и именно из-за того, что там так хорошо жилось. Я боялся отравиться этим комфортом, от него можно веру потерять{25}…
Дипломат. Признание ценное, хотя не знаю, кого оно более характеризует. А знаете изречение сына Сирахова: «бегает нечестивый, не единому же гонящемуся»{26}? Может быть, от страха и не досмотрели там чего-либо и помимо мещанства, которого уж нам во всяком случае не стать занимать у Запада. Иные ваши единомышленники даже предпочитали жить на Западе для возгревания духа народного, дабы запастись там всякими доказательствами от противного, живописать были и небылицы о русском народе, о русском социализме или о русском Христе, смотря по предрасположению. Ведь чего же греха таить: и Тютчев приятнее чувствовал себя в мюнхенском посольстве, нежели в «краю родном долготерпенья», «в местах немилых, хотя и родных»{27}. Я вообще не знаю, что осталось бы от нашего славянофильства всех видов, если бы не было европейского «прекрасного далека»{28}, и мне даже кажется иногда, что оно наполовину является порождением эмиграции.
Писатель. И все-таки Европа накануне войны была духовно мертвеющей страной, и лучше что угодно, нежели возвращение к status quo ante{29}. Вообще ни к какой реставрации вкуса я не ощущаю, а уж тем более к духовной.
Дипломат. И однако даже худой мир остается лучше доброй ссоры, это подтвердят вам все те, кому действительно пришлось понести тягости войны, все увечные, вдовы, сироты. А я все-таки имею вам снова предложить свой вопрос: как могли вы и вся группа вам близких дойти до такого исступленного бряцания оружием – увы! – только словесным, – до такого апофеоза мировой бойни? По своему обычаю говорить именем народа – кто только этого не делает? – вы ему приписывали, что он лишь того и жаждет, чтобы сокрушить человекобожие германского вампира и водрузить

крест на св. Софии, благо народ безмолвствовал. А когда он получил свой голос, он показал на деле, как он думает и о вампире, и о Софии!
Писатель. Неужели нам нужно снова перебирать все это пасифистское старье, так надоевшее, повторять споры Достоевского, Соловьева, Толстого и др., как будто елейными рассуждениями можно осилить войну. Оставьте это вегетарианское ханжество тупоголовым толстовцам, не желающим видеть далее своего носа. Впрочем, к этому хору присоединились еще революционные пацифисты, которые с ног до головы в крови и грязи сами. Да я боевому офицеру руки готов целовать, а вот этих янычар социализма, сухопутных матросов разных и весь этот красный легион видеть не могу, на улице обхожу при встрече, как исчадий.
Дипломат. Однако народность этого типа, которому и по-вашему имя легион, вы не можете отрицать. Беда-то в том, что своим шовинизмом, овладевшим одинаково и европейским общественным мнением, вы поддерживали атмосферу, в которой нельзя было и думать о скором прекращении войны. Благодаря этому был пропущен для ее ликвидации и первый момент революции, когда попытка эта была так естественна. Но на это не хватило у нашего общественного мнения самостоятельности, а сколь многое можно было бы тогда предотвратить, сразу поставив вопрос о мире.
Писатель. Теперь, когда война не удалась, легко находить виноватых.
Дипломат. Но все-таки дайте же мне поставить свой вопрос до конца. Я отнюдь не предполагаю тратить порох для защиты пасифизма: ясно, что надо защищаться, если кто-либо нападает, валять же Ивана-дурака я вовсе не желаю. Пойду и дальше: если государственный разум и народный интерес велит что-либо заработать от этой войны, надо взять, что плохо лежит, без всякого там прикрытия «историческими задачами». На войне все волки, и нечего прикидываться овечками. Для нас таким лакомым куском всегда был Босфор, а одно время, казалось, и Галиция. Иные же — и из вашего лагеря — мечтали и о большем, именно, чтобы заключить мир непременно в Берлине и Вене, пройдя через всю вражескую страну с доблестными казачками. Стыдно и горько даже вспоминать теперь об этом, все-таки кой-чему мы научились и прозрели за время испытаний. Ну так вот: это все — волчьи чувства. Левиафан — так Левиафан. Вот как немцы теперь проглатывают кусок за куском русскую территорию и все не могут остановиться. Но вы эту железную цепь всю розами обвили, да еще и крест над ней водрузили, кощунственно и лицемерно. Ведь это же напоминает, как теперь не просто отбирают имущество, а реквизируют во славу веры социалистической, которую иные исповедуют ведь и за совесть, а не из-за одной корысти или хищничества.
Писатель. Нисколько не боюсь ни ваших сантиментальностей, ни ваших сравнений, внешне можно сопоставлять великую историческую задачу и жалкую бредовую идею. Вся русская история говорит нам, что «Константинополь должен быть наш». А история не в белых перчатках делается, и не школьный учитель ее герой. Царства созидаются и разрушаются под громы битв, в землетрясениях. И когда началось землетрясение, когда мы оказались вовлечены в войну с Турцией, всякому, не закрывающему глаз, стало ясно, что история поставила вопрос о Царьграде. О том же, что он есть священный символ новой исторической эпохи для России, это мы твердо знали и раньше. Не нам было назначать времена и сроки, но не нам и противиться им. Поэтому я ощущал как неуместный гамлетизм и историческое малодушие резиньяцию на ту тему, достойны ли мы, чумазые, водрузить крест на Софии, или надо нам для этого предварительно кабаки закрыть, или хотя черту оседлости отменить…
Дипломат. Надеюсь, что теперь резиньяция находит больший доступ к вашему сердцу?
Писатель. Нисколько. Я не страдаю истерическим слизнячеством, которое всегда пасует перед силой. Напротив, я склонен думать, что Россия духовно отравлена именно через это уклонение от своего исторического долга. Вы обратите внимание, как изменился даже внешний вид солдата, — он стал каким-то звероподобным, страшным, особенно матрос. Признаюсь вам, что «товарищи» кажутся мне иногда существами, вовсе лишенными духа и обладающими только низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян — homo socialisticus.
Беженец. Указание на появление таких существ без духа, но с душой, начиная уже с 1848 года, есть в записях А. Н. Шмидт{30}, она относит это к подготовлению царства антихристова. Мне тоже приходило в голову это сближение с передпотопным человечеством.
Дипломат. Ну и что же, разве совсем недавно не были вы готовы почти молиться на серую шинель? Неужели вы не замечаете, какое барское, недостойное здесь отношение к народу: то крестоносцы, а то звери! Ни то, ни другое: темные, некультурные люди, которых насильно повели на бойню: сначала они терпели и тогда им ставилось 5 за поведение, потом же потеряли терпение, озлились, ну и «самоопределились»: конечно, тогда хам и распоясался вовсю. Крестоносцы! До сих пор не можете забыть эту официальную ложь, которая столь же отвратительна, как и расточаемая ныне лесть разным пролетарским потентатам{31} казенными перьями.

Одно другого стоит. Разве можно вообще в наше время говорить о крестовом походе?
Писатель. Теперь, к сожалению, нельзя, после того как народ наш поклонился красной тряпке и золотому тельцу, точнее – его бумажному суррогату. Но пока народ наш сознавал себя православным, тогда было можно и должно говорить.
Дипломат. Тогда-то это и было особенно кощунственно. Ведь и революционное сознание имеет свои возрасты: то, что некогда было{32} крестовыми походами, теперь является «империализмом» или даже «вампиризмом», возвышенными мотивами прикрывающими низменную корысть. И я не ожидал от нашего славянофильства столь вольного перевода их романтических мечтаний на язык империализма. Мне казалось, что обладание Царьградом вообще мыслится ими не как результат насилия и завоевания, но как следствие культурного единения славянства, – словом, как постепенно созревающий плод истории. Полагаю, что даже теперь такая перспектива не вовсе ушла из поля исторического зрения, хотя и отдалилась безмерно. Вступить же в полоненный Константинополь в сонме славных русских лиц, составлявших окружение престола перед революцией, чтобы начать там всякие безобразия и сделаться всем ненавистным, – от этой печальной судьбы помиловали нас боги. Кстати, не находите ли вы, что подобный же вольт мысли повторяют большевики, полоняя огнем и мечом какой-нибудь русский город и тем объявляя его включенным в область социалистического рая, впредь пока не прогонят?
Писатель. Повторяю, что эта ваша ирония возвращается на вас самих как грех против хорошего тона. Но я по-прежнему не считаю ошибкой мысль, что Царьград должен быть нами завоеван и затем началась бы новая, царьградская эпоха нашей истории, как петербургский ее период начался с основания Петербурга. История идет порывисто, толчками, притом она отнюдь не сантиментальна, но скорее лапидарна.
Дипломат. А природа эволюционна: natura non facit saltus{33} или, в русском переводе: всякому овощу свое время. И все-таки – воля ваша – я не могу не видеть в этом неовизантизме увлечения или самообмана, прикрывающего «аннексии и контрибуции». И уж честнее и откровеннее были те политики, которые находили, что для России просто необходимы проливы. Я на вашем месте поосторожнее бы обращался со священными символами и не дал бы им настолько вываляться в грязи. Неужели вы сами можете теперь без краски стыда вспоминать о своих царьградских мечтаниях?
Писатель. Верен им, как и раньше, и пребуду до самой смерти верен. До самой смерти стану думать, что Россия изменила своему призванию{34} и продала первенство за чечевичную похлебку, которой тоже не получила, – впрочем, и слава Богу!.. Однако пути истории неисповедимы, и нелегко разгадать лукавство разума{35}, ею правящего. Может быть, теперь ту задачу, которая поручена была русскому оружию, приняло на себя германское?
Общественный деятель. Это как же? Что вы думаете?
Писатель. А то, что, отторгая южную Россию, немцы крепче спаивают ее со всем южным и западным, австрийским и балканским славянством, сливают славянские ручьи в русском море{36}, быть может, вернее, чем мы это умели. А уж остальное довершит логика вещей, и объединенное славянство, свергнув иго германства, стихийно докатится и до Царьграда. И исполнится предвестие Тютчева{37}, над которым рано еще иронизировать.
Дипломат. Опять мечтательность российская, которой хочется увильнуть от горькой действительности. Какое зло для человека – идеология! И какая вообще может быть идеология у этой войны! В начале еще она казалась имеющей какую-то правду: самооборона, защита славянства (черт бы его подрал совсем!), борьба за свободу. Но ведь такой энтузиазм по законам естества мог продолжиться месяца два-три, а когда война перешла этот единственно для нее допустимый срок – заметьте, что в начале ее неомраченное еще сознание Европы так это и понимало, – война закономерно загнила и стала ужасающим источником деморализации и озверения. Определяющее значение получило желание поживиться или друг друга истребить, и теперь все уже потеряли голову. В этой грабительской бойне даже русская революция сначала ничего не умела изменить, а только из всех сил старалась быть паинькой перед союзниками и бессильно лепетать: «война до победного конца», прибавляя единым духом: «без аннексий и контрибуций», однако с потаенной надеждой все-таки на Константинополь. И вся эта канитель тянулась, пока большевики не разрубили гордиева узла. В этой их прямолинейности, в которой вы видите один скандал и измену, сказалось движение правдивой русской души, которая не дала себя затуманить международному ареопагу.
Писатель. Теперь вы опять оказываетесь в единомыслии с большевиками, которые, объявив себя миролюбцами перед грозным врагом, принялись за истребление безоружного населения. Хорошо правдивое движение души, цинизм беспросветный!
Дипломат. Да как же вы не видите, что большевизм и есть прямое наследие и продолжение войны, ее гниение, перешедшее вовнутрь. Это-то есть наилучшее обличение войны, всей ее преступности: мечтали о царьградской эпохе, а получили

гражданскую войну и социальную тиранию, от разбоя внешнего перешли к разбою внутреннему. И есть жестокая жизненная правда в том, что все мы, герои тыла, из прекрасного далека аплодировавшие войне, должны ее испытать на собственной шкуре, оплатить чистоганом за свои почетные кресла зрителей на спектакле мировой истории. Теперь, после того как мы пережили все кошмары большевизма, становится немного стыдно наших завоевательных мечтаний, которые сводились к тому, чтобы напустить дикую солдатчину, всяких большевиков на беззащитное население враждебной страны. У нас теперь эту солдатчину и всеобщее одичание объявили социализмом и наименовали «диктатурой пролетариата». Однако в этой солдатчине повинна и вся Европа, и не уйти и ей от своего возмездия, от всеевропейского большевизма. В этом ожидании, по-моему, правы большевики, хотя и могут ошибиться в сроке, который для них-то всего важнее. Да чего таить: и в зверином образе большевика против культа всеобщей солдатчины поднимает мятеж все-таки человек.
Беженец. В этом замечании много верного. Не случайно, что большевизм раньше всего появился именно в России. Конечно, и народ наш, как наиболее слабый экономически, менее всего способен к продолжительному несению военных тягот, но, кроме того, он и наименее извращенный, с девственной еще кровью. Обратите внимание, насколько косит диких алкоголь и сифилис, к которым по-своему приспособились европейцы. И это не значит, что дикари в этом отношении хуже их, но совсем наоборот, вследствие чистоты и благородства их крови. Русская душа не вынесла надолго ига милитаризма, и слава Богу! Разве вы хотели бы на самом деле, чтобы русский солдат уподобился военной кукле, которую швыряют с одного фронта на другой, чтобы лечь костьми за новые рынки для Vaterland'a{38}? Не есть ли эта «deutsche Treue»{39} скорее извращение естества? Наш народ не любит войны, это — факт.
Дипломат. И во всяком случае, войну со своими офицерами и безоружным населением он предпочитает войне с вооруженным врагом. Я не нахожу большого вкуса ни в том, ни в другом, ни в гуннах, ни в половцах. Характерно, что большевистское иго изменило обывательское отношение к немцам: те самые, которые недавно еще пылали шовинизмом, теперь вздыхают о них как об избавителях{40}. Замечаете, какие успехи делает «германская ориентация»?
Общественный деятель. Да, это, бесспорно, крайне печальный факт. Инстинкт самосохранения погашает в нас другие чувства. Большевизм насильственно вогнал нас в «буржуйность», пробудил тот самый дух, который собирался заклясть{41}. Сам он есть буржуйность «пролетариев», дорвавшихся до жизненного пира и развалившихся с ногами прямо на стол. Все же, ушибленные испугом и жаждущие покоя и охраны собственности — а ведь кому же она не мила! — вздыхают о немце, который становится ангелом-хранителем буржуазного строя. Россия положительно задыхается от буржуазности под лапой зверя. Какая мерзость, какая тоска!
Дипломат. Что-то мало верится в подлинную возвышенность чувств у тех, кто так легко поддается испугу. Да ведь и то сказать: разве же нет и глубокой правды в этом движении «народного гнева», как и в прежней пугачевщине? Я социализм считаю, конечно, недомыслием и ребяческим предрассудком, но, когда я вспоминаю о той оргии наживы, которой охвачены были наши Минины и Пожарские перед революцией, иногда не могу воздержаться от злорадства. Так им и надо! Умели кататься, умейте и саночки возить! Им, конечно, всякое пробуждение народных масс доставляет неудобства… Теперь народ все-таки получает справедливое удовлетворение за то, что нес тяжесть этой войны… А все-таки вот вам мораль войны: благодаря войне наступила не византийская, но большевистская эпоха в русской истории.
Диалог второй
«Русский бунт, бессмысленный и беспощадный».
«О, бурь заснувших не буди,
Под ними хаос шевелится».
Генерал. Я со всеми этими сближениями решительно не могу согласиться. Вы упускаете из виду при этом рассуждении событие первостепенной, колоссальной важности — революцию. Именно она сгубила войну, а затем и Россию. Армия лишилась души, а война — своего смысла вследствие революции. Не знаю, какой уж — немецкий или масонский — заговор здесь был, чтобы свалить Россию, но революция, да еще во время войны, явилась настоящим самоубийством для русской государственности.
Дипломат. Я, конечно, ни на минуту не забывал о революции, но я ее рассматриваю также в контексте войны, как один из ее эпизодов, впрочем, весьма существенный. При этом я вижу в ней закономерное, совершенно неизбежное движение народа к освобождению. Низвержение старого строя есть единственное из достижений войны, которое я приемлю безусловно и без всякого ограничения. Ветхий трон разлетелся в тысячу щеп. И хотя я знаю, что из этой тысячи образовалась тысяча тысяч доходных курульных кресел для разных помпадуров от социализма да земских начальников от революции, но это все пройдет, а к прошлому все-таки возврата не будет. И день 2

марта 1917 {44} года навсегда для меня останется светлою датой.
Генерал. А для меня он был одним из самых ужасных, самых тягостных дней жизни, воистину смертный день. Я не знаю, как пережил я эту страшную утрату, в то время как все ликовали, друг друга поздравляли. Мучительно даже воспоминанием касаться этого проклятого Богом дня. И тогда для меня стало сразу же ясно, что война окончена и бесповоротно проиграна, что погибла наша Россия.
Общественный деятель. Ну нет, про себя я должен признаться, что тогда-то я и поверил и в русское будущее. Ведь только подумать: устранено{45} змеиное гнездо измены, во главе правительства стали верные, испытанные вожди. Я теперь думаю, что если революция не удалась, то на это были свои причины в виде ошибок, слабостей, увлечений, но сама по себе она была во всяком случае необходимой и благодетельной.
Генерал. Подобные суждения раньше способны были меня приводить в бешенство и отчаяние, пока я совершенно не разочаровался в русском образованном обществе… Частные ошибки… Да ведь все, все было уже предопределено в те дни, когда порвалась внутренняя связь России, ее историческая скрепа, определяющая форма жизни. Это, кажется, энтелехией{46}, что ли, философы называют? Ну так вот, потеряла Россия эту свою государственную энтелехийность. Россия есть царство или же ее вообще нет. «So sagten schon Sybillen, so Propheten»{47}. Этому достаточно научило нас и Смутное Время. Этого не понимали только тупоголовые, самодовольные «вожди», которые самоуверенно расположились в министерских креслах, как у себя дома. Но пришли другие люди, менее хитроумные, зато более решительные, и без церемонии сказали: позвольте вам выйти вон. Ну, иных и помяли при этом, — без этого перевороты не обходятся. А я вам скажу: и отлично сделали. Уж очень отвратительна одна эта мысль об окадеченной, «конституционно-демократической» России. Нет, лучше уж большевики «style russe», сарынь на кичку{48}! Да из этого еще может и толк выйти, им за один разгон Учредительного Собрания, этой пошлости всероссийской, памятник надо возвести. А вот из мертвой хватки господ кадетов России живою не выбраться б!
Дипломат. Фатальный ход мысли, обрекающий русский консерватизм на симпатии к большевизму, конечно, ради надежды на реставрацию: недаром же, как говорят, в рядах большевиков скрывается столько черносотенцев. И притом я уверен, что иные из них работают не только за страх, но и за совесть, все ради этого призрака. В этой ненависти к европейским политическим формам, вообще к «правовому государству» и праву есть нечто поистине азиатское, от чего мы и всегда изнемогали, а теперь сделались только объектом международного права. Как политик, я не закрываю глаз на слабости и ошибки кадетов, на их неустойчивость и вечное оглядывание налево, — ведь им приходится бороться с теми же закоренелыми русскими предрассудками и в своей собственной среде. Однако это есть все же единственная партия в России, имеющая политический разум.
Генерал. Вот именно этого-то они и не имеют. Ничего они в России не понимают и не видят дальше своего носа. Разве они понимали когда-нибудь, что значит царская власть для России, вообще власть «милостью Божией»? Этого в их шпаргалках не значится… Посмотрите, с какою беспомощностью мечутся они от монархии к республике, а от республики к монархии, по справедливости не встречая себе доверия ни там, ни здесь. Для них, изволите ли видеть, вопрос о главе государства в России не имеет принципиального значения, а только практическое. Это судят так русские государствоведы с политическим разумом… Нет! В революции кругом виноваты они!
Общественный деятель. Ну вот, нашли виноватого! Ату его!
Генерал. Да, они! Они ее подготовляли, они ее хотели, а теперь обижаются, что не по-ихнему выходит, что сами получили в шею. Ведь не дети же мы: отлично понимали, что значит и этот «прогрессивный думский блок» с октябристским рамолисментом{49} по кадетской указке, и вся эта мобилизация общественности с ее невыносимой шумихой. Да если бы они понимали что-нибудь в России, они знали бы, какую ставку делают, шипя о «перемене шофера»{50}, по подлому тогдашнему выражению.
Общественный деятель. Да и вы не стесняетесь в выражениях.
Генерал. Я старый солдат и дипломатничать не люблю. Я помню хорошо все эти разговоры с ними уже накануне революции. Рассуждали о том, насколько безболезненно пройдет для армии и страны «перемена шофера». И я, неисправимый романтик самодержавия, утопист, чувствовал себя единственным трезвым среди исступленных{51}. Они вообразили, что переменить помазанника Божия можно и впрямь, как извозчика, и что, переменив, они и поедут, куда желают. Вот и поехали! Что, просчитались немножко? Не нравится теперь? Нет, молодцы большевики!
Дипломат. Печальная черта русских, да и вообще славянства: из-за партийных распрей забывать о России. Хоть бы у немцев поучиться партийному самообладанию

во имя патриотизма! Из-за злорадства восхвалять большевиков! И все-таки остается незыблемым историческим фактом, что революция не явилась у нас следствием чьего-либо умысла или заговора. Вы слишком многое здесь приписываете кадетам и их союзникам и слишком низко расцениваете тем самым прочность излюбленной вами «священной теократической власти», если допускаете, что ее можно было свалить интригами или думским блоком, или даже, как утверждают иные, подкупленными чьим-то золотом полками. В том-то и дело, что революции у нас никто не делал и даже никто по-настоящему так скоро и не ждал: она произошла сама собой, стихийной силой. Давно уже подгнивший трон рухнул и развалился, и на его месте ничего, ровно ничего не осталось. В этом-то и должна бы, на мой взгляд, заключаться главная трагедия фанатиков самодержавия. Революцию сделала война, а затем ею воспользовались как достойные, так и недостойные власти, и события стали развертываться с неумолимой логикой.

Писатель. Да, и я скажу: как я ни старался быть верен священному преданию, но я похоронил в своем сердце самодержавие ранее его падения{52}. Разве не были сплошной агонией все эти последние годы и месяцы старого режима? Безнадежный больной, который оплакан ранее смерти! Когда же это, наконец, совершилось, то я почувствовал даже нечто вроде облегчения, у меня не осталось уже слез и сожалений. По крайней мере, освободился я от тяжелой необходимости постоянно извинять его и защищать перед другими, да и перед самим собой, и притом без всякой уже веры. Ведь не поверите, до того я дошел, что чувствовал себя чуть ли не лично ответственным пред всеми, знавшими мой образ мыслей, за все эти безумные акты, за это бездарное безвкусие, рахитизм какой-то золотушный. Приходится сказать: оставим мертвым погребать своих мертвецов{53}.

Общественный деятель. Тут не только бездарность и деспотизм, но ведь и распутинщина, вот этот самый «style russe». Ведь кошмарно вспомнить об этом даже и теперь. Распутин — вот истинный вдохновитель революции, а не кадеты.

Беженец. Вы правы, быть может, гораздо больше, чем сами думаете, насколько Распутин был точкой приложения, медиумом для действия некоторых мистических сил. И тем не менее в этом роковом влиянии более всего сказался исторический характер, даже значительность последнего царствования. Царь взыскал пророка теократических вдохновений, — ведь это ему и по соловьевской схеме полагается{54}! Его ли одного вина, что он встретил в ответ на этот свой зов, идущий из глубины, только лжепророка? Разве здесь не повинен и весь народ, и вся историческая церковь с первосвященниками во главе? Или же никто лично здесь не виноват, и если уж можно говорить о вине, то только о трагической, точнее, о судьбе, о некой жертвенной обреченности, выпадающей на долю достойнейших, а отнюдь не бездарностей.

Общественный деятель. Совершенно не понимаю этой идеализации распутинства и какой-то мистификации грязного мужика. Здесь уместно суждение половой психопатологии, и только всего{55}. Но политических-то результатов этой хлыстократии{56} ведь уж никто не может отрицать, и нельзя было оставлять страну в разгаре мировой войны на жертву этих хлыстовских экспериментов. Да что говорить: я знаю достоверно, что, когда убит был Распутин, даже весьма благочестивые духовные лица, конечно, не делавшие на нем карьеры, искренно перекрестились{57}.

Генерал. А вы, может быть, думаете, что мне тоже легко было видеть и распутинство, и весь этот рахитизм власти? Но для меня аксиома, что народ имеет правительство, какого заслуживает{58}, а относительно Помазанника Божия я верю еще и в то, что сердце Царево в руке Божией{59}, и нам не дано исправлять Его пути, в чем теперь и всем пора убедиться, как пора убедиться и в том, что царь при всех своих слабостях все-таки был выше своего народа. Не захотели царского самодержавия, несите теперь иго интернационального.

Общественный деятель. На свой вкус я большой разницы здесь не вижу.

Генерал. Да ведь как бы ни ворчали и ни скорбели тогда, но была надежда, что царская власть, вопреки всем вымыслам об измене, которые так и остались безо всякого подтверждения, доведет Россию все же и до победного конца войны, и до врат Царьграда. С революцией же у меня сразу пропала всякая надежда. Да и на кой ляд мне стал Царьград без царя, чтó я туда, с папá Милюковым{60} и душкой Керенским, что ли, пойду? Пусть уж лучше там турецкий султан сидит с уцелевшими старотурками, хранителями древляго мусульманского благочестия. Они все же мне милее. А что армия погибла и война окончена бесславно, в этом у меня не было ни малейшего сомнения с первого момента революции, раньше еще, чем ее начали разлагать Гучков с Поливановым, а затем «сенатор» Соколов подоспел, ну, а потом уже принялись за армию большевики.

Дипломат. Я не понимаю такой исключительности ваших рассуждений. Да разве же не бывает республиканской армии и республиканской доблести? Поглядите на Францию.

Генерал. Ну, это уж извините: что для француза здорово, для русского смерть.

Русское войско держалось двумя силами: железной дисциплиной, без которой не может существовать никакая армия, да верой. Пока была власть, законная, авторитетная, была и основа дисциплины. Солдат знал, что он поставлен пред неизбежностью повиновения, и он с этой неизбежностью покорно, но мудро и кротко мирился. Вот почем он представлял столь первоклассный боевой материал, для него ничего не было невозможного. Но затем у него была вера, которая давала ему возможность воевать не за страх, а за совесть. Содержание же этой солдатской веры известно, оно в трех словах: за веру, царя и отечество. Но все эти три идеи нераздельно были для него связаны: вера православная, царь православный, земля тоже православная, а не какая-то «patrie» или «Vaterland».

Общественный деятель. А сколько в армии было не русских и не православных?

Генерал. Сколько бы ни было, но ядро ее составляли русские, православные солдаты. А у других тоже есть своя вера, и не в «землю же и волю», а в Бога. Это и все. Никакого там личного начала, сознательной дисциплины, государственности у них нет и не было. Потому-то наши чудо-молодцы с подорванной верой так стремительно переродились в большевиков, и армии не стало. Для всех сделалось ясно, что армия есть тоже духовный организм, и русская военная мощь, как и русская государственность, связана с своей энтелехийной формой и основана на вере, а не на воле народной и разных там измышлениях. Вне этой формы нет и России. Развалилась, рассыпалась! Но и все-таки скажу: пусть подпадет лучше временно под иноземное иго, которое ее воспитает, нежели гниет от благополучия при кадетской власти, с европейским парламентаризмом.

Общественный деятель. Кажется, для вас немцы, японцы, большевики, даже турки, все что угодно, все-таки лучше кадетов: странный психоз кадетобоязни в такое время, когда кадеты подвергаются гонению всяческому.

Генерал. Да, лучше. Они-то и суть главные развратители России, с европейской своей лощеностью. Ведь большевизм наш уже потому так народен, что он и знать не хочет этого «правового государства» обезбоженного. Он тоже ведь хочет православного царства, только по социалистическому вероисповеданию. Для нас святая Русь, народ православный, а для них социалистическое отечество, социалистическая лжетеократия. Да и весь лепет их о пролетарской культуре{61} ведь о средневековой ancilla theologiae{62} напоминает, с угольками св. инквизиции даже, во славу ecclesiae socialisticae{63}. Вообще на гребне большевизма кое-что живое можно увидеть. Вот и их гонение на церковь тоже от социалистического благочестия и ревности в вере, и право, лучше безбожной «веротерпимости».

Общественный деятель. Вы договорились до того, что наглое насилие и откровенное грабительство изображаете каким-то зелотизмом{64}, лишь бы очернить ненавистных вам кадетов. Вы сами этой явной несправедливостью даете сильнейшую на себя критику, обличающую ваше собственное фанатическое ослепление.

Генерал. Но разве можете вы отрицать, что революции нечем заполнить образовавшуюся пустоту, кроме как всякими отрицательными свободами, да еще культурными ценностями разными, а народ вовсе не любит ни свобод, ни ценностей этих, он отвечает на эту проповедь насилиями да погромами, бессознательно мстит за то, что у него душу вынули, сокровища его лишили. Вот и армия у вас разложилась, и не соберете, какие оклады ни давайте, какие социалистические присяги ни выдумывайте.

Общественный деятель. Разложение армии у нас явилось следствием ряда ошибок, попустительства власти да бессовестной демагогии. Проглядели и не досмотрели, только и всего!

Генерал. Да, немногого не досмотрели! Совсем пустяка! Я вам вот что скажу. Когда Керенский расточал перед солдатами свое красноречие, призывал их сражаться за землю и волю под красными знаменами, я внутренне боялся за солдат, неужели пойдут за ним, неужели изменят вековому сознанию народному. Но не выдали русачки, не пошли, остались семечки лущить. А потом, когда дошло до дела, то и побежали, подло, бесчестно, предательски. По-русски поступили, а не по французскому образцу. Хоть и гниют мерзавцы, но все-таки русаки. И не восстановится армия, пока не возродится русская государственность. Этого не умеют понять ни кадеты, ни союзнические дипломаты, все лепечущие свои уроки о демократии, как не понимают и окадечивающиеся теперь большевики, недаром они уже всю Россию под подозрение взяли. Нет, русский народ сер, да у него ум-то не чорт съел, хоть и делает он теперь глупости и безумия, словно этот сумасшедший Аякс Меченосец, избивающий стада{65}.

Дипломат. В этом вашем максимализме я вижу не что другое, как надежду на реставрацию; впрочем, теперь у многих это появилось вследствие испуга и утомления. Иные согласны хоть на немецкого ставленника, лишь бы порядок. Но здесь уже я становлюсь максималистом. Дело монархии безнадежно проиграно в истории, и надо иметь мужество это признать и сделать отсюда соответствующие

выводы. Русская революция наглядно показала, что монархических чувств и в русском народе уже нет. Монархия в России может явиться только плодом иноземного вмешательства и сразу же утратить свой народный характер. Едва ли об этом вы мечтаете. А отсюда следует, что надо искать здоровых форм народоправства в виде республиканского парламентаризма, который освободит нас из тисков социальной тирании и олигархической диктатуры.
Беженец. Вероятно, вы правы в своем диагнозе, по крайней мере, в отрицательной его части. Но не кажется ли вам, что и прежняя государственность, как система мировых держав, борющихся за сохранение равновесия, уже отживает и прежние границы государств скоро отойдут в область предания?
Генерал. Вы, может быть, хотите сказать, что границы эти будут отменены в пользу Германии, которая, действительно, на востоке уже не имеет границ? Впрочем, остаются еще Япония с Китаем. Для них теперь приближается историческая очередь: панмонголизм! Ведь и по Вл. Соловьеву{66} же так?
Беженец. Нет, я определенно хочу сказать, что вот эти старые государства, ведущие теперь кровопролитную войну, принадлежат прошлому, их уже нет в плане истории, а на развалинах их или, если хотите, из них созидается одно государство, совпадающее по площади со всем культурным миром. Впрочем, в этой перспективе и для японского выступления с панмонголизмом место найдется.
Генерал. А Васька слушает да ест. Вместо этого сомнительного утешения лучше бы хорошую армию. Тогда бы мы иной прогноз осуществили.
Беженец. Я вовсе не ищу в этом утешений, но просто так вижу. И это чувство явилось у меня с чрезвычайной яркостью одновременно с русской революцией. Если чем-либо и оправдывалось еще существование самостоятельной государственности в истории, так это именно наличностью православного царства, которое не только хранит в себе все задания священной империи, но имеет еще и свой апокалипсис; его раскрытие, впрочем, еще впереди, только уже на иных, не на империалистических путях. А теперь, если его, действительно, не стало, то к чему же эти остальные «державы»? О κάτεχων – держай ныне «берется от среды» ἐκ μέσου γένητάι, по слову апостольскому (2 Фес. 2, 7){67}. Теперь мир может беспрепятственно стремиться к последнему, окончательному смешению, в котором свою роль сыграет и панмонголизм.
Дипломат. Я могу здесь судить только в порядке эмпирическом, но должен сознаться, что нахожу эту мысль довольно правдоподобною. Дело в том, что новейшие государственные колоссы связаны в происхождении своем с национальным капитализмом и соответствовали определенному его возрасту, который по многим признакам уже миновал. Капитал давно стал интернационален, но таким же становится и капитализм. Для него государственность уже узы, он тоже ищет свободного «самоопределения», дальнейшая же милитаризация, которая неизбежно была бы связана с системой политического равновесия, будет ни для кого не посильна. Вот реальный смысл формулы: война до победного, точнее, до естественного конца, пока не сгорит весь горючий материал. Если победит Германия, она завладеет миром вкупе с Японией, и тогда вместо полудюжины левиафанов второй величины явится один двуглавый германо-японский зверь. Если победит согласие{68}, система Соединенных Штатов утвердится повсюду. Поэтому и на теперешнее русское положение приходится смотреть лишь как на предварительное, начерно определенное. Нельзя, наконец, упускать из виду и перспективу всемирного большевизма после войны, который еще раз смешает карты. И недосягаемой для всех этих гроз остается только Япония, которая воинственна и по религии, и по темпераменту, и по интересам, и по исключительно выгодному положению момента. Словом, я тоже признаю для Европы, а прежде всего и для России – опасность грозы с востока. Ну, а уж относительно ὁ κάτεχων российского рассуждать – не моего ума дело. Впрочем, нечто подобное и Тютчеву грезилось{69}. Мы, реальные политики, сыздавна привыкли переводить ὁ κάτεχων – мировой жандарм, каковым и была николаевская Россия.
Беженец. Чем шире развертываются события войны, тем яснее намечается их фатальный характер для судьбы России. Все нужное и спасительное для нас приходит не во время или вовсе не приходит; напротив, все вредоносное имеет успех. Словно исполняется какой-то не раскрывшийся еще до конца план или заговор. Ведь вы только посмотрите: в разгаре мировой войны усиливается влияние Распутина, который приводит к революции – накануне решительного наступления. Далее следует опыт июньского наступления{70}, сменяющийся Тарнопольской катастрофой. Корниловская попытка спасти армию срывается вследствие ничтожных самолюбий и мелких интриг{71}; большевистское восстание происходит в то время, когда Россия получает возможность почетного выхода из войны, и, конечно, эта возможность заменяется Брестом, а большевизм торжествует повсюду и с головой выдает Россию врагу. При этом большевикам всюду бешено везет, и заранее обречены на неудачу все попытки им противодействовать. Конечно, во всем этом роковом сцеплении

обстоятельств возможно видеть и грех власти, и темноту народа, и даже прямой вражеский план. Но я не могу отделаться от той мысли, что здесь действует и какая-то невидимая рука, которой нужно связать Россию, осуществляется какой-то мистический заговор, бдит своего рода черное провидение: «Некто в сером»{72}, кто похитрее Вильгельма, теперь воюет с Россией и ищет ее связать и парализовать. Чем-то она мешает тому, кто рвется к жадному господству над миром. И разве это не есть небывалое в истории, хотя и отрицательное, черное чудо: падение мирового царства, в сущности, в несколько часов или хотя месяцев? Чувствую это давно и неотразимо…

Генерал. Если вы про соловьевского антихриста опять вспомнили, то боюсь, что нечего ему делать у нас, антихристу-то приличному, не с кем дела иметь, до того испохабилась Россия. Впрочем, в некоторых церковных кругах, в монастырях иных, поговаривают о приближении антихристова царства, книжки об этом почитывают, пророчества разные передаются. Но слишком очевидны психологические источники этих настроений, и затем столько это раз уже повторялось. Во всяком случае, и с антихристом ведь воевать можно, вот только армию нужно для этого особую…

Дипломат. Ну, я в мистической дипломатии смыслю мало, да и по-ньютоновски: hypotheses non fingo{73}, не люблю фантазировать. Знаю твердо только одно, что России надо во что бы то ни стало установить у себя правовой порядок, упрочить здоровую государственность и справиться, наконец, с хаотической распыленностью. Нужно ввести жизнь в ограниченные берега. Римское право — вот чего нам не привила наша история. А вне правового пути нас ждет политическая, а вместе и культурная смерть. Это ясно, как 2×2 = 4, без всякого мистического тумана.

Генерал. А для меня ясно, что именно подобные суждения как раз и сотканы из тумана ученых отвлеченностей. «Правовой строй» да «правовое государство» — на эту удочку народ наш не подцепишь. Ему нужна личная, конкретная государственность, связанная с его душой. Вот когда освободится эта душа от революционного дурмана, тогда она изнутри, актом творчества всенародного возродит и утраченную власть, тогда восстановится сама собой и Россия. Все же прочее лишь паллиативы, чтобы кое-как «прочее время живота»{74} протянуть.

Дипломат. Понимаю, на что вы метите. Только этому не бывать: время, к счастию, необратимо. Впрочем, для любителей «монархической государственности»{75}, надо думать, нечто изготовляется за кулисами, но только иностранной марки: «made in Germany».

Генерал. Этого-то я больше всего и боюсь: еще новый подмен в наш век всяческих подменов. То, чего я хочу, может совершиться лишь всенародным воскресением, которое сейчас представляется прямо чудом. Только чудо и может нас спасти.

Диалог третий

Общественный деятель. Да с нами и совершилось уже одно чудо, гибель России. Разве не чудесной кажется вся эта катастрофа? Это национальное самоубийство? Там, где высился грандиозный храм, вдруг оказалась лишь зловонная, липкая, гнойная грязь. Может быть, в руках немецкого хозяина она и обратится в «Dünger»{76} для произрастания разных злаков, да нам-то что? Наша вера умерла и поругана, нет более русского народа. Видела ли история такое оподление целого народа? Не могу я желать для него ни счастья, ни удачи, ни даже простого благополучия. Нет, да пошлет нам справедливый рок «трус, глад, потоп, междоусобную брань и нашествие иноплеменников»{77}, да это все и послано уже. Пусть злодеи и убийцы получат должное возмездие. Ненавижу я их всеми силами души и плюю им во всю их наглую, мерзкую социалистическую харю… Если удастся наскрести какие-нибудь средства, мечтаю уехать в Канаду. Там, может быть, начнется новая Россия, а здесь все загублено и опоганено.

Дипломат. Я уже сказал, что считаю это глубокой, возмутительной неправдой. Сначала в ноги бухают, потом же секут, как дикари, своего божка, а сами все-таки не могут обойтись без игрушек. Недавно еще мечтательно поклонялись народу-богоносцу, освободителю. А когда народ перестал бояться барина, да тряхнул вовсю, вспомнил свои пугачевские были, — ведь память народная не так коротка, как барская, — тут и началось разочарование. Конечно, народ наш темен и дик, это всем известно. Возьмите статистику грамотности или преступности, — что она говорит? Воспитание свое он проходил в виттевских университетах{78}, казенках этих подлых, да в курных избах или фабричных клоповниках. Чего же вы хотите? И в предъявляемом вами историческом счете я вижу, прежде всего, несправедливость. Он должен быть обращен к культурному классу, не исполнившему своей просветительной миссии.

Общественный деятель. Да, для вас, как и многих, вопрос исчерпывается количеством школ да годовым потреблением мыла. Но есть ведь душа народная, осязательно ощутимая в русской истории, русском творчестве. Ведь не мы же это измыслили. Вот и спрашиваешь себя теперь: неужели же этот самый народ породил преп. Серафима и Пушкина, Ушакова и А. Иванова, Тютчева и Достоевского, Бухарева

и Вл. Соловьева, Гоголя и Толстого?
Генерал. Уж Толстого-то вы лучше не поминайте. Если был в России роковой для нее человек, который огромное свое дарование посвятил делу разрушения России, так этот старый нигилист, духовный предтеча большевиков теперешних. Вот кто у нас интернационал-то насаждал. Думать о нем не могу спокойно.
Дипломат. Можете и не думать, но произносить хулы над тем, в ком русская совесть жила, тоже не годится. Ведь именно Толстой всегда говорил о войне то, что теперь становится и для всех ясно, и никогда не мирволил иллюзиям относительно возвышенности войны. Правда, народушке и он поклонялся, – он был все-таки барин, – но мессианизмов для него не сочинял. А вот Достоевский – тот был действительно роковой для России человек. Нам до сих пор еще приходится продираться чрез туман, напущенный Достоевским, это он богоносца-то сочинил{79}. А теперь вдруг оказывается, что для этого народа ничего нет святого, кроме брюха. Да он и прав по-своему, голод – не тетка. Ведь и нас когда на четвертки хлеба посадили, мы стали куда менее возвышенны.
Общественный деятель. Вот я все и спрашиваю себя: пусть бы народ наш оказался теперь богоборцем, мятежником против святынь, это было бы лишь отрицательным самосвидетельством его религиозного духа. Но ведь чаще-то всего он себя ведет просто как хам и скот, которому и вовсе нет дела до веры. Как будто и бесов-то в нем никаких нет, нечего с ним делать им. От бесноватости можно исцелиться, но не от скотства. Это у меня навязчивая идея: ночью иногда просыпаюсь в холодном поту и повторяю в ужасе: не богоборец, а скот, скот, скот… Посмотрите на эту хронику ограблений и осквернений храмов, монастырей, ведь это же массы народные совершают, а не единицы. Посмотрите, какое равнодушие к отмене Закона Божия в школах, какая пассивность ко всему этому инородческому засилию, ведь все тот же индифферентизм в этом сказывается.
Генерал. Инородческому отравлению надо многое приписать в современной русской жизни, которая вся протекает теперь под знаком псевдонимности. Недаром ее поспешили даже декретировать. Стремятся отделиться от самих себя, от всякой органической связи. Из людей превращаются в актеров, избирающих себе фамилии по удобству{80}. Впрочем, в наше время псевдонимы вообще относятся к pudenda{81}, прикосновение к коим возбраняется.
Дипломат. Ну и договорились. Уж верно всегда так бывает: поскоблите русского консерватора и откроете жидоеда. Да и Достоевский не без того был, в противоположность Толстому, разумеется. Я же с своей стороны полагаю, что жалобы на инородческое засилие есть только демонстрация собственного бессилия. Да и кроме того, спрошу вас: чем же отличается теперь «народ-богоносец», за дурное поведение разжалованный в своем чине, от того древнего «народа жестоковыйного»{82}, который ведь тоже не особенно был тверд в своих путях «богоносца»? Почитайте у пророков и убедитесь, как и там повторяются – ну, конечно, пламеннее и вдохновеннее – те самые обличения, которые произносятся теперь над русским народом.
Беженец. Сближение это отнюдь не исчерпывается одной только «жестоковыйностью». Вообще, есть какое-то загадочное и совершенно удивительное тяготение еврейства к русской душе. Это по-своему чувствовал Вл. Соловьев, даже и Достоевский, теперь В. Розанов{83}. Эта «Wahlverwandschaft»{84} есть очень интимная, но и очень значительная черта.
Генерал. Просто-напросто мы стали теперь инородцами относительно самих себя, потеряли свое лицо вместе с чувством достоинства.
Общественный деятель. Вот это-то и приводит меня в отчаяние: ведь все инородцы имеют национальное самосознание. Они самоопределяются, добывают себе автономии, нередко выдумывают себя во имя самостийности, только за себя всегда крепко стоят. А у нас ведь нет ничего: ни родины, ни патриотизма, ни чувства самосохранения даже. Живут воспоминаниями былого величия, когда великодержавность русского народа еще охранял полицейский, как та барыня, которая и после падения крепостного права все продолжала чувствовать себя рабовладелицей. И выходит, что Россия сразу куда-то ушла, скрылась в четвертое измерение, и остались одни провинциальные народности, а русский народ представляет лишь питательную массу для разных паразитов.
Беженец. Простите, но я в этом отсутствии самого вкуса к провинциализму, в неумении и нежелании устраиваться своим маленьким мирком, какою-нибудь там самостийностью вижу все-таки печать величия нашего народа и его духовного превосходства, по крайней мере, в призвании: единственный в мире народ вселенского сознания, чуждый национализма. Это даже и чрез уродливости интернационализма теперешнего брезжит. И вообще в этом залог великого будущего, а все великое и трудно, и даже опасно. Но за эту черту можно и дорогой ценой заплатить.
Дипломат. Все те же славянофильские иллюзии. Просто народ наш до патриотизма и

национализма еще не дорос, он знает только свою избу да деревню. И эти славянофильско-интернациональные сказки, которым обучились теперь и большевики, говорят только о нашей политической и культурной отсталости. Да ведь и на самом деле они же культурней нас, эти самоопределяющиеся народности. Вам известны, вероятно, примеры, как даже татары охраняли наши храмы от большевиков. А таких зверств, которыми они себя запятнали, не совершала ни одна народность. Нет, надо нам смириться и просто признать, что при данном состоянии мы оказались ниже всех народов и Востока, и Запада. Побеждены мы также потому, что противники наши не только просвещеннее, культурнее, но и честнее, религиознее. Было бы непостижимым попранием законов божеских и человеческих, если бы «deutsche Treue» оказалась побеждена русской неверностью. И если нам предстоит испить горькую чашу немецкой оккупации, то мы должны научиться из этой школы всяческой самодисциплине, и особенно трудовой. Ведь надо же сказать правду, что работать мы не любим и не умеем, сверху и донизу. Вообще, ближе всего к истине по вопросу о русском народе стоял все-таки Чаадаев, имевший смелость признать всю нашу нищету и убожество сравнительно с народами Запада. Впрочем, даже и у него приходится отвлекаться от славянофильства навыворот, впоследствии перешедшего и в прямое. Но в неподкупной правдивости национального самоанализа он был поистине велик.

Генерал. Ведь вот беда-то: вместе с революцией не только наше государство куда-то исчезло, но и народа русского словно не стало, и он разложился на свои элементы. Он представляет собой этнографический сплав, и притом невысокого качества элементов. «Где меря намерила, чудь начудила»{85}! Небольшие мы аристократы крови, достаточно лишь на носы наши или на профили посмотреть. Так вот этот сплав разложился теперь, и получился пандемониум{86} этнографический. Как будто по русской равнине по-прежнему гуляют и финские, и монгольские племена и чинят свой кровавый шабаш. Интересно было бы на успехи большевизма при свете этнографии взглянуть…

Писатель. Слушаю я вас, слушаю, и не нахожу слов от негодования на все это самооплевание. Если когда-либо нужно нам объявить войну малодушию, унынию, всяческому предательству и неверности, так это именно теперь, когда народ наш сам себе не верен и переживает опасный кризис. Только любовь дерзающая и верующая может быть и спасающей, а ее-то я и не вижу в ваших словах. Что же, на самом деле, вы узнали теперь о русском народе принципиально нового, чего не знал в нем, наприм<ер>, Достоевский, которого вы позволяете себе судить столь свысока? Не знал он, что ли, звериного образа, злодея и кощунника в русском народе? Знал отлично, но он ему не верил, потому что созерцал иную реальность.

Общественный деятель. Позвольте мне вас прямо спросить, мне самому это очень важно и мучительно: решитесь ли вы сейчас после всего пережитого за революцию повторить и клятвенно подтвердить, ну, хотя бы такие слова Достоевского: «пусть в нашем народе зверство и грех, но в своем целом он никогда не принимает, не примет и не захочет принять своего греха за правду», ибо «идеал народа — Христос»{87}?

Писатель. Присягать я здесь, разумеется, не буду, но отвечу вам без всякого лукавства и уклончивости. Верую и исповедую, как и раньше, что идеал у народа Христос, иного у него нет. И когда по грехам и слабости своей он об этом забывает, то сразу оказывается зверем, сидящим во тьме и сени смертной{88}. Но тогда он даже тоской своей неутолимой свидетельствует о том же, а мещанской этой благопристойности, умеренности и аккуратности все-таки не принимает. Совсем уж зачернили народ наш, спасибо, хоть иные поэты вступились за его душу, вот Блоку спасибо… Борьба в душе народа идет теперь страшная и для него, конечно, в высшей степени опасная. Может и погибнуть духовно, но пока этого не совершилось — а все же не совершилось! — я рыцарской клятвой остаюсь связан ему на верность. И помоги, Господи, моему маловерию, ведь и я же не чурбан какой-нибудь, переживаю происходящее-то, и мне трудно иногда приходится. Но верую, как и прежде, что через русский народ придет спасение миру, что ему предлежит не только великое будущее, но и решающее слово в судьбах мира. И еще верую в русскую святую, богоносную землю, хотя и поруганную и оскверненную братской кровью, но хранящую святыни русские. Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон{89}.

Общественный деятель. Легко это сказать, но ведь против этого вопиет вся действительность, свидетельствует тот мрак и ужас, в котором мы живем.

Писатель. Я и с этим не согласен. Чем ночь темней, тем звезды ярче{90}. Вы не спорите ведь о том, сколько великодушия, самоотвержения, доблести явила Русь во время войны, но являет она их также и теперь, при этом царстве тьмы, когда вообще так непомерно трудна стала жизнь. Вообще, весь этот пессимизм теперешний есть порождение растерянности и малодушия, есть измена. Когда мы изменяем народу хотя только в сердцах своих, мы причиняем ему совершенно реальный ущерб. Ведь помимо внешней есть и внутренняя связь вещей, это вам всякий мистик и оккультист

подтвердит. Мы должны на себе теперь выдержать борьбу за душу народную прежде всего в сердцах своих, в тайниках своего духа не соблазниться о нем. Ведь если бы в эпоху Батыя или в Смутное время тогдашняя соль земли русской обуяла и отчаялись бы ее духовные вожди, – а ведь не меньшие были тогда для этого основания, – история заклеймила бы их как малодушных. Россия на ужасы татарского ига ответила солнечным явлением преп. Сергия и всей этой сергиевской эпохой русской культуры, а в ответ на Смутное время явилась петровская Россия со всею нашей новою культурой. Сейчас кажется иным, что уж и связи нет между Пушкиным и каким-нибудь грязным большевиком, а вот сам наш мудрый и благостный Пушкин умел до дна постигнуть природу русской души, даже и большевизма, для него ничто не было скрыто в русской стихии; недаром же он свой орлиный взор на пугачевщину устремил, на «русский бунт, бессмысленный и беспощадный». И не только не соблазнился этим, но стал еще народней, чем был. Так неужели хотите вы оторвать розу от побега, плод от дерева? Не понимаете, что между большевиком и Пушкиным больше таинственной, иррациональной, органической связи, нежели между ним и чаадаевствующими ныне от растерянности или немцем треклятым{91}, грабящим по всем правилам военного искусства? Большевиком может оказаться и Дмитрий Карамазов, из которого, если покается, выйдет впоследствии старец Зосима. А из колбасника что выйдет?{92}

Дипломат. Ну, здесь мы опять попали на привычного конька: умом России не понять и пр., обычное asylum impotentiae{93}. Но вот одно мудрое изречение говорит, что победителей не судят, другое же прибавляет: горе побежденным. А печальная действительность свидетельствует, что в народе Пушкина всегда изобиловали переметы, вот и теперь – одни перекрашиваются в социализм от буржуазного испуга, конечно, а другие все стремительнее погружаются в немецкую ориентацию.

Светский богослов. Вот еще по поводу русского духа я хотел указать: не задумывались ли вы, какое ужасное значение должна иметь для него привычка к матерной ругани, которою искони смердела русская земля? Притом с какой артистической изощренностью, – можно прямо целый сборник из народного творчества об этом составить. И бессильна против этого оказывалась и церковь, и школа. С детьми и женщинами тяжело было по улице ходить в провинциальных городах наших. Кажется, сама мать-земля изнемогает от этого гнусного непрестанного поругания. Мне часто думается теперь, что если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани, да он, в сущности, и есть поругание материнства всяческого: и в церковном, и в историческом отношении. Надо считаться с силою слова, мистическою и даже заклинательною. И жутко думать, какая темная туча нависла над Россией, вот она, смердяковщина-то народная.

Писатель. Конечно, вы совершенно правы. По-видимому, даже Достоевский недооценивал этого явления во всей его значительности и жуткости{94}. Я в детстве рос на улице и знаю, какой этикет по этой части царил среди уличных мальчишек, какой виртуозности достигали, какого разнообразия комбинаций ругательных. Сами не понимали, что говорили, но хороший тон требовал припечатать каждую фразу. Теперь же, во время революции, порнографическое «имяславие» это дошло до предела, прямо хульное неистовство какое-то. И, однако, если только мы захотим осмыслить это поругание материнства, то здесь мы должны видеть как бы мистический негатив, которому соответствует и свой позитив: особое почитание матери-земли, а затем и Богоматери, присущее русскому народу, элевзинское посвящение в таинство Деметры{95}. Где умножается грех, там преизбыточествует и благодать{96}.

Дипломат. Так что и склонность к смрадной ругани оказалась признаком высокого мистического чина. А я уж думал, что мы хоть в этом-то единогласно признаем чистую гнусность без всякого позитива.

Генерал. Да вот еще царев кабак, казенка проклятая. Какой ужасный человек в нашей истории был этот Витте; ведь он нам капитализм насадил, пролетариат этот возрастил для спаивания революционной сивухой и по всей Руси казенок настроил. Это был настоящий заговор против народной души, который теперь только сполна раскрылся.

Дипломат. Все ищете козла отпущения, вместо того чтобы прямо и честно признать, что предмет вашего поклонения не заслужил сейчас ничего лучшего, как немецкого фельдфебеля. Может быть, пройдя через эту суровую школу, он и научится достойному существованию, однако если не будет при этом растворен и поглощен. Впрочем, теперь физического истребления опасаться можно не от немцев, а от сограждан социалистического отечества, в немцах мы принуждены видеть спасителей, да ведь что же греха таить, таковыми они и являлись не раз, благодаря им оставались неисполненными самые адские планы. Вот наша трагедия: от русской опасности приходится искать спасения у врага. Знаете ли вы подобные же положения в истории других народов?

Писатель. Вот этого-то спасения при ежовых рукавицах, конечно, я больше всего и

боюсь от германского ига. Слишком мы студенисты, до слизнячества. Притом не будем забывать, что роман между русской душой и германством сыздавна ведется. Разве, на самом деле, союзные нам теперь народы значили для нас хотя приблизительно то, что Германия, и притом не старая, которую я всегда любил и чтил сердцем, а новейшая? Ведь вспомните только, какой тучей валило на нас германство перед войной: и кантианство это разных сортов, и штейнерианство{97}, наконец, и весь коран этот социал-демократический, да и мало ли еще что. Ведь и теперь многие же тоскуют и мечтают о немецкой книге или журнале. Тем-то и опасно для нас сближение с Германией, что она имеет такой широкий доступ к русской душе.

Дипломат. Ваше исповедание веры не должно бы оставлять места для этого страха. А русскому обществу делает скорее честь этот вкус к германской культуре, потому что какая же другая на самом деле может теперь с нею состязаться? Надо быть справедливым к врагу, хотя и победителю: настолько идет и моя германская ориентация. Да и вообще для нас нет грознее врага внутреннего, нашего собственного социалистического варварства.

Беженец. Да, это верно все, что здесь говорилось, и о грехах народа, и об его падении. Только не кажется ли вам все-таки, что все эти объяснения недостаточны, что это сгущение зла в России, весь этот шабаш бесовский имеет в себе и нечто сверхъестественное? Одним словом, если говорить до конца, то я просто хочу сказать, что давно уже подготовлялся, а теперь и развернулся во всю ширь какой-то мистический заговор против России, словно за русскую душу борются рати духовные, желая отнять у нее вверенный ей дар.

Дипломат. Могу только повторить: hypotheses non fingo, а тем более ничего не объясняющих. Да и вообще довольно с нас этого мистического заговаривания зубов.

Беженец. Но если я это чувствую с такой же ясностью, как вы ходы своей дипломатии? Вы посмотрите только, какие агенты напущены были на Россию: германство с его удушливыми газами, революция с душой Азефа, Распутин, — все ведь это силы, и по-своему подлинные. И все они стремятся засыпать родники воды живой, совершить духовный подмен. Вообще, происходит явная духовная провокация. А уж это ясно без слов, кому пролагается теперь дорога в мире, для чего устраняется в разных видах ὁ κάτεχων. Насчет же провокации я приведу вам один пример, маленький, но показательный: вы, может быть, читали поэму А. Блока «Двенадцать», вещь пронзительная, кажется, единственно значительная из всего, что появлялось в области поэзии за революцию. Так вот, если оно о большевиках, то великолепно; а если о большевизме, то жутко до последней степени. Ведь там эти 12 большевиков, растерзанные и голые душевно, в крови, «без креста», в другие двенадцать превращаются. Знаете, кто их ведет?

Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз
Впереди — Исус Христос{98}.

Генерал. Ну и хватил! Вообще отличаются теперь наши поэты и художники, совсем в придворных пиит превратились, которые стараются получше угодить новому хозяину. Никакого вопроса же я здесь не вижу: просто приврал для красного словца: «viel lügen die Dichter»{99}, ведь это про них Ницше припомнил старое слово гезиодовское. Страшное кощунство, свидетельствующее о босячестве духовном!

Беженец. Не так это просто. Высокая художественность поэмы до известной степени ручается и за ее прозорливость. Может быть, и впрямь есть в большевизме такая глубина и тайна, которой мы до сих пор не умели понять? Но дальше спросил я себя: насколько же вообще простирается ясновидение вещего поэта? Есть ли он тайнозритель, который силою поэтического взлета способен увидеть грядущего Господа? И довольно было лишь поставить этот вопрос, как пелена спала с глаз, и я сразу понял, что меня так волновало и тревожило в стихотворении, как нечто подлинное, но вместе и страшное. Поэт здесь не солгал, он видел, как видел и раньше, — сначала Прекрасную Даму, потом оказавшуюся Снежной Маской, Незнакомкой, вообще совершенно двусмысленным и даже темным существом, около которого загорелся «неяркий пурпурово-серый круг»{100}. И теперь он кого-то видел, только, конечно, не Того, Кого он назвал, но обезьяну, самозванца, который во всем старается походить на оригинал и отличается какой-нибудь одной буквой в имени, как у гоголевской панночки есть внутри лишь одно темное пятно. И заметьте, что это явление «снежного Исуса» не радует, а пугает. На этот счет еще Вл. Соловьев писал одной своей мистической корреспондентке, что если «известное явление не производит непосредственно никакого движения духовных чувств» и «впечатление остается, так сказать, головным, а не сердечным», то «это очень важный признак, давно замеченный церковными специалистами по этой части»{101}. Специалисты же прямо об этом говорят, что к известному явлению следует относиться, так сказать, с методологическим недоверием, потому что нередко после

крестного знамения или молитвы в нем обнаруживается вдруг петушья нога. Поэтическая вещесть сослужила здесь плохую службу, но само это приключение в высшей степени показательно для той духовной провокации, которою мы окружены.
Писатель. Зато уж революционные Чичиковы хлопочут, чтобы сбывать мертвые души, да под шумок и Елизавету Воробья за мужчину спустить{102}. Довелось мне прочесть такое рассуждение, где 12 большевиков прямохонько в 12 апостолов превращаются, они-то де настоящее христианство и покажут, а вот то было неудавшееся{103}. Да, покажут, только снежное, с ледяным сердцем и холодной душой. Для меня вообще перетряхиванье этого старья на тему о сближении христианства и социализма давно уже потеряло всякий вкус.

Диалог четвертый

«Интеллигенция погубит Россию».

Генерал. А мне, признаться, дико даже слушать всякие эти рассуждения о духовном смысле социализма, потому что никакого духовного содержания я в нем не признаю. Во всей буржуазно-капиталистической цивилизации самая буржуазная вершина – это социалистическое вероисповедание господ социал-буржуев, открыто провозглашающих единственным началом жизни – брюхо. Социализм есть глубочайшее духовное падение и убожество, это – яд буржуазного строя, вошедший вовнутрь, отравивший души. «Классовый интерес», жадность и злоба, как единственный рычаг человеческих отношений, – да это хуже каннибализма.
Общественный деятель. Но разве можно отрицать в настоящем, европейском социализме великое искание правды, предчувствия новой жизни, священный гнев? Все это, кажется, так очевидно, что не нуждается в доказательствах. Ведь это у нас только все так извращено и опоганено.
Генерал. Да, показали себя теперь господа социалисты около казенного пирога, отлично знаем, что означает «классовая мораль». Единственное утешение во всей этой мерзости в том, что маски сорваны и ложь обличена. Нужно быть идиотом или мертвецом духовным, чтобы староверчески твердить зады и умиляться при мысли о том, как добрый русский народ вступит в приуготованный ему социалистический рай. Хорошо, что этот народ взял в свои руки социалистическую дубину да и хватил наших Маниловых по безмозглым башкам.
Писатель. Да, социализм решительно есть какая-то бредовая, навязчивая идея у русской интеллигенции. И посмотрите даже теперь: при всей растерянности, ошеломленности все эти фракции все-таки лепечут о социализме, ведут междуфракционную грызню и искренно думают, что вся беда лишь в том, что власть попала не к ним, а к другим: вот они бы устроили согласно программе своей партии, и социалистический рай незамедлительно бы наступил. Об этом их газеты пишут, их профессора и литераторы лекции читают. Право, такой глупостью и самодовольством веет от всей этой неподвижности бездарной. Они не замечают, что социализм их идейно разбился вдребезги и провалился окончательно, и эти споры их отстали от жизни гораздо более, нежели состязания о том, ходить ли посолонь или обсолонь, двоить или троить аллилуию{105}.
Светский богослов. Сравнения этого не принимаю, потому что вопросы старообрядчества, особенно же вами упомянутые, полны глубокого значения и смысла и теперь, а вот идейный интерес к социализму, в настоящее время и на мой взгляд, может питаться лишь тупоумием. Я только хочу в защиту русского народа от взводимых на него огульно обвинений сказать два слова. Ему, действительно, выпала на долю печальная роль обличения социализма, как ни мало походит всероссийское хамство на социализм. Но ведь не нужно забывать, что он подвергся и острому отравлению от этого европейского изобретения, от ядовитейшего из германских удушливых газов. Нашему девственному народу был в лошадиной дозе впрыснут в кровь яд социализма. Неудивительно, что он впал от него в такое бешенство, что требуется смирительная рубашка…
Дипломат. Ваше объяснение благоприятно для русского народа, но не совсем справедливо. Почему же культурный социализм, в который до известной степени закономерно врастает капиталистическое хозяйство, может отвечать за нашу татарщину? Ведь социализм в нашем российском, большевистском переводе означает: ребята, громи, грабь, режь. Европейский социализм ничего общего все-таки не имеет с этою белой горячкой.
Светский богослов. А я говорю, что наш народ болен и находится в состоянии острого отравления. Он, конечно, мало цивилизован и даже дик, но доселе вековая мудрость народная, учение церковное ему внедряли, что дикость есть грех, и когда он пугачевствовал, то знал, что идет на черное дело. А здесь ведь ему внушили, что он делает самое настоящее дело, что он прав, грабя и душегубствуя. Ему дали новую заповедь – будь зверь, не имей ни совести, ни чести, только голосуй за такой-то «номер»{106}.
Генерал. Да, опоили народ наш сивухой, Витте – водочной, а баре – социалистической. Проклятая русская интеллигенция! Сначала одурила свою

собственную голову, а потом отравила и развратила весь народ. И ведь посмотрите, какое самодовольство, самовлюбленность, напыщенность какая, даже и теперь, когда уже совершенно провалилась с треском. Как же может устоять государство, если у него отравлена вся нервная система? Соль земли! гонимая, идейная, мученическая интеллигенция! Да это проказа, чума на теле России!
Дипломат. Сильно сказано, но не беспристрастно. Ведь несомненно, что в интеллигенции вы имеете главного и непримиримого врага для ваших политических утопий.
Светский богослов. Нет, и на самом деле для русской интеллигенции этот социалистический бред есть нечто роковое, быть может, в такой же мере, в какой для еврейства его мессианизм. И там были зелоты, мессианские социал-революционеры, устраивавшие большевистские эксперименты в Иерусалиме во время осады войсками Тита. И ведь нужно только подумать, что уже с самого начала это повелось у нас, — с Белинского, Герцена, Чернышевского и до наших дней! И все, что не укладывалось в это социалистическое русло, отлучалось от церкви, отметалось, причем среди этих отлученных оказались носители русского гения, творцы нашей культуры. Напротив, в интеллигентском лагере мало было дарований выше среднего или талантов, а в общем царила серая посредственность. Что это: барская мечтательность и сантиментальность? Однако интеллигенция переполнена разночинцами, третьим-то элементом пресловутым{107}, который как раз и составляет собой ихнюю как бы гвардию. Нет, все дело здесь в религиозном самосознании интеллигенции, в ее безбожии и нигилизме.
Генерал. Да, проклятая интеллигенция теперь отравила весь народ своим нигилизмом и погубила Россию. Именно она погубила Россию, надо это, наконец, громко, во всеуслышание сказать. Ведь с тех пор, как стоит мир, не видал он еще такой картины: первобытный народ, дикий и страшный в своей ярости, отравленный интеллигентским нигилизмом: соединение самых темных сил варварства и цивилизации. Нигилистические дикари! Вот что сделала с народом нашим интеллигенция. Она ему душу опустошила, веру заплевала, святая святых осквернила!
Дипломат. Слушая вас, можно подумать, что у нас нет собственного, народного нигилизма. Вспомните хоть того же Достоевского. И разве не народно это босячество духовное, которое Горький исповедует?
Генерал. У якутов, у чукчей, у ирокезов, у самоедов, у тунгузов, у кого хотите, есть своя религия, своя святыня, есть свой культ и быт, а стало быть, и культура духовная. А ведь здесь вместо Бога прямо брюхо поставили, те чурбану хотя кланяются, а эти — горячечной химере. Для дикарей даже обидно это сравнение!
Дипломат. Хорош же народ, который допускает совершить над собой подобное растление. Да и что можно сказать о тысячелетней церковной культуре, которая без всякого почти сопротивления разлагается от демагогии? Ведь какой ужасный исторический счет предъявляется теперь тем, кто ведает церковное просвещение русского народа! Уж если искать виноватого, с которого можно, действительно можно, спрашивать, таковым будет в первую очередь русская церковь, а не интеллигенция.
Светский богослов. Однако же позвольте: что иное могло получиться, если образованный класс, вот эта самая интеллигенция чуть не поголовно ушла из церкви и первым членом своего символа веры сделала безбожие, вторым — революцию, а третьим — социализм? Церковь незыблема, конечно, во всем, что касается стороны благодатно-божественной, но как сила культурно-историческая она нуждалась и нуждается в просвещенных деятелях, которых так много находит западное христианство. А где же они у нас? Нет, безбожие русской интеллигенции есть не только роковая для нее самой черта, но это есть проклятие и всей нашей жизни. Об этом давно у нас говорится, но теперь это для всех, имеющих очи, чтобы видеть, обнаружилось в ужасающей степени. И самое печальное, что в основе этого лежит не честно выстраданное неверие, но невероятно религиозное легкомыслие, своего рода суеверие. Посмотрите особенно на провинциальную интеллигенцию, так сказать, второго и третьего сорта: земского врача, фельдшера, учителя, акушерку. Хоть бы когда-нибудь они усомнились в своем праве надменно презирать веру народную! На их глазах люди рождаются, умирают, страждут, — совершается дивное и величественное таинство жизни, ежедневно восходит и заходит солнце, но ничего не шевелится в их душах, в них незыблемо царит писаревщина. Да этого еще мало! На русской интеллигенции лежит страшная и несмываемая вина, — гонения на церковь, осуществляемого молчаливым презрением, пассивным бойкотом, всей этой атмосферой высокомерного равнодушия, которой она окружила церковь. Вы знаете, какого мужества требовало просто лишь не быть атеистом в этой среде, какие глумления и заушения, чаще всего даже непреднамеренные, здесь приходилось испытывать. Я очень хорошо знаю русскую интеллигенцию и вполне отвечаю за то, что говорю. Да, с разрушительной, тлетворной силой этого гонения не идет ни в какое сравнение

поднятое большевиками. Это последнее гонение дает силу, призывает на мученичество, исповедничество, а вот исповедывать веру в атмосфере интеллигентского шипа, глупых смешков, снисходительного пренебрежения – нет, это хуже большевизма, который в своем нигилизме есть, конечно, законнейшее порождение этой же самой интеллигенции, как она от этого ни отрекайся. И вот теперь судьба свела церковь и интеллигенцию в состоянии общей гонимости со стороны большевиков. Дай Бог, чтобы эта встреча повела и к внутреннему сближению.

Писатель. Да, это безбожие интеллигенции делает ее некультурной и даже антикультурной, иконоборческой по преимуществу. Ведь приобщение культуре идет чрез культ, связано органически со способностью почитания, которая отсутствует в психологии нигилизма. Оттого ей остается доступно только духовное идолопоклонство, каковым и является всяческое народобожие или народничество. Поэтому интеллигенция до сих пор просто не замечала православия как силы культурной и, в частности, как эстетического начала жизни. Разве только в самое последнее время намечается переворот: заметили, наконец, иконопись, церковную архитектуру, а во время разрухи начинают оценивать значение церкви и как начала государственного строительства и даже «национальной святыни». Я, конечно, вовсе исключаю здесь тех, кто ищет защиты у алтаря от обуявшего их политического и социального испуга. Но ведь даже и всего этого мало для религии. Никакой утилитаризм, хотя бы и самый возвышенный, здесь неуместен, никакие практические соображения недопустимы. Нужно каждому для себя и за свой личный счет заболеть религией, ощутить кризис духовного своего бытия и заново родиться. И тогда все прочее приложится само собой. Дух дышит, где хочет{108}, мы не можем отказываться от этой надежды. Но без этого из религиозного оппортунизма ничего не получится, кроме официального политического лицемерия, которого довольно было и при старом режиме. Охранять религию для народа, самому ее не имея, – да это хуже, чем самая адская нигилистическая энергия{109}.

Генерал. К сожалению, этой интеллигенции нигилистической имя – легион. Ведь все эти на вид невиннейшие народные дома, библиотеки, курсы для рабочих, «разумные развлечения», – все это фактически суть средства религиозного развращения народа. Даже когда они прямо и не направляются против церковности, однако молчаливо ее подмывают одним уже пренебрежением к уставам церковным: назначить любое чтение в часы богослужения, концерт или там вечер какой-нибудь в канун большого праздника, – все это делается даже непреднамеренно, не замечая. Но попробовали бы в Англии такую вещь устроить. А ведь гомеопатические доли оказываются иногда и наиболее действительными. Почему-то теперь вдруг все ощетинились, когда большевики назначили празднование 1 мая в Страстную среду, тогда как сами повсюду и систематически по существу делали то же самое.

Светский богослов. Да, теперь интеллигенция наша поставлена перед дилеммой: или духовно возродиться, предприняв радикальнейший ревизионизм относительно{110} всего своего духовного багажа, всего своего гуманистического мировоззрения, или же просто сгнить заживо, исторически умереть. «Идеалы революции провалились, кумиры гуманизма и социализма низвергнуты. Нечем жить. А ведь интеллигенция жила и живет верой, нельзя у нее отнять этой ее религиозности своеобразной. Вот и предстоит теперь той ее части, которая окажется жизнеспособной, принести творческое покаяние, духовно отвергнувшись всего прежнего. Зерно пшеничное, если не умрет, не даст плода{111}. От того, êàê переживет свой теперешний кризис русская интеллигенция, от исхода борьбы, происходящей в ее сердце, зависят во многом и будущие судьбы России. И невольно хочется молитвенно послать ей благословение на трудном и страдальческом ее пути: да прозрят ее ослепленные очи! Лишь бы и здесь не победила лень душевная да легкомыслие, как это случилось после первой революции. От нее наша интеллигенция ничему не научилась, благодаря чему и повторила все свои ошибки, но в ужасающих размерах, во время второй революции.

Генерал. Не разделяю ваших надежд на перерождение интеллигенции. Посмотрите: они растерялись, но и до сих пор ничему не научились: твердят, как дятлы, свои «демократические» да социалистические благоглупости. Да и вообще пресловутая эта интеллигенция есть одно несчастье для России и совершенно ей не нужна. Нам нужны знающие профессионалы, образованные специалисты, а не эти непризванные спасители мира, которые всюду поднимают шумиху, но часто бывают никуда не годны в работе. Вот для них нет более презрительного названия, как «бюрократия», а есть ли у нас более дисциплинированная, ответственная, работоспособная группа образованных деятелей, нежели эта самая бюрократия? Сама-то интеллигенция показала себя у власти, к чему она пригодна, кроме говорильни. Согласитесь, что ведь большего делового провала, чем происшедший на этом парадном смотре революции, не могло и быть. Нет, интеллигенция это – болезнь России, ее несчастье! И сами же вы говорите, что они никакого подлинного отношения к русской, а стало быть, и к

мировой культуре не имеют. Они заражают своей духовной проказой, изолировать их надо, как зачумленных. Погубили войну эти спасители мира, растлили армию пораженчеством своим да демократическими идиотствами, довели Россию до предательства и измены, и весь мир теперь поставили под угрозу германского порабощения.
Писатель. Я решительно протестую против этого вешания всех собак на одну интеллигенцию. Все мы виноваты в происшедшем, и каждый должен найти и осознать и свою личную, и общественную вину. Я, по крайней мере, свою вину твердо сознаю, хотя, может быть, еще не до конца разумею. Да и вообще дело обстоит вовсе не так просто. Я, разумеется, не оспариваю, что интеллигенция в большевизме пожинает в значительной мере плоды своих же собственных дел. Большевизм есть, конечно, самое последнее слово нигилизма и народобожия. Интеллигенция теперь не узнала своего собственного божка во образе Калибана{112} и начинает впадать уже в отрицательное народничество, чаадаевствовать. Но вот что было и есть прекрасного в русской интеллигенции при всей ее духовной слепоте, так это ее жертвенность. И в этом неумирающая красота ее духовного образа.
Генерал. Да, мы насмотрелись теперь на эту жертвенность, будущий историк подведет точный ее баланс. Вообще, если есть какое-либо бесспорное достижение у революции, так то, что совершенно провалилась гнилая эта интеллигенция, вместе с бредовыми идеями и невыносимой пошлостью своей. Только сами они не видят в самодовольстве своем, что они уже — люди прошлого и Россия обойдется и без них.
Писатель. Глубоко ошибаетесь: вопрос об интеллигенции и духовных ее судьбах принадлежит воистину к числу проклятых вопросов русской жизни. Скажу больше того: то или иное его решение имеет роковое значение в истории России. От того, как самоопределится интеллигенция, зависит во многом, чем станет Россия. Да и разве можно ее отделять теперь от народа, как постороннее тело? Интеллигенция теперь есть уже не сословие, но состояние, модус народного бытия, духовный возраст народа. И Россия бесповоротно уже вступила в интеллигентскую эпоху своей истории, как это было с Грецией в век Платона, с Римом в эпоху Августа, да в сущности имеет место{113} и со всем теперешним европейским миром. Быт, органический и безличный, неудержимо разлагается, всюду торжествует личное начало. Совершилось как бы новое рождение человека или, если хотите, новое грехопадение со вкушением от древа познания добра и зла. Это бесповоротно и никакая реакция или реставрация не восстановит старого бытового уклада. Будет лишь стилизация и подделка, какие бы силы ни были затрачены на эту стилизацию. Потому народ и оказался настолько доступен влияниям интеллигенции, что быт потерял свою упругость и сопротивляемость. Нет, от интеллигенции нам никуда не уйти.
Светский богослов. Да ведь и интеллигенция-то может быть разная, в этом же все дело. Интеллигентами были и Микеланджело, и Леонардо{114}. И у нас{115} и Достоевский, и Вл. Соловьев, и К. Леонтьев, и славянофилы, разве они не были интеллигентами? Борьба нужна не с интеллигенцией, а с интеллигентщиной во имя духовной культуры. И надо надеяться, что уроки истории, пережитые испытания многому научат интеллигенцию, углубят ее духовное сознание и, самое главное, подвинут ее к воцерковлению. Пока же интеллигенция действительно переживает жесточайший кризис, но он есть вместе с тем и кризис России.
Беженец. В действительности этот кризис идет гораздо глубже. Его терпит вся европейская культура, и русская интеллигенция есть лишь здесь наиболее чуткий барометр. И он происходит не от войны, но от общих духовных причин. Можно сказать, что и самая война скорее явилась следствием, а вместе и симптомом этого кризиса. Его давно уже ощущали проницательнейшие умы и зрели духовидцы. О нем говорило искусство, которое всегда является мировым сейсмографом. Он показывает уже давно, что в глубине вулкана готовится извержение. Разве не веяло ужасом от этого разлагающегося мира, который просвечивал через кубизм и всяческий футуризм? Плоть мира, красота ее, истлевала, исходя в какие-то кошмары и химеры{116}. В ряду этого мирового кубизма оказалась и русская интеллигенция, больше же всего большевики. И право же, их вопли о мировой революции, о начинающемся пожаре вовсе не так нелепы, как кажется многим. Они, как одержимые, оказываются вещими и пророкают, как Валаамова ослица, шарахающаяся перед мечом архангела{117}.
Дипломат. Такие глубины для нашего брата позитивиста недоступны, но мировой кризис социализма и для меня налицо, углублять же его действительно выпало на долю тех, кто всю энергию прилагает к углублению революции. Первый удар международному социализму нанесла война, а второй — русские большевики.
Беженец. И все-таки Европе тоже не уйти от своего большевизма. Она еще содрогнется в конвульсиях мировой революции, и по ней пронесется красный конь социального мятежа. И это несмотря на то, что социализм уже мертв: начало, себя изживающее, все же должно опытно познать свое бессилие. И русская интеллигенция,

как духовная виновница большевизма, есть, действительно, передовой отряд мирового мятежа, как об этом и мечталось революционным славянофилам от Бакунина до Ленина, при всем их интернационализме программном.
Светский богослов. Я такого низкого мнения о духовной сущности социализма, что даже отрицаю за ним способность иметь кризисы. Социальные революции вообще буржуазны по природе, если только не считать некоторые количества фанатиков, ослепленных бредовой идеей. А так как мещанство вообще бездарно и бесплодно, то такова же и социальная революция. Здесь нелицеприятнее всего свидетельствует эстетическое чувство. Попробуйте подойти к интеллигентщине, к демократии и социализму с эстетическим мерилом, как сделал это Леонтьев, и увидите, чтó получится. Как бездарна и уродлива русская революция: ни песни, ни гимна, ни памятника, ни жеста даже красивого. Все ворованное, банальное, вульгарное. Лоскут красного кумача да марсельеза, украденная как раз в то время, когда мы подло изменили французам. В один из первых еще дней революции мне пришлось созерцать на одной из московских улиц шествие. Я человек спокойный и в общем настроенный народолюбиво, но во мне тогда клокотали презрение и брезгливость. Вот если бы Леонтьев увидал эту картину! Впрочем, он ее в сущности уже провидел. То, что настолько безобразно, скажу даже гнусно, не может быть и правдивым.
Писатель. Не к лицу нам этот эстетический плащ сверхчеловека, и не люблю я этой нелюбви леонтьевской, лишь прикрываемой эстетикой. Притом, по существу всякая картина требует определенной перспективы. Весенний поток прекрасен и могуч, но, рассматриваемый вблизи, он состоит из пены и грязи. Надо иметь мудрое благостное сердце, чтобы созерцать красоту стихии народной. Гете знал эту тайну, а уж его ли надо учить эстетическому мерилу жизни. Вспомните Фауста среди народа на прогулке с Вагнером, этот великолепный монолог: «Von Eise befreit sind Strom und Bäche»{118}?
Светский богослов. Да, только там была пасхальная веселящаяся толпа, а не отравленная демагогией чернь. Впрочем, я готов в этом сделать вам уступку: если в этом кричащем уродстве есть свой собственный ритм, так это именно тот, за которым давно уже гонятся футуристы. Футуризм есть, действительно, художественное пророчество об охлократии{119}, недаром он оказался теперь в естественном союзе с большевизмом{120}. Вы помните это его стремление ввести в художественные ресурсы, наряду с краской, и уголь, и щепку, и цветную тряпку, и бутылочный ярлык, наконец, все это пристрастие к угловатому, кричащему, безобразному, но вместе с тем окованному в какой-то тягостный смысл. Вот при виде этой рабочей демонстрации я и вспомнил эти футуристические потуги: передо мною, действительно, развернулась живая футуристическая картина. Это же, конечно, находит полную параллель и в литературных произведениях футуристов, введение в стих всяких нечленораздельностей, криков, мычанья… Но, воля ваша, не умею я все-таки эстетически наслаждаться фабричной трубой и всею ее флорой и фауной.
Беженец. Своими словами вы сами свидетельствуете против себя же. Если социализм находится в некоторой интимной, подпочвенной связи с футуризмом, что, я думаю, верно, то в нем есть и своя глубина, он является симптомом мирового распада и кризиса. Старая красота умерла уже в мире, футуризм свидетельствует об ее разложении, о корчах и воплях, о стенаниях всей мятущейся твари… Болен мир, потому больно и искусство. А потому и улица так уродлива… Жизнь не рождает красоты. Это чувствовал остро, но не хотел все-таки принять во всей серьезности Леонтьев. Он все хотел как-нибудь «подморозить», вернуть к старому{121}. Но ничего не надо подмораживать, ибо к великой Красоте и свету Преображения стремится стенающая тварь…
Генерал. Все это — самообман, заговаривание зубов, нежелание смотреть в лицо неприкрашенной действительности. С тех пор как началась революция, мы живем в сплошной грязи, в свинарнике каком-то. От человеческой речи понемногу отучаемся. Вы посмотрите, во что наш язык превращается, с новой орфографией этой мерзкой, измышлением нигилизма{122} — тоже кадетский подарок! — да с жаргоном этим товарищеским с разными словцами их футуристическими. Я чувствую, как и сам заражаюсь этим жаргоном. Просто отвратительна становится жизнь: низкая чернь и бездарная, пошлая интеллигенция. Odi profanum vulgus et arceo{123}, — верно, и тогда, в век Горация, это было точно так же. И ничего светлого в русской жизни покамест я не вижу.
Диалог пятый
«Русская церковь в параличе».
«От востока звезда сия воссияет».
Светский богослов. Вы забываете самое важное. Вы упускаете из виду ценнейшее завоевание русской жизни, которое одно само по себе способно окупить, а в известном смысле даже и оправдать все наши испытания. Это — освобождение православной русской церкви от пленения государством, от казенщины этой

убийственной. Русская церковь теперь свободна, хотя и гонима. А свободная церковь возродит и соберет и рассыпанную храмину русской государственности. Ключ к пониманию исторических событий надо искать в судьбах церкви, внутренних и внешних. Здесь лежит ее внутренняя закономерность.
Генерал. Кажется, что церковь и сама порядочно обольшевичилась за время революции? Ведь что же происходило на церковных съездах в разных местах России?
Светский богослов. Это было лишь поверхностное движение, захватившее наиболее неустойчивые элементы: некоторых обновленческих батюшек да церковных с.-д.: социал-диаконов и социал-дьячков, с некоторыми крикунами из мирян. Странно было бы, если бы этого не проявилось. Но теперь это можно считать почти ликвидированным. Волна революции разбилась у церковного порога. Церковь смиренно, но твердо отразила революцию. Посмотрите, что делается на церковном соборе{126}? Вот если где куется духовное оружие к возрождению России, то, конечно, именно там и только там.
Дипломат. А я снова повторяю, что уж если искать виноватых в той народной беде, которая связана с революцией, то наиболее тяжелая ответственность лежит на русской церкви. Я даже не говорю о раболепстве и молчальничестве высшей иерархии, — это уж у всех на зубах застряло. Но церковь обнаружила здесь и культурную свою несостоятельность, прямо оказалась в историческом банкротстве. Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она недорога и ненужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. Слой церковной культуры оказался настолько тонким, как это не воображалось даже и врагам церкви. Русский народ вдруг оказался нехристианским, недаром теперь хлопочет о его просвещении американская миссия, совсем как in partibus infidelium{127}. А что же приходится сказать о влиянии церкви на общую методику жизни, на дисциплину труда? Что может здесь противопоставить православие всем западным исповеданиям и особенно протестантизму, явно побеждающему в этой войне? Страшный исторический счет предъявлен церкви революцией. Я и не знаю, будет ли она в состоянии его оплатить.
Светский богослов. Вы судите о церкви, как и большинство русского общества, откуда-то извне, со стороны: вот существует там, у простого народа, которому и Вольтер разрешил Бога выдумать, его мужицкая церковь. Ей вы холодно и надменно ставите неудовлетворительную отметку на историческом экзамене, на котором сами-то проваливаетесь еще безнадежней. Это и есть наше главное несчастье: образованный класс по отношению к церкви занял положение безответственной оппозиции, он только требует и критиканит, вместо того чтобы самому стать в рабочую запряжку и принять на себя свою долю ответственности. Попробуйте сделать это, и сразу весь ваш критический пыл погаснет, потому что воистину трудна работа Господня{128} и проклят всяк делающий ее с небрежением{129}. Я вам отвечу, что если вы правы и если церковь действительно оказалась не на высоте исторических своих задач, то из этого можно сделать лишь один практический вывод: надо быть церковным более чем когда-либо и чувствовать свою личную ответственность за исторические судьбы церкви. Церковность обязывает.
Генерал. Да, церковность обязывает — и прежде всего к правдивости и искренности. И поэтому все-таки приходится сказать, что у нас, в православии, не все благополучно. Есть какой-то внутренний, обессиливающий его недуг, и лучшее тому доказательство — революция. Разве же она не есть громовое свидетельство об упадке православия? Соль обуяла{130}, и оттого стало разлагаться осоляемое ею тело. Разве имела право церковь без борьбы отказаться от священной власти? Она совершила предательство, от которого еще умыла руки, вот теперь и наказуется за это гонением.
Светский богослов. От идеи священной власти и христианской государственности церковь принципиально не отказывается и теперь, а от распутинствующего царя она должна была бы отказаться и раньше, как только выяснилось, что Россия управляется вдохновениями хлыста. В этом попустительстве был, действительно, великий грех и иерархии, и мирян, впрочем, понятный ввиду известного паралича церкви, ее подчинения государству в лице обер-прокурора. Слава Богу, теперь церковь свободна и управляется на основе присущих ей начал соборности.
Генерал. Но я никак не пойму, кто же может освободить церковь, кроме нее самой? Неужели временное правительство или эта, с позволения сказать, республика российская? Если был, действительно, внешний паралич церкви, то он был и внутри, и я уж не берусь судить, излечилась ли от него церковь. А что он был, это для меня ясно: в самую роковую минуту истории не умели уберечь царя от Распутина! Где же сила апостольской церкви, где власть решить и вязать? Я не мистик, но не могу отделаться от мысли, что злые силы потому и могли мобилизовать Распутина,

что не оказано было противодействия. И там, где должно было раздаться слово апостольское, дело решила шальная офицерская пуля{131}. Но ведь пулей нельзя бороться с мистическою силой. Вот и вышло, что распутинская кровь, пролившись на русскую землю, отродилась на ней многоглавым чудовищем большевизма, социальным хлыстовством с явным оттенком садизма. Я не знаю, можно ли справиться с этим параличом одним восстановлением соборного строя.

Светский богослов. На эти сомнения можно и должно отвечать не словом, а только делом, жертвою. Надо возрождать церковную жизнь, – это сейчас самая важная патриотическая, культурная, даже политическая задача в России. Только отсюда, из духовного центра, и может быть возрождена Россия, а потому и собор наш я признаю самым важным событием новейшей русской истории, а в частности и революционной эпохи, со всеми переменами декораций и партийными бурями в стакане воды. Я знаю вкус и цену всему: и политике, и экономике, и культуре, но теперь я решительный клерикал, и для блага церкви меня не тяготит даже такая работа, для которой бы я пальцем о палец не ударил ради империализма этого безбожного.

Общественный деятель. Признаться вам сказать, я все-таки не понимаю, какое же общерусское значение может иметь работа собора помимо чисто профессиональных интересов духовенства?

Светский богослов. Я отвечу вам на это парадоксом: в России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно, в самом обширном смысле этого понятия. И с оцерковлением русской жизни только и могут быть связаны надежды на культурное возрождение России. Ведь вот теперь производится в грандиозных размерах эксперимент безбожной, «социалистической» культуры. И посмотрите, как бессильна и бесплодна оказывается она по всей линии, и прежде всего в самом жизненном для нее вопросе – дисциплины труда. Все развалилось, рабочая «годность» упала, и для восстановления ее не остается ничего, кроме социалистических скорпионов{132}. Без воспитания церковного нам не восстановить ни народного хозяйства, ни государственности. Но мои-то пожелания идут дальше: мне мечтается духовное завоевание русской школы, ее внутренняя, так сказать, «клерикализация», чтобы была, наконец, засыпана эта пропасть между церковью и светским просвещением.

Писатель. Я понимаю вас. Согласен, что скромно и бесшумно, в атмосфере общественного равнодушия, на соборе творится дело величайшей важности. Помоги вам Бог в вашей работе. У меня шевелится только одно, неразрешенное для меня сомнение: до сих пор собор действует, на мой взгляд, как церковно-учредительное собрание, вырабатывающее своего рода конституцию, Это, конечно, и неизбежно при чистке вековых авгиевых конюшен, но боюсь, не получился бы здесь своего рода церковный кадетизм, «конституционно-демократическое» православие. Я этого чистенького, правового православия, признаться сказать, побаиваюсь, да и очень легко в нем может клерикализм угнездиться, самый опасный. Как бы нам уж чересчур не отполировать нашего православия из корявого, черносотенного, но зато ядреного и бесконечно милого древнего благочестия.

Светский богослов. Такое опасение может возникнуть только со стороны, вне атмосферы соборной. В том-то и дело, что важнее и существеннее всех этих работ является дух церковности, жизненное наше воцерковление. Какое это счастье – ощущать всю реальность церковного общения, всю эту силу соборного единения всех элементов церковности: епископата, клира и мирян. У нас нет оснований бояться церковного юридизма. А затем, разве же вы не замечаете начавшегося церковного подъема, который еще даст свои плоды общего оживления приходской жизни?.. К числу счастливейших дней моих принадлежит 28 января этого года, день всенародного крестного хода в Москве, когда силою молитвенного восторга исторгалось пасхальное пение на зимней мостовой. И эта готовность тысячных толп пострадать за веру, пасть от пули… Кровью мучеников уже омываются исторические грехи церкви, убеляются ее ризы{133}.

Писатель. Да, это воистину так. Новая могучая сила входит в русскую жизнь, спасительная и целительная. Лишь бы она не пошла на убыль так же быстро, как и народилась. К сожалению, это ведь в русском характере.

Дипломат. Мне тоже кажется, что надо с большою осторожностью расценивать этот религиозный подъем. Ведь он вызван дикими мерами большевиков, поставивших церковь в безвыходное положение. Необходимая самооборона неизбежно вызывает соответствующую реакцию, и недаром эти крестные ходы так соблазнительно напоминают демонстрации. Они имеют некоторый привкус растерянности и испуга, еле заметный среди общего воодушевления. На мой взгляд, для церкви одинаково опасны обе крайности: катастрофическое потрясение вследствие гонения и реставрация с восстановлением привилегий князей церкви. Ведь все они воспитаны старым режимом, который им снится как потерянный рай.

Светский богослов. Теперь для церкви уже не страшна никакая реставрация. Она не поступится свободой, сладость которой она познала, и не откажется снова от

канонического своего строя, который был поруган в синодальный период{134}. Надеюсь, что и для владык наших нет уже возврата к прошлому, когда они были в плену собственного положения, запертые в своих архиерейских домах. Произошла их встреча с церковным народом, и он их уже от себя не отпустит, да и они не захотят с ним разлучаться. Однако не могу отрицать, что для церковного роста необходим прилив сил, привычных к свободной творческой инициативе, и среди клира, и среди мирян. Вот почему такое значение имеет теперь приближение интеллигенции к церкви. В отрыве от церкви она погибнет, но и церкви не справиться со своими очередными задачами без прилива свежих сил. А при этом условии не страшна ей реакция. Церковь приобретет независимость и упругость вместе с навыками к борьбе и окажет противодействие новому насилию.

Генерал. Ждите смокв от репейника{135}! Нет, интеллигенцию лучше совсем из счета выкинуть. Надо думать, как своими средствами, без нее обойтись. Вообще трудно уже надеяться на всенародное движение к церкви. В лучшем случае она будет окружена кольцом неверия и равнодушия, а в худшем – может продолжаться и прямое гонение, только в культурных формах, примерно как во Франции. Я человек военный и привык рассчитывать практически не на лучшее, а на худшее: – к катакомбам надо готовиться, вот что! И затем – я плохо, конечно, разбираюсь в этих вопросах, но меня дивит, что многие связывают какие-то особые надежды с реформой прихода, которая фактически сведется лишь к его «демократизации», т. е. к засилию улицы и к церковной демагогии.

Светский богослов. Но разве церковь в своей борьбе с насильниками может теперь опереться на что-нибудь помимо церковного народа? Вот и происходит повсеместная его мобилизация. Появление настоящей церковной демократии есть одно из знаменательнейших явлений русской жизни за революцию.

Беженец. А все-таки едва ли можно влить новое вино в старые мехи, и теперешний приход держится больше ради удобства, но не есть живая церковная единица. Ведь наиболее живые члены церкви обычно не удовлетворяются одним приходом, но ищут других форм религиозного объединения. Для меня является даже вопросом, есть ли вообще это новое вино в «широкой» церкви, в ее толще, и даже на соборе, который является своего рода смотром церковных сил. Может быть, мои впечатления от собора и недостаточны, однако они говорят мне, что здесь много благочестия, верности преданию, ну, староверия, что ли, в самом лучшем, самом положительном смысле, но движения религиозного здесь нет, по-видимому, даже мало вкуса к религиозным вопросам, догматического волнения. Разве это на самом деле собор? Церковно-учредительное собрание – да! Да и откуда же было явиться иному? Ведь и в правящих, и в ученых кругах, в сущности, царит одинаковое равнодушие к религиозным вопросам, прикрываемое то напыщенным важничаньем, то староверием. Сыты. Нет жажды, нет тревоги. Нужны ли примеры: как отнеслись к огнепалящему вопросу о почитании имени Божия{136}? В сущности, никак, с ледяным равнодушием, если не говорить о приметавшихся сюда личных самолюбиях. Было ли замечено грандиозное явление мистической литературы – «рукописи» А. Н. Шмидт, в которых дан, может быть, ключ к новейшим событиям мировой истории{137}? Какая беспомощность в вопросах оккультизма и вообще антропологии! Впрочем, это все частные примеры, о которых можно спорить и отводить их в качестве ересей, но все-таки остается тот факт, что и на соборе, как и вне его, царят догматическая вялость и спячка, а при таком условии мы даже права не имеем притязать на настоящий собор, кроме как на созванный сверху, по щучьему веленью, по обер-прокуророву хотенью. Вселенские соборы возникали тогда, когда церковная жизнь доходила до точки кипенья, при которой единственным жизненным исходом могло быть только «изволися Духу Св. и нам»{138}. А это не собор, а лишь всероссийский церковный съезд, облеченный чрезвычайными полномочиями. Только всего.

Светский богослов. Все это совершенно неверно. Легко критиковать, да еще с налету, по случайным впечатлениям, но нужно войти в самую гущу соборной работы, изо дня в день участвовать в соборной жизни, чтобы оценить всю беспримерность этой работы и по напряженности, и по плодотворности, и по быстроте. Я участвовал в разных собраниях, и ученых, и политических, и утверждаю, что такой просвещенностью, добросовестностью, вообще «годностью» не обладает у нас никакое собрание. Можно излечиться от всякого скептицизма относительно судеб России, бывая на заседаниях собора. А что касается мнимого равнодушия к вопросам догматическим, то ведь всякому овощу свое время. Надо нам сначала очередные задачи разрешить, вымести из храма веками накопившийся сор, тогда и придет уже время для догматических вопросов. Впрочем, в церковной жизни вообще нет недогматических вопросов, и всякий вопрос ее устройства связан с основами церковного вероучения. Конечно, на соборе нет той нервности и самосочинительства, авантюризма религиозного, которые столь обычны у представителей «нового сознания»{139}, у разных мистиков, оргиастов,

антропософов, теософов и под. У них погоня за пикантностью нередко уничтожает чувство действительности. Еще не хватало бы на соборе излюбленные их вопросы «третьего завета»{140} обсуждать, о поле, например. Нет, на соборе не должно быть места для хлыстовщины.
Беженец. Да, о разводе говорили много, но о таинстве брака, по существу, суждений что-то не было. Вероятно, все достаточно ясно из катехизиса.
Светский богослов. Да, все достаточно ясно, если не напускать хлыстовского тумана или разных «третьезаветных» ересей.
Беженец. И все-таки я остаюсь при убеждении, что теперешнее православие имеет характер староверия и глухо к вопросам, которые ставятся для него его же собственной жизнью. Я не осуждаю староверия, напротив, я нахожу, что в известном аспекте церковь и должна быть именно староверческой, связанной священным преданием, в котором при этом все одинаково важно и существенно, в этом принципиально правы старообрядцы. Но для нее, как для церкви воинствующей и пребывающей в истории, одно лишь староверие явилось бы насильственной остановкой времени. В такое положение именно и попало наше старообрядчество: здесь церковная история заканчивается в 17 веке, и далее место ее заступает церковная археология. Положение трагическое, которого, может быть, не осознали еще во всей остроте старообрядцы.
Светский богослов. Я вообще не понимаю, о чем вы говорите. Никаких новых событий в церковной жизни не произошло, вся эта политическая шумиха и даже катастрофа не достигает глубины церковной жизни. И вообще православие останется до конца мира самим собой как «единая, соборная, апостольская церковь».
Беженец. Единая соборная апостольская церковь, конечно, пребудет до скончания века. Но адекватно ли ей теперешнее греко-российское православие, это вовсе не так бесспорно. Я же лично полагаю, что мы фактически уже перешли за грань исторического православия, и в истории церкви началась новая эпоха, ну, по меньшей мере, столь же отличная от предыдущей, как, напр<имер>, доконстантиновская эпоха отличается от ей предшествовавшей. Эта же, константиновская для Византии закончилась уже в 1453 году{141}, а для всей православной церкви 2 марта 1917 года. Падение самодержавия есть грань в истории церкви, и думается, что изгладить ее не может уже никакая реставрация по немецкому образцу.
Светский богослов. Вы повторяете распространенный предрассудок о том, что православие и самодержавие связаны между собою так, как это утверждают черносотенцы или же явные враги церкви, политиканствующие литераторы вроде Мережковского, который вел флирт с революцией{142}, пока она не показала настоящих своих зубов. Никакой связи между православием и самодержавием, кроме как исторической, вообще нет, и это воочию подтвердилось теперь, когда православие получило, наконец, свободу и его никто уже не может попрекать союзом с самодержавием.
Беженец. А все-таки эта связь существовала, не внешняя только, но внутренняя, мистическая, да это и соответствует исконному самосознанию православия от св. Константина и до наших дней. Церковь сосредоточивала особую любовь на своем помазаннике, как возлюбленном, отрасли Давида, женихе церковном. Всмотритесь в литургику, которая калечится теперь механическими ампутациями, помимо витийства придворного и раболепства вы ощутите эту мистическую любовь. Церковь сознавала, что во «внешнем епископе»{143}, «викарии Бога на земле» она имеет зодчего града Божия, блюстителя вертограда церковного. Иначе православие ведь и не мыслило свою историческую миссию созидания Божьего Царства на земле. Когда пала Византия, бармы{144} Мономаховы перенесены были в полуночные страны, и наши благочестивые предки с полным основанием осознали Московию «Третьим Римом»{145}.
Светский богослов. Вы навязываете православию догмат о самодержавии и приписываете ему ересь цезарепапизма, или папоцезаризм{146} навыворот, латинскую ложь. Хотя он и появлялся в истории как злоупотребление и попустительство, зато никогда не возводился догмат, как в католичестве. Придворному этикету, проникавшему, к сожалению, и в литургику, вы приписываете принципиальное значение, которого он не имеет.
Беженец. Если считать догматом только то, что получило формулировку на вселенских соборах, то, разумеется, не только нельзя говорить о вероучительной основе самодержавия, но и о многих церковных учениях, имеющих бесспорно догматическое значение, напр<имер>, о почитании Богоматери, о таинствах и многом другом. Что самодержавию придавалось не только религиозно-практическое, но и вероучительное значение в истории православия, едва ли можно оспаривать. Вне этого предположения становится сплошным недоразумением история Византии, в частности история вселенских соборов, на которых за царями признавались известные церковные права, да и вся история русского Самодержавия. Церковь славит св. Константина как «первого царя в христианстве, от Бога скипетр

восприявшего», мыслит его как теократический орган. Да чего далеко ходить: вы знаете, как ставился у нас этот вопрос еще недавно в чине анафематствования, совершаемом в неделю православия?
Светский богослов. Мало ли чем было засорено наше богослужение за императорский период. Одни эти бесконечные поминовения чего стоят. И как просияло оно теперь, когда этого нет: словно икона, которая промыта и освобождена от вековой копоти и грязи.
Беженец. Однако нельзя же все, что нам не нравится, считать злоупотреблением. Так вот в анафематизмах этих перечисляются главные догматические ереси, смущавшие и потрясавшие церковь, – ариева, македониева{147} и под. А в ряду их стоит под номером 11-й следующее: «помышляющим, яко православные государи возводятся на престол не по особливому о них Божию благоволению и при помазании дарования Св. Духа к прохождению сего великого звания в них не изливаются: и тако дерзающим против них на бунт и измену – анафема».
Светский богослов. Несомненно, анафематизм этот политического происхождения, потому он с мудрой решительностью уже исключен новой церковной властью.
Беженец. Однако есть и теперь такие, которые полагают, что Россия навлекла на себя эту анафему, и видят в этом первопричину всех наших бед, потому что анафема не мимо молвится, не пустое это слово, бессильно падающее в воздухе.
Генерал. Вот это верно! Я не умел этого выразить, но чувствовал смутно все время, что над Россией тяготеет нечто роковое. И ярче всего это выразилось на судьбе армии и ее вождей. И ведь посмотрите, как ощущается мистическая сила присяги даже безбожным правительством, тоже измыслившим «социалистическую присягу», – совсем по Апокалипсису, «печать зверя»{148}.
Дипломат. Ребяческому пристрастию к помпе и буффонаде вы готовы придавать серьезное значение. И насчет мистического значения присяги вы тоже фантазируете. Винить же генералов, которые столько настрадались от всяких «сфер», можно только под влиянием мистического предрассудка. Они должны были принести в жертву даже свой монархизм из любви к родине.
Генерал. И за эту жертву понесли немедленную же кару вместе с армией. Умейте же внимать голосу истории.
Светский богослов. И все-таки в союзе православия и самодержавия ничего мистического я не вижу. Православие процветало не только в Москве, но и в северно-русских республиках, где осуществился величайший подъем национального творчества: иконописи, храмостроительства. Оно жило под Батыем, живет под султаном, как и теперь под большевиками. И связывать его судьбы с самодержавием можно, только закрывая глаза на его историю.
Беженец. Вы указываете на провинциальные центры православия, которые существуют при главном, но не через них проходит его магистраль. Православие со времен Константина имело всемирно-историческое задание – установить православную теократию единую, как едина и церковь. Вот куда метила идея второго и третьего Рима. К тому же стала стремиться и папская власть своей волей к миродержавству. На этой почве произошел и великий раскол церковный. На путях теократии встретились соперниками первосвященник-царь и царь-первосвященник. Здесь вовсе не о честолюбиях пап и не о замашках цезарепапизма идет речь, но о плане строительства Града Божия. Неумолимая история одинаково поставила крест и на западных, и на восточных замыслах, крушение западной иерократии произошло уже давно, восточной же совершилось только теперь. Великий спор Востока и Запада ныне исчерпан и упразднен. В 1917 году окончилась константиновская эпоха в истории церкви и началась следующая, имеющая аналогию в эпохе гонений и катакомбном периоде существования церкви.
Дипломат. Можно, пожалуй, опасаться, что еще не совсем окончилась, если только нам придется испытать прелести реставрации, конечно, germanis auxiliis{149}. Впрочем, новейшая наша «теократия» петербургского периода и без того была полунемецкой и, значит, наполовину замешана была на дрожжах протестантизма.
Беженец. Я не отрицаю возможности того, что у нас может восстановиться буржуазно-конституционная монархия прусского образца, со всем декорумом «правового государства». Но это будет лишь последняя ступень упадка великой «священной империи», «православного царства». Оно рушилось и возродиться могло бы только из недр церковного сознания. И историческая межа проведена здесь все-таки Распутиным, с его миссией лжепророка. Мистический смысл и значительность явления Распутина вами недооценивается.
Светский богослов. А вами измышляется в угоду болезненной мистической фантазии, видящей апокалипсис там, где уместна лишь половая психопатология. И какой-нибудь разницы между старой монархией и реставрацией, если только она возможна, я в религиозном отношении не вижу. Это есть вопрос политической целесообразности, которого я здесь не обсуждаю, но церковь должна{150} навсегда сохранить свободу и независимость от государства при всяком политическом строе. Государство

должно, конечно, даже по соображениям политической мудрости, оказывать содействие церкви при достижении ее целей, но церковь не должна{151} идти далее простой корректности к государству, не допуская снова романтики раболепства и отнюдь не заводя себе нового «жениха», как вы изволили выразиться.
Беженец. Да, только это будет уже не православие, как оно было до сих пор.
Писатель. Но куда же девается у вас православие? Вы понимаете его как-то по-своему, необычно.
Беженец. Я, действительно, думаю, что православие в точном церковно-историческом смысле не имеет ни будущего, ни настоящего, а только прошлое. Мы находимся уже за его гранью. С падением православного царства оно получило неисцельную рану, надо это прямо признать. Теократия по образу священной империи не удалась, точнее, ее значение оказалось только предварительным, преобразовательным, а не свершительным. И знаете ли? Это означает, что и старая греко-римская распря потеряла уже свою остроту. Ибо не из-за догматов она первоначально возникла, а из различного понимания путей теократии. И обе церкви прошли этот свой путь до конца и уперлись в тупик, потерпели неудачу, если только, впрочем, можно считать неудачей всякое закономерное развитие, изживающее себя до конца. В этом смысле, пожалуй, можно объявить неудачей и весь исторический процесс, что, конечно, будет неправильно. Вот почему теперь с какой-то новой свежестью и пленительностью встает перед нами старый вопрос о соединении церквей, к которому зовет и нудит нас грозный исторический час, надвигающийся для всего христианства.
Светский богослов. Да, для отцов иезуитов теперь самое время для ловли рыбы в мутной воде. Недаром уния{152} так распространяется на Украине, согласно давно уже задуманному Шептицким, совместно с австро-германским генеральным штабом, плану. Теперь больше, чем когда-либо, необходима война с католицизмом{153}, и как ни мало могу я сочувствовать анафемствованию католичества, говорят, провозглашенному на киевском соборе митр. Антонием, однако должен признать, что против Шептицкого нужен и Храповицкий.
Беженец. Не являются ли скорее они оба, и Шептицкий и Храповицкий, представителями прошлого, отживающей уже эпохи?{154} Надвигается общий враг на все христианство, пред лицом которого православию и католичеству уже нечего становится делать. Догматические различия никогда здесь не имели решающего значения, они могут и должны быть сглажены при искреннем и любовном желании понять друг друга. В сущности, и католичество становится уже не то, как и православие. Нечто происходит здесь, видимое пока немногим, единицам, родится новое ощущение вселенской церкви. Если это чувство расширится и углубится, то потеряют сами собою силу все бесконечные пререкания, целые библиотеки, по этому поводу написанные. Все обессилеет перед стихийным влечением к единению во Христе.
Светский богослов. Сознаюсь, что совершенно вас здесь не понимаю. Ведь это тот же интернационализм, только иначе перелицованный. Раньше всех у нас его стали проповедывать русские иезуиты{155} и вообще католизирующие, как, наприм<ер>, Чаадаев{156}, им довольно неожиданно, хотя и по-своему, протягивает руку в своей пушкинской речи Достоевский{157}, который вообще-то знал настоящую цену католичеству; потом за это принялись либералы, марксисты, вплоть до нынешних товарищей. Теперь вы снова проповедуете интерконфессиальное братание в то время, когда надо охранять фронт от коварного врага.
Беженец. В том-то и дело, что фронт должен быть обращен вовсе не туда. Настоящий враг наступает на эти оба раздробленные и тем обессиленные фронта.
Светский богослов. Чего же вы хотите: вероисповедного безразличия или унии, модного теперь «католичества восточного обряда»?
Беженец. Ни того, ни другого. Нахожу, что теперь необходимо быть церковным более чем когда-либо, потому что ничто так не наказуется, как церковная беспочвенность. И практически я, если угодно, – клерикал, дорожащий каждой йотой в православии. Ведь только от полноты жизни церковной можно чаять духа пророчественного, полноты свершений, а не из сект или салонов. Надо быть абсолютно церковным и в смысле внешней дисциплины, потому нельзя позволять себе таких экспериментов самочинного соединения церквей, как Вл. Соловьев с его тайным присоединением к католичеству и в то же время пребыванием в православии{158}, и в смысле внутренней верности, любви ревнующей, напряженной, требовательной, взыскующей. Этого-то как раз и не хватало славянофильству: они были верны православию рыцарски и благородно, но при этом оставались чересчур спокойны и сыты. А сытость не есть полнота и блаженство.
Светский богослов. Та религиозная неврастения, которая составляет отличительную черту современного хлыстовства, была действительно чужда этим мужественным борцам за православие, каким был Хомяков вместе с другими славянофилами. Мне кажется, что именно дух Хомякова витает на церковном соборе, утверждая его в

уравновешенности, устойчивости и спокойной, радостной ясности.
Беженец. Вы даже более правы в этом, чем и сами думаете. Но именно это-то и подтверждает мою мысль о том, что собор в чем-то самом основном не стоит на высоте современности, остается позади нее. Знамя Хомякова, как и всех славянофилов, принадлежит уже миновавшей исторической эпохе. Твердая почва, родовой уклад, крепкий быт, — все это стало зыбко, как при землетрясении, все расплавилось и переплавляется в огне.
Светский богослов. Вы говорите о славянофильстве, как о каком-то духовном трупе, который еще не успел разложиться. Да и вообще такое отношение к исторической церкви мне представляется просто кощунственным, и я предпочел бы прямую вражду подобной снисходительности. Вообще лучше иметь дело с открытыми врагами, нежели со своевольниками, обманчиво прикрывающимися церковностью.
Беженец. Что вам на это ответить? Исповедовать преданность церкви безграничную? Считаю это неуместным. Однако именно в том, что православие переживает известный кризис, я и усматриваю свидетельство его жизненности. Верую и с Божией помощью буду веровать до смертного часа, что в восточном православии в чистоте и неповрежденности блюдется истина церковная и что русская церковь просияет неотразимой красотой и непобедимой силой. От нее изыдет свет во спасение всему миру. Сознаю также историческим разумом своим, что православная церковь в России есть первый, а теперь даже единственный оплот русского национального и культурного сознания, и на служение ей прямо или косвенно должны быть отданы все лучшие силы страны, так или иначе должны на нее «ориентироваться». Этому научают нас тяжелые испытания, которые нудят сплотиться около церкви, подобно тому как раздробленная Польша соединилась около костела. И русской церкви предстоят великие задачи и в области культурного творчества, она должна снова облагодатствовать русский гений. Однако мню, что для этого ей надлежит победить и свою собственную замкнутость, и живо ощутить разделение церквей как рану на живом теле церкви. Нечто драгоценное утеряно, начиная с рокового X века{159}, и Востоком и Западом, что может и должно быть восстановлено.
Светский богослов. Что же вы оставляете на долю искалеченной, по вашему мнению, разделением восточной церкви? Только задачу самоупразднения через соединения, растворения в стихии романизма, который вредней и опасней даже и германизма?
Беженец. Русская церковь, как никакая другая из поместных церквей, исполнена смутных чаяний и жажды апокалипсических свершений. Россия греховная, обезбоженная, растленная найдет в себе силы для вопля благоразумного разбойника{160} в последний час истории, ибо она все-таки остается страной святых чудес{161}. Здесь сверкнет белый луч мирового Преображения.
Дипломат. Quod erat demonstrandum: inimicitiae temporales, amicitiae sempiternae{162}, трогательное единение всех славянофильских сердец. Боже мой, неужели даже все происходящее теперь с Россией неспособно освободить русские головы от славянофильского тумана? Иногда мне прямо кажется, что эта мечтательность вреднее, ядовитее даже социалистического бреда. Она поражает нашу волю, погружает нас в созерцательный квиетизм. Верно, только немецкие шпицрутены будут выколачивать из нас эту восточную химеричность и вселять трезвость. Вот в чем настоящая причина русского кризиса.
VI. Заключение
«Жена, облеченная в солнце».
Беженец. Отчего вы видите только падение побежденной России, но при этом как будто забываете, что происходит со всем миром? Разве мы не являемся свидетелями всеобщей катастрофы, крушения всей «новой истории»?
Дипломат. Следует избегать этих трагических преувеличений. Европа не раз переживала кризисы и из них выходила возрожденной. Восстановится нормальная жизнь в Европе и теперь, да и в России восстановится, надо нам только пугачевщину да вот маниловщину эту избыть.
Беженец. А я думаю, что старый быт вообще не восстановится, да и было бы слишком большой бессмыслицей, неудачей истории, если бы просто все восстановилось. Хвататься во что бы то ни стало за обломки старого есть то же, что держаться за доски разбившегося корабля. Конечно, в России может и восстановиться сравнительно спокойный образ жизни, но это будет лишь «передышка», которою и надо воспользоваться должным образом. Весь мир превращается в огненную массу, и некуда укрыться от напора бешеных волн.
Дипломат. Но такое же мироощущение родит ведь всякая большая война. Припомните 1812 год, и тогда уже конца мира ожидали любители эсхатологии, апокалиптики тогдашние. В результате же получился… священный союз да мировой расцвет капитализма. Нечто подобное имеет получиться и теперь, и довольно ясно, из каких элементов этот мир возникнет.
Беженец. Всякая великая война и действительно является прообразом и как бы исторической репетицией мирового потопа. Однако разве же история знает события,

по широте и значению подобные теперешним?
Дипломат. И все-таки они еще не мировые. Желтый мир по-настоящему в борьбу не втянулся, и едва ли это будет в ближайшем будущем. Индия в стороне. Для Европы все еще «образуется», – вот образуется ли для России?
Беженец. Мне вспоминается почему-то, как в самом начале войны мне пришлось выселяться вместе с другими из Польши. Перед нами катились волны великого переселения народов. И мне думалось невольно, что вот близится время, когда все почувствуют себя в большей или меньшей степени «беженцами», выброшенными из насиженных гнезд, бездомными и – свободными. Весь мир переходит в беженство, – как тут не вспомнить исконные предчувствия наших бегунов{164}? Вот и в проклинаемой вами интеллигенции нашей, действительно безбытной и безблагодатной, есть это ощущение беженства, взыскующего нездешнего града. Лишь бы она прозрела и поняла, чего она на самом деле жаждет.
Генерал. Нет, извините, слишком много чести для нее: интеллигенты наши отщепенцы, эмигранты, а не бегуны. У них совсем нет чувства родины, чувства земли.
Беженец. Это даже и верно отчасти, что вы говорите, только несущественно в последнем счете. Все-таки интеллигенция жаждет того, что может дать лишь Преображение, хотя по слепоте своей и ждет этого от революции. Но в этой жажде она народна. Она, конечно, не вышла еще из детских пеленок, не пережила ребяческого буйства, и сама себя не знает. Но без нее Россия, скажу даже больше: русская церковь, – не выявит того, что выявить она призвана.
Светский богослов. Да, но пока интеллигенция есть самый консервативный, староверческий класс, упорно держащийся за старые, отжившие уже социалистические догматы. Согласно вашему же выражению, она должна уйти в бега от самой себя, вовремя достойно умереть, чтобы, возродившись, принести плод мног.
Писатель. Мне нравится ваша мысль о том, что наступает эпоха всеобщего беженства. В воздухе пахнет озоном от электрических разрядов. Жутко и, пожалуй, страшно, но вместе с тем и весело, словно пьянеешь, отдаваясь сладостному головокружению. Это мне немного напоминает ощущения при плавании в лодке на море в хороший ветер. Шум волн, пена и брызги, запах соленой воды, сверкание моря, быстрый бег… дух захватывает. Знаешь, что каждую минуту может опрокинуться твоя скорлупа, и однако хочется петь, кричать, школьничать. Ну, одним словом, лучше Пушкина об этом не скажешь:
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья{165}.
Трудно быть современником великих событий, быть гостем на пиру богов, но нам, удостоенным этого избрания, должны завидовать поколения, жившие в более спокойную эпоху.
Общественный деятель. Да, но в какой же одежде мы оказались на этом пиру? Россия! О, моя Россия! Что с тобою сделалось? Что мне этот пир богов, если она из него извергнута как неимущая одеяния брачного{166}? Что мне до всемирно-исторических перспектив, если в них видится мне разлагающийся труп моей России? Не хочу я мира без России, преображения мирового без нее не приемлю. Ведь Достоевский нам говорил, что она – «жена, облеченная в солнце»{167}, ведь только у нас бывает торжественная ночь Воскресения Христова. Нет, все погибло, если погибла Россия, вся история не удалась, высыпалась в зияющую дыру.
Писатель. Зачем вы ищете живого между мертвыми{168}? Зачем маловерствуете? Жива наша Россия, и ходит по ней, как и древле, русский Христос в рабьем, поруганном виде{169}, не имея зрака и доброты{170}. Не тот, которого Блок показал, не «снежный и надвьюжный», но светлый вертоградарь в заветном питомнике Своем, зовет Он тихим гласом: Мария! {171} – и вот-вот услышит заветный зов русская душа и с воплем безумной радости падет к ногам своего Раввуни… Кроме этой веры, кроме этой надежды, ничего у нас более нет. Но русская земля это знает, и она спасет русский народ, по ней стопочки Богородицыны ступали{172}…
Беженец. Перед самым октябрьским переворотом мне пришлось слышать признание одного близкого мне человека. Он рассказывал с величайшим волнением и умилением, как у него во время горячей молитвы перед явленным образом Богоматери на сердце вдруг совершенно явственно прозвучало: Россия спасена. Как, что, почему? Он не знает, но изменить этой минуте, усомниться в ней значило бы для него позабыть самое заветное и достоверное. Вот и выходит, если только не сочинил мой приятель, что бояться за Россию в последнем и единственно важном, окончательном смысле нам не следует, ибо Россия спасена – Богородичною силою. И об этом, поверьте, твердо знает вся православная Россия.
Все (кроме дипломата). Аминь.
Дипломат.?!?!
Общественный деятель. Христос воскресе!

Все (кроме дипломата). Воистину воскрес Христос!
Вячеслав Иванов
Наш язык
Комментарии
«Духовно существует Россия… Она задумана в мысли Божией. Разрушить замысел Божий не в силах злой человеческий произвол» [552]. Так писал недавно один из тех патриотов, коих, очевидно, только вера в хитон цельный, однотканый, о котором можно метать жребий, но которого поделить нельзя, спасает от отчаяния при виде раздранной ризы отечества… [553] Нарочито свидетельствует о правде выше приведенных слов наш язык.
Язык, по глубокомысленному воззрению Вильгельма Гумбольдта, есть одновременно дело и действенная сила (ἔργον и ἐνέργεια); соборная среда, совокупно всеми непрестанно творимая и вместе предваряющая и обусловливающая всякое творческое действие в самой колыбели его замысла; антиномическое совмещение необходимости и свободы, божественного и человеческого; создание духа народного и Божий народу дар. Язык, по Гумбольдту, – дар, доставшийся народу как жребий, как некое предназначение его грядущего духовного бытия{3}.
Велик и прекрасен дар, уготованный Провидением народу нашему в его языке. Достойны удивления богатство этого языка, его гибкость, величавость, благозвучие, его звуковая и ритмическая пластика, его прямая, многовместительная, меткая, мощная краткость и художественная выразительность, его свобода в сочетании и расположении слов, его многострунность в ладе и строе речи, отражающей неуловимые оттенки душевности. Не менее, чем формы целостного организма, достойны удивления ткани, его образующие, – присущие самому словесному составу свойства и особенности, каковы: стройность и выпуклость морфологического сложения, прозрачность первозданных корней, обилие и тонкость суффиксов и приставок, древнее роскошество флексий, различие видов глагола, неведомая другим живым языкам энергия глагольного аориста.
Но всего этого мало! Язык, стяжавший столь благодатный удел при самом рождении, был вторично облагодатствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковно-славянского. Они частично претворили его плоть и духотворно преобразили его душу, его «внутреннюю форму». И вот, он уже не просто дар Божий нам, но как бы дар Божий сугубо и вдвойне, – преисполненный и приумноженный. Церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, свв. Кирилла и Мефодия, живым слепком «божественной эллинской речи»{4}, образ и подобие которой внедрили в свое изваяние приснопамятные Просветители.
Воистину теургическим представляется их непостижимое дело, ибо видим на нем, как сама стихия славянского слова самопроизвольно и любовно раскрывалась навстречу оплодотворяющему ее наитию, свободно поддавалась налагаемым на нее высшим и духовнейшим формам, отклоняя некоторые из них как себе чуждые и порождая взамен из себя самой требуемые соответствия, не утрачивая ни своей лексической чистоты, ни самородных особенностей своего изначального склада, но обретая в счастливом и благословенном браке с эллинским словом свое внутреннее свершение и полноту жизненных сил вместе с даром исторического духовного чадородия.
Вследствие раннего усвоения многочисленных влияний и отложений церковно-славянской речи наш язык является ныне единственным из новых языков по глубине напечатления в его самостоятельной и беспримесной пламенной стихии – духа, образа, строя словес эллинских, эллинской «грамоты». Через него невидимо сопричастны мы самой древности: не запредельна и внеположна нашему народному гению, но внутренне соприродна ему мысль и красота эллинские; уже не варвары мы, поскольку владеем собственным словом и в нем преемством православного предания, оно же для нас предание эллинства.
И как преизбыточно многообразен всеобъемлющий, «икуменический», «кафолический» язык эллинства, так же вселенским и всечеловеческим в духе становится и наш язык, так же приобретает он способность сочетать ясность с глубиной, предметную осязательность с тончайшею, выспреннейшею духовностью –
И здраво мыслить о земле,
В мистической купаясь мгле…{5}
Такому языку естественно было как бы выступать из своих широких, правда, но все же исторически замкнутых берегов, в смутном искании всемирного простора. В нем заложена была распространительная и собирательная воля; он был знаменован знаком сверхнационального, синтетического, всеобъединяющего назначения. Ничто славянское ему не чуждо: он положен среди языков славянских как некое средоточное вместилище, открытое всему, что составляет родовое наследие великого племени{6}.
С таким языком легко и самопроизвольно росла русская держава, отмечая постепенно достигаемую ею меру своего органического роста возжением{7} на окраинах царства

символических храмовых созвездий. С таким языком народ наш не мог не исполниться верою в ожидающее его религиозное вселенское дело.
Как Шопенгауэру казалось, что истинный стих от века предопределен и зачат в стихии языка, так – мнится – искони посеяны в ней и всякое гениальное умозрение, отличительное для характера нации, и всякая имеющая процвести в ней святость. И Пушкин, и св. Сергий Радонежский обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные позывы к предстоящему им подвигу под живым увеем родного «словесного древа», питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в тонкий эфир софийной голубизны{8}.
Что же мы видим ныне, в эти дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства? Язык наш свят: его кощунственно оскверняют богомерзким бесивом{9} – неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как перекличка сообщников, как разинское «сарынь на кичку»{10}. Язык наш богат: уже давно хотят его обеднить, свести к насущному, полезному, механически целесообразному; уже давно его забывают и растеривают – и на добрую половину перезабыли и порастеряли. Язык наш свободен: его оскопляют и укрощают{11}; чужеземною муштрой ломают его природную осанку, уродуют поступь. Величав и ширококрыл язык наш: как старательно подстригают ему крылья, как шарахаются в сторону от каждого вольного взмаха его памятливых крыл!
В обиходе образованных слоев общества уже давно язык наш растратил то исконное свое достояние, которое Потебня называл «внутреннею формою слова»{12}. Она ссохлась в слове, опустошенном в ядре своем, как сгнивший орех, обратившемся в условный меновой знак, обеспеченный наличным запасом понятий. Орудие потребностей повседневного обмена понятиями и словесности обыденной, язык наших грамотеев уже не живая дубрава народной речи, а свинцовый набор печатника. Чувствование языка в категории орудийности составляет психологическую подоснову и пресловутой орфографической реформы{13}.
Язык наш запечатлевается в благолепных письменах: измышляют новое, на вид упрощенное, на деле же более затруднительное, – ибо менее отчетливое, как стертая монета, – правописание, которым нарушается преемственно сложившаяся соразмерность и законченность его начертательных форм, отражающая верным зеркалом его морфологическое строение. Но чувство формы нам претит: разнообразие форм противно началу все изглаживающего равенства. А преемственностью может ли дорожить умонастроение, почитающее единственным мерилом действенной мощи – ненависть, первым условием творчества – разрыв?{14}
Божественные слова: «Суббота для Человека, а не Человек для Субботы»{15}, – мы толкуем рабски, не по-Божьи и не по-людски: если бы эти слова отнимали у Человека Субботу, умален был бы ими{16} лик Человека; но они, напротив, впервые даруют Человеку Субботу Господню, и только в своем божественном лике Человек возвышается и над Субботою. Так всякое духовное послушание преображается в духовною власть. Закон правых отношений в великом – верен себе и в малом: чем больше уставности, тем меньше разрушительного произвола и насильственной принудительности.
Нелепо исходить из предположения, что какая-либо данность, подлежащая школьному усвоению, может изменяться в зависимости от условий этого усвоения или должна к ним приспособляться: данность гетерономна школе, но последняя вольна определить свое отношение к данности, найти меру ответствующего ее целям усвоения. Строго говоря, полное практическое овладение орфографией языка потребно одним типографским корректорам, как мастерство каллиграфическое – дело краснописцев{17}; но то и другое искусства суть ценности сами по себе. Нелепа и мысль, что наилучшею в рассуждении грамотности школою была бы школа, вовсе избавленная от всякой заботы о правописании. Ибо правописание (разумеется, правильно преподаваемое) есть средство к более глубокому познанию языка, начало его осознания путем рефлексии и побуждение к художественному любованию его красотой. Изучение уставов правописания может быть в некотором смысле уподоблено занятиям анатомиею в мастерских ваяния или живописи. Следовательно, оно же воспитательно, если одною из задач воспитания должно быть признано развитие патриотизма{18}.
Что до эстетики, элементарное музыкальное чувство предписывает, например, сохранение твердого знака для ознаменования иррационального полугласного звучания, подобного обертону или кратчайшей паузе, в словах нашего языка, ищущих лапидарной замкнутости, перенагруженных согласными звуками, часто даже кончающихся целыми гнездами согласных и потому нуждающихся в опоре немой полугласной буквы, коей несомненно принадлежит и некая фонетическая значимость. Вообще, выносить приговоры о фонетическом состоянии живой народной речи (например, отрицать звуковое различие между Е и ѣ правомерно было бы лишь на основании строжайших и непременно повсеместных исследований такового при помощи

чувствительных снарядов, автоматически изображающих тончайшие его особенности и отличия.
С точки же зрения интересов культуры, которая, по существенному своему признаку, должна быть понимаема, прежде всего, как предание и преемство, насколько желательно усовершенствование правописания (наприм<ер>, восстановление начертания «врѣмя»), настолько опасны притязания предопределить направление преобразований, подчинить их какой-либо (утилитарной или иной) тенденции. Представим себе только, какие последствия для духовной жизни всего человечества повлекло бы за собою изменение эллинского правописания в период византийский, письменное закрепление воспреобладавшего в эту пору фонецизма (а именно, иотацизма{19}): ключ, открывающий нам доступ в сокровищницы древности, надолго, если не навсегда, был бы утерян, и, быть может, только новейшие успехи эпиграфики позволили бы кое-как нащупать в потемках потайные ходы в заколдованную округу священных развалин. А фонетическая транскрипция современного английского говора сделала бы говорящих по-английски негров — в принципе, по крайней мере, — полноправными преемниками и носителями британского имени{20}.
Язык наш неразрывно сросся с глаголами церкви: мы хотели бы его обмирщить [554]. Подобным же образом кустари новейшей украинской словесности{22} хватают пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские из преобразуемого ими в самостийную молвь наречия. Наши языковеды, конечно, вправе гордиться успешным решением чисто научной задачи, заключавшейся в выделении исконно русских составных частей нашего двуипостасного языка; но теоретическое различение элементов русских и церковно-славянских отнюдь не оправдывает{23} произвольных новшеств, будто бы «в русском духе» [555], и общего увлечения практическим провинциализмом, каким должно быть признано вожделение сузить великое вместилище нашей вселенской славы, обрусить — смешно сказать! — живую русскую речь. Им самим слишком ведомо, что, пока звучит она, будут звучать в ней родным, неотъемлемо-присущим ей звуком и когда-то напетые над ее колыбелью далекие слова, как «рождение» и «воскресение», «власть» и «слава», «блаженство» и «сладость», «благодарность» и «надежда»…
Нет, не может быть обмирщен в глубинах своих русский язык! И довольно народу, немотствующему про свое и лопочущему только что разобранное по складам чужое, довольно ему заговорить по-своему, по-русски, чтобы вспомнить и Мать сыру-Землю с ее глубинною правдой, и Бога в вышних с Его законом.
А. С. Изгоев
Социализм, культура и большевизм
Комментарии
Будут ли нынешние события хоть той грозой, которая очищает воздух и проясняет сознание? Или же минут эти дни и месяцы, полные мучительной тревоги, и люди, называющие себя русской интеллигенцией, поучающие словом и на письме народные массы, примутся за свое старое дело? Каждого, кто не отчаялся еще в России, кто еще верит, что «Россия будет», волнует, думаю, больше всего этот вопрос. Нам было дано первое предостережение в 1905–1906 годах. Немногие поняли тогда грозный для государства смысл открывшихся предзнаменований. Нынче нас постиг второй удар, неизмеримо более сильный сравнительно с первым. Вопрос, существует ли Россия, получил жестокий подлинный смысл. Россия в ее настоящем виде, раздробленная на отдельные куски, лишенная доступа к морю, своих пшеничных житниц, национального правительства, Россия с уничтоженной промышленностью, с десятками миллиардов совершенно обесцененных бумажных денег, с поколебленными основами народного труда, — такая Россия существовать не может. Но если случится чудо и страна воскреснет, если силой тяготения соединятся, на первых порах хотя бы и не все, части разорванного целого, сможет ли этот зародыш воскресающего государства жить и развиваться, расти и крепнуть? Это в значительной степени зависит от идей правящих, руководящих групп. Опыт доказал нам, что без интеллигенции и помимо нее нельзя создать жизнеспособного правительства. Но из того же опыта мы знаем, что интеллигенция, воспитанная в идеях ложных и нежизненных, служит могучим орудием не созидания, а разрушения государства. Поняла ли русская интеллигенция весь грозный смысл переживаемых событий? Извлекла ли она необходимые уроки? В нынешней обстановке, когда стихийным разливом смыты все постройки и нет еще физической возможности браться за созидание новых, трудно дать точный, объективный ответ на этот вопрос. Но читая то, что пишется, прислушиваясь к тому, что говорится в интеллигентских кругах, начинаешь иногда приходить в отчаяние. «Они ничего не забыли и ничему не научились»{1}. Но если так, если умственный багаж русской интеллигенции и после 1917–1918 гг. останется тот же самый, то ясно, что, даже спасшись теперь, государственный корабль, управляемый такими кормчими, вдребезги разобьется при третьем ударе. Основная причина нынешнего нашего беспримерного государственного

разгрома в том, что интеллигенция совершенно не понимала ни природы человека и силы движущих им мотивов, ни природы общества и государства и условий, необходимых для их укрепления и развития. О человеке, об обществе и государстве наша интеллигенция составила себе фантастические, лживые и ложные представления. Она пользовалась ими как орудиями борьбы с самодержавием. Пока самодержавная власть была сильна, эта борьба происходила на поверхности, не проникая в толщу народа. Но монархическая власть, внутренне оторвавшаяся от народа и покоившаяся на узком фундаменте нескольких тысяч дворян-землевладельцев, не способна была выдержать тяжести величайшей в истории войны. Монархия рухнула с поразительной быстротой. Русская интеллигенция в лице ее политических партий вынуждена была немедленно из оппозиции перестроиться в органы власти. Тут-то ее и постигло банкротство, заставившее забыть даже провал монархии. Все главные политические, социально-экономические и психологические идеи, в которых столетие воспитывалась русская интеллигенция, оказались ложными и гибельными для народа. В роли критиков выступили не те или иные литераторы, а сама жизнь. Нет высшего авторитета. На критику жизни нет апелляции. Большевики и их господство и воплотили в себе всю эту критику жизни. Напрасно интеллигенция пытается спасти себя отводом, будто она не отвечает за большевиков. Нет, она отвечает за все их действия и мысли. Большевики лишь последовательно осуществили все то, что говорили и к чему толкали другие. Они лишь поставили точки над i, раскрыли скобки, вывели все следствия из посылок, более или менее красноречиво установленных другими. Добросовестность велит признать, что под каждым своим декретом большевики могут привести выдержки из писаний не только Маркса и Ленина, но и всех русских социалистов и сочувственников как марксистского, так и народнического толка. Единственное возражение, которое с этой стороны делалось большевикам, по существу, сводилось к уговорам действовать не так стремительно, не так быстро, не захватывать всего сразу. Это — не принципиальные возражения, а оговорки трусливого оппортунизма. Чхеидзе, Чернов, Церетели, Скобелев, Некрасов, Ефремов, Керенский говорили и проповедывали то, что принципиально должно было привести к господству большевизма, решившегося наконец воплотить в делах их речи.

Для будущности России важно, чтобы социалистической и радикальной интеллигенции не дано было возможности переложить на одних большевиков идейную ответственность за крах всей системы идей. Само собою разумеется, речь идет не об уголовной ответственности. Но в области идей должно быть твердо установлено, что между большевизмом и всеми леворадикальными и социалистическими течениями русской мысли существует тесная, неразрывная связь. Одно влечет за собой другое. Русские социалисты, очутясь у власти, или должны были оставаться простыми, ничего не делающими для осуществления своих идей болтунами, или проделать от а до ижицы все, что проделали большевики. Когда большевики на этом настаивают, они неопровержимы. Это оказалось истиной в 1917–1918 гг. Это истинно и для будущего. Не проходит теперь ни одного собрания без того, чтобы ораторы, в первую голову социалисты, не взывали к культуре. Культура, точнее — европейская культура, должна, по их представлению, избавить нас от всех современных ужасов и привести к светлому будущему. По существу, против этого было бы странно спорить. Беда лишь в том, что говорящие либо не объясняют, что они понимают под культурой, либо явно не понимают смысла этого понятия. Взывая к культуре, они продолжают проповедывать взгляды и учения, отрицающие в корне основы европейской культуры. Из всей европейской культуры эти господа по-старому берут одну небольшую ее часть, в общем строении организма играющую лишь подчиненную роль орудия критики. Но ее-то они и изображают как цельное здание европейской культуры. Русскому обществу систематически прививали и продолжают прививать ложные представления о европейской культуре. Даже многие из русских академических ученых в этом отношении мало чем отличались от дюжинных социалистических проповедников и агитаторов. Идеи социализма и анархизма, политическая и агитационная деятельность европейских социалистов и анархистов, — вот что только и выдавалось у нас за европейскую культуру. Так повелось издавна. Самые выдающиеся заграничные корреспонденты либеральных русских газет были вместе с тем и наибольшими фальсификаторами европейской культуры. Между тем социализм до сих пор играл в европейской жизни главным образом не творческую, а отрицательную, критическую роль. Социализм, но не он один, организуя рабочие, безземельные, городские массы, лишь толкал к социальным реформам, к улучшению условий промышленного труда, к более справедливому распределению податного бремени. Но даже профессиональное рабочее и кооперативное движения, организующая роль которых во много раз сильнее социализма, нельзя связывать ни с социализмом, ни с деятельностью социалистов, принимающих и в тред-юнионизме и в кооперации большое участие. Кто вдумается поглубже в профессиональное рабочее движение, тот без труда убедится, что оно в конечном счете покоится на национализме. Оно охраняет

интересы рабочих данной страны, и границы его достижений зависят от силы страны. При более глубоком анализе кооперации нетрудно увидеть, что она имеет своим фундаментом начало частной собственности. Обе эти идеи, и государственный национализм, и частная собственность, в корне противоречат идее чистого социализма. Большевики вполне поэтому правы, когда обличают огромное большинство западно-европейских социалистов в «буржуазности», в отступничестве от заповедей Корана, от заветов первоучителей. То, что есть творческого в европейском социализме, по существу своему «буржуазно», основывается на идеях, противоречащих социализму. Огромное, мировое значение деятельности русских большевиков в том, что они продемонстрировали эту истину всему миру. Вот что означает последовательное проведение социалистических идей, сказали они, вот какой вид получает социализм, осуществленный в жизни. И весь мир, в том числе раньше других социалисты, ужаснулись, когда раскрылись эти кошмарные картины одичания, возвращения к временам черной смерти, тридцатилетней войны, великой московской смуты, неслыханного деспотизма, чудовищных насилий и полного разрыва всех социальных связей. Таковым оказался социализм действительно осуществленный, испробованный в жизни. Невольно вспоминаются знаменитые слова Чаадаева: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обретем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится наше предназначение»{2}. Поистине в этих словах, написанных 90 лет тому назад, слышится какое-то пророчество.

Профессиональное рабочее движение и кооперация — продукты «буржуазного» развития, основанные на «буржуазных» началах государственного национализма и частной собственности. Об этом засвидетельствовали и большевики, логически и неизбежно пришедшие к борьбе и с рабочими организациями, и с кооперацией, независимость которых они должны были сломать на своем пути к социалистическому перевороту. Столь же печальная судьба постигла и политические творческие приобретения европейских социалистов. Пышнее всего они разрослись в Германии. Германской социал-демократии удалось создать огромную, миллионную, прекрасно организованную партию со множеством партийных учреждений, печатных изданий, экономических и просветительных предприятий. Германская социал-демократия за полвека до тонкости разработала систему парламентской партийной тактики политической борьбы в демократических представительных собраниях. Большевики, исходя из чистого марксистского учения, убедительно доказали, что и в этой области приобретения социал-демократии насквозь буржуазны. Разве можно серьезно оспаривать это? Разве организация социал-демократической партии не построена по образцу обычных бюрократических учреждений, разве вознаграждение деятелей не построено по «буржуазному» началу личной годности, разве в постановке учреждений не торжествует «экономический принцип»? Да могло ли быть иначе, когда социал-демократы желали из своих учреждений создать нечто крепкое, прочное и серьезное. Что касается «политической тактики» германской социал-демократии, то тут едва ли кому-нибудь придет в голову оспаривать правильность большевистских утверждений. Партия Шейдемана, явившаяся лучшей поддержкой Бетман-Гольвега и Вильгельма II, — таков логический итог политического развития парламентского социализма от Маркса и Энгельса через Бебеля, Каутского и Бернштейна к Давиду и Шейдеману. Украинский гетман Скоропадский имел полное основание сказать, что он не меньший демократ, чем нынешние вожди германской социал-демократии, и Известия центр. Исп. Ком. Советов подтвердили справедливость его слов.

Все положительное, в создании чего прямо или косвенно принимали участие социалисты, носит на себе неизгладимую печать «буржуазности»: социальное законодательство, рабочее профессиональное движение, кооперация, строение политической партии, тактика политической борьбы. Но разве к этому сводится все содержание европейской культуры? Разве это не составляет лишь одной, притом весьма небольшой, части культуры? А в создании другой части, гораздо более значительной качественно и количественно, социализм уже совершенно не принимал никакого участия.

Понятие культуры слагается из культуры личности, культуры духовной и культуры материальной, вещной, объемлющей весь наш быт. Как духовная, так и материальная культура западно-европейцев основаны на началах, противоречащих чистому социализму и потому правильно отринутых русскими большевиками. Но когда последние попытались построить свою культуру, основанную на последовательно проведенных началах социализма, они пришли к той «антропофагии», о которой говорил величайший русский писатель Достоевский. Недаром его так ненавидит М. Горький, это яркое порождение смеси народного босячества с интеллигентским большевизмом и духовным босячеством! Нечаевщина была первым крупным проявлением русского большевизма. Гений Достоевского сказался в том, что он тогда же, по

нескольким лишь чертам, нарисовал всю картину, так страшно до мелочей оправдавшуюся ныне («Бесы»). Сам Шигалев не без изумления заметил, что в своем учении, «выходя из безграничной свободы», он «заключает безграничным деспотизмом»{3}. Шигалев, как Ленин, пришел к необходимости обратить «девять десятых людей в рабство». «Необходимо лишь необходимое, – развивает шигалевские идеи Петр Верховенский, – вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу и все вдруг начинают поедать друг друга». «Застонет стоном земля: “новый правый закон идет”, и взволнуется море и рухнет балаган, и тогда подумаем, как бы поставить строение каменное. В первый раз! Строить мы будем, одни мы!» Предвосхищая слова «Маруси Спиридоновой», Шигалев тогда еще утверждал, что это будет «рай, земной рай, и другого на земле быть не может». Мы имели счастье жить в этом «раю». Вот какой «рай» обещал Шигалев: «Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом… Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное – равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высшие способности… их изгоняют или казнят… В стаде должно быть равенство… Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности»{4}. «Я без дисциплины ничего не понимаю», – провозглашал Верховенский.

Десятки лет картины Достоевского считались карикатурой на русский социализм. Но для «имеющих очи» уже в 1905–1906 годах видно было, что Достоевский пророчески прозревал в глубь событий. В 1917–1918 гг. об этом не может уже быть и спору. Что же дало возможность Достоевскому так зорко всмотреться в мрак грядущего? То, что он метко и точно схватил глубочайшую суть русского социализма, стремление немедленно, «на всех парах», как сказал Верховенский и повторили Ленин и Троцкий, создать на земле земной рай без Бога, без религиозной идеи. Для Достоевского было ясно, что вся нравственная культура, которой достиг современный человек, покоится на религии, на чувстве Бога. Можно спорить, во что верил Достоевский и какова была его вера, но нельзя забыть удивительных слов, вложенных им в уста Ивана Карамазова: «Не то странно, не то было бы дивно, что Бог в самом деле существует; но то дивно, что такая мысль – мысль о необходимости Бога – могла залезть в голову такому дикому и злому животному, каков человек, до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку»{5}.

Века христианства облагородили человеческую натуру. Православие воспитало душу русского человека. И когда теперь большевики сделали свой опыт и показали нам человека без Бога, без религии, без православия, показали его в том состоянии, о котором Достоевский говорил: «если нет Бога, то все позволено», то весь мир ужаснулся этой кровожадной, садически-злобной обезьяны. Массовые расстрелы детей, избиения, пытки, величайшие издевательства над людьми, – и все это либо по озорству, хулиганству, злобе или, еще хуже, из корысти – ради вымогательства денег. «Такое дикое и злое животное, как человек»… Мы воочию видели, во что превращается этот человек, освободившийся от Бога и назвавший себя «социалистом». Никогда в обществе социальные связи не были столь слабы, столь надорваны, как во времена официального царства социализма. Человек человеку волк – вот основной девиз этих страшных дней. Сотрудничество и общность были лишь во время преступления. После него, при дележе добычи каждый думал лишь о себе, сталкивая с дороги более слабого или неопытного. Стадо волков, вырывающих друг у друга добычу. Стадо быков, охваченное паникой и топчущее все, что лежит на пути… Глупые сказки о «пролетариях» и «буржуях», которыми прикрывались эти преступления и злодейства, сочинены для детей. Сплошь и рядом убийцы и грабители были самыми подлинными «буржуями», хотя и величали себя большевиками, социалистами и коммунистами. Огромное большинство их жертв, хотя бы вспомнить депутатов Шингарева, Кокошкина, Тулякова, не имели ничего общего с «миллионерами» и «эксплоататорами» чужого труда, а были лишь талантливыми тружениками, добывавшими средства к жизни работой своих рук и своего мозга. Но ведь в шигалевском раю «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза. Шекспир побивается каменьями… высшие способности изгоняют или казнят»… Социализм – это христианство без Бога. Но при господстве этого своеобразного «христианства» люди не только не работают совместно и дружно, а, как волки, бросаются один на другого, смотрят друг другу в рот, считают куски в чужом рту и вырывают их оттуда вместе с жизнью. И все декламации о социализме, о пролетарской солидарности, о пролетарской дисциплине, о совместной работе на общее благо – все эти сантиментальные разговоры являлись лишь аккомпанементом к сценам первобытного каннибализма. Освобожденный от религии человек семимильными шагами пошел не вперед, к царству разума, свободы, равенства и братства, как учили лживые социалистические пророки, а назад, к временам пещерного быта и

звериных нравов.
Что же является культурной силой: объявленная ли реакционной религия, осмеянное ли социалистами православие или атеистический социализм?
Религия – основной камень культуры человеческого общества. Когда захотели строить без него, человеческого общества построить не смогли, а лишь показали несколько картин звериной свалки…
За религией в области духовной жизни следуют наука и искусство. Наука и искусство в том виде, как они существуют на Западе, давно были объявлены социалистами «буржуазными». Наши социалистические писатели, начиная от Н. Г. Чернышевского и Н. К. Михайловского, потратили тоже немало чернил и остроумия на борьбу с «ограниченностью», «мещанством», «буржуазностью цеховой», «академической» науки, отечественной и заграничной. В обличении «отечественной» науки, по крайней мере той ее части, которая касается общественных знаний, наши социалистические публицисты были несправедливы даже со своей точки зрения. Сплошь и рядом наши профессора общественных наук являлись лишь скромными учениками Чернышевского, Михайловского, Плеханова, и ученые труды многих из этих кафедральных ученых мало чем отличались от полемических статей социалистических публицистов. История нашей университетской политической экономии представляет в этом смысле поучительный интерес. На высоте современной им науки стояли у нас те профессора, которые были совершенно непопулярны в обществе, а популярные профессора занимались жалкими перепевами заграничных марксистских или отечественных народнических учений. Только начиная с XX века, наша академическая политическая экономия обратила внимание на огромную теоретическую работу западно-европейской и американской политико-экономической мысли, к которой и примкнула. Долгие годы, когда экономическая теория Карла Маркса давно уже была разрушена европейскими теоретиками, она наивно считалась у нас последним словом экономической науки. Немало усилий тратилось нашими учеными на штопание разлезавшегося по всем швам марксистского кафтана, на прилаживание его к упрямой действительности. Большевики и в этом случае сыграли великую роль экспериментаторов. Когда они начали осуществлять свое «обобществление производства» на точном основании марксистской доктрины и задумали произвести «всеобщий учет» с настоящей «трудовой» оценкой, самые завзятые марксисты вынуждены были заговорить на языке не только «буржуазной», но даже «национальной» экономии. Опытом, чрезвычайно для страны тяжким, было доказано, что «трудовая ценность» Маркса есть только фикция, мнимая величина отвлеченного, нежизненного построения, а цены, спрос и предложение, полезность блага и количество его – живые реальности, непосредственно проявляющиеся каждодневно. В единственной области, где социализм претендовал на научность, была беспощадно, опытным путем обнаружена ненаучность социализма.
Что же касается остальных областей науки, то здесь полное банкротство социалистов и их смешных претензий противопоставить «буржуазной» науке какую-то свою «пролетарскую» едва ли будет кем-нибудь оспариваться. Все попытки создания «пролетарской» науки свелись лишь к анекдотам о сторожах, требовавших в Академии наук и в университетах права голоса при решении научных вопросов. В конце концов они мирились на повышении им жалованья за уменьшению работу по подметанию полов. Болтая до одурения о «буржуазной» науке, гг. большевики, когда им пришла в голову мысль поправить свои финансы, должны были для постановки своих промышленных предприятий обратиться к тем самым буржуазным ученым, которых они так презрительно третировали. Но тут для наших социалистов выяснилось, что даже в узкой области промышленного использования науки необходимы известные общественные условия, при которых наука может стать «дойной коровой» человечества, и что «социализм» коренным образом таким условиям противоречит. Выработанный большевиками проект университетской реформы с перебаллотировкой профессоров через каждые три года, с обязательством чтения народных лекций, со свидетельствами социалистической благонадежности – навсегда останется памятником человеческой тупости и невежества. В области «науки», как и в области цензуры, русские социалисты-большевики дали бесконечное число анекдотов, затмивших все, чем когда-то кололи глаза самодержавной бюрократии Павла и Николая I. Некультурность социализма в области науки сводится к тому же его основному греху, как и некультурность в области моральной жизни: к мечте о возможности разорвать традицию мировой человеческой жизни и из царства «буржуазной скверны» перескочить в «социалистический рай». Поскольку социализм отказывался от этой высокомерной и бредовой идеи, он переставал быть «социализмом», превращаясь в ту или иную, правильную или ошибочную, но знакомую «буржуазному миру» преобразовательную идею. Большевики безусловно правы, когда обличали в отступничестве от социализма тех из своих не потерявших еще здравого рассудка товарищей, которые видели невозможность оторваться от «буржуазной» пуповины и дипломатически доказывали, что час для «прыжка из царства необходимости в

царство свободы»{6} «еще не наступил». Но сами большевики, учинив такой «прыжок», фатально очутились не впереди, а где-то назади, на одном из этапов, давно пройденном «буржуазным человечеством», а два или три века тому назад и Российским государством.
Наука почерпает свою культурную силу в преемственности научных изысканий. Вот истина, которую никогда не могут усвоить разные полуобразованные самоучки, открывающие давным-давно открытые Америки. Европейская наука сильна именно тем, что ее культурная традиция идет из века в век. Основное преступление старого русского режима против науки заключалось в том, что он не дал у нас возможности укорениться научной традиции, трактуя ученых как чиновников самодержавной власти. В свою очередь, и «советская власть» пожелала сделать из профессоров и академиков «своих» чиновников и лакеев. Неоднократно уже отмечалось, что большевики в министерстве народного просвещения буквально копировали приемы Кассо…, не обладая, однако, его знаниями, почерпнутыми из заграничных университетов. Бесцеремонность Кассо вытекала из его презрения к русским людям, а большевики заменили его презрением ко всем «буржуям».
В области искусства большевики тоже обещали показать русскому народу «новую землю и новое небо». Для этого А. В. Луначарскому дано было специальное поручение и много миллионов денег. Деньги оказали свое влияние, и десятки пилигримов потянулись на зажженный огонек. Создалось ли особое «пролетарское» искусство? Об этом предоставляю судить специалистам. Пока что в этой области ничего, кроме анекдотов, и притом скверных анекдотов, не слышно. Даже на создание своего революционного гимна у нашего социалистического пролетариата не хватило вдохновения. Как отметил Д. С. Мережковский, это художественное бессилие – «зловещий признак». Надо сказать, что русский пролетарский социализм разделяет в этом случае судьбу пролетарского социализма во всех европейских странах. Все выдвигавшиеся в последние годы крупные художники либо не пролетарии, либо не социалисты. И, например, последняя художественная волна во Франции движется под могучим влиянием оживающего католицизма.
Огромные культурные ценности – наука и искусство – суть ценности «буржуазного мира». Опыт русских большевиков засвидетельствовал, что эти ценности не могут существовать в «социалистическом царстве». Там нет для них воздуха.
Право и политика.
Б. А. Кистяковский в своей статье в «Вехах» «В защиту права», упрекая русскую интеллигенцию в неуважении к праву, в «поразительном отсутствии прав<ово>го чувства», как яркий пример приводил речь Г. В. Плеханова на втором съезде российской социал-демократической рабочей партии{7}. Г. В. Плеханов – бесспорно крупнейший из русских социал-демократов. Почти всю свою жизнь он посвятил «разоблачению народнических иллюзий русской интеллигенции», в том числе и ее отрицательного отношения к «конституции». И тем не менее Г. В. Плеханов на втором партийном съезде развивал такие идеи: «Успех революции – высший закон. И если бы ради успеха революции потребовалось временно ограничить действие того или другого демократического принципа, то перед таким ограничением преступно было бы остановиться. Как личное свое мнение, я скажу, что даже на принцип всеобщего избирательного права надо смотреть с точки зрения указанного мною основного принципа демократии. Гипотетически мыслим случай, когда мы, социал-демократы, высказались бы против всеобщего избирательного права. Революционный пролетариат мог бы ограничить политические права высших классов подобно тому, как высшие классы ограничивали когда-то его политические права. Если бы в порыве революционного энтузиазма народ выбрал очень хороший парламент, своего рода “chambre introuvable”{8}, то нам следовало бы стремиться сделать его долгим парламентом; а если бы выборы оказались неудачными, то нам нужно было бы стараться разогнать его не через два года, а если можно, то через две недели». Откровения Г. В. Плеханова поразили даже некоторых членов съезда, зараженных, очевидно, «буржуазным» «парламентским кретинизмом», и из их среды раздался язвительный вопрос: «а не лишит ли тов. Плеханов буржуазию и свободы слова, и неприкосновенности личности?»
В 1917 г. большевики осуществили только то, чему Г. В. Плеханов учил их еще в 1903 году. Если они разогнали Учредительное собрание не через две недели, а через день, то разница тут не принципиальная. Матрос Железняков мог это сделать в один день – только и всего. «Буржуазия» была просто лишена большевиками всяких избирательных и политических прав. Не только, впрочем, буржуазия. Ремесленники, равно как люди умственного труда, интеллигенция, инженеры, писатели, врачи, чиновники и др., тоже зачислены были в разряд граждан второго и третьего сорта. Если в каком-либо месте оказывалось «рабочих» 20 человек, а ремесленников и интеллигентов – 180, то, по одному из проектов советской конституции, «первая курия» могла послать из 20 депутатов 16, а вторая всего 4. Что касается «свободы», то язвительный вопрос, поставленный в свое время Г. В. Плеханову,

даже не коснулся ушей большевиков. Разве можно все-таки спорить, что большевики во всем своем политическом творчестве были учениками не только Крыжановского, но и Г. В. Плеханова? И если Г. В. Плеханов пришел в искренний ужас, когда увидел на деле осуществление своих идей, если он проклял дела своих учеников, отшатнулся от них и умер забытый, покинутый и оплеванный русскими рабочими социал-демократами, то эта трагическая судьба крупного русского писателя свидетельствует о благородстве его характера и чистоте сердца, но вместе с тем заключает в себе и жесточайший приговор над всей его политической идеологией. Недаром большевики, спасая идеи Г. В. Плеханова, со свойственной им бесцеремонностью провозгласили, что под конец жизни его потянуло к тем, из среды которых он вышел, намекая на дворянское происхождение своего бывшего вождя и учителя.

Характерна, однако, не эта трагическая судьба «основоположника русского марксизма». Характерно, что он искренно во всю свою жизнь не мог понять основной лжи своих взглядов, приведшей его партию к таким бессмысленным и позорным поступкам. Г. В. Плеханов не понимал, что, когда консерваторы и реакционеры ограничивают всеобщее избирательное право, они поступают согласно своим идеям, основанным на мысли, что не все люди созрели до пользования этим политическим правом. Но когда за ограничение избирательных прав высказываются социал-демократы, то они поступают против своих взглядов и этим самым признают банкротство своего основного принципа. Принцип всеобщего равного избирательного права основан на признании политического равенства людей. Стоит по каким бы то ни было основаниям, классовым или национальным, пошатнуть начало этого равенства, и рушится все политическое здание. И действительно, русские социал-демократы своими собственными руками на многие десятки лет разрушили в России политическое здание, основанное на всеобщем, прямом и равном избирательном праве, красовавшемся в их программе. Некогда они так гордились этой мыслью, так торжествовали, что навязали ее кадетам, — и сами же ее убили и выбросили вон собакам, как смердящую дохлятину!..

Отринув право в политике, большевики упразднили его и в повседневной жизни, разрушив суды, заменив положительный закон «революционным сознанием» и т. д. Вместо ожидаемого царства справедливости в жизни воцарились обыкновенный «буржуазный» разбой и господство грубой физической силы. Вооруженные люди отымали имущество у невооруженных и слабых, делая это то в одиночку, то толпой. К этому и свелась вся «социальная революция», лишенная какого бы то ни было идеализма. Грабеж привел и к тем результатам, к которым обыкновенно приводит. В странах, где не обеспечен правопорядок, нет правосудия и отсутствует общественная безопасность, замирает предприимчивость, происходит непомерное вздорожание всех продуктов, силе и насилию противопоставляются обман, лицемерие, стремление уйти в свою раковину, скрыть от всех свое состояние. Все это — обычные черты жизни рабских государств, азиатских и африканских деспотий. На словах обещая земной рай, социалисты на деле дали самую обыкновенную деспотию.

Заслуживает, однако, внимания, что в своем походе против судов большевики опирались на действительно существовавшее в массах недовольство некоторыми сторонами российского правосудия. Такая же картина обнаружилась и при разгроме большевиками органов местного самоуправления. Как тут народные массы всегда возмущались отвлеченностью работы земских и городских самоуправлений, их слабым отражением в материальной повседневной народной жизни, так и в области суда народ негодовал против чрезмерного формализма, волокиты, сложности процесса, слабости кар за преступления, особенно тягостные для крестьянства, как, например, конокрадство. Но тогда как недовольство народа несомненно исходило из признания необходимости твердого права, наши социалисты использовали это недовольство для торжества своих идей, исходивших из отрицания «буржуазного права».

В своей ненависти к «буржуазному миру» освободив народ от «права», социалисты вернули его только к исходному моменту развития… «буржуазного права». В жизни нашей воцарился lex talionis{9}, стали применяться самые жестокие виды смертной казни и позорящих наказаний, расправ без суда и разбирательства. Тогда, припоминая обрывки «царских законов» о судоустройстве, судопроизводстве, уголовном праве и процессе, большевистские юристы стали в косноязычном стиле воссоздавать различные институты старого права. Так и поныне в иных глухих деревушках самобытные изобретатели изобретают свои летательные машины, подражая полету птиц.

Социализм в области права оказался возвращением к бесправию. Социализм в области политической жизни дал картину самого отвратительного деспотизма с исключительными законами, неравенством граждан, повседневными насилиями, отсутствием каких бы то ни было свобод, с истязаниями в тюрьмах и участках, с массовыми и единичными расстрелами безоружных. Единственное различие между самой

черной реакцией и красным социализмом сводится к тому, что у первой дела согласуются со словами, с реакционными учениями, тогда как у социализма зверская жестокость и несправедливость сопровождаются сантиментальными излияниями во славу свободы, равенства и братства.
Религия, как известно, — детские сказки, выдуманные «попами» для оправдания «эксплоататоров». Этика и право — тоже продукт умственных ухищрений буржуазии для закабаления эксплоатируемых классов. Реальна только экономика. Фундамент общественной жизни — производство материальных благ. Все остальное — лишь надстройка. Кто овладеет этим фундаментом и перестроит его, тот только и будет настоящим революционером, создающим новые формы жизни.
Десятилетиями русская интеллигенция воспитывалась в этой столь стройной на бумаге теории, превратившейся в символ новой социалистической веры. Но вот пришли, наконец, большевики и доктрину, служившую для нужд оппозиционной фразеологии, решили применить на деле. Опытной проверке подверглась святая святых русских интеллигентов, их учение о демократическом социализме как наилучшем экономическом строе, наиболее прогрессивном по развитию производительных сил и наиболее справедливом и выгодном для народа.
Крах русского социализма в этой области наиболее серьезен и вместе с тем бесспорен. Когда во времена царизма выпуск бумажных денег достиг двойной суммы нашего металлического запаса, поезда приходили с запаздыванием на два часа, хлеб вздорожал на 5 коп. на фунт и риттиховская разверстка дала лишь половину ожидавшегося подвоза, наша интеллигенция выдвинула свою экономическую программу. Хлебная монополия, твердые цены, демократический контроль через представителей профессиональных рабочих организаций, замена «бюрократии» свободной «общественностью», демократическая организация производства и т. д. — такова была сущность этой программы. Много ли было людей, сознававших уже тогда, что эта программа, могучая как революционное оружие, окажется бессильной и вредной при попытке осуществить ее в условиях русской жизни? Нынешний руководитель большевистской экономической политики Ларин-Лурье, тогда сотрудник Русских Ведомостей и Вестника Европы, не распознавших пораженческого душка, несшегося и в то время от писаний этого господина, увлекал русское общество рассказами, как широко поставлено дело регулирования питания и производства в Германии.
Г. Ларин-Лурье скрывал от русских читателей, что это регулирование возможно было в Германии только потому, что там существовали сильная власть, могущественный и честный «бюрократический механизм», организованная буржуазия, организованный, богатый, десятилетиями приучавшийся германской полицией к соблюдению законных норм рабочий класс, с самого начала войны занявший в лице своей партии честную, определенную патриотическую позицию. Все эти условия были необходимыми предпосылками успешности опыта германского военного государственного социализма. Г. Лурье фальсифицировал для русских читателей германскую действительность, умалчивая о самых важных факторах, изображая всю систему как результат успешной классовой борьбы германского пролетариата. Мстительная история пожелала на самом г. Лурье-Ларине показать справедливость пословицы, что ложью весь свет обойдешь, да назад не воротишься. «Классовая борьба» русского «пролетариата» была феерически победоносна. Что означают жалкие успехи германских рабочих, добившихся лишних 200 граммов хлеба, в сравнении с победой русского «рабочего класса», захватившего в свои руки всю государственную власть, все государственные и частные имущества! Мы должны были показать всему миру образцы настоящего социалистического регулирования и питания, и производства, и обмена. И Ларин и Ленин со всей присущей им серьезностью неоднократно в речах и статьях развивали и великие преимущества и величественные основы нового социального строя. Они не ограничились речами, а перешли к осуществлению своих идей. И показали всему миру, что эти идеи убивают всякую промышленность, останавливают и разрушают всякое производство, разрушают все богатства страны, порождают чудовищную и массовую спекуляцию, обеспечивают верный голод даже при наличности достаточных запасов и ценность бесчисленных бумажных денег поддерживают лишь обесценением человеческой крови.
Альфой и омегой нового экономического порядка большевики объявили «рабочий контроль»: «пролетариат сам берет дело в свои руки».
«Рабочий контроль» очень скоро обнаружил свою истинную природу. Эти слова звучали всегда как начало гибели предприятия. Немедленно уничтожалась всякая дисциплина. Власть на фабрике и заводе переходила к быстро сменяющимся комитетам, фактически ни перед кем ни за что не ответственным. Знающие, честные работники изгонялись и даже убивались. Производительность труда понижалась обратно пропорционально повышению заработной платы. Отношение часто выражалось в головокружительных цифрах: плата увеличивалась, а производительность падала на 500–800 проц. Предприятия продолжали существовать только вследствие того, что или государство, владевшее печатным станком, брало к себе на содержание рабочих,

или же рабочие продавали и проедали основные капиталы предприятий. По марксистскому учению, социалистический переворот будет вызван тем, что производительные силы перерастут формы производства и при новых социалистических формах получат возможность дальнейшего прогрессивного развития и т. д., и т. д. Опыт обнаружил всю лживость этих россказней. При «социалистических» порядках наступило чрезвычайное понижение производительности труда. Наши производительные силы при «социализме» регрессировали к временам петровских крепостных фабрик. Демократическое самоуправление окончательно развалило наши железные дороги. При доходе в 1 1/2 миллиарда рублей железные дороги должны были платить около 8 миллиардов на одно только содержание рабочих и служащих.

Желая захватить в свои руки финансовую мощь «буржуазного общества», большевики красногвардейским налетом «национализировали» все банки. Реально они приобрели только те несколько жалких миллионов, которые им удалось захватить в сейфах. Зато они разрушили кредит и лишили промышленные предприятия всяких средств. Чтобы сотни тысяч рабочих не остались без заработка, большевикам пришлось открыть для них кассу Государственного банка, усиленно пополняемую безудержным печатанием бумажных денег. Прилив сбережений прекратился не только в банки, но и в сберегательные кассы. Оказалось, что народ меньше всего верит народной власти. Впрочем, уже раньше, в добольшевистский период революции, выяснился поразительный факт, что банки, т. е. учреждения «буржуазные», оказали больше доверия революционному «займу свободы» сравнительно с царскими займами, тогда как демократическая публика сберегательных касс поступила наоборот. Так как приток вкладов почти прекратился и в государственные (поступление налогов), и в банковые кассы (вклады, покупка бумаг), то все государственное и частное хозяйство свелось к простому расходованию ранее накопленных капиталов. Уничтожение кредита, окончательное расстройство транспорта, «национализация» предприятий и «рабочий контроль» загубили русскую промышленность. В то время как глубокомысленные марксистские теоретики производили свой «учет» с подсчетом «производительных сил», с вычислением трудовой энергии, проповедывали систему Тэйлора в социалистической обработке, в жизни действовали простые, но реальные экономические законы. Жизнь строила цены — по законам «буржуазной» экономики. На борьбу социалистов с началом собственности жизнь ответила стихийным, непреодолимым, хотя и извращенным утверждением этого начала в лице многомиллионной армии «мешочников». Если социалистические опыты не привели миллионы русских людей к катастрофической смерти от голода, то мы должны благодарить за это мешочников, с опасностью для жизни кормивших свои семьи и поддерживавших обмен продуктов в то время, как социалистическая власть делала все для его прекращения. Многомиллионная Русь с сильными мышцами и крепкими ногами двинулась в путь и заторговала. За упразднением нормальной торговли, замененной сотнями тысяч прекрасно оплачиваемой, ничего в торговом деле не понимающей, вообще невежественной и нечестной новой бюрократии, только мешочная торговля дала возможность населению русских городов и заводов вынести страшные весенние и летние месяцы 1918 года.

Марксисты всегда гордились «научностью» своих взглядов. Экономическая жизнь народов была для них открытой книгой, которую они с помощью Марксова словаря читали без запинки страницу за страницей. Но тут при первом серьезном столкновении с действительной, а не выдуманной экономической жизнью отброшены были в сторону все фразы об «экономических законах». Такие огромные, массовые стихийно-неудержимые явления, как отказ крестьян давать хлеб по твердым ценам при обесцененных деньгах, как грандиозное развитие мешочничества или катастрофическое падение производительности труда, стали объясняться «контр-революционной агитацией» правых эс-эров и меньшевиков или «саботажем» кадетской буржуазии и интеллигенции. Полицейские глупости большевиков стократно затмили собой полицейские глупости старого строя, тоже не особенно ясно разбиравшегося в экономических вопросах. Для марксизма и «научного социализма» это наивное объяснение экономической катастрофы «контрреволюционной агитацией» звучало язвительной эпитафией над гробом банкрота. Как люди действия, большевики вместо всяких «экономических законов» схватились прямо за дубину, ружье и пулемет, стали расстреливать «спекулянтов» и отбирать их имущество, сажать в тюрьмы «саботажников», создавать вооруженные отряды для похода в деревни за хлебом. Бесспорно, сила правительственной власти оказывает свое влияние на экономическую жизнь. С этой точки зрения можно, пожалуй, приветствовать ту инстинктивную, хотя и противоречащую теории реакцию против метафизического фатализма «экономических законов», которая сказалась в судорожных действиях большевиков. Государственная власть, особенно если она сильна и хорошо организована, оказывает серьезное влияние на экономику страны. Но это влияние не беспредельно. Об этом господа, хвастающие своим «экономическим материализмом», на деле совершенно позабыли. А во-вторых, власть, которой они располагали, была

страшна жестокостью и неожиданностью своих импульсивных движений, но она не была ни сильной, ни организованной.
Она не могла быть ни сильной, ни организованной потому, что во всех своих построениях опиралась на ложное представление о человеческой природе.
Главная причина нынешнего краха русского социализма в его ложном и лживом учении о человеке. Социализм высшего своего развития достиг в марксизме, научном социализме, экономическом материализме.
Всякому, кто задумается над русской революцией, не может не броситься в глаза, что социализм ошибался не только в своем отношении к высшим сторонам человеческой натуры, к духовным стремлениям человека, но что он не понимал и стимулов его материальной деятельности, на которой собирался строить всю общественную жизнь и все социальные связи.
Социализм боролся с религией, национализмом, патриотизмом как явлениями реакционными, служащими препятствием на пути человечества ко всеобщему счастью. Но люди, которых социализм освободил от религии, оказались даже не людьми, а кровожадными, хищными зверями, опасными для всякого человеческого общежития. Лишенные связи с Богом, так, как они Его раньше понимали, эти люди отупели и морально, и умственно. Они почувствовали себя покинутыми пловцами в безбрежном море, лишенными всякой опоры, объятыми вечным страхом окончательной гибели. Их садическая жестокость нередко бывала лишь следствие<м> обуявшего их страха. С крушением веры в Бога у массы людей порвались и всякие социальные связи с ближними, исчез незыблемый критерий отношения к ним, т. е. исчезла основа нравственности. Под флагом социализма в русскую жизнь пришел даже не индивидуализм, законный и в известных пределах для нас необходимый, а противообщественный солипсизм, разрушающий социальные связи. Лозунги говорили о всеобщем братстве и равенстве, а в действительности всякий «социалист» действовал по правилу: каждый для себя, рви что можешь и где можешь.
Никогда Русь не сквернилась таким количеством злодеяний, лжи, предательства, низости, бездушия, как в год революции. И если раньше, в годы реакционного квиетизма человек, слишком выдвигавший напоказ свою внешнюю религиозность, возбуждал сомнительное к себе отношение, то в годы революции смелое и открытое исповедание человеком своей религиозной веры сразу возвышало его над толпой обманутых и озверелых людей. Социалистическая революция, думая разрушить, утвердила религию в России, очистила и возвысила служителей церкви, напомнив им о жертвенности их служения.
Социализм вел борьбу с русским национализмом и патриотизмом. Брестский мир, расчленение России, полное крушение русской военной силы и русского государства доказали, что русский социализм, борясь с русским патриотизмом и национализмом, вольно или невольно послужил патриотизму и национализму германскому. Возглавляемая таким сомнительным субъектом, как Роберт Гримм, циммервальдская организация, откуда воссиял свет нового интернационализма, подрезавшего государственную мощь России, сыграла странную роль своеобразного орудия германской политики. Во всех странах, в которых социал-демократия представляла действительно организованные и сознательные рабочие массы, она, даже сохранив свою революционно-интернационалистскую фразеологию, на деле превратилась в партию государственную, патриотическую, национальную. С наибольшей яркостью и силой это превращение обнаружилось в Германии, где социал-демократы не за страх, а за совесть поддерживали Вильгельма II, его канцлеров и министров, голосовали за военные кредиты и даже отдали своих вождей на прямую службу явной и тайной германской императорской дипломатии. До русской революции в германском рабочем классе еще наблюдалось как бы некоторое недовольство такой политикой. Но после того, как русский пример наглядно показал всему миру, к чему приводит циммервальдский социализм, дополнительные выборы в германский рейхстаг дважды засвидетельствовали, что даже германские «независимые», более умеренные, чем русские меньшевики, отметаются германским рабочим классом, оставшимся верным своим Шейдеманам. С точки зрения социалистического корана с его заповедью: «рабочие не имеют отечества», большевики, пока не поскользнулись на своей «защите социалистического отечества», были единственно правоверными последователями социалистического учения. Конечно, их грехопадение было больше теоретического, чем практического характера. Они заговорили о защите «социалистического отечества», когда от самого отечества остались только клочки. Произнося фразы о красной армии, они на самом деле создавали только полицейские отряды против «внутренних врагов» и для добывания у крестьян хлеба. Без идеи национального надклассового отечества настоящей армии создать нельзя. После Бреста, как и до него, германские войска почти церемониальным маршем занимали русские земли, а германская дипломатия говорила с советской властью тоном, которым европейские державы говорят с персами. Но это теоретическое грехопадение большевиков, отвлеченно признавших нелепое и внутренне-противоречивое

социалистическое интернационалистическое отечество, только замкнуло круг. Борьба социализма с «буржуазными» понятиями «патриотизма» и «национализма» завершилась полным поражением социализма. Возбуждаемые большевиками дела о государственной измене, о сношениях с иностранными государствами и т. д. явились полицейскими расписками в признании своего поражения.
Социалисты в лице своих наиболее последовательных и деятельных представителей на тяжком для России опыте доказали, что они ничего не понимали в области высших сторон человеческой души, в тех мотивах, которые подвигают людей на забвение своей личности, на принесение ее в жертву какому-то высшему целому. Все попытки заменить религиозную веру и патриотизм призывами к инстинктам классовой ненависти, жаждой материального благополучия или, в крайнем случае, личного властолюбия приводили не к геройству и самопожертвованию, а к делам трусливой злобы и бесчестного грабежа. Смерть являлась при этом лишь случайным спутником, как это бывает нередко и при обыкновенных уголовных преступлениях и налетах. Перед лицом вооруженного внешнего врага наши социалисты не защищали ни своей страны, ни своих убеждений. Они везде и всегда отступали, несмотря на подавляющее численное превосходство. Но эти поражения они возмещали легкими и кровавыми победами над слабым, большею частью безоружным «внутренним врагом». Едва ли есть в России город, который не мог бы привести тому нескольких примеров из хроники своей жизни.
Но и мотивы, двигающие человеком в области экономической, в сфере производства и распределения благ, тоже не поняты социалистами, что и привело к полному краху всю их экономическую политику. Основная ложь заключается в том, что, поверив в мнимую реальность марксовской трудовой ценности как «сгустка общественного труда» и сочинив на этом фундаменте свои фантастические «объективные законы», социалисты совершенно не поняли, что ценность, как и другие экономические понятия, есть психическая категория и что подлинные законы ценности и цен надо искать в психике человека.
На основании своих фантастических «объективных» законов они поделили человечество на различные группы мелкой, средней и крупной буржуазии, пролетариата и т. д. Они вообразили, что это не просто методологические абстрактные построения их ума, а действительные реальности, что будто бы члены этих групп подчиняются различным «социально-экономическим законам». Они представляли себе, будто на самом деле «буржуи» мыслят по-буржуазному, а пролетариат особо, по-социалистически. Первое же столкновение с действительностью разрушило все эти воздушные замки. Рабочие сплошь оказались такими же «буржуями», как и остальные люди. Побудительные мотивы к труду и к обмену продуктами оказались у них буквально те же самые, что и у прочих людей. И когда социалисты, разрушив, вопреки обыкновенным законам буржуазной политической экономии, все побуждения к труду, задумали заменить их социалистической организацией труда, они не замедлили убедиться, что пролетариат глубоко заражен «мелкобуржуазным ядом» и не желает работать за общий со всеми паек, без индивидуальной выгоды. Социалистам пришлось шаг за шагом сдавать все свои позиции. Вся экономическая политика русских социалистов сводилась к тому, что все новые и новые и более широкие круги народа объявлялись буржуазными, мелкобуржуазными и контр-революционными. Начали с торговцев, перешли к кооператорам, интеллигентам, крестьянам, рабочей аристократии и даже к простым рабочим, которых тоже потребовалось перевести на сдельную плату с повышенной расценкой, но по тэйлоровской системе труда. Постепенно в теории были восстановлены и оправданы все «буржуазные» институты, значительно ограничены «рабочий контроль», право выбора технического персонала, право стачек и коалиций. Не «буржуазные» ограничения без «буржуазных» положительных стимулов не дали никаких ощутительных результатов, кроме многочисленных столкновений.
Отказавшись от «буржуазных» понятий, социалисты увидели себя вынужденными все чаще и чаще прибегать к грубой силе, к физическому принуждению не только против «мелко»-, «средне»-, «крупно»-«буржуазных» слоев населения, но и против самых «пролетарских». Все население России, кроме кучки красноармейцев и большевистских властей, оказалось «мелкобуржуазным», да и «социалистичность» этих последних подвергалась большому сомнению. Скоро выяснилось, что социалистическая форма хозяйства может быть установлена у нас при одном только условии: при обращении огромного большинства народа в такое же рабство, которое, напр<имер>, египтянам дозволило построить их пирамиды. Чтобы отобрать у крестьян весь хлеб, кроме крайне необходимого для собственного пропитания и поддержания хозяйства, чтобы заставить рабочих, переведенных на паек, выработать «урочный» продукт, чтобы при этом поддерживать производство хотя бы на уровне «буржуазного» хозяйства первого года войны, необходимо было крайнее напряжение принудительного аппарата вплоть до расстрелов, лишения хлебного пайка, обречения на голодную смерть и т. д. «Выходя из безграничной свободы, я заключаю

безграничным деспотизмом», – как говорил Шигалев{10}. Русский опыт социализма показал, что опасения Спенсера перед «грядущим рабством» не были пустой полемической фразой. Положение, занимаемое человеком в производственном процессе, конечно, оказывает влияние на человеческую психику. Но совсем не такое и не в таких размерах, как учит марксистский социализм. Различие в психике у «буржуа» и «пролетария» не имеет даже десятой доли той глубины, которой могут быть измеряемы психические различия у людей различных наций и рас. В основных чертах психология «пролетария» и «буржуа» одинакова. Об этом свидетельствовала эволюция германской социал-демократии, этой избранной паствы марксистской церкви. Это еще с большей силой утвердила проведенная под знаком марксизма русская революция, выбившая почву из-под ног у тех, кто вздумал бы германское «грехопадение» объяснять «оппортунизмом» вождей, вредным влиянием «ревизионизма». Русский «пролетариат» в грехе «ревизионизма» неповинен…
То, что марксисты вменяли в классовую особенность «буржуа», оказалось в одинаковой мере присущим и «пролетарию». Это просто так называемый «эгоизм», самоутверждение человеческой особи, сознающей свою индивидуальность. Это самоутверждение – великая и необходимая жизненная сила, но каждое общество может и должно вводить ее в известные границы, за пределами которых она становится разрушительной и общественно опасной. Для этой цели ходом истории выработана обширная мудрая сеть канализации, регулирующей индивидуальные стремления. Но там, где этой системы канализации недостаточно, правительству приходится применять и грубую физическую силу. Применение ее неизбежно и составляет священный долг каждого правительства. Отсутствие мужества взять на себя этот долг и было смертным грехом русской прогрессивной и социалистической интеллигенции, пытавшейся заменить применение силы убедительными разговорами и школьными уроками. Но мудрое правительство знает, что и применение силы имеет свои пределы, что тут излишество так же вредно, как и недостаток. Дурное правительство всегда пускает в ход больше насилия, чем это необходимо. Когда правительству приходится вносить свой меч в мелкие бытовые ячейки человеческой жизни, такое правительство дурно и недолговечно. Оно берет на себя явно непосильную задачу, так как для осуществления своей цели оно должно из пяти граждан превратить троих в начальника, шпиона и вооруженного полицейского против двух остальных. Дурным было правительство старого строя, но большевистское оказалось с этой точки зрения еще худшим. То, что оно при этом украшало себя званием «пролетарского», делу нисколько не помогло. Если бы не основная ложь марксистского социализма, если бы было верно, что пролетарии обладают какой-то особой социалистической психикой, быть может, «диктатура пролетариата» и явилась бы средством какого-то фантастического переворота. Но пролетарии оказались людьми, ничем не отличающимися от «буржуев». «Диктатура пролетариата» имела то же самое течение, как и обыкновенная диктатура обыкновенных групп, захватывающих власть. Такие диктатуры либо рождают из своей среды Кромвеля и Наполеона, оформляющих то, что было реального в состоявшемся перемещении социальных сил, либо гибнут, отдавая страну на произвол хищным и государственно более крепким соседям. Большевистская «диктатура пролетариата», эта предпосылка социалистического переворота, весьма скоро обнаружила свой совершенно «буржуазный» характер.
В настоящее время социалисты, более трусливые и менее честные, хотя и более умные, чем большевистские теоретики, пытаются отвести ответственность за русские события от социализма и свалить ее на большевиков. Они охотно говорят и кричат об «ошибках» и даже «преступлениях» большевиков, оставляя себе лишь благородную роль адвокатов, хлопочущих о признании для обвиняемого смягчающих вину обстоятельств в виде молодости лет и благородства стремлений. Эта адвокатская уголовно-полицейская точка зрения, местами, однако, смежная с укрывательством, должна быть решительно отвергнута. Нас может интересовать лишь общественно-политическая сторона дела. С этой стороны большевики в сравнении с другими русскими социалистами должны быть поставлены на значительно высшую ступень. Эти люди имели, наконец, мужество осуществить свои идеи в жизни. Они показали социализм в осуществлении. Иным он быть не мог. Иных результатов ждать от него нельзя. Урок получился страшный, но, быть может, иного пути к нашему оздоровлению не было.
Теперь мы должны уметь отличить в социализме то здоровое, что в нем есть, от утопических фантазий, столь гибельных для государства и народа. Социальные реформы в направлении постепенного обобществления созревших для этого производственных сил национального государства, демократическая гуманность, перешедшая к социализму от христианства, – вот и все, что есть в социализме ценного и жизненного. Все же остальное: и отрицание национальности и «буржуазной государственности», и провозглашение классовой диктатуры, и террористический способ насаждения экономического равенства и проч., и проч. – все это

литературные фантазии, основанные на незнании человеческой натуры, пагубные для народа и государства, отдаваемых силой иностранных армий ослепленным изуверам для производства социалистических опытов.

С. А. Котляревский

Оздоровление

Комментарии

Нигде не говорят так часто и так много о нравственных вопросах, как в России. Нигде не привыкли так подходить к задачам практического устроения жизни, отправляясь от своего рода категорического императива. Русской интеллигенции была присуща склонность к постоянному морализированию. Но это морализирование было скорее умственным упражнением. Оно не закаляло воли, а расслабляло ее, создавая, с одной стороны, постоянные колебания и сомнения. Русскому интеллигенту всегда всего труднее было на что-нибудь решиться, и он чрезвычайно охотно обращается к подымающимся внутри него нравственным недоумениям.

В этом коренное различие от того духовного уклада, ярким выразителем коего были пуритане. Там господствовал нравственный ригоризм, который ставил перед человеческой волей точные и резкие грани. Известные стороны жизни объявлялись запретными. Это делало человеческое существование более бедным и скучным, но зато сохраняло отмеренный человеку избыток сил. В английском пуританстве XVII века сложился тот крепкий закал воли, поставленный на служение божьему делу, который оставил глубокий след на всей психологии английского народа. И это надо сказать именно об англосаксонском сектантстве, которому мало свойственно мечтательное погружение в лирику души. Оно чуждо и участникам библейского эпоса Мильтона, и гонимому своими тревогами пилигриму у Бениана. Как характерна в этом случае разница между похожими, на первый взгляд, немецкими гернгутерами и английскими методистами{1}. Этот морализм насыщен волей, он создает какой-то холерический темперамент. Мысль, воспитанная в уверенности высшего предопределения, которому учили Августин и Кальвин, проникается не восточным равнодушием фатализма, а спокойным сознанием определенного места в мире, которое указано для каждого человека и его жизненного дела. Все это очень непохоже на наш наиболее распространенный интеллигентский уклад. Никакая литература не содержит такой обширной галереи портретов лишних людей, как русская. Эти лишние люди вообще не знают, зачем они существуют на белом свете. Их нравственные сомнения никогда не кончаются, перед ними бесконечный ряд вопросов, на которые они не в состоянии найти ответа. Та поэтическая дымка, которой их окружил Тургенев, постепенно рассеивается, и перед нами открывается собрание чеховских неврастеников. С ними попадаешь в такое царство бессилия и безволия, из которого как будто нет и выхода. Герой Чехова может мечтать об изящной, прекрасной жизни, имеющей появиться на земле через тысячу лет, но он решительно неспособен сделать что-нибудь во имя ее наступления. Он вообще ничего сделать ни для себя, ни для других не может, и его гнетет собственная бессодержательность. Из жизни ничего не вышло, а могло выйти. Ибо и чеховские лишние люди, подобно своим многочисленным предкам, ощущали в себе наличность каких-то возможностей. Припомните эти истерические сетования совершенно запутавшегося дяди Вани, какой в нем погиб мыслитель. И в этом сознании возможностей, которым никогда не суждено осуществиться, есть действительно какая-то правда, потому что этим людям, несомненно, присуще более достойное существование, коего они взыскуют, но есть в то же время и опасная видимость самооправдания.

Главное же – все эти люди целиком погружены в собственную личность. Они в высшей степени субъективны. Всматриваясь и вслушиваясь в самые мимолетные состояния, они относятся с нездоровым равнодушием к окружающему их миру. У них точно заглушено космическое чувство. Поэтому их мироощущение такое скудное, даже у такого здорового предка этих хилых любимцев чеховской музы, как Лаврецкий. И он в окружающей природе увидел только образ собственной старости, догорания собственной бесполезной жизни.

Скажут, что лишние люди представляют только один аспект русской интеллигенции, созданный временными и преходящими обстоятельствами. Их старшее поколение были люди обреченные, ибо они воплощали обреченную среду, принадлежность к которой для них самих раскрылась как некий социальный первородный грех. Они превратились в кающихся дворян. Чеховские герои – герои безвременья в другом смысле. Они вышли в русскую жизнь, когда все яркое, смелое, героическое потерпело в ней крушение, когда в ней образовалось засилие мелких дел. Но сюда не уместить движения 60-х годов с их нигилистическим протестом, ни хождения в народ, ни русского революционного движения. Героическая мораль революционеров с их полным самозабвением, полным отказом от личной жизни, полным подчинением этой жизни объективному делу, – что здесь общего с расслабленным субъективизмом?

Оставим в стороне генеалогические споры, кто кого породил и кто от кого произошел. Важнее другое – что эти разительные контрасты совсем не так глубоки.

И прежде всего, кающийся дворянин и есть самое подлинное выражение интеллигентского субъективизма. Кающийся дворянин создал народническое мировоззрение, которое отличается прежде всего полной неспособностью воспринимать социальную действительность как она есть, и создал вместо этой действительности совершенно фантастическую обстановку, где имеется только два тона – розовый и черный. Он выдумал даже субъективный метод в общественных науках, который заменяет познавание истины познаванием собственных настроений. Он создал политическую и социальную программу народничества, в которой вопросы государственного и общественного устроения мыслятся как вопросы нравственного самочувствия и получают ответы, определяемые этой моралью настроений. Неудивительно, если этот кающийся дворянин, верования которого были так призрачны, так мало могли выдержать испытание внешнего мира, должен был уступить место уже совершенно беспочвенному неврастенику.

Мы можем говорить это без всякого нарушения исторической справедливости. Она должна быть в полной мере воздана людям, которые хотели отдать народу долг, взятый их предками, и отдать его, не останавливаясь ни перед какими жертвами. Особенно это относится, конечно, не к учителям, а к ученикам, стремившимся провести учение в жизнь. Но та же справедливость требует, чтобы вся несостоятельность народничества, все ложные и пагубные навыки мысли, которые оно прививало, были разоблачены до конца. Оно было великой помехой по пути не только материального, но и духовного развития России. Ибо это развитие требует прежде всего бережного и отношения, и уважения к культуре, – требует черт, которые менее всего могли быть воспитаны народничеством. Оно проповедовало лишь уравнительную справедливость в самом элементарном ее виде, – справедливость, которая неминуемо должна была пониматься как равнение к низу. Отсюда, например, эта программа уравнительного земельного наделения, которая, если бы когда-нибудь была прочно осуществлена, привела бы к общему бесправию, нищете, к возвращению на много веков назад. А ведь предпосылки этой программы могли защищать такие люди, как Н. К. Михайловский, она могла быть принята целыми политическими партиями, которые во всяком случае оказали большое влияние на русскую жизнь.

В чем лежит здесь корень лжи? Опять-таки в этом господстве субъективного морализма. Само по себе распределение земельной собственности вовсе не есть вопрос нравственный. Нравственным является лишь вопрос об обеспечении достойного существования за человеческой личностью и о тех требованиях, которые такое обеспечение ставит общежитию. Та или другая аграрная политика всегда должна в этом смысле иметь исключительно техническое значение. Притом такое обеспечение личности есть вовсе не единственная цель, стоящая перед государством или обществом. Они заинтересованы прежде всего вообще в подъеме народного хозяйства, открывающего возможность для народа в его целом доступ к высшим формам государственности, к созданию новых культурных богатств и т. д. Все это не только необходимо для осуществления права на достойное существование – все это имеет непосредственное этическое значение. Ибо никак нельзя свести блага целого к благополучию хотя бы и всех входящих в него единиц. В этом ошибочность бентемовской формулы высшего блага как наибольшего блага наибольшего числа лиц{2}. Благо государства предполагает за государством высшую реальность, независимую от его состава, – и всякий истинно государственный деятель непосредственно воспринимает эту реальность. Государство для него вовсе не разлагается на бесконечное множество граждан, не только современных ему, но и будущих. Между тем и народничество, несмотря на свое название, несмотря на свою готовность принести в жертву самые бесспорные права и интересы личности, видело в народе лишь массу отдельных людей, конкретнее – массу русских крестьян, живущих в общине, составляющих как бы общерусский мир, с прибавлением обслуживающих этот народ интеллигентов. Никогда народничество не подымалось до идеи нации, никогда оно поэтому не было способно воспитывать здоровое национальное чувство, не могло, потому что отправлялось от узкого кругозора личной психологии. Отсюда, свойственный ему пафос равенства весьма отличается от якобинского равенства. Якобинцы, как и Руссо в «Общественном договоре», хотели равенства как основания для законной власти целого над отдельным гражданином, как основы всеобщей воли («volonté générale»). Наши народники искали равенства, чтобы никто не чувствовал себя обиженным и обделенным избытком у своего соседа. Они предпочитали равенство в бесправии наличности права у одной части населения России. Отсюда столь непонятное для нас равнодушие – равнодушие людей 70-х годов – к политической свободе, по крайней мере к единственно возможным формам ее воплощения в России.

Величайшим несчастьем для России было то обстоятельство, что это мировоззрение действительно шло навстречу некоторым вековым навыкам народной мысли. Там тоже привыкли к поравнению, хотя бы это поравнение несомненно сопровождалось обесценением разделяемых таким путем благ. Эти разделы поровну есть, конечно,

наиболее простая, если не сказать первобытная, форма, но она получила известное правовое признание как нечто справедливое. «У нас не должно быть гладких, пусть лучше все будут шершавые», – говорили саратовские крестьяне в 1905 году, объясняя аграрные беспорядки, которые уже тогда не ограничивались помещичьими имениями, а обращались и против более достаточных крестьян. Предложение раздачи поровну сочувственно встречалось в деревне даже там, где оно уже явно нарушало смысл равенства, – хотя бы при распределении продовольственной помощи, на которую притязали и нуждающиеся, и не нуждающиеся в ней. И под знаком подобного поравнения проходила вся современная земельная разруха.

Конечно, наличность этих навыков менее всего может оправдывать народническую идеологию. Она не просветляла этих темных инстинктов, а всячески их поощряла, окружая их ореолом какой-то высшей правды. Представители ее не хотели видеть, что за чувство справедливости здесь сплошь и рядом принимается простое чувство зависти. Они не хотели видеть, что здесь создается атмосфера, убийственная для роста личности, для отбора способностей, для повышения общего уровня. Будем надеяться, что современные события раскроют глаза многим ослепленным.

Таким образом, народничество есть именно наиболее яркий пример указанного уклона в интеллигентском мышлении и чувствовании. Нельзя противопоставлять этому и примеры русских революционеров. Между ними были люди исключительной воли и исключительной вообще силы духа, но именно они менее всего могли остаться в пределах обычного интеллигентского мировоззрения. Сама громадность задачи заставляла их отрешаться от ряда принятых условных положений и мучительно переживать присущие ей противоречия. Настоящим откровением этой внутренней духовной стороны активной революционной жизни явились произведения Ропшина «Конь бледный» и «То, чего не было». Произведения, надо сказать, встреченные в кругу единомышленников автора весьма несочувственно. Его обвиняли в нарушении традиций. Особенно негодовали на то, что Ропшин показывал невозможность сохранить первоначальную психологию революционного террора. Точно так же нельзя ссылаться на то, что русское движение могло создать таких мыслителей, как Плеханов и Кропоткин. Впрочем, они принадлежат западно-европейскому миру не в меньшей, во всяком случае, мере, чем России. Непохожие до противоположности друг на друга, они не имеют ничего общего и с типичными представителями революционно-митинговой науки и культуры. Как бы они ни были односторонни в отдельных своих политических и социальных взглядах, они исходили из сознания необходимости прежде всего понять окружающий мир как он существует, независимо от человеческих пожеланий. Они всегда чувствовали потребность в богатом и разнообразном опыте. У них была живая любознательность. И когда живая интуиция действительности у них расходилась с партийными взглядами, с которыми у них была близость, они, не колеблясь, отдавали преимущество этой интуиции. Так держались они в вопросе о войне, не смущаясь, что сочувствие они находили лишь в тех кругах, в которых они привыкли встречать своих политических и идейных противников.

Но все это – революционная аристократия, и от нее никак нельзя заключать к плебсу – тем рядовым революционерам, которые работали в подполье и, лишенные возможности продолжать эту работу, отправлялись на Север, Восток и т. д. и эмигрировали. При всех тяжких внешних условиях жизнь в сибирской ссылке обычно оказывалась для них во всяком случае менее разрушительной, чем пребывание за рубежом, ибо в Сибири легче входили в соприкосновение с реальной жизнью, легче находили дело, которое выводило их из принятых партийных шаблонов и вливало свежую струю в ум и сердце. Вся молодая сибирская общественность неразрывно связана с этими политическими изгнанниками и только их привлечение сделало возможной культурную работу, на которую там был такой огромный спрос. Это понимали более умные и просвещенные администраторы и сами привлекали людей с очень предосудительным в их глазах политическим формуляром.

С другой стороны, если нужно было искать среду, где вся патология русской интеллигенции раскрывалась бы с исключительной явственностью, этой среды нужно было бы искать в наших эмигрантских колониях с их полной оторванностью от окружающей жизни и народа, как будто бы эти колонии были окружены совсем чуждой им расой, с незнанием даже языка этого народа, с отсутствием интереса к таким очагам общечеловеческой цивилизации, как Париж и Лондон. Гнетущая материальная нужда не возбуждает энергию к исканию выхода, а окончательно как-то ее подрывает. Все время уходило во взаимных упреках, ссорах, в третейских судах, вся умственная жизнь исчерпывалась рассуждениями на программные темы и митингами протеста. Лишь немногие оказывались способными сколько-нибудь использовать свое заграничное пребывание в смысле более широкого образования; лишь весьма немногие сумели проникнуть в жизнь страны, куда занесла их судьба. Большинство же лишь сгущало ту невыносимую атмосферу истерического бессилия, свойственного нашим колониям, которая давала иностранцам часто столь превратное представление о

русском национальном характере вообще и которая еще ждет своего бытописателя. Наши революционные партии, так долго пораженные недугами подполья и эмиграции, не могли от них освободиться даже тогда, когда перед ними открывался путь свободной политической деятельности. Так было в 1905–1906 годах, так было в несравненно большей степени и в 1917 году, когда они оказались у влияния и власти. И какой дорогой ценой заплатила за это Россия!

Субъективный морализм есть один из элементов духовной жизни, необходимых для ее полной гармонии. Но русская интеллигенция страдала его совершенно преувеличенным развитием, при котором невозможно было равновесие ее духовной жизни. В настоящее время все сознают, что неизбежен коренной пересмотр традиционных мировоззрений, коренной перелом в нашем обычном умственном укладе. Без этого слова, которые теперь у всех на устах: «национальное возрождение России», останутся словами. Проповедники этого возрождения часто страдают излишней верой в силу своих призывов. Они сами легко становятся жертвой морализирующего рационализма. И что значат слова после того огненного испытания, которое дано было России? Эти непреодолимые влечения и перемены, эти приливы и отливы в возмущенной беспримерными катастрофами душевной стихии народа уходят от власти проповедника. Он может быть лишь глашатаем нового дня, который уже занимается, ибо пришло ему время в неисповедимых замыслах Божиих. Задача людей, которые со всей остротой чувствуют свою ответственность за дела и за неделание, – не пытаться исцелять, а лишь указывать пути исцеления, точнее – лишь переводить на обычный язык уже начавшееся стихийно это целительное творчество.

Если искать этого пути для нашей интеллигенции, которая в особенности пережила такой тяжкий, угрожавший самому ее существованию кризис, то, употребляя столь часто повторяемое теперь слово, она нуждается в новой духовной ориентации. Она должна в несравненно большей степени жить интересом к объективному миру, пафосом объективности. Ибо, вглядываясь в ее обычный субъективизм, мы в конце концов не находим даже прочного и устойчивого морального ядра. Она думала найти закон жизни в моральной норме, а за эту норму она принимала сплошь и рядом свои и чужие настроения. Мы постоянно капитулировали перед психологией, ибо считали ее – какие бы ни были отвлеченные наши взгляды – единственной действительной силой. Ссылка на такую «психологическую необходимость» считалась серьезным оправданием даже для явных и достаточно пагубных политических ошибок как выборгское воззвание{3}. Мы всегда пытались прежде всего уловить настроение, приписывая ему какие-то неограниченные возможности. Опыт, однако, показал, что успех часто принадлежит группам, которые совсем не останавливаются перед такими сомнениями. Здесь источник победы Столыпина над первой думой и большевиков над временным правительством. И рядом с этим мы столько раз оказывались неподготовлены в смысле отсутствия учета объективных возможностей. Наша военная неподготовленность правительства лишь, так сказать, количественно, а не качественно отличалась от общественной.

Но это – ошибки тактического порядка, от которых общества и народы отучаются горькими предметными уроками. Важное здесь – сторона принципиальная. Такой субъективный психологизм весьма легко обращается в чистый оппортунизм. Ибо там, где все внимание устремлено на свои и чужие переживания и последним придается определяющий смысл, там именно нет места для нормы, для заповеди, для принципов, имеющих независимое от душевных состояний бытие. Отсюда – эта столь опасная склонность у нас заменять подлинные, основанные на убедительных данных оценки фактов и действий утверждением наших или чужих к ним симпатий и антипатий. Называя поступок симпатичным и антипатичным, мы в то же время предполагаем обязательность нашего вкуса. Как это ни странно, на почве психологического импрессионизма или психологической рутины, – когда мы симпатизируем или антипатизируем даже не по нашему непосредственному чувству, а потому, что это принято, – рождается лютая нетерпимость, которая, конечно, не имеет оправданий, которые может иметь моральный ригоризм, нетерпимость обращается уже не против целей, а против средств, часто столь разнообразных, к целям ведущих.

Так совершается величайшее духовное заблуждение, столь распространенное в жизни русской интеллигенции. Цель и средство смешивается. Абсолютное и относительное меняются своими местами. Ибо абсолютное вообще отвергается, признается лишь количественно отличным от различных относительных форм, в которых оно воплощено, а относительное возводится в абсолютное. Человек, таким образом, грешит и против первой, и против второй заповеди Моисея{4}.

Мы уже говорили, какая тяжелая вина лежит здесь на нашем народничестве. Его этика была чисто психологична, его социология основывалась на своеобразном социальном анимизме. Мировой ход как будто направляется исключительно решениями человеческой воли, которая обладает неисчислимым выбором возможностей. Можно Россию направить по шаблонной дороге западно-европейского капитализма, но можно вести ее напрямик, к берегам социальной гармонии, социальной Аркадии. Можно

разрушить нашу сельскую общину, но можно и утвердить ее навеки. Эта народническая методология, если можно так выразиться, оставила на интеллигентском мышлении даже более глубокий след, чем те или другие конкретные народнические построения.

Здесь — крупная заслуга русского марксизма, которая должна быть признана и людьми весьма далекими от утверждений марксизма. Его борьба с народничеством была методологически борьбой за право объективного знания. Нужды нет, что учение о классовой основе человеческого мышления само являлось очевидным отрицанием этого объективного знания. Нужды нет, что позднейшая русская социал-демократия усвоила себе все основные пороки народнического мировоззрения, усваивала их часто в целях простой демагогии, в целях не остаться позади на политическом аукционе. В своих первоначальных заветах марксизм призывал к экономическому реализму, он разрушал ложный народнический идеализм и этим, помимо воли своих представителей, содействовал утверждению в России подлинного идеализма. Самые переходы «от марксизма к идеализму», конечно, не случайны. Разрушается марксистская утопия, она уступает место социальному реформизму, а то для него нужно искать новых источников пафоса, которых не найти в бесплодной пустыне экономического материализма. Но если это преодоление марксизма было необходимым проявлением духовной зрелости, он остался своего рода пропедевтической школой.

В настоящее время русская культура уже эту школу давно оставила позади, и ей предстоит воплотить это устремление к объективному. Прежде всего в науке и искусстве, понятым в их самодовлеющей природе. В народническом понимании они должны служить народу, — и это служение берется в смысле более или менее плоского нравственного утилитаризма. Нет сознания, что этим функциям человеческого духа присуща собственная жизнь, что они не терпят закона, положенного извне. В этом лежит, между прочим, задача организации школы и образования истинно научного, которые должны предохранить от такого утилитаризма и утверждать сознание, что даже полезность науки находится в связи с ее бескорыстием. Демократизация общества вызовет особый запрос на распространение знаний; выражаясь экономическими терминами, обеспечение забот о распределении может даже здесь отвлекать внимание и силы от производства их. Мировая катастрофа, нами пережитая, столь недоступная провидению человеческого разума, столь опрокидывающая его самонадеянные расчеты, может оставить глубокий скептицизм. Для нас, русских, настроение это опаснее, чем для народа с более устойчивой общественной психикой и крепкими традициями — и нисколько не впадая в какие-нибудь суеверные культы, наука же, однако, никак не должна потерять сознания ее объективной значимости, убедительной несмотря на все различия психологические, социальные, племенные.

То же самое можно сказать об искусстве. Народническому мировоззрению свойственно отводить искусству чисто служебное место, — оно в его глазах должно быть тенденциозно. История передвижников дала пример того, к какому эстетическому падению это ведет. Но и вообще здесь наносился еще не оцененный по достоинству удар русской культуре. Поэты и художники должны были обращаться в морализирующих беллетристов. Заглушалась потребность и чувство красоты, и молодые поколения воспитывались в этом смысле с варварской небрежностью. Пушкин был окружен холодно официальными признателями, Тютчев оставался как бы совершенно незамеченным. Еще так недавно наши глаза были поражены какой-то слепотой, и мы равнодушно проходили мимо величайших сокровищ русской иконописи. Правда, в этом смысле совершилась большая перемена. Новое русское искусство окончательно завоевало признание своей самостоятельности. Новая поэзия нашла в нашем языке и непредвиденные возможности воплощения. Скорее можно говорить о преувеличенном и неискреннем эстетизме, который превратился в моду и позу, и даже о своеобразном эстетическом анархизме. Но эти безвкусные и досадные искажения не должны колебать, опять-таки, признания объективной силы искусства — даже в его субъективнейших лирических образцах. Эта сила присуща Лермонтову, как и Пушкину, Шопену, как и Бетховену. Попытка Л. Н. Толстого его опровергнуть опровергает самое себя{5}. Можно быть уверенным, что обратная крайность — господство холодного и условного «парнасского» искусства{6}, искусства формы, исключительный культ их не может у нас утвердиться.

Русская философия точно так же становится на собственный путь. Народничество видело в философии magistrix vitae{7}. Оно суеверно боялось метафизики, как боялось чистого искусства. Еще так недавно можно было у нас встретить расценку философских устремлений мысли по совершенно постороннему критерию — насколько они отвечают политическому или социальному движению. Но это поистине варварское отношение к человеческой мысли в настоящее время, надо надеяться, не может возродиться. Опаснее другое, — чтобы этот столь свойственный нам морализирующий субъективизм не вошел в самую умозрительную работу и не исказил бы ее. Опасно, например, что проблема мира у нас превратится в какое-то построение совершенно

условной истины о мире, создание своего рода нравственной рабочей гипотезы. Надо, впрочем, сказать, что эта опасность умаляется явственным характером, присущим новейшему философскому творчеству в России, это творчество явственно тяготеет к онтологии. Если можно говорить о русской национальной философии, то духовная атмосфера ее как бы насыщена бытием. Нельзя примириться с растворением философии в теории познания, что так свойственно германской мысли. Наиболее мощное и яркое течение в русской философии утверждает всеединство, а не замыкается в искусственных узорах индивидуальной умственной игры. В свете этого идеала всеединства нас научили лучше оценивать собственное место в мироздании. Ведь всякий преувеличенный и болезненный субъективизм и есть отпадение от всеединства.

Наиболее важно все это в применении к миру нравственному. От него не уйдет русская душа, даже если она заблудилась в открывшемся перед ней царстве демонических соблазнов. Когда она придет в себя, то эта безмерная масса содеянного и попущенного зла и страдания должна вызвать и безмерное сострадание, жгучую скорбь. Путь к возрождению ведет через незримые слезы великого покаяния. И это возрождение требует другого, опять-таки обращения от себя к окружающему миру. Нужно понять этический смысл тех его элементов, которые возвышаются над личной жизнью. Нужно найти его в таких началах, как национальность, государство, культура, хотя бы наш душевный уклад в данное время от них отталкивался, хотя бы для чувства они казались холодными и бездушными. Манящая к свободе от них душевная склонность рождает соблазнительные призраки. Ибо личность, теряя связь с этими объективно-нравственными и в этом смысле общеобязательными началами, — сама становится бессодержательной и бедной.

Есть два основных типа нравственной философии. Представители одного разделяют мир сущего и мир должного, оставляя человека под властью этого неразрешимого дуализма. Такова философия Канта. Представители другой находят высший между ними синтез, утверждают онтологическую основу нравственных норм. Таково учение Платона. Лишь здесь может найти человеческий дух удовлетворение. Ибо норма, поставленная перед нами лишь как норма, может принадлежать к миру призраков, иллюзий, навязчивых идей. Приписанная нравственному закону автономность, как бы возвышая его, делает непонятной его обязательность. Этика долга при всем своем ригоризме, при всей беспощадности к наиболее сильным и глубоким человеческим чувствам обращается в этику своеобразного, может быть, не единоличного, но коллективного настроения. Моральный деспотизм Брандта отталкивает людей и увлекает их только тогда, когда им дает образ какой-то церкви на горах, которая не только должна, но и может быть построена, — какого-то реального воплощения. Эту реальность добра мораль собственными силами никогда не в состоянии раскрыть, здесь открывается область религии. Ибо если религия открывается нам в потаенных глубинах нашего духа, то ведь религиозный опыт есть самая основа жизни личности, ручательство, что ей присуща и самая высшая объективность, т. е. независимость от переживаний религиозного опыта. И против болезненного сосредоточения человека на его личных переживаниях подымается именно религиозное сознание, и, призывая его к смирению, оно освобождает от гнетущего одиночества, вносит в душу радостный мир. Тогда холодные и непонятные веления категорического императива{8} становятся игом, которое благо, и бременем, которое легко{9}.

На наших глазах произошло величайшее потрясение всех нравственных устоев русского народа, и если вообще мы способны что-нибудь понимать в наших испытаниях, мы должны понять, что эти устои держались сами на более глубоком основании народной веры. Когда она разрушалась и на месте ее насаждались чудовищный культ своеволия и классовой ненависти, этим предопределялась и великая грядущая катастрофа. Но именно здесь сказался инстинкт духовного самосохранения у народа, который, несмотря на все давление и все соблазны, пошел на призыв колокола своего родного храма. Мы еще не можем оценить всей силы этого несомненно начавшегося религиозного возрождения и не знаем, как глубоко пробудилась в душе русской интеллигенции воля к вере и к церкви. Одно можно сказать с уверенностью. Если настроение морализирующего субъективизма оказалось жизненно несостоятельным, то не менее несостоятельной окажется всякая попытка культурного класса построить свою жизнь на отказе и уходе от нравственных запросов. Но лишь тогда эти запросы перестанут выражаться в бесплодных и мучительных потрясениях мятущихся душ, когда они будут осознаны как религиозные искания. Ибо нет тех невыносимых для нашего чувства и нашего ума противоречий, которые бы не разрешились в божественном Разуме и в божественной Любви.

У неиссякаемых живительных источников должна русская интеллигенция искать восстановления своих сейчас столь жестоко надломленных сил. И тогда, излеченная от своих давних умственных извращений и душевных недугов, она найдет в себе и готовность и способность встать на дело творческого воссоздания России, которая является сейчас как бы грудою развалин, свидетельствующей о великом содеянном

грехе и великой уже понесенной каре.
В. Н. Муравьев
Рев племени
«Ревут народы, как ревут сильные воды; но Он погрозил им и они далеко побежали и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря».
«Пора сознать, что человеческий разум не ограничен той силой, которую он черпает в узком настоящем, – что в нем есть и другая сила, которая, сочетая в одну мысль и времена протекшие, и времена обетованные, образует его подлинную сущность и возносит его в истинную сферу его деятельности».
Комментарии
Ночью, когда все спало кругом, я вышел слушать на Красную площадь. Там, говорили мне, творятся великие чудеса. Мертвые, погребенные без отпевания, стонут по ночам, встают из могил, пытаются, вспоминая свою последнюю битву, взобраться на стены спящего Кремля. Но стены святые неприступны, и мертвые падают со скрежетом зубовным и снова зарываются в землю, и стонут, пугая жителей, прячущихся за наглухо запертыми ставнями. Там, говорили мне, Николай Угодник, святитель чудотворной Руси, ополчился в день разрухи за святую Русь, и верующие получили от меча чудесного силу и исцеление.
Но площадь молчала, и ничего на ней не было видно. Темные церкви недвижно поднимались к небу, и стены глядели черно и зловеще. Только мерным шагом между зубцами передвигались тени часовых. И чудилось мне, что я живу три века тому назад и что передо мной древние русские святыни, полоненные и безгласные… Было слишком рано.
И я пошел дальше, и вышел в великое беспредельное поле, без конца, без края, и поле то была Россия. Там стояла тишина неосквернённая, и от земли и лесов весенних пахло юностью, встающей и раскрывающейся. И я поклонился покаянно матери сырой земле. В ней искал я силы и знал, что во мне сын ее старший Микула-пахарь и сын младший Алеша-любимый. Обоих силой наделит она неизведанной, выведет в битву со своим благословением, вооружит ведением, крепостью и святостью.
И здесь тоже все молчало, и только вешним рокотом в лесу ворковали птицы, гусь на лету кричал и заяц жалобно плакал. Но я знал слово неизреченное и место знал заповедное.
И по слову моему то было уже не поле неведомое, но звалось оно полем Куликовым, и заутра бой на нем ожидался, бой невидимых, но великих ратей. И я, как бывало Дмитрий, встал между сторонами и слушал язык обоих лагерей.
И сперва ничего не было слышно. Затем в одном лагере услышал я шум и веселье непотребное. Там стоял гул песен и грохот от сосудов разбиваемых, звон тимпанов, пьяные ругательства, топот бесовских плясок. Смесью кощунственной звучали многоязычные голоса, и казалось – несчетные народы собрались вместе с русскими безбожниками, воровством и разорением идут на святыни русские.
Но в лагере другом была великая тишина, и я не знал, что думать. Что означает это молчание? Чего грядущего является оно знамением?
Но ночь проходила, и даль бледнела и заволакивалась туманами. И глуше, и слабее, казалось, распевает и веселится орда, пока не смолкла вовсе. А в это время в другом, безмолвном лагере Нечто совершалось. Шум грозный родился, и, гулко вздрогнув, огласилась им тишина. Мне казалось, ударяют бесчисленные литавры или тысячи рогов одновременно воют. Но звуки росли громче, и то был уже не шум людей, но ропот моря. И море, казалось, вздымается и бушует, и ревет ревом вопиющим, возрастающим, с силой чудовищной разбивая окрестные берега. И я понял, что то не моря рев, но рев народа, рев племени.
И в ужасе от невыносимого этого рева, наполняющего своим громом вселенную, я бросился бежать, но некуда было мне укрыться. Как вал грохочущий, надвигался он на меня, и я знал, сейчас я буду во власти стихии и я тоже буду реветь голосом нечеловеческим, покрывая все шумы земли. И волна настигла меня, и я отдался ей, пожирающей. И подхватила она меня, и понесла на своем гребне. И я увидел, что вся она из таких, как я, и что движение ее от бесчисленных бегущих людей, и рев от бесчисленных голосов их, и сила ее от их единой, верой движимой, страсти.
И я побежал, и потек с ними, и с того часа нет во мне больше моего страха, а есть лишь великая их надежда, грозное их негодование, их воля непреоборимая сломить противные берега.
Русский народ в древности нашел свою правду. То была Россия. И правду эту обрел весь русский народ того времени, не разделенный, одинаково высшие его слои и черный люд. Тогда классовые противоречия были, быть может, более обостренными даже, нежели сейчас. И ненависть угнетенных к угнетателям была во всяком случае не меньше. История образования казачества, движение на окраины беглых, частые бунты и кровавые расправы свидетельствуют о том, что ничего нет нового в самых крайних проявлениях русской социальной революции. Но душа у русского народа была

тогда едина. И заседал ли он в боярской думе, спасал ли свою душу в скитах, обрабатывал ли землю, грабил ли по дорогам, – это был один и тот же русский народ. Он жил одним миросозерцанием. И в этом миросозерцании был ключ ко всем его достижениям.
Миросозерцание это и была Россия. Святая Русь не легенда и не метафора. Она в самом деле была. Не в том сладко-сказочном облике, какой рисуют художники и поэты, но в виде живого целого, полного своеобразной красоты, звуков и образов, и во всяком случае великой жизненности. Порой она являлась «в нищетно-смиренные одежды облеченная» и проявляла святость свою в созерцании и возвышенной молитве. Порой уходила в страстные земные искания, забывала Бога ради хлебной и плотской истины, и в этом также она мыслила себя святой, ибо всем жертвовала ради этой кажущейся правды.
Основа миросозерцания древней Руси была – небывалая цельность духа. Русский человек и тогда, как теперь, вечно бросался в крайности, творил рядом преступления и духовные подвиги. Но не было в нем раздвоенности между мыслью и действием. Он не знал мысли, в том смысле как понимаем мы ее теперь. Для него мысль, ощущение, чувство, действие, из них вытекающее, – были тождественны. В русской истории поражает странная черта, кажущаяся, на первый взгляд, отсутствием сознательности. Одинаково в случайном нагромождении дел московских приказов, без всякой системы и правила, в древне-русских песнях и рассказах, в размышлениях людей того времени мы находим отсутствие того, что называется логикой. Сама древняя русская речь кажется неуклюже и противоречиво построенной, и рассуждения в ней звучат не как рассуждения, а как описания случайных и не связанных мыслью переживаний. Сперва это кажется просто признаками отсталости, культурной слабости, и невольно напрашивается сравнение с деятельностью дикарей. Однако, если вдумчиво отнестись к этим явлениям и в особенности если вспомнить, что на их основе и при их посредстве возникло могучее государство, наше отношение к ним должно измениться. Мы увидим, что там, где для нас нет смысла, в том значении, какое мы сейчас ищем, был все же другой смысл, сокрытый от нас нашей неспособностью его уловить. Мы увидим, что все эти не связанные и как будто не согласные проявления обладали на самом деле великой действенностью, что указывает на их внутреннюю слиянность. Мы поймем, что там, где не было мысли, в европейском смысле, было, быть может, больше чем мысль, – было цельное ощущение действительности. Мысль также в него входила, но не господствовала, не управляла человеком, отрывая его от действительности. Мысль эта была в нем подчинена действию всего его существа, всех его совокупных способностей и благодаря этому не создавала в нем никакого раздвоения.
Изначальная целостность эта была силой древнерусского человека. Она направляла все его поступки. Он целостно молился, целостно любил и ненавидел, целостно строил и разрушал. И вся древне-русская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области соборной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности. Русский народ не знал вовсе отвлеченных понятий, плодов оторванной умственности. Не случайна, но полна глубокого смысла была привязанность его к обрядам. Обряд – мистическое действие, и участвуют в нем все верующие. Это как бы сверхвременный порядок жизни соборного тела. Защита обряда ревнителями старой веры была защитой знаков и слов, выражавших таинственный строй Церкви, ее проявление в истории. Обряд – правило и значение его – связующее для людей бывших, настоящих и будущих. Обряд переступает время и является всегда началом сверхличным. Обряд не установлен раз навсегда, но живет своею жизнью, несоизмеримой для личности, пока она остается в своем малом и узком кругу. Лишь в слиянии со всем целым обретает отдельный человек ведение, необходимое, чтобы судить обряд. Дотоле обряд остается священным и обязательным.
Корни древне-русского действия и всего миросозерцания, его обусловившего, – в православии. Внутренняя сущность православия – в его самодовлеющей полноте. Католичество – твердая скала, поддерживающая человека извне. Православие – мягкая волна, пронизывающая его и вместе с тем окружающая со всех сторон. Католичество все режет, православие все проникает. Дух православия есть дух всеобъемлющий. Оно не знает разделения и отделения. Разительно отличие этих религий в отношении к элементам, стоящим вне церкви. Католичество их отметает или, наоборот, завоевывает. Оно исходит из признания их внешними элементами, себе чуждыми, посторонними. Православная церковь их просто не знает. Они для нее не существуют. Она знает только то, что находится в ее ограде. Она судит только тех, кто уже в этой ограде находится. Для православия, в настоящем, наиболее чистом его учении, нет неправославных, ибо есть только те, кто православны. Такой характер православия имеет величайшее значение. Он отразил в себе сущность русского миросозерцания, его самую глубокую основу.
Эта черта русской религии есть философское откровение. Она – ключ к разрешению

самых трудных и сложных дилемм. Там, где есть только истина внутренняя, там, где внешнее появляется всегда только как внутреннее и вместе с тем дает этому внутреннему содержание, – получается полнота и цельность, разрешающие спор субъекта и объекта, сознания и бытия и прочих кажущихся противоположностей. Все в таком учении конкретно. Отвлеченное божество появляется только в тех учениях, где люди противопоставляют себя Богу. В православии же нельзя себя ничему противопоставить, ибо все в нем внутренне. Бог не мыслится вовсе, но сознается изнутри, так же как правда Церкви сознается каждым ее членом изнутри, а не является законом, кем-то извне налагаемым. Это особенно ясно в вопросе об утверждении догматов. В католичестве все основано на формальном авторитете высшей церковной власти. В православии каждый верующий – сам эта власть, когда он таинственно, в соборном единении, духовно связуется с другими верующими.
Древне-русское миросозерцание устанавливало живую и нерушимую связь настоящего с прошлым. Для древне-русского человека прошлое, то, что делали отцы и деды, было вечно живым, присутствовало в делах его и направляло их. Он чтил таинственную связь времен, и Бог Совершенный ощущался им одинаково в начале и в конце исторического процесса. Русский человек жил, в самом деле, между Рождением и Воскресением.
Связь с прошлым в древней Руси устанавливалась не умом, не рассудочным познанием истории, но познанием целостным, восприятием былого в действии, всем существом древне-русского человека. Он пребывал не вне истории, а в ней, и не думал ее, но жил. И в этом заключалась чудодейственная сила, обеспечивающая, несмотря на отсутствие умственного разумения в его действиях, их власть над окружающей жизнью. В действиях этих была сама жизнь, и не он извне ее изменял, но она в нем сама перерождалась и видоизменялась. Поступки древне-русских людей служат знаменательным примером единства и неразрывности мысли и дела. Тогда не было теории, но одно осуществление. Но осуществление это не было слепым. Оно одухотворялось целостным познанием Большого Действия, включающего Малое Действие отдельного человека. Это Большое Действие – действие исторического соборного целого. Связь времен одно и то же, что связь людей бывших и настоящих, соединенных в таком целом. Соборность и временность неотделимы.
Чем же была древне-русская личность? Можно ли сказать, что она растворялась в соборном целом? К этому вопросу нельзя подходить, не освободившись сперва от ложного и извращенного мнения, будто существует какая-то противоположность между личностью и соборным целым. Такое противоположение в самом деле существует между индивидуализмом, замыкающим всю жизнь в пределы одной личности, и социализмом, уничтожающим личность в механическом соединении людей. Последнее не есть соборное целое, но просто стадо или орда. Живая личность и живое конкретное соборное целое неразрывно связаны и взаимно входят друг в друга, взаимно обогащаются. Бессмысленно говорить о сравнении их объемов, о том, что соборное целое включает личность или наоборот, как хотели бы того некоторые идеалисты. Отношение двух целых не пространственное, но внутреннее. Личность дает содержание соборному целому, обогащая его своим своеобразием, коим изливается неисчерпаемость целого. Целое же расширяет горизонты личности, включает в них все вещи, всех людей, весь мир с его настоящим и прошлым.
Наиболее полным идеалом древнего русского миросозерцания было Царство Божие на земле. К этому идеалу сознание подходило одновременно через Церковь и Государство, сливая их в образе великой сначала русской, затем вселенской теократии. Великие вопросы, вечно волнующие человечество, – вопросы, подлежащие одинаково разрешению правового государства и социальной революции, в таком общественно-духовном устройстве, несомненно, нашли бы более удовлетворительный ответ, чем в любых современных Утопиях или Атлантидах. Камень преткновения современного государства и одинаково главное препятствие для социальной революции лежит в невозможности строить совершенный закон при несовершенных людях. Но там, где люди приходят к законам через религию, тем самым в их душе уничтожаются ядовитые семена, мешающие их общению с другими людьми и подчинению их изнутри, без принуждения, соборному правилу.
Не следует, конечно, полагать, что такой характер миросозерцания был свойствен исключительно русскому народу. В большей или меньшей мере такое состояние существовало у всех народов, живших деятельной и цельной религиозной жизнью. Противополагая русскую культуру европейской в ее конечных итогах, начиная со времени Реформации, мы противопоставляем этой части европейской культуры культуру народов древних и восточных. И в самой Европе есть такое же почти расхождение между миросозерцанием, созданным католической Церковью, и тем, что вылилось после Возрождения и Реформации в чисто-умственной философии XVII, XVIII и XIX вв.
То, чем мы, так называемые «культурные люди», живем сейчас, не есть достояние культуры всего человечества или даже всей европейской культуры, а лишь плод

извращенного мышления одной краткой эпохи. В эпохи таких извращений человеческая мысль как бы отклоняется от правильного ее русла, общего всем временам и всем народам. Мысль эта отрывается от действия и начинает жить какой-то своей игрой, призрачным блеском неистинной, кажущейся жизни. Мысль эта расцвечивается необыкновенными красками, создает образы неподражаемого искусства и умственной красоты. Но она мысль-пустоцвет, и все роскошное одеяние это приносит плоды действия, по своей незначительности совершенно несоразмерные с величием и разносторонностью теоретического ее цветения.

На грани русской истории, отделяя ее древнюю пору от современной, возвышается образ Петра Великого. Петр воплотил в великом духовном перевороте дух максимализма, издавна присущий русскому народу. Он захотел довести до конца, сделать сразу то, что нарастало и назревало постепенно.

Петр явился как бы повивальным мастером в процессе «европеизации» России. Великий император, рубя головы стрельцам или урезывая бороды боярам, тем самым внедрял в Россию Европу, вколачивал в московские головы на место старых идей новые, перенятые с Запада. И то страшное сопротивление, которое встретил Петр, не было сопротивлением отдельных фанатиков и отсталых варваров, но сопротивлением всего древне-русского миросозерцания Конечно, не Петр его победил единолично, но оно само к тому времени в значительной мере разложилось, и только этим можно объяснить конечную победу Петра и европеизацию России.

Несомненно, что в восприимчивости русских людей к западному влиянию сказалась также основная черта их характера – искание ими последней правды, где бы она ни была. Русские люди не могли устоять перед тем, что сулила в этом смысле западная культура. В конкретном их мышлении она уже потому была истиной, что властно вторгалась в их жизнь, являлась в ней в осязаемых образах и формах.

Со времени Петра начинается отрыв образованных русских классов от народа и усвоение ими нового западного миросозерцания. Народ остался при старом. Вплоть до нашего времени он жил запасом идей, верований, психологических и действенных навыков, накопленных в средних веках русской истории. Он продолжал жить исторически, воспринимая события и участвуя в них целостным, действенным образом. Но трагическое положение народа нашего заключалось в том, что народ не может существовать без связи с выделяемыми им постоянно образованными слоями. Они для народа то же, что цветок плодоносный для растения, – необходимый орган, обновляющий его жизнь и двигающий его развитие. Мы же находились в таком положении при наличии двух культур, что часть народа, получавшая образование, немедленно этим самым воспринимала чуждое народу миросозерцание, отрывалась от народа, жила вне связи с русской историей. От этого древнее миросозерцание наше не могло развиваться. Не развиваясь же, оно должно было зачахнуть и умереть. Три века держалось оно, несмотря на ожесточенную войну, объявленную ему интеллигенцией, и три века им держалось русское государство. Наконец, к началу XIX века народ оказался вовсе без миросозерцания. Старое умерло, нового он не усвоил.

Старая русская власть была гораздо ближе к народу, чем интеллигенция. Она не только механически опиралась на народ. Она была со всем, что ее окружало и ею питалось, частью русского образованного общества, сохранившей связь со своей историей. При всех ошибках старой власти надо признать, что она до последнего дня оставалась на своем посту и сделала возможное, со своей точки зрения, чтобы спасти остатки завещанного ей прошлым духовного наследия. На ней сказалась, однако, общая трагедия русской действительности. Власть не в силах была заменить для народа образованные его слои. Власть не может восполнить отсутствие общественного мнения. И оторванность ее от последнего вскоре отразилась на ней самым губительным образом. Она перестала быть восприимчивой к прогрессу. Она перестала обновляться притоком свежих сил и идей. Она окостенела и сгнила. И мало-помалу, по мере того как умирало миросозерцание, ею искусственно защищаемое, умирала и русская власть. Надо удивляться тому, что она так долго существовала. Но откуда появилась русская интеллигенция? И почему она оторвалась от народа? Русское интеллигентское миросозерцание в том виде, в каком оно существовало в XIX веке, очень определенно. В него вошла совокупность идей, отражавших все главные течения европейской мысли. Но отличительная черта всего этого миросозерцания заключалась в том, что идеи эти усвоены были со свойственным русской душе максимализмом. Они доводились без колебаний до конца. Из них сделаны были бесстрашно все последние, самые суровые и нелепые выводы. Русские интеллигенты остались русскими людьми, искали в европейских откровениях последнюю религиозную правду. И в каждой идее, в каждой теории старательно, ни перед чем не останавливаясь, ее выводили.

Другая черта этого миросозерцания вытекает из его содержания, из той главной основы, на которой вообще построена новейшая европейская культура. Эта основа – умственность в худшем ее виде. Понятие умственности шире понятия рационализма,

относимого к философскому течению, начатому Декартом и доведенному до Канта. Германские философы, восставшие против Лейбница и других рационалистов, оставались при этом умственными. Всякое размышление, оторванное от действия, – умственно. Неумственны по сравнению с философами – деятели, пророки, апостолы. И лишь то пророческое, что мы находим у некоторых философов, избавляло их от основного философского их недостатка. Главный признак умственности – в отрыве мысли от действия. Умственная мысль рассуждает о чем-то вообще, об отвлеченных понятиях, качествах, категориях. Противоположность умственной мысли есть мысль конкретная, имеющая все время в виду «этость» предмета, о котором она рассуждает. Конкретная мысль есть всегда мысль историческая, и одинаково может идти речь об истории вещи, человека, нации и об истории Бога. Сущность конкретной мысли есть постижение прошлого как единственно существующего. И постижение это необходимо не умственное, а целостное, всем существом человека. Отсюда ясно, почему интеллигенция оторвалась от народа, отвергла древне-русское миросозерцание. Европейская культура построена на началах, как раз противоположных всем основам этого миросозерцания.

Весьма знаменательными являются мысли по этому предмету писателя, считающегося одним из родоначальников русской интеллигенции и причисляемого иногда к западникам. Это – Чаадаев. Чаадаев стоит в нашей истории особняком. Он с гениальной прозорливостью уже в свое время как бы сознавал происходивший процесс – отрыв русской идейной жизни от ее религиозных и национальных корней. В словах Чаадаева мы находим описание русской трагедии: «мы живем в одном настоящем, без прошлого и будущего». «Каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к ним Бог весть откуда». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» («Философические письма», I){2}.

Ошибка Чаадаева в том, что он приписывает всему русскому народу то, что должно было быть отнесено лишь к образованной его части. По объяснению Чаадаева, это происходило вследствие обособленности России, вследствие того, что она как бы не принадлежала к общеевропейской семье. В самом глубоком объяснении он сводил наши бедствия к разделению церквей. Исцеление представлялось ему в виде восприятия снова вселенских западных начал, сохраненных в объединенном католичеством христианстве. Чаадаев стоял всецело на точке зрения неумственной, целостной культуры и в сущности был не родоначальником, а, наоборот, ярым врагом истинно интеллигентского миросозерцания. Но если одним из глубоких его заблуждений было непонимание того, что древне-русская культура устраняла большинство отмеченных им недостатков русской жизни и прежде всего отрыв ее от истории, другим его заблуждением было мнение, что современная западная культура всецело построена на религиозно-действенной основе, воплощенной католичеством. Чаадаев проповедывал восприятие Россией того, что не только уже не господствовало на Западе, но что, наоборот, было уже им отвергнуто. Современная отвлеченная европейская мысль выросла из борьбы с христианством и католичеством. И ясно, что нельзя ставить вопрос о двух культурах, одной православно-восточной – русской, другой – западно-католической – современной. Можно ставить вопрос о средневековой религиозной культуре с двумя ее разветвлениями, католической и православной, и противоположной ей современной нерелигиозной культуре. Самое последовательное выражение последней есть в области духовной – русская интеллигентская настроенность, в области же материальной – германский милитаризм. На одной стороне стоит религия – историческая действенность, на другой – отвлеченная мысль, одинаково гибельная и разрушительная, воплощается ли она в виде завоеваний социальной революции или всемирной военной империи.

Русское интеллигентское миросозерцание есть доведенное до конца отвлеченное построение жизни. В основах русского социализма и в значительной мере либерализма лежит отрицание истории, полное отрицание и отвержение действительности совершающегося. Интеллигентская мысль есть мысль о человеке, о мире, о государстве вообще, а не об этом человеке, об этом мире, об этом государстве.

Все современное человечество заражено теоретическими заблуждениями. Но в нашей интеллигенции они достигли небывалой степени. Они нашли благоприятную почву в условиях развития русской интеллигенции, оторванной от народа и власти, вынужденной работать в атмосфере подполья. Характер этой работы, отделенной от действия и лишенной возможности проверять свои выкладки осуществлением, воспитал целые поколения людей в безответственной мысли.

Судьба интеллигенции имеет свой поэтический прообраз в гибели одного из старших богатырей русского эпоса – Святогора. Святогор обладал чудовищной силой, но силой, лишенной опоры: его земля не выносила. В великом своем нечестии Святогор похвалялся, если только можно будет вдеть в небо кольцо, перевернуть небо и землю. Но тут же обнаруживается слабость сильнейшего из богатырей. Святогор не в

силах сдвинуть с места суму переметную, поднимаемую без усилия Микулой Селяниновичем. Микула Селянинович – русский народ, сила коего неотделима от силы земли. Конец Святогора – его добровольное приятие гроба, из которого уже выйти он не может, как бы предсказывает идейный тупик, созданный интеллигентской мыслью в итоге ее материалистических исканий. Последние привели ее к «последней черте», и, кроме проповеди самоубийства, возобновленной от времени Гегезия, русскому подвигу ничего не осталось. И так же как Святогор, лежа в гробу, дышал на приближающихся к нему «мертвым духом», в течение десятилетий веяло от русской передовой мысли смертью духовной. От мысли этой ожидали обновления мира, но она могла родить лишь страшный выкидыш – революцию.

Революция произошла тогда, когда народ пошел за интеллигенцией. Конечно, народ по совершенно не зависевшим от последней причинам должен был куда-то идти. Великое народное движение, во всяком случае, должно было произойти в результате кризиса русской жизни, усугубленного войной. Но путь, по которому пошел народ, был указан ему интеллигенцией. И в том, что революция приняла такой вид, виновны не одни большевики, но вся интеллигенция, их подготовившая и вдохновившая.

Народ в очень короткий срок усвоил интеллигентскую идею. Но он усвоил ее не отвлеченно, а по-своему, конкретно. Он не мог в несколько месяцев изменить свою сущность, научиться понимать умственно, уйти от своих давних психологических навыков. Он остался в своих способах разумения и действия целостным и действенным, и то, о чем мечтали, думали, говорили, писали интеллигенты, – он осуществил.

Нельзя не признать вместе с тем, что в народе был возвышенный идеализм. Конечно, шкурные инстинкты были сильны в массах и подвинули народ на измену, на грабеж, на разорение родины. Народ не предал бы России, если бы не было у него страха и усталости на фронте и приманки земли и обогащения в тылу. Но народ не послушался бы этих темных чувств, если бы рядом с ними, сплетаясь с ними, не вырастал в нем идеальный порыв и не было идеального оправдания этим темным инстинктам. Оправданием этим была вера в какую-то новую, внезапную правду, которую несла с собой революция. То была вера в чудо, то самое чудо, что отвергла презрительно интеллигенция и тут же народу преподнесла в другом виде – в проповеди наступления всемирной революции, уравнения всех людей и т. п. Главная вина интеллигенции в том, что она этою проповедью дала освящение низменным влечениям. Социалистический рай был для простых людей тем же, чем были для него сказочные царства и обетованные земли религиозных легенд. И так же как в старину подвижники и странники, народ был готов все отдать ради этого царства. В иностранной карикатуре, изображавшей русский народ слепым и потерявшим рассудок, идущим с глазами вверх, тогда как снизу угрожают ему штыки, содержится образ действительного величия.

И тем более виновны те, кто сугубо обманул народ, дав, как пищу его великолепному порыву, ложные и бессмысленные идеи. Виновна революция, виновно интеллигентское миросозерцание, создавшее революцию, виновна западная современная культура, создавшая интеллигентское миросозерцание.

Обман вскрылся тогда, когда в русской революции встретились и соединились две расщепленные части русской души – душа умствующая и душа действующая. Народ проверил интеллигенцию. Он судил ее не так, как судила она сама себя дотоле, теориями отвечая на теории, рассуждениями на рассуждения. Он принял ее на слово и судил действием.

Интеллигенция была тем же в духовной области, чем было древнее казачество в области государственности. Свободолюбивые люди, не переносившие московского ига, уходили в степь, строили себе там вольную жизнь. То же сделала в области духовной интеллигенция. Она не могла вынести тяготы средневекового миросозерцания. Как блудный сын, не понимая ценности и красоты родного очага, она не оценила смысла национальной правды. Она по завету русских странников пошла скитаться по белу свету, понесла далеко на чужбину свое горе-гореваньице, исходила далекие царства в поисках за живой водой. Но ее обмануло ложное марево европейской культуры. Подобно путешественникам из испанской сказки, принявшим за Эльдорадо{3}, за золотую гору возвышение из блестящего, но дешевого кварца, интеллигенция приняла нагромождение плохих западно-европейских ценностей за действительную единственную правду человечества. Нельзя, конечно, оспаривать достоинств европейской культуры, в особенности той части ее, которая примыкает к действенной средневековой христианской цивилизации, – к науке. Опытная наука выросла из опытной магии и есть не что иное, как осуществленная белая магия. Но в самой европейской культуре следует отнестись с самой серьезной критикой ко всей умозрительной ее части, к философии, на место конкретного выставившей отвлеченное, на место творческого действия мертвящую теорию, на место единичности и качества пустую общность и количество. И вот интеллигенция вернулась к своему народу не с живою, но с мертвою водой. Она вспрыснула им

народ, и народ разрушил Россию. Но тем самым народ уничтожил и интеллигенцию. Он, подобно Самсону, обманутому Далилой, повалил своды храма на всех присутствующих, и в том числе и на Далилу. Отныне интеллигенции больше нет. Ее душа выветрилась, ушла вместе с дымом сожженных городов, утекла вместе с кровью мучеников по неизвестным лужам.

Вместо интеллигенции остались те, кто пережил великую драму, в чьей душе совершилось падение прошлых кумиров и произошло великое преображение. Великая встреча русской Мысли и русского Действия не могла пройти даром. Она положила основы новому миросозерцанию, еще мало кем осознанному. И это есть прежде всего возвращение к древней правде русского народа.

Возвращение есть прежде всего покаяние. Не может быть обновления России без покаяния и народа, и интеллигенции. Но что значит покаяние? Покаяние есть восприятие новой истины, возведение ее над старой. Старое божество, повелевавшее раньше безоговорочно, становится подчиненным демиургом. Но тем самым старая истина, бывшая раньше выше и вне суда, судится при свете новой истины. Но природа покаяния еще глубже и загадочнее. Здесь взору нашему открывается одна из живых бездн, проникающих в глубины предвечного существа. Покаяние, создающее грех из вчерашней правды, открывает в новой истине не новое только, но старое. Оно есть возрождение истины. Природа покаяния есть воскресение, и недаром в мудрости величайшей религии покаяние и воскресение таинственно связаны. Покаяние черпает будущее в прошлом и прошлое взрывает в будущем. Тайна жизни, тщетно искомая учеными и мыслителями, сверкает в раскрывающихся здесь глубинах. Лестница Иакова внезапно появляется, и человек по ней через народ свой и человечество восходит к Самому Богу{4}.

Покаяние русского народа совершится возвращением его через русское будущее к русскому прошлому или воскресением его через прошлое к будущему, что одно и то же. При свете древней истины, указующей грядущий путь, русский народ познает свою внутреннюю скверну, свой грех лживости, корысти, алчности и разделения. Крушение интеллигентщины есть крушение миросозерцания, построенного на одной мысли. В русской действительности произошел синтез идеи и действия. Идея хотела направить действие, но действие уничтожило идею. Последняя превратилась в дым, в мечту. Осталось одно действие, без идеи. Вместо интеллигенции, подчиняющей народ внушенному разумом идеалу, оказался народ, подчинивший своим неразумным действием интеллигенцию и рассеявший ее идеал своей конкретной правдой.

Не ужас ли это? Не восстановление ли варварства, не возвращение ли в глубину бессознательных веков человечества или даже того, что было до человечества? Для тех, кто жил только рассудком, конечно. Для тех, кто в самом деле из жизни постигал только отвлеченную ее схему и схему эту клал в основу своей деятельности, — это крушение всех основ жизни или, скорее, того, что принималось за жизнь. Идеала нет, и осталась одна темная пустота.

Но так ли это для народа? Так ли это для тех, кто сознает себя не отдельно от него, а действующими в нем и с ним? Для них падение интеллигентской мечты есть не потеря возможностей, а, наоборот, освобождение от чего-то ограничивающего и связывающего. Это — слом лесов, которые были ошибочно приняты за самую постройку и, подменив ее, мешали дальнейшему строительству. Схема угнетала и урезывала внутреннюю сущность жизни, просившуюся наружу. Подчинясь схеме, люди жили искусственной жизнью, и жизнь их в сущности была не настоящей жизнью, но игрой. Свойство игры — условно, не реально, не целостно ограничивать наши действия. И можно сказать, что все действия, внушенные интеллигентской мыслью, были именно такой игрой. Казалось всегда, что серьезная часть — это обдумывание, выведение мысли, то, что происходит в тиши кабинета. Осуществление же уже не серьезно, второстепенно. Это не мое дело, это дело кого-то другого. Мое дело придумать, объяснить, связать ряд логических посылок. Содержание же моих мыслей делается серьезным для тех, кто не только будет их мыслить, но в них поверит так, чтобы их претворить в действие. И все основное настроение интеллигенции было именно таким. Мы создаем теорию. Народ ее осуществит. Дальнейшее извращение истинного соотношения разума и действия вело к полному их разобщению, к переложению всей ответственности не на мыслящего, а на делающего. Первый пребывал как бы заранее девственным и освобожденным от тяжести последствий. Второй нес на себе крест всего дурного, необходимо сопровождающего всякое действие. Это то, что Достоевский в своем гениальном прозрении изобразил в образе Ивана Карамазова, мыслившего смерть отца, и Смердякова, совершавшего убийства. Русский народ, появившийся перед нами в образе Смердякова и сделавший злое дело, имеет право сказать интелигенции перед трупом бездыханной России: ан ты главный убивец и есть!

Я не могу не привести из моей личной жизни два примера, особенно ярко рисующие извращенное настроение вчерашней русской души. Во время войны, участвуя в одной разведке, я попал в засаду. Я лежал в канаве под сильным обстрелом австрийцев. Я

испытывал сильнейший страх. Но вместе со страхом во мне было странное чувство удивления и обиды на стрелявших. Как? В меня? Это должно было быть для других. Я — ведь только так, я — только мыслю. То же самое почувствовал я на военном судне, когда оно получило пробоину. Опять я боялся. Но вместе с тем я недоумевал: неужели я непременно связан с этой железной постройкой, с этими людьми? Неужели, как другие, я могу утонуть? Это казалось мне ни с чем не сообразным и просто глупым. Неужели это всерьез? Ведь я только мыслю. Я чувствовал то, что англичане говорят про игру, когда в ней нет «fair play»{5}. Позвольте, условие не соблюдается. Я искал ощущений, я хотел испытать. Но я хотел вместе с тем все время остаться свободным в моем желании, с возможностью в любую минуту отказаться от его последствий. И мне было непонятно, что какая-то внешняя сила, совершенно выходящая из рамок моего желания, грозит мне навязать свой непререкаемый закон. Это переводило меня из мира игры, мира мысли в мир какой-то совершенно чуждой мне обязательности и ответственности за каждый мой поступок.

В обоих случаях, вместе с тем, я заметил, что в минуту самой большой опасности многие из бывших со мною не ощущали ничего подобного. В особенности были лишены этого раздвоения те, кто был в опасности по обязанности, кто совершал какую-нибудь работу. Я заметил, что они не отделяют себя от происходящего, что они часть целого и даже чувствуют, что могут действиями своими влиять на его ход, изменить его силу. Солдаты, лежа в канаве, отвечали на выстрелы, т. е. действиями пытались парализовать опасность. Матросы на корабле спускали шлюпки, рубили канаты, гребли и черпали воду.

Я привел эти случаи, так как думаю, что в них ярко выступает столкновение двух миросозерцаний, умственного и действенного. То, что я, случайный и невоенный зритель, испытал на войне, испытала вся русская интеллигенция в революции, когда ее умственная игра превратилась вследствие стихийного движения народа в действительность. Позвольте, возопили теоретики и мыслители, когда рабочие, крестьяне и солдаты начали осуществлять то, чему их учили. Ведь мы только мыслили! Вы не соблюдаете условности и вовлекаете нас в совершенно непредвиденные последствия.

Все поведение интеллигенции руководилось именно убеждением в необязательности и безответственности ее собственных мыслей. Выращенные в области отвлечений, где нет реального сопротивления действительности и постоянного корректива жизни, они создали мир, ничего общего с миром русским не имеющий. И когда настоящий русский мир, оставленный ими на произвол судьбы, на них обрушился, они пришли в состояние ужаса и растерянности.

Теперь на место лепета этих слабых людей мы слышим пробуждающийся «рев племени». Мыслившая Россия оказалась негодною. Осталось только действующее целое. Из заповедных своих глубин оно воссоздает новую культурную Россию. И последняя вместо осознания себя в отвлеченном моменте, противополагаемом внешнему процессу действенности, сознает себя в моменте конкретном, связанном с этим общим процессом, ему имманентном.

Трудно для нас, современников, сказать, чем будет грядущее русское миросозерцание. Но, во всяком случае, уже ясны его основы. Они закладываются эпохой, в которой мы живем, тем совершением, что происходит вокруг нас и в нас самих. Мы не можем разделять то, что в жизни нашей соединилось. И как бы мы ни хотели быть только созерцателями, умствующими философами, мы вынуждены быть прежде всего деятелями, апостолами и пророками.

Оттого история и социология, две неразрывные части одной и той же науки и соборности, приобретают для нас первенствующее значение. История дает нам конкретный материал для нашего действия, описывает элементы, ему подвластные. Социология дает нам правила этого действия, не отвлеченные, но конкретные. Правила эти сознаются нами не как правила даже, а ощущаются как силы, как непререкаемые обязательства, завещанные прошлым и толкающие нас к определенным совершениям будущего. В связи с этим наше познание исходит не из момента общего, вневременного, объективного, как того хотели бы идеалисты, и не из момента отвлеченного, оторванного от объективной действительности — «logical situation»{6} прагматистов, — но из момента сегодняшнего, конкретного, «этого», включающего одинаково и время, и вневременность.

Мы должны наконец сознать свою нерасторжимую связь с историей и с народом, творящим историю. То, что мы испытываем, и то, что мы выражаем, есть то, что испытывает и выражает в веках русский народ. Мы — его вестники и глашатаи. Через нас творит он свое дело, и наше творчество есть его былое и будущее творчество. И величайшей ошибкой было бы нам прислушиваться внешне к народу, внешне изучать его и обдумывать. Мы ощущаем его изнутри. Мы пребываем в его потоке. Мы уносимся внутренне в его бушующей, идущей из глубины веков стихии. В темной комнате, с запертыми ставнями мы стремились уйти от жестокой и смрадной жизни в чистые

просторы мысли. Но жизнь ворвалась в нашу крепость, смяла и разнесла глухую коробку Канта. Душа, погибающая в своем пустынном одиночестве, услыхала в себе спасительный рев племени. Алчущая, она обрела в безводной своей пустыне животворный родник истории. От вод его сильных, от мощи подземной, скопленной в недрах родной земли, будут черпать отныне творцы новой русской действительности.
Значение свершившегося в России и свершающегося в мире есть внутреннее уразумение родства и соборности. Мир испокон века держится родством и соборностью. Соборность есть высший вид стадности, — стадность не механическая, но органическое соединение людей. В основе же соединения лежит родство — сознание единого корня, связующего разрозненные как будто действия.
Средневековая культура в Церкви была проникнута духом соборности, в частной же жизни была проникнута духом родства. Безразлично, выражалась ли последняя в уважении к дедам и прадедам и к установленным обычаям, как на Руси, или же, как на Западе, в освящении различий, созданных качеством и наследованием. Связь с прошлым одинаково была жива и тут и там, независимо от различных форм, ею принимаемых. И самым безобразным детищем того, что называется современной культурой, является именно ее плоскостность, ее отрицание времени, рода и племени. Безродность как осуществляемое начало есть начало неосуществимое, и в этом заключается осуждение всех окрашенных им течений мысли. Это действительно антихристова печать, и везде, во всех идеях, во всех построениях, ею отмеченных, — можно безошибочно сказать: это царство не жизни, а смерти. Это — застывшие льды, мертвая красота коих принимается за красоту жизни. Это — смертельная безглубинность, выставляемая как идейное знамя и заранее обрекающая всех, кто за ней пойдет, к самому страшному концу — к засыханию в гибельной оторванности от всяких живых истоков.
Революция наша была царством такой внутренней короткости, одномерности настроений и влечений. Глупость ее и невежество произошли на этой почве. И те, кто искал в ней другого, был подобен людям, заблудившимся в тумане. Ничего не видно кругом, кроме узкой однообразной мглы. Чувствуется, где-то за нею есть простор. Еще шаг, и развернется перед взором живая, сияющая бездна. Там жизнь, там спасение, там пробуждение. Но усталые глаза напрасно впиваются в серый покров окружающей тьмы. Она стоит неподвижно, полна зловещей мертвенности, и кажется, что глубина ее перестает быть глубиной, надвигается на человека, теряет свои три измерения, становится давящей, как в ужасном сне, убивающей плоскостью. Это — царство трупов, похороненных без отпевания и вылезающих из могил, — трупов слепых, глухих, с истлевшими мозгами. Они ненавидят жизнь и хотели бы заразить ее своим трупным ядом. Они ненавидят одинаково то великое, что живет, и то великое, что умерло, ибо они пришельцы оттуда и знают, что смерти нет и что мертвые почасту могущественнее живых.
Смерти нет. Она — отвратительное подобие жизни, внешнее целое, уже внутренне не целое, части, искусственно связанные и стремящиеся разложиться, расползтись врозь. Самозванство, ложное имя — стихия смерти. Труп — кощунственное подражание человеку.
Осуществленное царство умственности есть царство самозванства, ибо в нем торжествует ложная видимость, называющая себя истинной жизнью, идея, прикрывающая гибельную пустоту. Это — в самом деле царство Антихриста, Сына Погибели, подменившего светлое Царствие Логоса.
Мы охвачены этою ложью. Мы не уйдем от нее, пока не выйдем из узкого круга современных столкновений. Надо вернуться вспять, к глубинным залежам, испокон века обогащавшим русское сознание. Надо вновь открыть русское прошлое. Там, в суровой сосредоточенности единой народной мысли рождалась могучая и плодотворная культура. От нее отреклась ради блеска чужой мишуры беспокойная странница, София Премудрая наша, интеллигенция. Но от страстных мук познанного греха рождается спасительный Эон{7}. София возвращается, покаянная, в отческое лоно. В хранилище русского духа обретает она вновь отвергнутую мудрость.
Скоро русский народ предстанет перед миром в великом единстве и цельности. Против России грабежа, насилия и разнузданности встает грозной ратью Россия самопожертвования, строгости и подвига. Против Руси нечестивой, Руси разбойной поднимается Русь рыцарская.
Русь рыцарская — это возрожденная, новая русская интеллигенция. Ею заколосится после весенней бури народная нива. Страшный вихрь, пронесшийся в чаще народной души, свалил в ней гнилые деревья, очистил место для молодых отпрысков, лучших детей великого соборного леса. Они тянутся вверх, в простор вселенной, но крепость их в здоровом корне, пожирающем историческую почву. Так образуется связь мысли личной с мыслью вселенской через мысль рода и народа.
Да будут носители этой новой русской мысли, национальной и вместе с тем всечеловеческой, вождями и пророками. Да будет подвиг их подвигом истинного духовного зодчества и действенного зиждительства. И да не убоятся они, его

свершая, своего сверхчеловеческого рева, рева племени, их воздвигнувшего. Если страшно им будет от силы движущего их потока, как человеку, внезапно узревшему в себе Левиафана или Рахаба, пусть вспомнят: «Он погрозил им, и они далеко побежали, и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря» (Ис. 17, 13). Но жизни другой быть не может, когда человек сознал себя народом и слабые члены свои, смертные в настоящем, бессмертно расправил в безвременной временности веков.

П. И. Новгородцев

О путях и задачах русской интеллигенции

Комментарии

В 1909 г. появился сборник статей о русской интеллигенции под заглавием «Вехи». Участники этого сборника писали свои статьи, как они высказали это в предисловии к сборнику, не с высокомерным презрением к прошлому русской интеллигенции, а «с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны». Они хотели призвать русскую интеллигенцию к пересмотру тех верований, которыми она до того жила, которые привели ее к великим разочарованиям 1905 г. и которые, как предвидели они, должны были привести к еще более тягостным разочарованиям в будущем. Сами видные представители русской интеллигенции, они не ставили себе целью отвратить интеллигенцию от присущей ей задачи сознательного строительства жизни. Они не звали ее ни к отказу от работы творческого сознания, ни к отречению от веры в свое жизненное призвание. Они хотели лишь указать, что путь, по которому шло до сих пор господствующее течение русской интеллигенции, есть неправильный и гибельный путь и что для нее возможен и необходим иной путь, к которому ее давно призывали ее величайшие представители, как Чаадаев, Достоевский, Влад. Соловьев. Если вместо этого она избрала в свои руководители Бакунина и Чернышевского, Лаврова и Михайловского, это великое несчастие и самой интеллигенции, и нашей родины. Ибо это есть путь отпадения, отщепенства от положительных начал жизни. Разорвать с этой традицией, ведущей к бездне и гибели, вернуться к объективным основам истории — вот задача, которую русская интеллигенция должна себе поставить. Те два пути, которые открываются перед нею, отличаются между собою как пути жизни и смерти. Надо сделать выбор; с этим связана и судьба России. Таковы были выводы сборника «Вехи».

Что же ответила на эти вещие призывы русская интеллигенция? К сожалению, приходится засвидетельствовать, что ее ответом было единодушное осуждение того круга мыслей, который принесли «Вехи». Интеллигенции нечего пересматривать и нечего менять — таков был общий голос критики: она должна продолжать свою работу, ни от чего не отказываясь и твердо имея в виду свою цель. Все сошлись на том, что общее направление «Вех» явилось порождением реакции, последствием уныния и усталости. Но нигде, быть может, общее мнение о «Вехах» не было выражено с такой резкой отчетливостью, как в одной из статей столь тонкого критика, каким следует признать проф. Виппера. По обыкновению историка ища примеров в прошлом, проф. Виппер находит еще в Древней Греции полное соответствие с нашим расколом в интеллигентской среде. «Два типа интеллигенции, которые отмечены современными нам судьями ее, даны уже там за 2400 лет до нашего времени: одной, которая зажигает светоч знания для всех и отдает свои силы делу необозримой массы безвестных работников жизни, и другой, которая прячет свою струйку света только для себя, только для самоусовершенствования, только для выработки внутренних сокровищ своей души. Сколько раз ни повторялась в истории культурного общества эта смена двух интеллигенций, повторялось и еще одно явление, которое мы только что пережили у себя. Интеллигенция второго типа, появившись на сцене после разгрома первой… принималась проклинать своих предшественников, осмеивать их, объявлять их дело безбожным и разрушительным». И в качестве практического заключения проф. Виппер повторял то, что в то время говорили столь многие: «наша великая страна во многом глубоко несчастлива, но одно в ней здорово, сильно и обещает выход и освобождение — это мысль и порыв ее интеллигенции» [556].

Не будем говорить о том, насколько правильна сделанная здесь характеристика двух типов интеллигенции в применении к Древней Греции и насколько образы Сократа и Платона вмещаются в рамки, данные проф. Виппером. Нас интересует здесь другое: каким образом «жгучая тревога за будущее родной страны», которая руководила сотрудниками «Вех», могла быть принята за желание «спрятать свою струйку света только для себя, только для самоусовершенствования». И как могло случиться, что после тех сильных и жестоких ударов, которые нанесены были «Вехами» самоуверенности интеллигентского сознания, проф. Виппер мог утверждать, что в нашей великой и несчастной стране сильными и здоровыми являются только мысль и порыв нашей интеллигенции.

Обдумывая эти вопросы, я должен сказать, что в данном случае мы имеем дело с очевидным недоразумением, и притом не только со стороны проф. Виппера. И

участники «Вех» некоторыми своими разногласиями были повинны в том, что их стремления истолковали столь неправильно, что их, пламенных патриотов, зачислили в разряд ревнителей доктрины личного самоусовершенствования. Достаточно прочесть статью П. Б. Струве, чтобы понять, что самое горячее его стремление – найти новые пути политики, открыть более правильные и прочные приемы общественного строительства. Но, просматривая статью г. Гершензона, мы готовы допустить, что у проф. Виппера были известные данные для его заключений, что в этой статье действительно можно найти основания для того, чтобы протестовать против психологии индивидуализма, вытекающей из потревоженного в своем уединении морального или эстетического чувства. И когда тот же г. Гершензон в предисловии к «Вехам» говорил о «первенстве духовной жизни над внешними формами общежития», когда он утверждал, выдавая это за общее убеждение авторов «Вех», что «внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства», тут было более чем недоразумение: в этих немногих словах несомненно заключается и значительная доза того самого отщепенства, отчуждения от государства, которое П. Б. Струве осуждает в «Вехах» как основной грех русской интеллигенции. Противопоставлять духовную жизнь личности внешним формам общежития и самодовлеющим началам политического порядка – это значит с другого конца повторять ту самую ошибку, в которую впадают проповедники всемогущества политических форм. Самодовлеющих начал политического порядка в действительности не существует: их можно мыслить таковыми только в отвлечении. И те, кто о них говорит, для того ли, чтобы возвеличить их значение, или для того, чтобы противопоставить им единственно прочный базис внутренней жизни личности, оказываются одинаково неправыми, ибо они одинаково погрешают против той элементарной истины государственной науки, что общественные формы жизни составляют лишь часть духовной жизни личности, ее символ и результат.

Но в утверждениях, высказанных некоторыми из участников «Вех», были и другие недоразумения, которые невольно вызывали справедливые возражения и нарекания. В «Вехах» постоянно говорится о грехах и заблуждениях русской интеллигенции, и в характеристике ее путей и стремлений сотрудники сборника обнаруживают большую критическую проницательность; но они не ставят, однако, естественного и неизбежного вопроса: только ли русская интеллигенция повинна в уклонении от правильного пути? Крушение ее идеалов не есть ли частный случай общего кризиса интеллигентского сознания, которое всегда и везде при подобных условиях приходит к тем же результатам и кончает тем же крахом своих надежд и упований? По знаменательному стечению обстоятельств пять лет спустя после того, как появились русские «Вехи», во Франции вышли в свет свои французские «Вехи»: я имею в виду книгу Эдуарда Берта «Les méfaits des intellectuels» с обширным предисловием Жоржа Сореля (1914 г.). Как в наших «Вехах», так и здесь авторами явились бывшие видные представители социализма, сами пережившие все увлечения интеллигентского сознания и познавшие всю его тщету и недостаточность. Требование Сореля от Декарта обратиться к Паскалю, подобно соответствующим лозунгам Струве и Булгакова, также намечает два русла в сознании французской мысли – одно, идущее от рационалистического корня, другое – от мистического. Как в русских «Вехах», так и во французских рационалистическое течение интеллигентского сознания резко осуждается и выдвигается совершенно иное духовное направление с новыми исходными точками зрения.

Но если подобные сдвиги и переломы интеллигентского сознания представляют собою явление общее, а не специально-русское, нельзя ли найти какое-либо более широкое определение для того направления интеллигентской мысли, которое вообще и всегда приводит ее к крушению? И нельзя ли указать более точное разграничение между различными течениями в интеллигенции? Не ответив на эти вопросы, мы рискуем придать всему нашему рассуждению публицистический характер, связать его с временными затруднениями и разочарованиями, вместо того чтобы возвести его к некоторой общей философской основе. Мы рискуем также и утерять руководящую нить для того, чтобы знать, какую именно интеллигенцию мы осуждаем и за что мы ее осуждаем. Участники «Вех», ведущие свою генеалогию от Чаадаева, Достоевского и Влад. Соловьева, столь же законно могут быть рассматриваемы в качестве представителей одного из течений русской интеллигенции, как их противники считаются представителями другого течения, связывающего себя общей традицией с Бакуниным и Чернышевским, Лавровым и Михайловским. Где же лежит разграничительная линия? И какой именно путь интеллигентского сознания необходимо признать неправильным и гибельным?

В статье П. Б. Струве, как кажется мне, всего точнее указано то основное свойство интеллигентского сознания, которое составляет причину его крушения. Это свойство заключается в безрелигиозном отщепенстве от государства. Выразив эту

мысль в привычных формулах философского словоупотребления, мы должны будем сказать, что основным проявлением интеллигентского сознания, приводящим его к крушению, является рационалистический утопизм, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от объективных начал истории, от органических основ общественного порядка, от животворящих святынь народного бытия. Если высшей основой и святыней жизни является религия, т. е. связь человека с Богом, связь личного сознания с объективным и всеобщим законом добра как с законом Божиим, то рационалистический утопизм есть отрицание этой связи, есть отпадение или отщепенство человеческого разума от разума Божественного. И в этом смысле кризис интеллигентского сознания есть не русское только, а всемирно-историческое явление. Поскольку разум человеческий, увлекаясь силою своего движения, приходит к самоуверенному сознанию, что он может перестроить жизнь по-своему и силой человеческой мысли привести ее к безусловному совершенству, он впадает в утопизм, в безрелигиозное отщепенство и самопревознесение. Движение сознания, критикующего старые устои и вопрошающего о правде установленного и существующего, есть необходимое проявление мысли и великий залог прогресса. В истории человеческого развития оно представляет собою момент динамический, ведущий сознание к новым и высшим определениям. Значение критической мысли в этом отношении велико и бесспорно. Но когда, увлекаясь своим полетом, мысль человеческая отрывается от своих жизненных корней, когда она стремится сама из себя воссоздать всю действительность, заменив ее органические законы своими отвлеченными требованиями, тогда вместо того, чтобы быть силой созидательной и прогрессивной, она становится началом разрушительным и революционным. Тогда сбывается евангельское слово о соли, потерявшей свою силу: «Вы соль земли; если же соль потеряет свою силу, то чем сделать ее соленой? Она уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон, на попрание людям»{1}.

Когда Сократ и Платон нападали на софистов за их безбожное и разрушительное дело, они имели в виду именно это отпадение разума человеческого от его вечной и универсальной основы. Сами они были также носителями критической мысли и также подвергали своему суду существующее и установленное. Но они совершали этот суд в сознании высшего божественного порядка, господствующего в мире, связующего «небо и землю, людей и богов»{2}. В противоположность этому просветительная деятельность софистов представляет собою классический пример утопического сознания, стремящегося построить и философию, и жизнь на началах рационалистического субъективизма. В области философии эти стремления приводят к релятивизму и скептицизму, что составляет кризис философского сознания. В области общественной жизни они ведут к отщепенству и самопревознесению, к отрыву индивидуального сознания от объективных начал истории, что влечет за собою кризис общественности. Право и государство, утверждали софисты, существуют не от природы, а по человеческому установлению, и потому весь общественный порядок — дело человеческого искусства. Человек сильный может разорвать все связи общественные, может отринуть все чары и заклинания, которыми его удерживают в общем строе, и создать для себя свою собственную справедливость. Так индивидуальный разум человеческий объявляется всесильным и самодовлеющим, и нет над ним никакой высшей силы, пред которой он мог бы преклониться. Крушение софистов есть один из самых ярких примеров кризиса такого интеллигентского самопревознесения, а борьба с софистами Сократа и Платона есть величайший образец восстания религиозно-философского сознания против интеллигентского утопизма. Неудивительно, если позитивно-рационалистическая мысль наших дней, возвеличивая просветительную деятельность софистов, стремится представить Сократа и Платона под видом реакционеров. Сошлюсь для примера на изображение школы Сократа у Белоха в его «Истории Греции». Для тех, кто видит прогресс в создании нового, оторванного от старого, в разрушительной рационалистической критике, в опытах полного переустройства жизни, конечно, реформаторская проповедь Сократовой школы есть только реакция. Но есть и другое понимание прогресса, основанное на стремлении к сохранению связи веков и поколений. Согласно этому взгляду, прогрессивное движение должно сочетать старое с новым, благоговейное почитание святынь истории с творчеством новой жизни. И в свете этого определения прогресса Сократ и Платон являются носителями того высшего прогрессивного сознания, которое делает из них вечных учителей человечества. Духовный опыт человечества на протяжении 2400 лет решил спор софистов с Сократовой школой в пользу этой последней. Пафос вечности, смирение пред высшими объективными связями жизни, — эти духовные устремления, составляющие жизненные корни Сократовой философии, обеспечили этой философии значение вечно-юного источника философского познания, тогда как «дерзкое самообольщенье» софистического субъективизма остается лишь примером крушения рационалистической мысли, пытавшейся все объяснить и построить из себя.

Но если верны те общие определения, которые мы только что установили, то,

очевидно, идейные источники утопического сознания русской интеллигенции лежат за пределами русской действительности. Отыскать их не представляет труда: они восходят, несомненно, к тем социалистическим и анархическим учениям, которые в европейской мысли XIX века представляют собою самый яркий пример рационалистического утопизма и безрелигиозного отщепенства. В свою очередь, и утопические учения социализма и анархизма имеют свои прообразы в утопизме французской революционной доктрины XVIII века с ее верой во всемогущее значение учреждений, в чудесную силу человеческого разума, в близость земного рая. Отсюда можно провести длинную цепь преемственности идей к еще более старым учениям рационализма и утопизма. Столь же древние корни имеет и то другое течение русской интеллигенции, которое ведет свою генеалогию от Чаадаева, Достоевского и Влад. Соловьева. Не трудно было бы отыскать его прообразы в древне-русской письменности, и несомненно, что в поисках за его первоисточниками мы должны будем прийти к христианской религии и греческой философии. Величайшее несчастие русского народа заключается в том, что это последнее течение русской интеллигенции, связанное глубокими корнями со всем ходом русской истории, не имело у нас руководящего значения и что господствующим направлением интеллигентской мысли оказалось то, которое должно было привести ее к неминуемому крушению. Несчастье заключается в том, что яд социалистических и анархических учений отравил собою не только социалистическое и народническое сознание в подлинном смысле этого слова, но что он глубоко проник во все миросозерцание русского просвещенного общества. Как часто и те, кто по своим воззрениям и по своей тактике стояли вне социалистических и народнических партий, все же находили возможным сохранять какую-то связь своих воззрений с социализмом, с народничеством, а иногда и с анархизмом. Как настойчиво сказывалось стремление поддерживать союз и дружбу с так называемыми левыми течениями интеллигентской мысли. «Я ведь тоже немножко социалист», «для будущего я, конечно, признаю социализм», «в идеале я допускаю анархизм», — все эти и тому подобные ходячие обороты интеллигентской мысли с полной ясностью обнаруживают, что в нашей несоциалистической интеллигенции не было ясного представления ни об анархизме, ни о социализме. Не было представления о том, что эти учения хотят, выражаясь языком Штирнера, построить жизнь «ни на чем»{3}, что они свершают свои построения вне основ культуры, на той высоте отвлеченного рационализма, где отрицаются все органические связи жизни, где подрываются все корни истории. Социализм и анархизм в своем чистом и безусловном выражении атеистичны, космополитичны и безгосударственны, и в этом смысле они ничего не могут построить, не отрекаясь от своей сущности: их основное стремление может быть только разрушительным.

Западно-европейская либеральная мысль, выкованная долгим опытом ответственной государственной работы, нашла в себе достаточно силы и широты, чтобы преодолеть социализм, чтобы отделить нравственные предпосылки социализма от ядовитых последствий его революционного утопизма и включить эти предпосылки в свое собственное учение о государственности и свободе. В России несоциалистическая мысль не могла достигнуть этой степени зрелости; она блуждала в потемках и смутно тянулась к социализму, не подозревая, что нравственная основа социализма — уважение к человеческой личности — есть начало либеральное, а не социалистическое, и что в учениях социализма эта основа не развивается, а затемняется [557].

Вместе с ядом социализма русская интеллигенция в полной мере приняла и отраву народничества. Под этой отравой я разумею свойственную народничеству веру в то, что народ всегда является готовым, зрелым и совершенным, что надо только разрушить старый государственный порядок, чтобы для народа тотчас же оказалось возможным осуществить самые коренные реформы, самую грандиозную работу общественного созидания. Первым апостолом этой веры был Бакунин с его учением о созидательной силе разрушения{4}. Не замечая анархических корней этой веры, русская интеллигентская мысль ставила своей основной политической задачей принципиальную борьбу с властью, разрушение существующего государственного порядка. Когда в результате этой борьбы старый строй падет, все совершится само собою. Двукратный опыт русской революции показал, что эта народническая вера была чистейшей анархической иллюзией, совершенно ложной теоретически и губительной практически.

Можно, конечно, объяснить, как и почему русская интеллигенция в старых условиях жизни была такою, как она была; можно даже стараться доказать, что она и не могла быть иною. Допуская возможность и пользу таких исторических объяснений, я не ставлю их, однако, своей задачей в данном случае. Моя цель — указать логическую связь идей. Пусть даже господствующее направление нашего просвещенного общества было объективно неизбежным несчастием русской жизни. Но если бы это было и так, мы должны со всею искренностью и прямотой выяснить не

одни причины этого несчастия, но также и его последствия. Важно признать, что в смысле влияния на развитие русской государственности отщепенство русской интеллигенции от государства имело роковые последствия. И для русской общественной мысли нисколько не менее важно выяснить эту сторону дела, столь важную для будущего, чем искать объяснений прошлого. Важно, чтобы утвердилось убеждение, что отщепенство от государства – этот духовный плод социалистических и анархических влияний – должно быть с корнем исторгнуто из общего сознания и что в этом необходимый залог возрождения России.

Я говорил вначале о том, каким единодушным хором порицания были встречены «Вехи» в русском обществе. Это объясняется тем, что сотрудники «Вех» несли с собой начала, резко разрывающие с социалистическими, анархическими и народническими верованиями русской интеллигенции. Опыт осуществления этих верований в 1905 году был прерван государственным действием сверху, и те, кто питал утопические иллюзии, отошли в сторону с уверенностью, что их стремления, правильные по существу, не осуществились только вследствие внешнего насилия власти. Подавляющее большинство русского общества присоединилось к этому взгляду. Лишь немногие, и в том числе сотрудники «Вех», уже тогда предвидели, что из ядовитых семян утопизма не может взойти добрых всходов, что они несут с собою гибель и смерть. Великая смута наших дней показала, насколько правы были эти немногие и как ошибались те, кто ожидал русской революции как торжества и счастья русского народа. Не только государство наше разрушилось, но и нация распалась. Революционный вихрь разметал и рассеял в стороны весь народ, рассек его на враждебные и обособленные части. Родина наша изнемогает в междоусобных распрях. Неслыханное расстройство жизни грозит самыми ужасными, самыми гибельными последствиями. Захваты и завоевания неприятеля почти не встречают противодействия, и, кажется, всякий может сделать с Россией, что хочет. Только самые черные дни нашей прошлой истории могут сравниться с тем, что мы сейчас переживаем.

В этих условиях всеобщей муки и тоски прозревают и слепые. То, что десять лет назад утверждали немногие, теперь начинают говорить все. Все чаще и чаще слышатся сомнения, тем ли путем мы шли; и нет сейчас вопроса более жгучего, как вопрос о судьбах нашей интеллигенции. Стихийный ход истории уже откинул ее в сторону. Из господствующего положение ее стало служебным, и в тяжком раздумьи стоит она перед своим будущим и перед будущим своей страны. Те, кто ранее этого не видел, все более настойчиво повторяют, что беда интеллигенции в том, что она была оторвана от народа, от его подлинного труда и от его подлинной нужды. Она жила в отвлечении, создавала искусственные теории, и самое понятие ее о народе было искусственным и отвлеченным. Погруженная в свои теоретические мечты и разногласия, она жила в своем интеллигентском скиту, и когда пришло время действовать, ответственность пред своим скитом, пред своими теориями и догматами она поставила выше своей ответственности пред государством, пред национальными задачами страны. В результате государство разрушилось и скит не уцелел.

В этих суждениях, которые мне пришлось слышать от ярких представителей социалистической интеллигенции, мы подходим довольно близко к старой формуле П. Б. Струве об интеллигентском отщепенстве от государства. Остается сделать только один шаг, чтобы вплотную подойти к философии «Вех». Все суждения, которые приходится теперь слышать об интеллигенции, говорят о гибельности ее отрыва от народа и о необходимости сближения с ним. В связи с этим охотно признают органические пороки оторванного от общей народной жизни интеллигентского сознания: принципиальное самомнение, стремление осчастливить человечество придуманными системами, излишества отвлеченной критики, бесплодность замыслов и решений, «кипенье в действии пустом» [558]{5}. Естественным выходом из этих бедствий отвлеченной мысли признается сближение с народом в его труде, нуждах и жизни. Устранить замкнутость и обособленность интеллигенции, связать ее с непосредственным практическим делом – вот настоящее решение вопроса о судьбе интеллигенции. Так говорят сейчас многие; но не трудно видеть, что это решение представляется чисто формальным и потому совершенно недостаточным. Вопрос ставится здесь так, как будто бы вся задача имеет чисто механический характер: механический отрыв должен быть исцелен механическим сближением, и все заключается в том, чтобы интеллигенции и народу быть вместе, а не врозь. Между тем вопрос в том именно и состоит, каково то дело, в котором народу и интеллигенции надо быть вместе. Когда, как в наши дни, утрачивается самое понятие об общем, всех объединяющем деле, когда разрушительная стихия эгоистических стремлений разрывает на части народный организм и угашает в нем душу живую, становится очевидным, что мы имеем пред собою не внешнее механическое распаденье, а глубокий духовный кризис. Вся задача заключается в том, чтобы правильно понять и определить существо этого кризиса. Тогда и выход из него определится в действительном соответствии с глубиной переживаемой

смертельной опасности.
Когда после смуты начала XVII века Трубецкой и Пожарский рассылали по местам грамоты с просьбой о присылке на собор «лутчих, и разумных и постоятельных людей, чтоб им во всех вас место… о государственном деле говорити было вольно и безстрашно», они требовали этих людей в Москву «для великаго Божья и земскаго дела». Государственное устроение родной страны представлялось им великим Божьим делом, и акт избрания государя, для которого созывался собор, они рассматривали как необходимую органическую основу государственного строительства: «а то вам даем ведати, да и сами вы то знаете, только у нас вскоре в Московском государстве государя не будет, и нам без государя нисколько быть невозможно. Да и в никоторых государствах нигде без государя государство не стоит» [559]. Вот ясное и простое выражение того взгляда, который понимает государственное дело как дело Божье, который ищет утвердить государство на крепких основах исторического опыта. Этому взгляду совершенно чужда мысль о том, что государственное дело не имеет отношения к душевной жизни личности. Еще более чуждо ему стремление все устроить по-новому, сделать так, как «в никоторых государствах» никогда не бывало. Тут сказывается благоговейное почитание дела Божия и опыта человеческого, преклонение пред высшими органическими законами жизни, пред объективными началами истории.
С этой точки зрения, если бы применить ее к вопросам нашего времени, следовало бы сказать, что и народу, и интеллигенции надлежит быть вместе в служении некоторому общему делу, стоящему выше и народных желаний, и интеллигентских теорий. Такому служению одинаково противоречат и ломка народной жизни по отвлеченным требованиям интеллигентских утопий, и возведение народных желаний на степень высших идеалов государственного строительства. Работа просвещенного сознания необходима, но она должна совершаться в сознании объективных и универсальных основ общественного созидания. Забота о народе обязательна и священна, но лишь при том условии, что она не создает из народа кумира и что она связывает эту заботу с тем Божьим делом, которому одинаково должны служить и народ, и интеллигенция. Только в таком случае прогрессивная мысль интеллигенции получает свое подлинное и крепкое содержание, а народная жизнь утверждается на прочном фундаменте органического строительства. Это тот путь сочетания старого с новым и изменчивого с постоянным и вечным, о котором так хорошо говорил английский либеральный писатель Берк: «Сохранение старого при постоянных изменениях есть общий закон всякого постоянного тела, состоящего из преходящих частей. Этим способом целое никогда не бывает ни молодо, ни старо, ни средних лет, но движется в неизменном постоянстве чрез различные фазы падения, обновления и прогресса. Следуя этому установленному природою порядку в управлении государством, мы достигаем того, что улучшения никогда не бывают совершенно новы, а то, что сохраняется, никогда не становится совершенно устарелым. Действуя всегда как бы пред ликом святых праотцев, дух свободы, который сам по себе может вести к излишествам, умеряется благоговейной важностью. Мысль о свободном происхождении внушает человеку чувство собственного достоинства, далекое от той наглой дерзости, которая почти всегда безобразит первых приобретателей всякого преимущества»{6}.
Каждый народ, образовавший из себя духовное целое, имеющий свою историю, свою культуру, свое призвание, носит в себе живую силу, которая сплачивает воедино его отдельных членов, которая из этих атомов, из этой пыли людской делает живой организм и вдыхает в него единую душу. Это — та великая сила духовного сцепления, которая образуется около святынь народных; это — сила того Божьего дела, которое осуществляет в своей истории народ. Это — святыни религиозные, государственные и национальные не в смысле общеобязательных догматов и единообразных форм, вне которых все принадлежащее к данному государству и к данной нации отметается и подавляется, а в общем значении руководящих объективных начал, пред которыми преклоняется индивидуальное сознание, которые оно признает над собою господствующими. В пределах данного государства могут уживаться разные веры и могут бороться разные политические воззрения; в нем могут существовать рядом разные народности и наречия; но для того чтобы государство представляло собою прочное духовное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к своему общенародному достоянию, и оно должно в глубине своей таить почитание своего дела как дела Божия. И неверующие по-своему могут разделять это почитание, этот культ своей родины, поскольку служение ей они признают делом достойным и правым и поскольку в защите этого дела они готовы идти на всякие жертвы, даже и на пожертвование жизнью своей и своих близких: это и значит именно, что они до конца вырывают из своего сердца корень эгоизма во имя высшей идеальной связи, пред которой они самозабвенно и благоговейно склоняются. Государство не может принудить всех к единообразному культу, и сыновняя привязанность к нему граждан как к своему

отечеству, как к делу своих отцов не может выливаться в форму рабской покорности одних групп пред другими, господствующими и возвеличенными. Истинный патриотизм утверждается на одинаковом подчинении всех частей народа идее государства как дела Божьего. Он предполагает родину-мать, которая не знает различия сынов и пасынков; он предполагает отчизну-семью, в которой все люди — братья, отличающиеся между собою не искусственными признаками, а природными дарованиями и личными заслугами.

Уживаясь вместе в дружном союзе гражданского единства, отдельные народности и группы каждая по-своему могут благоговейно чтить свою родину и возносить молитвы Богу о ее богохранении; но если никакая народность не возносит этих молитв о своем государстве, если никто не верит больше в свое государство, не любит и не чтит его, такое государство существовать не может. Без этого, выражаясь словами старой грамоты, «в никоторых государствах нигде государство не стоит». И сейчас, когда революционный вихрь рассеял и разметал в стороны державу российскую, когда он отдал ее в чужие руки, только пробуждение религиозного сознания и национально-государственного чувства может возродить Россию. Старая Россия — надо ли это разъяснять? — не сумела возвести русскую государственную идею на ту высоту, которая представляет сочетание твердых национально-государственных и религиозных основ с идеями равенства и свободы. Формула старой русской государственности: «самодержавие, православие и народность» давала этим необходимым основам государственного бытия догматическое и обособляющее истолкование. Но что сделала русская интеллигенция для того, чтобы живым и неотразимым воздействием широко разлитого общественного сознания способствовать усвоению формул более всеобъемлющих? Мы можем назвать небольшой ряд имен — и между ними особенно имя Влад. Соловьева, — которым принадлежит заслуга усердной работы в этом направлении. Что касается русского общественного сознания в его господствующих течениях, то ему принадлежит печальная роль той разрушительной силы, которая в борьбе с догматизмом старых основ отвергла и вовсе конкретные и реальные основы истории, заменив их отвлеченной пустотой начал безгосударственности, безрелигиозности и интернационализма; а когда ей предоставлена была свобода действовать и властвовать, она привела Россию на край гибели. Для русского государственного сознания наших дней встает задача огромной жизненной важности: в непосредственном взаимодействии власти и народа осознать и утвердить необходимые основы государственного бытия. Было бы величайшим несчастьем для России, если бы та новая национальная власть, которой ждет страна, не нашла в себе достаточно творческой силы для того, чтобы вступить на новый путь государственного строительства. Но еще более тяжким и совершенно непоправимым несчастьем явилось бы то, если бы интеллигенция наша снова решила, что ей нечего пересматривать и нечего менять. Ибо только в духовном опыте просвещенной части общества вырабатываются идейные основы государственности. И если бы русское просвещенное общество снова оказалось в плену у социалистических, народнических и анархических верований и снова стало бы в положение силы, принципиально враждующей с властью, на кого бы могла тогда опереться власть в своих прогрессивных стремлениях? В таком случае мы снова оказались бы в том заколдованном кругу, из которого не могли выйти ранее: узкое понимание государственности сверху, полное отрицание государственности снизу. Задача нашего времени заключается в том, чтобы разорвать этот заколдованный круг, чтобы дружным действием и власти, и народа воскресить и поднять расслабленные силы русской земли. Но для этого великого государственного дела надо отказаться от всяких частных, групповых и партийных лозунгов. Скрепляют и живят только начала общенациональные, возвышающиеся над всеми, только силы органические, объединяющие всех общей внутренней связью; партийные же лозунги и программы только разделяют. Лишь целительная сила, исходящая из святынь народной жизни и народной культуры, может снова сплотить воедино рассыпавшиеся части русской земли. Вот то общее дело, в котором интеллигенции и народу надлежит быть вместе и в котором самое противопоставление интеллигенции и народа должно исчезнуть или по крайней мере утратить свою остроту.

И когда в свете этого общего дела, долженствующего спаять воедино интеллигенцию и народ, мы обсуждаем тот отрыв интеллигенции от народа, который является причиной крушения интеллигентского сознания, мы приходим к заключению, что тут мы имеем дело не с простым обособлением от народа, которому легко помочь сближением и воссоединением: это — падение в бездну, спасение от которой может быть достигнуто только чрез самоотречение, только чрез подвиг духовного освобождения от иллюзий рационалистического утопизма.

Мы обозначили то направление мысли, которое составляет причину кризиса интеллигентского сознания, именем рационалистического утопизма. Мы должны теперь дать более точное определение этого состояния сознания, чтобы показать, каким образом самые искренние и благожелательные стремления утопической мысли вместо

блага приносят зло, почему они, стремясь создать новую жизнь, на самом деле лишь разрушают и мертвят, почему, обещая людям земной рай, они нередко приводят к земному аду и вместо счастья и всеобщего устроения ввергают всех в ужас и хаос анархии и запустения.

Основной закон общественной жизни зиждется на связи общественного порядка с высшими объективными основами истории. Когда мысль человеческая отрывается от этой связи и пытается построить общую жизнь на началах придуманных и отвлеченных, она переворачивает и извращает все естественные отношения. Отсюда — неизбежное расстройство и разрушение, которые она приносит с собою.

Каждая утопия обещает человечеству устранение общественных противоречий, гармонию личности с обществом, единство жизни; и каждая утопия предполагает, что она знает такое универсальное средство, которое приведет к этому блаженному состоянию всеобщей гармонии и мира. Но именно поэтому каждая утопия представляет собою мечту о всецелом устроении, а вместе с тем и упрощении жизни. Предполагается, что можно найти одно слово, одно средство, одно начало, имеющее некоторый всемогущий и всеисцеляющий смысл, что можно согласно с этим началом устроить жизнь по разуму, освободить ее от противоречий, от разлада, от сложности, свести к единству, к согласию, к гармонической простоте.

История человеческая всегда шла и идет чрез возрастающие противоречия, чрез борьбу противоположных начал к высшей сложности. Достижимое для нее единство есть относительное сочетание многообразных различий и возрастающих связей, а не абсолютное примирение противоположностей. Свет разума направляет пути истории, но не устраняет ее творческой глубины, ее бесконечных возможностей, ее иррациональных основ. Вот почему каждая утопия предполагает перерыв истории, чудо социального преображения и в своем осуществлении приводит к насилию над историей, к злым опытам социального знахарства и колдовства.

Предположение о возможности рационального устроения и упрощения жизни скрывает за собой и другое, еще далее и глубже идущее предположение: что зло и страдание могут быть побеждены разумом человеческим в совершенной общественности, что они связаны лишь с несовершенством учреждений и с неразумием отношений. Космологическую проблему зла и страдания здесь хотят решить в терминах социологических, зло мировое победить устроением социальных отношений. Но если борьба с общественным злом есть величайшая задача государственного строительства, то опыт всецелого и немедленного искоренения этого зла, представляя собою самообольщение человеческого ума, оказывается злом еще худшим и приводит к бедствиям еще более тяжким и невыносимым.

Наконец, все изложенные предпосылки и предположения рационалистического утопизма скрывают за собою и еще одно логически с ними связанное предположение: отрицание Бога и религии. Утверждать, что жизнь можно устроить по разуму человеческому, что силою разума человеческого и воли человеческой можно победить и противоречия истории, и диссонансы мира, и самобытные стремления и страсти личности, значит то же, что признать этот разум и эту волю в их высшем совершенстве абсолютными и всемогущими, приписать им божественное значение, поставить их на место Божьего разума и Божией воли. Не случайным является то обстоятельство, что величайшие представители социализма и анархизма внутренне отталкиваются от религии и вооружаются против нее. Тут сказывается неизбежная логика мысли. Утопии земного рая, признающие возможное всемогущество и господство в жизни разума человеческого, не могут одновременно с этим признавать и неисповедимые тайны Божьего Промысла. Хотеть устроиться по разуму, так чтобы разум человеческий был единым всемогущим владыкой жизни, это значит также верить, что можно устроиться без Бога, без религии.

Вот что означает тот отрыв, в который впадает интеллигентское сознание, вступающее на путь рационалистического утопизма. Это — гордое самообольщение ума человеческого, возмечтавшего о своем всемогуществе и отпавшего от органических сил и начал мирового процесса. И единственным плодом этого самообольщения являются безвыходные противоречия и неизбежное крушение. Весь устремленный в будущее, утопизм старается разорвать все связи с прошлым; призывающий человека искать своего благополучия здесь, на земле, утопизм отрывает его от всего трансцендентного и потустороннего. Но такая всеобщая критика, разрушающая историю и религию, расшатывающая все земное и небесное, в результате создает вокруг человека пустоту разрушения, хаос неустроенности, в которых не видно, как найти выход к желанному свету. И в конце концов этим разрушителям и громовержцам нередко приходится постулировать закономерность истории, необходимость постепенного подготовления будущего, высшие законы жизни, т. е. возвращаться к тем предпосылкам объективного идеализма, которые принципиально отвергаются рационалистическим утопизмом. Здесь утопизм находит свой предел и свое ниспровержение. Жизнь возвращает утопическое сознание на историческую почву, ставит его на место, подчиняет его своему ходу, своей закономерности. В этом

состоит крушение утопий, характеризующее собою кризис интеллигентского сознания [560].
Но для того чтобы этот кризис, эта тяжкая болезнь духа нашла свое действительное исцеление, очевидно недостаточно, чтобы утопическая мысль только формально признала наличие высших законов истории: пока эти законы открывают простор для самопревознесения субъективного сознания, для самообольщений утопизма, признание их остается чисто внешним и словесным. Недостаточно также и того, чтобы интеллигенция принялась за практическое дело и сблизилась с народом. Если она войдет в практическую жизнь со всеми грехами и недугами утопического сознания, если деятельность ее будет руководиться разрушительными идеями интеллигентского отщепенства, из этого ничего не получится, кроме дальнейшего расстройства жизни. Все мы, сыны единой России, согласно призыву старых вождей русского народа, должны стать на путь служения «великому Божьему и земскому делу». Только любовь к своему общенародному достоянию, к своей культуре, к своему государству исцелит и всех нас, и Россию от безмерно-тяжких испытаний.
И. А. Покровский
Перуново заклятье
Комментарии
Старинная новгородская легенда рассказывает: когда новгородцы при Владимире Святом сбросили идол Перуна в Волхов, рассерженный бог, доплыв до моста, выкинул на него палку со словами: «вот вам, новгородцы, от меня на память». С тех пор новгородцы в урочное время сходятся с палками на волховском мосту и начинают драться как бешеные.
Ключевский вспоминает об этой легенде в связи с даваемой им характеристикой древне-русского веча, этого фундамента нашего старого народоправства. «На вече, – говорит он [561], – по самому его составу не могло быть ни правильного обсуждения вопроса, ни правильного голосования. Решение составлялось на глаз, лучше сказать на слух, скорее по силе криков, чем по большинству голосов. Когда вече разделялось на партии, приговор вырабатывался насильственным образом, посредством драки: осилившая сторона и признавалась большинством… Иногда весь город “раздирался” между боровшимися партиями, и тогда собиралось одновременно два веча… Случалось не раз, раздор кончался тем, что оба веча, двинувшись друг против друга, сходились на большом волховском мосту и начинали побоище, если духовенство вовремя не успевало разнять противников».
Так мстил низверженный Перун новгородцам: выходило так, что новгородцы, сбросив его, стали управляться в конечном счете палкой.
Но ограничилась ли месть Перуна одними только новгородцами? Увы, мы знаем теперь, что нет: злое заклятье легло на весь русский народ и на всю до сих пор его историю. Мы знаем, что палочное вечевое народоправство сменилось палочным самодержавием – жезлом Ивана Грозного, дубинкой Петра Великого, шпицрутенами Николая I. Наступившее недавно «освобождение» завершилось «диктатурой пролетариата», и снова повторяется, но уже в огромном всероссийском масштабе, нарисованная выше картина старорусского «народоправства». Разве не так же отсутствует теперь правильное обсуждение вопросов и правильное голосование? Разве не так же принимаются решения «скорее по силе криков, чем по большинству голосов»? Разве не так же при разделении на партии «приговор вырабатывается насильственным образом, посредством драки»? Разница, конечно, в том, что вместо сравнительно скромных архаических палок теперь действуют орудия и пулеметы, да вместо маленького волховского моста у нас появилось множество больших внутренних фронтов…
Палка Перуна гуляет. Либо мы сами себя неистово колотим, либо нас неистово колотят, иного способа жить вместе, иного способа осуществлять свое национальное «самоопределение» мы как будто не знаем…
Переход от монархии к республике является вообще моментом критическим и опасным. Дело в том, что авторитет монархии и монарха покоится всегда на некотором иррациональном основании. Власть монарха в народной психике всегда снабжена в большей или меньшей степени такой или иной сверхразумной санкцией, вследствие чего этой власти повинуются легче и проще, особенно там, где она имеет за себя давность столетий. Власть же демократическая, выборная совершенно лишена подобной иррациональной поддержки; вся она должна опираться исключительно на рациональные мотивы и прежде всего на гражданское сознание необходимости порядка и власти вообще. Эти же рациональные мотивы далеко не всегда оказываются равными по силе прежним, и неудивительно поэтому, если современные социологи отмечают, что демократизация государства приводит сплошь и рядом к ослаблению психологического влияния власти и психологической силы закона. Ибо кто наделяет людей властью, кто издает законы? Наши же представители, т. е. в конечном счете мы сами. И вот власть и закон лишаются своего прежнего мистического авторитета. Таким образом, – говорит J. Cruet [562], – та самая идея народного суверенитета,

которая дает закону наиболее солидное юридическое основание, в то же самое время психологически ослабляет его моральный авторитет; ведь в сущности всякий демократический и парламентарный режим есть не что иное, как господство критического духа («le gouvernement de l’ésprit critique»); в этом его самое лучшее и самое худшее…

При таких условиях совершенно понятно, что наш русский революционный переход от монархии к народоправству представлял в этом отношении исключительные опасности. Весь вопрос заключался в том, сумеет ли наш народ сразу и быстро, в необыкновенно трудной обстановке, в деле порядка и повиновения перейти от иррациональной основы к рациональной, сумеет ли он уловить свои подлинные национальные интересы и водворить в своих рядах надлежащую дисциплину.

Мы знаем, что история не была к нему в этом отношении добра, — она не дала ему постепенной и достаточной подготовки: умственная темнота и политическая невоспитанность народных масс ни для кого не составляли секрета. Если можно было на что надеяться, так только на здоровый инстинкт народа, да… на разумное руководительство им со стороны интеллигенции.

Как же повела себя эта последняя?

Уже давно отмечался слабый интерес нашей интеллигенции к вопросам права. Правда, за последнее время положение дела как будто несколько улучшилось, но все же широкие круги русского интеллигентного общества оставались в этом отношении и мало сведущими и мало чувствительными. И это надо сказать в одинаковой мере об обоих лагерях, издавна борющихся у нас между собой, — лагере идеалистическом и лагере материалистическом.

Интеллигенция первого, идеалистического лагеря страстно и, надо думать, искренно ищет абсолютного добра и абсолютной правды; в этих исканиях она делится на кружки и секты, обнаруживает огромную напряженность нравственного чувства, а часто доходит даже до глубочайшего религиозного пафоса. Но в то же самое время в деле практического устроения жизни она оказывается какой-то беспомощной, а иногда даже, приходится сказать, и бесчувственной. Ища абсолютной правды, она совсем не обращает внимания на тот мир относительного, в котором мы живем; жаждая абсолютного добра, она плохо следит за тем практическим путем, по которому нам по необходимости приходится идти. Вследствие этого часто случается, что мы, как бы ослепленные нашим внутренним видением, идем напролом, безжалостно сокрушая множество таких ценностей, которые мы сами хотели бы утвердить. Ради «дальнего» мы душим «ближнего», ради свободы мы совершаем бездну насилий. И так получается то, что, погруженные в мечты о насаждении царства Божия на земле, мы совершенно не умеем устроить нашего обыкновенного нынешнего царства. Мечтая об абсолютной правде, мы живем в ужасающей неправде; мечтая о горней чистоте, мы пребываем в невылазной нравственной грязи.

По этой же причине мы свысока и с презрением относимся к праву. Мы целиком в высших областях этики, в мире абсолютного, и нам нет никакого дела до того в высокой степени относительного и несовершенного порядка человеческого общения, которым является право.

Даже более того. Многим кажется, что, оставаясь последовательными, они должны прямо отрицать право. Всякий правовой порядок, — говорят, — покоится на власти и принуждении; он по самой идее своей исключает свободу произволения и потому противоречит основным требованиям нравственности. И вот, как известно, мы, русские, весьма склонны к анархизму: ни для одного идейного течения мира мы не дали столько видных теоретиков, как именно для анархизма (Л. Толстой, Бакунин, Кропоткин).

Конечно: мы думаем об обществе святых, а в этом обществе, — говорят даже юристы, — не будет никакой надобности в праве. Право идет к своему собственному уничтожению, а потому оставим мертвым хоронить мертвых…

Но и для другой стороны, для материалистического лагеря нашей интеллигенции, право также не имеет самостоятельной ценности. История человечества двигается не такими или иными идеями о правде и справедливости, а чисто материальными силами — интересами общественных групп и классов; право лишь санкционирует созданное борьбою этих интересов фактическое соотношение сил. Оно, таким образом, не имеет в себе ничего творческого; оно только констатирует то, что есть, что создано факторами, лежащими далеко за его пределами. И естественно при таких условиях, что наше внимание склонно по преимуществу обращаться к этим последним факторам. Как бы ни определялись эти факторы ближе, — все равно, для права результат получается один и тот же: его игнорируют.

Но и здесь этого мало: за этим игнорированием часто также скрывается более или менее определенное отрицание. Мы говорим при этом не об отрицании тех или иных отдельных (хотя бы и очень важных) норм или институтов, как, например, брака или частной собственности, а об отрицательном отношении к самой идее права вообще. В самом деле, если верховным критерием политики является наиболее полное

осуществление классовых интересов пролетариата или крестьянства, то с этой точки зрения всякие правовые нормы или гарантии могут оказаться при известных условиях прямо вредными. Это именно тогда, когда эти гарантии (например, гарантии правосудия, недопустимость смертной казни и т. д.) связывают действия пролетариата или крестьянства или ими поставленных властей. Тогда они нежелательны, вредны и тягостны. И вот, таким образом, право оказывается просто некоторым барьером, за которым прячутся, пока приходится обороняться, но который является помехой, как только почувствуют достаточно силы, чтобы перейти в наступление. Поэтому в устах представителей этого лагеря речи о праве имеют всегда неискренний характер: о нем они много вопиют, если находятся в положении побеждаемых, но моментально забывают, если оказываются победителями. То, что они в сущности признают и перед чем они в действительности преклоняются, есть исключительно сила: прав, поскольку силен. Опыт русской революции с ее «диктатурами», «революционным правосознанием», «правотворчеством снизу» и разными другими тому подобными вещами подтверждает сказанное самым наглядным и ощутительным образом.

Чему же при таком своем общем настроении могла научить интеллигенция народ, особенно в столь критический момент его истории? Могла ли она научить его уважать право, раз она сама его не уважала? Могла ли она дать народу рациональное обоснование для подчинения власти и закону, раз она сама его не ощущала?

Очевидно, нет. Но она могла сделать худшее. Она могла в темные, невежественные массы бросить лозунги, которые способны были уничтожить даже то, что там еще оставалось, разнуздать самые низменные инстинкты и повести к разрушению самых последних, самых элементарных основ общежития. И она это сделала…

Мы далеки от утверждения, будто в этом повинна вся русская интеллигенция. Мы знаем, что уже с самого начала революции было немало людей, которые предостерегали против бесцеремонного обращения с правом, которые звали народ к дисциплине и строгому соблюдению порядка и законности, но их голоса были скоро заглушены. «Сила крика» осталась за теми крайними флангами обоих направлений, о которых была только что речь и в которых равнодушие к праву переходило в прямое отрицание.

Нечего говорить об анархизме: каковы бы ни были его теоретические основания, его социально-психологические последствия не подлежат сомнению. Если есть учение, которое поистине предполагает святых людей, так это именно анархизм; без этого он неизбежно вырождается в звериное bellum omnium contra omnes{1}. Разрушая последние правовые сдержки, анархизм отдает человеческое общежитие на волю индивидуального эгоизма и эгоистических аппетитов. Не вникая в глубину учения, где все-таки содержатся кое-какие против этого коррективы, невежественный ум усваивает из него только его упрощенные, боевые лозунги и усматривает в них только одно — освобождение своего эгоизма от всяких ограничений. Неизбежным последствием этого во взбаламученной народной психике является широчайший разгул всяческих преступлений. Ибо ни жизнь, ни имущество ближнего не гарантированы: на все я могу смотреть исключительно как на средство для удовлетворения моих интересов. Единственно, что еще меня может сдержать и ввести в известные границы, — это встречная палка.

Не меньшую отраву в умы вносило и другое крайнее учение — материалистический социализм. Утверждая, что право и нравственность суть только «идеологические надстройки», оно этим самым уничтожало всякое нормативное значение их, устраняло их как инстанцию, стоящую над интересами и имеющую право их судить. Какой-либо иной оценки, кроме оценки с точки зрения классового интереса, нет и быть не может. Поэтому борьба за свой классовый интерес всегда и всякими средствами законна. Всякий интерес моего класса есть законный интерес, ибо вне области интересов и над нею нет никакой высшей решающей инстанции; с другой стороны, всякое средство для защиты этого интереса дозволено, ибо что, кроме его технической непригодности для этой цели, может заставить нас от него отказаться? Можно было опасаться заранее, какой рефлекс дадут все подобные учения в той же темной и до крайности взбудораженной народной душе; действительность превзошла, однако, самые мрачные опасения.

«Материалистическое понимание истории» претворилось в грубейшее материалистическое понимание жизни. Все высшие проявления человеческого духа — совесть, честь, потребность в истине, правде и т. д. — исчезли под напором самых элементарных похотей тела. «Экономика» теории превратилась на практике в кошмарный разгул ничем не сдерживаемых звериных инстинктов, в оргию убийств, издевательств и грабежей. Пренебрежение к «идеологическим надстройкам» выросло в чудовищную враждебность ко всему, что носит на себе печать интеллигентности и культурности.

Классовый эгоизм совершенно вытравил представление о государстве и народе как

целом. «Пролетариат» как особый класс, границы которого, впрочем, так и остались неясными, выделил себя из общего тела народа и занял по отношению ко всему остальному нетерпимое, воинствующее положение. Классовая борьба вылилась в самую озлобленную ненависть ко всему, что «не с нами». Нет народа, а есть только мы, «пролетарии»; все другие либо вовсе не должны существовать, либо должны нам беспрекословно служить. Так обрисовалась знаменитая отныне в истории «диктатура пролетариата»: озлобление и ненависть составляют ее душу, разрушение — ее стихию, всеобщее рабство — ее результат.

В озлоблении своем она не разбирается в средствах. Все самые элементарные принципы всякого сколько-нибудь культурного общежития, раз они становятся на пути вожделениям, объявляются буржуазной выдумкой и с поразительной смелостью отметаются. В числе и всякие человеческие, просто человеческие права. Ибо просто человека у нас в настоящее время нет: есть либо «пролетарий» (и притом «стоящий на советской платформе»), член безгранично господствующего сословия, либо «буржуй», существо совершенно бесправное. Нет никаких «прав», но нет и никакого «права»: вместо последнего только «революционное правосознание» победителей, т. е. их самый неприкрытый произвол.

Когда этот дух безудержного классового эгоизма, вызванный общей социалистической проповедью, стал приносить свои грозные плоды, часть самой социалистической интеллигенции пришла в смущение и стала звать назад — к идее отечества, к поддержанию порядка, к дисциплине в труде. Но народ уже ее не слушал. Не слушал тем более, что другая часть того же социалистического лагеря продолжала свое черное дело. Возбуждая массы и в свою очередь возбуждаемая ими, эта часть поднялась до истинного пафоса человеконенавистничества, до истерического исступления. Быть может, в некоторые «светлые промежутки» у отдельных вожаков большевизма и мелькала мысль о необходимости остановиться и начать делать хоть какую-нибудь положительную работу (в такие минуты мы слышим даже от них по адресу пролетариата призывы к труду и дисциплине), но на этом пути положительного строительства они роковым образом были обречены на неудачу. Тут-то и обнаруживалось, что уже не они ведут за собой массы, а массы гонят их. Они имеют успех, пока зовут к разрушению, экспроприациям, конфискациям и т. д., но решительно утрачивают всякую власть, когда осмеливаются погладить против шерсти: недвусмысленное рычание по их собственному адресу являлось ответом на их призыв к порядку. И они оставляли свои попытки и бросались снова на старый путь социального неистовства, озлобленного науськивания и бессудных расправ.

Так продолжается и поныне. Вместо того чтобы способствовать нравственному оздоровлению народа, его систематически продолжают развращать. Вместо того чтобы призывать к всенародному объединению во имя общего спасения от внешнего ига, народ прямо или косвенно отдают под это иго, лишь бы только довести до конца свою чудовищную формулу «мир на фронте, война в тылу». Но мира «на фронте» все же нет, а «война в тылу» превратилась во всеобщее русское побоище. Бóльшую бессмыслицу и больший народный позор едва ли видала когда-нибудь история…

Вот к чему привело «учительство» нашей социалистической интеллигенции! В великий героический момент призванная провести свой народ через все исторические искушения и опасности, она сама ввергла его в пропасть и выдала его врагам. Обязанная помочь народу в деле творческого устроения нового свободного уклада, она вместо этого вызвала всенародную гражданскую войну и анархию. Как зарвавшийся биржевой игрок, увлекшись погоней за еще не виданным на земле социальным строем, она проиграла тот дар свободы, который народ уже имел. Вместо благородного величия освободившегося гения она явила миру низость взбунтовавшегося раба, а русский народ выставила в виде опьяневшего Калибана на позор всему миру и всем векам.

Велик грех, велико должно быть и искупление. За месяцами греха должны последовать долгие десятилетия покаяния и трудной работы для воссоздания рассыпавшегося отечества.

Интеллигенция должна, прежде всего, сознать и почувствовать всю ответственность за каждое слово, с которым она идет к народу. Не буду говорить о необходимости безусловной честности и искренности в проповедывании своих идей; но и при этом условии мы должны помнить, что сплошь и рядом высказанная мысль вызывает в коллективной психологии масс совсем иные эффекты, чем те, которые вытекали бы из объективного содержания самой этой мысли. Всякое умственное общение есть двухсторонний процесс, зависящий от свойств и особенностей психического аппарата обеих сторон, и если мы хотим добиться правильного понимания нашей мысли, мы должны считаться с особенностями аппарата воспринимающего. В противном случае могут получиться самые прискорбные побочные психологические рефлексы и ужасающие искажения, как это случилось ныне с такими понятиями, как демократия, социализм, буржуазия и т. д. Мы должны помнить вообще, что коллективная психология есть нечто в высшей степени сложное, полное явлений иррациональных и капризных: иной

раз легко вызвать в ней бурю, но трудно эту бурю потом утишить.
Однако первое, что должна сделать наша интеллигенция, – это честно и тщательно пересмотреть свой собственный идейный багаж. Она должна признаться, что в нынешних тяжелых испытаниях она оказалась несостоятельной даже с точки зрения своей интеллигентности, т. е. с точки зрения своих знаний и своего понимания. Она оказалась полузнающей, а иногда и вовсе незнающей того, за разрешение чего она так смело бралась. Надо, таким образом, прежде нежели учить других, тщательнее поучиться самим.
И прежде всего, полагаю, надо изменить свое отношение к идее права.
В частности, материалистическому лагерю нашей интеллигенции надо подумать о следующем. Утверждая, что пролетариат или крестьянство вправе добиваться осуществления своих классовых интересов только потому, что это суть его интересы, вы ставите этим самым защищаемые вами интересы этически на одну доску с интересами прямо противоположными. Интерес капиталистов или помещиков при такой постановке вопроса этически так же законен, как интерес рабочего: там класс и здесь класс, и если тот класс вправе бороться за свои интересы, то не менее вправе делать то же самое и этот. Не признавая над интересами и классами никакой высшей этической инстанции, вы разрешение подобного столкновения интересов предоставляете исключительно борьбе, т. е. факту, силе. А при таких условиях и ваш противник может сказать: если так, то мы еще посмотрим, кто кого – вы ли меня или я вас. Другими словами, вы сами своим учением оправдываете и борьбу против вас, вливаете в душу противника нравственную энергию, сознание своей правоты.
В действительности вы, конечно, такой этической равноправности капиталиста или землевладельца не допускаете; вы считаете требования рабочего или крестьянского класса более правильными, более заслуживающими признания и одобрения. Почему? Какие бы основания ни выдвигались при этом, все равно вы должны признать, что, прибегая к этим основаниям, вы оставляете вашу голую теорию интересов как таковых и подвергаете мысленно борьбу за них некоторой высшей этической оценке. Над борющимися интересами вы невольно мыслите какую-то высшую надклассовую инстанцию, которая одно одобряет, другое отвергает, – независимо от того, что из них побеждает в фактической борьбе. Перебирая мысленно претензии противников, вы невольно про одни из них думаете: этого он вправе требовать, а про другие: этого он не вправе.
Вы, таким образом, сами против своей воли оперируете понятиями «право» и «неправо». Да иначе, конечно, и быть не может. Ведь не всякий свой интерес вы лично признаете правым и подлежащим осуществлению; некоторые ваши интересы вы сами отвергнете как недопустимые по тем или иным основаниям. Но то же самое нужно сказать и относительно интересов целых общественных групп или классов. Ведь и у этих последних могут быть такие интересы, которые придется признать недопустимыми, наприм<ер>, интерес в привилегированном, эксплоататорском положении по отношению к другим группам. Если до сих пор в этом были повинны классы капиталистов или помещиков, то в будущем могут возникнуть такие же эксплоататорские поползновения в классе промышленных рабочих по отношению к земледельцам, или наоборот, в классе квалифицированных рабочих по отношению к неквалифицированным, или наоборот и т. д. До тех пор пока род человеческий будет несовершенным, всяческие конфликты на этой почве неизбежны, и потому даже по отношению к целым группам, классам, обществам необходимо твердо помнить известное правило: не на все то, в чем мы имеем интерес, мы имеем уже и право. Критерий права доминирует, таким образом, над критерием интереса и составляет такое понятие, без которого мы не можем ни мыслить, ни действовать.
Как бы мы ни определяли затем этот критерий права ближе, в чем бы мы ни усматривали основной принцип этого последнего, во всяком случае мы уже оказываемся в плоскости известного рода этических оценок, в плоскости суждений о должном. А в этой плоскости никакие материалистические концепции истории не могут иметь для нас обязательного значения: то, что было и что есть, принципиально не указ для того, что должно быть.
Ввиду всего сказанного, более тщательное отношение к праву, большее уважение к нему делается для всякого искренно мыслящего обязательным. Недовольство существующим правопорядком нисколько не оправдывает небрежения к праву вообще: если нынешние оценки правого и неправого ошибочны, то тем необходимее разработка и выяснение новых, верных. Как бы ни рисовался нам будущий желательный социальный строй, он прежде всего должен быть оправдан как строй правый и справедливый; без этого он будет ощущаться всеми, даже теми, для кого он выгоден, как голое насилие. Если дифференциация труда не исчезнет, то не исчезнет в обществе и известное деление на группы с особыми интересами каждой, и если мы не хотим, чтобы сожительство этих групп представляло из себя непрерывную междоусобную войну, мы должны регулировать их сотрудничество на известных

справедливых, правовых основаниях. А для этого мы должны решить, что право и что неправо.
Но если, таким образом, для материалистического лагеря нашей интеллигенции делается необходимым проникнуться в известной степени идеализмом, то, наоборот, для другого, идеалистического лагеря обязательно большее внимание к земному и относительному. А это непременно приведет его опять-таки не к чему иному, как к тому же праву.
Конечно, право есть порядок внешний и условный, но это не значит, что оно есть нечто по существу для человеческого общения ненужное. Нам незачем, полагаем, выступать с опровержением анархизма: это учение держится не силой своих аргументов, а силой возбуждаемого им настроения. Укажем только на то, что если бы даже все люди действительно руководились в своей жизни нравственными побуждениями, то и тогда для совместной жизни им нельзя было бы обойтись без известных внешних, условных правил. Ведь нравственность, как известно, есть нечто такое, что держится только силой внутреннего, индивидуального убеждения: если я, в силу всего своего миропонимания, признаю известное поведение для себя обязательным, то я должен так поступить, хотя бы другие думали иначе; если бы я поступил так, как считают нужным другие, то я в угоду им отрекся бы от своего внутреннего нравственного завета, в угоду миру поклонился бы идолу. Вследствие этого нравственные требования могут быть весьма различны и непримиримы. Людям же, как-никак, нужно жить вместе, а для этого нужно создать такой условный порядок взаимных отношений, при котором каждой личности была бы гарантирована в одинаковой мере возможность ее физического и духовного существования, возможность нравственного совершенствования.
По этой причине неверно часто встречающееся (даже у юристов) утверждение, будто право само ведет к своему упразднению, будто в обществе людей нравственных, святых оно станет совершенно излишним: люди могут быть святыми, но каждый по-своему, а для их сожительства необходимо нечто общее.
Кроме того, если бы даже мы представили себе святых людей одной веры, людей, безгранично любящих друг друга одною любовью, то и тогда без известных, чисто внешних и условных правил общежития им все же не обойтись, по крайней мере до тех пор, пока они будут оставаться людьми и будут жить в обыкновенных условиях земного существования. Ведь всякое общежитие есть непременно сотрудничество, а всякое сотрудничество предполагает известное упорядоченное приложение сил и организацию. Пусть в каком-нибудь тесном обществе все члены его любят друг друга и готовы всячески помогать друг другу, но если им нужно сделать совместными усилиями какую-нибудь общую работу, им необходима упорядоченная организация труда, иначе самоотверженные, но несогласованные усилия всех израсходуются бесплодно. Если им нужно поднять бревно, то нужно, чтобы все взялись за него одновременно и чтобы кто-нибудь затем скомандовал «раз!» и т. д. Право дает такую необходимую организацию, и в этом качестве оно никогда не утратит своей необходимости для всякого человеческого общежития.
Наконец, если отрицательное отношение к праву питается взглядом, будто право непременно связано с насилием и непременно поддерживается им, то нужно просто проверить этот взгляд внимательнее, и тогда мы убедимся, что он неверен. Уже теперь есть не малое количество — и притом самых существенных — правовых норм, которые не снабжаются никакою карательной санкцией (наприм<ер>, законы конституционные). В тех же случаях, когда такие кары за нарушение права устанавливаются, они с ростом культуры делаются все мягче и мягче, и можно действительно сказать, что правовое насилие ведет к своему собственному упразднению. Право стремится стать таким порядком, которому будут следовать не в силу боязни наказания, а просто в силу сознания его необходимости и разумности, подобно тому как это имеет место уже в нынешних тесных товарищеских или общественных кружках.
Таким образом, более внимательное размышление должно убедить наших идеалистов в том, что отрицание права или небрежение к нему отнюдь не вытекает из существа их идеалистического мировоззрения; оно объясняется, напротив, лишь их собственною недостаточною внимательностью к некоторым сторонам этого последнего. Когда же эта ошибка будет исправлена, они сами увидят, как много ценного и важного для правового устроения жизни они с своей точки зрения смогут сказать.
Правовая и государственная организация создается, как известно, коллективною, соборною в широком смысле слова, психическою деятельностью народа. Есть народы, которым это созидание дается относительно легко и просто, — разумная самоорганизация как будто у них в крови; и есть народы, которым оно дается с большим трудом, путем тяжких и мучительных испытаний. Мы, русские, по-видимому, принадлежим к этому последнему типу. Сколько тяжелых и постыдных страниц вписали мы в свою историю исключительно благодаря нашему неумению разумно столковаться друг с другом, благодаря нашей роковой наклонности «раздираться на партии»! В

настоящий момент мы вписываем, быть может, страницу самую постыдную. Собственными руками своими мы растерзали на клочки наше государство и наш народ, растерзали не только на «самоопределившиеся» территориальные куски, но и на «самоопределяющиеся» социальные классы. Собственными руками своими мы разрушили нашу оборону – армию и флот, наш административный, производительный и транспортный аппарат и т. д., – словом, все, без чего в нынешних условиях не может жить ни один народ. Мы все разрушили, но, по-видимому, еще не насытились. Каждый день приносит все новые и новые конвульсии в этом направлении, и кажется, что мы остановимся только тогда, когда от русского народа будет перед нами только разорванный и охладевший труп.

Но этому не хочется верить. Не хочется верить, что то, что мы сейчас переживаем, есть действительная смерть русского народа и русского государства, что это подлинный конец, могила.

В тоске оглядываешься кругом: где же спаситель? И какой-то голос подсказывает: он там, в том же русском народе, ныне столь яростно рвущем себя на клочки; он там – в его здравом инстинкте и здравом смысле, ныне столь затуманенном и извращенном налетевшими на него крикливыми лозунгами. Он там, ибо сам народ еще не сказал своего слова: за него пока говорили другие. Оторопев от внезапности и колоссальности совершившегося переворота, он пока молчал, ждал и думал, и тут-то налетели на него эти другие, перевернули его мысли, разбудили в нем зверя.

В то время как он всегда мечтал об устроении жизни по правде, по-божески, ему стали говорить о том, что вся правда и весь Бог заключается в блюдении своих материальных классовых интересов и что помимо этих интересов никакой правды, никакой справедливости нет.

В то время как он с большим трудом собирал себя в истории в единое великое целое, инстинктом чуя, что только при этом условии он будет в состоянии развернуть все богатство своих духовных сил, ему стали внушать безграничное «самоопределение» частей, т. е. разрыв до самоуничтожения.

В то время как он жаждал мира вообще, ему стали усиленно внушать «войну в тылу», стали всеми мерами растравлять в его душе дух злобы, корысти и разрушения. Ему дали попробовать русской, братской крови… И вот, отравленный ею, он мечется в каком-то безумном отчаянии из стороны в сторону, от одного убийства или грабежа к другому, а они это нравственное отчаяние принимают за социализм!..

В то время как ему нужно было возможно скорее прийти в себя, опомниться и в здравом уме и твердой памяти приняться за приведение осколков государства в порядок, ему впрыскивали все новые и новые дозы яда: то отдельные лица, то целые категории их объявлялись «врагами народа» и «вне закона», что обозначало, конечно, прямо приглашение к новым убийствам и самосудам.

Кошмар пока растет и ширится, но неизбежно должен наступить поворот: народ, упорно, несмотря на самые неблагоприятные условия, на протяжении столетий, и притом, в сущности, только благодаря своему здравому смыслу, строивший свое государство, не может пропасть. Он, разумеется, очнется и снова столетиями начнет исправлять то, что было испорчено в столь немногие дни и месяцы. Народ скажет еще свое слово! Но как будете жить дальше вы, духовные виновники всего этого беспримерного нравственного ужаса? Что будет слышаться вам отовсюду? Когда вы будете думать об одурманенном и увлеченном вами в пропасть народе, не будете ли вы слышать роковые слова: горе тому, кто соблазнит единого от малых сих; лучше ему повесить себе камень на шею и броситься в пучину{2}?

Когда вы будете вспоминать обо всей той крови, которая пролилась благодаря вашему духовному попустительству, когда вы будете вспоминать об этих массовых избиениях ваших же ближайших братьев-интеллигентов, не будете ли вы слышать вокруг себя: «Каин, Каин, что сделал ты с братом своим»{3}?

П. Б. Струве

Исторический смысл русской революции и национальные задачи

Божиим попущением за бесчисленные наши всенароднаго множества грехи над Московским Государьством на всей Великой Российской земли учинилась неудобьсказаема напасть.

Того всего взыщет Бог на вас, что вы своим развратьем с нами не в соединеньи, да и окрестныя все Государства назовут вас предатели своей вере и отечеству; но и паче всего, каков вам дати ответ на втором пришествии перед праведным Судиею?

Комментарии

Русская революция оказалась национальным банкротством и мировым позором – таков непререкаемый морально-политический итог пережитых нами с февраля 1917 года событий.

Разыскание причин той поразительной катастрофы, которая именуется русской революцией и которая в отличие от внутренних кризисов, пережитых другими народами, означает величайшее во всех отношениях падение нашего народа, имеет первостепенное значение для всего его будущего. Конечно, судьбы народов движутся

и решаются не рассуждениями. Они определяются стремлениями, в основе которых лежат чувства и страсти. Но всякие такие стремления выливаются в идеи, в них формулируются. Явиться могучей движущей и творческой силой исторического процесса страсть может, только заострившись до идеи, а идея должна, в свою очередь, воплотиться в страсть [563]. Для того, чтобы создать такую идею-страсть, которая призвана покорить себе наши чувства и волю, заразить нас до восторга и самозабвений, — мы должны сперва измерить всю глубину того падения, в котором мы оказались, мы должны прочувствовать и продумать наше унижение сполна и до конца. Это — важная очистительная работа самопознания. Отрицательного самопознания, смешанного из раздумья, покаяния и негодования, недостаточно, однако, для возрождения нации. Необходимы ясные положительные идеи и превращение этих идей в могучие творческие страсти.

Я хочу наметить, как я понимаю те реальные психологические условия, которые привели нас к национальному банкротству и мировому позору, и затем развить, какие идеи-страсти могут и должны своим огнем очистить нас и спасти Россию.

Обычное ходячее объяснение той катастрофы, которая именуется и впредь будет, вероятно, именоваться русской революцией (хотя, в известном смысле, право ее на этот все-таки морально значительный титул довольно сомнительно), прежде всего заключается в ссылке на невежество и некультурность народа. Однако это объяснение не может нисколько удовлетворить ни политика, который как действенный и ответственный участник событий обсуждает их реальный смысл, ни историка, который объективно анализирует их и сопоставляет с прошлым своего и чужих народов. Русский народ был гораздо более невежественным и некультурным в эпоху Стеньки Разина и Емельки Пугачева, чем теперь; он был тогда во всем своем составе, так сказать, сплошь менее культурен, чем в наше время. С другой стороны, вряд ли современный русский народ в массе своей менее культурен, чем были народы французский и английский в эпоху их подлинных и подлинно-великих революций. У нас как-то очень легко забывают, что «культурность» народных масс там, где она налицо и поскольку она действительно наблюдается, есть приобретение почти исключительно XIX в. и что для XVII и XVIII в. о культурности этих масс даже у самых передовых народов Запада речи быть не может.

Таким образом, ссылку на некультурность народных масс мы должны решительно отклонить как поверхностную и, сказать откровенно, просто глупую.

Родственна ей ссылка на режим («старый порядок» и т. п.). Между тем один из замечательнейших и по практически-политической, и по теоретически-социологической поучительности и значительности уроков русской революции представляет открытие, в какой мере «режим» низвергнутой монархии, с одной стороны, был технически удовлетворителен, с другой — в какой мере самые недостатки этого режима коренились не в порядках и учреждениях, не в «бюрократии», «полиции», «самодержавии», как гласили общепринятые объяснения, а в нравах народа или всей общественной среды, которые отчасти в известных границах даже сдерживались именно порядками и учреждениями.

Революция, низвергшая «режим», оголила и разнуздала гоголевскую Русь, обрядив ее в красный колпак, и советская власть есть, по существу, николаевский городничий, возведенный в верховную власть великого государства. В революционную эпоху Хлестаков как бытовой символ из коллежского регистратора получил производство в особу первого класса, и «Ревизор» из комедии провинциальных нравов превратился в трагедию государственности. Гоголевско-щедринское обличие великой русской революции есть непререкаемый исторический факт.

В настоящий момент, когда мы живем под властью советской бюрократии и под пятой красной гвардии, мы начинаем понимать, чем были и какую культурную роль выполняли бюрократия и полиция низвергнутой монархии. То, что у Гоголя и Щедрина было шаржем, воплотилось в ужасающую действительность русской революционной демократии.

Явление русской революции объясняется совпадением того извращенного идейного воспитания русской интеллигенции, которое она получала в течение почти всего XIX века, с воздействием великой мировой войны на народные массы: война поставила народ в условия, сделавшие его особенно восприимчивым к деморализующей проповеди интеллигентских идей. Извращенное же идейное воспитание интеллигенции восходит к тому, что близоруко-ревнивое отстаивание нераздельного обладания властью со стороны монархии и узкого круга близких к ней элементов отчудило от государства широкий круг образованных людей, ослепило его ненавистью к исторической власти, в то же время сделав эту интеллигенцию бесчувственной и слепой по отношению к противокультурным и зверским силам, дремавшим в народных массах. Старый режим самодержавия опирался в течение веков на социальную власть и политическую покорность того класса, который творил русскую культуру и без творческой работы которого не существовало бы и самой нации, класса земельного дворянства. Систематически отказывая сперва этому классу, а потом развившейся на его стволе

интеллигенции во властном участии в деле устроения и управления государством, самодержавие создало в душе, помыслах и навыках русских образованных людей психологию и традицию государственного отщепенства. Это отщепенство и есть та разрушительная сила, которая, разлившись по всему народу и сопрягшись с материальными его похотями и вожделениями, сокрушила великое и многосоставное государство.

Генезис и генеалогия этого отщепенства были в свое время в общих чертах указаны мною в «Вехах» [564]. С этой точки зрения может и должна быть когда-нибудь написана связная и цельная история России в XIX и XX вв. Здесь я не могу даже представить вытяжки из такой обобщающей исторической работы, но хотел бы все-таки осветить некоторые решающие моменты этого процесса отчуждения и отщепления от государства русских культурных классов, приведшего к революционной катастрофе 1917 г. и последующих годов.

Владимир Ильич Ленин-Ульянов мог окончательно разрушить великую державу Российскую и возвести на месте ее развалин кроваво-призрачную Совдепию потому, что в 1730 г. отпрыск династии Романовых, племянница Петра Великого герцогиня курляндская Анна Иоанновна победила князя Дмитрия Михайловича Голицына с его товарищами-верховниками и добивавшееся вольностей, но боявшееся «сильных персон» шляхетство и тем самым окончательно заложила традицию утверждения русской монархии на политической покорности культурных классов пред независимой от них верховной властью. Своим основным содержанием и характером события 1730 г. имели для политических судеб России роковой предопределяющий характер [565].

Монархическая власть, самодержавие победило тогда конституционные стремления и боярской аристократии, сильных персон, и среднего дворянства, шляхетства. И как самодержавие победило эти общественные силы? Опираясь на физическую воинскую силу дворян-гвардейцев, позднейших лейб-кампанцев, т. е. опираясь на солдатчину (солдатеску), непосредственно заинтересованную в торжестве монарха над сильными персонами и шляхетством [566]. При этом была использована, как известно, рознь между двумя только что названными элементами. С другой стороны, весьма важно и то, как были смягчены и преодолены конституционные стремления шляхетства. Достигнуто это было удовлетворением некоторых его весьма жизненных интересов. Переворот 1730 г. не дал политических результатов, был государственным фиаско шляхетства, но его отражение в императорском законодательстве ближайшей эпохи несомненно и весьма существенно шло навстречу шляхетским интересам [567]. Таким образом, самодержавие, отказав культурному классу во властном участии в государстве, вновь привязало к себе этот класс цепями материальных интересов, тем самым отучая его от политических стремлений и средств и приучая к защите своих интересов помимо постановки и решения политического вопроса.

Дальнейший ход политического развития России определился событиями 1730 г. Верховная власть в течение XVIII и XIX вв. окончательно осознала себя как силу, независимую от «общественных», сословных в то время элементов и отложилась в такую силу. А общественные элементы за это время одной своей частью привыкли государственную власть мыслить только в этой независимой от «общественных» элементов форме и всю свою психологию приспособили и принизили до такой государственности. Другой же своей частью они все больше и больше отчуждались от реального государства, ведя с ним постоянно скрытую, подпольную, а временами открытую революционную борьбу. Это отщепенство от государства получило с половины XIX в. идейное оформление благодаря восприятию русской интеллигенцией идей западно-европейского радикализма и социализма.

Конкретными этапами политической истории России, развертывавшейся в указанном направлении, были восстание декабристов и освобождение крестьян.

Восстание декабристов было, по существу, попыткой – перевести шляхетские замыслы XVIII в. на язык передовой европейской политической мысли XIX века и осложнить и дополнить постановку политических задач проблемами социальными (освобождением крестьян).

Освобождение крестьян было уже в XVIII веке поставлено как проблема личного освобождения крестьян-рабов, создания мелкой крестьянской собственности и землеустройства как условия рационального землепользования [568]. Личное освобождение крестьян назрело уже во второй половине XVIII в., когда было отменено прикрепление дворянства к государству в форме обязательной дворянской службы, и потому оно запоздало на целое столетие, а это запоздание отсрочило и затянуло до нашего времени постановку и решение двух других сторон крестьянского вопроса – утверждение земельной собственности и упорядочение землепользования [569].

Запоздание личного освобождения крестьян на столетие, и во всяком случае на полустолетие, было лишь выражением и следствием, в области социальной, той победы самодержавия над конституционализмом, которую русская монархия одержала в 1730 г. Крепостным правом русская монархия откупалась от политической реформы. А

запоздание личного крестьянского освобождения отсрочило и прочное установление мелкой земельной собственности и землеустройство [570]. Теперь для нас должно быть совершенно ясно, что русская монархия рушилась в 1917 г. оттого, что она слишком долго опиралась на политическое бесправие дворянства и гражданское бесправие крестьянства. Из политического бесправия дворянства и других культурных классов родилось государственное отщепенство интеллигенции. А это государственное отщепенство выработало те духовные яды, которые, проникнув в крестьянство, до 1861 г. жившее без права и прав, не развившее в себе ни сознания, ни инстинкта собственности, подвинули крестьянскую массу, одетую в серые шинели, на ниспровержение государства и экономической культуры.

До недавнего времени в русском обществе был распространен, даже господствовал взгляд, по которому в России освобождение крестьян, к счастию, не было предварено дворянской или господской конституцией. Этот народнический взгляд как в его радикальной, так и в его консервативной (монархической) версии совершенно превратен. Историческое несчастье России, к которому восходит трагическая катастрофа 1917 г., обусловлено, наоборот, тем, что политическая реформа страшно запоздала в России. В интересах здорового национально-культурного развития России она должна была бы произойти не позже начала XIX века. Тогда задержанное освобождение крестьян (личное) быстро за ней последовало бы и все развитие политических и социальных отношений протекало бы нормальнее. Народническое же воззрение, гоняясь за утопией спасения России от «язвы пролетариата», считало и считает счастьем России ту форму, в которой у нас совершилось освобождение крестьян. Между тем теперь уже совершенно очевидно, что крушение государственности и глубокое повреждение культуры, принесенные революцией, произошли не от того, что у нас было слишком много промышленного и вообще городского пролетариата в точном смысле, а оттого, что наш крестьянин не стал собственником-буржуа, каким должен быть всякий культурный мелкий земледелец, сидящий на своей земле и ведущий свое хозяйство. У нас боялись развести сельский пролетариат и из-за этого страха не сумели создать сельской буржуазии. Лишь в эпоху уже после падения самодержавия государственная власть в лице Столыпина стала на этот единственно правильный путь. Но упорствуя в своем реакционном недоверии к культурным классам, ревниво ограждая от них свои прерогативы, она систематически отталкивала эти классы в оппозицию. А оппозиция эта все больше и больше проникалась отщепенским антигосударственным духом. Так подготовлялась и творилась революция с двух концов — исторической монархией, с ее ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устроении государства, и интеллигенцией страны, с ее близорукой борьбой против государства. В этой борьбе интеллигенция, несмотря на грозное предостережение 1905–1907 гг., точно руководясь девизом: Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo{3}, натравливала низы на государство и историческую монархию, несмотря на все ее ошибки, пороки и преступления все-таки выражавшую и поддерживавшую единство и крепость государства.

Только немногие люди, живо ощущавшие роковую круговую поруку между пороками русской государственности и русской общественности [571], тщетно боролись и с безумием интеллигенции, и с ослеплением власти.

Торжество социализма или коммунизма оказалось в России разрушением государственности и экономической культуры, разгулом погромных страстей, в конце концов поставившим десятки миллионов населения перед угрозой голодной смерти. В том, что произошло, характерно и существенно своеобразное сочетание, с одной стороны, безмерной рационалистической гордыни ничтожной кучки вожаков, с другой — разнузданных инстинктов и вожделений неопределенного множества людей, масс. Таково реальное воплощение в жизни проповеди революционного социализма, опирающегося на идею классовой борьбы. Вожаки мыслят себе организацию общества согласно идеалам коммунизма как цель, разрыв существующих духовных связей и разрушение унаследованных общественных отношений и учреждений — как средство. Массы же не приемлют, не понимают и не могут понять конструктивной цели социализма, но зато жадно воспринимают и с увлечением применяют разрушительное средство.

Поэтому идея социализма как организации хозяйственной жизни — безразлично, правильна или неправильна эта идея, — вовсе не воспринимается русскими массами; социализм (или коммунизм) мыслится ими только либо как раздел наличного имущества, либо как получение достаточного и равного пайка с наименьшей затратой труда, с минимумом обязательств. Раздел наличного имущества, равномерный или неравномерный, с признанием или непризнанием права собственности, во всяком случае ничего общего с социализмом как идеей организации хозяйственной жизни не имеет и есть не конструктивно-социалистическая, а отрицательно-индивидуалистическая манипуляция, простое перераспределение или перемещение благ или собственности из одних рук в другие.

«Справедливое распределение» в смысле получения каждым гражданином достаточного и равного пайка с наименьшими жертвами есть в лучшем случае заключительный потребительный результат социализма. Без социалистической организации народного хозяйства этот результат безжизнен и висит в воздухе, есть чистейшее «проедание» без производства.
Таким образом, социализм как идея строительства планомерной организации хозяйства явился в русской жизни рационалистическим построением ничтожной кучки доктринеров-вожаков, поднятых волной народных страстей и вожделений, но бессильных ею управлять. Социализм же как идея раздела или передела имуществ, означая конкретно уничтожение множества капитальных ценностей, упирается в пассивное потребление, или расточение, «проедание» благ, за которым не видится ничего, кроме голода и борьбы голодных людей из-за скудного и непрерывно скудеющего запаса благ.
Отвлеченное социологическое начало классовой борьбы, брошенное в русские массы, было ими воспринято, с одной стороны, чисто-психологически, как вражда к «буржуям», к «господам», к «интеллигенции», к «кадетам», «юнкарям», к дамам в «шляпах» и к т. п. категориям, не имеющим никакого производственно-экономического смысла; с другой стороны, оно, как директива социально-политических действий, было воспринято чисто погромно-механически, как лозунг истребления, заушения и ограбления «буржуев». Поэтому организующее значение идеи классовой борьбы в русской революции было и продолжает быть ничтожно; ее разрушительное значение было и продолжает быть безмерно. Так две основные идеи новейшего социального движения, идея социализма и идея классовой борьбы – в русское развитие вошли не как организующие, созидательные силы строительства, а только как разлагающие, разрушительные силы ниспровержения.
«Класс» мыслится, с одной стороны, как категория, разряд, для выделения которого взят какой-либо объективный социально-экономический признак: занятие (профессия, например, земледелие), положение в профессии (хозяин, служащий, рабочий), вид и размер получаемого дохода (заработная плата, жалованье, процент на капитал и т. д., доход до 1000 руб., от 1000 до 2000 руб. и т. д.) и т. п. С другой стороны, класс мыслится как такой разряд людей, объективная характеристика которого необходимо совпадает с известным сознанием или устойчивой настроенностью практически всех принадлежащих к данному классу индивидов. Учение о классовой борьбе отправляется именно от представления о необходимом совпадении объективной группировки, класса в объективном смысле, с психологическим единством, с классом в социально-духовном смысле. Между тем и для научного исследователя действительности, и для практического политика одинаково важно помнить, что именно связь между объективным моментом и психологическим (наличность этой связи, ее степень, ее характер и реальные выражения) составляет содержание реальной проблемы классового расчленения и классовой борьбы в истории и политике. Ходячее (марксистское) учение о классовой борьбе и развившаяся на его почве фразеология оперируют с нерасчлененным на объективный и субъективный моменты, смутным понятием класса и потому подлинной проблемы не замечают.
Поскольку учение о классах отправляется от факта борьбы между классами как первичного явления, постольку оно бессознательно предполагает, что каждому классу, который есть группировка по тому или иному объективному признаку, необходимо отвечает сознание единства или, по крайней мере, известная объединяющая настроенность этой группировки, противопоставляющая ее другим группировкам.
Но сознание такого единства, как психологический факт и фактор, есть субъективный момент, который в индивидуальном сознании может существовать независимо от наличности и степени связи между ним и моментом объективным. Поэтому психологический факт классового сознания может в тех или других индивидах предварять совпадение этого сознания с социальной настроенностью целой группы. И так бывает по большей части именно в тех случаях, когда классовое сознание и опирающаяся на него классовая борьба принимает резкие, отчетливые формы. Это значит, что конституцирование класса как социологической величины происходит путем психического внушения известного классового сознания определенной объективной группировке лиц, классу как разряду. Поэтому с полным правом можно утверждать, что не наличность класса как объективного разряда порождает классовое сознание, а, наоборот, наличность классового сознания объективно конституирует класс как социально-психическое явление, как социологическую величину. Это утверждение, которое я постоянно развиваю и иллюстрирую в своих чтениях по истории хозяйственного быта, есть лишь иное выражение того положения, что именно связь (наличность, степень и характер связи) между классом как объективным разрядом и классом как социально-психическим единством есть проблема научного исследования [572]. Вне такого расчленения понятия класса учение о классовой борьбе есть плохой

публицистический трафарет, пригодный лишь для демагогического употребления. Вообще созидательных потенций нет и не видно в русской революции. И это было неизбежно, ибо в нашей революции 1917 г. идеи играли роль случайных украшений, орнаментальных надстроек над разрушительными инстинктами и страстями. Социалисты (коммунисты) желали воспользоваться этими инстинктами и страстями как рычагом осуществления своего идеала, а массы воспринимали идею социализма как санкцию своих стремлений, не желая вовсе ограничивать этих последних во имя идеала.
При этом вскрылось глубочайшее внутреннее противоречие, присущее обеим идеям, социализма и классовой борьбы, как реальным социально-психическим силам.
Идея социализма есть, с одной стороны, идея надындивидуального устроения хозяйственной жизни, требующего от индивида подчинения его интересов, целей и действий интересам, задачам и жизненным отправлениям общественного целого. Социализм как идея или начало известного строя диктует индивиду самоограничение. С другой стороны, сознательным или бессознательным психологическим предположением социализма как массового вероучения является осуществление интересов и целей индивида. Пафос социализма, и именно революционного социализма, для масс лежит в осуществлении благополучия, и прежде всего материального, индивидов, это пафос чисто материалистический и в то же время индивидуалистический, или атомистический. Таким образом, реальные психологические мотивы «социалистических» масс находятся в глубочайшем противоречии с отвлеченным идейным смыслом социализма как идеи устроения общества и подчинения индивида интересам общественного целого.
То же следует сказать и о принципе классовой борьбы. Класс есть отвлеченная категория, в которой выражается реальное психологическое содержание совершенно не коллективного, а чисто индивидуального чекана. Говорят «классовая борьба», а ощущают, как реальный мотив и жизненное задание, отстаивание индивидуальных интересов. Совершенно так толпа, производящая погром, хотя и является коллективом, быть может, даже организованным, движется в своем погромном действии индивидуальными мотивами захвата и обогащения. В этом глубочайшее отличие производящей погромы толпы, хотя бы она и была видимым образом «организована», от воинской части, спаянной не общностью индивидуальных мотивов, а единством независимой от лиц коллективной воли, выражающейся в дисциплине. Вот почему идея классовой борьбы могла подвинуть на разрушение армии и ее дисциплины, на разрушение экономической культуры в погромном вихре и так жалко неспособна и бессильна создать даже красную армию и заложить основы хозяйственной организации общества на принципе социализма. Это и значит, что идеи социализма и классовой борьбы, как идеи революционные, имеют над русскими массами силу и власть только как индивидуалистические и разрушительные, а не как коллективистические и созидательные.
Это противоречие им присуще, это проклятие тяготеет над ними как идеями революционными, ибо вообще самое понятие революции есть понятие отрицательно-разрушительное и с потенциями созидательными, т. е. со строительством жизни, прочно сопрягаться не может. Строительство жизни может быть только эволюционным и как коллективное действие может и должно быть основано на возбуждении мотивов не индивидуалистических, а коллективистических. Как это на первый взгляд ни кажется парадоксальным, но «буржуазное» общество и «буржуазные» социальные формы (государство, войско, церковь и т. п.) гораздо больше проникнуты духом коллективизма (если угодно, социализма), гораздо более выражают начало обобществления и общественного действия, чем воинствующий революционный социализм, глубоко проникнутый материализмом и индивидуализмом (атомизмом). Это та же разница, которая существует между внешней войной и войной гражданской. Первая объединяет классы и индивиды в общем действии, объединяет, апеллируя к моральным мотивам, к личному самоограничению и самопожертвованию ради целого. Вторая разъединяет классы, отрицая целое и солидарность его частей. Но так как класс есть, практически, понятие чисто психологическое и субъективное (Ленин и Раковский принадлежат к классу пролетариев потому только, что психологически себя к нему прикомандировали), то грань между лицами различных классов проводится их чувствами: люди сознают себя принадлежащими к различным классам в меру взаимной вражды. Классы создаются враждебными чувствами личностей, а потому гражданская война разъединяет общество, делая его членов врагами между собой.
Принципиально, по существу понятие нации есть такая же категория, как и понятие класса. Принадлежность к нации прежде всего определяется каким-либо объективным признаком, по большей части языком. Но для образования и бытия нации решающее значение имеет та выражающаяся в национальном сознании объединяющая настроенность, которая создает из группы лиц одного происхождения, одной веры, одного языка и т. п. некое духовное единство. Нация конституируется и создается национальным сознанием.

Нет никакого сомнения в том, что русская революция есть первый в мировой истории случай торжества интернационализма и классовой идеи над национализмом и национальной идеей. Я говорю «интернационализм» и «классовая идея» и совершенно сознательно ставлю эти понятия в один ряд. Интернационализм может быть двух типов: интернационализм мирный или пасифистский, призывающий нации к примирению и объединению во имя какого-то высшего единства, и интернационализм воинствующий или классовый, призывающий к расчленению мира не на нации, а на классы, враждебные друг другу. Первый интернационализм может быть так или иначе оцениваем в своих конкретных обнаружениях и стремлениях. Принципиально он ставит себе великую моральную задачу, и наивысшим, по духовному содержанию, образцом такого интернационализма было христианство, с его идеалом вселенского церковного объединения. Методами этого интернационализма является проповедь духа любви и братства людей во Христе. Политические и социальные цели ему сами по себе совершенно чужды.

Другой смысл имеет воинствующий классовый интернационализм. Он кровно связан с идеей классовой борьбы и с настроениями гражданской войны. Внешняя война, как я уже сказал, отличается от гражданской в самом существенном: по своему моральному смыслу эти два вида войны прямо противоположны. Внешняя война объединяет людей, принадлежащих к одному и тому же народу; гражданская война, являющаяся лишь обостренным выражением классовой борьбы, их разъединяет. Внешняя война ограничена во времени, она должна так или иначе иметь окончание; гражданская война в той или иной форме мыслится как нечто постоянное или, по крайней мере, длительное. Отчего идея классовой борьбы с такой легкостью завладела душой русского народа и опустошила русскую жизнь? Объясняется это некоторыми стародавними моральными пороками, гнездившимися в нашем народе, междуклассовым и междучеловеческим недоверием и недоброжелательством, часто разгоравшимся до ненависти. Революция порвала в русском народе старые связи, объединявшие людей, связи национальные, государственные и религиозные, и не создала вместо них никаких новых. Идея классовой борьбы в русской бытовой атмосфере оказалась силой только разлагающей и разрушительной, отнюдь не сплачивающей и не созидающей. Интернационалистический социализм, опирающийся на идею классовой борьбы, изведан Россией и русским народом, он испытан теперь на практике. Он привел к разрушению государства, к величайшему человеконенавистничеству, к отказу от всего, что поднимает отдельного человека над звериным образом.

Эта отрицательная школа, пройденная русским народом в революционную эпоху, дает нам в то же время положительные уроки и ставит творческие задачи перед народным духом. Эти положительные уроки и творческие задачи должны быть претворены в жизненное дело.

Жизненное дело нашего времени и грядущих поколений должно быть творимо под знаменем и во имя нации. Нация, как я уже сказал, есть формально такое же понятие, как класс. Национальное сознание так же образует нацию, как сознание классовое — класс. Нация — это духовное единство, создаваемое и поддерживаемое общностью культуры, духовного содержания, завещанного прошлым, живого в настоящем и в нем творимого для будущего. Но в то время как классовый признак приурочивается к скудному социально-экономическому содержанию, не имеющему ни моральной, ни какой-либо иной духовной ценности, признак национальный указует на все то огромное и нетленное богатство, которым обладает всякий член и участник нации и которое, в сущности, образует самое понятие нации. «В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния» [573]. Таким образом, все задачи нашего будущего сходятся и объединяются в одной: воспитание индивидов и масс в национальном духе. Эта задача есть задача воспитательная, но всякое подлинное воспитание (и самовоспитание) — не только подготовка к жизни, а и сама жизнь и жизнедеятельность. Поэтому та задача, о которой говорю я, не есть какая-либо просто подготовительная работа: она имеет значение жизненное и в этом качестве окончательное. Русская нация и ее культура есть стихийный продукт всей нашей жесткой и жестокой истории.

Теперь она должна стать любовно-сознательно творимой стихией нашего бытия, той высшей ценностью, от которой, как от мерила, должны исходить и к которой должны приходить бесчисленные поколения русских людей. Для того чтобы очистить место любовно-сознательному творчеству национальной культуры, русские образованные люди прежде всего должны освободиться в своем духовном бытии от того ложного идеала, разрушительное действие которого на народный дух и народную жизнь теперь окончательно познано. Это классовый интернационалистический социализм. Рядом с этим они должны отделаться от преклонения перед какими-либо политическими и социальными формами. Ни классовые интересы международного пролетариата, ни те или иные политические и социальные формы (например, республика, община, социализм) не могут притязать на какое-либо признание в качестве высших идеалов

или ценностей. Национальная культура не подчинена каким-либо классовым интересам и не может быть замкнута в какую-либо определенную политическую или социальную форму. Место всякого класса в народной жизни определяется его участием в национальной культуре, и всякая политическая и социальная форма для того, чтобы оправдаться в истории, должна показать себя в данных исторических условиях наилучшим вместилищем для национальной культуры, т. е. для духовного содержания, значение и смысл которого выходит за всякие классовые рамки и превосходит всякие политические и социальные формы.

В том, что русская революция в своем разрушительном действии дошла до конца, есть одна хорошая сторона. Она покончила с властью социализма и политики над умами русских образованных людей. На развалинах России, пред лицом поруганного Кремля и разрушенных ярославских храмов мы скажем каждому русскому юноше: России безразлично, веришь ли ты в социализм, в республику или в общину, но ей важно, чтобы ты чтил величие ее прошлого и чаял и требовал величия для ее будущего, чтобы благочестие Сергия Радонежского, дерзновение митрополита Филиппа, патриотизм Петра Великого, геройство Суворова, поэзия Пушкина, Гоголя и Толстого, самоотвержение Нахимова, Корнилова и всех миллионов русских людей, помещиков и крестьян, богачей и бедняков, бестрепетно, безропотно и бескорыстно умиравших за Россию, были для тебя святынями. Ибо ими, этими святынями, творилась и поддерживалась Россия как живая соборная личность и как духовная сила. Ими, их духом и их мощью мы только и можем возродить Россию. В этом смысле прошлое России, и только оно, есть залог ее будущего. На том пепелище, в которое изуверством социалистических вожаков и разгулом соблазненных ими масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил даст только национальная идея в сочетании с национальной страстью. Это та идея-страсть, которая должна стать обетом всякого русского человека. Ею, ее исповеданием должна быть отныне проникнута вся русская жизнь. Она должна овладеть чувствами и волей русских образованных людей и, прочно спаявшись со всем духовным содержанием их бытия, воплотиться в жизни в упорный ежедневный труд. Если есть русская «интеллигенция» как совокупность образованных людей, способных создавать себе идеалы и действовать во имя их, и если есть у этой «интеллигенции» какой-нибудь «долг перед народом», то долг этот состоит в том, чтобы со страстью и упорством нести в широкие народные массы национальную идею как оздоровляющую и организующую силу, без которой невозможно ни возрождение народа, ни воссоздание государства. Это — целая программа духовного, культурного и политического возрождения России, опирающаяся на идейное воспитание и перевоспитание образованных людей и народных масс. Мы зовем всех, чьи души потрясены пережитым национальным банкротством и мировым позором, к обдумыванию и осуществлению этой программы.

«Быти нам всем православным христианам в любви и в соединении. И вам бы… помнити общее свое… А нашим будет нераденьем учинится конечное разоренье Московскому Государству… который ответ дадим в страшный день суда Христова» {5}, — в этих словах бесхитростной грамоты нижегородцев к вологжанам 1612 г. и в других аналогичных документах Смутного времени в совершенно других, менее сложных, но, быть может, не менее грозных исторических условиях была уже возвещена стране и народу спасительная сила национальной идеи и духовно-политического объединения во имя ее.

Сим победиши!

С. Л. Франк

De Profundis

The air is cut away before
And closed from behind.
Fly, brother, fly! more high, more high!
Or we shall be belated.

Комментарии

Если бы кто-нибудь предсказал еще несколько лет тому назад ту бездну падения, в которую мы теперь провалились и в которой беспомощно барахтаемся, ни один человек не поверил бы ему. Самые мрачные пессимисты в своих предсказаниях никогда не шли так далеко, не доходили в своем воображении до той последней грани безнадежности, к которой нас привела судьба. Ища последних проблесков надежды, невольно стремишься найти исторические аналогии, чтобы почерпнуть из них утешение и веру, и почти не находишь их. Даже в Смутное время разложение страны не было, кажется, столь всеобщим, потеря национально-государственной воли столь безнадежной, как в наши дни; и на ум приходят в качестве единственно подходящих примеров грозные, полные библейского ужаса мировые события внезапного разрушения великих древних царств. И ужас этого зрелища усугубляется еще тем, что это есть не убийство, а самоубийство великого народа, что тлетворный дух разложения, которым зачумлена целая страна, был добровольно, в диком, слепом восторге самоуничтожения, привит и всосан народным организмом.

Если мы, клеточки этого некогда могучего, ныне агонизирующего государственного тела еще живем физически и морально, то это есть в значительной мере та жизнь по инерции, которая продолжает тлеть в умирающем и которая как будто возможна на некоторое время даже в мертвом теле. Вспоминается мрачная, извращенная фантазия величайшего русского пророка – Достоевского{2}. Мертвецы в своих могилах, прежде чем смолкнуть навеки, еще живут, как в полусне, обрывками и отголосками прежних чувств, страстей и пороков; уже совсем почти разложившийся мертвец изредка бормочет бессмысленное «бобок» – единственный остаток прежней речи и мысли. Все нынешние мелкие, часто кошмарно-нелепые события нашей жизни, вся эта то бесплодно-словесная, то плодящая лишь кровь и разрушение бессмысленная возня всяких «совдепов» и «исполкомов», все эти хаотические обрывки речей, мыслей и действий, сохранившихся от некогда могучей русской государственности и культуры после бешеной пляски революционных привидений, как последние дотлевающие огоньки после дьявольского шабаша, – разве все это не тот же «бобок»? И если мы, задыхаясь и умирая среди этого мрака могилы, в своих тревогах и упованиях продолжаем по инерции мысли бормотать о «заветах революции», о «большевиках» и «меньшевиках» и об «учредительном собрании», если мы судорожно цепляемся за жалкие, замирающие в нашем сознании остатки старых идей, понятий и идеалов и это бесплодное и бездейственное трепыхание чувств, желаний и слов во мраке смерти принимаем за политическую жизнь, – то и это все есть тот же «бобок» разлагающегося мертвеца.

И, однако, неистребимая, органическая жажда подлинной жизни, жажда воздуха и света заставляет нас судорожно вырываться из удушающей тьмы могилы, влечет очнуться от могильного оцепенения и этого дикого, сонно-мертвого бормотания. Если России суждено еще возродиться, – чудо, в которое, вопреки всему, мы хотим верить, более того, в которое мы обязаны верить, пока мы живы, – то это возрождение может быть теперь лишь подлинным воскресением, восстанием из мертвых с новой душой, к совсем иной, новой жизни. И первым условием этого возрождения должно быть полное, окончательное осознание как всей глубины нашего падения, так и его последних, подлинно-реальных духовных причин, а не только той призрачной, фантастической обстановки и калейдоскопически бессмысленного сцепления отрывочных событий этого падения, которые окружают нас с того момента, как мы уже потеряли почву под ногами. Подобно утопающему, который еще старается вынырнуть, мы должны отрешиться от головокружительного, одуряющего подводного тумана и заставить себя понять, где мы и как и почему попали в эту бездну. А если даже нам действительно суждено погибнуть, то и тогда дух жизни влечет нас погибнуть не в сонном замирании мысли и воли, а с ясным сознанием, передав векам и народам внятный, предостерегающий голос погибающего и чистое, глубоко осознанное покаяние. Силою свободной мысли и совести – которых не могут отнять у нас никакие внешние бедствия, никакой гнет и произвол – мы должны возвыситься над текущим мигом, понять и оценить кошмарное настоящее в связи со всем нашим прошлым, в свете не мигающих, блуждающих огоньков болотных испарений, а непреходящих, сверхвременных озарений человеческой и национальной жизни.

Казалось бы, дьявольское наваждение, нашедшее на нас, уже кончается, и петух, разгоняющий шабаш ведьм на Лысой горе, уже давно прокричал. Но мы все еще не опомнились, стоим как зачарованные и не понимаем, откуда взялось это наваждение. Мы уже хорошо понимаем, что вихрь, закрутивший нас с марта прошлого года, был не подъемом творческих политических сил, а принес лишь гибель, залепил нам глаза поднявшейся с низин жизни мутью и пылью и завершился разрушительной свистопляской всех духов смерти, зла и разложения. Но мы еще не можем понять, как это случилось, и все еще чудится, что как-то независимо от нашей воли и против нее совершился ужасный подмен добра злом. Впервые родина стала истинно свободной для воплощения заветных своих идеалов, лучшие русские люди стали у власти, еще лучшие, более энергичные и пылкие, подгоняли их в осуществлении желанных целей, – и внезапно все это куда-то провалилось, и мы очнулись у разбитого корыта, хуже того, без всякого корыта и даже без старой, покосившейся, но все же родной избы. И несмотря на всю грозность знамений и божьих кар, мысль большинства еще цепляется за мелкие, внешние и совершенно мнимые объяснения, старается сложить ответственность на какие-то непредвиденные и независящие от нас силы и инстанции, на кого-то другого или на что-то другое и не видит связи совершившегося с самим существом русского общественного сознания.

Господствующее простое объяснение случившегося, до которого теперь дошел средний «кающийся» русский интеллигент, состоит в ссылке на «неподготовленность народа». Согласно этому объяснению, «народ» в силу своей невежественности и государственной невоспитанности, в которых повинен в последнем счете тот же «старый режим», оказался не в состоянии усвоить и осуществить прекрасные, задуманные революционной интеллигенцией реформы и своим грубым, неумелым поведением погубил «страну и революцию». Продуманное до конца, это объяснение

содержит, конечно, жесточайшую, уничтожающую критику всей политической практики наших революционных и радикальных партий. Что же это за политики, которые в своих программах и в своем образе действий считаются с каким-то выдуманным идеальным народом, а не с народом реально существующим! Тем не менее это объяснение, даже со всеми вытекающими из него логическими последствиями, остается поверхностным, крайне односторонним и потому теоретически неверным, а как попытка самооправдания – нравственно лживым. Конечно, прославленный за свою праведность народ настолько показал свой реальный нравственный облик, что это надолго отобьет охоту к народническому обоготворению низших классов. И все же, вне всякого ложного сантиментализма в отношении «народа», можно сказать, что народ в смысле низших классов или вообще толщи населения никогда не может быть непосредственным виновником политических неудач и гибельного исхода политического движения по той простой причине, что ни при каком общественном порядке, ни при каких общественных условиях народ в этом смысле не является инициатором и творцом политической жизни. Народ есть всегда, даже в самом демократическом государстве, исполнитель, орудие в руках какого-либо направляющего и вдохновляющего меньшинства. Это есть простая, незыблемая и универсальная социологическая истина: действенной может быть не аморфная масса, а лишь организация; всякая же организация основана на подчинении большинства руководящему меньшинству. Конечно, от культурного, умственного и нравственного состояния широких народных масс зависит, какая политическая организация, какие политические идеи и способы действий окажутся наиболее влиятельными и могущественными. Но получающийся отсюда общий политический итог всегда, следовательно, определен взаимодействием между содержанием и уровнем общественного сознания масс и направлением идей руководящего меньшинства. Применяя эту отвлеченную социологическую аксиому к текущей русской действительности, мы должны сказать, что в народных массах в силу исторических причин накопился, конечно, значительный запас анархических, противогосударственных и социально-разрушительных страстей и инстинктов, но что в начале революции, как и всегда, в тех же массах были живы и большие силы патриотического, консервативного, духовно-здорового, национально-объединяющего направления. Весь ход так называемой революции состоял в постепенном отмирании, распылении, ухождении в какую-то политически-бездейственную глубь народной души сил этого последнего порядка. Процесс этого постепенного вытеснения добра злом, света – тьмой в народной душе совершался под планомерным и упорным воздействием руководящей революционной интеллигенции. При всем избытке взрывчатого материала, накопившегося в народе, понадобилась полугодовая упорная, до исступления энергичная работа разнуздывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющихся демагогов. Вытесненные этими демагогами слабонервные и слабоумные интеллигенты-социалисты должны, прежде чем обвинять народ в своей неудаче, вспомнить всю свою деятельность, направленную на разрушение государственной и гражданской дисциплины народа, на затаптывание в грязь самой патриотической идеи, на разнуздание, под именем рабочего и аграрного движения, корыстолюбивых инстинктов и классовой ненависти в народных массах, – должны вспомнить вообще весь бедлам безответственных фраз и лозунгов, который предшествовал послеоктябрьскому бедламу действий и нашел в нем свое последовательно-прямолинейное воплощение. И если эти бывшие вдохновители революции обвиняют теперь народ в том, что он не сумел оценить их благородное «оборончество» и отдал предпочтение низменному «пораженчеству» или смешал чистый идеал социализма как далекой светлой мечты человеческой справедливости с идеей немедленного личного грабежа, то беспристрастный наблюдатель, и здесь отнюдь не склонный считать народ безгрешным, признает, что вина народа не так уж велика и по человечеству вполне понятна. Народная страсть в своей прямолинейности, в своем чутье к действенно-волевой основе идей лишь сняла с интеллигентских лозунгов тонкий слой призрачного умствования и нравственно-беспочвенных тактических дистинкций. Когда «оборончество» основано не на живом патриотическом чувстве, не на органической идее родины, а есть лишь ухищренный тактический прием антипатриотического интернационализма, когда идеал социализма, к бескорыстному служению которому призывают народные массы, обоснован на разлагающей идее классовой ненависти и зависти, – можно ли упрекать народ в его неспособности усвоить эти внутренне-противоречивые, в корне порочные сгустки морально и интеллектуально запутавшейся интеллигентской «идеологии»?

Но довольно об этих притязаниях тех или иных групп и фракций социалистической интеллигенции объяснить потрясающую катастрофу великого государства тем, что страна не поверила им и стала лечиться не по рецептам их политической стряпни, а по каким-то чужим и худшим рецептам. Эта междуфракционная грызня и семейные счеты между всяческими «большевиками» и «меньшевиками», «левыми эсерами» и

«правыми эсерами», сколь бы важными они ни казались сейчас бредовому сознанию гибнущего народа и сколько бы еще злосчастия и кровопролитий они ни стоили истерзанной родине, принадлежат именно к тому замогильному бормотанию и бархатанью, от которого мы прежде всего должны очнуться.

Мы обойдем молчанием как поверхностные и не достигающие существа дела и те многочисленные объяснения, которые возлагают всю вину за гибель родины на отдельных лиц, на неумелость, недальновидность или недобросовестность правителей и влиятельных руководителей политической жизни в злосчастные «дни свободы». Конечно, было совершено много роковых ошибок и преступлений, избегнув которых можно было бы изменить исход всего политического движения, и многие, слишком многие из любимцев и избранников русской общественности оказались далеко не на высоте положения, не обнаружили необходимого сочетания государственной дальновидности с нравственной решимостью и чувством нравственной ответственности. Но уже обилие этих ошибок и преступлений в действиях и упущениях свидетельствует, что они не были необъяснимым скоплением случайностей. Quos vult perdere, dementat{3}. Вся эта длинная цепь отдельных гибельных действий, из которых слагалось постепенное, быстро нарастающее крушение русской государственности, несостоятельность большинства правителей, неуклонность порядка, в котором лучшие люди вытеснялись все худшими, и роковая слепота общественного мнения, все время поддерживавшего худшее против лучшего, — все это лишь внешние симптомы более общей, более глубоко коренившейся болезни национального организма. Это сознание не снимает ответственности с отдельных лиц, которые по своему положению и влиянию или с наибольшей силой вливали в государственную жизнь болезнетворные, разлагающие начала, или обнаружили недостаточную серьезность и энергию в борьбе с ними. Но оно возлагает ответственность и на всех остальных, прямых и косвенных, участников, вдохновителей и подготовителей этого крушения и старается наметить источник зла в его более общей и потому более глубокой форме.

Более глубокое определение источника зла, погубившего Россию, приходится отметить в лице нарастающего сознания гибельности социалистической идеи, захватившей широкие круги русской интеллигенции и просочившейся могучими струями в народные массы. Действительно, Россия произвела такой грандиозный и ужасный по своим последствиям эксперимент всеобщего распространения и непосредственного практического приложения социализма к жизни, который не только для нас, но, вероятно, и для всей Европы обнаружил все зло, всю внутреннюю нравственную порочность этого движения. На примере нашей судьбы мы начинаем понимать, что на Западе социализм лишь потому не оказал разрушительного влияния и даже, наоборот, в известной мере содействовал улучшению форм жизни, укреплению ее нравственных основ, что этот социализм не только извне сдерживался могучими консервативными культурными силами, но и изнутри насквозь был ими пропитан; короче говоря, потому, что это был не чистый социализм в своем собственном существе, а всецело буржуазный, государственный, несоциалистический социализм. У нас же, при отсутствии всяких внешних и внутренних преград и чужеродных примесей, при нашей склонности к логическому упрощению идей и прямолинейному выявлению их действенного существа, социализм в своем чистой виде разросся пышным махровым цветом и в изобилии принес свои ядовитые плоды. Вопреки всем распространенным попыткам затушевать идейную остроту нынешнего конфликта, необходимо открыто признать, что именно самые крайние из наших социалистических партий ярче и последовательнее всего выражают существо социализма — того революционно-бунтарского социализма, который выявил свой живой облик в 40-х годах. Ибо с позднейшим проникновением социализма в широкие народные массы и превращением его в длительное партийное движение в рамках европейской буржуазной государственности четкость и резкая выразительность этого живого облика постепенно стушевывалась и смягчалась. Уже так называемый «научный социализм» содержал непримиренную двойственность между разрушительным, бунтарским отрицанием культурно-социальных связей европейского общества и широко-терпимым, по существу консервативным, научно-эволюционным отношением к этим связям. Позднейшее же растворение социализма в мирное экономическое и политическое движение улучшения судьбы рабочего класса оставило от антинационального, противогосударственного и чисто разрушительного существа социализма едва ли не одну пустую фразеологию, лишенную всякого действенного значения. Внешне побеждая, социализм на Западе был обезврежен и внутренне побежден ассимилирующей и воспитательной силой давней государственной, нравственной и научной культуры. У нас же, где социализм действительно победил все противодействия и стал господствующим политическим умонастроением интеллигенции и народных масс, его торжество с неизбежностью привело к крушению государства и к разрушению социальных связей и культурных сил, на которых зиждется государственность.

Против этого понимания причин нашей катастрофы нельзя возражать, в духе

рассмотренного нами выше ходячего объяснения, указанием, что по существу своему русские народные массы совсем не подготовлены к восприятию социализма и по духу своему не социалистичны. Конечно, наши рабочие стремились не к социализму, а просто к привольной жизни, к безмерному увеличению своих доходов и возможному сокращению труда; наши солдаты отказались воевать не из идеи интернационализма, а просто как усталые люди, чуждые идеи государственного долга и помышлявшие не о родине и государстве, а лишь о своей деревне, которая далеко и до которой «немец не дойдет»; и в особенности столь неожиданно обращенные в «эсэров» крестьяне делили землю не из веры в правду социализма, а одержимые яростной корыстью собственников. Все это фактически бесспорно, но сила этого указания погашается более глубоким уяснением самого морально-психологического существа социализма. Ибо эта внутренняя ложь, это несоответствие между величием идей и грубостью прикрываемых ими реальных мотивов, столь саркастически, с карикатурной резкостью обнаружившееся в наших условиях, с необходимостью вытекает из самого существа социализма. Революционный социализм, утверждающий возможность установления правды и счастья на земле механическим путем политического переворота и насильственной «диктатуры», — социализм, основанный на учении о верховенстве хозяйственных интересов и о классовой борьбе, усматривающий в корыстолюбии высших классов единственный источник всяческого зла, а в таком же по существу корыстолюбии низших классов — священную силу, творящую добро и правду, — этот социализм несет в себе имманентную необходимость универсального общественного лицемерия, освящения низменно-корыстных мотивов моральным пафосом благородства и бескорыстия. И потому и здесь не следует умалять значения чисто идейного и сверхиндивидуального начала: нас погубили не просто низкие, земные, эгоистические страсти народных масс, ибо эти страсти присущи при всяких условиях большинству людей и все же сдерживаются противодействием сил религиозного, морального и культурно-общественного порядка; нас погубило именно разнуздание этих страстей через прививку идейного яда социализма, искусственное накаление их до степени фанатической исступленности и одержимости и искусственная морально-правовая атмосфера, дававшая им свободу и безнаказанность. Неприкрытое, голое зло грубых вожделений никогда не может стать могущественной исторической силой; такой силой оно становится лишь, когда начинает соблазнять людей лживым обличием добра и бескорыстной идеи.

Не подлежит, таким образом, сомнению, что революционный социализм, в своей чистой, ничем не смягченной и не нейтрализованной эссенции, оказался для нас ядом, который, будучи впитан народным организмом, неспособным выделить из себя соответствующих противоядий, привел к смертельному заболеванию, к гангренозному разложению мозга и сердца русского государства. Полное осознание этого факта есть существенный, необходимый момент того покаянного самопознания, вне которого нам нет спасения. Разрушительность социализма в последнем счете обусловлена его материализмом — отрицанием в нем единственных подлинно зиждительных и объединяющих сил общественности — именно органических внутренне-духовных сил общественного бытия. Интернационализм — отрицание и осмеяние организующей духовной силы национальности и национальной государственности, отрицание самой идеи права как начала сверхклассовой и сверхиндивидуальной справедливости и объективности в общественных отношениях, непонимание зависимости материального и морального прогресса от внутренней духовной годности человека, от его культурной воспитанности в личной и общественной жизни, механический и атомистический взгляд на общество как на арену чисто внешнего столкновения разъединяющих, эгоистических сил, — таковы главные из отрицательных и разлагающих мотивов этого материализма. Поскольку можно зрелище гибели собственной родины созерцать с точки зрения чисто научной любознательности, в нем можно усмотреть грандиозный эксперимент сведения к нелепости материалистического понимания исторической жизни. Ибо здесь показано воочию, что практический материализм, при отсутствии самодовлеющих сил духовного порядка, есть фактор не бытия и развития общества, а лишь его крушения и разложения.

Но в одном отношении этот диагноз источника нашей смертельной болезни все же недостаточен, не проникает достаточно глубоко: он не объясняет, почему социализм в России стал таким всепокоряющим соблазном и отчего народный организм не обнаружил надлежащей силы самосохранения, чтобы нейтрализовать этот яд или извергнуть его из себя. Это приводит нас к более глубоко захватывающему вопросу об общей слабости в России духовных начал, охраняющих и укрепляющих общественную культуру и государственное единство нации.

Этот вопрос предносится прежде всего в плане чисто политическом. Почему оказались столь слабыми все несоциалистические, так называемые «буржуазные» партии в России, т. е. все политические силы, направленные на укрепление и сохранение государственного единства, общественного порядка и морально-правовой дисциплины? Оставляя в стороне все многообразие чистовременных, с более глубокой

исторической точки зрения случайных и несущественных партийно-политических группировок, можно сказать, что в России издавна существовали две крупные партии: партия либерально-прогрессивная и партия консервативная. Обе, как известно, в самый тревожный момент крушения русской государственности оказались совершенно бессильными.

Бессилие либеральной партии, объединяющей, бесспорно, большинство наиболее культурных, просвещенных и талантливых русских людей, объясняют теперь часто ее государственной неопытностью. Не входя в подробное обсуждение этого объяснения, мы должны признать его явно недостаточным: история знает, в моменты резких политических поворотов, не мало случаев успешной государственной деятельности элементов, не имевших до того государственной опытности. Кромвель и его сподвижники вряд ли были до революции более опытны в области государственной жизни, чем наши либералы.

Основная и конечная причина слабости нашей либеральной партии заключается в чисто духовном моменте: в отсутствии у нее самостоятельного и положительного общественного миросозерцания и в ее неспособности, в силу этого, возжечь тот политический пафос, который образует притягательную силу каждой крупной политической партии. Наши либералы и прогрессисты в своем преобладающем большинстве суть отчасти культурные и государственно-просвещенные социалисты, т. е. выполняют в России – стране, почти лишенной соответствующих элементов в народных массах, – функцию умеренных западно-европейских социалистов, отчасти же – полусоциалисты, т. е. люди, усматривающие идеал в половине отрицательной программы социализма, но несогласные на полное его осуществление. В обоих случаях защита начал государственности, права и общественной культуры оказывается недостаточно глубоко обоснованной и имеет значение скорее тактического приема, чем ясного принципа. Не будет философским доктринерством сказать, что слабость русского либерализма есть слабость всякого позитивизма и агностицизма перед лицом материализма или – что то же – слабость осторожного, чуткого к жизненной сложности нигилизма перед нигилизмом прямолинейным, совершенно слепым и потому бесшабашным. Организующую силу имеют лишь великие положительные идеи, – идеи, содержащие самостоятельное прозрение и зажигающие веру в свою самодовлеющую и первичную ценность. В русском же либерализме вера в ценность духовных начал нации, государства, права и свободы остается философски не уясненной и религиозно не вдохновленной. Давно ли вообще идеи родины, государства, порядка открылись русскому либеральному общественному сознанию как положительные идеи? Для большинства – едва ли ранее начала этой войны, которая своей грозностью открыла глаза даже полуслепым и, вопреки всем привычным верованиям, принудила их просто непосредственно ощутить опасность пренебрежения к этим идеям. Но от такого непосредственного, грубо эмпирического ощущения ценности этих начал еще далеко до разумного понимания их значения и еще дальше – до живого духовного усмотрения их первичного, основополагающего смысла в общественной жизни. Вот почему в борьбе с разрушающим нигилизмом социалистических партий русский либерализм мог мечтать только логическими аргументами, ссылками на здравый смысл и политический опыт переубедить своего противника, в котором он продолжал видеть скорее неразумного союзника, но не мог зажечь огонь религиозного негодования против его разрушительных дел и собрать и укрепить живую общественную рать для действенного его искоренения. То, что теперь называют «государственной неопытностью» русской либеральной интеллигенции, состоит в действительности не в отсутствии соответствующих технических знаний, умений и навыков, – которые она в значительной мере уже приобрела в местном самоуправлении и парламентской деятельности, – а в отсутствии живого нравственного опыта в отношении ряда основных положительных начал государственной жизни. Вплоть до самого последнего времени наш либерализм был проникнут чисто отрицательными мотивами и чуждался положительной государственной деятельности: его господствующим настроением было будирование, во имя отвлеченных нравственных начал, против власти и существовавшего порядка управления, вне живого сознания трагической трудности и ответственности всякой власти. Суровый приговор Достоевского в существе правилен: «вся наша либеральная партия прошла мимо дела, не участвуя в нем и не дотрагиваясь до него; она только отрицала и хихикала»{4}. Подобно социалистам, либералы считали всех управляемых добрыми и только правителей – злыми; подобно социалистам, они не сознавали или недостаточно сознавали зависимость всякой власти от духовного и культурного уровня общества и, следовательно, ответственности общества за свою власть; подобно социалистам, они слишком веровали в легкую осуществимость механических, внешних реформ чисто отрицательного характера, в целительность простого освобождения народа от внешнего гнета власти, слишком мало понимали необходимость и трудность органического перевоспитания общества к новой жизни. Их политический реализм обессиливался их совершенно нереалистическим моральным

сантиментализмом, отсутствием чутья к самым глубоким и потому наиболее важным духовным корням реальности, к внутренним силам добра и зла в общественной жизни, к власти подземных органических начал религиозности и древних культурно-исторических жизненных чувств и навыков. И опять невольно вспоминаются слова Достоевского: «реализм, ограничивающийся кончиком своего носа, опаснее самой безумной фантастики, потому что слеп»{5}.

Что и консервативные силы русского общества оказались беспомощными в момент революции, это, в известном смысле, в порядке вещей и вытекает из самого существа революции. Однако нигде, может быть, консервативные слои, в течение десятилетий или веков стоявшие у власти, не обнаруживали такой степени бессилия, не теряли влияния так внезапно, бесповоротно и легко, как у нас. И когда продумываешь эту важнейшую проблему исключительного бессилия русского консерватизма, то за многообразием ближайших исторических и бытовых его условий и форм проявления чувствуешь некоторую первичную духовную его причину. Русский консерватизм опирался на ряд давних привычек чувства и веры, на традиционный уклад жизни, словом, – на силы исторической инерции, но он уже давно потерял живые духовные и нравственные корни своего бытия и не чувствовал потребности укрепить их в стране или, по крайней мере, не понимал всей ответственности и сложности этой задачи, всей необходимой органичности такого прорастания корней в живые глубины народной души. Россия имела не мало нравственно и умственно глубоких, духовно одаренных консервативных мыслителей и деятелей, – стоит вспомнить только наших славянофилов. Но они оставались ненужными и бессильными одиночками, ибо господствующий консерватизм не хотел использовать их, чуждался их именно как носителей живых, будящих общественное сознание идей. Русский консерватизм, который официально опирался и отвлеченно мечтал опираться на определенную религиозную веру и национально-политическую идеологию, обессилил и обесплодил себя своим фактическим неверием в живую силу духовного творчества и недоверием к ней. Самый замечательный и трагический факт современной русской политической жизни, указующий на очень глубокую и общую черту нашей национальной души, состоит в внутреннем сродстве нравственного облика типичного русского консерватора и революционера: одинаковое непонимание органических духовных основ общежития, одинаковая любовь к механическим мерам внешнего насилия и крутой расправы, то же сочетание ненависти к живым людям с романтической идеализацией отвлеченных политических форм и партий. Как благородно-мечтательный идеализм русского прогрессивного общественного мнения выпестовал изуверское насильничество революционизма и оказался бессильным перед ним, так и духовно еще более глубокий и цельный благородный идеализм истинного консерватизма породил лишь изуверское насильничество «черной сотни». Черносотенный деспотизм высших классов и черносотенный анархизм низших классов есть одна и та же сила зла, последовательно выявившаяся в двух разных, но глубоко родственных формах и обессилившая в России и истинный духовный консерватизм, и неразрывно с ним связанный истинный либерализм. Единый дух зла и насилия, безверия и материализма в этих двух своих проявлениях вырвал корни народной души из единственной питательной почвы, обеспечивающей живой рост народной силы и жизни, – из слоя подземной творческой духовности – и тем иссушил дух и тело народа, ослабил его внутреннее единство и сделал бессильным перед первой налетевшей на него бурей. И если в настоящий момент вопрос о будущей форме правления в России, поскольку ей суждено воскреснуть, сам по себе имеет не больше значения, чем вопрос о покрое платья, в которое нарядится умирающий на случай своего выздоровления, – то, при всей психологической естественности жесточайшей реакции после всего совершившегося, – нельзя достаточно подчеркнуть, что смена политически-красного черносотенства восстановлением того же черносотенства политически-черного оттенка была бы не выздоровлением умирающего, а лишь иною формой прежней смертельной болезни. Правда, народное сознание теперь уже никогда не забудет, что русский консерватизм, что бы ни говорить, некогда создал великое государство, а русский революционизм его быстро загубил. Но оно не забудет и того, что яд этого революционизма был выработан в недрах того же консерватизма через его нравственное разложение и что не только у этого разложившегося консерватизма не оказалось никакого достаточного противоядия, но что, наоборот, все его соки ушли на усиление этого же яда.

Что Россия не возродилась, как все о том мечтали, после революции, а, наоборот, погибла в процессе революции – в связи с сознанием, что начало этой гибели относится все же к эпохе «старого режима», – этот факт необходимо должен изменить наше господствующее понимание условий и источников народного счастия и несчастия, процветания и крушения государства. Теперь уже неизбежно сознание, что не политические формы жизни как таковые определяют добро и зло в народной жизни, а проникающий их живой нравственный дух народа. Гений Пушкина некогда охарактеризовал Россию в горьких словах: «Нужно признаться, что наша

общественная жизнь весьма печальна. Это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и правде, это циническое презрение к мысли и к человеческому достоинству действительно приводят в отчаяние»{6}. Если поверхностный либерализм всегда видел в этих словах осуждение определенной эпохи, определенного политического уклада или общественного слоя, то мы на тяжком опыте теперь убедились в гораздо более глубоком, сверхвременном и сверхполитическом значении этих слов. Солдаты, бежавшие с войны и распродававшие врагу вооружение и снаряды, выказали во всяком случае не меньшее равнодушие к долгу, чем чиновники Николая I; революция обнаружила не меньше циничесого презрения к мысли и к человеческому достоинству, чем реакция, и общественное мнение в России демократической оказалось не сильнее, чем в России императорско-сословной. Не те или иные учреждения, формы правления и порядки социальной жизни являются последними, конечными причинами благополучия и силы страны или ее бедствий и слабости; и поэтому также те или иные политические партии, их программы и образ их действия суть скорее лишь симптомы и формы проявления сил, направляющих народную судьбу, чем самостоятельные творцы этой судьбы. То зло, которое мы усмотрели в популярности крайнего революционного социализма, в духовной дряблости и недальновидности русского либерализма, в отсутствии духовно живого и нравственно просвещенного консерватизма, должно быть сведено теперь к своему первоисточнику.

Судьба народа определяется силами или факторами двух порядков: силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного быта и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном сознании. В разрезе определенного момента исторической жизни силы этих обоих порядков находятся в теснейшем взаимодействии и взаимообщении, и ни одна из них не может быть взята отрешенно от другой. Но в какой-то глубине народной души или народного характера обе эти силы имеют единый корень в некоем первичном жизнечувстве и общем духовно-нравственном лике народа. Для наших целей – для нравственного самопознания национального духа – нет надобности поэтому останавливаться на конкретных исторических, экономических, государственных и международных условиях, которые служили выразителями, носителями и пособниками этого нравственного духа в плане коллективного быта и внешней исторической жизни. Достаточно через моменты верований и нравственных идей нащупать самое существо этого первичного общественного жизнечувствия и найти в нем источник нашего национального заболевания.

И тут существенно прежде всего отметить, что проявления болезни, столь бурно и остро обнаружившиеся в вихре смуты последнего года и более зоркими наблюдателями подмеченные уже в движении 1905–1906 гг., в менее заметной и более хронической форме обнаруживались уже давно, едва ли не в течение всего XIX века. Нигилизм, который с такой потрясающей силой разгорелся за последние годы и так радикально совершил дело, достойное своего имени, – обращение России в ничто, почти в пустое географическое название, – этот нигилизм неуклонно нарастал и развивался в течение всего прошлого века. Если мы в эпоху революции присутствовали при ужасающем упадке уровня общественного мнения, при головокружительной быстроте падения всего лучшего и возвышения всего худшего, то внимательный наблюдатель увидит в этом вихре лишь последний, стремительный и узкий круг того духовного водоворота, который уже давно захватил нас. В течение едва ли не всего XIX в. в общественном мнении укреплялось не лучшее и творческое, а скорее худшее, наиболее грубое, примитивное и разрушающее из умственных течений. Наши славянофилы были, конечно, духовно глубже и плодотворнее вытеснивших их западников, как западники 40-х годов – более значительны, культурны и духовно богаты, чем радикалы 60-х годов. Великие русские прозорливцы, как Пушкин, Тютчев, Достоевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев, задыхались в атмосфере окружавшего их пошлого и плоского общественного мнения. Из западных влияний в России наибольший успех имели всегда более плоские и притом именно отрицательные и разрушительные течения. Позитивизм, материализм, социализм – вот главные плоды нашего общения с Западной Европой, по крайней мере начиная с 40-х годов; а анархизм в значительной мере является прямым созданием русского духа; тогда как такие явления, как христианский социализм{7}, проповедь Карлейля или Рескина, национальные и религиозные движения на Западе, не находили никакого общественного отклика у нас. Русская интеллигенция не оценила и не поняла глубоких духовно-общественных прозрений Достоевского и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева, тогда как слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые на наших глазах погубили Россию. Тот семинарист, который, как передают, при похоронах Некрасова провозгласил, что Некрасов выше Пушкина{8}, предсказал и символически предуготовил роковой факт, что через сорок лет Ленин был признан

выше Гучкова и Милюкова («toutes proportions gardées»{9}). И не рукоплескала ли вся интеллигентная Россия цинически-хамскому бунтарству тех босяков и «бывших людей» Горького, которые через двадцать лет после своего столь шумного успеха в литературе успели захватить власть и разрушить русское государство? И, быть может, самым глубоким и общим показателем этой застарелой и тяжкой нравственной болезни русского национального духа является ужасающее общественное бессилие и унижение русской церкви – той церкви, которая не только имела когда-то великих святых и проявила великое духовное творчество, но и своею нравственной силой содействовала объединению русского народа и спасению его от татарщины и развала Смутного времени.

Но именно понимание своеобразия этой нравственной болезни, сознание, что русский народ – не народ, нищий духом и лишенный творческого богатства, а народ, несмотря на свое непрерывное, доходящее вплоть до наших дней могучее духовное творчество, – лишь потерявший способность использовать свое богатство и в своем общественном бытии расточающий по ветру это богатство и отдающий предпочтение худшему перед лучшим, злу перед добром, – это сознание должно привести к правильному и нравственно-плодотворному диагнозу болезни. Ужасная катастрофа нашего национального бытия легко, конечно, может породить в душах безнадежность и отчаяние; и уже слышны голоса безверия, утверждающие, что дух русского народа окончательно разложился и может отныне служить лишь удобрением для иных, более здоровых и сильных культур. Это безверие не только преждевременно и морально недопустимо, будучи равносильно отказу от борьбы с болезнью и согласию на национальное самоубийство; оно и чисто теоретически есть слишком суммарное и потому поверхностное объяснение. Истинное существо нашей национальной болезни, столь страшный кризис которой мы переживаем, состоит не в том, что народный организм утратил свои духовные силы и потерял способность вырабатывать живые внутренние соки, питающие народное тело и дарующие ему внутреннее здоровье, единство и соразмерность жизни, а в том, что эти соки остаются неиспользованными, пребывают в бессильно-потенциальном состоянии, т. е. что парализована та сила, которая разливала их по всему организму и тем обеспечивала нормальное и интенсивное его функционирование. Как бы глубока и тяжка ни была наша болезнь, она есть все же лишь функциональное расстройство, а не органическое омертвение.

Как и почему случилось, что народ (понимая народ не в классовом, а в национальном смысле), прозванный народом-богоносцем, стал народом-нигилистом, кощунственно попирающим все свои святыни? Как случилось, что народ, не без основания прославленный за свою нравственную кротость и чистоту, стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства? Трудно определить, почему это произошло, но, быть может, возможно наметить, как это совершилось. В нашем национальном жизнечувствии давно уже назревал какой-то коренной надлом, какое-то раздвоение между верой и жизнью. Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность, на пассивность и бездейственную мечтательность. И параллельно этому вся действенная, жизненно-творческая энергия национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной, превращалась в темное буйство злых страстей и бесплодно-отрицательного рассудочного умствования. Русский религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. в разнузданности мысли и чувства. Все лучшее, благородное и духовно-глубокое становилось мечтательно-бессильным, а все сильное и практически-действенное – темным и злым. Сантиментально-мечтательное бессилие устремленной к добру русской интеллигенции и разрушительная энергия нравственной развращенности реакционного и революционного черносотенства есть такой же показатель этой болезненной раздвоенности русского национального духа, как пассивная кротость, бездейственность и беззащитность доброго русского мужика и способность его же на темную исступленность погромов и пугачевщины. Русскому идеализму во всех формах и сферах его проявления недостает нравственной серьезности, волевой силы, мужественного чувства ответственности за жизнь, понимания трагической трудности осуществления идеалов и умения одолевать эти трудности. И наоборот, волевой энергии русского народа недостает облагораживающего и просветляющего сознания духовных основ жизни, смиряющего и отрезвляющего понимания ограниченного значения всех достижимых внешних изменений жизни и необходимой их связи с внутренним культурно-нравственным фондом народной жизни, с органическими корнями народной души.

Это понимание духовного источника нашей болезни указует если не путь, то цель и направление необходимого и – веруем – еще возможного возрождения. Чисто этически эту задачу можно было бы определить как пробуждение духовно умудренного и просветленного мужества – не разрушительной дерзости чисто отрицательной самочинности и отщепенства, а творческого мужества, основанного на смиренном сознании своей зависимости от высших сил и укорененности в них. Нам недостает, в смысле личной культуры, духа религиозно-просветленной действенности, – духа истинного рыцарства. С общественно-философской стороны этот идеал может быть понят как возрождение мечты славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культуры из глубоких исторических корней всенародного религиозно-общественного жизнепонимания, – мечты, которую Достоевский позднее определил в понятии почвенности. Правда, уже у славянофилов этот идеал был отравлен и обессилен романтической мечтательностью, сантиментальным непониманием трудности и ответственности его осуществления в будничных условиях политической и экономической реальности. Но по своему существу именно в этом идеале намечено единственно здоровое и оздоровляющее направление общественно-политической мысли и воли. Вся наша жизнь и мысль должна быть пропитана духом истинного, высшего реализма – того реализма, который сознает духовные основы общественного бытия и потому включает в себя, а не противопоставляет себе творческий идеализм внутреннего совершенствования. Для этого реализма общественным идеалом может быть не выдуманная, оторванная от жизни отвлеченная идея, извне вторгающаяся в жизнь и коверкающая ее, а лишь живая сила устремления, органически вырастающая из самой жизни и движения всенародного сознания, – сила, которая только потому способна творить новое, что укреплена в старом и неразрывно связана с ним. В учреждениях, нравах, быте, имеющих историческое прошлое, он видит не зло, которое должно и может быть механически устранено и механически же заменено новыми, данным поколением придуманными формами жизни, а проявления и следы нравственного и духовного прошлого народа, которые могут изменяться и развиваться лишь через органическое перевоспитание и внутреннее совершенствование народной воли и мысли. Не в отрицании и нивелировании, не в упрощении и рационализировании, а, наоборот, в любовно-внимательном, бережном охранении и развитии всей органической сложности и полноты исторических форм жизни усматривает он путь к развитию культуры. Это развитие он мыслит поэтому только в конкретно-исторических, органически произрастающих из народной веры и воли коллективных единствах нации, государства, церкви. Лишь в таких непосредственных, не искусственно созидаемых, а исторически слагающихся и растущих формах жизни он усматривает проявление истинной народной воли, т. е. осуществление подлинного идеала демократии как внутренней обоснованности общественных отношений и политического строя на живом духе, конкретных нуждах и идеальных устремлениях народа. Политическую деятельность как отдельной личности, так и всего народа он мыслит не как самочинное дерзание, руководимое преходящими нуждами мига и поколения, а как смиренное служение, определяемое верой в непреходящий смысл национальной культуры и долгом каждого поколения оберечь наследие предков, обогатить его и передать потомкам.

Осуществление этого идеала духовного единства и органического духовного творчества народа, идеала религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры, конечно, предполагает какой-то нравственный сдвиг с мертвой точки, отказ от давнишних болезненных привычек и навязчивых идей расстроенной народной души в пользу здоровых и необходимых навыков нормальной жизни, открытие некой забытой правды – очевидной и простой, как всякая правда, и вместе богатой сложными и действенно-плодотворными выводами. Если наша общественная мысль, наша нравственная воля в состоянии осмыслить все совершившееся, если Божья кара поразила нас не для того, чтобы погубить, а для того, чтобы исправить, то в нашем церковно-религиозном и национально-государственном сознании необходимо должно созреть это оздоровляющее умонастроение. Тогда с пути хаоса, смерти и разрушения мы сдвинемся на путь творчества положительного развития и самоутверждения жизни.

Указатель имен и цитируемой литературы [578]

АВГУСТ (Augustus) Октавиан (63 до н. э. – 14 н. э.), древнеримский император с 27 г. до н. э. – ИГ: 742

АВГУСТИН, Аврелий Блаженный (354–430), теолог и философ, представитель христианской патристики – ПИ: 48, 433; ИГ: 792

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843–1896), немецко-швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма – ПИ: 92, 185; В: 459–461, 466, 467, 470, 518

Критика чистого опыта [Kritik der reinen Erfahrung] (1888–1900, т. 1–2) – В: 466

АЗЕФ Евно Фишелевич (1869–1918), один из основателей и лидеров партии эсеров, с 1893 г. провокатор, в 1908 г. разоблачен В. Л. Бурцевым – В: 489, 543; ИГ: 733

АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817–1860), русский публицист, идеолог славянофильства – В: 556, 557
АКСАКОВЫ, писатель Сергей Тимофеевич (1791–1859) и его сыновья: Иван Сергеевич (1823–1886) и Константин Сергеевич – В: 533
АКСЕЛЬРОД Павел Борисович (1850–1928), русский революционер, социал-демократ, один из лидеров меньшевиков – В: 549
АКТ 17-ГО ОКТЯБРЯ, Манифест 17 октября 1905 г. («О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка»), законодательный акт, провозгласивший в России гражданские свободы, создание Государственной думы – В: 584
АЛЕКО, персонаж поэмы А. С. Пушкина «Цыгане» (1827) – В: 501
АЛЕКСАНДР II Николаевич (1818–1881), русский император с 1855 г. – В: 558, 571; ИГ: 657
АЛЕКСИНСКИЙ Григорий Алексеевич (1879–1965?), русский революционер и политический деятель, самый популярный оратор фракции большевиков во II Государственной думе – В: 575
АЛЕША (был.), младший брат Микулы Селяниновича – ИГ: 805
АЛЕША – см. Карамазов А. Ф.
АЛЛЕНГРИ (Allengry) Франк (р. 1865), французский правовед – ПИ: 347, 399, 411 Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte [Историко-критический очерк социологии Огюста Конта] (1899). Paris, 1900 – ПИ: 347, 399
АЛМАЗОВ Борис Николаевич (1827–1876), русский поэт-юморист – В: 557
АЛЬТУЗИЙ Иоганн (1557–1638), немецкий правовед, представитель теории естественного права – В: 554
АМПЕР (Ampere) Андре Мари (1775–1836), французский физик, математик, химик, один из основоположников электродинамики – ПИ: 353
АННА ИОАННОВНА (1693–1740), русская императрица с 1730 г. – ИГ: 857
АНТИХРИСТ (библ.), противник Христа, который явится накануне «конца мира» и будет им побежден – ИГ: 645, 646, 648, 663, 689, 693, 702, 703, 726, 821
АНТОНИЙ (в миру: Храповицкий Алексей Павлович; 1863–1936), митрополит Киевский (1918 г.), богослов – ИГ: 756
АНФАНТЕН (Enfantin) Бартелеми Проспер (1796–1864), французский социалист-утопист, последователь К. А. Сен-Симона – ПИ: 364, 403, 406
АРИМАН (Ангра-Майнью), олицетворение зла в зороастризме – ИГ: 643
АРИСТОТЕЛЬ (384–322 до н. э.), древнегреческий философ – ПИ: 210, 271, 327, 343, 446
АРСЕНЬЕВ Константин Константинович (1837–1919), русский публицист, юрист – ПИ: 89
АСКОЛЬДОВ (наст. фамилия: Алексеев) Сергей Алексеевич (1870/1871–1945), русский философ и публицист, сын А. А. Козлова – ПИ: 101 О связи добра и зла // Христианская мысль. Киев, 1916, № 4, с. 32–44; № 5, с. 57–69 – ИГ: 665 Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900 – ПИ: 101, 198
АССЕЗА (Assezat) Жюль (1832–1876), французский журналист, один из издателей наиболее полного собрания сочинений Д. Дидро (1875–1877, т. 1–20) – ПИ: 350, 352
АШОКА (268–232 до н. э.), индийский царь, покровитель буддизма – ПИ: 434
АЯКС МЕЧЕНОСЕЦ (Аякс Теламонид) (миф.), древнегреческий герой, впавший в безумие и истребивший стадо овец, приняв их за врагов – ИГ: 724
БАЗАРОВ Евгений Васильевич, персонаж романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» (1862) – ПИ: 151; В: 597, 613
БАКУНИН Михаил Александрович (1814–1876), русский революционер, мыслитель, теоретик анархизма – В: 487, 580, 582, 583, 607; ИГ: 823, 826, 830, 843
БАЛЛАНШ (Ballanche) Пьер Симон (1776–1847), французский писатель и поэт – ПИ: 382, 416, 421
БАРТ (Barth) Пауль (1858–1922), немецкий философ и социолог, позитивист – ПИ: 61, 378, 411, 412 Die Philosophie der Geschichte als Sociologie [Философия истории как социология]. Leipzig, 1897 (рус. перевод: 1902) – ПИ: 378, 411, 412
БАРТЕ (Бартез)(Barthez) Поль Жозеф (1734–1806), французский врач, энциклопедист – ПИ: 349, 352, 353
Nouveaux éléments de la science de l’homme [Новые принципы науки о человеке] (1778) / 3-e éd. Paris, 1858 – ПИ: 352
БАТЫЙ (1207–1255), монгольский хан, внук Чингисхана, с 1243 г. хан Золотой Орды – ИГ: 732, 754
БЕБЕЛЬ (Bebel) Август (1840–1912), один из основателей немецкой социал-демократии, видный пропагандист и теоретик марксизма – ИГ: 772
БЁДАН (Beudant) Шарль (1829–1895), французский правовед – ПИ: 257 Le droit individuel et l’état [Частное право и государство] / 2-me éd. Paris, 1891 – ПИ: 257

БЕЗЕЛЕР (Beseler) Георг (1809–1888), немецкий правовед, представитель школы германистов – В: 554
Народное право и право юристов [Volksrecht und Juristenrecht] (1843) – В: 554
БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811–1848), русский литературный критик и публицист, революционный демократ – В: 457, 478, 479, 498, 503, 518, 582, 583; ИГ: 674, 738
Письмо к Гоголю (1847) / с пред. С. А. Венгерова. СПб., 1905 – В: 498, 503
БЕЛОХ (Beloch) Карл Юлиус (1854–1929), немецкий историк античности, сторонник гиперкритицизма – ИГ: 828
История Греции [Griechische Geschichte] (1893–1897, рус. переводы: 1905, т. 1–2; и др.) – ИГ: 828
БЕЛЫЙ Андрей (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева; 1880–1934), русский поэт и писатель, теоретик символизма – ИГ: 675, 676, 706
БЕЛЬТОВ Н. – см. Плеханов Г. В.
БЕН-АКИБА Йосеф (ок. 60 – ок. 132), древнееврейский мудрец и законоучитель, один из десяти мучеников иудаизма – ПИ: 25
БЁНИАН (Бениан, Беньян) (Bunyan) Джон (1628–1688), английский писатель и проповедник – В: 512, 513, 515; ИГ: 792
БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748–1832), английский философ, экономист, правовед, основатель утилитаризма – ПИ: 78, 421; В: 582, 591, 618
БЕРГБОМ (Bergbohm) Карл Магнус (1849–1927), немецкий правовед-позитивист – ПИ: 253
БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859–1941), французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни – В: 470
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874–1948), русский религиозный философ – ПИ: 81, 82, 92, 95, 100, 172, 269; ИГ: 762
Субъективизм и индивидуализм в общественной философии / Пред. П. Б. Струве. СПб., 1901 – ПИ: 81, 95, 100, 172, 269
БЁРК (Берк) (Burke) Эдмунд (1729–1797), английский публицист, политический деятель и мыслитель, идеолог консерватизма – В: 618; ИГ: 834
БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (1850–1932), немецкий социал-демократ, идеолог реформизма – ПИ: 59, 61; В: 486; ИГ: 772
БЕРТ (Berth) Эдуар (1874–1939), французский писатель, теоретик анархо-синдикализма – ИГ: 826
Les méfaits des intellectuels [Преступления интеллектуалов] / Pref. de G. Sorel (1914) – ИГ: 826
БЕРТЕЛО (Бертло) (Berthelot) Пьер Эжен Марселен (1827–1907), французский химик – ПИ: 431
E. Renan et M. Berthelot. Correspondance, 1847–1892 [Э. Ренан и М. Бертело. Переписка: 1847–1892 гг.] (1898) – ПИ: 431
БЕРТРАН (Bertrand) Жозеф (1822–1900), французский математик – ПИ: 422 Théorie des probabilités [Calcul des probabilités] [Теория вероятности]. Paris, 1889 – ПИ: 422
БЕТМАН-ГОЛЬВЕГ (Bethmann-Hollweg) Теобальд фон (1856–1921), германский рейхсканцлер и прусский министр-президент (1909–1917 гг.) – ИГ: 772
БЕТХОВЕН (Beethoven) Людвиг ван (1770–1827), немецкий композитор – ИГ: 801
БИБЛИЯ:
Ветхий Завет:
Книга Иова – ПИ: 428
Книга пророка Исайи (Ис.) – ПИ: 804, 822
Песнь песней – ПИ: 428; В: 508
Псалтирь (Пс.) – ИГ: 633
Экклезиаст – ПИ: 428
Новый Завет:
Апокалипсис (Откровение Иоанна Богослова) – В: 498; ИГ: 644, 754, 758
Второе послание апостола Павла к Коринфянам – В: 547
Второе послание апостола Павла к Фессалоникийцам (2 Фес.) – ИГ: 725
Деяния Апостолов – ПИ: 435
Евангелие от Иоанна – ИГ: 762
Евангелие от Луки (Лк.) – В: 496
Евангелие от Марка (Мр.) – В: 499
Евангелие от Матфея (Мф.) – В: 496, 499
БИНЕ (Binet) Альфред (1857–1911), французский психолог – ПИ: 373 Введение в экспериментальную психологию [Introduction a la psychologie expérimentale] (1894) / Пер. Е. И. Максимовой. СПб., 1895 – ПИ: 373
БИРАН (Мен де Биран) (Maine de Biran) Франсуа Пьер Гонтье (1766–1824), французский философ, основоположник французского спиритуализма – ПИ: 364-367
БИША (Bichat) Мари Франсуа Ксавье (1771–1802), французский врач, один из

основоположников патологической анатомии и гистологии – ПИ: 353, 380, 381, 395
Recherches physiologiques sur la vie et la mort [Физиологические исследования жизни и смерти]. Paris, An VIII [1799/1800] (рус. перевод: 1865) – ПИ: 381
БЛЕНВИЛЛЬ (Бленвилл) (Blanville) Анри (1777–1850), французский зоолог и анатом – ПИ: 380, 381, 383
БЛОК Александр Александрович (1880–1921), русский поэт – ИГ: 650, 731, 735, 761
Двенадцать (1918) – ИГ: 735
БЛЮНЧЛИ (Blüntschli) Иоганн Каспар (1808–1881), швейцарский правовед – ПИ: 251
БОГДАНОВ (наст. фамилия: Малиновский) Александр Александрович (1873–1928), русский врач, философ, экономист, революционер – В: 459, 461, 465, 466, 469
БОГОМАТЕРЬ, дева Мария (библ.), мать Иисуса Христа – ИГ: 733, 753, 761
БОГОСЛОВСКИЙ Михаил Михайлович (1867–1929), русский историк, ученик В. О. Ключевского – ИГ: 857
Конституционное движение 1730 г. М., 1906 – ИГ: 857
БОНАЛЬД (Bonald) Луи де (1754–1840), французский философ, политический деятель и публицист, автор концепции традиционализма – ПИ: 421
БОННЕ (Bonnet) Шарль (1720–1793), швейцарский естествоиспытатель и философ – ПИ: 385
БОРДЖИА (Borgia) Чезаре (1475 или 1476–1507), итальянский государственный деятель и полководец, прославившийся своими жестокостью и коварством – ПИ: 184
БОРТКЕВИЧ (Bortkewitsch von) Владислав Иосифович (1868–1931), русско-немецкий экономист и статистик-теоретик, профессор статистики в Берлинском университете (с 1901 г) – ПИ: 334
Die erkenntnisstheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung [Гносеологические основы теории вероятности] // Jahrbücher für National-ökonomie und. Statistik. Stuttgart, 1899, Bd. XVII (72), S. 230–244 – ПИ: 334
Kritische Betrachtungen zur theoretischen Statistik [Критическое рассмотрение некоторых вопросов теоретической статистики] // Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Stuttgart, 3 Folge, 1894, Bd. VIII, S. 641–680; 1895, Bd. X, S. 321–360; 1896, Bd. XI (рус. перевод: О теории дисперсии. М., 1968. С. 55–137) – ПИ: 334
БОЧКАРЕВ Борис Николаевич, первый издатель писем А. П. Чехова – В: 517
БРАНД, главный герой одноименной драмы Г. Ибсена (1866) – ПИ: 128; В: 581
БРАНДЕС (Brandes) Георг (1842–1927), датский литературный критик, историк литературы и либеральный публицист – ПИ: 177
БРОСС (Brosse) Шарль де (1709–1777), французский историк – ПИ: 421 Traité de la formation mécanique des langues [Рассуждение о механическом образовании языков] (1765; рус. перевод: 1821–1822) – ПИ: 421
БРУНО (Bruno) Джордано (1548–1600), итальянский философ-пантеист, астроном, математик, поэт, обвиненный в ереси и сожженный в Риме инквизицией – ПИ: 196
БРУССЕ (Broussais) Франсуа (1772–1838), французский ученый, врач, основатель физиологической школы (школы Бруссе) – ПИ: 353, 364, 366-370
БРУТ (Brutus) Луций Юний, древнеримский патриций, в 510–509 гг. до н. э. возглавивший восстание против царя Тарквиния Гордого и установивший в Риме республиканский строй – ПИ: 180, 181
БУГЕНВИЛЬ (Bougainville) Луи Антуан де (1729–1811), французский мореплаватель, руководитель первой французской кругосветной экспедиции (1766–1769 гг.) – ПИ: 403
БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871–1944), русский экономист, религиозный философ и богослов – ИГ: 826
Душевная драма Герцена (1902) // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму (1903); отд. изд.: 1905 – В: 476
Капитализм и земледелие (1900) – ПИ: 33, 35
Религия и интеллигенция [Интеллигенция и религия] // Русская мысль. М., 1908, № 3 – В: 473, 504
БУРБОНЫ (Bourbons), французская королевская династия (1589–1792, 1814–1830 гг.) – В: 585
БУРГААВЕ (Бургаве) (Boerhaave) Герман (1668–1738), голландский врач, учитель Ж. О. Ламетри – ПИ: 365
БУХАРЕВ Александр Матвеевич (в монашестве: архимандрит Феодор; 1824–1871), русский религиозный философ, богослов, публицист – В: 479; ИГ: 728
БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561–1626), английский философ, родоначальник методологии опытной науки – ПИ: 204, 214, 350
[Новая] Атлантида (1623–1624) – ИГ: 809
БЭР (Baer) Карл Максимович (Карл Эрнст) (1792–1876), немецко-русский естествоиспытатель, основатель эмбриологии – ПИ: 372
БЮЛОВ (Bülow) Оскар (1837–1907), немецкий правовед – ПИ: 226 Heitere und ernste Betrachtungenüber die Rechtswissenschaft [Ясное и строгое рассуждение о

правоведении] (1901; 1-е изд.: Briefe eines Unbekannten über die Rechtswissenschaft [Анонимные письма о правоведении]. 1901, без подписи) – ПИ: 226
БЮФФОН (Buffon) Жорж Луи Леклерк (1707–1788), французский естествоиспытатель – ПИ: 365, 389
ВАГНЕР, персонаж трагедии И. В. Гете «Фауст» (1808–1832) – ИГ: 744
ВАЛЬХ (Walch) Иоганн Георг (1693–1775), немецкий протестантский теолог – ПИ: 350 Philosophisches Lexicon [Философский словарь] (1726). Leipzig, 1733 – ПИ: 350
ВАСИЛЬЧИКОВ Александр Илларионович, князь (1818–1881), русский экономист, публицист, общественный деятель, близкий к славянофилам – ПИ: 278
ВАТСОН (Уотсон) (Watson) Джон (1847–1939), английский философ и моралист – ПИ: 354, 360 Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy [Конт, Милль и Спенсер. Философский очерк]. Glasgow, 1895 – ПИ: 354, 360
В.В. – см. Воронцов В. П.
ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1856–1925), русский философ, психолог, представитель неокантианства, профессор Санкт-Петербургского университета (с 1890 г.) – В: 542
ВЕЙЛЬ (Weill) Жорж (1865–1944), французский историк, автор одной из первых биографий К. А. Сен-Симона – ПИ: 348, 356, 367, 382, 389, 402 Histoire du parti républicain en France, 1814–1870 [История республиканской партии во Франции с 1814 по 1870 г.]. Paris, 1900 (рус. перевод: 1906) – ПИ:356, 367, 382, 389 [Un précurseur du socialisme: Saint-Simon et son oeuvre [Предтеча социализма: Сен-Симон и его дело]. Paris, 1894 – ПИ: 402
ВЕЙНИНГЕР (Weininger) Отто (1880–1903), австрийский философ, автор книги «Пол и характер» (1903) – В: 536
ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР, персонаж главы «Легенда о Великом Инквизиторе» романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – В: 461; ИГ: 685, 686, 691
ВЕНГЕРОВ Семен Афанасьевич (1855–1920), русский историк литературы, критик и библиограф – В: 498
ВЕНТИГ (Waentig) Генрих (1870–1943), немецкий экономист – ПИ: 347, 411 A. Comte und seine Bedeutung fur die Entwicklung der Socialwissenschaft [О. Конт и его значение в развитии социальной науки]. Leipzig, 1894 – ПИ: 347
ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (1863–1945), русский естествоиспытатель и мыслитель – ПИ: 246 О научном мировоззрении // Вопросы философии и психологии. М., 1902, кн. 65 (5) – ПИ: 246
ВЕРСИЛОВ, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Подросток» (1875) – ИГ: 693
ВЕРХОВЕНСКИЙ Петр Степанович, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) – ИГ: 672, 686, 688–691, 773, 774
ВЕСЕЛОВСКИЙ Степан Борисович (1876–1952), русский историк – ИГ: 833 Новые акты Смутного времени. Собрание СБ. Веселовского [Акты подмосковных ополчений и Земского собора 1611–1613 гг.]. М., 1911 – ИГ: 833
ВЕХИ (1909) – В: 457; ИГ: 635, 703, 736, 778, 823–826, 831, 832, 857
ВИЛЛЕРМЕ (Villermé) Луи Рене (1782–1863), французский врач и статистик – ПИ: 382 Sur l’hygiene morale [О нравственной гигиене] // Annales d’hygiene publique et de médecine légale. Paris, 1830, t. IV – ПИ: 382
ВИЛЛЬЕ (Вийер) (Villiers) Шарль де (1765–1815), автор сочинения «Философия Канта, или Основные принципы трансцендентальной философии» (1801) – ПИ: 355, 402
ВИЛЬГЕЛЬМ II (Wilhelm II) Гогенцоллерн (1859–1941), последний германский император (1888–1918 гг.) – ИГ: 726, 772, 786
ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848–1915), немецкий философ, глава баденской школы неокантианства – ПИ: 31, 53, 98, 101, 131, 237, 262, 329, 332, 333, 339–341, 343; В: 467 Beiträge zur Lehre vom [der] negativen Urteil [К учению о негативном суждении] // Strassburger Abhandlungen [zur] Philosophie [Eduard Zeller zu seinem 70-sten Geburtstage] [Страсбургский трактат о философии Эдуарда Целлера к его 70-летнему юбилею]. Freiburg, 1884 – ПИ: 329 Die Geschichte der neueren Philosophie [in ihrem zusammenhange mit der allgemeinen kultur und den besonderen wissenschaften] [История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками] (1878–1880) / 2 Aufl.; im 2 Bde (1899; рус. перевод: 1902–1905, т. 1–2) – ПИ: 339, 341, 343 Kritische oder genetische Methode? [Критический или генетический метод?] (1883) // Windelband W. Praeludien [Прелюдии] (1884) – ПИ: 98 Die Lehren vom Zufall [Учение о случайности]. Berlin, 1870 – ПИ: 333 Normen und Naturgesetze [Нормы и законы природы] (1882) // Windelband W. Praeludien [Прелюдии] (1884; рус. перевод: Прелюдии. СПб., 1904) – ПИ: 98, 101 Praeludien [Прелюдии] (1884; рус. перевод: 1904) – ПИ: 98, 131

Vom Prinzip der Moral [О принципе морали] (1883) // Windelband W.
Praeludien [Прелюдии] (1884; рус. перевод: Прелюдии. СПб., 1904) – ПИ: 98, 262
Ueber die Gewissheit der Erkenntniss [О достоверности познания]. Leipzig, 1873 – ПИ: 333
ВИНДШЕЙД (Windscheid) Бернгард (1817–1892), немецкий правовед, специалист по римскому праву – ПИ: 224
ВИППЕР Роберт Юрьевич (1859–1954), русский историк – ИГ: 246, 824, 825, 832
Несколько замечаний о теории исторического познания // Вопросы философии и психологии. М., 1900, кн. 53 (3) – ПИ: 246
Соль земли // Заря России. М., 1918, 2 февраля – ИГ: 832
[Две интеллигенции. (Историческая фантазия)] // Виппер Р. Ю. Две интеллигенции и другие очерки. М., 1912 – ИГ: 824
ВИТТЕ Сергей Юльевич, граф (1849–1915), министр финансов (с 1892 г.), председатель Кабинета министров (с 1905 г. Совета министров) Российской империи (1903–1906 гг.) – В: 584; ИГ: 733, 738
[Самодержавие и земство]. СПб., 1908 – В: 584
ВЛАДИМИР СВЯТОЙ (Владимир I Святославич) (?-1015), князь новгородский (с 969 г.), великий князь киевский (с 980 г.), православный святой – ИГ: 840
ВОЛЬТМАН (Woltmann) Людвиг (1871–1907), немецкий социолог, антрополог, публицист, социал-дарвинист, представитель расово-антропологической школы – ПИ: 61, 94
ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679–1754), немецкий философ, представитель рационализма, популяризатор и систематизатор идей Г. В. Лейбница – ПИ: 340; В: 554
ВОРОБЕЙ Елизавета, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» – ИГ: 736
ВОРОНЦОВ (пост. псевд.: В.В.) Василий Павлович (1847–1918), русский экономист, социолог и публицист, один из идеологов либерального народничества – ПИ: 281, 300, 301, 304–307, 322–325
Наши направления (1893) – ПИ: 281, 301, 323, 324
Судьбы капитализма в России. СПб., 1882 – ПИ: 305, 306, 323, 324
ВУНДТ (Wundt) Вильгельм (1832–1920), немецкий психолог, философ, основатель экспериментальной психологии – ПИ: 28, 98, 103, 107, 341, 360, 373, 379, 411
Этика [Ethik] (1886; рус. перевод: 1887–1888, т. 1–2) – ПИ: 98, 103
Logik [Логика] (1880–1883) / 2 Aufl.; im 3 Bde (1893–1893) – ПИ: 341, 360, 373, 379, 411
ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564–1642), итальянский ученый и мыслитель – ПИ: 270
ГАЛЛЬ (Gall) Франц Йозеф (1758–1828), австрийский врач, создатель френологии – ПИ: 364, 366–370, 375, 376, 381, 385
ГАМАЛИИЛ (I в.), древнееврейский законоучитель, фарисей, заступавшийся за христиан, а впоследствии, по преданию, сам принявший христианство – ПИ: 434
ГАМБАРОВ Юрий (Георгий) Степанович (1850–1926), русский правовед – ПИ: 243
[Предисловие] // Сборник по общественно-юридическим наукам / Под ред. Ю. С. Гамбарова. СПб., 1899 – ПИ: 243
ГАМБЕТТА (Gambetta) Леон (1838–1882), премьер-министр Франции (1881–1882 гг.), лидер левых республиканцев – В: 616
ГАРТЕНШТЕЙН (Hartenstein) Густав (1808–1890), немецкий философ, последователь И. Ф. Гербарта – ПИ: 398, 402
ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард фон (1842–1906), немецкий философ, сторонник панпсихизма и пессимизма – ПИ: 25, 28, 39, 40, 58, 291, 292
Kategorienlehre [Учение о категориях]. Leipzig, 1896 – ПИ: 291, 292
ГАРШИН Всеволод Михайлович (1855–1888), русский писатель – В: 476, 507
ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592–1655), французский философ, математик и астроном, пропагандист учения Эпикура – ПИ: 349
ГЕГЕЗИЙ (ок. 320–280 до н. э.), древнегреческий философ, представитель киренской школы – ИГ: 814
ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ, представитель немецкой классической философии – ПИ: 23, 28, 38, 44, 47–51, 56–58, 94, 116, 118, 128, 211, 212, 235, 253, 259, 263, 436, 439, 448; В: 461, 468, 554, 618
[Наука] логики (1816) – ПИ: 211, 212
[Основные черты] философии права (1821) – В: 554
Eineleitung [in die] Aesthetik [Вводная лекция по эстетике] (1817; опубл. посм.: 1835) – ПИ: 436
ГЕЙНЕ (Heine) Генрих (1797–1856), немецкий поэт и публицист – ПИ: 50, 149
ГЕКСЛИ, Хаксли (Huxley) Томас Генри (1825–1895), английский зоолог, этнограф, просветитель, активный дарвинист – ПИ: 240
ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Адриан (1715–1771), французский философ эпохи Просвещения; материалист, рационалист и сенсуалист – ПИ: 349, 352, 353, 363,

367, 377, 380, 381, 390
De l’esprit [Об уме] (1758) // Helvetius C. A. Oeuvres complétes. Londres, 1781. Т. 1 – ПИ: 352, 363, 377, 381, 390
De l’homme [О человеке] (1769) // Helvetius C. A. Oeuvres complétes. Londres, 1781. Т. 1 – ПИ: 377, 381
Oeuvres [complétes] [Собрание сочинений]. Londres, 1781. Т. 1 – ПИ: 377
ГЁЛЬДЕР (Hölder) Эдуард (1847–1911), немецкий правовед, специалист по римскому праву – ПИ: 224
ГЕПНЕР Карл Федорович (Карл Людвиг) (1833–1874), русский хирург, автор пособий и руководств для студентов, в том числе и «Оснований анатомии человека» (1867) – В: 538
ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776–1841), немецкий философ, психолог и педагог, один из основателей современной педагогики – В: 554
ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803), немецкий философ, историк, филолог, публицист – ПИ: 382
Ideen [zur Philosophie der Geschichte der Menschheit] [Идеи к философии истории человечества] (1784–1791) – ПИ: 382
ГЕРМОГЕН (ок. 1530–1612), русский патриарх (с 1606 г.) – В: 578; ИГ: 854
ГЕРРИ (Guerry) Андре Мишель (1802–1867), французский юрист, один из основателей уголовной статистики – ПИ: 366, 422
ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812–1870), русский писатель, мыслитель и общественный деятель – ПИ: 42, 93; В: 476, 500, 556–558, 583; ИГ: 738
ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869–1925), русский историк отечественной литературы и общественной мысли – ИГ: 825
Предисловие // Вехи (1909) – ИГ: 822, 825
ГЕРЬЕ Владимир Иванович (1837–1919), русский историк и либеральный общественный и политический деятель – ПИ: 347, 372, 407, 411
О. Конт [и его значение в исторической науке] // Вопросы философии и психологии. М., 1898, кн. 42–45 – ПИ: 372, 407, 411
ГЕССЕН Владимир Матвеевич (1868–1920), русский правовед, сторонник возрождения естественного права – ПИ: 217, 225, 228, 231, 248
Возрождение теории естественного права // Право. СПб., 1902, № 10–11 (отд. изд.: СПб., 1902) – ПИ: 217, 225
ГЕТЕ (Гете) (Goethe, Göthe) Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий поэт и мыслитель – ПИ: 22, 126, 127, 744
Фауст (1808–1832) – ПИ: 51
ГЕФДИНГ, Геффдинг (Höffding) Гаральд (1843–1931), датский философ и психолог – ПИ: 98, 367
Geschichte der neueren Philosophie [История новейшей философии]. Bd. I (1895; 1-е ориг. изд.: 1894; рус. перевод: 1900) – ПИ: 367
ГИРКЕ (Gierke) Отто фон (1841–1921), немецкий историк права, представитель националистического направления «германистов» – ПИ: 251
ГОББС (Hobbes) Томас (1588–1679), английский философ и политический мыслитель – ПИ: 390; В: 553
Левиафан (1651) – В: 553
[Основы философии.] О гражданине (1642) – В: 553
ГОГОЛЬ Николай Васильевич (1809–1852), русский писатель и драматург – В: 583; ИГ: 649, 672–680, 728, 856, 869
Мертвые души (1842–1852, т. 1–2) – ИГ: 673, 674, 678
Ревизор (1836) – ИГ: 673, 856
Страшная месть (1829–1832) – ИГ: 673
ГОЛИЦЫН Дмитрий Михайлович, князь (1665–1737), один из вождей Верховного тайного совета, составитель ограничивавших самодержавие «Кондиций», которые были при вступлении на престол в 1730 г. Анной Иоанновной подписаны, а позже отменены – ИГ: 857
ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри де, барон (1723–1789), французский философ, энциклопедист – ПИ: 27, 353, 365, 366, 380, 381; В: 618
Essai sur les préjugés ou de l’influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes [Опыт о предрассудках, или о влиянии убеждений на нравы и на счастье людей]. Londres, 1770 (подп.: Dumarsais [Дюмарсе]) – ПИ: 381
Système de la nature [Система природы] (1770) / En 2 vols. Paris, 1820 – ПИ: 27, 353, 365, 366, 381
Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l’influence du gouvernement sur les moeurs [Социальная система, или естественные принципы морали и политики с рассмотрением влияния правительства на общественные нравы] (1773). Londres, 1795 – ПИ: 381
ГОЛЬДБЛАТ (наст. фамилия: Медем) Владимир Давыдович (1870–1923), русский социал-демократ, член Бунда – В: 564

ГОНЧАРОВ Иван Александрович (1812–1881), русский писатель – ИГ: 675
ГОРАЦИЙ (Horatius) Квинт Флакк (65-8 до н. э.), древнеримский поэт – ИГ: 745
ГОРЬКИЙ Максим (наст. имя и фамилия: Алексей Максимович Пешков; 1868–1936), русский советский писатель – В: 599; ИГ: 738, 773, 886
ГРИГОРИЙ XVI (Gregorius XVI; в миру: Бартоломео Альберто Капеллари; 1765–1846), папа римский (с 1831 г.), в буллах «Mirari vos» (1832) и «Singulari nos» (1834) осудивший либеральные идеи Ф.Р. де Ламенне – ПИ: 433
ГРИММ (Grimm) Роберт (1881–1956), один из лидеров швейцарских социал-демократов и II Интернационала, центрист – ИГ: 786
ГРИН (Green) Томас Хилл (1836–1882), английский философ-неогегельянец – ПИ: 354
ГРОС (Grose) Томас Ходж (1845–1906), один из издателей сочинений Д. Юма (вместе с Т. Х. Грином) – ПИ: 354
ГРОТ Яков Карлович (1812–1893), русский филолог – ИГ: 860
Материалы для истории пугачевского бунта. СПб., 1875 – ИГ: 860
ГРОЦИЙ (Grotius, de Groot) Гуго (1583–1645), нидерландский правовед, один из основоположников теории естественного права – ПИ: 231
ГРУБЕР (Gruber) Герман (1851–1930), иезуит, аббат, активный противник масонства – ПИ: 347, 416
Auguste Comte, der Begründer des Positivismus [Огюст Конт, основатель позитивизма]. Freiburg im Breisgau, 1889 – ПИ: 416
Der Positivismus [vom Tode August Comte’s bis auf unsere Tage, 1857–1891] [Позитивизм от смерти Огюста Конта и до наших дней (1857–1891 гг.)]. Freiburg im Breisgau, 1891 – ПИ: 347
ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм (1767–1835), немецкий филолог, философ, языковед – ИГ: 762
ГУРОВИЧ Михаил Иванович (наст. имя и фамилия: Моисей Давыдович Гуревич; 1862–1915), русский революционер, с 1892 г. провокатор, издатель первого в России легального социал-демократического журнала «Начало» (1899); в 1902 г. разоблачен – В: 543
ГУЧКОВ Александр Иванович (1862–1936), русский капиталист, лидер октябристов, военный и морской министр Временного правительства – ИГ: 722, 886
ГЮЙО (Guyau) Жан Мари (1854–1888), французский философ-позитивист, поэт и драматург, сторонник утилитаризма – ПИ: 36, 103, 381, 416 Irréligion de l’avenir [Иррелигиозность будущего] (1887; рус. переводы: 1908, 1909) – ПИ: 36
La morale anglaise contemporaine (1879; рус. перевод: История и критика современных английских учений о нравственности // Гюйо Ж. М. Собрание сочинений. Т. 1. 1898) – ПИ: 103
La morale d’Epicure [et ses rapports avec les doctrines contemporaines] [Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями] (1878; рус. перевод. см.: Гюйо Ж. М. Собрание сочинений. Т. 2. 1899) – ПИ: 381, 416
ДАВИД (библ.), царь Израильско-Иудейского государства в XI в. – 950 г. до н. э. – ИГ: 752
ДАВИД (David) Эдуард (1863–1930), немецкий социал-демократ, ревизионист – ИГ: 772
ДАЙСИ (Dicey) Альберт Венн (1835–1922), английский правовед – ПИ: 218
ДАЛАМБЕР (Д’Аламбер) (D’Alembert) Жан Лерон (1717–1783), французский математик, физик и философ, просветитель и энциклопедист – ПИ: 347, 349–353, 390
Discours préliminaire [Предварительное рассуждение] (1751) – ПИ: 390
Elements de philosophie [Элементы философии] (1795) // D’Alembert J. L. Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires (1805). Т. II – ПИ: 351
ДАЛИЛА (библ.), возлюбленная Самсона, которая, выведав, что его сила в волосах, остригла его, благодаря чему враги смогли захватить его в плен – ИГ: 816
ДЕЖЕРАНДО (Degérando) Жозеф Мария (1772–1842), французский публицист и общественный деятель – ПИ: 355
Сравнительная история философских систем [Histoire comparée des systèmes de philosophie] (1804) – ПИ: 355
ДЕКАРТ (Descartes) Рене (1596–1650), французский философ, математик, физик и физиолог – ИГ: 812, 826
ДЕЛАМБР (Delambre) Жан Батист Жозеф (1749–1822), французский астроном – ПИ: 422
ДЕЛАНДР (Deslandres) Морис (1862–1932), французский правовед – ПИ: 226, 251
La crise de la science politique [Кризис политической науки] // Revue du droit public et de la science politique. Paris, 1900, t. XIII, mai-juin – ПИ: 226, 251
ДЕМЕТРА (миф.), древнегреческая богиня плодородия, покровительница земледелия – ИГ: 733
ДЕМОКРИТ (ок. 460 – ок. 360 до н. э.), древнегреческий философ-атомист – ПИ: 271
ДЕСТЮТ ДЕ ТРАСИ (Destutt de Tracy) Антуан Луи Клод (1754–1836), французский философ и экономист, представитель школы идеологов – ПИ: 353, 355, 364, 365–367, 370, 385, 389, 390–392, 402, 419, 421

[Eléments d’]idéologie [Элементы идеологии] (1817; 1-е изд.: 1801–1815) – ПИ: 385, 389, 391, 402, 421
ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842–1910), американский философ и психолог, основатель прагматизма – В: 470
ДИДРО (Diderot) Дени (1713–1784), французский писатель и философ-просветитель, основатель и редактор «Энциклопедии» (1751–1772 гг.) – ПИ: 349–353, 358, 365, 390
Lettre sur les aveugles [a l’usage de ceux qui voient] [Письмо о слепых в назидание зрячим] (1749) // Diderot D. Oeuvres complétes / Ed. de M. Tourneux et J. Assezat. T. I (1875) – ПИ: 352, 358
Lettre sur les sourds [et muets] [Письмо о глухих и немых] (1752) // Diderot D. Oeuvres complétes / Ed. de M. Tourneux et J. Assezat. T. I (1875) – ПИ: 352, 358
Oeuvres complétes [Собрание сочинений] / Ed. de M. Tourneux et J. Assezat. T. I (1875) – ПИ: 358, 390
Oeuvres complétes [Собрание сочинений] / Ed. de M. Tourneux et J. Assezat. T. XIV (1876) – ПИ: 350
Oeuvres complétes [Собрание сочинений] / Ed. de M. Tourneux et J. Assezat. T. XVI (1876) – ПИ: 352, 365
ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833–1911), немецкий философ и историк культуры, представитель философии жизни – ПИ: 347
ДИОНИС (миф.), древнегреческий бог земли, виноградарства и виноделия – ПИ: 130; ИГ: 707
ДМИТРИЙ ДОНСКОЙ (1350–1389), великий князь московский (с 1359 г.) – В: 495, 805
ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (1836–1861), русский литературный критик и публицист – В: 477; ИГ: 674
ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–1881), русский писатель, публицист и мыслитель – ПИ: 40, 129, 139, 155; В: 458, 467, 474, 475, 479, 489, 492, 501, 502, 507, 518–520, 527, 583; ИГ: 672, 673, 679–681, 683–694, 697, 703, 709, 712, 728, 729, 731, 733, 738, 743, 745, 756, 760, 773, 774, 818, 823, 826, 829, 872, 881, 882, 885, 888
Бесы (1871–1872) – В: 489, 507; ИГ: 687, 688, 773
Братья Карамазовы (1879–1880) – ИГ: 681, 687
Записки из подполья (1864) – ИГ: 687
Легенда о Великом Инквизиторе (Братья Карамазовы) – ИГ: 685, 691
Преступление и наказание (1866) – ИГ: 489
Пушкинская речь [Речь на открытии памятника Пушкину в Москве] (1880) // [Полное] собрание сочинений / Изд. 6-е. Т. XII (1906) – В: 492; ИГ: 756
[Дневник писателя] (1880) // Полное собрание сочинений / Изд. 6-е. Т. XII (1906) – В: 502
ДУБИНУШКА, русская народная песня – В: 539
ДЮКРО (Ducros) Луи (1846–1929), французский историк – ПИ: 363, 365, 390
Les encyclopédistes [Энциклопедисты]. Paris, 1900 (рус. перевод: 1906) – ПИ: 363, 365, 390
ДЮРИНГ (Dühring) Евгений (1833–1921), немецкий философ и экономист – ПИ: 65, 68
ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858–1917), французский социолог, основатель французской социологической школы – ПИ: 256
De la division du travail social [О разделении общественного труда]. Paris, 1893 (рус. перевод: 1900) – ПИ: 256
ДЯДЯ ВАНЯ (Войницкий Иван Петрович), главный герой одноименной драмы А. П. Чехова (1897) – ИГ: 793
ЕГОРОВ (наст. имя и фамилия: Е. Я. Левин; 1873-?), русский политический деятель, меньшевик – В: 564
ЕКАТЕРИНА II (1729–1796), русская императрица с 1762 г. – ПИ: 280
ЕЛИЗАВЕТА ПЕТРОВНА (1709–1761/1762), русская императрица с 1741 г. – ИГ: 858
ЕЛЛИНЕК (Jellinek) Георг (1851–1911), немецкий правовед – ПИ: 250, 251
ЕФРЕМОВ Иван Николаевич (1866–1945), один из лидеров «прогрессистов» – ИГ: 770
ЖАНЕ (Janet) Поль (1823–1899), французский философ и историк, последователь В. Кузена – ПИ: 412
Les origines de la philosophie d’Auguste Comte [Истоки философии Огюста Конта] // Revue des deux mondes. Paris, 1887, t. LXXXII [82] – ПИ: 412
ЖЕЛЕЗНЯКОВ Анатолий Григорьевич (1876–1919), матрос Балтийского флота, участник Октябрьской революции – ИГ: 779
ЖЕНИ (Geny) Франсуа (1861–1959), французский правовед, специалист по частному праву, родоначальник движения за «свободное научное исследование» в правоведении – ПИ: 226, 227
Méthode d’interprétation et sources en droit privé positif [Метод интерпретации и источники в позитивном частном праве]. Paris, 1899 – ПИ: 226
ЖУФФРУА (Jouffroy) Теодор (1796–1842), французский философ, переводчик трудов

Т. Рида – ПИ: 356, 364, 366, 368, 391
[Préface du traducteur] [Предисловие переводчика] // Oeuvres complètes de Thomas Reid. T. I (1828) – ПИ: 356
ЗАРАТУСТРА, главный герой книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1885–1891) – ПИ: 111, 121, 123, 139–148, 150–153, 158, 162, 163, 165, 171, 173, 176–179, 181, 182
ЗИБЕК (Siebeck) Герман (1842–1920), немецкий философ-неокантианец – ПИ: 52
Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit (1892; рус. перевод. под ред. С. Н. Булгакова: Прогресс как нравственная задача. 1903) – ПИ: 52
ЗИГВАРТ (Sigwart) Кристоф (1830–1904), немецкий логик и философ, сторонник психологического направления в логике – ПИ: 244, 263, 310, 320, 341, 385
Logik [Логика] (1873) / 2 Aufl.; im 2 Bde. Freiburg im Breisgau, 1889 (рус. перевод: 1908–1909, т. 1–2) – ПИ: 263, 310, 320, 341, 385
Vorfragen der Ethik [Предварительные вопросы этики] (1886) – ПИ: 244
ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858–1918), немецкий философ, социолог и культуролог; неокантианец, представитель философии жизни, основатель формальной социологии – ПИ: 91, 92, 98, 103, 135, 140, 157, 175, 185, 220, 256; В: 465
Einleitung in die Moralwissenschaft [Введение в науку о морали] (1892–1893, т. 1–2) – ПИ: 98, 103, 135
Philosophie des Geldes [Философия денег] (1900) – ПИ: 157, 175
Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie [О связи учения о естественном отборе с теорией познания] (1895) – ПИ: 185
Ueber sociale Differenzierung [О социальной дифференциации]. Leipzig, 1890 – ПИ: 256
ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (1863–1941), немецкий экономист, философ, социолог, историк, неокантианец – ПИ: 41
ЗОСИМА, старец, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – ИГ: 673, 693, 694, 732
ИАКОВ (библ.), ветхозаветный патриарх – ИГ: 816
ИБСЕН (Ibsen) Генрик (1828–1906), норвежский драматург – ПИ: 128, 194, 441
Бранд (1866) – ПИ: 441
Пер Гинт [Пер Гюнт] (1867) – ПИ: 194
ИВАН – см. Карамазов И. Ф.
ИВАН ГРОЗНЫЙ (Иван IV Васильевич) (1530–1584), великий князь с 1533 г., первый русский царь (с 1547 г.) – ИГ: 841
ИВАН-ДУРАК (Иванушка-дурачок), один из главных героев русских сказок – В: 614; ИГ: 712
ИВАНОВ Александр Андреевич (1806–1858), русский живописец – ИГ: 728
ИВАНОВ Вячеслав Иванович (1866–1949), русский поэт и мыслитель, теоретик символизма – В: 470; ИГ: 643
Лик и личины России (1916) // Иванов В. И. Родное и вселенское (1917) – ИГ: 643
ИВАНОВСКИЙ Владимир Николаевич (1867–1939), русский философ, близкий к английскому позитивизму – ПИ: 274
ИВАН-ЦАРЕВИЧ, один из главных персонажей русского фольклора – ПИ: 188
ИВАНЮКОВ Иван Иванович (1844–1912), русский историк, экономист и публицист – В: 542
ИЕРИНГ (Ihering) Рудольф фон (1818–1892), немецкий правовед, один из основоположников социологии права – ПИ: 160, 224, 243, 249, 252; В: 560
Борьба за право [Der Kampf ums Recht] (1872, рус. переводы: 1901 и др.) – В: 555
Дух римского права [Geist des romischen Rechts]. Th. III (1865) – ПИ: 249 Der Zweck im Recht [Цель в праве] (1877; рус. перевод: 1881, т. 1) – ПИ: 160, 243, 244
ИИСУС ХРИСТОС – ПИ: 69, 193, 428, 445; В: 493, 498, 502, 507, 508, 513; ИГ: 639, 640, 642, 648, 656, 660, 663, 669, 685, 686, 693, 696, 703, 704, 712, 731, 735, 756, 760, 761, 867
ИСОКРАТ (ок. 436–338 до н. э.), древнегреческий оратор и теоретик ораторского искусства – ПИ: 868
ИУДА (библ.), апостол, предавший Иисуса Христа – ПИ: 109
КАБАНИС (Cabanis) Пьер Жан Жорж (1757–1808), французский врач, предшественник вульгарного материализма – ПИ: 353, 356, 364–367, 370, 375, 380, 381, 383, 402, 419
Lettre sur la perfectibilité [Письмо о способности к совершенствованию] (1799) // Picavet F. Les ideologues [Идеологи]. Paris, 1891 – ПИ: 402 Rapports [du physique et du moral de l’homme] (1802). Paris, 1824 (рус. перевод: Отношения между физической и нравственною природою человека. 1865–1866) – ПИ: 366
КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818–1885), русский историк государственной школы, либеральный общественный деятель и публицист – ПИ: 293, 294; В: 558, 560, 561

Взгляд на юридический быт Древней России // Современник. СПб., 1847, № 1 – В: 558
КАИН (библ.), сын Адама и Евы, из зависти убивший своего брата Авеля – ИГ: 853
КАЛИБАН, персонаж драмы У. Шекспира «Буря» (1612), уродливый дикарь – ИГ: 742, 847
КАЛЬВИН (Calvin) Жан (1509–1564), французский теолог, реформатор церкви, основатель кальвинизма – ПИ: 88; ИГ: 792
КАНТ (Kant) Иммануил (1724–1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии – ПИ: 27, 28, 38, 45, 47, 52, 53, 56–58, 89, 92, 94, 97–102, 108–111, 118, 119, 122, 125, 130, 182, 183, 185, 190, 202, 205, 217, 231, 233, 253, 259, 266, 270, 274, 327, 340, 343, 349, 354–357, 359, 375, 389, 398, 402, 403, 415, 438–443, 450; В: 459, 461, 465, 554; ИГ: 802–812, 820
Критика чистого разума (1781) – ПИ: 57, 355
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Основание метафизики нравов] (1785) – ПИ: 97, 98, 108, 109, 130
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht [Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане] (1784) // Kant I. [Sämmtliche] Werke / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. IV. Leipzig, 1868 – ПИ: 402
Kritik der praktischen Vernunft [Критика практического разума] (1788) – ПИ: 97, 355
Kritik der Urtheilskraft [Критика способности суждения] (1790) // Kant I. Sämmtliche Werke / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. V. Leipzig, 1868 – ПИ: 398, 403
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Пролегомены ко всякой будущей метафизике] (1783) – ПИ: 340
[Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre [Метафизические начала учения о праве], первая часть «Метафизики нравов» (1797) – ПИ: 217 Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [Религия в пределах только разума] (1793) – ПИ: 56
Sämmtliche Werke [Собрание сочинений] / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. V. Leipzig, 1867 – ПИ: 403
Sämmtliche Werke [Собрание сочинений] / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. VII. Leipzig, 1868 – ПИ: 403
КАРАМАЗОВ Алеша (Алексей Федорович), персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – ПИ: 129; ИГ: 682, 694, 732
КАРАМАЗОВ Иван Федорович, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – ПИ: 43, 126, 129; ИГ: 682–685, 692, 693, 774, 818
КАРАТАЕВ Платон, персонаж романа Л. Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869 гг.) – В: 520
КАРЕЕВ Николай Иванович (1850–1931), русский историк, социолог, близкий к субъективной школе – ПИ: 217, 240, 248, 289–291, 310, 325–327; ИГ: 646
История Западной Европы в новое время. Т. IV (1894) – ИГ: 646 Основные вопросы философии истории (1883–1890) / 3-е изд. (1897) – ПИ: 290, 325, 326
[Нужно ли возрождение естественного права?] // Русское богатство. СПб., 1902, № 4 – ПИ: 217, 240
КАРИНСКИЙ Михаил Иванович (1840–1917), русский философ и логик – ПИ: 348
К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. М., 1875, т. III – ПИ: 348
КАРЛЕЙЛЬ (Carlyle) Томас (1795–1881), английский историк, философ и публицист – ПИ: 125; В: 491, 513, 515; ИГ: 885
Герои и героическое в истории (1841) – В: 491
Sartor Resartus (1833–1834) – В: 513
КАРРИНГ (Carring) Г. Das Gewissen im Lichte der Geschichte socialistischer und christlicher Weltanschauung (1901; рус. перевод: Совесть при свете истории. Эволюция социалистического мировоззрения. 1909) – ПИ: 59
КАССО Лев Аристидович (1865–1914), министр народного просвещения (1910–1914 гг.) – ИГ: 777
КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (1854–1938), немецкий социал-демократ, один из лидеров и теоретиков II Интернационала, автор брошюры «Бернштейн и социал-демократическая программа» (1899; рус. перевод: 1906 и др.) – ПИ: 61; ИГ: 772
КЕРЕНСКИЙ Александр Федорович (1881–1970), глава Временного правительства – ИГ: 661, 722, 723, 770
КЕТЛЕ (Quetelet) Адольф (1796–1874), бельгийский ученый, социолог-позитивист, один из создателей научной статистики – ПИ: 366, 422
Recherches sur le penchant au crime aux différents âges [Исследования о предрасположенности к преступлению у людей разных возрастов]. Bruxelles, 1831 – ПИ: 366
Sur l’homme [et le développement de ses facultés] (1835; рус. переводы: Социальная физика, или опыт исследования развития человеческих способностей. 1911–1913 и др.) – ПИ: 422

КИНКЕР (Kinker) Йоханнес (1764–1845), голландский философ и юрист, автор книги «“Критика чистого разума” в кратком изложении» (1801) – ПИ: 355
КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806–1856), русский философ и литературный критик, один из ведущих теоретиков славянофильства – В: 522
КИРИЛЛ (в миру: Константин; ок. 827–869) и МЕФОДИЙ (ок. 815–885), братья, создатели славянской азбуки, проповедники христианства, православные святые – ИГ: 763
КИСТЯКОВСКИЙ Богдан Александрович (1868–1920), русский социолог и правовед, неокантианец – ПИ: 101, 243, 244, 258; ИГ: 778
В защиту права // Вехи (1909) – ИГ: 778
Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Жизнь. СПб., 1900, № 5–6 – ПИ: 101, 244, 258, 267, 282 Gesellschaft und Einzelwesen [Общество и индивид] (1899; рус. перевод: 2002) – ПИ: 268
КИТ КИТЫЧ, ироническое прозвище помещика-самодура Тита Титыча Брускова, персонажа комедии А. И. Островского «В чужом миру похмелье» (1855) – ИГ: 650
КЛЮЧЕВСКИЙ Василий Осипович (1841–1911), русский историк – В: 503, 504; ИГ: 840
Благодатный воспитатель русского народного духа (преп. Сергий) // Троицкий цветок. М., 1892, № 9 – В: 503
Курс русской истории (1904–1910, ч. I–IV) – В: 504; ИГ: 840
КОВАЛЕВСКАЯ Софья Васильевна (1850–1891), русский математик – ИГ: 709
КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович (1851–1916), русский правовед, социолог, историк и экономист, позитивист – ПИ: 217, 231, 237
Социология и сравнительная история права (1900) // Вестник воспитания. М., 1902, № 2 – ПИ: 217
КОГЕН (Cohen) Герман (1842–1918), немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства – В: 467
КОЖЕВНИКОВ Владимир Александрович (1852–1917), русский историк культуры, философ, ученик Н. Ф. Федорова – В: 503
[О значении] христианского подвижничества в его прошлом и настоящем (1910) – В: 503
КОЗЛОВ Алексей Александрович (1831–1901), русский философ, сторонник панпсихизма – ПИ: 93; В: 468
КОКОШКИН Федор Федорович (1871–1918), русский правовед, публицист, один из лидеров партии кадетов; убит анархистами – ИГ: 774
КОЛРИДЖ (Coleridge) Сэмюэл Тейлор (1772–1834), английский поэт и критик, представитель «озерной школы» – ИГ: 870
КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен Бонно де (1715–1780), французский философ, сенсуалист, энциклопедист – ПИ: 353, 356, 365-367
КОНДОРСЕ, Кондорсэ (Condorcet) Жан Антуан Никола (1743–1794), французский философ-просветитель, социолог и политический деятель – ПИ: 43, 353, 368, 372, 395, 401, 406, 419, 421, 422
Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain [Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума] (1822; 1-е изд.: 1794) – ПИ: 43, 395, 401, 407
КОНСТАНТИН I Великий (ок. 285–337), римский император с 306 г. – ИГ: 752-754
КОНТ (Comte) Огюст (1798–1857), французский философ и социолог, основоположник позитивизма – ПИ: 22, 25, 35, 43, 89, 90, 92, 93, 245–247, 250, 251, 346–349, 352–424; В: 467
Auguste Comte conservateur [Огюст Конт консерватор] (1898) – ПИ: 375, 376, 414
Cours de philosophie positive [Курс позитивной философии] (1830–1842, т. 1–6; 2-е изд.: 1864; 5-е изд.: 1892–1896; рус. перевод: 1899–1900, т. 1–2) – ПИ: 90, 346, 347, 349, 353, 354, 356–364, 366–370, 372–379, 381, 382–388, 390–394, 396–399, 403–418, 421-423
Discours sur l’esprit positif [Рассуждение о духе позитивизма] (1844 – ПИ: 358
Examen du traité de Broussais sur l’irritation [Исследование о трактате Бруссе о раздраженности] // Comte A. Opuscules de philosophie sociale. Paris, 1883 – ПИ: 368
Opuscules [de philosophie sociale] [Опускулы социальной философии]. Paris, 1883 – ПИ: 353, 357, 359, 360, 363, 364, 366–370, 372, 383, 386, 387, 404–406, 409, 411–413, 416
Système de politique positive [Система позитивной политики] (1851–1854, т. 1–4; 3-е изд.: 1890–1895) – ПИ: 25, 43, 346, 347, 349, 352, 356–360, 362–363, 366, 367, 371–378, 381, 383, 386, 388, 389, 392–394, 397, 398, 400, 403, 405–418, 420-422
Synthèse subjective [Субъективный синтез]. Paris, 1856 – ПИ: 374, 375, 414
КОПЕРНИК (Kopernik) Николай (1473–1543), польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира – ПИ: 270; ИГ: 774
КОРАН, главная священная книга мусульман – ИГ: 771

КОРНЕЛИУС (Cornelius) Ганс (1863–1947), немецкий философ, представитель эмпириокритицизма – В: 465
КОРНИЛОВ Владимир Алексеевич (1806–1854), один из руководителей обороны Севастополя во время Крымской войны 1854–1856 гг. – ИГ: 869
КОРОБОЧКА Анастасия Петровна, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842, т. 1) – ИГ: 649
КОРСАКОВ Дмитрий Александрович (1843–1919), русский историк – ИГ: 857, 858
Воцарение императрицы Анны Иоанновны. Казань, 1880 – ИГ: 857, 858
КОСТОМАРОВ Николай Иванович (1817–1885), русский историк, автор труда «Императрица Анна Иоанновна и ее царствование» (Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, 1888, вып. 7) – ИГ: 857, 858
КОЧУБЕЙ, персонаж поэмы А. С. Пушкина «Полтава» (1828–1829) – ПИ: 150
КРАСНОСЕЛЬСКИЙ Адольф Исаакович (1858–1915), русский публицист и критик – ПИ: 81
Мировоззрение гуманиста нашего времени. СПб., 1900 – ПИ: 81
КРАУЗЕ (Krause) Карл Кристиан Фридрих (1781–1832), немецкий философ – В: 554
КРИЗ (Kries) Иоганн фон (1853–1928), немецкий физиолог и психолог, профессор физиологии в Фрейбургском университете (1880–1923 гг.) – ПИ: 333-336
Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung [Принципы теории вероятности]. Freiburg, 1886 – ПИ: 333
Ueber den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben [О понятии объективной возможности и некоторых путях ее использования]. Leipzig,1888 – ПИ: 333
Ueber den Begriff der Wahrscheinlichkeit und Moglichkeit und ihre Bedeutung im Strafrechte [О понятии вероятности и возможности и их значении в уголовном праве] // Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. Berlin, 1889, Bd. 9 – ПИ: 333
КРОМВЕЛЬ (Cromwell) Оливер (1599–1658), вождь английской буржуазной революции XVII в. – В: 496, 516; ИГ: 790
КРОПОТКИН Петр Алексеевич, князь (1842–1921), русский философ, ученый, теоретик анархизма – В: 580; ИГ: 796, 843
КРЫЖАНОВСКИЙ Сергей Ефимович (1861–1935), ближайший помощник П. А. Столыпина, участник разработки проектов ряда реформ – ИГ: 779
КРЮЭ (Cruet) Жан, французский правовед, представитель социологического направления в школе «свободного права» – ИГ: 841
La vie du droit et l’impuissance des lois [Жизнь права и бессилие законов] (1908) – ИГ: 841
КСЕНОПОЛЬ (Xenopol) Александру (1847–1920), румынский историк, позитивист – ПИ: 220
КУЗЕН (Cousin) Виктор (1792–1867), французский философ – ПИ: 355, 365, 368
Leçons sur la philosophie de Kant [Лекции о философии Канта] (1842) – ПИ: 355
КУК (Cook) Джеймс (1728–1779), английский мореплаватель – ПИ: 403
КУТУЗОВ (Голенищев-Кутузов) Михаил Илларионович (1745–1813), русский полководец – В: 521
КЭРД (Caird) Эдуард (1835–1908), английский философ-неогегельянец – ПИ: 347, 354, 358, 378, 411, 416, 417
The social philosophy and religion of Comte [Социальная философия и религия Конта] (1885) / 2d ed. Glasgow, 1893 – ПИ: 354, 358, 378, 411, 416, 417
КЮВЬЕ (Cuvier) Жорж (1769–1832), французский естествоиспытатель, автор теории катастроф – ПИ: 389, 394, 395
Recueil d’éloges historiques lus dans les séances publiques de l’Institut de France [Сборник исторических похвальных слов на публичных заседаниях Института Франции]. Т. I. Paris, 1819 – ПИ: 395
Histoire des sciences naturelles [История естественных наук]. Т. V. Paris, 1845 – ПИ: 389, 395
КЮЛЬПЕ (Külpe) Освальд (1862–1915), немецкий философ и психолог, один из основоположников критического реализма, ученик В. Вундта – ПИ: 379
Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie [Учение о воле в новейшей психологии] // Philosophischen Studien. Leipzig, 1888, Bd. V – ПИ: 379
ЛАБАНД (Laband) Пауль (1838–1918), немецкий государствовед, глава юридической школы – ПИ: 251
ЛАВРЕЦКИЙ, персонаж романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» (1858) – ИГ: 793
ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823–1900), русский философ, социолог, публицист, теоретик народничества и один из основателей субъективной социологии – ПИ: 91, 93, 106, 414; В: 458, 463, 519; ИГ: 826
Задачи позитивизма и их решение // Современное обозрение. СПб., 1868, № 5 – ПИ: 414
ЛАГРАНЖ (Lagrange) Жозеф Луи (1736–1813), французский математик и механик – ПИ: 353

ЛАМАРК (Lamarck) Жан Батист (1744–1829), французский натуралист, создатель оригинального эволюционного учения – ПИ: 380, 381, 383, 385, 393, 394
Philosophie zoologique [Философия зоологии] / En 2 vols. Paris, 1809 (рус. перевод: 1911) – ПИ: 381
ЛАМЕННЭ (Ламенне) (Lamennais) Фелисите Робер де (1782–1854), французский публицист и религиозный философ, один из родоначальников христианского социализма – ПИ: 356, 433
ЛАМЕТТРИ, Ламетри (Lamettrie, La Mettrie) Жюльен Офре де (1709–1751), французский философ, сторонник механистического материализма – ПИ: 349, 350, 353, 365
Système d’Epicure [Система Эпикура] (1751) // de-Lamettrie J. O. Oeuvres philosophiques (1774) / 2-e éd. Berlin, 1796. Т. II (рус. перевод: Сочинения. 1983) – ПИ: 350
ЛАМПРЕХТ (Lamprecht) Карл (1856–1915), немецкий историк и социолог позитивистско-либерального направления – ПИ: 220
ЛАНГЕ (Lange) Фридрих Альберт (1828–1875), немецкий философ и экономист, представитель марбургской школы неокантианства – ПИ: 288, 289 История материализма и критика его значения в настоящее время [Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart] (1866; рус. перевод: 1899–1900, т. 1–2) – ПИ: 288
ЛАПЕРУЗ (La Perouse) Жан Франсуа (1741–1788), французский мореплаватель, руководитель кругосветной экспедиции (1785–1788 гг.) – ПИ: 403
ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749–1827), французский физик и астроном – ПИ: 421, 422
ЛАРИН Ю. (псевдоним Михаила Залмановича Лурье; 1882–1932), советский партийный деятель, экономист – ИГ: 782
ЛАРОМИГЬЕР (Laromiguière) Пьер (1756–1837), французский философ-сенсуалист, последователь Кондильяка и Дестюта де Траси – ПИ: 355
ЛАСК (Lask) Эмиль (1875–1915), немецкий философ-неокантианец – ПИ: 220 Fichtes Idealismus und die Geschichte [Идеализм Фихте и история]. Tübingen und Leipzig, 1902 – ПИ: 220
ЛАССАЛЬ (Lassalle) Фердинанд (1825–1864), немецкий социалист, философ и публицист – В: 618
ЛЕВИАФАН (библ.), огромное чудовище, напоминающее крокодила; после одноименного трактата Т. Гоббса (1651) – олицетворение государства – ИГ: 662, 713, 725, 822
ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Lévy-Bruhl) Люсьен (1857–1939), французский социолог, этнограф, представитель школы Э. Дюркгейма, автор труда «Философия Огюста Конта» (1900) – ПИ: 347, 356, 358, 360, 374, 389, 393, 398, 406, 411, 415-417
A. Comte et S. Mill d’après leur correspondance [О. Конт и С. Милль по их переписке] // Revue philosophique de la France et de l’étranger. Paris, 1898, № 12 – ПИ: 355
La philosophie d’Auguste Comte [Философия Огюста Конта]. Paris, 1900 – ПИ: 358, 360, 374, 389, 393, 398, 406, 411, 415, 416
ЛЕВЧЕНКО В. Кризис университетской жизни // Русская мысль. М., 1908, № 5 – В: 542, 543
ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646–1716), немецкий философ, математик, физик – ПИ: 29, 131, 274, 339–344; ИГ: 812
ЛЕНИН (наст. фамилия: Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924), русский революционный деятель, основатель и вождь большевизма – В: 568; ИГ: 667, 769, 773, 774, 782, 857, 866, 886
ЛЕНСКИЙ Владимир, персонаж романа А. С. Пушкина «Евгений Онегин» (1823–1831) – В: 490
ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ (Leonardo da Vinci; 1452–1519), итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый – ПИ: 126, 127; ИГ: 743
ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831–1891), русский религиозный философ, писатель, публицист – В: 557; ИГ: 694, 743–745, 885
ЛЁРЕ (Leuret) Франсуа (1797–1851), французский анатом и психиатр – ПИ: 366
ЛЕРМОНТОВ Михаил Юрьевич (1814–1841), русский поэт и писатель – В: 583; ИГ: 801
Песня о купце Калашникове (1837) – В: 501
ЛЕРУА (Leroy) Шарль Жорж (1723–1789), французский королевский ловчий, автор первых трудов о поведении животных – ПИ: 377, 389, 421
Lettres philosophiques sur les animaux et sur l’homme [Философские письма о животных и о человеке] (1762). Paris, 1802 – ПИ: 377, 421
ЛЕСЕВИЧ Владимир Викторович (1837–1905), русский философ-позитивист – ПИ: 360
Опыт критического исследования основоначал позитивной философии (1877) – ПИ: 360
ЛЕСКОВ Николай Семенович (1831–1895), русский писатель – ИГ: 649
ЛЕФЕВР (Le Fèvre) Ж., переводчик книги Й. Кинкера «“Критика чистого разума” в кратком изложении» (1801) на французский язык – ПИ: 355

ЛИЛЬБЕРН (Lilburne) Джон (ок. 1614–1657), лидер и идеолог левеллеров – В: 553
ЛИТТРЕ (Littré) Эмиль (1801–1881), французский филолог, философ, врач, писатель, общественный и политический деятель, сподвижник О. Конта – ПИ: 355, 407
A. Comte et le positivisme [Auguste Comte et la philosophie positive] [Огюст Конт и позитивная философия] (1863) – ПИ: 355, 407
ЛИХТЕНБЕРЖЕ (Lichtenberger) Анри (1864–1941), французский филолог-германист – ПИ: 121
Философия Ницше [La philosophie de Nietzsche] (1898; рус. перевод: 1901) – ПИ: 121
ЛИЦ (Lietz) Герман (1868–1919), немецкий деятель образования – ПИ: 347, 376, 406, 414-416
Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte [Проблема идеи общества у Огюста Конта] (1891) – ПИ: 376, 406, 414-416
ЛОКК (Locke) Джон (1632–1704), английский философ и политический мыслитель, родоначальник либерализма – ПИ: 350, 365; В: 554
[Два исследования] о правительстве (1690) – В: 554
ЛОПАТИН Лев Михайлович (1855–1920), русский философ и психолог – В: 461, 468
ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870–1965), русский философ, основатель интуитивизма и представитель персонализма в России – В: 468
ЛОТЦЕ (Lotze) Герман (1817–1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель – ПИ: 28, 131
ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (наст. имя и фамилия: Анатолий Александрович Антонов; 1875–1933), нарком просвещения (с 1917 г.), писатель и литературный критик – В: 459, 465–467, 469; ИГ: 777
ЛУРЬЕ М.З. – см. Ларин Ю.
ЛЮДОВИК БОНАПАРТ – см. Наполеон III.
ЛЮКА (Lucas) Шарль (1803–1889), французский юрист и административный деятель, сторонник отмены смертной казни – ПИ: 382
Recueil des débats des assemblées législatives de la France sur la question de la peine de mort [Сборник прений в законодательных собраниях во Франции по вопросу о смертной казни]. Paris, 1831 – ПИ: 382
ЛЮТЕР (Luther) Мартин (1483–1546), вождь Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма – ПИ: 69, 88; В: 499
ЛЮЦИФЕР (Lucifer), в трудах отцов церкви одно из названий дьявола – ИГ: 642
ЛЯПУНОВ Прокопий Петрович (?–1611), один из организаторов 1-го Земского ополчения; глава земского правительства, убит казаками – В: 578
МАКБЕТ, персонаж одноименной трагедии У. Шекспира (1606) – ПИ: 184
МАККЕНЗИ (Mackenzie) Джон Стюарт (1860–1935), английский религиозный философ и деятель образования – ПИ: 103
Этика [A Manual of Ethics] (1898) – ПИ: 103
МАКЛАКОВ Василий Алексеевич (1869–1957), один из лидеров кадетов, адвокат – В: 576
Законность в русской жизни // Вестник Европы. М., 1909, № 5 – В: 576
МАКСИМОВА (ур. Сенская) Екатерина Ивановна (1857–1905), первая в России женщина преподаватель философии, переводчик трудов зарубежных философов и психологов – ПИ: 373
МАНИЛОВ, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842, т. 1) – ИГ: 736
МАНИФЕСТ 31 ИЮЛЯ 1774 ГОДА, акт Е. И. Пугачева, в котором тот от имени Петра III жаловал трудовой люд «вольностью и свободою» – В: 578; ИГ: 859
МАНИФЕСТ 19-ГО ФЕВРАЛЯ 1861 ГОДА, законодательный акт об отмене крепостного права – В: 578
МАНУЙЛОВ Александр Аполлонович (1861–1929), русский либеральный экономист, ректор Московского университета (1908–1911 гг.) – В: 542
МАРАТ (Marat) Жан-Поль (1743–1793), деятель Великой французской революции, один из вождей якобинцев – В: 496
МАРИЯ Магдалина (библ.), одна из жен-мироносиц – ПИ: 761
МАРКС (Marx) Карл (1818–1883), немецкий философ и экономист, основоположник коммунистического учения, названного его именем – ПИ: 30, 36, 44, 51, 58, 61–68, 70–76, 78–80, 92, 94, 389; В: 467, 498, 591, 617–619; ИГ: 710, 769, 772, 775
Капитал (1867–1902, т. 1–4) – ПИ: 64–66, 70, 71, 73, 78; В: 498 Коммунистический манифест [Манифест Коммунистической партии] / с Ф. Энгельсом (1848) – ПИ: 64, 66
Нищета философии, ответ на «Философию нищеты» [г-на] Прудона (1847) – ПИ: 74
[XVIII Брюмера Людовика Наполеона] [Восемнадцатое брюмера Людовика Бонапарта] (1852) – ПИ: 64
[Введение] // Критика философии права Гегеля [К критике гегелевской философии права] (1843) – ПИ: 66
[Enleitung] [Предисловие] // Marx K. Zur Kritik der Politischen Oekonomie [К критике политической экономии] (1859) – ПИ: 51, 62, 64, 73, 76

МАРРАСТ (Marrast) Арманд (1801–1852), французский журналист, писатель и политический деятель, республиканец – ПИ: 367
МАРСЕЛЬЕЗА, французская революционная песня К. Ж. Руже де Лиля (1792) – ИГ: 744
МАРТОВ Л. (псевдоним Юлия Осиповича Цедербаума; 1873–1923), русский революционер, с 1903 г. один из лидеров меньшевиков – В: 568
МАСАРИК (Masaryk) Томаш Гарриг (1850–1937), чешский философ-позитивист и политический деятель – ПИ: 61, 389
Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus [Философские и социологические основания марксизма] Wien, 1899 (рус. перевод: 1900) – ПИ: 389
МАХ (Mach) Эрнст (1838–1916), австрийский физик и философ, один из основателей эмпириокритицизма – ПИ: 185; В: 459, 466, 518, 617
МЕНГЕР (Menger) Антон фон (1841–1906), австрийский цивилист – ПИ: 222–224
МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1866–1941), русский писатель, поэт и мыслитель – В: 470; ИГ: 752, 777–778
МЕРКЕЛЬ (Merkel) Адольф (1836–1896), немецкий правовед – ПИ: 224, 236–238, 253; В: 560
МЕРЦ (Merz) Джон Теодор (1840–1922), немецко-английский историк, химик и промышленник – ПИ: 363, 422
A history of European thought in the nineteenth century [История европейской мысли в девятнадцатом веке]. Vol. I. Edinburgh, 1896 – ПИ: 364, 422
МЕСТР (Maistre) Жозеф де (1753–1821), французский консервативный публицист, философ, политический деятель, дипломат – ПИ: 403; В: 618
МЕФИСТОФЕЛЬ, дьявол; герой легенд о докторе Фаусте, предложивший тому власть, знания, различные земные блага в обмен на его душу – ПИ: 41
МИКЕЛАНДЖЕЛО (Michelangelo) Буонаротти (1475–1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор, поэт – ИГ: 742–743
МИКУЛА СЕЛЯНИНОВИЧ (Микула-пахарь), герой древнерусских былин, обобщенный образ русского крестьянина – ИГ: 805, 814
МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806–1873), английский философ и экономист, позитивист и утилитарист – ПИ: 103, 250, 251, 274, 333, 347, 356, 359, 373, 385; В: 501
Автобиография [Autobiography] (1873, рус. переводы: 1896 и др.) – ПИ: 103
Основания политической экономии [Principles of Political Economy] (1848; рус. переводы: 1860 и др.) – В: 501
Система логики [силлогистической и индуктивной] [A system of logic, ratiocinative and inductive] (1843) / Пер. В. Н. Ивановского. М., 1900 – ПИ: 274, 385
Огюст Конт и позитивизм / Пер. Н. Н. Спиридонова. М., 1897 – ПИ: 359, 373
МИЛЬТОН (Milton) Джон (1608–1674), английский поэт и публицист, республиканец – В: 553; ИГ: 792
МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859–1943), русский историк, публицист и либеральный политический деятель – ПИ: 91; ИГ: 722, 857, 858, 886 Верховники и шляхетство // Милюков П. Н. Из истории русской интеллигенции. СПб., 1902 – ИГ: 857, 858
МИЛЮТИН Владимир Алексеевич (1826–1855), русский правовед, публицист, экономист, позитивист – ПИ: 93
МИНИН (Сухорук) Кузьма Минич (?-1616), русский национальный герой, один из организаторов Нижегородского ополчения 1611–1612 гг. – В: 578; ИГ: 717
МИНЬЕ (Mignet) Огюст (1796–1884), французский историк либерального направления, один из создателей теории классовой борьбы – ПИ: 366 Notice historique sur la vie et les travaux de M. Broussais [Историческая заметка о жизни и сочинения м-е Бруссе] (1840) // Mémoires de l’Institut (Sciences morales et politiques). T. IV. Paris, 1884 – ПИ: 366
МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842–1904), русский публицист, социолог, литературный критик, один из идеологов народничества – ПИ: 81–85, 90–94, 267–269, 277–301, 304–321, 323, 325, 328, 337, 338, 383, 414; В: 457–459, 463, 464, 498, 528, 531, 532, 559–562, 583; ИГ: 775, 794, 823, 826 Вперемежку (1876–1877) – ПИ: 299
Литература и жизнь // Русское богатство. СПб., 1901, № 4 – ПИ: 279 Литературные воспоминания и современная смута (1900, т. 1–2) – ПИ: 279
Письма о правде и неправде – ПИ: 288, 313
[Статья] (1880) // Сочинения. Т. IV (1897) – В: 559
Сочинения. Т. I. СПб., 1896 – ПИ: 278, 279, 284, 285, 294, 295, 297, 308, 315, 383
Сочинения. Т. III. СПб., 1897 – ПИ: 278, 280, 284–286, 297, 308, 315, 318, 319
Сочинения. Т. IV. СПб., 1897 – ПИ: 278, 285, 288, 289, 293, 297–299, 308, 315, 318, 319, 559
Сочинения. Т. V. СПб., 1897 – ПИ: 281, 282, 293, 300, 305–307, 315, 318
Сочинения. Т. VI. СПб., 1897 – ПИ: 278, 293, 296, 297, 298, 300, 318, 319
Что такое прогресс? (1869) – ПИ: 325

МИШ (Misch) Георг (1878–1965), немецкий философ, ученик и племянник В. Дильтея – ПИ: 347, 351, 352
Zur Enstehung des französischen Positivismus [К возникновению французского позитивизма] (1900) // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, 1901, Bd. XIV – ПИ: 351
МИШЕЛЬ (Michel) Анри (1857–1904), французский историк – ПИ: 257, 400, 416, 421
L’idée de l’Etat [Идея государства]. Paris, 1896 (рус. перевод: 1909) – ПИ: 257, 400, 416, 421
МОИСЕЙ (библ.), пророк, освободитель и законодатель еврейского народа – ИГ: 799
МОЛЬ (Mohl) Роберт фон (1799–1875), немецкий государствовед – ПИ: 251
МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи де (1689–1755), французский философ и социолог, правовед; энциклопедист – ПИ: 381; В: 554
De l’esprit des lois [О духе законов] (1851; 1-е изд.: 1748) – ПИ: 381; В: 554, 555
МУРОМЦЕВ Сергей Андреевич (1850–1910), русский правовед, позитивист, сторонник социологической теории права – ПИ: 249, 250
Определение и основное разделение права. М., 1879 – ПИ: 249
Очерки общей теории гражданского права. М., 1877 – ПИ: 249
МЮНХГАУЗЕН (Münchhauzen) Карл Фридрих Иероним фон, барон (1720–1797), персонаж ряда фантастических историй, главный герой знаменитой книги Р. Э. Распе – В: 494
МЮНСТЕРБЕРГ (Münsterberg) Гуго (1863–1916), немецкий психолог и философ – ПИ: 373
Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie [О задачах и методах психологии] // Schriften der Gesellschaft für Psychologische Forschung. H. 2. Leipzig, 1891 – ПИ: 373
НАДСОН Семен Яковлевич (1862–1887), русский поэт – ПИ: 176
НАПОЛЕОН I (Napoléon I) Бонапарт (1769–1821), французский император (1804–1814, 1815 гг.); полководец – ПИ: 64, 382; В: 489, 585; ИГ: 646, 692, 790
НАПОЛЕОН III (Napoléon III) Бонапарт (1808–1873), французский император (1852–1870 гг.) – В: 585
НАТОРП (Natorp) Пауль (1854–1924), немецкий философ-неокантианец, последователь Г. Когена, представитель марбургской школы неокантианства – ПИ: 262
Sozialpädagogik [Социальная педагогика] (1898). Stuttgart, 1899 (рус. перевод: 1911) – ПИ: 262
НАХИМОВ Павел Степанович (1802–1855), русский флотоводец – ИГ: 869
НЕВЕДОМСКИЙ (наст. фамилия: Миклашевский) Михаил Петрович (1866–1943), русский публицист и критик – ПИ: 121, 122
Вместо предисловия // Лихтенберже А. Философия Ницше (1901) – ПИ: 122
НЕЖДАНОВ П. (наст. имя и фамилия: Федор Андреевич Липкин; 1868–1938), русский философ, экономист, публицист, социал-демократ, репрессирован – ПИ: 106
Нравственность (1898) – ПИ: 106
НЕЙКАМП (Neukamp) Эрнст (1852–1919), немецкий юрист – ПИ: 222, 224, 226–228, 232, 236-238
Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts [Введение в историю развития права]. Berlin, 1895 – ПИ: 224
НЕКРАСОВ Николай Алексеевич (1821–1877/1878), русский поэт – В: 490; ИГ: 886
Рыцарь на час (1862) – В: 490
Укажи мне такую обитель… (1860) – В: 539
НЕКРАСОВ Николай Виссарионович (1879–1940), один из лидеров левых кадетов – ИГ: 770
НЕМЕЗИДА, Немесида (миф.), древнегреческая богиня возмездия – В: 524
НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1863–1937), русский религиозный философ, предшественник экзистенциализма, профессор Казанской духовной академии – В: 468
НЁФШАТО (Neufchâteau) Франсуа де (1750–1828), французский политический деятель и писатель – ПИ: 402
НИКОЛАЙ I Павлович (1796–1855), русский император с 1825 г. – ИГ: 777, 841, 884
НИКОЛАЙ УГОДНИК (ум. 343), христианский святой, чудотворец – ИГ: 804
НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844–1900), немецкий философ, представитель философии жизни – ПИ: 25, 97, 99, 111, 121–126, 130, 135–160, 162–182, 184, 185, 198, 439, 441, 444–446; В: 466, 467, 592, 595, 613, 617, 619; ИГ: 697, 735
Несвоевременные размышления (1873–1876) – ПИ: 153, 177
Рождение трагедии [из духа музыки] (1872) – ПИ: 124
Also sprach Zarathustra [Так говорил Заратустра] (1885–1891, вып. I–IV) // Nietzsche F. Werke. Bd. VI – ПИ: 97, 111, 121, 123, 124, 135, 139, 152, 154, 173; В: 592
Die fröhliche Wissenschaft [Веселая наука] (1882) // Nietzsche’s Werke. Bd. V – ПИ: 121, 135, 140, 177, 179, 180, 445
Jenseits von Gut und Böse [По ту сторону добра и зла] (1886) – ПИ: 168

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866–1924), русский правовед, философ, социолог, глава школы «возрожденного естественного права» – ПИ: 100, 116, 118, 119; В: 565
Законодательная деятельность Государственной Думы // Первая Государственная Дума. СПб., 1907. Вып. П – В: 565
Историческая школа юристов (1896) – ПИ: 218, 237
Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве (1901) – ПИ: 100, 116, 119, 233, 253
Об общественном идеале (1917) – ИГ: 830, 839
Право естественное // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXIV – ПИ: 263
[НОВИКОВ Александр Иванович (1861–1913), русский публицист и литературный критик] – В: 549
[Земство в его настоящем виде] // На современные темы. СПб., 1906 – В: 549
НОВИКОВ Николай Иванович (1744–1818), русский просветитель, писатель, журналист – В: 582
НОЗДРЕВ, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842, т. 1) – ИГ: 676, 677
НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643–1727), английский физик и математик, один из основоположников естествознания Нового времени – ПИ: 350, 442
ОБЩИЙ ГРАЖДАНСКИЙ КОДЕКС (Das Bürgerliche Gesetzbuch) (1896) – ПИ: 223
ОВЕН Р. – см. Оуэн Р.
ОГЮСТ КОНТ И ПОЗИТИВИЗМ / Пер. Н. Н. Спиридонова. М., 1897 – ПИ: 347
ОНЕГИН Евгений, главный герой одноименного романа А. С. Пушкина (1823–1831 гг.) – В: 501
ОРЛЕАНЫ (Орлеанский дом, герцоги Орлеанские) (Orléans), младшие ветви королевских династий Валуа и Бурбонов, ее представитель Луи Филипп правил во Франции в 1830–1848 гг. – В: 585
ОРЛОВ Иван Иванович (1851–1917), земский врач, корреспондент А. П. Чехова – В: 517
ОСТРОВСКИЙ Александр Николаевич (1823–1886), русский драматург – ИГ: 649
ОУЭН, Овен (Owen) Роберт (1771–1858), английский социалист-утопист, социальный реформатор – В: 380, 382, 582
A new view of society, or Essays on the formation of the human character [Новый взгляд на общество, или Опыты о выработке характера] (1813) / 3d. ed. London, 1817 (рус. переводы: 1881, 1909) – ПИ: 382
ОФНЕР (Ofner) Юлий (1845–1924), австрийский правовед и социальный философ – ПИ: 222, 224
Studien sozialer Jurisprudenz. Wien, 1894 (рус. перевод: Очерки социальной юриспруденции. СПб., 1894) – ПИ: 224
ПАВЕЛ (библ.), апостол, автор четырнадцати посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета – ПИ: 26, 29; В: 547; ИГ: 701, 704
ПАВЕЛ I Петрович (1754–1801), русский император с 1796 г. – ИГ: 636, 777
ПАНДЕКТЫ (Pandekten), сочинения древнеримских юристов по вопросам частного права, включавшие выдержки из законов и других нормативных актов – ПИ: 223
ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (1623–1662), французский философ, сторонник янсенизма – ПИ: 407; ИГ: 826
ПАУЛЬСЕН (Paulsen) Фридрих (1846–1908), немецкий философ-неокантианец и педагог – ПИ: 98, 107
П.Б.С. – см. Струве П. Б.
ПЕР ГИНТ (Пер Гюнт), главный герой одноименной поэмы Г. Ибсена (1867) – ПИ: 194
ПЕРУН (миф.), древнеславянский языческий верховный бог, бог грозы – ИГ: 840, 841
ПЕТР ВЕЛИКИЙ, Петр I Алексеевич (1672–1725), русский царь с 1682 г., первый русский император (с 1721 г.) – ПИ: 294, 295; В: 474; ИГ: 654, 810, 811, 841, 857, 869
ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович (1867–1931), русский правовед, один из основателей психологической школы права – ПИ: 119, 217, 218, 222, 227, 252, 253, 265
Введение в науку политики права // Киевские университетские известия. 1896; № 8, 10 – ПИ: 217-218
Очерки философии права (1900) – ПИ: 119
ПЕТРУШЕВСКИЙ Дмитрий Моисеевич (1863–1942), русский историк, представитель социально-экономического направления отечественной историографии – ИГ: 864
ПЕТРУШЕВСКИЙ Федор Фомич (1828–1904), русский физик – ПИ: 89
ПЕТУХ Петр Петрович, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1852, т. 2) – ИГ: 649
ПИКАВЕ (Picavet) Франсуа (1851–1921), французский философ – ПИ: 348, 353, 355, 356, 365, 367, 370, 381, 385, 389, 401, 402, 414, 415, 421, 422
Les ideologues [Идеологи]. Paris, 1891 – ПИ: 353, 355, 356, 365, 367, 370, 381, 385, 389, 401, 402, 414, 421, 422
La philosophie de Kant en France [Философия Канта во Франции // Kant I.

Critique de la raison pratique (1888) / 2-e éd. Paris, 1902 – ПИ: 355, 356, 365, 402, 415
ПИКАССО (Picasso) Пабло (1881–1973), французский живописец, график и скульптор – ИГ:675
ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840–1868), русский публицист-шестидесятник, философ-материалист и нигилист – ПИ: 93; В: 458, 463, 528, 595
ПЛАТОН (428/427-348/347 до н. э.), древнегреческий философ – ПИ: 238, 271, 343; В: 468; ИГ: 742, 802, 824, 827, 828
Timee [Тимей] – ПИ: 343
ПЛЕВЕ Вячеслав Константинович (1846–1904), министр внутренних дел (1902–1904 гг.) – В: 549
ПЛЕХАНОВ (псевд.: Н. Бельтов) Георгий Валентинович (1856–1918), русский философ и публицист, первый теоретик и пропагандист марксизма в России – ПИ: 82, 91, 93, 95; В: 459, 463, 466, 563, 564; ИГ: 775, 778, 779, 796 К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (1895; подп.: Н. Бельтов) – ПИ: 82, 91
ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827–1907), русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905) – В: 616
ПОЖАРСКИЙ Дмитрий Михайлович (1578–1642), князь, русский национальный герой, один из организаторов Нижегородского ополчения 1611–1612 гг. – В: 578; ИГ: 717, 833
ПОЗА, маркиз, персонаж драмы Ф. Шиллера «Дон Карлос» – В: 501
ПОЛИВАНОВ Алексей Андреевич (1855–1920), военный министр Российской империи (1915–1916 гг.) – ИГ: 722
ПОЛНЫЙ ТЕКСТ ПРОТОКОЛОВ ВТОРОГО ОЧЕРЕДНОГО СЪЕЗДА Р.С.-Д.Р.П. Женева, [1904] – В: 563, 564, 568, 569
ПОРТАЛИС (Portalis) Жан Этьен Мари (1746–1807), французский юрист и государственный деятель, один из главных авторов Кодекса Наполеона (1804) – ПИ: 355, 365
De l’usage et de l’abus de l’esprit philosophique durant le XVIII siècle [Об обычае и заблуждении философского ума в течение XVIII века] (1820) / 2-e éd.; en 2 vols. Paris, 1827 – ПИ: 355, 365
ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич (1835–1891), русский филолог-славист, лингвист, этнограф и публицист – ИГ: 765
ПОТРЕСОВ (псевд.: Старовер) Александр Николаевич (1869–1934), русский революционер, с 1903 г. один из лидеров меньшевиков – В: 563
О кружковом марксизме и об интеллигентской социал-демократии (1905) // Потресов А. П. (Старовер). Этюды о русской интеллигенции. Сборник статей (1906) / 2-е изд. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1908 – В: 563
П.С. – см. Струве П. Б.
ПУАССОН (Poisson) Симеон Дени (1781–1840), французский математик, механик, физик, один из создателей современной математической физики – ПИ: 421, 422
ПУГАЧЕВ Емельян Иванович (1742–1775), руководитель восстания крестьян и казаков в России в 1773–1775 гг. – В: 476, 504, 578; ИГ: 855
ПУФЕНДОРФ (Pufendorf) Самуэль (1632–1694), немецкий правовед, представитель теории естественного права – В: 554
ПУХТА (Puchta) Георг Фридрих (1798–1846), немецкий правовед, представитель исторической школы права – В: 554–555 Обычное право [Das gewohnheitsrecht] (1828–1837, т. 1–2) – В: 554, 555
ПУШКИН Александр Сергеевич (1799–1837), русский поэт и писатель – ПИ: 150; В: 490, 501, 583; ИГ: 671, 709, 718, 728, 732, 760, 764, 801, 869, 884–886 Борис Годунов (1824–1825, опубл.: 1831) – В: 501
РАДИЩЕВ Александр Николаевич (1749–1802), русский писатель, поэт и философ – В: 582; ИГ: 859
РАЗИН Степан Тимофеевич (ок. 1630–1671), донской казак, руководитель восстания крестьян и казаков в 1667–1671 гг. – В: 476, 504, 578; ИГ: 855
РАКОВСКИЙ Христиан Георгиевич (1873–1941), глава Советского правительства на Украине (1918–1923 гг.) – ИГ: 866
РАНСКИЙ СП. – см. Суперанский М. Ф.
РАСКОЛЬНИКОВ Родион, главный герой романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866) – ПИ: 164; ИГ: 693
РАСПУТИН (с 1906 г. Распутин-Новый) Григорий Ефимович (ок. 1869–1916), русский крестьянин, известный своими прорицаниями и исцелениями; фаворит Николая II и его семьи – ИГ: 655, 658, 661, 721, 725, 733, 747, 755
РАХАБ (Раав) (библ.), имя одного из чудовищ, с которым в начале времен сражался Яхве – ИГ: 822
РАЧИНСКИЙ Сергей Александрович (1833–1902), русский деятель образования, сторонник церковноприходского обучения, организатор народных школ – В: 521
РЕЙ (Rey) Жозеф (1779–1855), французский юрист, оуэнист, автор «Писем к

редактору “Ле Продюктер” о системе взаимной кооперации, общего владения по плану м-ра Оуэна» (Le Producteur. Paris, 1826, t. 4–5) – ПИ: 382
РЕНАН (Renan) Генриетта (1811–1861), сестра Э. Ренана – ПИ: 431
Lettres intimes: 1842–1845 [Частные письма: 1842–1845 гг.] / avec E. Renan (1896) – ПИ: 431
РЕНАН (Renan) Эрнест (1823–1892), французский философ, писатель и историк, глава школы критической философии во Франции – ПИ: 425, 427-434
Об изучении греческого языка [на Востоке] в средние века [Sur l’étude du grec dans l’occident au moyen âge] (1850) – ПИ: 425
L’abbesse de Jouarre [Жуарская аббатиса] (1886; рус. перевод. см.: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 7) – ПИ: 430
L’avenir de la science [Будущее науки] (1848–1849; опубл.: 1890; рус. перевод. см.: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 1–2) – ПИ: 428, 429, 432, 434
Averroes et l’averronsme, essai historique [Аверроэс и аверроизм, исторический очерк] (1852; рус. перевод. см.: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 8–9) – ПИ: 428, 430
Caliban [Калибан] (1878; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 7) – ПИ: 430
De l’origine du langage [О происхождении языка] (1848; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 6) – ПИ: 428
Dialogues et fragments philosophiques [Философские диалоги и отрывки] (1871; 2-е изд.: 1876; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 5) – ПИ: 430
Discours et conférences [Речи и лекции] (1887) – ПИ: 430
L’eau de jouvence [Источник юности] (1881; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 7) – ПИ: 430
Essais de morale et de critique [Критические и этические очерки] (1859; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 3) – ПИ: 427, 429–430, 433
Etudes [d’histoire] religieuse [Очерки по истории религии] (1857; рус. перевод: 1907) – ПИ: 426, 430
Examen de conscience philosophique [Исследование философского сознания] (1889) // Renan E. Feuilles détachées. Paris, 1892 (рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 9) – ПИ: 433, 434
Feuilles détachées [Отрывочные заметки]. Paris, 1892 (рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 9) – ПИ: 430
Histoire du peuple d’Israël [История народа израильского] (1887–1893; рус. перевод: 1907, 1908–1912) – ПИ: 428
Histoire générale [et système comparé] des langues sémitiques [Всеобщая история и сравнительная система семитских языков] (1855) – ПИ: 428
Lettres intimes: 1842–1845 [Частные письма: 1842–1845 гг.] / avec H. Renan (1896) – ПИ: 431
Mélanges d’histoire et de voyages [Сборник исторических и путевых заметок] (1878) – ПИ: 430
Mission de Phénicie [Финикийская экспедиция (1864) – ПИ: 428 Nouvelles études d’histoire religieuse [Новые очерки по истории религии] (1884) – ПИ: 430
[Histoire des] origines du christianisme (1863–1883, т. 1–8; рус. перевод: История первых веков христианства. 1907. Т. 1–7) – ПИ: 428
De philosophia Peripatetica apud Syros [Философия перипатетиков у сирийцев] (1852) – ПИ: 428
Le prêtre de Némi [Священник из Неми] (1886; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 7) – ПИ: 430
Questions contemporaines [Современные вопросы] (1868; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 4) – ПИ: 430
La réforme intellectuelle et morale [de la France] [Интеллектуальная и моральная реформа во Франции] (1871; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 4) – ПИ: 430
E. Renan et M. Berthelot. Correspondance, 1847–1892 [Э. Ренан и М. Бертело. Переписка: 1847–1892 гг.] (1898) – ПИ: 431
Souvenirs d’enfance et de jeunesse [Воспоминания детства и юности] (1883; рус. перевод: Ренан Э. Собрание сочинений. 1902. Т. 10) – ПИ: 428, 431 Spinoza [Спиноза] // Renan E. Nouvelles études d’histoire religieuse [Новые очерки по истории религии] (1884) – ПИ: 431
РЕНУВЬЕ (Renouvier) Шарль (1815–1903), французский философ-неокантианец – ПИ: 257
La science de la morale [Наука морали] (1869) – ПИ: 257
РЕСКИН, Рескин (Ruskin) Джон (1819–1900), английский писатель, критик и теоретик искусства – ИГ: 885
РИГ (Rig) Жюль (наст. имя и фамилия: Жюль Эмиль Риголаж; 1840–1927), французский писатель, издатель компендиума учения О. Конта «Позитивная философия»

(1880–1881, т. 1–2) – ПИ: 347
РИД (Reid) Томас (1710–1796), английский философ, основатель школы «здравого смысла» – ПИ: 355, 360
РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863–1936), немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства – ПИ: 31, 48, 55, 220, 237, 240, 329
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften [Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки] / 2-te Hälfte. Tübingen und Leipzig, 1902 (рус. перевод: 1903) – ПИ: 31, 55, 240, 329
Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft [Науки о природе и науки о культуре] (1899) (1910; рус. перевод: 1911) – ПИ:
РИЛЬ (Riehl) Алоиз (1844–1924), немецкий философ-неокантианец – ПИ: 91, 92, 140; В: 465
РОБЕСПЬЕР (Robespierre) Максимилиан (1758–1794), деятель Великой французской революции, один из лидеров якобинцев – В: 496, 607; ИГ: 646, 700
РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856–1919), русский философ, писатель и публицист – В: 470, 540, 541; ИГ: 674, 675, 729
Религия и культура (1899) – В: 540
РОЙЕ-КОЛЛАР (Royer-Collard) Пьер Поль (1763–1845), французский политический деятель и философ – ПИ: 356
РОМАНОВЫ, русский императорский дом (1613–1918 гг.) – ИГ: 857
РОПШИН В. – см. Савинков Б. В.
РУДИН Дмитрий Николаевич, главный герой одноименного романа И. С. Тургенева (1856) – ИГ: 650
РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778), французский писатель, философ, публицист – ПИ: 119, 375, 390, 391; В: 494, 554, 605, 618; ИГ: 700, 710, 795 [Об] общественном договоре (1762) – В: 554, 555; ИГ: 795
Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes [Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми] (1755) – ПИ: 391
РЫЛЕЕВ Кондратий Федорович (1795–1826), русский поэт-декабрист, казнен – В: 496
САВИНКОВ (псевд.: В. Ропшин) Борис Викторович (1879–1925), русский революционер (эсер), писатель – ИГ: 796
Конь бледный (1909) – ИГ: 796
То, чего не было (1912) – ИГ: 796
САВИНЬИ (Savigny) Лео фон (1863–1910), немецкий правовед, внук Ф. К. Савиньи – ПИ: 226
Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung [Проблема естественного права и метод ее решения] // Schmoller’s Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft [im Deutschen Reich]. Leipzig, 1901, Bd. XXV, H. 2 – ПИ: 226
САВИНЬИ (Savigny) Фридрих Карл (1779–1861), немецкий правовед, глава исторической школы права – ПИ: 224, 234, 235, 421; В: 554
О призвании нашего времени к законодательству и правоведению [Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft] (1814) – В: 554
САКУЛИН Павел Никитич (1868–1930), русский литературовед, представитель культурно-исторической школы, автор книги «Реформа русского правописания» (1917) – ИГ: 766
САЛЕЙЛЬ (Saleilles) Раймон (1865–1912), французский юрист, основатель выходящего с в Париже с 1902 г. журнала «Ежеквартальное обозрение гражданского права» – ПИ: 226, 231
Ecole historique et droit naturel d’après quelques ouvrages récents [Историческая школа естественного права согласно некоторым новейшим сочинениям] // Revue trimestrielle de droit civil. Paris, 1902, t. I – ПИ: 226
САЛТЫКОВ-Щедрин (наст. фамилия: Салтыков) Михаил Евграфович (1826–1889), русский писатель-сатирик и журналист – ПИ: 150; В: 583; ИГ: 856
САМАРИН Юрий Федорович (1819–1876), русский историк и философ, публицист и общественный деятель, идеолог славянофильства – ИГ: 859
САМАРИНЫ – В: 533
САМСОН (библ.), древнееврейский богатырь, обладавший невероятной физической силой – ИГ: 816
САНИН, роман М. П. Арцыбашева (1907) – В: 536
СВИФТ (Swift) Джонатан (1667–1745), английский писатель-сатирик – ПИ: 150
СВОД ЗАКОНОВ ГРАЖДАНСКИХ (1832) – В: 572, 573
СВЯТОГОР, герой русских былин, богатырь – ИГ: 814
СЕЙ (Say) Жан-Батист (1767–1832), французский экономист – ПИ: 421
СЕМЕВСКИЙ Михаил Иванович (1837–1892), русский историк, журналист, общественный деятель – ИГ: 860
Крестьянский вопрос [в России в XVIII и первой половине XIX века]. Т. I. СПб.,

1888 – ИГ: 860
СЕН-СИМОН (Saint-Simon) Клод Анри де Рувруа, де (1760–1825), французский социалист-утопист, социальный реформатор, политический мыслитель – ПИ: 346, 348, 353, 365, 372, 380, 381, 389, 402, 403, 406, 414, 415, 418, 419; В: 591
Катехизис [промышленников] [Catéchisme des industriels] (1823–1824) – ПИ: 416
Mémoire sur la science de l’homme [Очерк науки о человеке] (1813) // Enfantin B. P., Saint-Simon C. A. Science de l’homme. Paris, 1858 – ПИ: 365, 381, 389, 403, 406
СЕРАФИМ Саровский (в миру: Прохор Исидорович Мошнин; ок. 1760–1833), русский православный святой, монах Саровской пустыни, чудотворец – ИГ: 728
СЕРГЕЕВИЧ Василий Иванович (1832–1910), русский правовед, глава государственной юридической школы в России – ПИ: 250, 251; В: 542
Задача и метода государственных наук. М., 1871 – ПИ: 250
СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (в миру: Варфоломей Кириллович; 1314 или 1321–1392), православный подвижник, основатель и игумен Троице-Сергиевого монастыря – В: 496, 504; ИГ: 732, 764, 869
СИВИЛЛЫ (Сибиллы) (Sybillen), легендарные прорицательницы, упоминаемые античными авторами – ИГ: 719
СИПЯГИН Дмитрий Сергеевич (1853–1902), министр внутренних дел (с 1900 г.) – В: 549
СКВОЗНИК-ДМУХАНОВСКИЙ Антон Антонович, персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» (1836), городничий – ИГ: 676
СКОБЕЛЕВ Матвей Иванович (1885–1938), русский политический деятель, меньшевик – ИГ: 770
СКОРОПАДСКИЙ Павел Петрович (1873–1945), гетман «Украинской державы» в 1918 г. – ИГ: 772
СМЕРДЯКОВ Павел Федорович, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – ИГ: 672, 692, 693, 818
СМИТ (Smith) Адам (1723–1790), английский экономист и философ, один из главных представителей школы классической политической экономии – ПИ: 376, 421
The theory of moral sentiments [Теория нравственных чувств]. London, 1797 – ПИ: 376
СМОЛИКОВСКИЙ (Smolikowski) Северин (1850–1920), польский историк философии – ПИ: 347
Учение О. Конта об обществе. Т. 1. Варшава, 1881 – ПИ: 347
СОБАКЕВИЧ, персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842, т. 1) – ИГ: 649, 676
СОКОЛОВ Николай Дмитриевич (1870–1928), русский адвокат, член Исполнительного комитета Петроградского совета – ИГ: 722
СОКРАТ (ок. 470–399 до н. э.), древнегреческий философ, учитель Платона – ПИ: 28, 196, 200, 201, 205; ИГ: 645, 824, 827, 828
СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853–1900), русский религиозный философ, поэт и публицист – ПИ: 20, 26, 28, 40, 48, 50, 58, 89, 93, 133, 208, 347, 354, 411, 440, 442, 443, 455; В: 454, 460, 463, 467–470, 479, 502, 555, 581, 583; ИГ: 646, 658–660, 682, 706, 709, 712, 724, 728, 729, 735, 743, 757, 823, 826, 829, 835, 885
Конт [Огюст] // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXI. СПб., 1895 – ПИ: 89, 354
Критика отвлеченных начал (1877–1880) – ПИ: 442
Национальный вопрос в России (1884) – ПИ: 133
Оправдание добра (1894–1896) – ПИ: 40
Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. М., 1897, кн. 38 (3) – ПИ: 48
Теория Огюста Конта о трех фазисах [в умственном развитии человечества] // Православное обозрение. М., 1874, ноябрь – ПИ: 411
СОЛОВЬЕВ Сергей Михайлович (1820–1879), русский историк – ИГ: 857 История России [с древнейших времен]. Т. XIX (1876) – ИГ: 857
СОРЕЛЬ (Sorel) Жорж (1847–1922), французский философ и социолог, теоретик анархо-синдикализма – ИГ: 826
[Préface] [Предисловие] // Les méfaits des intellectuels [Преступления интеллектуалов] (1914) – ИГ: 826
СОФОКЛ (ок. 496–406 до н. э.), древнегреческий поэт-драматург – ПИ: 441 Антигона (ок. 440 до н. э.) – ПИ: 441
СОФРОНОВ Ф.В. Механика общественных идеалов // Вопросы философии и психологии. М., 1901, кн. 59 (4) – ПИ: 82, 83
СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820–1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма – ПИ: 82, 83, 98, 107, 347; ИГ: 789
Principles of Ethics [Основания этики] (1892–1893, т. 1–2; рус. перевод: 1899) – ПИ: 107

СПИНОЗА (Spinosa) Бенедикт (1632–1677), нидерландский философ – ПИ: 196, 234, 431
СПИРИДОНОВ Н.Н., переводчик сочинений Дж. Ст. Милля, Г. Спенсера и Л. Уорда – ПИ: 347, 359, 373
СПИРИДОНОВА Маруся (Мария Александровна) (1884–1941), один из лидеров левых эсеров – ИГ: 773
СТАВРОГИН Николай Всеволодович, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) – ИГ: 690
СТАЛЬ (Staël; ур. Неккер) Жермена де (1766–1817), французская писательница – ПИ: 355
De l’Allemagne [О Германии] (1820, т. 1–2; 1-е изд.: 1810) – ПИ: 355
СТОЛЫПИН Петр Аркадьевич (1862–1911), министр внутренних дел и председатель Совета министров Российской империи (с 1906 г.) – ИГ: 799, 861
СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870–1944), русский экономист, публицист, общественно-политический деятель – ПИ: 47, 81, 82, 91–93, 95, 100, 101, 110, 116, 117, 125, 131, 133, 135, 172, 265, 269; В: 464, 465, 563; ИГ: 635, 825, 826, 832
В чем же истинный национализм (1901) // Струве П. Б. На разные темы. СПб., 1902 – ПИ: 265
Высшая ценность жизни // Северный курьер. СПб., 1900, № 74, 16 января (подп.: П.С.) – ПИ: 133
Интеллигенция и революция // Вехи (1909); Струве П. Б. Patriotica (1911) – ИГ: 857
Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России (1894) – ПИ: 91, 95
Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм (1901) – ПИ: 81, 95, 100, 116, 117, 125, 172, 269
Предисловие // Витте СЮ. Самодержавие и земство. Штутгарт, 1901 (подп.: «Р.Н.С.») – В: 584
Facies hippocratica // Русская мысль. М., 1907, № X, – В: 591
[Лев Толстой] // Русская мысль. М., 1908, № 8 – В: 582
[На разные темы] // Мир Божий. СПб., 1901, т. X, № 6 – ПИ: 82
[От автора] // Струве П. Б. Patriotica (1911) – ИГ: 861
[Отрывки о государстве] // Струве П. Б. Patriotica (1911) – ИГ: 868
СТУДИТ Феодор (759–826), византийский религиозный деятель и писатель – ИГ: 656
СУВОРОВ Александр Васильевич (1730–1800), русский полководец – ИГ: 869
СУДЕБНЫЕ УСТАВЫ (1864), законодательный акт, введший в России новый порядок судоустройства и судопроизводства – В: 571, 572
СУЛАМИТА, Суламифь, персонаж ветхозаветной «Песни песней» – В: 508
СУПЕРАНСКИЙ Михаил Федорович (1864–1930), русский историк литературы – ПИ: 81, 82, 90
Социология Н. К. Михайловского. СПб., 1901 (подп.: СП. Ранский) – ПИ: 81
ТАГ-ИН Е. – см. Энгельгардт М. И.
ТАНОН (Tanon) Луи (р. 1839), французский правовед – ПИ: 226
L’evolution du droit et la conscience sociale [Эволюция права и общественное сознание]. Paris, 1900 (рус. перевод: 1904) – ПИ: 226
ТАРД (Tarde) Габриэль (1843–1904), французский социолог, психолог и криминалист – ПИ: 85
ТЕМКИН Григорий Александрович, персонаж серии очерков Н. К. Михайловского «Вперемежку» (1876–1877) – ПИ: 298
ТЁННИС (Tönnies) Фердинанд (1855–1936), немецкий социолог – ПИ: 397 Gemeinschaft und Gesellschaft [Общность и общество] (1887; рус. перевод: 2002) – ПИ: 397
ТИБО (Thibaut) Антон Фридрих Юстус (1772–1840), немецкий правовед, оппонент Ф. К. Савиньи – В: 554
ТИТ (Titus) (39–81), древнеримский император (с 79 г.) – ИГ: 738
ТОЛСТОЙ Дмитрий Андреевич, граф (1823–1889), министр народного просвещения (1865–1880 гг.) – ПИ: 74
ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828–1910), русский писатель и мыслитель – ПИ: 42, 134, 167; В: 454, 458, 468, 479, 491, 509, 519, 520, 527, 581–583; ИГ: 672, 673, 694–703, 712, 728, 729, 801, 843, 869, 885
Война и мир (1863–1869) – В: 501
ТОМАЗИЙ (Thomasius) Христиан (1655–1728), немецкий правовед и философ, представитель теории естественного права – В: 554
ТРАСИ А.Л.К. – см. Дестют де Траси А. Л. К.
ТРОЦКИЙ (наст. фамилия: Бронштейн) Лев Давыдович (1879–1940), русский революционер, в 1918–1925 гг. нарком по военным делам, председатель Реввоенсовета – ИГ: 774
ТРУБЕЦКОЙ Дмитрий Тимофеевич (?–1625), князь, один из руководителей

Нижегородского ополчения 1611–1612 гг. – ИГ: 833
ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич, князь (1862–1902), русский религиозный философ – ПИ: 93; В: 468, 469, 479, 542
ТУЛЯКОВ Иван Никитич (1878–1922), социал-демократ, член IV Государственной думы – ИГ: 774
ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (1818–1883), русский писатель – В: 583; ИГ: 675, 793
Странная история (1870) – В: 579
ТУРГЕНЕВ Николай Иванович (1789–1871), декабрист – ИГ: 855
Оправдательная записка (1826) – ИГ: 855
ТУРНЁ (Tourneux) Морис (1849–1917), французский писатель и библиограф, один из издателей наиболее полного собрания сочинений Д. Дидро (1875–1877, т. 1–20) – ПИ: 350, 352
ТЭЙЛОР (Тейлор) (Taylor) Фредерик Уинслоу (1856–1915), американский инженер, основоположник научной организации труда – ИГ: 784
ТЭН (Taine) Ипполит (1828–1893), французский философ и историк, один из основоположников социологии искусства, родоначальник культурно-исторической школы – ПИ: 355, 356, 365, 367, 391
Les philosophes classiques du XIX siècle [en France] (1856) / 3-e éd. Paris, 1868 (рус. перевод: Французская философия первой половины XIX века. 1896) – ПИ: 355, 356, 365, 367, 391
ТЮРГО (Turgot) Анн Робер Жак (1727–1781), французский государственный деятель, философ-просветитель и экономист – ПИ: 347, 349, 352, 353, 380, 381, 388, 389, 395, 401, 419, 420–422
Etymologie [Этимология] // Encyclopédie. T. IX (1756) – ПИ: 421
Oeuvres [Сочинения]. Paris, 1808. T. II – ПИ: 381, 389, 395, 401
ТЮРО (Thurot) Жан Франсуа (1768–1832), французский философ, представитель школы идеологов – ПИ: 353, 355, 356, 370
ТЮТЧЕВ Федор Иванович (1803–1873), русский поэт и мыслитель – ПИ: 205; В: 519, 520; ИГ: 657, 706, 709, 712, 715, 718, 725, 728, 801, 885
УАЙЛЬД (Wilde) Оскар (1854–1900), английский писатель, поэт, драматург и литературный критик – В: 612
Социализм и душа человека [Душа человека при социализме] [The soul of man under socialism] (1891; рус. перевод: 1907) – В: 612
УЛЬПИАН (Ulpianus) (ок. 170–228), древнеримский правовед – ПИ: 231
УОРД (Ward) Лестер Фрэнк (1841–1913), американский социолог – ПИ: 160, 347
УСПЕНСКИЙ Глеб Иванович (1843–1902), русский писатель-народник – В: 457, 476, 520, 521, 583
УТОПИЯ, сочинение Т. Мора (1516) – ИГ: 809
УШАКОВ Симон Федорович (1626–1686), русский живописец – ИГ: 728
ФАГЕ (Faguet) Эмиль (1847–1916), французский историк литературы и критик, последователь И. Тэна – ПИ: 356, 382, 411, 416, 421
Politiques et moralistes du XIX siècle [Политические мыслители и моралисты XIX века]. Paris, 1898 (рус. перевод: 1900) – ПИ: 356, 382, 411, 416, 421
ФАРАБЁФ (Farabeuf) Луи Юбер (1841–1910), французский хирург, автор ряда руководств для студентов – В: 538
ФАУСТ (Faust), герой немецких народных легенд и произведений мировой литературы (в том числе одноименной трагедии И. В. Гете), продавший душу дьяволу в обмен на власть, знания и различные земные блага – ИГ: 41, 744
ФЕДЬКА-КАТОРЖНИК, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) – ИГ: 689
ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг (1804–1872), немецкий философ-материалист, атеист и гуманист – ПИ: 36, 66, 67, 71, 75, 94, 292; В: 597
ФЕРГЮССОН, Фергюсон (Ferguson, Fergusson) Адам (1723–1816), шотландский историк и философ-моралист – ПИ: 375, 376
[An] essay on the history of civil society [Опыт истории гражданского общества] (1767) / 7th ed., Edinburgh, 1814 (рус. перевод: 2000) – ПИ: 376 Principles of moral and political science [Принципы моральной и политической науки]. Edinburgh, 1792 – ПИ: 375
ФЕРРАЗ (Ferraz) Марен (1820–1898), французский философ – ПИ: 365, 366, 370
Histoire de la philosophie pendant la Révolution [(1789–1804)] [История философии во время революции]. Paris, 1889 – ПИ: 365, 366, 370
ФЕТ Афанасий Афанасьевич (1820–1892), русский поэт – В: 519, 520, 528
ФИЛИПП (в миру: Федор Степанович Колычев; 1507–1569), митрополит Московский (1566–1568 гг.), православный святой – ИГ: 869
ФИЛИППОВ Михаил Михайлович (1858–1903), русский философ-позитивист и естествоиспытатель, писатель и публицист – ПИ: 82
ФИЛЬМЕР (Filmer) Роберт (1588–1653), английский политический мыслитель, сторонник концепции божественного происхождения королевской власти – В: 553

Патриарх [Patriarcha] (ок. 1640; опубл.: 1680) – В: 553
ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ, один из представителей немецкой классической философии – ПИ: 26, 28, 37, 38, 45, 47, 53, 54, 57, 58, 94, 116, 118, 128, 185, 367; В: 465, 554
Einige Vorlesungen ber die Bestimmung der Gelehrten [Лекции о назначении ученого] (1794) – ПИ: 37
ФИШЕР (Fischer) Куно (1824–1907), немецкий историк философии, гегельянец – ПИ: 116, 448
История новой философии. Т. VIII. Гегель, его жизнь, сочинения и учение [Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 8. Hegels Leben, Werke und Lehre] (1898–1901, т. 1–2; рус. перевод: 1902) – ПИ: 116, 448
ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (1181 или 1182–1226), итальянский проповедник и религиозный писатель, основатель ордена францисканцев, католический святой – ПИ: 430
ФРИЗ (Fries) Якоб Фридрих (1773–1843), немецкий философ – В: 554
ХЛЕСТАКОВ Иван Александрович, главный герой комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» (1836) – ИГ: 672, 676–678, 688, 856
ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804–1860), русский философ, богослов и публицист, один из основоположников славянофильства – В: 468; ИГ: 757
ХОМЯКОВЫ – В: 533
ХРАПОВИЦКИЙ А.П. – см. Антоний.
ХРИСТОС – см. Иисус Христос.
ЦЕЛЛЕР (Zeller) Эдуард (1814–1908), немецкий историк античной философии – ПИ: 399
ЦЕРЕТЕЛИ Ираклий Георгиевич (1881–1959), русский и грузинский политический деятель, один из лидеров меньшевиков – ИГ: 770
ЦИРЦЕЯ (миф.), волшебница с острова Эя, обратившая спутников Одиссея в свиней, а его самого удерживавшая в течение года – ИГ: 707
ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106–43 до н. э.), древнеримский политический деятель, оратор и писатель – ИГ: 774
ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794–1856), русский философ и публицист – ПИ: 139, 162; В: 454, 467, 518, 582; ИГ: 730, 756, 771, 804, 812, 813, 823, 826, 829 Апология сумасшедшего (1837) – ПИ: 162
Философические письма (1829–1831) – ИГ: 804, 813
ЧАЦКИЙ Александр Андреевич, главный герой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» (1822–1824; опубл.: 1831) – ИГ: 650
ЧЕРНОВ Виктор Михайлович (1873–1952), один из основателей партии эсеров и ее главный идеолог – ПИ: 82; ИГ: 770
ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1828–1889), русский философ-материалист, публицист, общественный деятель – ПИ: 93–95; В: 458, 477, 501, 582, 583; ИГ: 674, 738, 775, 823, 826
[Подстрочные] примечания к «Основаниям политической экономии» Дж. Ст. Милля (1860) – В: 501
ЧЕРТ, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) – ИГ: 693
ЧЕХОВ Антон Павлович (1860–1904), русский писатель и драматург – В: 517, 519, 520, 524, 583; ИГ: 793
Письмо к И. И. Орлову 22 февраля 1899 г. // Письма А. П. Чехова. Собраны Б. Н. Бочкаревым. М., 1909 – В: 517
ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (1828–1904), русский правовед, историк, философ – ПИ: 20, 93, 119, 242, 249, 253, 257, 263, 347, 354, 363, 387, 399, 406; В: 464, 468, 555, 736
Положительная философия и единство науки. М., 1892 – ПИ: 354, 363, 387, 399, 406
Философия права. М., 1900 – ПИ: 119, 253, 263
ЧИЧИКОВ Павел Иванович, главный герой романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842–1852, т. 1–2) – ИГ: 676, 678
ЧЛЕНОВ Михаил Александрович (1871–1941), русский врач, публицист – В: 532
Половая перепись московского студенчества и ее общественное значение (1909) – В: 532
ЧУПРОВ Александр Александрович (1874–1926), русский математик и статистик – ПИ: 336
Нравственная статистика // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. XXI. СПб., 1897 – ПИ: 336
ЧХЕИДЗЕ Николай Семенович (1864–1926), русский и грузинский политический деятель, один из лидеров меньшевиков – ИГ: 770
ШАТОВ Иван Павлович, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) – ИГ: 688
ШВЕЙЦАРСКИЙ ГРАЖДАНСКИЙ КОДЕКС (1907) – В: 571
ШЕЙДЕМАН (Scheidemann) Филипп (1865–1939), один из лидеров правого крыла

немецких социал-демократов – ИГ: 772, 786
ШЕКСПИР (Shakespeare) Уильям (1564–1616), английский драматург и поэт – ПИ: 180, 181; ИГ: 774
ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич (1824–1891), русский публицист и литературный критик – В: 531
ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий философ, представитель немецкой классической философии – ПИ: 28, 47, 48, 57, 94, 355
ШЕПТИЦКИЙ Роман (в монашестве: Андрей; 1865–1944), митрополит униатской церкви Западной Украины (с 1901 г.) – ИГ: 756
ШЕРАМУР, главный герой одноименного рассказа Н. С. Лескова (1879) – ИГ: 710
ШЕСТОВ Л. (псевдоним Льва Исааковича Шварцмана; 1866–1938), русский философ-экзистенциалист – ПИ: 99, 122
Идея добра в учении гр. Толстого и Фр. Ницше (1900) – ПИ: 99
ШИГАЛЕВ, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) – ИГ: 690, 691, 773, 789
ШИЛЛЕР (Schiller) Иоганн Фридрих (1759–1805), немецкий поэт – ПИ: 440
Сомнение совести (1797) – ПИ: 440
ШИНГАРЕВ Андрей Иванович (1869–1918), русский земский врач, публицист, один из лидеров партии кадетов, убит анархистами – ИГ: 774
ШМИДТ Анна Николаевна (1851–1905), русская религиозно-мистическая писательница, корреспондентка В. С. Соловьева – ИГ: 644, 714, 751
Из рукописей А. Н. Шмидт (1916) – ИГ: 644
ШОПЕН (Chopin) Фридерик (1810–1849), польский композитор и пианист – ИГ: 801
ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788–1860), немецкий философ – ПИ: 41, 47, 48, 137, 196, 204; ИГ: 764
ШПУРЦГЕЙМ (Spurzheim) Иоганн Каспар (1776–1832), немецкий френолог, ученик и сподвижник Ф. Й. Галля – ПИ: 368, 381
ШТАММЛЕР (Stammler) Рудольф (1856–1938), немецкий правовед, неокантианец, близкий к катедер-социализму – ПИ: 47, 61, 77, 119, 226, 227, 231, 262, 265
Die Lehre von dem richtigen Rechte [Учение о правильном праве]. Berlin, 1902 – ПИ: 227
Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung [Экономика и право с материалистической точки зрения на историю] (1896; рус. перевод: 1898) – ПИ: 119, 262
ШТЁРК (Stoerk) Феликс (1851–1908), немецкий правовед – ПИ: 251
Zur Methodik des offentlichen Rechts [К методологии публичного права] // Zeitschrift für das privat und öffentliche Recht der Gegenwart. Wien, 1885, Bd. XII – ПИ: 251
ШТИРНЕР (Stirner) Макс (псевдоним Каспара Шмидта; 1806–1856), немецкий философ-младогегельянец, идеолог анархизма – В: 597; ИГ: 829
ШУЛЬГИН Василий Витальевич (1878–1976), один лидеров правого крыла II–IV Государственных дум, монархист – В: 575
ШУЛЬЦЕ-ГЕВЕРНИЦ (Schulze-Gaevernitz) Герхарт (1864–1943), немецкий экономист, близкий к исторической школе политической экономии – ПИ: 323, 324
Очерки общественного хозяйства и экономической политики России. СПб., 1901 (Volkswirtschaftliche studien aus Russland. 1899) – ПИ: 323, 324
ЩЕДРИН Н. – см. Салтыков-Щедрин М. Е.
ЭЙКЕН (Eucken) Рудольф (1846–1926), немецкий философ, последователь И. Г. Фихте – ПИ: 244, 347, 399, 415, 416
Die Grundbegriffe der Gegenwart [Фундаментальные понятия современной философской мысли] (1893) – ПИ: 244
Zur Würdigung Comte und des Positivismus [К признанию Конта и позитивизма] // Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet [Философские сочинения: Эдуарду Целлеру к пятидесятилетию его научной деятельности]. Leipzig, 1887 – ПИ: 399, 415, 416
ЭЙХТАЛЬ (d’Eichthal) Гюстав де (1804–1886), французский публицист и писатель, сен-симонист, друг О. Конта, переведший для него в 1824 г. несколько работ различных немецких философов, в том числе и «Идею всеобщей истории» И. Канта – ПИ: 402
ЭНГЕЛЬГАРДТ Михаил Иванович (1861–1915), русский публицист, эсер-максималист – В: 545
Ответ Виктору Чернову (1906; подп.: Е. Таг-ин) – В: 545
ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820–1895), немецкий философ, историк, публицист и общественно-политический деятель, соратник К. Маркса – ПИ: 30, 36, 44, 61, 64–71, 73–77, 80, 389; ИГ: 772
Коммунистический манифест [Манифест Коммунистической партии] / с К. Марксом (1848) – ПИ: 64, 66
Письмо (1890) – ПИ:70

Письмо (1894) – ПИ: 65
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ, ИЛИ ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ НАУК, ИСКУССТВ И РЕМЕСЕЛ [Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers] (1751–1772, т. 1–28) – ПИ: 353
ЭПИКТЕТ (Epictetus; нем. Epictet) (ок. 50 – ок. 135), древнеримский философ-стоик – ПИ: 447
Handbüchlein der Moral. Leipzig, Reclam, 1884 (Universal Bibliotek) – ПИ: 447
ЭПИКУР Самосский (342 или 341–271 или 270 до н. э.), древнегреческий философ – ПИ: 271
ЭРТЕЛЬ Александр Иванович (1855–1908), русский писатель – В: 616 Письмо (1892) // Эртель А. И. Письма. М., 1909 – В: 616
ЭСКИРОЛЬ (Esquirol) Жан Этьен Доминик (1772–1840), французский врач и психиатр, один из основоположников научной психиатрии – ПИ: 366, 381
Des maladies mentales [Душевные болезни]. Paris, 1838 – ПИ: 381
ЭСМЕН (Esmein) Адемар (наст. имя: Жан Ипполит Эмманюэль; 1848–1913), французский правовед, специалист по конституционному праву и истории права – ПИ: 226
La jurisprudence et la doctrine [Юриспруденция и доктрина] // Revue trimestrielle de droit civil. Paris, 1902, t. I – ПИ: 226
ЮВЕНАЛ (Juvenalis) Децим Юний (ок. 60 – после 127), древнеримский поэт-сатирик – ПИ: 150
ЮМ (Hume) Дэвид (1711–1776), английский философ, историк, экономист и публицист – ПИ: 349, 350, 352–354, 370, 375, 376, 423
[An] inquiry concerning human understanding [Исследование о человеческом познании] (1748) // The philosophical works of David Hume [Философские сочинения Дэвида Юма]. T. IV. Boston, 1854 – ПИ: 354
An inquiry concerning the principles of morals [Исследование о принципах морали] (1751) // The philosophical works of David Hume. T. IV. Boston, 1854 – ПИ: 376
A treatise of human nature [Трактат о человеческой природе] (1739–1740). In 2 vols.; ed. by T. Green and T. Grose. London, 1882 – ПИ: 354
The philosophical works of David Hume [Философские сочинения Дэвида Юма]. Boston, 1854. T. II – ПИ: 376
The philosophical works of David Hume [Философские сочинения Дэвида Юма]. Boston, 1854. T. IV – ПИ: 354
ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (1826–1874), русский религиозный философ – В: 458
ЯКОБИ (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819), немецкий писатель и философ-иррационалист – ПИ: 26 ЯКОВЛЕВ Александр Васильевич (1835–1888), русский экономист, земский деятель и публицист – ПИ: 278
ALLENGRY F. – см. Алленгри Ф.
BARTH P. – см. Барт П.
BICHAT M.F.X. – см. Биша М. Ф. К.
CAIRD E. – см. Кэрд Э.
D[ESTUTT] DE TRACY A.L.C. – см. Дестют де Траси А. Л. К.
DIDEROT D. – см. Дидро Д.
EUCKEN R. – см. Эйкен Р.
FERGUSSON A. – см. Фергюссон А.
GOTHE J.W. – см. Гете И. В.
GRUBER H. – см. Грубер Г.
GUYAU J.M. – см. Гюйо Ж. М.
HARTMANN E. VON – см. Гартман Э. фон.
HELVETIUS C.A. – см. Гельвеций К. А.
HOLBACH P.H. – см. Гольбах П. А.
KANT I. – см. Кант И.
LEROY M.G. – см. Леруа Ш. Ж.
LEVY-BRUHL L. – см. Леви-Брюль Л.
LIETZ H. – см. Лиц Г.
MICHEL H. – см. Мишель А.
MISCH G. – см. Миш Г.
NIETZSCHE F. – см. Ницше Ф.
PICAVET F. – см. Пикаве Ф.
PLATON – см. Платон.
PORTALIS J.E.M. – см. Порталис Ж. Э. М
RICKERT H. – см. Риккерт Г.
SAINT-SIMON C.A. – см. Сен-Симон К. А.
SIGWART C. – см. Зигварт К.
SIMMEL G. – см. Зиммель Г.
STAMMLER R. – см. Штаммлер Р.
THUROT F. – см. Тюро Ф.
TURGOT A.R.J. – см. Тюрго А. Р. Ж.

WATSON J. — см. Ватсон Дж.
WEILL G. — см. Вейль Ж.
WINDELBAND W. — см. Виндельбанд В.
WUNDT W. — см. Вундт В.
Примечания
1
Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между верой и знанием составляет так называемое убеждение. Убеждение есть субъективно наиболее ценная для нас часть наших мнений, но вместе с тем убежденным можно быть лишь в том, что не имеет характера логической бесспорности, а в большей или меньшей степени поддерживается верой. Нельзя быть убежденным, напр[имер], в том, что 2×2 = 4, или в том{11}, что сегодня такое-то число.
2
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 {23}. Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются совершенно излишними{24}. 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.
3
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{25}.
4
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 счел нужным разъяснять и оговаривать различие{30} 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{31} для возражений на мою книгу.
5
Заключая 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 миросозерцания помимо позитивной науки{35}.
6
В этом случае идея бесконечности развития человечества соответствует идее бесконечности существования мира (физические антиномии). Рассматриваемая формально-логически, идея эта, как показал в своем учении Кант, разрешается в антиномию, т. е. здесь оказываются одинаково доказуемы как тезис, так и антитезис. Таким образом, вечность, которую может приписать человечеству и его развитию позитивизм, является немыслимой, и проблема средствами одной формальной логики неразрешимой. Бесконечность или вечность может мыслиться не как бесконечное существование во времени, а лишь как уничтожение времени, победа над ним{38}.
7
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{71}.
8
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{76}.
9
«Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (В. Соловьев. Понятие о Боге. В<опросы> Фил<ософии> и Пс<ихологии>, 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.){79}. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др. я здесь противоречия не вижу{80}.
10
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»{144}.
11
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, независящие от их воли отношения — отношения производства, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производственных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, ту реальную основу, над которой возвышается юридическая и политическая надстройка и которой соответствуют определенные общественные формы сознания. Способ производства материальной жизни вообще обусловливает 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»{2} и т. д.
12
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{19}.
13
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 обусловливает всякие вообще общественные отношения, что оно относится к хозяйству, как форма к материи, очевидно, ошибочна.
14
«Мировоззрение гуманиста нашего времени». СПб., 1901 г.

15
«Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». С предисловием Петра Струве. СПб., 1901 г.
16
Еще более это следует сказать о предисловии Струве.
17
Самое ценное или, вернее, единственно ценное в книжке г. Красносельского – это заключающийся в примечаниях зародыш столь необходимого предметного указателя к сочинениям г. Михайловского.
18
Образчик такой как бы сказать… чрезмерности дает г. Чернов в своих недавних статьях в «Русском Богатстве»{3}.
19
Его книга, как он указывает в предисловии, написана раньше книги Бердяева – Струве.
20
«К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», стр. 61–67.
21
Курсив наш.
22
Мы говорим мыслимое – в смысле того, что мы мыслим, или содержим в сознании.
23
В спорах о свободе воли позитивным мышлением ей всегда противополагалась 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.
24
Читатель, знакомый с историей философии, узнает в выше развитых рассуждениях лишь особую форму некоторых основных положений нравственной метафизики Канта{9}.
25
Статья о Конте в «Энциклопедическом словаре» Арсеньева и Петрушевского.
26
Совершенно правильные замечания г. Ранского об этом на стр. 124–125.
27
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, Гефдинга и мн. др. К высшим философским принципам искусственно приклеивается самая обыденная мещанская мораль.
28
См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». См. превосходную книгу{5}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 нисколько, конечно, не исключается психологическое и социологическое исследование развития нравственности.
29
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{11}. В сущности г. Шестов жаждет «добра» и недаром кончает свою книгу словами: «нужно искать Бога»{12}.
30
См. превосходное рассмотрение нравственной философии Канта в недавно вышедшей{13} книге П. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».
31
Во избежание недоразумений оговариваюсь, что я противополагаю этику только положительной науке. Что же касается метафизики, то она объединяет этику и науку в высшем сверхэмпирическом познании.
32
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{14}.

33

См. Виндельбанд «Präludien», «Normen und Naturgesetze»{16}. 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{17} разъясняется параллелизм логической и этической общеобязательности.

34

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

35

Метафизика объединяет сущее и должное в абсолютном идеальном бытии, в едином мировом сознании{19}.

36

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

37

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

38

Этот глубоко искренний{20} 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.

39

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{22}. 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.

40

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.

41

В этом отношении очень много может дать марксистское понимание истории, которое нужно признать высшей формой социологического эволюционизма.

42

Новое критическое направление выделяет здоровые и жизненные элементы марксизма и соединяет их с философским и этическим идеализмом.

43

См. Кант «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 52–54 и «Kritik der praktischen Vernunft», стр. 158 {24}.

44

«Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst (welche die oberste einschrankende Bedingung der Freiheit der Handlungen eincs jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt gent, 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 mogen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschrankende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt namlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie in Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fahig macht

(nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgeben Willens». Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 55-66 {25}.

45

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.

46

См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 7 {27}.

47

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{28}.

48

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.

49

«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 ais das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nähsten». Nietzsche, Werke, B. VI, стр. 88 {31}.

50

Свою метафизическую точку зрения я бы характеризовал, как соединение спиритуалистического индивидуализма с этическим пантеизмом {34}.

51

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{35}.

52

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 {36}.

53

Солипсизм{37} в истории познания{38} 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{39}.

54

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».

55

Научно-социологическая точка зрения совсем иначе исследует общественное развитие, открывая законы происходящего.

56

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

57

Социология рассматривает индивидуальность, как результат перекрещивания различных общественных кругов. Эта научная истина нисколько не противоречит этико-метафизической теории личности.

58

После возрождения и более глубокого истолкования философии Канта совершенно отпадают аргументы исторической школы права{43} и эволюционистов против теории «естественного права». Словосочетание «естественное право»{44} 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» тожественно 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.

59

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.

60

См. «Nietzsche’s Werke», B. V, стр. 163 {47}. Цитирую по переводу М. Неведомского, лучшему из существующих переводов Ницше. См. Лихтенберже, «Философия Ницше»{48}.

61

См. «Nietzsche’s Werke». B. VI, стр. 19–20 {49}.

62

Это очень тонко отметил М. Неведомский в своем «Вместо предисловия» к переводу книги Лихтенберже{51}. У г. Неведомского встречаются оригинальные и интересные мысли, можно даже сказать, что ему принадлежит одна из лучших статей в обширной литературе о Ницше. Но, подобно г. Шестову, г. Неведомский очень хромает в философском отношении{52}. Ярким примером философской непродуманности является его отношение к нравственной философии Канта.

63

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

64

См. «Nietzsche’s Werke». B. VI, стр. 130 {54}.

65

См. «Nietzsche’s Werke». B. VI, стр. 13 {56}.

66

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

67

Это прекрасно отметил Струве в своем «Предисловии» к моей книге. Вообще у него можно найти очень тонкие критические замечания о Ницше.

68

Наша точка зрения есть синтез идеи «богочеловека» и «человекобога»{59}.

69

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

70

Достаточно ясно, что по отношению к обществу и всем коллективным единицам я поддерживаю точку зрения этического номинализма{61}.

71

В этом отношении чрезвычайно интересен и характерен образ Бранда у Ибсена.

72

Уже гносеологически мы устанавливаем предпосылки для того метафизического учения о добре и зле, которое считает добро положительным, а зло отрицательным. Самостоятельна и положительна только категория должного, т. е. добра, зло есть лишь недостаточная реализация должного в сущем. Метафизическое отрицание зла мы находим в философских учениях Фихте и Гегеля. Только таким путем можно метафизически примирить существование зла с идеей Божества. Это самый «проклятый» из всех «проклятых вопросов», вопрос о «нравственном миропорядке», который так гениально был поставлен Достоевским устами Ивана Карамазова. Иван спрашивал Алешу: «Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого

необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачонком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!» И Иван Карамазов возвращает Богу билет на вход в высшую гармонию, которая будет основана на неискупленной слезинке одного маленького ребеночка. Он не Бога не принимает, он мира Божьего не принимает. Мира и не нужно нравственно принимать, мир есть сущее (царство необходимости); Бога нужно принять, Бог есть должное (царство свободы). Наша задача – реализовать Бога в мире, так как Бога мы прежде всего мыслим не как виновника мира, а как идеал мира.

73

См. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», стр. 74–77.

74

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

75

См. Windelband «Präludien», стр. 239.

76

Я избегаю выражения «свобода воли» в виду тех неблагоприятных ассоциаций, с которыми это выражение связано. Я не имею ничего против того, чтобы меня считали сторонником «свободы воли», но буду решительно протестовать, если меня зачислят в разряд индетерминистов и навяжут мне понимание свободы как эмпирической беспричинности{67}.

77

В этом отношении нельзя не признать огромных заслуг за марксизмом, реалистическую сторону которого мы должны воспринять{68}. В вопросе о социально-экономическом развитии России я в общем продолжаю стоять на марксистской точке зрения, хотя моя практическая программа несколько шире марксистской.

78

«Национальный вопрос в России» Вл. Соловьева {69} – классический образчик идеалистической критики на тех реакционеров-националистов, но Соловьев не продумал до конца и не сделал всех необходимых выводов из спиритуализма.

79

Эта мысль была намечена Струве в статье «Высшая цена жизни»{70}. Начиная с этой недоконченной статьи в русской прогрессивной литературе все более обозначается сознательное идеалистическое направление.

80

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

81

Ср. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft.

82

В этом именно смысле Шопенгауэр говорит: «Alle Liebe ist Mitleid»{6}.

83

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

84

Быть может, лучшее средство понять и оценить Ницше – это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Ницше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что «мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последние» (Радостная наука, афоризм 179){9}, делают совершенно невозможным догматическое усвоение его учения. Сам Ницше не раз высказывался против рабски ученического отношения к его идеям и настаивал на свободном, духовно-творческом их восприятии. «Вы говорите, вы верите в Заратустру? Но что мне за дело до Заратустры! Вы – верующие в меня: но что мне за дело до всех верующих! Вы еще не

искали себя самих – и нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то так мало и выходит из всякой веры»{10}. С замечательной выразительностью и изяществом он высказывает свой взгляд на желательное ему отношение к его идеям в одном четверостишии «Радостной науки», носящем название «Истолкование» (Interpretation):

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

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть сам своим истолкователем. Но кто идет вперед по своему собственному пути, тот вознесет и мой образ к более яркому свету{11}). Эти слова не должны быть забываемы ни одним из «истолкователей» Ницше.

85

Заратустра так высоко ценит борьбу, что считает ее оправдывающей всякую цель. «Вы говорите, что хорошее дело освящает даже войну? Я говорю вам: хорошая война освящает всякое дело!»{24} Тут мы встречаемся с одним из нравственных «парадоксов» Ницше, которые обыкновенно приводятся в доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоит лишь вспомнить, что под «войной» подразумевается, как это изъясняет сам Ницше, «война за мысли», стоит лишь продумать значение приведенных слов в связи с «любовью к дальнему», как их парадоксальность исчезнет, уступив место глубоко правдивой и благородной мысли. Разве «хорошая война», т. е. честная и мужественная борьба за свое «дальнее», за свои убеждения и идеалы, не заставляет нас относиться с уважением ко всяким идеалам подобного борца, и не она ли одна, эта «хорошая война», освящает в действительности «всякое дело»?

86

«Пусть лучше увижу я большие пороки, огромные, кровавые преступления, только не эту сытую добродетель и платежеспособную мораль»{40}.

87

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

88

Этот образ невольно приводит на память почти тождественный образ нашего поэта: «так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат»{53}.

89

Zarathustra, часть III, глава «О старых и новых скрижалях», отрывок 20. В интересах восстановления истины приводим отрывок целиком{54}.

90

К этим «добрым» Ницше уже в первом своем произведении, в «Несвоевременных размышлениях», обращался со словами одного гетевского героя: «Вы полны раздражения и горечи – это прекрасно и хорошо; будьте порядочно злы – это будет еще лучше»{60}. Подобная «злоба», – поясняет он далее, – будет казаться злом «только для близоруких современных глаз, которые во всяком отрицании видят признак зла». В действительности же эта злоба есть спасение человека от филистерства и условие всякого «героического жизненного пути» (Unzeitgemasse Betrachtungen, B. 2, S. 43–45).

91

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

92

Georg Simmel, Philosophie des Geldes, стр. 226–227.

93

В приведенном изречении: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам», под «призраком» (Gespenst) Ницше подразумевает, по-видимому, специально свой излюбленный «призрак» – «сверхчеловека». Мы позволяем себе, однако, расширить это понятие до значения отвлеченного морального блага вообще, находя в термине «призрак» чрезвычайно удачное Schlagwort{66} для одной из центральных идей Ницшевской этики.

94

В отождествлении утилитаризма с этикой альтруизма содержится, несомненно, некоторая неточность: этика альтруизма, с одной стороны, шире утилитаризма, так как любовь к людям не исчерпывается стремлением к их счастию или пользе; с другой стороны, утилитаризм шире этики альтруизма, так как служение счастию

людей может быть основано не только на любви к людям, но и на других мотивах. Тем не менее нам кажется позволительным для нашей специальной задачи отождествить эти два – во всяком случае, родственных друг другу – моральных направления, объединив их по общему признаку их верховных принципов: служению интересам ближних. Этот же признак отделяет их обоих от этики «любви к призракам», верховным принципом которой служит стремление к абстрактным самодовлеющим моральным идеалам, ценность которых независима от их значения для субъективных интересов «ближних».
95
Выдающийся образец подобного утилитаризма дан Иерингом в его Zweck im Recht, а также Лестером Уордом в его замечательных социологических трудах. Сам Ницше не раз высказывает мысль, что всякая мораль в конечном счете является продуктом и функцией инстинкта сохранения рода.
96
С точки зрения общественного утилитаризма, страшною ересью должна звучать, например, следующая замечательная перифраза темы о превосходстве «любви к призракам» над «любовью к людям», содержащаяся в выстраданных словах Чаадаева: «любовь к отечеству вещь очень хорошая, но есть и нечто повыше ее: любовь к истине… Дорога на небо ведет не через любовь к отечеству, а через любовь к истине» (Апология Сумасшедшего){76}. Сравните с этим изречением модный лозунг современных англичан: «right or wrong – my country!» («право или неправо отечество – оно мое отечество!») – и вам станет ясно отношение последовательно продуманного утилитаризма к «любви к призракам».
97
Да и как мог бы восхвалять настоящее себялюбие Заратустра, проповедник самоотверженной любви к дальнему, с негодованием восклицающий: «Ненавистен мне вырождающийся дух, который говорит: все для меня!»{79}
98
Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям стоит любовь к призракам. Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного миросозерцания» миросозерцанием метафизически-моральным{86}. Ср. почти дословно тождественную с этим мнением Толстого мысль Ницше в «Jenseits von Gut und Böse», отрывок 60 {87}. В нравственных натурах этих двух величайших моралистов XIX века есть вообще много сходного, несмотря на полное различие в содержании их учений.
99
Как это показал П. Б. Струве, см. предисловие к книге Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии», стр. LXXX–LXXXIV. Ср. там же оценку этической системы Ницше, которая в главных своих чертах приближается к нашей (стр. LXI–LXXI).
100
См., кроме этюда о Ницше, Philosophie des Geldes, стр. 407–413.
101
Ницше вскрывает эту внутреннюю противоречивость утилитаризма в следующих словах: «Мы указываем здесь на основное противоречие той морали, которая именно теперь пользуется большим почетом: мотивы к этой морали стоят в противоречии к ее принципу. То, чем эта мораль хочет обосновать себя, она опровергает своим критерием нравственности. Положение: «ты должен отказывать себе в своих желаниях и приносить себя в жертву» может, не преступая против своей собственной морали, быть декретировано только существом, которое этим само отказывается от своей выгоды… Но если ближний (или общество) рекомендует альтруизм ради своей пользы, то этим приводится в исполнение прямо противоположное положение: «ты должен искать своей выгоды, даже на счет потерь всех остальных» и, таким образом, единым духом проповедуется и «ты должен» и «ты не должен» (Радостная наука, отрывок 21).
102
В «Несвоевременных размышлениях» Ницше формулирует свой этический идеал, впоследствии вылившийся в образ «сверхчеловека» в следующих словах: «Наши обязанности вытекают… из основной мысли культуры, которая ставит перед каждым из нас только одну задачу: содействовать развитию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем трудиться над совершенствованием природы» (Unzeitgemässe Betrachtungen, B. 2, S. 55–56, курсив подлинника).
103
Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации церкви. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь, в противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за более развитыми духовно людьми и верит в

могущество духовности настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае более благородным учреждением, чем государство». Радостная наука, отрывок 358. Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно высокому и к духовному господству, в противоположность господству силы, обнаруживают эти слова.
104
Отрывок 98, озаглавленный: К славе Шекспира.
105
К ней нередко прибегают, между прочим, приверженцы так называемого «субъективного метода» в социологии.
106
Более подробные указания о значении этих понятий в определении степени духовного развития изложены нами в соч.: «Основные проблемы теории познания и онтологии». СПб., 1900 г., стр. 233 и след.
107
Идеология – в собственном смысле учение об идеалах, как геология – учение о земле или зоология – учение о животных. За последнее время термином «идеология» стали злоупотреблять, в особенности в марксистском жаргоне, где он нередко употребляется вместо слова «идея», «идеи», «ряд идей».
108
В настоящем 1902 году появилось на русском языке три статьи, касающихся этого вопроса: враждебная школе естественного права – М. М. Ковалевского («Вестник воспитания», февраль, напечатана ранее по-французски в 1900 г.), сочувственная – В. М. Гессена («Право», №№ 10 и 11) и примирительная – Н. И. Кареева («Русское богатство», апрель). Я принял во внимание эти статьи при составлении настоящего очерка, в котором я хотел переработать и развить взгляды, высказанные мной ранее по этому предмету.
109
Я говорю о заявлениях, сделанных Л. И. Петражицким в его статье: «Введение в науку политики права» (Киевские универ. известия, август и октябрь, 1896 г.) и автором настоящего очерка в его книге: «Историческая школа юристов» (1896 г., сентябрь). Г. Петражицкий высказывался и ранее в том же духе в своих немецких сочинениях (начиная с 1893 г.).
110
Не могу не упомянуть здесь также недавно вышедшей в свет книги Ласка (Dr. Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen u. Leipzig, 1902 г.), важной для нас по своим соображениям о методологической связи понятий общества и истории. См. S. 240 ff.
111
Я считаю с 1893 г., когда появилось в немецкой литературе первое заявление этого рода, принадлежавшее Петражицкому. Цитируемые ниже сходные заявления Офнера, Менгера и Нейкампа относятся к 1894 и 1895 годам.
112
Ofner, Studien socialer Jurisprudenz. Wien, 1894. SS. 1–29, особенно SS. 5 и 21.
113
Neukamp, Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts. Berlin, 1895. SS. 61 ff.
114
Ibid., S. XIV.
115
«Вестник права», 1899 г., январь.
116
См. «Право», №№ 10 и 11. Статья вышла также отдельной брошюрой.
117
Отношение Geny к естественному праву им самим формулируется на стр. 473–491. Интересно, что у него мы находим то же сознание «социальной миссии» права.
118
Этюд Tanon’a носит заглавие: «L’evolution du droit et la conscience sociale» (Paris, 1900). Критикуя односторонность исторической школы, автор отстаивает вместе с тем принципиальное изучение права, хотя и стремится поставить это изучение на почву исторических данных. В этом смысле он занимает положение, сходное с Нейкампом, о котором сочувственно отзывается (стр. 41). Критика Деландра (Deslandres, La crise de la science politique, в журнале: Revue du droit public et de la science politique, за 1900 г.) направлена против социологии и против односторонней юридической методы во имя живой и настоятельной потребности политики к выяснению путей будущего. Указывая «L’insuffisance radicale de la methode sociologique»{2} он в сущности

формулирует проблему естественного права, когда говорит: «la science politique ne peut donc pas se borner a la description du passe et du present, elle ne peat pas n'être qu'explicative et descriptive, elle doit apprecier le present, elle doit aussi se tourner vers l'avenir et inventer» (p. 276){3}. Это то же самое требование, которое беспрестанно повторяется за последнее время юристами.

119

Статья Салейля (Saleilles) озаглавлена: «Ecole historique et droit naturel d'aprés quelques ouvrages recents», а новый журнал называется «Revue trimestrielle de droit civil». Судя по вступительной статье Эсмена (La jurisprudence et la doctrine), журнал ставит для изучения гражданского права требование расширения перспектив и усвоения новых приемов.

120

Oscar Bülow, Heitere und ernste Betrachtungen über die Rechtswissenschaft (в первом анонимном издании того же 1901 г.: Briefe eines Unbekannten über die Rechtswissenschaft), см. особенно четвертое и пятое письмо.

121

L. v. Savigny, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung, в журнале Schmoller's Jahrbuch fur Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1901. Bd. XXV, Zweit. Heft., S. 25 ff.

122

Я говорю о недавно появившемся сочинении Штаммлера: «Die Lehre von dem richtigen Rechte», Berlin, 1902. О способе применения принципов нормального права к объяснению действующего права, см. S. 201 ff.

123

Как показывает статья Салейля, эта формула начинает усваиваться и французской литературой – «le droit naturel á contenu variable»{5}.

124

Упрек естественному праву, цитированный в тексте, мы нашли в статье М. М. Ковалевского. Если почтенный ученый в этом именно смысле понимает необходимость для социологии «вступить в открытую борьбу» с возродившейся доктриной естественного права, то эта борьба была бы совершенно понятной, если бы только она не была запоздалой, в виду отсутствия в наше время эпигонов не только Ульпиана, но даже и Гуго Гроция. Что касается действительных основ современной естественно-правовой доктрины, то они нисколько не затронуты статьей проф. Ковалевского, если не считать его мимолетного упоминания о категорическом императиве Канта и замечаний о связи этой доктрины с метафизикой. Но теперь уже нельзя, как 20 лет назад, одним произнесением слова «метафизика» осудить то или другое учение. С тех пор и в России философское развитие сделало некоторые успехи, и старая манера заменять в отношении к метафизике аргументы словами никого более не удовлетворяет.

125

Я вынужден здесь повторять с возможной краткостью некоторые основные положения моральной философии. Более подробное изложение этих начал я имел случай дать в своей книге: «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (М., 1901 г.), в главе, посвященной Канту.

126

Более подробное изложение взглядов Меркеля я дал в своей книге: «Историческая школа юристов» (М., 1896).

127

Вместо многих ссылок, укажу здесь на недавние замечания Rickert'a, Die Grenzen der Naturwissenschaft. Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig. 1902. S. 616 ff.

128

В этом смысле профессор Кареев в своей последней статье (о естественном праве) с полной ясностью показал всю недостаточность попытки М. М. Ковалевского заменить естественно-правовую проблему исторической точкой зрения и объяснить равнодушие немецких юристов к важнейшей своей миссии – содействовать развитию новых форм права – тем, что они «недостаточно изучали историю права» (см. цитируемую статью профессора Кареева, «Русское Богатство», апрель, 1902, стр. 13–14).

129

В русской литературе это воззрение еще не так давно было сформулировано профессором Гамбаровым в предисловии к изданному под его редакцией «Сборнику по общественно-юридическим наукам» (СПб., 1899).

130

Я укажу, например, на Зигварта, еще в 1886 г. писавшего по поводу «Zweck im Recht» Иеринга: «Wenn gesagt wird, dass die Natur dem Menschen den nackten Egoismus eingepflanzt hat und die Geschichte allein die sittliche Gesinnung hervorbringe, so ist damit ein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte aufgestellt, der die Geschichte selbst unerklärlich zu machen droht»{8}

(Vorfragen der Etnik, s. 44). Сошлюсь также на Rud. Eucken, давшего в своем сочинении: «Grundbegriffe der Gegenwart» интересный анализ идеи развития (см. рубрику: «Entwicklung»). На русском языке см. ценные замечания г. Кистяковского в его чрезвычайно содержательной статье: «Категория необходимости и справедливости» (журн. «Жизнь», 1900 г., июнь, стр. 142).
131
В связи с этим стоит известное деление Конта на статику и динамику. Сбивчивость этого деления хорошо указана в статье профессора Виппера «Несколько замечаний о теории исторического познания» («Вопросы фил. и псих.», июнь 1900 г.). Цитируемая здесь статья представляет интересную попытку указать глубокую важность перехода от позитивизма к теоретико-познавательному критицизму в области точной исторической науки. Позитивизм признается несостоятельным не только современной философией, но и современной наукой. В этом же смысле, как критика, исходящая от представителя опытной науки, может быть также чрезвычайно поучительна статья профессора Вернадского «О научном мировоззрении», основанная на тонком и глубоком понимании природы науки и ее отношения к религии и философии. См. «Вопросы фил. и псих.», 1902 г.
132
В статье профессора Кареева (о естественном праве) я нахожу следующее характерное место: «слишком уже несоциологична мысль, считаемая г. Гессеном за “безусловно верную”, что “право есть психологическое, внутренне человеческое явление”, тогда как на самом деле это может быть сказано только о правосознании, к области которого относится и естественное право, отнюдь не о правопорядке, который вместе с государством есть уже социологическое, вне индивидуального сознания, но в самой общественной жизни существующее явление». Помимо того что здесь содержится частичное признание нашего взгляда (по отношению к «правосознанию», к области которого относится и «естественное право»), там, где требуется социологичность (в представлении о правопорядке и государстве), упускается из вида, что на почве принимаемого нами социологического номинализма ни о каком явлении нельзя сказать: «вне индивидуального сознания, но в самой общественной жизни существующее явление».
133
Очерки общей теории гражданского права. М., 1877. Стр. 83 слл.
134
См. §§ 19, 25, 40.
135
В свое время на этот пункт уже было указано философской критикой: я говорю о замечаниях Б. Н. Чичерина.
136
Я имею здесь в виду известные статьи этих писателей, посвященные критике нового направления в государственном праве. Все необходимые указания см. у Stoerk’a, Zur Methodik des Öftentl. Rechts. Separatabdruck aus Grünhut’s Zeitschrift. Wien, 1885. Недавняя критика Деландра (в Revue du droit public, maijuin 1900) имеет значение лишь в том отношении, что показывает невозможность ограничиться одной юридической методой.
137
В этом заключительном параграфе я развиваю и продолжаю те положения, к которым я пришел в своем труде: «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».
138
Я не могу не упомянуть здесь превосходных разъяснений, которые даны в книге Б. Н. Чичерина «Философия права», см. кн. IV.
139
Я имею здесь в виду сочинение Зиммеля: «Über sociale Differenzierung». Leipzig, 1890 и сочинение Дюркгейма: «De la division du travail social». Paris, 1893.
140
Сочинение Renouvier, имеющее ближайшее отношение к нашему предмету, носит заглавие: «La science de la moralé» (1869). См. о нем подробнее у Henri Michel, L’idée de l’etat. Paris, 1896, pp. 595–622. Книга Beudant: «Le droit individuel et l’etat», II-me édition. Paris, 1891.
141
См. цитируемую выше статью в журнале «Жизнь», стр. 144–145.
142
См. стр. 253 [с. 229 настоящего издания].
143
Ср. Natorp, Socialpadagogik, Stuttgart, 1899, S. 44.
144
Sigwart, Logik, Bd. II, S. 746, Freiburg, 1893.
145

«Философия права», М., 1900. Стр. 225.
146
Ср. мою статью: «Право естественное» в Словаре Брокгауза и Эфрона, т. XXIV, стр. 887. Энергическое и блестящее формулирование этого начала, как основы естественного права, я нахожу у П. Б. Струве в его статье «В чем же истинный национализм». См. его Сборник статей: «На разные темы». СПб., 1902.
147
Предлагаемая статья относится к той же серии, как и моя статья «Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений», напечатанная более двух лет тому назад в журнале «Жизнь» (май и июнь 1900 г.){1}. Как показывает уже само заглавие печатающейся теперь{2} статьи, я не задавался целью представить полную литературную или научную характеристику «русской социологической школы». В мою задачу не входило также исследование генезиса идей этой школы, а потому я не касался предшественников г. Михайловского{3}. Я рассматриваю теории русской социологической школы в связи с вполне определенным вопросом о категории возможности в применении к социальным явлениям вообще и к решению социально-этических проблем в особенности. Ввиду однако того, что идея возможности занимает{4} господствующее положение в строе идей русских социологов и оказывает громадное влияние на их решение этических вопросов, составляющих неотъемлемую часть их социологических систем, — ввиду всего этого{5} изложение и анализ значения идеи возможности для теоретических построений русских социологов дает в результате вполне цельную картину их взглядов. В эту картину, правда, не входят некоторые стороны мировоззрения г. Михайловского и других русских социологов, но Эти стороны должны рассматриваться в связи с гносеологическими проблемами другого порядка, так как правильное суждение о них может быть основано только на анализе способов образования г. Михайловским его социально-научных понятий. Тем не менее вопрос об образовании понятий связан в теории познания теснейшим образом с вопросами категориального мышления, а в процессе познания правильное образование понятий является необходимой подготовительной ступенью для правомерного применения категорий. Поэтому уже давно и притом одновременно с исследованием границ применения различных категорий к социальным явлениям я начал работать над вопросом «об образовании социально-научных понятий», и эта работа должна составить первую главу той книги, основная часть которой будет состоять из исследования значения различных категорий мышления в применении к социальным явлениям. Если обстоятельства позволят мне опубликовать эту работу сперва по-русски, то я обязательно воспользуюсь тем громадным запасом «социологических» понятий и других якобы логических конструкций, который имеется в сочинениях г. Михайловского{6}. Такие понятия-близнецы, как «простая и сложная кооперация», «органический и неорганический тип развития», «орган и неделимое», «физиологическое и экономическое разделение труда», «тип и степень развития», «идеальные и практические типы», «герои и толпа», «вольница и подвижники», «честь и совесть» и многие другие, при помощи которых г. Михайловский оперировал всю свою жизнь, вполне заслуживают того кропотливого труда, который потребуется{7} при анализе и критике их, потому что на их примере можно особенно ярко показать, как не следует конструировать социально-научные понятия. В области социальных наук господствует, притом до сих пор, особого рода китаизм{8}. В то время, например, как вышеперечисленные понятия-двойники, пущенные в оборот г. Михайловским, играют в известных кругах нашего общества роль некоторого рода фетишей, которые святы и неприкосновенны, они совершенно неизвестны европейской публике. Зато из запаса социально-научных понятий, имеющих обращение среди западноевропейской публики, только часть признается в нашем обществе безусловно истинной, другая же часть приравнивается к ненужным измышлениям. Поэтому проводить критику и анализ социологических понятий, обращающихся на научном рынке по чрезмерно повышенному и несоответствующему их внутренней ценности курсу, несоизмеримо легче, чем указывать путь для добывания и выработки более плодотворных социологических понятий и правильной расценки их. В своем немецком исследовании «Gesellschaft und Einzelwesen» я старался исполнить эту работу по отношению к вопросу о социальном организме (во 2-й и 4-й главах) и по отношению к вопросу о толпе (в 3-й, 5-й и 6-й главах). В исследовании этом я брал понятия социального организма и толпы в том виде, как они были выработаны в западноевропейской социально-научной литературе, и совсем не принимал во внимание модификаций, внесенных в эти понятия русскими социологами. Эти модификации не представляли бы никакого интереса для европейского читателя уже хотя бы потому, что все они диктовались русским социологам их субъективной точкой зрения.
Возвращаясь к предлагаемой статье, я прошу читателей извинить некоторую незаконченность ее формы той крайней поспешностью, с которой мне пришлось

подготовить ее к печати. Между прочим, эта поспешность не позволила мне принять во внимание литературу о русской социологической школе и главным образом о г. Михайловском. Особенно я жалею, что мне не пришлось ссылаться на книгу о г. Михайловском Бердяева и на предисловие к ней Струве, тем более что наши исходные точки тожественны, и мы часто встречаемся на своем пути, хотя и придерживаемся различных систем в обработке отдельных вопросов.
148
Во избежание недоразумений, считаем нужным заметить, что предлагаемый здесь анализ журналистики относится к тому, что называется газетным обозрением в узком и точном смысле этого слова. На страницах газет могут находить себе место как высшие виды публицистики, так и научные социологические очерки, но не они составляют существенную принадлежность текущей прессы.
149
Ср. Дж. Ст. Милль, Система Логики, пер. Ивановского. Москва, 1900 г., стр. 244 и след. Не признавая категорий, Милль стремится обосновать индукцию, т. е., в конце концов, весь процесс эмпирического познания на предположении основного единообразия в строе природы. Таким образом, вместо формальных элементов, вносимых нашим мышлением в процесс познания, он кладет в основу его предвзятое мнение о том, как устроена природа сама по себе. Между тем для того, чтобы такое предвзятое мнение обладало безусловной достоверностью, создающей вполне прочный базис для теории познания, оно должно быть метафизической истиной. Вместо того, следовательно, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов{20}, он воздвигает свою теорию познания на трансцендентном фундаменте, т. е. возвращает постановку и решение гносеологических проблем к тому состоянию, в каком они были до Канта. В самом деле, устанавливаемое Миллем предположение об основном единообразии порядка природы очень похоже на известную аксиому Лейбница о предустановленной гармонии. Но в то время, как Лейбниц выдвигал свою аксиому с искренностью последовательного мыслителя во всей полноте ее метафизического содержания, Милль настаивал на чисто эмпирическом характере предпосылки, легшей в основание его теории познании. Он доказывал, что всякое индуктивное заключение по самой своей сущности необходимо предполагает, что строй природы единообразен, но затем это предположение о единообразии строя природы он выводил из индуктивных заключений. Предположение это было основной предпосылкой всей его системы познания и в то же время заключительным звеном ее. Таким образом, эта система не только основана на ничем не замаскированном, заколдованном круге доказательств, но и исходная, и заключительная точки ее настолько тождественны, что само познание должно быть упразднено как ненужный путь обхода для возвращения к месту отправления. Так мало продумывать основы своих философских построений мог только такой поверхностный мыслитель, каким был Милль{21}.
150
Под природой прессы я подразумеваю ее логическую природу, т. е. ее значение, цель, смысл и содержание. Поэтому я не думаю отрицать, что в газете можно писать обо всем, о чем угодно. Если бы кто-нибудь захотел, то мог бы изложить в ряде газетных передовиц или фельетонов целый социологический трактат, состоящий из одних обобщений и переполненный определениями того, что происходит необходимо в социальном мире. Но такого писателя мы не признали бы журналистом и даже усумнились бы в целесообразности его приемов{23}.
151
Сочинения, IV, 952; курсив здесь и везде ниже наш.
152
Сочинения, I, 654.
153
Там же, I, 655.
154
Там же, III, 777; сравни также IV, 461; IV, 572; VI, 350, 352.
155
«Литер. воспоминания и совр. смута», II, 184.
156
Михайловский, Литература и Жизнь. «Русск. Бог.», 1901, № 4, ч. 2, стр. 128.
157
Сочинения, I, 807.
158
Сочинения, III, 700.
159
Сочинения, V, 761.
160
Там же, V, 761.

161
В. В., Наши направления, стр. 84.
162
Сочинения, V, 356.
163
См. мою статью «Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений», «Жизнь», май 1900 г., стр. 290.
164
Сочинения, I, 679 {38}.
165
Там же, III, 9, ср. 42 {39}.
166
Там же, III, 397, ср. 394 и 401.
167
Там же, I, 71, ср. IV, 416.
168
Там же, III, 403.
169
Там же, III, 404.
170
Там же, III, 405; ср. I, 14.
171
Там же, III, 405.
172
Там же, III, 406.
173
Там же, IV, 385.
174
Там же, IV, 387, 421, 431.
175
Там же, IV, 421.
176
Там же, IV, 385.
177
Там же, IV, 430.
178
Там же, IV, 388.
179
Н. Кареев. Основные вопросы философии истории, 3-тье издание, стр. 167. Курсив везде наш.
180
Там же, стр. 166.
181
Там же, стр. 167–168.
182
Там же, стр. 170.
183
Там же, стр. 169–170.
184
Ed. von Hartmann, Kategorienlehre, Leipzig, 1896, S. 343 ff.
185
Подобно латинскому языку и в греческом эти два значения возможности и невозможности фиксированы в отдельных словах. Срав. Ed. von Hartmann, Kategorienlehre, S. 357.
186
Сочинения, IV, 51. Курсив везде наш.
187
Там же, IV, 52; ср. V, 534 и след.
188
Там же, IV, 64; V, 536; VI, 492; IV, 460.
189
Сочинения, I, 645.
190
Там же, I, 646.
191
Там же, I, 647.
192
Там же, I, 648.

193
Сочинения, VI, 101. Курсив везде наш.
194
Там же, VI, 102.
195
Ср. особенно там же, VI, 15–16: III, 13 и след.; III, 434 и след.; IV, 39–40, 59–61 и 66; I, 69 и след.
196
Там же, VI, 104.
197
Там же, VI, 102.
198
Там же, VI, 103.
199
Там же, IV, 208, примечание.
200
Там же, IV, 300–301.
201
Там же, V, 542.
202
Там же, V, 543.
203
Там же, V, 556, цитировано VI, 464.
204
В. В., Наши направления, стр. 85.
205
Там же, стр. 86.
206
Там же, стр. V; ср. стр. 142–143.
207
В.В., «Судьбы капитализма в России». С.-Петербург, 1882, стр. 4–5.
208
Михайловский, Сочинения, V. 778.
209
Там же, V, 779.
210
Там же, V, 781; курсив везде наш.
211
При наборе этого отрывка для собрания сочинений, а может быть, еще для журнала, был, вероятно, сделан незамеченный автором пропуск, который легко объяснить частым повторением слова «возможно». После слов – «каковое отлучение есть неизбежный спутник и даже фундамент капиталистического строя» по грамматическому и логическому смыслу должны были бы стоять приблизительно следующие слова: «возможна, во-вторых, капитализация отдельных отраслей производства в законченной форме».
212
Там же, V, 782.
213
Там же, III, 408.
214
Там же, IV, 61.
215
Там же, IV, 62; ср. I, 105. Только еще один раз г. Михайловский делает некоторую уступку, заявляя, что правда, добываемая человеком, «есть правда относительная, но практически она, пожалуй, безусловна для человека, потому что выше ее подняться нельзя» (IV, 461).
216
Ср. Sigwart, Logik, 2 Aufl., B., I, S. 244–245.
217
Там же, V, 536.
218
Там же, III, 335.
219
Там же, III, 340.
220
Там же, V, 536.
221
Там же, I, 121.

222
Там же, IV, 389.
223
Там же, IV, 391.
224
Там же, I, 958.
225
Там же, III, 337.
226
Там же, IV, 461.
227
Там же, V, 537, и след.; ср. IV, 462 и сл.
228
Там же, VI, 678.
229
Там же, IV, 415.
230
Там же, III, 437.
231
Там же, IV, 301.
232
Там же, III, 679.
233
Там же, VI, 122.
234
Там же, III, 434.
235
Sigwart, Logik, 2 Aufl., B. 1, S. 241. Глава, к которой принадлежит эта страница, вполне заслуживает того, чтобы ее неоднократно перечитывать. Она проникнута беспредельной любовью к интересам науки и, внушая читателю глубочайшее уважение перед высоко ценным или безусловно достоверным в познании, приучает его не удовлетворяться менее ценным.
236
В. В. Судьбы капитализма в России. С.-Петербург, 1881 г., стр. 14 и 18–20.
237
Там же, стр. 16–18 и 30–31.
238
Там же, стр. 41–55. Ср. Шульце-Геверниц. Очерки обществ, хозяйства и эконом. политики России. С.-Пб., 1901, стр. 171–172.
239
Там же, стр. 59–66.
240
Там же, стр. 90 и след.
241
В. В., Судьбы капитализма в России, стр. 273–274. Ср. Шульце-Геверниц. Очерки общ. хозяйства, стр. 173–174.
242
В. В., Наши направления, стр. 139–141.
243
Н. Кареев. Основн. вопросы филос. истории, 3-е изд., С.-Пб., 1897, стр. 376. Курсив здесь и везде ниже наш.
244
Там же, стр. 379.
245
Там же, стр. 380.
246
Там же, стр. 381.
247
См. особенно там же, стр. 386–391. Мы не делаем ссылок на статьи и другие сочинения г. Кареева потому, что они не заключают в себе ничего нового по интересующему нас вопросу.
248
В своем недавно появившемся исследовании Риккерт дал логическую конструкцию основной из наук противоположного типа – истории, но мы не можем здесь касаться ее, так как это далеко отвлекло бы нас от нашей темы. Ср. H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2 Hälfte, Tübingen, 1902 {97}.
249

Ср. W. Windelband, Beitrage zur Lehre vom negativen Urtheil, Strassburger philos. Abhandlungen, S. 185 u. ff.
250
Так как мышление родовыми понятиями, будучи специально культивируемо естественными науками, не составляет их исключительной принадлежности, а напротив, является наиболее распространенным и обыденным типом мышления, то объект статистических исследований обозначают часто в родовых понятиях. Так, например, обыкновенно говорят, что статистика исследует рождаемость, смертность, заболеваемость и т. д., а не случаи рождений, смертей, заболеваний. Ясно, однако, что в этих родовых понятиях обобщаются сами единичные случаи, их совокупности и отношения между ними, а не явления, как таковые.
251
«Das Objectiv Wahrscheinliche ist ein Unbegriff»{102}. W. Windelband Ueber die Gewissheit der Erkenntniss, Leipzig, 1873. S. 24–25 u. ff. Vergl. Windelband, Die Lehren vom Zufall, Berlin, 1870. S. 26–52.
252
Мы пользовались следующими работами Криза: I. von Kries, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Freiburg, 1886; Ueber den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendung desselben, Leipzig, 1888; Ueber den Begriff der Wahrscheinlichkeit und Moglichkeit und ihre Bedeutung im Strafrechte, Zeitschrift f. d. ges. Strafrechtsw., B. 9, Berlin, 1889.
253
В своем первом труде Вл. И. Борткевич, профессор статистики в Берлинском университете, очень хорошо отметил все те трудности, которые возникают при попытках свести результаты, получаемые при обработке статистических данных, к причинному объяснению явлений. К сожалению, в последующих своих сочинениях он не разрабатывал уже раз намеченных им отклонений этого типа исследований от естественнонаучных и теперь, по-видимому, больше склоняется к точке зрения Криза. См. L. von Bortkewitsch, Kritische Betrachtungen zur theoretischen Statistik, Conrad’s Jahrbücher, 3 Folge, Bd. VIII, X, XI (особенно Bd. X., S. 358–360). Ср. L. von Bortkewitsch, Die erkenntnisstheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, ib., B. XVII, u. Eine Entgegnung, ib., B. XVIII. Хотя я стою на совершенно другой точке зрения, чем Вл. И. Борткевич, тем не менее научные беседы с ним несомненно способствовали выработке моих собственных взглядов на эти вопросы. Поэтому считаю своим долгом выразить ему здесь свою искреннюю благодарность.
254
В русской литературе есть превосходная статья по истории и теории рассматриваемого здесь вопроса, принадлежащая А. А. Чупрову, который, в общем примыкая к Кризу, вполне самостоятельно развивает и дополняет намеченную Кризом точку зрения. См. «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона, т. XXI, I, «Нравственная статистика».
255
В непродолжительном будущем я надеюсь обстоятельнее разработать затронутые здесь вопросы в особом исследовании на немецком языке. При этом я буду иметь возможность более подробно развить и обосновать высказанные здесь мысли общего характера{107}.
256
Интересно, что среди криминалистов при решении того же вопроса о свободе и необходимости для выяснения специальных уголовно-правовых проблем возникло совершенно тождественное направление мышления. Так как поведение человека причинно обусловлено и потому необходимо, то казалось, что для ответственности за известные поступки вообще и уголовной в особенности нет места. Ввиду этого некоторые ученые предложили признать теоретическим основанием ответственности возможность поступить так или иначе. Подобно русским социологам они настаивают на эмпирическом характере этого понятия, не сознавая его метафизических основ.
257
Виндельбанд, несомненно, имеет здесь прежде всего в виду те примеры переносного и крайне отдаленного значения, в котором слово «возможность» употреблялось Кантом. Кант всю свою жизнь преподавал философию Лейбница в переработке Вольфа и других философов, и потому в своих сочинениях, в которых он излагал свою собственную философию, он никогда не мог вполне освободиться от лейбницевской терминологии, но в свою очередь часто так свободно обращался с отдельными терминами, что они совершенно утрачивали свой первоначальный смысл. Так, например, в своих «Prolegomena» он ставит целый ряд вопросов вроде: «Wie ist die Naturwissenschaft möglich?», причем «möglich» всегда обозначает «berechtigt»{110}. По-русски эти вопросы следует переводить словами: «Как оправдать естествознание?», «Как оправдать метафизику?» и т. д.

258
W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2 Aufl., Bd. I, S. 464–466. Vergl. Chr. Sigwart, Logik, 2 Aufl., Bd. I, 238–240 и 271–272. W. Wundt, Logik, 2 Aufl., B. I, S. 501. Курсив везде наш.
259
W. Windelband, Die Gesch. der. neuer. Philosophie, 2 Aufl., B. I, S. 495–497. Курсив везде наш.
260
Кроме того, можно было бы указать на несколько второстепенных книг и статей; довольно полное перечисление их см. в соч. F. Allengry, Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, Par., 1900, pp. XIV–XVII; дополнительные сведения преимущественно о немецкой литературе см. в соч. H. Waentig'a: A. Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Socialwissenschaft, Leipz., 1894, SS. 110, 391–393; о русской – в прил. к пер. г. Н. Спиридонова: статей Милля, Спенсера и Уорда о Конте, М., 1897 г., стр. X–XII; ср. также соч. С. Смоликовского: Учение О. Конта об обществе, Варш., 1881 г. (т. I, 1) и H. Gruber. Der Positivismus, Freiburg i. B., 1891. Книга проф. Кэрда вышла первым изданием в 1885 г., но с тех пор появилось и второе издание ее в 1893 г.
261
В сочинениях, посвященных истории жизни и трудов современников Конта, например, в исследованиях Пикаве об идеологах и Вейля о С. Симоне, можно, конечно, также найти указания на исторический генезис «позитивизма», но они сделаны лишь мимоходом.
262
Хотя сам Конт начинает свой курс с изложения закона постепенного развития человеческой мысли, однако мы не последуем ни его примеру, ни примеру некоторых его сторонников или противников. Так называемый закон трех состояний – не основание позитивной философии, а вывод, к которому она пришла при изучении социальной динамики и который она употребляет в качестве доказательства истины своих положений. «Теория трех фазисов, по справедливому замечанию проф. М. И. Каринского, правда, необходимо предполагает эмпиризм, но, будучи проведена последовательно по всей истории человечества, сама может сделаться хотя не решительным, но очень сильным и увлекательным доказательством в пользу эмпиризма. Поэтому-то и случилось, что сущность позитивизма в общем сознании отождествилась не с тем воззрением, какое выражает его всего точнее», т. е. не с относительностью познания, а с законом трех стадий (М. Каринский, К вопросу о позитивизме, в «Прав. Обозр.» 1875 г., т. III, стр. 357).
263
При ссылках я пользовался вторым изданием «Курса положительной философии» и первым изданием «Трактата по политике» Конта.
264
Encyclopedie etc., t. V, p. 785 (s. v. Epicure); cf. D. Diderot, Oeuvres, ed., Assezat et M. Tourneux, P., t. XIV, pp. 528 ss. Впрочем, Дидро называет их «ecoles d'epicureisme morales».
265
«Die Physic, oder die Natur-Lehre ist eine der weitlaeufftigsten Disciplinen… Es haben sich hierinnen sonderlich drey Secten beruehmt gemacht. Die eine ist die Aristotelische, welche zwar ziemlich lang geherrschet; nunmehro aber auf den protestirenden Universitaeten gantz altvaeterisch worden; die andere ist die Cartesianische, die den groesten Ruhm erlangt und sich am laengsten dabey erhalten, und die dritte ist die Epicurische, welche Gassendies wieder hervorgesucht und die auch ein ziemliches Ansehen, sonderlich in Franckreich, bekommen. Diese drei Secten habe Ich sonderlich vor Augen gehabt»{1} (I. G. Walch, Philosophischer Lexicon, 1733, Leip., Vorrede der ersten Aufl., S. 6).
266
I. O. de-Lamettrie, Oeuvres philosophiques, Berlin, 2 ed., 1796, t. II, pp. 3, 11–12.
267
G. Misch, Zur Enstehung des franzosischen Positivismus, в «Archiv für Geschichte der Philosophie», B. XIV, 1901, 5, 9, 10, 12 и 15.
268
I. Dalembert, Elèments de philosophie; см. Oeuvres, ed. 1805, t. II, p. 136: «Il est dans chaque science des principes vrais ou supposès, qu'on saisit par une espèce d'instinct, auquel on doit s'abandonner sans resistance; autrement il faudroit admettre dans les principes un progrès à l'infini qui seroit aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres et dans les causes, et qui rendroit tout incertain, faute d'un point fixe, d'oû l'on put partir».

269
G. Misch, Op. cit., SS. 19, 22–23, 29, 31, 35–36.
270
D. Diderot, Oeuvres, ed. 1. Assezat et M. Tourneux, P., 1875, I, 275–342, 343–428 (известные «письма»); XVI, 412 (здесь, впрочем, автор различает познавание «verité absolue des êtres»{3}, т. е. вещей в себе, и «verité relative»{4}, т. е. того, чем вещи оказываются в отношении к нам); XVI, 128, 304. Сам Конт очень высоко ставил Дидро (см. особенно A. Comte, Système de pol. pos., III, 583, 588, 596, 599); между тем г. Миш почти вовсе не касается воззрений Дидро, что нельзя не признать довольно существенным пробелом в его работе.
271
A. Turgot, Oeuvres, P., 1808, II, 288: «Nos sens ne nous êtant donnès que pour la conservation et le bonheur de notre être, les sensations ne sont que de véritables signes de nos idées sur ces êtres extèrieurs, qui suffisent pour nous les faire chercher ou éviter sans en connoître la nature. Nos jugemens ne sont qu’une expression abrégée de tous les mouvemens que ces corps excitent en nous, l’expression qui nous garantit la réalité de ces corps par celle même de leur effet. Ainsi notre jugement sur les objets exterieurs ne suppose en aucune manière l’analyse de tant d’idées; nous jugeons en masse»; cf. ib., pp. 210, 257, 262; cf. G. Misch, Op. cit., SS. 10, 21, 30, 36.
272
P. Barthez, Nouveaux elements de la science de l’homme, I-re éd., 1778; см. 3 ed., P., 1858, I, pp. 10–12.
273
C.A. Hélvetius, De l’esprit, в Oeuvres completes, Lond., 1871, t. I, p. 5.
274
Знакомство Конта с философскими взглядами Ламеттри, Даламбера, Дидро и Тюрго не подлежит сомнению; о влиянии Барте на гносеологические воззрения Конта см. A. Comte, Opuscules, Paris, 1883, p. 183; Cours, III, 451.
275
A. Comte, Cours, III, 550. P. d’Holbach, Système de la nature, P., 1820, t. II, ch. VII.
276
F. Picavet, Les idéologues, Par., 1891, pp. 246, 313, 463. Автор напрасно не обратил внимания на формулу Гельвеция, которая могла оказать влияние на Кабаниса. Кроме того, г. Пикаве по поводу взгляда Тюрго замечает, что позитивизм только развил положения, высказанные идеологами, и старается принизить влияние Юма на Конта, с чем едва ли можно вполне согласиться.
277
Конт сам дает очерк возникновения своей позитивной доктрины (Système de pol. pos., III, 614–618); но здесь нет указаний на генезис его теории познания.
278
A. Comte, Cours, III, 553; VI, 259–260.
279
D. Hume, Treatise, Part, III, sec. 7 ff.; sec. II ff., ed. T. Green and T. Grose, L., 1882; Inquiry, sec. 3 ff., Works, 1854, v. IV. При таких условиях странно подобно В. Соловьеву называть учение Конта «теоретическим скептицизмом» (В. Соловьев, О. Конт, в Словаре Брокгауза и Ефрона, XXXI, 1895, стр. 129). Во всех текстах, указанных ниже (см. стр. 358) Конт говорит только о similitude и succession{5}; тем не менее гг. Кэрд и Ватсон вставляют еще отношение сосуществования; таким образом, оказывается, что, по мнению Конта, как оно изложено у вышеуказанных ученых, мы изучаем отношения сходства, сосуществования и последовательности (E. Caird, The social philosophy and religion of Comte, Glasow, 2-d ed., 1893, p. 19; I. Watson, Comte, Mill and Spencer, Glasgow, 1895, p. 25). Г. Чичерин при передаче мнения Конта не включает в интересующий нас ряд отношения сосуществования, но и не признает терминологии Конта удачной, так как «сходство служит основанием вывода как для совместных, так и для последовательных явлений» (Б. Чичерин, Положительная философия и единство науки. М., 1892 г., стр. 314). Естественно было бы в данном случае вернуться к учению Юма и сопоставить его терминологию с терминологией Конта, чего, однако, никто из вышеприведенных авторов не сделал. Хотя Конт, по-видимому, пренебрег одной из категорий (qualities, relations) Юма, т. е. отношением по смежности, но он воспользовался остальными, т. е. отношением по сходству (и контрасту) и отношением причины к следствию (D. Hume, Treatise, Part. I, sec. 3; ср. Part. III, sec. 15), которое он со своей позитивной точки зрения, вероятно, и назвал «последовательностью». Во всяком случае, Конт обыкновенно говорит только о сходстве и последовательности, по крайней мере, в своем «курсе»; ср. выше стр.

400 и 401 [с. 349 настоящего издания].
280
F. Picavet, La philosophie de Kant en France, в его переводе Критики практического разума. Par. 2 ed, 1902, pp. XIII, XV, XIX, XX, XXIII–XXV, XXVIII–XXXI. Хотя I. Portalis, автор известного труда: De l'usage et de l'abus de I'esprit philosophique derant le XVIII sciecle, в котором он полемизирует с Контом (t. I, 2-me ed. P., 1827, pp. 89–146), уже умер в 1807 году, но г. Пикаве вовсе не упоминает о нем в своем введении, может быть, потому, что труд Порталиса был напечатан после 1814 года.
281
M-te de Stael, De l'Allemagne, t. II, ed. 1820, pp. 225–252 (ch. VI); Кузен познакомился с системой Шеллинга в 1818 году (H. Taine, Les philosophies classiques du XIX sc, Par., 3 ed., 1868, pp. 130, 131, 144); «Leçons sur la philosophie de Kant» Кузена вышли в 1842 году; ср. отзывы F. Thurot о кантианцах во Франции в 1830 году у F. Picavet, Les idéologues, p. 467.
282
A. Comte, Cours, VI, 619: «L'illustre Kant a noblement mèrité une éternelle admiration en tentant le premier d'echapper directement à l'absolu philosophique par sa célébre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la philosophie»{6}. Ср. Systeme de pol. pos. III, 588–589. E. Littré, A. Comte et le positivisme, p. 156. Конт одно время собирался, по-видимому, приняться за изучение немецкой философии; но вслед за тем по совету Милля оставил свое намерение; в письме к нему Конт заметил: «qu'il y a de longues années que de tels contacts ne peuvent plus avoir pour lui aucune haute utilité philosophique»{7}(L. Lévy-Bruhl, A. Comte et S. Mill d'aprés leur correspondance, в Rev. Phil., 1898, № 12, p. 629).
283
H. Taine, Les Philosophes classiques du XIX sc, Par., 3-me ed., 1868, 21–22: Comment nacquit le spiritualisme. Впрочем, сам Ройе-Коллар, сильно и резко восставший против учения Кондильяка и Кабаниса, едва ли мог пользоваться расположением Конта. Тюро (F. Thurot) также был, по-видимому, хорошо знаком с философией Рида; см. F. Picavet, Introduction etc., p. XXXI; Les idéologues, p. 465. В тайных кружках, особенно после 1823 г., стали, между прочим, изучать философию Рида (G. Weill, Histoire du parti republicain en France. Par. 1900, p. 17). Наконец Жуффруа снабдил своим предисловием французский перевод соч. Рида. Ср. A. Comte, Cours, VI, 604–605; Système de pol. pos., I, 57. Доктрину здравого смысла признавал и Ламеннэ; но он исходил из других предпосылок, чем Конт; см. E. Faguet, Politiques et moralistes du XIX sc, Par. 1898, pp. 89, 98–107.
284
A. Comte, Opuscules, Par. 1883, p. 186; Cours, IV, 300,418; VI, 620–621; Système de pol. pos., I, 285, 439, 712–714; II, 31, 33, 35; III, 20, 24–25.
285
A. Comte, Cours, VI, 618, 620–621. Discours sur l'ésprit positif, pp. 17, 46; Système de pol. pos., I, 425–427, 438–440, 441, 712; II, 80, 167; III, 18, 19, 21, 23–24; IV, 176 etc. E. Caird, Op. cit., pp. 104–105. В «субъективном синтезе» Конта заметно то же противоположение субъекта объекту, хотя сам он недалек был от понимания объективного значения «субъективности», общей всему человеческому роду. См. E. Caird, Op. cit., pp. 113, 115 ff.
286
D. Diderot, Oeuvres, ed. I. Assezat et M. Tourneux, Par. 1875, t. I. (Lettre sur les aveugles, Lettre sur les sourds etc.) и др. A. Comte, Cours, VI, 640–641. Système de pol. por. I, 422. Рассуждения Конта о «notre organisation» и «notre situation»{8}, как причинах, вызывающих относительность позитивной науки, подробно изложены в соч. L. Lévy-Bruhl, La Philosophie d'Auguste Comte, Paris, 1900, pp. 83–88.
287
A. Comte, Opuscules, 1883, p. 191; Cours, I, 6, 9, 16, 18, 69–70; III, 451,476; IV, 216–217; VI, 559, 611; Système de pol. pos., I, 27, 47, 719; II, 133–134, 135; III, 29; IV, 174–175.
288
«Конт допускает исследование причин в том смысле, что один физический факт может быть причиной другого» (Д. С. Милль, О. Конт и позитивизм, рус. пер. Н. Спиридонова, стр. 61–63); но понятие о причинности или, точнее принцип каузальности, хотя бы в том виде, в каком он был установлен Кантом, наш философ заменяет понятием последовательности, что и вызывает затруднения.
289
W. Wundt, Logik, II, 1, 2-te aufl, s. 302 ff; здесь о телеологии в механике; о причинности и телеологии в социологии см. ниже.

290
A. Comte, Cours, IV, 78, 491; V, 73; VI, 624. Подробное изложение мнения Конта у L. Lévy Bruhl. Op. cit., pp. 94–97; о существовании особых законов в каждой науке см. A. Comte, Cours, VI, 610.
291
A. Comte, Opuscule, p. 156. Système de pol. pos. I, 426.
292
A. Comte, Cours, 1, 68, 79; VI, 624, 654, 663. Конт упоминает иногда и о cohérence logique{9} в наших мыслях (L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 30, 55), но скорее в смысле цельности мировоззрения. Во всяком случае, в каком отношении находятся одного рода «coherence» к другому, Конт вовсе не разъясняет.
293
I. Watson, Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy, Glasgow, 1895, pp. 21–37; здесь рассмотрены противоречия, которые Конт допустил в своем учении об относительности познания; ср. В. Лесевич, Опыт критического исследования осново-начал позитивной философии. СПб., 1877, стр. 117 и сл.
294
A. Comte, Cours, IV, 297 et 377.
295
A. Comte, Cours, I, 43–45; IV, 252; VI, 611.
296
A. Comte, Cours, I, 68, 77; Systeme de pol. pos., IV, 185.
297
A. Comte, Cours, I, 21, 68. Système de pol. pos., III, 42; тут автор, кроме того, приписывает социальным явлениям еще один признак, называемый им: dignite{11} (ibid., I, 444; 43). Конт противопоставляет термины, далеко не вполне однородные, а именно: abstrait, indépendént et concret, dépendant; simple и compliqué; personel, général и particulier, spècial; кроме того, социальные факты называются: les plus desordonnés, plus modifiables; dificiles à expliquer, interressants или importants pour l’homme{12}, и т. п.
298
A. Comte, Cours, I, 74.
299
A. Comte, Cours, I, 71, 78, 87. Иногда Конт даже говорит об «existence mathematique»{13}; см. Systeme de pol. pos., III, 43; IV, 211. Критические замечания по поводу положения Конта о совпадении степени простоты со степенью общности явлений и применения к ним понятия отвлеченности см. в соч. Б. Чичерина: «Положительная философия и единство науки», М, 1892 г., стр. 23–24.
300
A. Comte, Opuscules, p. 199: «J’entends par physique sociale, – писал он в 1825 году, – la science qui a pour objet propre l’étude des phénoménes sociaux, considérés dans le meme esprit que les phenomenes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c’est á dire comme assujettis a des lois naturelles invariables»{14}; та же мысль высказана во многих местах «Курса» и «Трактата политики»; ср. еще Systeme de pol. pos., II, 53.
301
C.A. Hélvetius, De l’esprit (1-е изд., 1758 г.), Prèface: «J’ai cru qu’on devait traiter la morale, comme toutes les autres sciences et faite une morale comme une physique experimentale»{15} (Oeuvres completes, Lond., 1781, t. I, p. LXIX); об энциклопедистах ср. L. Ducros. Les encyclopedistes, Paris, 1900, p. 135; о том же направлении в «Academie des sciences morales et politiques», основанной в 1795 г., см. I. Merz. A history of European thought in the nineteenth century, v. I, Edinb., 1896, pp. 145–146; у идеологов – F. Picavet, Les idèologues, P., 1891, p. 455. St. Simon. Science de l’homme (сборник его сочинений), ed. Enfantin, Par., 1858, pp. 249, 257. A. Comte. Opuscules, p. 199; Cours, IV, 252.
302
I. Portalis, Op. cit., t. I, pp. 79, 82, 86.
303
H. Taine, Op. cit., p. 148.
304
D. Diderot, Oeuvres, XVI, 464; L. Ducros, Op. cit., pp. 71 и 100; Гольбах, конечно, также придерживался аналогичных взглядов; см. P. d’Holbach, Système de la nature, éd. 1820, t. II, pp. 447, 448.
305
M. Ferraz, Histoire de la philosophie pendant la revolution, Paris, 1889, pp. 32, 35, 62; F. Picavet, Les idéologues. Par., 1891, pp. 311, 313, 343.
306
Впрочем, зародыш той же теории можно встретить и у предшественников Кабаниса;

см., например, P. d'Holbach, Systeme de la nature, éd. 1820, t. II, pp. 448; I. G. Cabanis, Rapports, P. 1824, I, 133. Впрочем, Кабанис незадолго до смерти, как известно, стал склоняться к спиритуализму; см. M. Ferraz, Op. cit., pp. 105–111.
307
M. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. Broussais, в Memoires de l'Institut (Sciences morales et politiques), t. IV. P., 1884, pp. I–XXXIX; A. Comte, Opuscules, pp. 299, 304; Système de pol. pos., I. 704–710. Не один только Конт в то время увлекался антропологией. «Je m'occupe maintenant, – писал, например, довольно известный статистик Герри знаменитому Кетле, – avec M. le docteur Esquirol et M. le docteur Leuret de la statistique des aliénés. Nous mesurons en tout sens la tête des gens renfermés a Charenton»…{16} etc. L. Quetelet. Recherches sur le penchant au crime aux differents âges, Brux., 1831, pp. 86–87.
308
H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, B. I, SS. 67–72; H. Taine, Op. cit., pp. 49–60; автор один из первых указал на сродство Фихте и Бирана (p. 60).
309
A. Comte, Opuscules, p. 292.
310
A. Comte, Opuscules, p. 296; термин «prédisposition» здесь употреблен, вероятно, в том смысле, в каком им пользовался Галль; см. ниже стр. 419 [с. 375 настоящего издания].
311
A. Comte, Cours, III, 542 ss. Système de pol. pos., I, 73–75.
312
Сближению Конта с идеологами, между прочим, вероятно, способствовали дружеские сношения его с Ар. Маррастом, убежденным приверженцем идеологии; о нем см. F. Picavet, Les ideologues, pp. 554–555; ср. G. Weill. Le parti republicain etc., p. 241.
313
A. Comte, Opuscules, p. 291, 296; Cours, III, 533, 541–542.
314
A. Comte, Examen du traité de Broussais sur l'irritation (Août, 1828) в Opuscules, pp. 290–306; Cours, III, 539 и др.
315
A. Comte, Opuscules, pp. 291, 296; Cours, III, 533, 555, 563, 570, 573; VI, 253; Systeme de pol. pos., I, 729.
316
A. Comte, Cours, I, 30; III, 534, 535 et 540.
317
A. Comte, Opuscules, pp. 293–295; Cours, I, 30–34; III, 538–541. VI, 402–403. Свою аргументацию Конт приводит уже в 1819 году, задолго до появления трактата Бруссе в 1828 г.
318
A. Comte, Cours, I, 74; III, 258, 259; IV, 2, 345–346, 349–350; VI, 606, 713.
319
A. Comte, Opuscules, pp. 296–297; Cours, IV, 345. M. Ferraz, Op. cit., pp. 59, 97. F. Thurot также писал: «l'histoire est l'école des peuples, á qui (sic) elle offre un cours complet de la science expérimentale du coeur humain»{17}; см.: F. Picavet, Les idéologues, p. 459.
320
A. Comte, Opuscules, p. 294–295; Cours, I, 30; VI, I, 729; 703; 710 ss. II, 438; III, 46–47; IV, 229.
321
A. Comte, Systeme de pol. pos., II, 434: «La division entre la sociologie et la morale n'est pas au foud moins réelle ni monis utile que celle de la biologie envers la sociologies»{18}.
322
A. Comte. Système de pol. pos., I, 671–672.
323
A. Comte. Système de pol., I, 669–735. Сам Конт намекает на такой характер своих рассуждений, см. стр. 671–672, 694, 730.
324
A. Comte, Système de pol. pos., 1, 672. В своих «философских соображениях о биологии вообще» Конт формулировал так называемый закон Бэра (1827 г.); возможно, впрочем, что Конт и самостоятельно додумался до него. Как бы то ни было, наш философ придает ему следующий вид: «первоначальное состояние

организма, занимающего высшую ступень биологической иерархии, должно с анатомической и физиологической точек зрения представлять основные особенности низшего организма во вполне развитом его состоянии и т. д., последовательно»… (A. Comte, Cours, III, 251). Иными словами говоря, в довольно грубой формуле Конта нельзя не видеть зародыша того закона, в силу которого филогенезис в главнейших своих особенностях повторяет в сокращенном виде онтогенезис. С такой биологической точки зрения, примененной к социологии в методологическом смысле, Конт имел бы право исходить из гипотезы о том, что в индивидуальном развитии современного человека повторяются главнейшие стадии развития человечества: он так и делал, рассуждая, например, о воспитании (A. Comte, Cours, VI, 596). В своей аргументации «закона» трех состояний, он впал, однако, в двойную ошибку: не опираясь на закон Бэра (которого он впрочем мог и не знать при сочинении введения к своему Курсу) для формулировки вышеуказанной гипотезы, он высказал ее в виде доказательства.
325
Впрочем аналогическое сравнение делал и С. Симон; его взгляды также могли, конечно, повлиять на Конта.
326
A. Comte, Opuscules, p. 170; Cours, I, 11–12, IV, 2, 490; любопытны указания Конта, добытые им путем самонаблюдения, на то, как он во время своей болезни снова пережил «закон» трех стадий; см. Système de pol. pos., III, 75; ср. В. Герье, О. Конт, в «Вопр. Фил. и Псих.» за 1898 г., ноябрь-декабрь.
327
W. Wundt. Logik, II, I, 2-te Aufl., s. 170–171; H. Münsterberg, Ueber Autgaben und Methoden der Psychologie in Schriften der Gesel. für Psychol. Forsch., H. 2, Leipz., 1891, S. 175. A. Вине, Введение в экспериментальную психологию, пер. Е. Максимовой, СПб., 1895 г., стр. 22–24.
328
A. Comte, Cours, I, 32; Système de pol. pos., I, 682, 685, 726; IV, 235; уже Д. С. Милль указывал на то, что френологу приходится пользоваться самонаблюдением; см. Д. С. Милль, О. Конт и позитивизм, пер. Н. Спиридонова, СПб., 1897 г., стр. 70–71.
329
A. Comte. Cours, III, 545; 690, 691, 726, 728; см. ниже учение Конта о единстве человеческой природы.
330
A. Comte, Cours, III, 563–567; Système de pol. pos., I, 711: «La volonté proprement dite ne constitue que le dernier état du desir, quand la déliberation mentale a reconnu la convenance d’une impulsion dominante»{19}.
331
A. Comte, Système de pol. pos., I, 616, 684, 711, 724, 727 (здесь предполагается возможность «выбора»); IV, 36, 37, 38, 39, 77, 78, 79, 166, 237; ср. 331 и ниже замечания об определении Контом нравственности.
332
A. Comte, Système de pol. pos., II, 217 ss.; ср. L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 254–261.
333
A. Comte, Cours, IV, 252, 420; V, 359. Système de pol. pos., I, 95, 334, 368, 613, 702; II, 159, 168, 266; IV, 462 и др. В последнем своем труде Конт также рассуждает о воле: Synthèse subjective, pp. 8 ss., 25.
334
A. Fergusson, Principles of moral and political science, Edinb., 1792, v. I, pp. 190–339; A. Comte, Cours, IV, 262; Système de pol. pos., IV, 185. Synthèse subjective, P., 1856, p. 25.
335
A. Comte, Cours, III, 558, 562; Système de pol., I, 670, 681, 687, 698, 710, 711, 726. Деление аффектов на penchants и sentiments, предложенное Галлем и принятое Кантом, было впоследствии отвергнуто им; см. Systeme, I, 680, 683; влияние Руссо на Конта сомнительно.
336
A. Comte, Cours, III, 542; IV, 387, 389, 391, 397; Auguste Comte conservateur, pp. 200, 230, 279, 293.
337
Auguste Comte conservateur, pp. 220, 229, 230. A. Comte, Système de pol. pos., III, 68.
338
A. Comte, Cours, III, 538, 553; IV, 392, 422.
339

D. Hume, Works, Bost., 1854, II, 105. A. Smith, The theory ot moral Sentiments, Lond., 1797, I, I ff.
340
D. Hume, An inquiry concerning the principles of morals. Sec. II (Works, IV, 237 ff).
341
Галль, как известно, предполагал существование особых органов головного мозга для социальных инстинктов. Конт иногда в таком же духе рассуждает о них; он говорит, например, об «irrésistible tendance sociale de la nature humaine» или о «sociabilité essentiellement spontanée de l'espéce humaine en vertu d'un penchant instinctif a la vie commune»{20}. Следуя мнению шотландских ученых, например, Фергюсона (A. Fergusson, Essay on the history of civil society, 7-th ed., Edinburgh, 1814, pp. 30–31) он полагает, что такой инстинкт предваряет сознание в индивидууме выгод данного общения (A. Comte, Cours, IV, 384–387); Конт также называет симпатию инстинктом (ib., p. 395). Определение симпатии см. у A. Comte, Cours, IV, 392. Тем не менее сочувствие Конта к шотландской школе (A. Comte, Cours, III, 553; IV, 392) и отсутствие в «Курсе» какого-либо физиологического определения симпатии вызывают сомнение в смысле, какой придавал ему Конт. Примеры отождествления «симпатии» с социальным чувством, доброжелательностью и любовью см. у A. Comte, Cours, IV, 395; VI, 467; Systèeme de politique positive, II, 149, 177, 400. Ср: A. Comte conservateur, pp. 39, 82, 91, 112.
342
A. Comte, Cours, IV, 420; VI, 481–486.
343
H. Lietz, Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte, Jena, 1891, S. 46.
344
A. Comte, Cours, IV, 326, 327; V, 315.
345
A. Comte, 328, 419, 433, 481; V, 304; VI, 475. Автор указывает еще на «instinct de soumission»{21} (ib., IV, 438); ср. H. Lietz, Op. cit., ss. 48–52, 57–58.
346
«Les passions et la haine de l'ennui, – писал уже Гельвеций, – communiquent a l'ame son mouvement»{22} (C. Hélvetius, Oeuvres, I, Lond., 1781, p. 180; см. вообще: De l'esprit, Disc. III, ch. 5; II, De l'homme, Sec. VIII, ch. 6–8). G. Leroy, Lettres philosophiques sur les animaux et sur l'homme, Par., 1802, pp. 20, 38, 64–65, 70–71. A. Comte, IV, 449; ср. VI, 570, 716, 717. Système de pol. pos., I, 696; о скуке см., впрочем, там же, стр. 686.
347
A. Comte. Système de pol. pos., II, 263; IV, 24.
348
В своем политическом трактате Конт, впрочем, замечает уже что «l'ensemble de la nature humaine reste nécéssairement indivisible, malgré nos separations anarchiques»{23}(A. Comte, Système de pol. pos., II, 227, 240, 437, ср. I, 702; IV, 27). Проф. Кэрд не обратил внимания на это мнение Конта; об его теории о раздельности чувства и разума см.: E. Caird, Op. cit., p. 156 ff.
349
A. Comte, Cours, III, 561; IV, 327, 395, 396, 420. Système de pol. pos., III, 11–12, 68; I, 450; IV, 30, 56, 167. Г. Кэрд едва ли основательно без всяких оговорок приписывает Конту мнение, что альтруистические чувствования развиваются у человека без влияния интеллекта, хотя Конт и признает наличность такого влияния в своем курсе; см. E. Caird, The social philosophy and religion of Comte, Glasgow, 2 ed., 1893, pp. 160, 162–163; ср. ниже о связи нравственного чувства с интеллектом.
350
A. Comte, Cours, IV, 458–462.
351
A. Comte, Cours, V, 62; cf. P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie, I–V. Th., Leipz., 1897, SS. 41–42.
352
A. Comte, Cours, VI, 56–57, 191–192, 723–774.
353
A. Comte, Cours, VI, 490, V, 35, 215.
354
W. Wundt, Logik, II, I, 2-te Auf., S. 17. O. Kulpe. Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, in Philos. Stud., B. V, S. 444.
355

X. Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la mort, P., an VIII, pp. 151–166. I. B. Lamarck, Philosophie zoologique, P., 1809, II, 4, 5, 7, II. Ламарк, как видно, рассуждает не о «milieu», а о «milieux» или «milieux environnants»{24}. О курсе Бленвилля, читанном им в 1829–1832 гг., см. A. Comte, Cours, III, 187, 214, 445, 460; Système de pol. pos., II, 442; о взглядах Кабаниса – F. Picavet, Les ideologues, p. 253.
356
A. Comte, Cours, III, 555; E. Esquirol, Des maladies mentales, Par., 1838, t. II, pp. 97, 104–105, 803–804, 842, 843.
357
Ch. de Montesquieu, Esprit des lois, Liv. XIV (ed. 1851, pp. 187–200).
358
C. Helvetius, De l'homme, Sec. I, ch. 1–2; Sec. IV, ch. 3 (Oeuvres, Lond., 1781, II, 7–23, 154–155); ср. I, 155, 272–273.
359
A. Turgot, Oeuvres, P. 1808, II, 268.
360
D'Holbach, Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, Lond., (Rouen), III, 20; ссылка мне известна только по соч. Guyau, La morale d'Epicure; ср. еще приписываемые Гольбаху: Essai sur les prejuges ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes par Dumarsais, Lond., 1770, и Système de la nature, éd. 1820, I, 219–221.
361
H. de St.-Simon, Science de l'homme, éd. Enfantin, 1857, p. 353.
362
R. Owen, A new view of society (or Essay on the formation of the human character, 3-d. ed., Lond., 1817), p. 91–92: The character of man is without a single exception always formed for him; it be, and is chiefly created by his predecessors; they give him or may give him his ideas and habits, wich are the powers that govern and direct his conduct. Man therefore never did nor is it possible he ever can form his own character»{25}. Рей (Rey) познакомил французскую публику с системой Р. Овена в статьях, напечатанных в «Producteur»; орган выходил в 1826–1827 гг.; см. G. Weill, Le parti republicain etc., 19. Гердер также рассуждал о влиянии, какое на человека оказывают предание, мнения, привычки и обычаи (I. Herder, Ideen, Th. II, B. 9); его взгляды были также известны в тайных кружках французских республиканцев; с трудами Гердера французскую публику того времени познакомил Балланш (E. Faguet, Op. cit., p. 172); но об его влиянии на Конта мы знаем слишком мало.
363
Виллерме слыхал от лица, с которым Наполеон I на Эльбе вел философский разговор, что он несколько раз говорил следующее: «Sous quelque rapport que l'homme soit envisagé il est autant le produit de son atmosphére physique et morale, que de son organisation»… «L'idée, dèja émise par bien d'autres, que présente cette phrase, продолжает автор, est la plus juste, qu'on peut avoit sur nôtre sujet»{26}… (L. R. Villérmé, Sur l'hygiene morale etc., в Annales d'hygiene publique, 1830, t. IV, I-re par., p. 47). Lucas, Receuil des débats des assemblées législatives en France sur la question de la peine de mort, Par., 1831. Новый закон 1832 года допустил систему «смягчающих обстоятельств», благодаря которой число смертных приговоров значительно убавилось.
364
A. Comte, Cours, III, 201, 209, 273; 430–449; VI, 353.
365
A. Comte, Opuscules, pp. 141–142; Cours, IV, 182–184.
366
A. Comte, Cours, VI, 574; cf. VI, 623; Système de pol. pos., II, 446, 447, 451; ср. II, 245 и III, 56 (milieu humain).
367
A. Comte, Cours, I, 73. В «Трактате» Конт замечает, что «специальное построение теории биологической среды еще не сделано, почему и истинная теория социальной среды (des mileux sociologiques) преждевременна (A. Comte, Système de pol. pos., I, 666; II, 447). Тем не менее Конт широко воспользовался понятием среды; в одном месте она называет «пролетариат» средой, в которой действует правительство (A. Comte, Système de pol. pos., IV, 81). Впрочем, рассуждения Конта о влиянии, какое на данное «общество» оказывает совокупность других (ibid., p. 451), скорее относится к теории консенсуса.
368
Уже г. Михайловский указал, например, на то, что «Конт, игнорируя воздействие

среды на образование характера вообще и на направление деятельности в том или другом случае, пришел к догматическому утверждению, что смертная казнь для недостойных негодяев необходима» (A. Comte, Cours, IV, 95; ср. Н. Михайловский, Соб. соч., I, 69); ср., впрочем, A. Comte, Cours, III, 565.
369
A. Comte, Cours, IV, 350–352; текст приведен ниже, на с. 386.
370
Такова, например, позиция, занятая Д. С. Миллем (J. Mill, Logic, B. III, ch. 3, § 3; B, VI, ch. II). О моменте силы см. Ñh. Sigwart, Logik, 2 aufl., B. II, § 73.
371
A. Comte, Cours, IV, 253.
372
A. Comte, Cours, IV, 289.
373
A. Comte, Cours, III, 433, 442; ср. 214, 227, 432, 447.
374
A. Comte, Cours, III, 391–398; уже главнейшие идеологи обнаружили склонность к трансформизму; см., например, D. de Tracy, Idéologie, éd. 1817, I, 217; о Кабанисе см. F. Picavet, Les idéologues, pp. 255–259.
375
A. Comte, Cours, IV, 274, 278, 359.
376
A. Comte, Cours, III, 210.
377
A. Comte, Opuscules, p. 102; ср. p. 121; Cours, III, 207, IV, 282–394, 360–361.
378
A. Comte, Opuscules, p. 154; Cours, II, 27–28, IV, 353–354: «C’est en vertu de ce principe fondamental (principe des conditions d’existence) que rapprochant directement l’une de l’autre les deux acceptions philosophiques du mot necessaire, la nouvelle philosophie politique tendra spontanement en ce qui concerne au moins toutes les dispositions sociales d’une haute importance a representer sans cesse comme inévitable ce qui se manifeste d’abord comme indispensable et reciproquement»{28}. Тяжеловесный текст Конта, как видно, очень темен; в «трактате о политике» он часто употребляет термины: «indispensable» и «inevitable»{29}; так, например, рассуждая об «invasions germaniques»{30} и о порожденных ими последствиях, например, о превращении рабства в крепостничество, Конт замечает: «Sans etre vraiment indispensables à ces diverses transformations sociales, les invasions, d’ailleurs, durent en general les mieux consolider et surtout les developper davantage»{31}(A. Comte, Systeme de pol. pos., II, 109).
379
A. Comte, Opuscules, p. 81.
380
A. Comte, Cours, IV, 343, 391; V, 304; ср. Б. Чичерин, Op. cit., стр. 226–227; 238–239.
381
A. Comte, Cours, IV, 393; Systeme de pol. pos., I, 27, 327, 735; II, 37, 444, 454. Впрочем, Конт считал возможным пренебрегать воздействием организма на среду (по-видимому, неорганическую); в таком случае «модификация» или как показатель жизнедеятельности его, или поскольку она впоследствии сама реагирует на организм» (A. Comte, Systeme de pol. pos., I, 646).
382
A. Comte, Cours, VI, 545; ср. ниже.
383
A. Turgot, Oeuvres, éd. 1808, II, 55; «…les mêmes sens, les mêmes organes, le spectacle du même univers, ont partout donne aux hommes les memes idées, comme les mêmes besoins et les memes penchans leur ont partout enseigne les mêmes arts»; ср. ниже.
384
C. Cuvier, Histoire des sciences naturelles etc., Par., 1845, t. V, pp. 152–153. H. de St. Simon, Op. cit., p. 326. D. de Tracy, Ideologie, ed. 1817, I, 290 ss. F. Picavet, Les idéologues, pp. 82, 319.
385
G. Weill Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870, Paris, 1900, p. 214; cf. pp. 138, 281, 339, 457. Об отношениях С. Симона к Конту см. G. Weill, St. Simon et son oeuvre, P., 1894, pp. 194–210; в «системе позитивной политики» Конта можно найти некоторые мысли, родственные социализму; о влиянии Конта на Маркса и Энгельса см. Th. Masaryk, Die philosophischen und sociologischen

Grundlagen des Marxismus, Wien, 1899, SS. 65–73 и др.
386
Косвенно Конт содействовал установлению такой теории тем, что всюду старался указать на существование общих свойств у животных и человека (L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 245–249) и признавал его, подобно многим из своих современников (например, Леруа) только наиболее общественным из животных (A. Comte, Système de pol. pos., I, 628–639); но Конт слишком мало воспользовался своей биологической точкой зрения для обоснования принципа единообразия человеческой природы.
387
A. Comte, Cours, VI, 625.
388
L. Ducros, Les Encyclopedistes, Par., 1900, p. 100–101; ср. D. Diderot, Oéuvres, I, 134.
389
C. Hélvetius, De l’Esprit, Dis. II, ch. 4 (Oeuvres, I, 41): «C’est, comme le prouve sensiblement la géométric, par l’analogie et les rapports secrets, que les idées deja connues, ont avec les idées inconnues qu’on parvient à la connaissance de ces dernieres et que c’est en suivant la progression de ces analogies qu’on peut s’élever au dernier terme d’une science. D’ou il suit que des idees, qui n’auraient nulle analogie avec les notres seraient pour nous des idées ininteligibles»… «L’esprit est une corde qui ne fremit qu’ a l’unisson»{33}.
390
D. de Tracy, Idéologie, ed, 1817, I, 317: «…tout homme eprouve ces effets en lui; et quand il les observe dans ses semblables, il ne peut manquer de deviner ce qui se passe en eux»{34}. H. Taine, Op. cit., p. 235; ср. след. прим.
391
См. выше, стр. 428, ср. J. J. Rousseau, Disc. sur l’orig., ed. 1782, pp. 105, 125.
392
A. Comte, Cours, IV, 467. Темный и с нашей точки зрения совершенно случайный намек на принцип признания чужого одушевления можно, пожалуй, найти в следующем отрывке из социологии Конта: «…Les faits les plus simples et les plus communs ont toujours été regardes comme essentiellement assujettis à des lois naturelles, au lieu d’être attribués à l’arbitraire volonté des agents surnaturels… Dans l’ordre moral et social, qu’une vaine opposition voudrait aujourdhui systematiquement interdire à la philosophie positive, il y a eu nécéssairement, en tout temps la pensée des lois naturelles relativement aux plus simples phénoménes de la vie joumaliére comme exige évidemment la conduite générale de notre existence réelle, individuelle ou sociale qui n’aurait pu jamais comporter aucune brévoyance quelconque, si tous les phénoménes humains avaient été rigoureusement attribués à des agents surnaturels, puisque des lors la priere aurait logiquement constitué la seule ressource imaginable pour influer sur le cours habituel des actions humaines» {35}(A. Comte, Cours, IV, 491). Из сопоставления подчеркнутых нами текстов, кажется, можно заключить, что Конт рассуждает здесь не о признании одушевления, а о признании «естественных» законов его; последнее, разумеется, предполагает первое, но гораздо сложнее его; и в данном случае Конт оставался верным себе; он пренебрег основной предпосылкой и случайно отметил производную, может быть, и не подходящую в качестве предпосылки.
393
Даже в своей «позитивной теории человеческой речи», где Конт признает «социальную природу ее», он не рассуждает о ней так, как Траси в вышеприведенном отрывке (см. стр. 427, прим. 2) [с. 391 наст. изд.]; такой пробел тем более заметен, что Конт много говорит о языке, как о средстве общения между людьми; см. A. Comte, Système de pol. pos., II, 221, 224, 242, 249.
394
A. Comte, Cours, VI, 632; IV, 419. Конт, однако, замечает, что семью нельзя назвать «ассоциацией» в собственном смысле слова.
395
Ср. ниже, стр. 455–456 [с. 396–397 настоящего издания].
396
A. Comte, Cours, III, 391–398; cf. IV, 359; Système de pol. pos., II, 240.
397
A. Comte, Cours, V, 28, 82 ss. L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 121, 247, 284.
398
A. Comte, Cours, V, 75; здесь автор между прочим указывает на свой «grand aphorisme sur la préexistence necéssaire, sous forme plus on moins latente de

toute disposition vraiment fondamentale en un état quelconque de l'humanite…»{36}
399
A. Comte, Cours, IV, 263, 346.
400
A. Comte, Cours, V, 161; cf. Système de pol. pos., I, 607; II, 226, 251–257.
401
A. Turgot, Oeuvres, éd. 1808, II, 292, 325 и др.
402
I. A. Condorcet, Esquisse etc., éd. 1822, pp. 240–242, 245.
403
G. Cuvier, Eloges historiques. Par., 1819, I, 279.
404
G. Cuvier, Histoire des sciences naturelles etc., Par., 1845, t. V, pp. 61, 64.
405
A. Comte, Cours, IV, 270.
406
В отделе своего курса, посвященном характеристике consensus'a (A. Comte, Cours, IV, 234–261) Конт довольно последовательно называет его «principe» или «notion philosophique»{37}; см., например, стр. 234, 242, 251.
407
A. Comte, Cours, IV, 252–253; V, 349; VI, 47, 57.
408
A. Comte, Cours, IV, 235–242; 253; V, 330.
409
A. Comte, Système de pol., I, 329.
410
Конт, как известно, полагал, что семья возникает благодаря половому влечению и инстинкту симпатии, а «кооперация» предполагает чувство солидарности и т. п. Таким образом, семья отличается более органическим и «интимным» характером, чем «кооперация»; «l'ensemble des relations domestiques, – пишет он, – ne correspons point à une association proprement dite, mais… il compose une véritable union, en attribuant à ce terme toute son énérgie intrinséque. A raison de sa profonde intimité, la liaison domestique est donc d'une toute autre nature que la liaison sociale»{38}(A. Comte, Cours, IV, 402 ss., 419; VI, 715). Здесь в зародыше, очевидно, высказана теория о различии между Gemeinschaft и Gesellschaft{39}, впоследствии развитая Теннисом; см. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887 г.
411
A. Comte, Cours, VI, 632.
412
A. Comte, Cours, IV, 418, 419.
413
Г. Леви-Брюлъ, вообще охотно сглаживающий все противоречия доктрины Конта, замечает: «Comte ne conteste pas du tout la finalité que Kant appellait interne…»{40}(L. Lévy-Bruhl, Op. cit., p. 100); но Кант ясно указал на то значение, какое он придавал началу внутренней целесообразности (I. Kant, Kritik der Urtheilskaft, § 66, Sam. Werke, her. v. G. Hartenstein, V, 388–390), чего вовсе не подумал сделать Конт, постоянно смешивавший разные значения, какие мы можем придавать термину «целесообразность».
414
A. Comte, Cours, IV, 260; Système de pol. pos., I, 641.
415
A. Comte, Cours, IV, 255, 260; указывая на существование правила о переходе от более сложного к менее сложному, Конт прямо называет его «modification logique»{41}.
416
A. Comte, Cours, VI, 590. Сам Конт высказывает такой принцип «du point de vue humain»{42} и считает его правильным, как «sous le rapport statique», так и «sous l'aspect dynamique»{43}. Подчеркнутые нами выражения, а также содержание последующего текста (особенно стр. 592), как будто указывают, насколько Конт придавал своему принципу лишь субъективное значение, что, однако, не помешало ему сделать из него выводы иного рода. Тем не менее положению Конта часто придают прямо объективное значение; см. например, R. Eucken, Zur Würdigung Comte, в сборнике статей в честь E. Zeller'a (Leipz., 1887); Б. Чичерин, Положительная философия и единство науки, М., 1892, стр. 203 и 234 (автор прямо называет положение Конта – чудовищным); F. Allengry, Essai и проч., p. 267.
417

В «трактате о политике» есть действительно место, которое как будто говорит в пользу иного толкования: «…L'homme proprement dit, — пишет здесь Конт, — n'existe que dans le cerveau trap abstrait de nos métaphysiciens. Il n'y a, au fond, de réel que 1'humanité»{44}… (A. Comte. Système de pol. pos., I, 334; ср. IV, 31–32); но в других местах того же трактата Конт рассуждает о человеке, «comme être distinct»{45}, и о том, что «l'homme proprement dit, considéré dans sa realité fondamentale… ne peut être compris sans la connaissance préalable de l'humanité, dont il dépend nécéssairement»{46}(A. Comte, Op. cit., II, 60–62, 433; IV, 182–183); ср. замечания Конта о «valeur personelle», «personalité»{47} человека, о том, что он представляет «une certaine personification du Grand Etre»{48} и т. п.; тексты указаны ниже.

418
A. Comte. Systéme de pol. pos., II, 164, 168–169, 467; IV, 27–28, 30.

419
A. Comte. Systéme de pol. pos., I, 363, 421; II, 71; IV, 34. cf. H. Michel, Idée de l'Etat. P., 1895, p. 439.

420
A. Turgot, Oeuvres, ed. 1808, II, 53, 54, 56, 236, 294–295, 339; о «законе» трех состояний у преемников Тюрго см. F. Picavet, Les idéologues, 453–455, 459.

421
I. A. Condorcet, Esquisse etc., pp. 11, 214, 235, 265, 282, 286, 293, 299, 303, 305.

422
D. de Tracy, Idéologie, ed. 1817, I, 284–302; P. Cabanis. Lettre sur la perfectibilité, в приложении к сочинению F. Picavet, Les idéologues, pp. 590–596; ср. p. 308 и др. Мы не говорим здесь о трансформизме, к которому уже склонялись идеологи (см. выше), так как учение о нем не оказало существенного влияния на теорию эволюции Конта.

423
G. Weill, St.-Simon et son oeuvre, Par., 1894, pp. 181–194.

424
I. Kant, Werke, IV, 155, 156. Сочинение Канта (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburglicher Absicht) в переводе Виллье вышло в двух изданиях, а затем еще раз было издано в переводе Нешато; см. F. Picavet, Philosophie de Kant etc., p. XIII; кроме того Эйхталь перевел то же рассуждение для Конта.

425
Между взглядами Канта и Конта на эволюцию человечества есть немало общего. Кроме субъективного значения принципа эволюции, Кант касался многих других тем. Так, например, высказываясь против трансформизма (I. Kant, Werke, her. v. g. Hartenstein, IV, 180) и в пользу некоторого постоянства человеческой природы (VII, 395), он предполагает существование в человеке «Keime oder ursprüngliche Anlagen»{49}… в том смысле, что они суть «wie bloss weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so wenig erklären oder begreiflich machen können»{50} (IV, 188); естественно, что при таком условии он говорит не о «Revolution», а об «Evolution» (VII, 401, 407). Процесс эволюции представляется ему в виде борьбы (Zwietracht) между животными и собственно человеческими свойствами нашей природы, благодаря которой человек превращается из animal rationabile в animal rationale{51}; в планомерности природы такая борьба делается средством для достижения человеческого совершенствования (Perfectionirung des Menschen), как цели (IV, 146–148; особенно ясно в VII, 647). Притом человек, как существо разумное, в силах совершенствоваться согласно им самим для себя полагаемым целям (IV, 145; VII, 646–647). Совершенствование состоит, однако, не в одной только «цивилизации», достигшей до излишества, а в достижении нравственного превосходства (IV, 152). Наконец, рассуждая о прогрессе, как обнаруживающемся только в совокупности человечества (IV, 144, 147, VII, 393, 397, 649) и его непрерывности, Кант приходит к заключению, что «der letzte Zweck, den man der Natur in Ansehung der Menchengattung beizulegen Ursache hat, kann nur die Cultur sein»{52} (V, 445). Все вышеприведенные выводы Канта (не говоря о некоторых других) можно найти и в сочинениях Конта (см. ниже); мы не решаемся, однако, в данном случае объяснять такое совпадение простым заимствованием. Конт плохо владел немецким языком, лишь поверхностно ознакомился с философией Канта и обыкновенно упоминает о нем только в связи с рассуждениями по теории познания; основатель социологии мог еще воспользоваться мыслью Канта о субъективном характере принципа эволюции, но едва ли хорошенько освоился с остальными его взглядами; во всяком случае, последовательная телеология Канта в его «Kritik der Urtheilskraft» и мелких статьях по философии истории вовсе не могла придтись по душе Конту; тем не менее он невольно пришел во многих случаях к аналогичным

выводам, что еще раз показывает, насколько его философия была историческим продуктом, порожденным в значительной мере общим течением европейской мысли XVIII и началом XIX вв.
426
H. de St.-Simon, Science de l'homme, éd. Enfantin, p. 324.
427
H. de St.-Simon, Science de l'homme, éd. Enfantin, pp. 287, 362, 432; о де-Местре сам Конт упоминает довольно часто; см. Cours, IV, 28; V, 241; Système de pol. pos., III, 615.
428
A. Comte, Cours, IV, 261 ss.
429
A. Comte, Opuscules, p. 166; Cours, IV, 282, 287; V, 62.
430
Примеры отождествления терминов «influence» и «cause»{53} см. у A. Comte, Cours, IV, 282, 287; V, 62.
431
A. Comte, Cours, IV, 261, 264.
432
A. Comte, Opuscules, p. 115; Cours, IV, 274–275; 331–334.
433
A. Comte, Cours, IV, 261 ss.; Système de pol. pos., I, 105–106; II, 2, 41, 425.
434
A. Comte, Cours, IV, 146: «…L'idée rationelle de progrés… c'est à dire de développement continu avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminé; doit être certainement attribuée… a l'influence inaperçue de la philosophie positive, seule capable d'oilleurs de dégager cette grande notion de l'état vague…»{54} Système de pol. pos., II, 38.
435
H. de S.-Simon, Science de l'homme, éd. Enfantin. P. 1858, p. 370: «J'ai annoncé que je prouverais par six observations que l'homme n'était point d'une nature différente de celle des autres animaux; que la faculté de se perfectionner était commune a tous les animaux; que si l'homme était le seul qui fut perféctionne, c'était par la raison qu'il avait arrêté et même fait retrograder l'intelligence des animaux moins bien organisés que lui; que si l'homme disparaissait du globe, l'animal le mieux organisé après lui se perfectionnerait»{55}. Мысль Симона могла оказать влияние на Конта; см. A. Comte, Cours, III, 218; VI, 623–631. L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 98, 105–106, 355. Обратное мнение высказал г. Лиц (H. Lietz, Op. cit., 5, 63); ср., впрочем, учение Конта о том, что «основные способности человека и даже их равновесие первоначально даны и что знания (доктрины) и учреждения данного времени достигли наибольшей степени совершенства, какой они только могли достигнуть при данных условиях»; A. Comte, Opuscules, p. 136, 152, 154; Cours, VI, 623 ss.; на антиномию у Конта между признанием единственно возможной ориентировки и возможности многих ориентировок уже указал Б. Чичерин, Op. cit., стр. 239.
436
A. Comte, Cours, IV, 459; V, 339; L. Lévy-Bruhl, Op. cit., pp. 190, 204, 210, 211.
437
A. Comte, Cours, V, 302.
438
I. A. Condorcet, Esquisse etc., p. 11; зачатки этого приема можно, пожалуй, найти в известном сравнении, какое Паскаль сделал между развитием индивида и человечества. Фикцию Кондорсе и Конта я буду называть «фикцией линейной эволюции».
439
A. Comte, Cours, IV, 392–397; V, 215; Système de pol. pos., I, 92; II, 142. О материальной деятельности, способствующей конечному результату такой борьбы, см. A. Comte, Système de pol. pos., I, 699; II, 160–169. Ср. E. Littré, Auguste Comte et la philosophie positive, p. 551; B. Геръе, Op. cit., в «Вопр. Фил. и Псих.», 1898 г., май-июнь.
440
A. Comte, Cours, V, I, 195, 333, 344, 346; Système de pol. pos., II, 89, 95, 136; еще примеры см. у P. Barth. Op. cit., ср. II, 98, 112, 122, 147, 48–49.
441
A. Comte, Opuscules, 30, 124, 127; Cours, IV, 292, 388; 459–460; V, 362; VI, 40, 545; Système de pol. pos., I, 40, 53; II, 465; III, 46, 55, 530–534; IV, 6, 185.
442

Конт не употребляет термина «perfection»; но словами «progrès» и «perfectionnement»{56} он пользуется и в смысле процесса, и в смысле цели; различая оба понятия, мы называем первое — совершенствованием, а второе — совершенством, не лишая их того содержания, какое вкладывал в них Конт; ср. след. прим.
443
A. Comte, Cours, IV, 278; Système de pol. pos., I, 27–28, 106–107, 321, 609, 658; II, 2, 160–169, 174; ср. выше стр. 469–470.
444
A. Comte. Système de pol. pos., II, 129, 465; IV, 7, 21.
445
A. Comte, Cours, I, 40–41; IV, 138, 458–460; VI, 460. Système de pol. pos., II, 66.
446
Изложение «закона трех состояний» можно найти в сочинениях самого Конта (A. Comte, Opuscules, pp. 100–101, 147–149, 182–194; полнее в Cours, IV, 462–520, кроме того, в разных местах «курса» и «системы политики») и в ряде трудов, указанных в приложениях к сочинениям гг. Алленгри и Вентига (см. выше, стр. 393, пр. 1 [с. 347 настоящего издания]), особенно в следующих книгах и статьях: E. Faguet. Politiques et moralistes du XIX sc, Par., 1898. F. Lévy-Bruhl La philosophie d'Auguste Comte, P., 1900, pp. 39–55; P. Barth, Philosophie der Geschichte als Sociologie, Leipz., 1897, SS. 36–48; E. Caird, The social philosophy and religion of A. Comte, 2 éd., Glasgow, 1893, pp. 1–46; В. Соловьев, Теория О. Конта о трех фазисах… Прав. Обоз. 1874 г., ноябрь, стр. 589–608; В. Геръе, Огюст Конт, в «Вопросах философии и психологии» за 1898 г. О частичном применении закона трех состояний к жизни животных см. A. Comte, Système de pol. pos., I, 624–628. Сам Конт указывал на то, что в его время могут быть случаи перехода данного племени от политеизма прямо к позитивизму (A. Comte, Système de pol. pos., II, 100–101, 146–147; ср. III, 76–77). Возражения против «закона» трех состояний см., например, в соч. W. Wundt, Logik, II, I, 2-te Autl., S. 149. P. Barth, Op. cit., S. 52.
447
A. Comte. Système de pol. pos., II, 172–173.
448
A. Comte, Opuscules, pp. 60, 192; Cours, I, 15; Système de pol. pos., I, 330; III, 618. В некоторых случаях Конт как бы олицетворяет эволюцию; см., например, A. Comte, Cours, IV, 23; V, 207; Système de pol. pos., I, Pref., pp. 3, 8; IV, 232. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с простыми метафорами или фантастическим превращением самой эволюции в особое движущее начало, влекущее человечество к позитивизму; в политике можно подобрать тексты, в которых Конт рассуждает о «провиденциальной» деятельности Великого Существа; см. например, Système de pol. pos., II, 168–169, 174.
449
A. Comte, Cours, IV, 35; ср. Système de pol. pos., II, 95. P. Janet, Les origines de la philosophie d'Auguste Comte, в Rev. de deux mondes, 1887, Aôut, pp. 626 и сл. P. Barth, Op. cit., SS. 49–50. Впрочем как в «Курсе», так и в «Политике» Конт дает частные исторические объяснения появления отдельных моментов второй стадии: см. например, Système de pol. pos., III, 549–550. Еще один пример телеологических соображений Конта см. в соч. г. Барта.
450
A. Comte, Cours, V, 293; Système de pol. pos., I, 5, 12, 17, 20, 97–98, 681, 700; II, 14; IV, 230–245.
451
A. Comte, Cours, IV, 396; V, 302; Système de pol. pos., III, 68; IV, 20.
452
A. Comte, Opuscules, p. 23; Système de pol. pos., I, 22.
453
A. Comte, Cours, V, 23; Système de pol. pos., I, 108.
454
Представители русской «субъективной» школы давно уже указали на этот существенный пробел в социальной философии Конта; см. П. Лавров. Задачи позитивизма и их решение, в Совр. обоз., 1868 г., май, стр. 137, 139–140 и др. Н. Михайловский. Собр. соч., I, 70 и др.
455
A. Comte, Système de pol. pos., I, Pref., 4; 94, 96, 352, 356, 417; II, 19, 47, 148; III, 48; IV, 45, 51, 61, 685.
456
A. Comte, Système de pol. pos., I, 127, 405, 693–694; III, 68; IV, 79. Еще

позднее Конт намекает на связь между волей и нравственным поступком; A. Comte, Système de pol. pos., IV, 331. Synthèse Subjective, p. 25.
457
A. Comte, Cours, IV, 396; V, 304. Système de pol. pos., I, 323; II, 170; IV, 535.
458
A. Comte, Système de pol. pos., I, 396.
459
A. Comte, Système de pol. pos., I, 325, 361; II, 59, 103, 123, 169, 466; III, 601; IV, 537. Ср. ниже прим. Формула об обязательности труда, высказанная С. Симоном («L'homme doit travailler»), повлияла и на Конта.
460
A. Comte, Cours, VI, 467; Système, I, 352; A. Comte, Conservateur, p. 229. Аналогичное мнение у Кабаниса см. F. Picavet. Les idéologues, p. 277; H. Lietz, Op. cit., SS. 75–76.
461
R. Eucken. Zur Würdigung Comte's в Philosoph. Aufsätze. Ed. Zeller gewidmet, Leip., 1887. «Die Einheit der Personlichkeit, – пишет автор, – ein Handeln aus selbsteignem Charakter, die Macht einer von innen begründeten Überzeugung gegenüber aller Autorität, das Verlangen der Freiheit nach aussenwie im Innern, überhaupt das auf sich selbst gerichtete Wirken, das Selbstleben des Geistes, es findet bei ihm keinen Platz. Nun aber sind gerade jene Ideen bewegende Mächte der Neuzeit… Aber eben seine Reformvorschläge zeigen, dass er die Uebel nur fur gelegentliche, für äusserlich anhängende erachtet. Die Tiefe der seelischen Conflicte des Innenlebens kommt bei ihm ebenso wenig zur Geltung wie der leidenschaftliche Zusammenstoss der Individuen in wilden Kampf um's Dasein und mehr noch um den Genuss des Daseins»{57}. Впрочем, сам Конт не мог не признать самостоятельного значения личности, в качестве творческой силы: см. A. Comte, Cours, V, 222, VI, 339 и 486; на что отчасти уже указал Лиц (H. Lietz, Op. cit. SS. 91–92). Конт постепенно все более выдвигал «благородные» свойства человека; см., например, A. Comte, Cours, VI, 762. Système de pol. pos., I, 297, 342; II, 63; 67, 73; IV, 24. Ср. также F. Picavet, La philosophie de Kant etc., p. XXXII.
462
A. Comte, Système de pol. pos., I, 98, 330, 363; II, 45, 66, 95; IV, 280–290.
463
L. Lévy-Bruhl, Op. cit., 375–378. Автор старается смягчить категоричность подобного рода утверждений: во-первых, Конт, по его мнению, боролся против метафизической, т. е. абсолютной идеи права, выработанной революцией, что подтверждается некоторыми текстами, см., например, A. Comte, Système de pol. pos., I, 361; II, 87; во-вторых, одинаковые обязанности, падающие на всех, порождают и соответствующие права. Сам г. Леви-Брюль приводит, однако, замечание Конта о том, что «la nouvelle philosophie tendra de plus en plus à remplacer la discussion vague et orageuse des droits par la determination calme et rigoureuse de devoirs respectifs»{58}(A. Comte, Cours, VI, 454); но г. Леви-Брюлю не мешало бы привести и следующие тексты: «Chacun a des devoirs et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit… En d'autres termes nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir»{59}… (A. Comte, Système de pol. pos., I, 361. IV, 342); ни основное воззрение Конта на личность, ни отсутствие в изложении системы гарантий частных прав, ни положительное ограничение их (например, свободы мнения) не говорит в пользу мнения г. Леви-Брюля. Обратное мнение уже высказал R. Eucken, Zur Wurdigung Comte's, см. Philosophische Aufsatze, Ed. Zeller Gewidmet, Leipz., 1887; а за ним H. Lietz, Op. cit., SS. 88, 90, 91 и H. Michel, Op. cit., pp. 439–441.
464
A. Comte, Système de pol. pos., IV, 30. M. Guyau, La Morale d'Epicure, pp. 270, 277. Балланш писал: «C'est depuis quelques annees surtout que ce sentiment d'humanité s'est rèpandu»{60}(E. Faguet, Op. cit., p. 164).
465
Сжатое, но ясное изложение см. в соч. H. Gruber'a: Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg in Breisgau, 1889, SS. 101–116; ср. также E. Caird, Op. cit., pp. 1–46. Последующие цитаты из «Трактата» можно было бы пополнить ссылками на «Катехизис».
466
A. Comte, Opuscules, p. 199; Cours, III, 207; IV, 327. Système de pol. pos., I, 335–337. О фикции линейной эволюции см. выше; о ее влиянии на построение идеи человечества см. A. Comte, Système de pol. pos., IV, 30.
467
A. Comte, Cours, III, 216; VI, 748, 760; Système de pol. pos., I, 4, 5, 14, 36,

301, 446; II, 53–58 ср. L. Lévy-Bruhl, Op. cit., p. 409.
468
A. Comte, Système de pol. pos., II, 62: «Car non seulement l'Humanité ne se compose que des existences susceptibles d'assimilation, mais elle m'admet de chacune d'elles que la partie incorporable, en oubliant tout écart individuel»{61}; тот же оттенок и в других текстах, например, I, 411; IV, 35–36. Г. Грубер напрасно не обратил внимания на выше приведенные тексты; профессор Кэрд также не ссылается на него, но в определении Grand Etre, предлагаемом автором в IV, 30, он не отметил мысли, ясно выраженной в II, 62; здесь «Великое Существо» определяется как «l'ensemble des êtres passés, future, et présents qui concourrent librement à perfectionner l'ordre universel»{62}; но и эту формулу можно понять в полном ее объеме, только сопоставить ее с замечанием Конта (IV, 37), что «le positivisme pouvait seul systematiser la religion, en incorporant au Grand Etre tous nos libres auxiliaires animaux, tandis qu'il en écarte d'indignes parasites humains»{63}. О Grand Etre см. еще A. Comte. [Système] de pol. pos. 1, 411; IV, 30, 113, 129–130, 335.
469
A. Comte, Cours, VI, 743; Système de pol. pos., II, 335.
470
A. Comte, Cours, VI, 743; Système de pol. pos., II, 434; III, 48–50; IV, 181, 183, 230–245; своеобразное понятие о религии Конта, вероятно, возникшее под влиянием С. Симона, см. в Système de pol. pos., I, 8.
471
A. Comte, Cours, IV, 327, 486.
472
См. еще A. Comte, Système de pol. pos., II, 117.
473
Мимоходом Конт иногда высказывает замечания о расах, как о продуктах среды и наследственности; см., например, A. Comte, Système de pol. pos., II, 449; но он почему-то счел долгом заявить: «J'ai du soigneusment écarter les conditions de climan et de race en fondant la sociologie abstraite»{64} (Système de pol. pos., I, 436).
474
В позднейшем своем сочинении Конт мимоходом наряду с «sciences physiques» и «lois physiques» упоминает о «sciences morales» и «lois morales»{65} (A. Comte, Système de pol. pos., II, 34; IV, 226); но он не воспользовался своей мыслью.
475
В то время языкознание сделало кое-какие успехи; им способствовали и некоторые из французских ученых уже в XVIII веке: см. Ch. de Brosses, Traits de la formation mécanique des langues, 1765, 2 vol. A. Turgot, Etymologie в Encyclopédie s. v. Леруа обратил внимание на язык животных (G. Leroy, Lettres sur les animaux et sur l'homme, Par., 1802, pp. 82 ss.) Идеологи также любили рассуждать о языке; см. например, D. de Tracy, Idéologie, éd. 1817, I, ch. XVI и др.; об остальных, в том числе и о филологе Тюрго, ср. F. Picavet, Les idéologues, pp. 457–466, 506–508 etc. О рассуждениях Бональда и Балланша см. E. Faguet, Op. cit., pp. 142. Конт в своей системе политики признал общенародное происхождение языка, но рассматривал его преимущественно как средство общения: A. Comte, Système de pol. pos., I, 289–291, 720–723; II, 216, 263. Достаточно припомнить имена А. Смита и Ж. Б. Сея, Бентама и Савиньи для того, чтобы прийти к заключению, что автору «курса положительной философии» нельзя было пренебрегать социальными науками; о положении государствоведения во Франции того времени см. H. Michel, L'idée de l'Etat, Par., 1895.
476
Конт, по-видимому, не отрицал теории вероятностей в качестве абстрактного математического исчисления, а только те приложения, какие, например, из него делали Кондорсе, Лаплас и Пуассон к показаниям свидетелей и решениям данного числа судей или присяжных, в свое время уже вызвавших критику Тюрго (F. Picavet, Les idéologues, p. 464) и теперь считаемых произвольными (I. Bertrand. Théorie des probabilites, P., 1889, pp. 319–325); свои сомнения касательно законности рассуждений Кондорсе и его преемников Конт перенес на приложение статистического метода вообще к социальным наукам. О развитии статистики во Франции после революции уже свидетельствует Деламбр в 1802 г. (I. Merz, Op. cit., I, 149, 153). Некоторые труды Герри уже были известны в печати с 1820-х годов, а главное произведение Кетле (Sur l'homme) вышло в 1835 г.; четвертый том курса Конта в 1839 г.; ср. A. Comte, Cours, IV, 297, 377 и выше стр., A. Comte, Cours, II, 255; IV, 366, VI, 560, 611.
477
К Лапласу (председателю совета Политехнической школы) и Пуассону Конт питал,

кажется, враждебные чувства; «легистов»{66} он презирал, так как ставил их в тесную связь с революцией и т. п.
478
Сам Конт, по крайней мере, в позднейших своих работах употребляет такой термин применительно к своему «абстрактному» изображению истории человечества, к которому свелась его «социальная динамика»; см., например, A. Comte, Système de pol. pos., II, 463; III, 5, 67; IV, 17, 505.
479
A. Comte, Système de pol. pos., III, 70; здесь автор говорит о «четырех социологических законах»; но он смешивает свои принципы с законами и психологические законы с социологическими; ср. Op. cit., IV, 173–180.
480
A. Comte, Cours, IV, 24.
481
Etudes Religieuses. Introduction, pp. III–IV.
482
Essais de Morale et de Critique, Préface, II–III.
483
L. c., VI–VIII.
484
Мы имеем здесь в виду такие сочинения, как, например, Histoire générale des langues sémitiques, De l’origine du langage, Mission de Phénicie, De philosophia Peripatetica apud Syros и т. д., работы по семитической эпиграфике, переводы книги Иова, Песни Песней, Экклезиаста, хотя и в выборе для перевода этих именно книг нельзя не видеть определенного измерения.
485
Avenir de la science, c. 433.
486
Ib., p. 492. Ср. Essais de Morale et de Critique, стр. 200.
487
Dialogues et Fragments philosophiques, p. VII.
488
Ib., p. VI.
489
Spinoza, Nouvelles Etudes d’histoire religieuse, p. 500.
490
L’Avenir de la Science, стр. 92.
491
Ib., 500–501, 93 и сл.
492
Слова эти так ярко и сильно выражают мнение, враждебное свободе совести, что мы приводим их в подлиннике: «At que ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda ilia fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena ilia atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictantibus per summam impudentiam nonnullis aliquid ex eo commodi in religionem promanare. At quae pejor mors animae quam linertas erroris? inquiebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitis veritatis, proruit jam in praeceps ipsorum natura ad malum inclinata». Essais de Morale et de Critique, стр. 160–161.
493
Сборник: Feuilles detachés, стр. 400–443.
494
Ib., стр. 401–402.
495
Ib., стр. 442.
496
L’Avenir de la Science, стр. 445–447.
497
XII Указ.
498
Деяния Апост., V, 38–39.
499
Hegel. Aestetik. Einleit{1}. Курсив наш.
500
Kant.
501
Перевод Вл. Соловьева.

502
Вл. Соловьев. Крит. отвлеч. нач. Собр. соч., т. II, стр. 66.
503
Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Erstes Buch, стр. 37–38 {5}. Везде курсив подлинника.
504
Перевожу с немецкого издания Epictet's Handbüchlein der Moral, 8, стр. 15, Leipzig, Universal-Bibliotek.
505
Куно Фишер. Истор. нов. фил., т. VIII, Гегель, стр. 333.
506
Примеч. ко 2-му изд. Верность моей характеристики интеллигентской психологии блестяще подтверждается характером полемики, возгоревшейся вокруг «Вех»{1}. Не ожидал я только, чтобы неспособность критиковать по существу духовно-реформаторскую работу «Вех» оказалась столь всеобщей.
507
Имею в виду не философский позитивизм, а научный позитивизм. Запад создал научный дух, который и там был превращен в орудие борьбы против религии и метафизики. Но Западу чужды славянские крайности; Запад создал науку религиозно и метафизически нейтральную.
508
Авенариусу не удалось освободиться от «предпосылок», его гносеологическая точка зрения очень сбивчива, пахнет и «материализмом», и «спиритуализмом», и чем угодно, но не проста.
509
Истина не может быть национальной, истина всегда универсальна, но разные национальности могут быть призваны к раскрытию отдельных сторон истины. Свойства русского национального духа указывают на то, что мы призваны творить в области религиозной философии.
510
Смирение перед истиной имеет большое моральное значение, но не должно вести к культу мертвой, отвлеченной истины.
511
Примеч. ко 2-му изд. Политическое освобождение возможно лишь в связи с духовным и культурным возрождением и на его основе.
512
В очерке «Религия и интеллигенция» («Русская мысль», 1908. III); издан и отдельно.
513
Ср. об этом мой очерк «Душевная драма Герцена» в сборнике «От марксизма к идеализму» и в отдельном издании.
514
Рознь наблюдается, конечно, и в истории христианских и иных религиозных сект и исповеданий. До известной степени и здесь наблюдается психология героизма, но эти распри имеют, однако, и свои специальные причины, с нею не связанные.
515
Нет нужды показывать, насколько эта атеистическая эсхатология отличается от христианской эсхатологии{74}.
516
Пэдократия – господство детей{82}.
517
Разоблачения, связанные с именем Азефа{85}, раскрыли, как далеко может идти при героическом максимализме эта неразборчивость в средствах, при которой перестаешь уже различать, где кончается революционер и начинается охранник или провокатор.
518
Карлейль в своей книге «Герои и героическое в истории» под именем героизма описывает духовный склад, который, по принятой нами терминологии, приближается к типу подвижничества и, во всяком случае, значительно отличается от атеистического героизма.
519
Собр. соч. Ф. М. Достоевского, изд. 6-е, т. XII, стр. 425 {91}.
520
Конечно, все допускает подделку и искажение, и именем смирения прикрываются и прикрывались черты, на самом деле ничего общего с ним не имеющие, в частности – трусливое и лицемерное низкопоклонство (так же точно, как интеллигентским героизмом и революционностью прикрывается нередко распущенность и хулиганство). Чем выше добродетель, тем злее ее карикатуры и искажение. Но не по ним же следует судить о существе ее.

521
Белинский писал в знаменитом письме своем к Гоголю, этом пламенном и классическом выражении интеллигентского настроения: «что вы нашли общего между Христом и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения… Но смысл Христова учения открыт философским движением прошлого века» (В. Г. Белинский. Письмо к Гоголю. С предисловием С. А. Венгерова. С. – Пб. 1905, стр. 13).
522
Я беру все эти вопросы в их психологической постановке, оставляя в стороне рассмотрение их по существу{103}.
523
Post-scriptum pro domo sua {104}. По поводу суровой характеристики интеллигентского уклада души (гл. III–V) мне может быть сделан упрек, что я произношу здесь суд над людьми самоотверженными, страдающими, гонимыми, по крайней мере, я сам не раз задавался этим вопросом. Но независимо от того, сколь бы низко ни думал я о себе самом, я чувствую обязанность (хотя бы в качестве общественного «послушания») сказать все, что я вижу, что лежит у меня на сердце как итог всего пережитого, перечувствованного, передуманного относительно интеллигенции; это повелевает мне чувство ответственности и мучительная тревога и за интеллигенцию, и за Россию. Но при критике духовного облика и идеалов интеллигенции я отнюдь не имею в виду судить отдельных личностей, равно как, выставляя свой идеал, в истинности которого я убежден, я отнюдь не подразумеваю при этом, чтобы сам я к нему больше других приблизился. Да и можно ли чувствовать себя приблизившимся к абсолютному идеалу?.. Но призывать к нему, указывать его невидящим{105} не только можно, но и должно.
524
О том своеобразном и зловещем выражении, которое он получил во время русско-японской войны, лучше умолчим, чтобы не растравлять этих жгучих и больных воспоминаний{108}.
525
В своих примечаниях к «Основаниям политической экономии» Д. Ст. Милля{110}.
526
Поэтому и настоящее движение «неославизма»{111} остается пока принципиально необоснованным.
527
«Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он в своем целом, по крайней мере, никогда не принимает и не захочет принять своего греха за правду…. Грех есть дело преходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, в Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа – Христос. А с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее и народное{112} дело свое всегда по-христиански» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч., изд. 6, т. XXI, 441){113}. Интересно с этим пониманием души народной, которое Достоевский разделяет с крупнейшими русскими художниками и мыслителями, сопоставить интеллигентское воззрение, выраженное в цитированном уже письме Белинского: «Приглядитесь попристальнее, и вы увидите, что это по натуре глубоко-атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности (sic)….мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем» (Письмо к Гоголю, стр. 14).
528
Компетентную и мастерскую характеристику нравственного значения монастыря в русской истории см в речи проф В. О. Ключевского «Благодатный воспитатель русского народного духа (преп. Сергий)» (Троицкий цветок, № 9){114}. Ср. также В. А. Кожевников: «Христианское подвижничество в его прошлом и настоящем» (готов. к печати).
529
Мне уже пришлось говорить об этом в очерке «Интеллигенция и религия»{115}
530
Ср. характеристику казачества и Запорожья у проф. Ключевского. Курс русской истории Часть III. М. 1908.
531
Примеч. ко 2-му изд. Эта характеристика нашей интеллигентской массы была

признана клеветою и кощунством. Но вот что, десять лет назад, писал Чехов: «Я не верю в нашу интеллигенцию, лицемерную, фальшивую, истеричную, невоспитанную, ленивую, не верю даже, когда она страдает и жалуется, ибо ее притеснители выходят из ее же недр» (письмо к И. И. Орлову 22 февраля 1899 г., в вышедшем на днях сборнике писем А. П. Чехова п<од> ред Б. Н. Бочкарева, стр. 54). Последние слова Чехова содержат в себе верный намек: русская бюрократия есть в значительной мере плоть от плоти русской интеллигенции.
532
Примеч. ко 2-му изданию. Эта фраза была радостно подхвачена газетной критикой как публичное признание в любви к штыкам и тюрьмам. – Я не люблю штыков и никого не призываю благословлять их; напротив, я вижу в них Немезиду. Смысл моей фразы тот, что всем своим прошлым интеллигенция поставлена в неслыханное, ужасное положение: народ, за который она боролась, ненавидит ее, а власть, против которой она боролась, оказывается ее защитницей, хочет ли она того или не хочет. «Должны» в моей фразе значит «обречены», мы собственными руками, сами не сознавая, соткали эту связь между собою и властью, – в этом и заключается ужас, и на это я указываю.
533
Примеч. ко 2-му изданию. С тех пор, как были написаны предыдущие строки, младотурки после восьми месяцев бескровной революции перешли во вторую стадию своей политической жизни. На них, как на творческую силу, напали и справа и слева. Так было всегда, во всех странах. Турецкие ахрары сыграли роль наших эсэров и эс-деков. И если младотурки одержали победу и на этот раз, то только потому, что в их лице выступила национально-государственная творческая сила Турции. Конечно, и младотурки могут погибнуть под ударами обманутой темной реакционной массы и сепаратистов. Но их гибель – гибель Турции, и история младотурок была и вечно будет ярким примером той нравственной мощи, которую придает революции одушевляющая ее национально-государственная идея.
534
Считаю долгом сделать оговорку относительно «платформы», формулированной в предисловии к настоящей книге: я всецело принимаю изложенный там основной тезис, но расхожусь с остальными авторами в его принципиальной мотивировке {25}.
535
См. сочинения Н. К. Михайловского. Т. IV, стр. 949.
536
Там же, стр. 952. – Примечание ко 2-му изданию. Статья, из которой заимствованы вышеприведенные отрывки, написана в сентябре 1880 г. В это время народническое мировоззрение утратило свой некогда цельный характер, так как более чем за два года перед тем из недр этого движения возникла партия «Народной воли» для борьбы за политическую свободу. Н. К. Михайловский сочувствовал этой борьбе, а в своей статье он уже полемизировал с славянофилами, по-прежнему доказывавшими ненужность гарантий; об отрицании необходимости политической свободы он говорит как о факте прошлого всей народнической интеллигенции{17}.
537
См. А. Н. Потресов (Старовер). «Этюды о русской интеллигенции». Сборник статей. 2-е изд. О. Н. Поповой. Спб. 1908. Стр. 253 и сл.
538
См. «Полный текст протоколов Второго очередного съезда Р.С.-Д.Р.П». Женева, 1903. Стр. 169–170 {28}.
539
П. Новгородцев: «Законодательная деятельность Государственной думы». См. сборник статей «Первая Государственная Дума». Спб., 1907. Вып. II, стр. 22.
540
Полн. текст протоколов Второго очередн. съезда Р.С.-Д.Р.П. Женева, 1903, стр. 331.
541
Там же, стр. 333 и сл.{39}
542
Примеч. ко 2-му изд. Многие считают, что несправедливо обвинять нашу интеллигенцию в слабости правосознания, так как в этом виновата не она, а внешние условия – то бесправие, которое господствует у нас в жизни. Отрицать влияние этих условий невозможно, и оно отмечено в моей статье. Но нельзя их винить во всем, нельзя успокаиваться на признании того, что «наша государственная жизнь слишком долго – в целом ряде поколений – нас не воспитывала, а развращала», что «на общем пренебрежении к началу законности, на сознании его бессилия и ненужности воспитывались целые поколения русских людей». (См. В. Маклаков, «Законность в русской жизни», «Вестн<ик> Евр<опы>», 1909, май, стр. 273–274.) Если мы сознали это зло, то с ним нельзя больше мириться, наша

совесть не может быть спокойной, и мы должны в самих себе бороться с развращающим нас началом. Недостойно мыслящих людей говорить: мы развращены и будем развращаться, пока не устранят развращающей нас причины, — и всякий человек обязан сказать: я не должен больше развращаться, так как я сознал, что меня развращает и где причина моего развращения. Мы должны теперь напрячь все силы своей мысли, своего чувства и своей воли, чтобы освободить свое сознание от пагубного влияния неблагоприятных условий. Вот почему задача времени в том, чтобы пробуждать правосознание русской интеллигенции и вызывать его к жизни и деятельности{54}.

543

Настоящие размышления представляют написанные два года тому назад наброски главы из той задуманной мною книги, в которой я хотел подвести итоги нашего культурного и политического развития и дать оценку пережитой нами революции{1}. Прим. ко 2-му изд. Перепечатывается без всяких изменений.

544

Ср. мою статью о Льве Толстом в «Русской Мысли» (август 1908 г.){7}

545

См. мою статью «Facies hippocratica» в «Русской мысли». 1907, окт.

546

О наших так называемых «культурных работниках» будет сказано ниже.

547

С замечательной проницательностью эта беспринципность русской интеллигенции была уже давно подмечена покойным А. И. Эртелем и высказана в одном недавно опубликованоем частном письме от 1892 г. «Всякий протест, если он претендует на плодотворность, должен вытекать… из философски-религиозных убеждений самого протестующего. Большею частью наши протестанты сами не отдают себе отчета, почему их возмущает произвол, насилие, бесцеремонность власти, потому что, возмущаясь этим в данном случае, они этим же самым восторгаются в другом случае, лишь бы вместо Победоносцева был подставлен Гамбетта или кто-нибудь в таком же роде… Основной рычаг общественного поведения должен быть установлен без всякого отношения к “злобе дня”, — он должен определяться не статистикой, не положением крестьянского быта, не теми или иными дефектами государственного хозяйства и вообще политики, но философски-религиозным пониманием своего личного назначения». «Письма А. И. Эртеля», М. 1909, стр. 294–295.

548

Бланк Р. М.

549

«Из рукописей А. Н. Шмидт», стр. 178–179.

550

Кареев: «История Зап. Европы», т. IV, стр. 123.

551

Там же, стр. 124.

552

Слова Н. А. Бердяева{1}.

553

Срв. Ев. от Иоанна, XIX, 23–24 {2}.

554

Проф. П. Н. Сакулин в книге, написанной им в защиту новой упрощенной орфографии, оправдывает реформу именно как «секуляризацию» правописания{21}.

555

Удивительные по «творческому» размаху примеры таких новшеств можно найти в той же книге проф. Сакулина: см. хотя бы решение вопроса о правописании прилагательных в именительном и винительном множественного числа трех родов.

556

Проф. Р. Виппер. Две интеллигенции и другие очерки. М., 1912. Стр. 24–25.

557

Свои взгляды на социализм и анархизм я подробно обосновываю в своем исследовании «Об общественном идеале».

558

Одним из самых интересных опытов разбора свойств интеллигентского сознания являются статьи проф. Виппера в Утре России под заглавием «Соль земли».

559

«Новые акты Смутного времени». Собрание С. Б. Веселовского, № 82. М., 1911 г.

560

Более подробное развитие этих начал я даю в моем сочинении «Об общественном идеале». Выпуск II{7}.

561

Курс русской истории, т. II, стр 83–84.

562
La vie du droit et 1’impuissance des lois. 1908, p. 219.
563
Для борцов за освобождение крестьян мысль о нем не была просто «мыслью», а, как свидетельствовал Николай Тургенев в объяснительной (оправдательной) записке о своем участии в движении декабристов, «страстью»{1}.
564
Статья «Интеллигенция и революция», перепечатанная потом в сборнике «Patriotica».
565
Кроме общих сочинений по русской истории, из которых особенно ценны соответствующий том (XIX) «Истории России» Соловьева и монография Костомарова об Анне Иоанновне, наилучший свод и обзор материалов о событии 1730 г. дают книга Д. А. Корсакова «Воцарение императрицы Анны Иоанновны». Казань, 1880 г., статья П. Н. Милюкова «Верховники и шляхетство» в сборнике «Из истории русской интеллигенции». Спб., 1902 г., и брошюра М. М. Богословского «Конституционное движение 1730 г.». Москва, 1906 г.
566
«За самодержавие ясно и положительно стояли гвардейцы: они были обласканы императрицей и могли надеяться на еще большее к себе внимание, после того как послужат ей теперь в трудных обстоятельствах» (Костомаров). Гренадерская рота Преображенского полка, произведшая переворот 25 ноября 1740 г. и возведшая на престол Елизавету Петровну, получила наименование лейб-кампании. Отсюда выражение «лейб-кампанцы».
567
Ср. Корсаков, стр. 297 и сл., Милюков, стр. 49–51.
568
Напомним, что и для Радищева крестьянский вопрос сводился в первую очередь к личному освобождению, а затем к утверждению крестьянской собственности на землю, за которую они уплачивали подушную подать. Таким образом ему предносилось постепенное осуществление реформы.
569
Запоздалый и, так сказать, слитный характер крестьянской реформы 1861 г. воспроизводит в ослабленной, «государственной» форме пугачевское решение 1774 г. В силу этого в реформе 1861 г. центральное место получило наделение крестьян землей. Другие два момента – личные права и утверждение земельной собственности на основе землеустройства не получили надлежащего признания и выпуклости ни у власти, ни в общественном мнении. В эпоху подготовки реформы это особенно ярко сказалось в известной формулировке ее задач Юрием Самариным. Пугачевский манифест 31.VII 1774 г.{2}, провозглашавший освобождение крестьян, ставил разом две задачи: уничтожение личной несвободы и земельное устройство (не в смысле землеустройства, а в смысле наделения землей) крестьян, первое в патриархальной «самодержавно-государственной», второе в социалистической «народнической» обрисовке. Манифест этот гласил: «Жалуем сим именным указом с монаршим и отеческим нашим милосердием всех находившихся прежде в крестьянстве и в подданстве помещиков, быть верноподданными рабами собственной нашей короне, и награждаем древним крестом и молитвою, головами и бородами, вольностью и свободою вечно казаками, не требуя рекрутских поборов, подушных и прочих денежных податей, владением землями, лесными, сенокосными угодьями и рыбными ловлями и солеными озерами без покупки и без оброку, и освобождаем всех прежде чинимых от злодеев дворян и градских мздоимцев судей крестьянам и всему народу налагаемых податей и отягощениев и желаем вам спасения душ и спокойной в свете жизни, для которой мы вкусили и претерпели от прочих и иных злодеев дворян странствие и немалые бедства» [цитирую по В. И. Семевскому, «Крестьянский вопрос», т. I (Спб., 1888 г.); самый манифест впервые напечатан в сборнике Грота «Материалы для истории пугачевского бунта». Спб., 1875 г.].
570
Критическая история крестьянского вопроса еще должна быть написана с расчленением трех его основных проблем: личного освобождения, утверждения земельной собственности крестьян и землеустройства. В русской крестьянской реформе эти три основные проблемы были частью подменены, частью поглощены проблемой «наделения крестьян землей». Извращение всей крестьянской реформы идеей «надела» привело к аграрной революции 1917 г., изживать которую стране придется с огромными трудностями и жертвами.
571
«Patriotica», предисловие: «Между пороками русской общественности и пороками русской государственности есть роковая внутренняя связь, своего рода историческая круговая порука».

572
В качестве примера «классовых» образований, сложившихся на наших глазах и иллюстрирующих мою основную мысль, можно привести класс т<ак> н<азываемых> «младших (академических) преподавателей» (пользуюсь указанием, сделанным мне Д. М. Петрушевским). Приват-доценты, ассистенты, лаборанты существовали многие десятилетия, но лишь после революции 1905–1906 гг. они себя или, вернее, их вожаки осознали их как особое социально-психическое единство и противопоставили т<ак> н<азываемым> старшим преподавателям. Это явный случай социального подражания и его роли в процессе классового расчленения, ибо не может подлежать сомнению, что класс или группа младших преподавателей обособилась по образцу других классово-профессиональных группировок, и притом в связи с особыми чисто-русскими приемами мышления (такой группировки нет на Западе). В средние века процесс дробления цехов и возникавшие в результате его цеховые распри, которые суть формально случаи групповой борьбы внутри других более широких группировок, иллюстрируют ту же мысль. Дифференциация цехов далеко не всюду отвечала дифференциации самой промышленности: в первой был элемент чисто-психологический, который в известном смысле можно было бы охарактеризовать как «искусственный», тем более что часто цеховое дробление восходило генетически к фискальным соображениям власти, стоявшей над цехами.
573
Ср. «Patriotica», стр 103, где в пояснение этих мыслей я указываю: «Это было ясно еще в классической древности, где эллинство было широкой национальной идеей, не умещавшейся в государственные рамки. С успехами “в мышлении и красноречии” Исократ связывал самую идею эллинской культуры (παίδευσις): “Эллинами называются скорее те, кто участвует в нашей культуре, чем те, кто имеют общее с нами происхождение”»{4}.
574
Желающего судьба ведет, не желающего – тащит (лат.) – строка из стихотворения Клеанфа, которое Сенека цитирует в одном из своих посланий к Луцилию (CVII, 11). См.: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 270.
575
См.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. 2-е изд. СПб., 1913, т. X, с. 272–284.
576
Главный герой этого романа философ-позитивист Адриен Сикст (“французский Спенсер”) разработал “аналитическую доктрину”, которая “была еще более разрушительна, нежели учение Канта”, что и испытал на себе его верный “ученик” Робер Грелу, воплотивший в жизнь абстрактные идеи “учителя”; отрицательно отозвался о главном герое “Ученика” и Н. Ф. Федоров в своей “Записке от неученых к ученым” (Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982, с. 204).
577
См.: ОМИ, издание, указанное на с. 896.
578
Условные сокращения: ПИ – Проблемы идеализма; В – Вехи; ИГ – Из глубины.
Комментарии
Три «манифеста» русского идеализма начала XX впервые выходят в свет под одной обложкой. Трудно сказать сейчас, в какой степени подобное издание соответствует намерениям и замыслам их авторов. Наверное, если бы история России пошла по какому-нибудь другому из возможных путей, подобное издание давно уже было бы осуществлено и даже успело бы превратиться в библиографическую редкость. Но это, конечно, вопрос спорный и сфера вообще гадательная. История пошла именно тем путем, каким пошла, и сложилась так, а не иначе. И на судьбе каждого из трех сборников она отразилась хотя и по-своему, но, в общем, – трагически: у себя на родине они пребывали почти в полном забвении в течение семи десятилетий. В конце 80-х – начале 90-х гг. уже прошлого века сборники «Вехи» и «Из глубины» начали активно переиздаваться, причем массовыми тиражами. Сборники неоднократно были переизданы и в полном объеме и постатейно, с комментариями и без них. Можно сказать, что читательский спрос на них был вполне или почти удовлетворен. Гораздо меньше повезло сборнику «Проблемы идеализма»: он впервые был переиздан ровно сто лет спустя после выхода в свет: в 2002 году издательством «Модест Колеров и “Три квадрата”» (в серии «Исследования по истории русской мысли», т. 8). Конечно, тематически сборник «Проблемы идеализма» связан с двумя следующими сборниками слабее, чем связаны между собой «Вехи» и «Из глубины». Тем не менее, для понимания как «веховской» традиции, так и вообще судьбы русского идеализма начала XX века первый сборник имеет огромное значение. Именно в нем заложены те метафизические основы, которые в публицистической и, стало быть, более популярной форме были реализованы в двух последующих сборниках. Если, по словам Гегеля, «народ без метафизики есть храм без божества», то сборники «Вехи» и «Из глубины» без их предшественника можно было бы сравнить со строениями без

фундамента.
Поэтому издание трех «манифестов» в одном томе можно уподобить «завершенному собору». Его «завершению» в немалой степени способствовали все предыдущие переиздания сборников, опыт и материалы которых учтены в настоящем издании в максимально возможной степени.
В качестве вступительной статьи ко всему изданию предлагается статья Н. П. Полторацкого, что обусловлено целым рядом причин. Во-первых, эта статья, хотя и написана она к парижскому (1967 г.) изданию сборника «Из глубины», устанавливает четкую связь между ним и двумя предыдущими сборниками. Во-вторых, она написана в достаточно популярной форме и вместе с тем ничуть не утратила своего научного и актуального значения. И, наконец, в-третьих – last but not least, – она, кажется, еще не переиздавалась в России.
Проблемы идеализма
Печатается по тексту издания, титульный лист которого воспроизведен на с. 18. В комментариях учтены (и в некоторых, правда, весьма редких случаях уточнены) текстологические примечания Н. В. Самовера и М. А. Колерова, представленные в издании: Проблемы идеализма. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002 (Исследования по истории русской мысли. Под общей редакцией М. А. Колерова, т. 8), с. 833–881.
В первом (и втором) издании сборник открывался краткой заметкой председателя Московского Психологического Общества Л. Лопатина, которую мы помещаем здесь:
«От Московского Психологического Общества
Выпуская в свет настоящий Сборник, Московское Психологическое Общество с особенным удовольствием дает место в ряду своих изданий этому серьезному коллективному труду. Являясь выражением взглядов лишь одной группы его членов, принадлежащих к идеалистическому направлению, этот труд должен был, однако, встретить поддержку и со стороны всего Психологического Общества, ввиду того выдающегося интереса, который он представляет. Следуя в своих изданиях принципу беспристрастного отношения к различным философским течениям, Общество выражает этим свою веру в не подлежащее сомнению торжество истины, которая в себе самой носит силу как своего утверждения, так и непреходящего значения и господства».
Сборник «Проблемы идеализма» вызвал многочисленные отзывы в печати, которые хотя и уступают в количественном отношении литературе о «Вехах», тем не менее, составят в совокупности том объемом не меньшим, чем сам сборник. Ниже приведен список (не претендующий на полноту) наиболее значимых печатных отзывов на сборник «Проблемы идеализма», опубликованных в 1903–1905 гг.
Библиография «Проблем идеализма»
1. Михайловский Н. Литература и жизнь // Русское богатство, № 1, январь, с. 84–108.
2. А.Б. [Богданович А. И.] Критические заметки // Мир Божий, № 2, февраль, с. 1–12.
3. Луначарский А. В. «Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма // Образование, № 2, февраль, с. 113–150.
4. Пешехонов А. В. Проблемы совести и чести в учении новейших метафизиков // Русское богатство, № 2, февраль, с. 63–85.
5. Г.В. [Г.В. Плеханов] «Проблемы идеализма» (Заметки читателя) // Русская мысль, № 3, март.
6. Богданов А. Новое средневековье // Образование, № 3, март, с. 16–25.
7. Филиппов М. Новый идеализм. Статья первая // Научное обозрение, № 3, март, с. 1–27.
8. Филиппов М. Новый идеализм. Метафизика и моральная идеология (Статья вторая) // Научное обозрение, № 4, апрель, с. 1–35.
9. Изгоев А. С. Земные корни неземного идеализма // Образование, № VI, июнь, с. 41–69.
10. Слонимский Л. Новейшие идеалисты // Вестник Европы, № 9, сентябрь.
11. Ратнер М. Проблемы идеализма в русской литературе // Русское богатство, № 9, сентябрь, с. 1–32.
12. Рожков Н. Значение и судьбы новейшего идеализма в России. (По поводу книги «Проблемы идеализма».) // Вопросы философии и психологии, кн. 67 (2), с. 314–332.
13. Айхенвальд Ю. Обзор книг // Вопросы философии и психологии, кн. 67 (2), с. 333–356.
14. Воблый К. Критика и библиография // Журнал Министерства народного просвещения, [№ 10], ноябрь, с. 230–239).
15. Гальперин С. И. Современная социология. (Обзор социологической литературы за 1902 год.) Екатеринослав, 1903, с. 18–142, 154.
16. Ортодокс [Аксельрод Л. И.] Новейшие русские идеалисты (О «Проблемах идеализма»). Женева, 1903.

17. Агеев К., свящ. «Возрождающийся идеализм» в миросозерцании русского образованного общества // Вера и разум, № 5. март, кн. 1.
18. Луначарский А. Идеалист и позитивист как психологические типы // Правда (журнал), № 1.
18. Давыдов И. Об идеализме, марксизме и народничестве // Вопросы жизни, № 7, июль, с. 312–323.
П. И. Новгородцев. Предисловие
В первом издании «Проблем идеализма» – с. VII–IX.
1
См.: Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) (1-е изд.: М., 1874).
2
Критике позитивизма Б. Н. Чичерин посвятил свою книгу «Положительная философия и единство науки» (М., 1892).
С. Булгаков. Основные проблемы теории прогресса
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 1–47.
В отредактированном и исправленном виде статья переиздана автором в составе его сборника «От марксизма к идеализму» [сокращенно – ОМИ] (М., 1903).
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 3*, 5*, 6*, 8*, 9*, 11*–13*, 15*–17*, 19*, 20*, 23*, 25*, 26*, 28*-30*, 32*, 34*-36*, 38*, 41*-48*, 50*-53*, 55*–61*, 65*, 66*, 68*, 73*-76*, 79*-84*, 86*-89*, 91*-97*, 100*, 103*–116*, 118*–122*, 124*–127*, 133*, 136*–142*, 146*; в скобках указаны страницы издания: Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. М.: Астрель, 2006 (серия «Социальная мысль России»).
1
Цитата из драматической поэмы Гете «Пандора» (перевод А. Ф. Филиппова):
Чего желать – вы, что внизу, то чуете,
Что должно дать, они, вверху, то знают.
Вы мощно начинаете, титаны! Повести
К тому, что вечно благо и прекрасно,
Есть труд богов – им это предоставьте!
2
Имеется в виду «закон интеллектуальной эволюции человечества, или закон трех стадий». «Согласно моей основной доктрине, – писал О. Конт, – все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти, последовательно, через три различные теоретические стадии, которые смогут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями – теологическая, метафизическая и научная…» (Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. СПб., 1910, с. 10).
3
В ОМИ (с. 493) вместо «неспособностью разума» – «ее [науки] неспособностью».
4
В современном переводе – «дурная бесконечность». «Дурная, или отрицательная, бесконечность… есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 232). «Относительно… бесконечного прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественного бесконечного прогресса, а именно, что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы долженствования и, таким образом, на деле остается в конечном» (там же, с. 252).
5
В ОМИ (с. 494) вместо «которая поэтому подлежит также закону развития – «поэтому также подлежащая закону развития».
6
В ОМИ (с. 494) вместо «не вмещающихся» – «не умещающихся»
7
Великая идея человечества, которая бесповоротно вытеснит идею Бога (фр.).
8
В ОМИ (с. 495) к этим словам сделано примечание: «Ср. для примера рассуждения об атеистической религии у Геккеля D ie Welträthsel. Volksausgabe [Мировые загадки. Популярное издание]. 1903. Th. 4».
9
В ОМИ (с. 495) вместо «Бен-Акибы» – «де Сильва».
10
Имеется в виду определение веры в Послании к Евреям апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (11, 1).
11

В ОМИ (с. 496) слова «что 2×2 = 4, или в том, что» – сняты.
12
В ОМИ (с. 496) вместо «недоказуемо» – «вполне недоказуемо».
13
В ОМИ (с. 496) к этим словам сделано примечание: «Как видит читатель, здесь констатируется лишь факт психологической неустранимости веры из нашего сознания, который далее подтверждается и анализом теории прогресса. Но констатированием этого факта, конечно, еще не разрешается вопрос о гносеологических правах веры (см. об этом статью о философии Соловьева)».
Имеется в виду статья «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» (ОМИ, с. 571–637).
14
Ср.: Гольбах П. Избранные произведения М., 1963, т. 1, с. 237.
15
В ОМИ (с. 498) к этим словам сделано примечание: «Сущность механического миропонимания художественно выражена Тургеневым в “стихотворении в прозе” под заглавием “Природа”. Аналогичным настроением продиктован и “Разговор”».
См.: Тургенев И. С. Собрание сочинений в 6-ти тт. М., 1968, т. 5, с. 465–466, 502–503. Основная тема этих «стихотворений» – безразличное равнодушие природы, «не ведающей ни добра, ни зла» к человеку. Это, по словам С. Н. Булгакова, образ природы в «механическом мировоззрении» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990, с. 147).
16
В ОМИ (с. 498) слова «нашем русском философе» – сняты.
17
В ОМИ (с. 499) вместо «всех учений современного механического миропонимания» – «современного механического миропонимания, по крайней мере, в его популярной форме».
18
Деян. 17, 23.
19
В ОМИ (с. 500) вместо «действительно научную» – «позитивно научную».
20
В ОМИ (с. 500) слово «опытную» выделено курсивом.
21
Противоречие в определении (лат.); например, «круглый квадрат».
22
Потустороннее, по ту сторону (нем.).
23
В ОМИ (с. 501) после этих слов в скобках следует: «Готовится русский перевод А. М. Водена».
24
См.: Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903, с. 442–444.
25
В ОМИ (с. 502) после этих слов следует: «Ср. статью “Задачи политической экономии”».
См.: ОМИ, с. 691–721.
26
В ОМИ (с. 502) к этим словам сделано примечание: «Причиной принципиальной невозможности исторических предсказаний, помимо того, что история имеет дело с индивидуальными событиями, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще и то, что ход истории обусловливается не только известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но и деятельностью личностей. Между тем каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению. Конечно, то влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неуловимо мало, хотя у великих людей оно достигает весьма осязательных размеров. Но самая возможность появления тех или других индивидуальностей в разные моменты истории превращает ее в уравнение с неопределенным числом неизвестных. В отличие от естествознания, которому приходится иметь дело с определенным числом элементов и с определенными силами природы, история имеет дело с неопределенным числом постоянно появляющихся и уничтожающихся элементов, так что закон постоянства энергии здесь неприложим. В этом смысле можно сказать, что сотворение мира, т. е. его сил и элементов, не только не может считаться закончившимся, но непрерывно продолжается, и духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и

регрессом, но и просто с рождением и смертью каждой человеческой личности».
27
Бремя доказательств (лат.).
28
В ОМИ (с. 504) к этим словам сделано примечание: «О гносеологической противоречивости последовательного детерминизма и вытекающей отсюда невозможности социальных предсказаний см. в статье “О социальном идеале”». См.: ОМИ, с. 662–690.
29
В ОМИ (с. 504) вместо «ведение будущего» – «ведение всех будущих событий».
30
В ОМИ (с. 505) вместо «различие» – «отличие».
31
Место наименьшего сопротивления (лат.).
32
В ОМИ (с. 506) вместо «способна оледенить кровь» – «не принадлежит к числу бодрящих».
33
Не знаем; не узнаем (лат.) – слова Э. Дюбуа-Реймона в заключительной части его знаменитой лекции «О границах естествознания»: «Относительно загадки в вещественном мире естествоиспытатель давно уже привык произносить с мужественным самоотречением свое “ignoramus” [не знаем]. Озираясь на пройденный победоносно путь, его при этом осеняет тихое сознание, что то, что ему теперь неизвестно, ему удалось бы, по крайней мере, при удобном случае, узнать или он, может быть, еще узнает когда-нибудь. Но по отношению к загадке, что такое материя и сила и как они в состоянии думать, он раз навсегда должен обречь себя на тот гораздо труднее дающийся приговор: “ignorabimus” [не узнаем]» (Дюбуа-Реймон Э. О пределах познания природы. Могилев-на-Днепре, 1874, с. 24).
34
В ОМИ (с. 506) вместо «конечную цель ей не под силу» – «конечную цель, оставаясь собой, она не может».
35
В ОМИ (с. 506) вместо: «но я не счел – позитивной науки» – «и ее философское восполнение являлось только вопросом времени».
36
В ОМИ (с. 507) вместо «царственное свое господство» – «свое господство».
37
Ср.: Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935, с. 98–99.
38
В ОМИ это примечание снято.
39
См.: Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1, с. 210–213.
40
Эвдемонизм – принцип жизнепонимания, согласно которому целью человеческой жизни является счастье.
41
В ОМИ (с. 512) после этих слов в скобках: «хотя оно и не зависит от его воли».
42
В ОМИ (с. 512) вместо «является попутным и не преднамеренным спутником» – «есть попутный и непреднамеренный результат».
43
В ОМИ (с. 512) фраза «Очевидно – самостоятельного» – снята.
44
В ОМИ (с. 512) вместо «Но если» – «Если же».
45
В ОМИ (с. 512) вместо «было бы» – «могло бы явиться».
46
В ОМИ (с. 512) вместо «состояние» – «состояние, как сопровождающееся минимальным количеством страданий».
47
В ОМИ (с. 512) вместо «всю необходимость – Достоевский» – «возвышающее значение страдания, его этическое значение».
48
В ОМИ (с. 512) вместо «страдание всегда останется неустранимым» – «известные формы страдания всегда останутся неустранимы».
49
Согласно Шопенгауэру, «сострадание есть единственный источник бескорыстных поступков и потому… истинная основа моральности» (Шопенгауэр А. Свобода воли и

нравственность. М., 1992, с. 235).
50
В ОМИ (с. 512) далее следует: «Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, порабощением, всем, что стоит на пути духовному развитию народа».
51
В ОМИ (с. 513) к этим словам сделано примечание: «Конечно, я не проповедую здесь ни самобичевания, ни всяческого средневекового изуверства и уж тем более не санкционирую бедности, бесправия, голодовок и т. п., как истолковывали это место некоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страдание действует возвышающе, напротив, многие страдания, особенно физические, могут только унижать и деморализовать человека (об отрицательном гедонизме см. в статье “Об экономическом идеале”). Но если мы отрицаем гедоническую мораль, которая решает вопрос просто и определенно, считая удовольствие как таковое благом, а страдание злом, то мы должны поставить особо принципиальный вопрос об этической ценности страдания. Этот вопрос был поставлен еще отцом автономной морали Кантом (в “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”), где он разрешается в связи с учением Канта о “радикальном зле в человеческой природе”. Благодаря последнему, “переход из состояния испорченности к добродетели есть сам по себе уже самопожертвование и начало длинного ряда жизненных бедствий… которым человек подвергается добровольно ради добра”».
Под «некоторыми читателями» имеется в виду Л. Аксельрод (Ортодокс), которая в своей брошюре «О “Проблемах идеализма”» (Одесса, 1905) писала: «…г. Булгаков упрекает… “социальный эвдемонизм” в том, что это учение совершенно неспособно оценить необходимость всевозвышающего значения страдания… Социализм, стремящийся уничтожить человеческие страдания, грешит, таким образом, против этики» (с. 16). Цитату из Канта см.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 103.
52
В ОМИ (с. 513) вместо «чувственных потребностей» – «потребностей».
53
В ОМИ (с. 513) вместо «их удовлетворения» – «возможностей их удовлетворения».
54
Становление человека (нем.).
55
В ОМИ (с. 513) вместо «Это вполне – как таковой» – «Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной».
56
В ОМИ (с. 513) вместо «грубое язычество» – «грубый материализм».
57
В ОМИ (с. 513) вместо «не является противонравственным» – «является истинно прогрессивным».
58
В ОМИ (с. 513) вместо «падению духа и победе плоти» – «понижению духовной жизни».
59
В ОМИ (с. 514) вместо «забывают» – «иногда забывают».
60
В ОМИ (с. 514) к этим словам сделано примечание: «Вопрос об этом подробнее рассматривается в статье “Об экономическом идеале” (см. ниже)».
См.: ОМИ, с. 638–661.
61
В ОМИ отрывок, начинающийся со слов «культурное варварство» и до конца абзаца – снят.
62
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений Л., 1976, т. 14, с. 222.
63
После нас – хоть потоп (фр.).
64
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1976, т. 14, с. 214 («Братья Карамазовы», кн. 5, гл. III).
65
В ОМИ (с. 514) к этим словам сделано примечание: «Ср. предыдущую статью “Иван Карамазов как философский тип”».
См.: ОМИ, с. 463–491.
66
В ОМИ (с. 515) слова «учением классовой борьбы и вообще» – сняты.

67
Перевод Булгакова неточен; в послесловии ко второму изданию 1-го тома «Капитала» К. Маркс писал: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 23, с. 22).
68
В ОМИ (с. 516) слова, заключенные в скобки, – сняты.
69
О «скачке человечества из царства необходимости в царство свободы» писал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 20, с. 295). Булгаков неоднократно иронизировал в своих сочинениях по поводу этого «скачка» (или «прыжка», как он предпочитает переводить). «С учением о научности социализма, – писал он в “Философии хозяйства”, – может связываться и такое представление, будто наукою обосновывается наступление земного рая, идеального состояния жизни отдельных личностей и общества, приносящего с собой разрешение всех жизненных вопросов и обозначающее “прыжок из необходимости к свободе”… В этом смысле социализм имеет, конечно, столько же общего с научностью, как и картины магометова рая» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства М., 1990, с. 212).
70
Предыстория (нем.). К. Маркс в предисловии к сочинению «К критике политической экономии» писал: «Буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 13, с. 8).
71
Подробнее см. в статье С. Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип» (Булгаков С. Н. Два града. СПб., 1997, с. 57–58).
72
В «Нескольких лекциях о назначении ученого» Фихте писал: «Общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ – вот наше назначение в обществе» (Фихте И. Г. Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. II, с. 29). См. также: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 127–130.
73
В ОМИ (с. 516) к этим словам сделано примечание: «Подробнее вопрос этот рассматривается в статье “О социальном идеале”».
74
В ОМИ (с. 517) вместо «бессознательно» – «бессодержательно».
75
В ОМИ (с. 518) вместо «сверхопытного, материального и духовного начала» – «сверхопытного начала».
76
В ОМИ это примечание – снято.
77
«Учение Канта о совместном существовании свободы и необходимости, – писал Шопенгауэр в трактате “Об основе морали”, – я считаю величайшим из всех завоеваний человеческого глубокомыслия. Вместе с трансцендентальной эстетикой это – два больших брильянта в короне кантовской славы…» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 181–182).
78
Парафраз евангельского изречения: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21).
79
В ОМИ (с. 519) слова в скобках – сняты.
80
В ОМИ (с. 519) далее следует: «Аргументы Риккерта (цит. соч.) против метафизики истории всецело связаны с его гносеологическими построениями и вне их теряют убедительную силу».
81
В ОМИ (с. 520) вместо «задача эта» – «целиком эта задача».
82
В ОМИ (с. 521) вместо «смысл» – «трансцендентный смысл».
83
В ОМИ (с. 521) вместо «показать» – «признать».
84
В ОМИ (с. 521) далее следует: «Как говорит Гегель, “всякое развитие имеет содержание и представляет интерес… Все, что, взятое само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи” (Moment der Idee)».

85
Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990, с. 53.
86
В ОМИ (с. 521) вместо «является теодицеей, как и понимал ее Гегель» – «включает эту проблему, ту самую, которую с такой решительностью ставит Ив. Карамазов (см. предыдущую статью)».
87
В ОМИ (с. 521) вместо «Это» – «Этот карамазовский вопрос».
88
В ОМИ (с. 521) вместо «которое должно вместе с тем явиться и оправданием зла» – «которое является вместе с тем и объяснением существования зла».
89
В ОМИ (с. 521) вместо этой фразы: «Философии здесь ставится задача найти такую точку зрения, при которой существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие».
90
Имеется в виду эпиграмма, входящая в состав стихотворного цикла «Опять на родине» (1823–1824):
Фрагментарность вселенной мне что-то не нравится,
Придется к ученому немцу отправиться.
Короткий расчет у него с бытием:
К разумному все приведя сочетанию,
Он старым шлафроком и прочим тряпьем
Прорехи заштопает у мироздания.
91
В ОМИ этот абзац – снят.
92
В ОМИ (с. 521) вместо «получает» – «в этом смысле получает».
93
В ОМИ (с. 521) вместо «только служебного» – «служебного».
94
В ОМИ эта фраза – снята.
95
В ОМИ (с. 522) вместо «Вместе с тем, мы признаем» – «С другой стороны, тем самым мы принимаем».
96
В ОМИ (с. 522) вместо «намерения» – «свободные стремления».
97
В ОМИ (с. 522) вместо «оказываются» – «в известном смысле оказываются».
98
В современном переводе – «хитрость мирового разума». См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 397–398.
99
Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд., т. 13, с. 7.
100
В ОМИ следующие два абзаца (в том числе и цитата из Гете) – сняты. Фраза «Как говорит Гегель – der Idee)» перенесена на с. 521.
101
В Цитата из первой части «Фауста» (сцена «Ночь», слова Духа, вызванного Фаустом):
Где времени кинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству.
102
Цитата из поэмы А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» (1858). См.: Толстой А. К. Сочинения. М., 1981, т. 1, с. 333). На слова из этой поэмы написан популярный романс П. И. Чайковского «Благословляю вас, леса».
103
В ОМИ (с. 523) далее следует: «Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма? [Это рекомендует, между прочим, Паульсен (в “Einleitung in die Philosophie”), что не мешает ему, однако, ввести подобие теодицеи с заднего крыльца по ведомству “веры”].Или же

существует средний путь, на котором метафизика истории все-таки становится возможной? Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы: во-первых, проблему теодицеи в узком смысле, т. е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории, или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством. По отношению к этой задаче, при существовании борьбы добра и зла в истории, все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем, отходят вправо или влево; история является с этой точки зрения постепенным, хотя и зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий. Метафизика истории в этой своей части по характеру проблем вполне совпадает с теорией прогресса в общепринятом смысле, с той существенной разницей, что основные критерии прогресса избираются не произвольно, при помощи “субъективного метода”, но подвергаются критическому испытанию и получают предварительное оправдание в метафизике.
Однако при таком понимании метафизики истории возникает новый вопрос».
104
В ОМИ (с. 523) вместо «Таким образом, если» – «Если».
105
В ОМИ (с. 524) вместо «не законом исторического развития, а нравственной задачей» – «нравственной задачей».
106
В ОМИ (с. 524) к этому сделано примечание: «Эта речь вышла в русском переводе (под моей редакцией) под заглавием: проф. Зибек. Прогресс как нравственная задача. Киев, 1903».
107
В ОМИ (с. 524) к этим словам сделано примечание: «Об абсолютности и потому недостижимости социального идеала в границах истории ср. в статьях “Душевная драма Герцена” (глава I) и “О социальном идеале”».
108
В ОМИ (с. 524) вместо «Позитивная теория прогресса – своего рода эсхатологией» – «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией».
109
В ОМИ (с. 524) к этим словам сделано примечание: «О недостаточности этой эсхатологии и вообще об эсхатологической проблеме см. в статье “Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?”»
110
В ОМИ (с. 524–525) вместо «Но иного рода эсхатология – Нужно убеждение» – «Но для этого нужно иное убеждение, именно в том, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства, другими словами, убеждение».
111
В ОМИ (с. 525–526) вместо этого абзаца: «Итак, основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало. Все эти положения в своей совокупности входят как неустранимая часть в философию теизма, именно христианского теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпывают всего ее содержания). Следовательно, основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина. Мы видели уже, что позитивно-атеистическая теория прогресса роковым образом основывается только на вере, хотя и прикрываемой наукообразным облачением. По своему объективному содержанию вера эта есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм [Примечание: Последовательный атеизм приводит поэтому к совершенному отрицанию теории прогресса; такую последовательность мы находим, между прочим, у Герцена (см. “Душевная драма Герцена”, гл. II)], но, не понимая своего действительного генезиса и опоры и благодаря неудаче попыток опереться на науку, основываясь на одной вере, позитивная теория прогресса является недоказуемой, иррациональной и потому ненаучной. Вопрос состоит теперь в том, должна ли теория прогресса всегда оставаться на таком уровне или же она, будучи приведена в связь со своими действительными философскими основами, может сделаться рациональной, доказуемой аргументами разума теорией? И если теория прогресса входит как часть в философию христианского теизма, то вопрос сводится к тому, представляет ли учение христианского теизма (а в нем и теория прогресса) исключительный объект веры или же оно может быть, кроме того, сделано предметом

философского исследования и рационального доказательства (с той, разумеется, степенью убедительности, какой вообще могут обладать философские положения, недоступные эмпирической проверке и опирающиеся лишь на одну логическую аргументацию)? Я держусь последнего мнения и нахожу наиболее удачное философское обоснование христианского теизма (а в нем и теории прогресса) в философии В. Соловьева. Во всяком случае, решение всех этих проблем (и притом не только положительное, но и отрицательное) уводит нас за пределы опытной науки, т. е. в метафизику».
112
В ОМИ (с. 526) вместо «велений» – «своих велений».
113
В ОМИ (с. 526) слова «в конкретной жизни» – сняты.
114
В ОМИ (с. 526) далее (после запятой) следует: «установить различие между добром и злом в конкретной жизни».
115
В ОМИ (с. 526) вместо «вступает в свои права» – «приходит на помощь».
116
В ОМИ это предложение – снято.
117
С точки зрения вечности (лат.) – выражение из 31-й теоремы пятой части «Этики». См.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1967, т. I, с. 609–610 (здесь это выражение переводится «под формой вечности»).
118
В ОМИ (с. 527) далее (после запятой) следует: «представляющей арену нравственной деятельности».
119
В ОМИ фрагмент «Но если – Naturwissenschaft)» – снят.
120
В ОМИ (с. 527) вместо «Группа наук о культуре» – «Группа общественных наук».
121
В ОМИ (с. 527) вместо «практическое» – «этическое».
122
В ОМИ (с. 527) вместо «значение – «практическое значение».
123
Точнее: sine qua non (лат.) – непременное, обязательное условие; букв: «условие, без которого нет».
124
В ОМИ (с. 528) к этим словам сделано примечание: «Специально о политической экономии см. в статье “Задачи политической экономии”».
125
В ОМИ (с. 528) вместо этого предложения: «Разумеется, я никоим образом не хочу этим сказать, чтобы ценность и значение социальной науки исчерпывалось этим утилитарным ее приложением. Интересы чистого знания представляют для современного человечества слишком высокую самостоятельную ценность, чтобы возможно было всецело подчинить какую бы то ни было науку одним утилитарным соображениям» [Далее следует примечание: «Некоторые критики поняли эту статью таким образом, что я стремлюсь в ней подорвать или умалить права науки, заменив ее фантазиями метафизики или подчинив ее слепой вере и авторитету, и на этом основании выступили в смешной поход в защиту науки, очевидно, полагая, что наука нуждается в их защите. Я отвечу им так, как было некогда отвечено тому греку, который начал усердно восхвалять Платона: а разве кто-нибудь его бранит? Права науки и научного позитивизма остаются вне всякого спора и выше всякого сомнения. Здесь был поставлен вопрос не о правах науки в границах научного исследования, а о самых этих границах: разрешаются ли все вопросы, неизбежно возникающие у мыслящего человека, в области науки и научного позитивизма, или же существуют вопросы, которые необходимо выводят за ее границы? И наоборот: не навязываются ли науке такие задачи и проблемы, которые заведомо превышают ее компетенцию, и этим преувеличением ее не нарушаются ли действительные права науки, как это было в теории прогресса?»].
Под некоторыми критиками здесь, как и выше (см. прим. 51* на с. 899), имеется в виду Л. Аксельрод (Ортодокс), которая писала: «Г. Булгаков в своем обосновании необходимости веры начинает насчет ограниченности разума» (указ. соч., с. 27).
126
В ОМИ (с. 528) вместо «наряду со знанием самостоятельные права» – «неустранимое и совершенно самостоятельное значение в человеческой жизни».
127
В ОМИ (с. 528) вместо «продуктом опытного или свехопытного знания» – «продуктом

знания и мысли».
128
Кант И. Трактаты и письма, с. 224.
129
«Ничто великое в мире не совершалось без страсти» (Гегель. Философия истории // Сочинения. М., 1935, т. 8, с. 23).
130
Мк. 9, 24.
131
Цитата из «Философии права»: «Что же касается отдельных людей, то уже, конечно, каждый и без того сын своего времени; таким образом, и философия есть точно так же современная ей эпоха, постигнутая в мышлении» (Гегель Г. В. Ф. Сочинения, т. 7, с. 16).
132
Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 89.
133
В ОМИ (с. 530) далее в скобках: «не считая еще Шопенгауэра».
134
Цитата из «Науки логики»: «Поскольку наука и здравый человеческий смысл способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – образованный народ без метафизики, нечто вроде храма… но без святыни» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 76).
135
Лежачее (т. е. никем не принятое) наследство (лат.).
136
В ОМИ (с. 532) слова «до полной духовной буржуазности» – сняты.
137
В ОМИ (с. 532) слова «сектантски фанатические» – сняты.
138
В ОМИ (с. 532) вместо «новый» – «новый и более надежный».
139
В ОМИ (с. 532) вместо «вечном сиянии абсолюта, религиозном проникновении его велениями» – «к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение».
140
В ОМИ это предложение – снято.
141
В ОМИ (с. 532) вместо «Речь идет не о том» – «Речь идет, очевидно, не о том».
142
В ОМИ (с. 532) последующая часть предложения, а также подстрочное примечание – сняты. Далее (с. 532–533) следует: «В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический материализм и классовый интерес – это оно может отлично оставить своим противникам, – а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непререкаемо обоснованы его требования. Пусть, наконец, действительно осуществятся известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем. Связь эта существует и должна быть сделана достоянием общественного сознания».
«Известные слова Энгельса» – из предисловия к брошюре «Развитие социализма от утопии к науке» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 19, с. 323).
143
Букв.: поднятие, подъем (нем.). У Гегеля – категория «снятия», означающая низведение некоторого реального основания до момента более развитого целого. См.: Гегель. Феноменология духа // Сочинения. М., 1959, т. 4, с. 2, 6, 11, 14–15. 19, 24–25, 28: Он же. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 166–169, 306; там же. М., 1972, т. 3, с. 286. Глагол aufheben имеет двойственный смысл: «поднять», «сохранить», но также – «устранить» и даже «арестовать». Впервые его употребил И. Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Я должен был поднять (aufheben) знание, чтобы освободить место вере».
144
Социалистическое и христианское мировоззрения не являются противоположностями. Один и тот же человек может одновременно придерживаться и того и другого, жить ими обоими, может быть христианином и социалистом (нем.).
145
Мк. 12, 29–31: «Первая из всех заповедей: “слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою

твоею, и всем разумом твоим, и всею крепостию твоею”: вот, первая заповедь! Вторая подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”: иной большей сих заповеди нет».

146

В ОМИ (с. 533–537) далее следует Post-scriptum (в квадратные скобки заключены авторские примечания, в фигурных – наши комментарии): «То место предыдущей статьи, где формулирована проблема метафизики истории, вызвало значительные недоразумения. Я счел наиболее удобным идею планомерного исторического развития выразить известной формулой великого представителя объективного идеализма и диалектического, или эволюционного, метода – Гегеля: “все действительное разумно”, т. е. подчинено разумному плану, имеет разумную цель. (При этом была сделана, конечно, оговорка о том, что, не разделяя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему.)

Формула “все действительное разумно” имеет целую историю, причем на нее опирались и правые, и левые гегельянцы, и консерваторы, и революционеры; я полагал, что старые и грубые недоразумения относительно нее теперь уже невозможны, и потому употребил ее спокойно, не опасаясь кривотолкований, без лишних, как мне тогда казалось, оговорок и пояснений, но, к сожалению, я ошибся в своих расчетах. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотел этим сказать.

Идея разумности всемирно-исторического плана и “лукавства разума” (List der Vernunft) возмущает многих прежде всего тем, что ею будто бы отрицается человеческая свобода, и личность превращается в игрушку абсолюта с его лукавством или в нуль. [Этот упрек можно встретить, между прочим, и у Герцена, который с иронией говорит о “провиденциальной шараде” и не желает быть “куклою”, предназначенной воплотить “какую-то бездомную идею” (см. “Душевная драма Герцена”, глава III).] Но кто же, однако, предъявляет такой упрек и берет на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической метафизики и учения о субстанциальности души? Ничуть не бывало. Упрек этот исходит из уст позитивистов, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках. Признание абсолютного господства закона причинности и отрицание существования или, по крайней мере, познаваемости всякого бытия, помимо чувственно-феноменального, чистый феноменализм, – таков их философский катехизис. Где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической причинности? Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее предетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, вполне иллюзорное, только всего. [Это совершенно справедливо было указано мною в первой статье о Штаммлере. Вообще в обеих статьях, написанных по поводу его книги (1 и 2 статьи этого сборника), вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т. е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт всего моего тогдашнего миросозерцания.] И в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология. [Правда, постулаты такого последовательного детерминизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке, ибо они приходят в противоречие с нашим непосредственным сознанием свободы (см. статью “О социальном идеале”). Но эта фактическая невозможность, имеющая решительное значение для социальной науки, не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности.] Fata volentem ducunt, nolentem trahunt [574] – эта формула (некогда употребленная мной для характеристики “неумолимого объективизма” материалистического понимания истории) безупречно выражает сущность позитивного детерминизма, и я очень прошу тех, кто будет это отрицать и снова обращать ко мне упреки в фатализме, показать мне возможность иного решения, иного выхода из антиномии свободы и необходимости на почве позитивного мировоззрения. А пока я буду утешаться той мыслью, что если бы я действительно был повинен в фатализме, то разделял бы эту вину со своими обвинителями. Но точно ли метафизический или провиденциальный детерминизм может быть только фатализмом, каким неизбежно, на мой взгляд, является детерминизм позитивный? Конечно, по этому вопросу мнения расходятся, и, как известно, существуют метафизические и богословские доктрины, в которых свобода воли совершенно отрицается. [Короткий очерк истории вопроса о свободе воли (до Канта) читатель найдет в статье Вл. Соловьева “Свобода воли” в Энцикл[опедическом] словаре [575]. К сожалению, в числе статей настоящего сборника, возникавших большей частью по какому-нибудь внешнему поводу, нет статьи, специально

посвященной этому вопросу, и хотя я чувствую этот пробел, но не в состоянии сейчас его восполнить.] Тем не менее, если она так или иначе может быть вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, т. е. метафизически. Во всяком случае, в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода как его основное и необходимое условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или божественного начала, процессом богочеловеческим, и так как человеческое сердце открыто для всеведения абсолютного разума (а следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной. [Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя. (Ср. статью “Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?”).]

Лишь такое решение вопроса, при котором сочетаются и свобода и необходимость, может удовлетворить запросы непосредственного сознания или практического разума. Нет нужды доказывать всю важность признания свободы: ведь недаром же ведутся нескончаемые споры о роли личности в истории и о свободе воли, которая есть слишком дорогое благо, чтобы человечество могло с легким сердцем от него хотя бы теоретически отказаться. [Я напомню, в качестве художественной иллюстрации, превосходный роман Бурже “Ученик”. Вопрос о свободе воли является центральной темой всего этого романа [576].] Потому-то обвинение в фатализме звучит тяжелым упреком в устах даже тех, кто философски стоит на почве фатализма, хотя этого и не сознает. Столь же трудно, как с голым фатализмом, мирится наше сознание и со свободой, лишенной всякой связи с необходимостью или закономерностью и представляющей собой чистейший окказионализм, при котором результаты человеческой деятельности зависят от неуловимой случайности. [Такое определение принимает обыкновенно свобода воли у Герцена: ср. цитаты на стр. 156–157, 157–158 этой книги [577].] Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но так как человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для выполнения своих желаний и подчинен необходимости внешнего мира, то он стремится опереться на объективную его закономерность, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. В этом и коренится психологическая причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития, а также и того обаяния, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм, обещающий — и притом в столь определенной и наукообразной форме — для свободных идеальных стремлений поддержку объективного хода вещей. Подобное же значение в метафизическом миросозерцании имеет идея нравственного миропорядка, которая состоит в том, что наши свободные нравственные стремления и поступки предусмотрены в мировом плане и для него необходимы, а потому рано или поздно принесут благие плоды.

Итак, для жизни равно дороги и необходимы идеи и свободы и необходимости, и ни от той, ни от другой наше практическое сознание не может отказаться без существенного ущерба. И именно их философское сочетание я и выставил в качестве одной из “основных проблем” теории прогресса.

Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, уж совершенно неожиданное для меня недоразумение: она была истолкована в том смысле, что все действительное нравственно, т. е. в смысле полного отрицания всякого различия между добром и злом или проповеди самого преступного нравственного индифферентизма (как ни противоречит это дикое истолкование всему содержанию моей статьи). Формула “все действительное разумно” никоим образом не может означать, что в действительности не существует ни зла, ни страдания; в ней выражена лишь та мысль, что мировой и исторический процесс является выполнением благого и разумного плана и направляется к разумной цели. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теории прогресса, которая, рисуя будущий рай на земле как цель усилий теперешнего человечества, также предполагает известную целесообразность в истории, хотя и считает ее не делом высшего разума, а результатом игры причин и следствий. Специфическая трудность, возникающая здесь для теистического миросозерцания, состоит в проблеме теодицеи: можно ли

примирить существование зла и страдания с признанием разумного, благого и мощного начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла в мире? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопрос всего теистического мировоззрения. Но как бы мы его ни разрешали, уже самая его постановка предполагает совершенно ясное различие между добром и злом, — высшая правда никоим образом не отменяет нашей земной правды, и с признанием разумности общего плана истории мы нисколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом. [Я, вслед за Соловьевым, разрешаю этот вопрос в связи с учением о свободе (и свободном выборе добра и зла) как основном условии мирового процесса.]»

Кн. Евгений Трубецкой. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории

В первом издании «Проблем идеализма» — с. 47–71.

1

Имеется в виду книга К. Каутского «Бернштейн и социал-демократическая программа» (рус. перевод 1906).

2

Ср. современный перевод: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли независящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е. изд., т 13, с. 6–7).

3

Имеется в виду работа К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», опубликованная в мае 1852 г. отдельной книгой в виде первого и единственного выпуска «непериодического журнала» «Die Revolution», издававшегося в Нью-Йорке. В этом издании работа называлась «Восемнадцатое брюмера Луи-Наполеона».

4

«Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений» (Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд., т. 8, с. 145).

5

«Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд., т. 23, с. 191). «Технология вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений» (Там же, с. 383, прим. 89).

6

Имеется в виду одно из главных произведений Ф. Энгельса «Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом» (1876–1878), больше известное под условным названием «Анти-Дюринг».

7

«Конечных причин всех общественных изменений и политических переворотов надо искать не в головах людей, не в возрастающем понимании ими вечной истины и справедливости, а в изменениях способа производства и обмена; их надо искать не в философии, а в экономике соответствующей эпохи» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1988, с. 371).

8

Имеется в виду труд Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884).
9
В Предисловии к первому изданию своей книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс писал: «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны – производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой стороны – производство самого человека, продолжение рода» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 23, с. 100).
10
Имеется в виду письмо Ф. Энгельса В. Боргиусу от 25 января 1894 г., в котором Энгельс, в частности, писал: «Под экономическими отношениями, которые мы считаем определяющим базисом истории общества, мы понимаем тот способ производства, каким люди определенного общества производят средства к жизни и обменивают между собой продукты (поскольку существует разделение труда). Таким образом, сюда входит вся техника производства и транспорта. Эта техника, согласно нашим взглядам, определяет также и способ обмена, затем способ распределения продуктов, а тем самым после разложения родового строя также и разделение на классы, отношения господства и подчинения, государство, политику, право и т. д. В понятие экономических отношений включается далее и географическая основа, на которой эти отношения развиваются, и фактически перешедшие от прошлого остатки прежних ступеней экономического развития, которые продолжают сохраняться зачастую только по традиции или благодаря vis inertiae, а также, конечно, внешняя среда, окружающая эту общественную форму.
…Мы считаем, что экономические условия в конечном счете обусловливают историческое развитие. Раса же сама является экономическим фактором» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 39, с. 175–175).
11
Цитата из статьи Ф. Энгельса «Похороны Карла Маркса»: «Подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории: тот до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями простой факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.; что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образует основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения и искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, – а не наоборот, как делалось до сих пор» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 19, с. 350–351).
12
Во «Введении» к работе «К критике гегелевской философии права» (1843–1844) Маркс писал: «Человек создает религию, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они – превратный мир… Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух – бездушных порядков. Религия есть опиум народа… Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории состоит – после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения – в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики» (Там же, т. 1, с. 414–415).
13
«Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное производство которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, – для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д.…Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и природой» (Там же, т. 23, с. 89–90).
14

В четвертой главе своей книги «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1894) Энгельс писал: «Если даже теперь, в эпоху крупной промышленности и железных дорог, государство в целом является лишь выражением, в концентрированной форме, экономических потребностей класса, господствующего в производстве, то еще неизбежнее была такая его роль в ту эпоху, когда всякое данное поколение людей должно было тратить гораздо бульшую часть приходящегося на его жизнь времени для удовлетворения своих материальных потребностей и когда оно, стало быть, зависело от них гораздо больше, чем мы теперь» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1985, с. 89).
15
На самом деле эти мысли Энгельс высказал не в «Анти-Дюринге», а в брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «Здесь [в Англии] кальвинизм явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии… Насильственные меры Людовика XIV только облегчили французской буржуазии возможность осуществить свою революцию в нерелигиозной, исключительно политической форме, которая одна лишь и соответствовала развитому состоянию буржуазии. Вместо протестантов в национальных собраниях заседали свободомыслящие. Это означало, что христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса: оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов» (Там же, с. 97–98).
16
Ф. Энгельс написал две статьи «о первоначальном христианстве»: «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882) и «К истории первоначального христианства» (1894), но ни в той, ни другой приведенной цитаты нет.
17
Парафраз известной максимы Ларошфуко: «Лицемерие — это дань уважения, которую порок платит добродетели» (Ф. де Ларошфуко. Максимы. Б. Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры. М., 1974, с. 58).
18
В письме к Й. Блоху от 21–22 сентября 1890 г. Энгельс писал: «Согласно материалистическому пониманию истории, в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали… Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 37, с. 394–396).
19
«Старый материализм — писал Энгельс — был… по существу прагматический: он судил обо всем по мотивам действий, делил исторических деятелей на честных и бесчестных и находил, что честные, как правило, оставались в дураках, а бесчестные торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал тот вывод, что изучение истории дает очень мало назидательного, а для нас вытекает тот вывод, что в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того, чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признается существование идеальных побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше, к их движущим причинам» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1985, с. 82).
20
Ср. современный перевод: «Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и который он должен подчинить свою волю. И это подчинение не есть единичный акт. Кроме напряжения тех органов,

которыми выполняется труд, в течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд., т. 23, с. 189).
21
См. прим. 2* на с. 911.
22
По-видимому, очень вольный пересказ мысли Маркса (поэтому и не закавычен): «Договор есть тот конечный результат, в котором их [покупателя и продавца товара] воля находит свое общее юридическое выражение» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд., т. 23, с. 187).
23
«Как политическое, так и гражданское законодательство всего только выражает, протоколирует требования экономических отношений» (Там же, т. 4, с. 112).
24
Там же, т. 23, с. 187.
П.Г. [П.Б. Струве]. К характеристике нашего философского развития
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 72–90.
Впоследствии П. Б. Струве включил статью (с незначительными исправлениями) в сборник «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм» (СПб., 1911; переиздание: М.: Республика, 1997).
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 1*, 6*, 8*, 9*; в скобках указаны страницы издания 1997 г.
1
В «Patriotica» (с. 177) – примечание: «Статья эта была напечатана в 1902 г. в известном сборнике “Проблемы идеализма” под инициалами П.Г. В это время я издавал “Освобождение” и печататься под своей фамилией в России мне было невозможно. Вот почему я в этой статье о себе вынужден был говорить в третьем лице».
2
Без гнева и пристрастия (лат.).
3
Имеется в виду статья В. М. Чернова «Субъективный метод в социологии и его философские предпосылки» (Русское Богатство. 1901, № 7, 8, 10, 12), написанная по поводу книги Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (СПб., 1901), к которой П. Б. Струве написал обширное предисловие.
4
По-видимому, речь идет о статье «Против ортодоксальной нетерпимости – Pro Domo sua», но она напечатана не в майской, а в июньской книжке. Струве здесь, в частности, писал: «Субъективный метод Н. К. Михайловского упразднен. Эту ампутацию произвел не кто иной, как сам г. Михайловский, и я такому счастливому событию могу только радоваться. Лучше поздно, чем никогда!» (Струве П. На разные темы (1893–1901 гг.). Сборник статей. СПб., 1902, с. 297–298).
5
Имеются в виду статьи Н. К. Михайловского «Герои и толпа», «Еще о героях», «Еще о толпе». См.: Михайловский Н. К. Герои и толпа. Избранные труды по социологии в 2-х тт. СПб., 1998, т. 2.
6
В «Patriotica» (с. 181) вместо «Мы понимаем научно» – «Мы научно понимаем».
7
Ненавистная привилегия (лат.) – особое правовое положение, связанное с ущербом для его обладателя.
8
Имеется в виду четвертая антиномия чистого разума, тезис которой гласит: К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» (т. е. Бог). Этот тезис так же недоказуем, как и антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, с. 284–285).
9
В «Patriotica» (с. 183) далее следует: «[Приписка 1910 г. Сейчас, перечитывая эту статью 1901 г., я не могу не видеть, что некоторые основные мотивы ее совпадают с приобретшими такую популярность в новейшее время рассуждениями Бергсона, с произведениями которого я познакомился в самые последние годы.]
10
Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., б/г, т. 10, с. 398.
Н. Бердяев. Этическая проблема в свете философского идеализма

В первом издании «Проблем идеализма» – с. 91–136.
Впоследствии Бердяев включил эту статью в состав своего сборника «Sub speciae aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906)». СПб., 1907, с. 59–99 (переиздание: М.: Канон+, 2002); в комментариях сокращенно – SSA. Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 5*–7*, 10*, 11*, 13*, 14*, 17*, 19*, 20*, 28*–30*, 32*–36*, 38*–40*, 42*, 46*, 48*, 52*, 53*, 59*, 61*–65*, 67*, 68*; в скобках указаны страницы издания 2002 г.
1
«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 257).
2
«Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель» (Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же, с. 89).
3
«Я хожу среди этих людей и дивлюсь: они измельчали и все еще мельчают – и делает это их учение о счастье и добродетели.
Вы слишком щадите, слишком уступаете: такова почва, на которой произрастаете вы! Но чтобы дерево стало большим, для этого должно оно обвить крепкие скалы крепкими корнями!
Ах, если бы вы поняли мои слова: Делайте, пожалуй, все, что хотите, – но прежде всего будьте такими, которые могут хотеть!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 121–123).
4
«Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что дóлжно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Там же, с. 8).
5
В SSA (с. 71) вместо «превосходную книгу» – «книгу».
6
В SSA (с. 71) вместо «сущей» – «существующей».
7
В SSA (с. 71) слова «с их печатью сущего» – опущены.
8
Название книги Ф. Ницше (1886).
9
В книге «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше писал: «Есть мораль господ и мораль рабов… Всюду, где мораль рабов является преобладающей, язык обнаруживает склонность к сближению слов “добрый” и “глупый”» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 381, 384).
10
В SSA (с. 72) добавлено: «по ту сторону исторической морали той или другой эпохи,».
11
В SSA (с. 72) слова «основанное на непродуманности философских начал» – сняты.
12
Книга Л. И. Шестова была издана в С.-Петербурге в 1902 г. издательством М. М. Стасюлевича. Книга заканчивается словами: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» (Шестов Л. И. Сочинения в 2-х тт. Томск, 1995, т. 1, с. 316).
13
В SSA (с. 73) слова «недавно вышедшей» – сняты.
14
В SSA это примечание снято.
15
Цитата из Предисловия к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (М., 1999, с. 46). См. также: Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997, с. 368. У Струве эти слова выделены курсивом.
16
См.: Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995, с.184–208 («Прелюдии. Философские статьи и речи»; статья «Нормы и законы природы»).
17
В SSA (с. 74) слово «превосходно» – снято.

Впоследствии указанная Бердяевым статья Кистяковского вошла в состав его книги «Социальные науки и право» (М., 1916). См.: Кистяковский Б.А. Философия и социология права. СПб., 1998, с. 77–116.
18
Geltung (нем.) – значимость, значение (термин, впервые введенный Г. Лотце); о «непереводимости» – по мнению П. Б. Струве – этого понятия на русский язык см.: Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999, с. 16.
19
В SSA (с. 76) вместо «в абсолютном идеальном бытии, в едином мировом сознании – «в абсолютном бытии».
20
В SSA (с. 78) вместо «глубоко искренний» – «искренний».
21
«Наибольшее счастье для наибольшего числа людей» – основное нравственное требование основоположника утилитаризма И. Бентама.
22
Имеются в виду следующие работы П. Л. Лаврова: Современные учения о нравственности и ее история // Отечественные записки. 1870, №№ 4–5; Социально-революционная и буржуазная нравственность // Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. М., 1935, т. IV; Социальная революция и задачи нравственности // Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1965, т. 2.
23
Слова Иисуса Христа: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36).
24
В «Основах метафизики нравственности» И. Кант писал: «Практическим императивом, таким образом, будет следующий: поступай так, чтобыты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 90). Аналогичная мысль выражена в «Критике практического разума»: «В ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть цель сама по себе, т. е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство, не будучи вместе с тем и целью…» (Там же, с. 234).
25
«Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще как цели самой по себе (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все разумные существа вообще, никакой же опыт не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как цель человека (субъективно), т. е. как предмет, который действительно само собой делается целью, а как объективная цель, которая в качестве закона должна составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были, стало быть, должна возникать из чистого разума. А именно основание всякого практического законодательства объективно лежит в правиле и форме всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае характер закона природы), субъективно же – в цели; но субъект всех целей – это каждое разумное существо как цель сама по себе (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 92: «Основы метафизики нравственности»).
26
Смысл, разумное основание (фр.).
27
На указанной Бердяевым странице «Основ метафизики нравственности» И. Кант писал: «Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей. Таким образом, только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством. Умение и прилежание в труде имеют рыночную цену; остроумие, живое воображение и веселость – определяемую аффектом цену; верность же обещанию, благоволение из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность. Природа, так же как умение, не содержит ничего, что при отсутствии их могло бы их заменить…» (Кант И. Критика практического разума, с. 95).
28
В SSA это примечание – снято.

29
В SSA (с. 86) вместо «субстанция» – «природа».
30
В SSA (с. 86) это предложение выделено курсивом.
31
«Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше “бескорыстие”».
«Ты старше, чем Я; Ты признано священным, но еще не Я: оттого жмется человек к ближнему» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 43).
32
В SSA (с. 88) слова «вместе с водой выплеснуть из ванны ребенка,» – опущены.
33
В SSA (с. 92) слова «по более обычной терминологии, как слияние» – опущены.
34
В SSA это примечание – снято.
35
В SSA это примечание – снято.
36
В SSA это примечание – снято.
37
Солипсизм (от лат. solus – один, единственный и ipse – я сам) – философское учение, признающее несомненной реальностью только мыслящего субъекта, а все остальное – существующим лишь в его сознании (крайняя форма субъективного идеализма).
38
В SSA (с. 94) вместо «в истории познания» – «в теории познания».
39
В SSA (с. 94) примечание заканчивается словами «только спиритуалистически».
40
В SSA (с. 94) вместо «своего Бога» – «Бога».
41
См. прим. 26* на с. 918.
42
В SSA (с. 95) вместо «Фихте и Гегеля» – «Фихте, Шеллинга и Гегеля».
43
Историческая школа права, возникшая в первой половине XIX в., наибольшее влияние приобрела в Германии. В отличие от доктрины «естественного права», историческая школа основным источником права считала обычай, а само право изображалось как постепенное – трехэтапное – развитие «народного духа». На первом этапе происходит неосознанное возникновение норм обычного права в недрах народа через развитие «национального духа»; на втором этапе возникает право, излагаемое учеными юристами, совершенствующими позитивное право применительно к усложнившимся общественным отношениям; наконец, на третьем этапе происходит кодификация права, когда обычное право и право юристов объединяются. Крупнейшими представителями исторической школы права являются Ф. К. Савиньи, Г. Ф. Пухта, К. Ф. Эйхгорн, Г. Гроций и др.
44
«Естественное право» – одно из широко распространенных понятий политической и правовой мысли, обозначающее совокупность принципов, правил, прав, ценностей, продиктованных естественной природой человека и тем самым как бы независимых от конкретных социальных условий и государства. Подробнее см. статью А. Ф. Филиппова «Естественное право» в словаре «Современная западная социология» (М., 1990, с. 98–101).
45
См. прим. 123* на с. 905.
46
В SSA (с. 99) вместо «Ницше прежде всего идеалист, это глубоко религиозная душа» – «Ницше глубоко религиозная душа».
47
Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 593.
48
В SSA (с. 99) слова «Цитирую – “Философия Ницше”» – сняты.
49
Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 11.
50
Там же, с. 59, 121–123 (все цитаты – из книги «Так говорил Заратустра»).
51
Имеется в виду книга: Лихтенберже А. Философия Ницше. Пер. с французского и со

вступительной статьей М. Неведомского. СПб., 1901.
52
В SSA (с. 101) вместо «можно даже сказать, что ему принадлежит одна из лучших статей в обширной литературе о Ницше. Но, подобно г. Шестову, г. Неведомский очень хромает в философском отношении» – «но он очень хромает в философском отношении».
53
В SSA (с. 101) вместо «со стороны “других”, мероприятие в интересах общего благоустройства» – «со стороны “других”, со стороны “общества”, его “мнения”, “общественного мнения”, мероприятие в интересах общего благоустройства».
54
Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 64.
55
Ср. со словами апостола Павла: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5, 19).
56
См.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 8.
57
Согласно Д. Юму, «индивидуальная душа», или Я, есть «связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении» (Юм Д. Сочинения в 2-х тт. М., 1965, т. 1, с. 367).
58
По словам Ницше, Кант – это «великий китаец из Кенигсберга» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 335: «По ту сторону добра и зла». VI, 211). О себе как «имморалисте» Ницше пишет неоднократно. См.: там же, с. 347, 608, 763, 764.
59
В SSA это примечание – снято.
60
Цитата из сонета А. С. Пушкина «Поэту» (1830). См.: Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 178.
61
В SSA это примечание – снято.
62
В SSA (с. 109) вместо «держался еще того традиционного воззрения – «слишком по-старому толковал ту идею».
63
В SSA (с. 109) слово «дионисовское» выделено курсивом.
64
В SSA это предложение, а также подстрочное примечание к нему – сняты.
65
В SSA (с. 110) вместо «к жизни» – «к стихии жизни».
66
См. прим. 21* на с. 898.
67
В SSA это примечание – снято.
68
В SSA (с. 113) это подстрочное примечание заканчивается словами «должны воспринять». Следующее предложение – снято.
69
Сборник статей В. С. Соловьева «Национальный вопрос в России» состоит из 15 статей, написанных 1883–1891 гг.; издан двумя выпусками в 1891 г. См.: Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1: Философская публицистика, с. 257–639.
70
Статья Струве «О нашем времени. 1. Высшая ценность жизни» была напечатана в «Северном курьере» (1900, № 74, 16 января). Бердяев писал по этому поводу П. Б. Струве: «Меня очень порадовала Ваша статья в “Северном курьере” о “высшей ценности жизни”. Мне особенно симпатична та этическая струя, которая проходит через Вашу статью, пора уже наконец марксистам признать самостоятельное значение этической точки зрения» (Лица. Биографический альманах. 3. М. – СПб., 1993, с. 127–128; публикация М. А. Колерова).
71
В SSA (с. 114) вместо «человеком» – «личностью».
С. Л. Франк. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 137–195.
Впоследствии статья вошла в состав сборника Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910, с. 1–71 (переиздана в составе сборника: Франк С. Л. Сочинения. М., 1990, с. 11–64); в комментариях сокращенно

– ФиЖ.
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 1*, 32*, 72*, 77*, 85, 86*, 107*; в скобках указаны страницы издания 1990 г.
1
В ФиЖ посвящение П. Б. С[труве] – снято.
2
Будущее и самое дальнее пусть будет причиною твоего сегодня…
Братья мои, не любовь к ближнему советую я вам – я советую вам любовь к дальнему (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 44: «Так говорил Заратустра», ч. 1, о любви к ближнему; здесь и далее перевод Ю. М. Антоновского).
3
Буквальный перевод А. В. Михайлова: Я не люблю ближнего вблизи – пусть убирается ввысь и вдаль! Иначе как бы он стал моей звездой? (Франк С. Л. Сочинения. М., 1990, с. 563).
Ср. поэтический перевод К. А. Свасьяна:
Ближнего близко нельзя подпускать:
Взять бы его да подальше убрать!
Будет тогда он звездой мне сиять!
(Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 504: Веселая наука [«la gaya scienza»]: «Шутка, хитрость и месть». Прелюдия в немецких рифмах, 30. Ближний).
4
Посмотри, как каждая из твоих добродетелей жаждет высшего: она хочет всего твоего духа, чтобы был он ее глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви. Ревнива каждая добродетель в отношении другой… (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 44: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О радостях и страстях).
5
Перманентная гражданская война (нем.).
6
Всякая любовь есть сострадание (нем.).
7
Чаадаев «указывал на эту антитезу» в начале «Апологии сумасшедшего»: «Есть разные способы любить свое отечество; например, самоед, любящий свои родные снега… любит свою страну, конечно, иначе, нежели английский гражданин, гордый учреждениями и высокой цивилизацией своего славного острова; и без сомнения, было бы прискорбно для нас, если бы нам все еще приходилось любить места, где мы родились, на манер самоедов» (Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991, т. 1, с. 523).
8
Имеются в виду слова Ивана Карамазова: «Не стоит она [мировая гармония] слезинки хотя бы одного… замученного ребенка» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1894, т. 12, с. 290).
9
Мысли суть тени наших ощущений – всегда более темные, более пустые, более простые, чем последние (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 609).
10
Вы говорите, что верите в Заратустру? Но что толку в Заратустре! Вы – верующие в меня; но что толку во всех верующих! Вы еще не искали себя, когда нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то всякая вера так мало значит (Там же, т. 2, с. 44: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дарящей добродетели, 3).
11
Ср. поэтический перевод К. А. Свасьяна:
Толкуя сам себя, я сам себе не в толк,
Во мне толмач давно уж приумолк.
Но кто ступает собственной тропой,
Тот к свету ясному несет и образ мой.
(Там же, т. 1, с. 502).
12
Наши шаги по улицам звучат для них слишком одиноко. И если они ночью, в своих кроватях, услышат человека, идущего задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда крадется этот вор? (Там же, т. 2, с. 7: «Так говорил Заратустра», ч. 1, Предисловие Заратустры, 2).
13
Но есть, конечно, и такие, для которых добродетель представляется корчей под ударом бича; и вы слишком много наслышались вопля их!..
Есть и такие, что подобны часам с ежедневным заводом; они делают свой тик-так и хотят, чтобы тик-так назывался – добродетелью…
Но опять есть и такие, что сидят в своем болоте и так говорят из тростника:

«Добродетель – это значит сидеть смирно в болоте.
Мы никого не кусаем и избегаем тех, кто хочет укусить; и во всем мы держимся мнения, навязанного нам».
Опять-таки есть и такие, что любят жесты и думают: добродетель – это род жестов. Их колени всегда преклоняются, а их руки восхваляют добродетель, но сердце их ничего не знает о ней.
Но есть и такие, что считают за добродетель сказать: «Добродетель необходима»; но в душе они верят только в необходимость полиции (Там же, с. 66–67: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О добродетельных).
14
Персонажи сатирической хроники М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа ташкентцы» (1873, 1881, 1885). Это, конечно, не жители города Ташкента, а «просветители, свободные от наук», а «Ташкент есть страна, лежащая всюду, где бьют по зубам и где имеет право гражданственности предание о Макаре, телят не гоняющем».
15
Умеренность и аккуратность – «два таланта» Молчалина, по поводу которых Чацкий иронично замечает: «чудеснейшие два! и стоят наших всех» (Грибоедов А. С. Сочинения. М., 1988, с. 82: «Горе от ума», действие 3, явл. 3).
16
Чужды мне и смешны современники; к ним еще недавно влекло меня сердце; и изгнан я из стран отцов и матерей.
Так что люблю я еще только страну детей моих, неоткрытую, лежащую в самых далеких морях; и пусть ищут и ищут ее мои корабли.
Своими детьми хочу я искупить то, что я сын своих отцов; и всем будущим – это настоящее! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 87: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О стране культуры).
17
Я хожу среди людей, как среди обломков будущего, – того будущего, что вижу я.
И в том мое творчество и стремление, чтобы собрать и соединить воедино все, что является обломком, загадкой и ужасной случайностью…
Настоящее и прошлое на земле – ах! друзья мои, это и есть самое невыносимое для меня; и я не мог бы жить, если бы не был я провидцем того, что должно прийти (Там же, с. 100–101, 100: «Так говорил Заратустра», ч. 2, Об избавлении).
18
Что знает о любви тот, кто не должен был презирать именно то, что любил он! (Там же, с. 46: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О пути созидающего).
19
В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это – час великого презрения.
Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, так же как ваш разум и ваша добродетель.
Час, когда вы говорите: «В чем мое счастье! Оно – бедность и грязь и жалкое довольство собою» (Там же, с. 9: «Так говорил Заратустра», ч. 1, Предисловие Заратустры, 3).
20
«Для чистого все чисто» – так говорит народ. Но я говорю вам: для свиней все превращается в свинью!
Поэтому исступленные и святоши, у которых даже сердце поникло, проповедуют: «Сам мир есть грязное чудовище».
Ибо все они не чисты духом; особенно те, кто не находят ни покоя, ни отдыха, разве что видя мир сзади, – и потусторонники!
Им говорю я в лицо, хотя это и звучит не любезно: мир тем похож на человека, что и у него есть задняя часть, – и лишь настолько это верно! (Там же, с. 147–148: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 14).
21
Повстречается ли им больной, или старик, или труп, и тотчас говорят они: «жизнь опровергнута!»
Но только они опровергнуты и их глаза, видящие только одно лицо в существовании (Там же, с. 147–148: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О проповедниках смерти).
22
Есть мудрость в том, что многое в мире дурно пахнет, – но само отвращение создает крылья и силы, угадывающие источники!..
О братья мои, много мудрости в том, что много грязи есть в мире! (Там же, с. 148: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 14).
23
«Хотеть» освобождает: ибо хотеть значит созидать, – так учу я. И только для созидания должны вы учиться! (Там же, с. 149: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 16). Созидать – это великое избавление от страдания и облегчение жизни (Там же, с. 61: «Так говорил Заратустра», ч. 2, На блаженных

островах).
24
Я призываю вас не к работе, а к борьбе. Я призываю вас не к миру, а к победе. Да будет труд ваш борьбой и мир ваш победою!..
Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю вам, что благо войны освящает всякую цель.
Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему. Не ваша жалость, а ваша храбрость спасала доселе несчастных (Там же, с. 34: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О войне и воинах).
25
Все созидающие тверды (Там же, с. 64: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О сострадательных).
26
Ничего, о Заратустра, не растет на земле более радостного, как высокая, сильная воля: она прекраснейшее из произведений ее. Целый ландшафт оживляется от одного такого дерева (Там же, с. 202: «Так говорил Заратустра», ч. 4, Приветствие).
27
«Зачем так тверд! – сказал однажды древесный уголь алмазу. – Разве мы не близкие родственники?» –
Зачем так мягки? О братья мои, так спрашиваю я вас: разве вы – не мои братья?
Зачем так мягки, так покорны и уступчивы? Зачем так много отрицания, отречения в сердце вашем? Так мало рока во взоре вашем?
А если вы не хотите быть роковыми и непреклонными, – как можете вы когда-нибудь вместе со мною – победить?
А если ваша твердость не хочет сверкать и резать и рассекать, – как можете вы когда-нибудь вместе со мною – созидать?
Все созидающие именно тверды. И блаженством должно казаться вам налагать вашу руку на тысячелетия, как на воск…
Эту новую скрижаль, о братья мои, даю я вам: станьте тверды! (Там же, с. 155–156: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 29).
28
Заратустра же любил всех, кто предпринимает дальние странствования и не может жить без опасности (Там же, с. 111: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О призраке и загадке, 1).
29
Что хорошо? спрашиваете вы. Хорошо быть храбрым. Предоставьте маленьким девочкам говорить: «быть добрым – вот что мило и в то же время трогательно» (Там же, с. 34: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О войне и воинах).
30
Это мужество, ставшее наконец духовничьим, духовным, это мужество человеческое, с орлиными крыльями и змеиною мудростью: это мужество, сдается мне, называется теперь…
«Заратустрой!» – крикнули в один голос все собравшиеся (Там же, с. 219: «Так говорил Заратустра», ч. 4, О науке).
31
Ваша любовь к жизни да будет любовью к вашей высшей надежде (Там же, с. 34: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О войне и воинах).
32
В ФЖ вместо «вспомнит» – «помнит».
33
И поистине, я люблю вас за то, что вы сегодня не умеете жить, о высшие люди! Ибо так вы живете – лучше всего! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 207: «Так говорил Заратустра», ч. 4, О высшем человеке, 3).
34
О братья мои, кто первенец, тот приносится всегда в жертву. А мы теперь первенцы.
Мы все истекаем кровью на тайных жертвенниках, мы все горим и жаримся в честь старых идолов…
Но так хочет этого наш род; и я люблю тех, кто не ищет сберечь себя. Погибающих люблю я всею своей любовью: ибо переходят они на ту сторону (Там же, с. 144: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 6).
35
Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту…
Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски…
Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок-обманщик? – ибо он хочет гибели…

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.
Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.
Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они и гибнут, как провозвестники (Там же, с. 10–11: «Так говорил Заратустра», ч. 1, Предисловие Заратустры, 4).
36
Совершенную смерть показываю я вам; она для живущих становится жалом и священным обетом.
Своею смертью умирает совершивший свой путь, умирает победоносно, окруженный теми, кто надеются и дают священный обет.
Следовало бы научиться умирать; и не должно быть праздника там, где такой умирающий не освятил клятвы живущих!
Так умереть — лучше всего; а второе — умереть в борьбе и растратить великую душу.
Но как борющемуся, так и победителю одинаково ненавистна ваша смерть, которая скалит зубы и крадется, как вор, — и, однако, входит, как повелитель.
Свою смерть хвалю я вам, свободную смерть, которая приходит ко мне, потому что я хочу.
И когда же захочу я? — У кого есть цель и наследник, тот хочет смерти вовремя для цели и наследника.
Из глубокого уважения к цели и наследнику не повесит он сухих венков в святилище жизни…
Свободный к смерти и свободный в смерти, он говорит священное Нет, когда нет уже времени говорить Да: так понимает он смерть и жизнь.
Да не будет ваша смерть хулою на человека и землю, друзья мои: этого прошу я у меда вашей души.
В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, как вечерняя заря горит на земле, — или смерть плохо удалась вам (Там же, с. 51–53: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О свободной смерти).
37
Гибель; переход (нем.).
38
Не ваш грех — ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 9: «Так говорил Заратустра», ч. 1, Предисловие Заратустры, 3).
39
Самой по себе (нем.).
40
Цитата из стихотворения Г. Гейне «Anno 1829». Ср. поэтический перевод В. Левика:
Нет, лучше мерзостный порок,
Разбой, насилие, грабеж,
Чем счетоводная мораль
И добродетель сытых рож!
(Гейне. Г. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971, с. 174).
41
Несчастными называю я всех, у кого один только выбор: сделаться лютым зверем или лютым укротителем зверей, — у них не построил бы я шатра своего (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 140: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О духе тяжести, 2).
42
Так гласит моя великая любовь к самым дальним: не щади своего ближнего (Там же, с. 143: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 4).
43
См. прим. 21* на с. 898.
44
Ты положил свою высшую цель в эти страсти: и вот они стали твоей добродетелью и твоей радостью (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 26: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О радостях и страстях).
45
Имеются в виду слова Кочубея в поэме А. С. Пушкина «Полтава» (песнь вторая):
……три клада
В сей жизни были мне отрада.
И первый клад мой честь была,
Клад этот пытка отняла;
Другой был клад невозвратимый

Честь дочери моей любимой.
Я день и ночь над ним дрожал;
Мазепа этот клад украл.
Но сохранил я клад последний,
Мой третий клад: святую месть.
Ее готовлюсь Богу снесть.
(Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. 3, с. 191).
46
Выражение из стихотворения Н. А. Некрасова «Замолкни, Муза мести и печали» (3 декабря 1855). См.: Некрасов Н. А. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1979, т. 1, с. 198–199.
47
Слова из заключительных строк романа И. С. Тургенева «Отцы и дети»: «Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрывалось в могиле [имеется в виду могила Евгения Базарова], цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы: они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной…» (Тургенев И. С. Собрание сочинений в 6-ти тт. М., 1968, т. 2, с. 505).
48
Огонь любви и огонь гнева горит на именах всех добродетелей (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 43: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О тысяче и одной цели).
49
Мое страдание и мое сострадание – ну что ж! Разве к счастью стремлюсь я? Я ищу своего дела! (Там же, с. 237: «Так говорил Заратустра», ч. 4, Знамение).
50
Всякая великая любовь выше всего своего сострадания: ибо то, что она любит, она еще хочет – создать!
«Себя самого приношу я в жертву любви своей и ближнего своего, подобно себе» – так надо говорить всем созидающим.
Но все созидающие тверды (Там же, с. 64: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О сострадательных).
51
И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности.
Так принадлежит высшее зло к высшему благу; а это благо есть творческое (Там же, с. 83: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О самопреодолении).
52
Ах, люди, в камне дремлет для меня образ, образ моих образов! Ах, он должен дремать в самом твердом, самом безобразном камне!
Теперь дико устремляется мой молот на свою тюрьму. От камня летят куски; какое мне дело до этого? (Там же, с. 62: «Так говорил Заратустра», ч. 2, На блаженных островах).
53
Цитата из поэмы А. С. Пушкина «Полтава» (песнь первая). См.: Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. 3, с. 175.
54
О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть! Все, что от сегодня, – падает и распадается; кто захотел бы удержать его! Но я – я хочу еще толкнуть его!
Знакомо ли вам наслаждение скатывать камни в отвесную глубину? – Эти нынешние люди: смотрите же на них, как они скатываются в мои глубины!
Я только прелюдия для лучших игроков, о братья мои! Пример! Делайте по моему примеру!
И кого вы не научите летать, того научите – быстрее падать! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 151).
55
Блаженны сонливые: ибо скоро станут они клевать носом (Там же, с. 21: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О кафедрах добродетели).
56
Новое хочет создать благородный, новую добродетель. Старого хочет добрый и чтобы старое сохранилось (Там же, с. 31: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дереве на горе).
57
Добрые должны быть фарисеями, – им нет другого выбора! (Там же, с. 154: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 26).
58

И остерегайся добрых и праведных! Они любят распинать тех, кто изобретает для себя свою собственную добродетель, – они ненавидят одинокого.
Остерегайся также святой простоты! Все для нее нечестиво, что не просто; она любит играть с огнем – костров (Там же, с. 46: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О пути созидающего).
59
Они [добрые] всегда начало конца –
– они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, – они распинают все человеческое будущее!
Добрые – были всегда началом конца (Там же, с. 154: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 26).
60
Слова Ярно, обращенные к Вильгельму Мейстеру: «Вы язвительны с досады, это неплохо… когда вы окончательно выйдете из себя, будет еще лучше» (Гете И. В. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1978, т. 7, с. 452: Годы учения Вильгельма Мейстера, кн. 8, гл. V). Эти слова Ницше цитирует в своем третье «Несвоевременном размышлении»: «Шопенгауэр как воспитатель». См.: Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М., 1909, т. II, с. 212 (перевод С. Л. Франка).
61
Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 43: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О любви к ближнему).
62
См. прим. 21* на с. 917.
63
По преимуществу, в первую очередь (фр.).
64
См. выше, прим. 61*.
65
Третьего не дано (лат.).
66
Ключевое слово (нем.).
67
В общем и целом (нем.).
68
Смысл, разумное основание (фр.).
69
Главная тема (лат.).
70
Тем самым (лат.).
71
Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4, 3, 4)
72
В ФиЖ (с. 41) вместо «всякой» – «любой».
73
Кому выгодно? (лат.) – из трагедии Сенеки «Медея»: «Кому выгодно преступление, тот его и совершил».
74
Да свершится правосудие, хотя бы погиб мир (лат.).
75
Да будет польза, хотя бы погибло правосудие (лат.).
76
Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991, т. 1, с. 523–524: «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине… Не через родину, а чрез истину ведет путь на небо».
77
В ФиЖ (с. 42) вместо «служению» – «услужению».
78
Вы, созидающие, вы, высшие люди! Бывает беременность только своим ребенком.
Не позволяйте вводить себя в заблуждение! Кто же ближний ваш? И если действуете вы «для ближнего», – вы созидаете все-таки не для него!
Разучитесь же этому «для» вы, созидающие: ибо ваша добродетель требует, чтобы вы не имели никакого дела с этим «для», «ради» и «потому что». Заткните уши свои от этих поддельных, маленьких слов.
«Для ближнего» – это добродетель только маленьких людей: у них говорят: «один стоит другого» и «рука руку моет»; у них нет ни права, ни силы для вашего

эгоизма!
В эгоизме вашем, вы, созидающие, есть осторожность и предусмотрительность беременной женщины! Чего никто еще не видел глазами, плод, — он охраняет, бережет и питает всю вашу любовь.
В ребенке вашем вся ваша любовь, в нем же и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — «ближний» ваш; не позволяйте навязывать себе ложных ценностей! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 210: «Так говорил Заратустра», ч. 4, О высшем человеке, 11).
79
Но ужасом является для нас вырождающееся чувство, которое говорит: «все для меня» (Там же, с. 54: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дарящей добродетели, 1).
80
См. прим. 61* на с. 928.
81
См. прим. 21* на с. 898.
82
Точнее говоря, не Заратустру, а себя самого. Почти в самом конце книги «Ессе Homo» Ницше пишет: «Я первый имморалист: поэтому я истребитель par excellence [по преимуществу, главным образом]… В сущности в моем слове имморалист заключаются два отрицания. Я отрицаю, во-первых, тип человека, который до сих пор считался самым высоким, — добрых, доброжелательных, благодетельных; я отрицаю, во-вторых, тот род морали, который, как мораль сама по себе, достиг значения и господства, — мораль décadence, говоря осязательнее, христианскую мораль» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 763–764). См. также прим. 58* на с. 927–928.
83
Вы еще хотите, чтобы вам заплатили, вы, добродетельные! Хотите получить плату за добродетель, небо за землю, вечность за ваше сегодня?…
Ах, вот мое горе: в основу вещей коварно волгали награду и наказание — и даже в основу ваших душ, вы, добродетельные!..
Вы любите вашу добродетель, как мать любит свое дитя; но когда же слыхано было, чтобы мать хотела платы за свою любовь?..
Пусть ваша добродетель будет вашим Само, а не чем-то посторонним, кожей, покровом — вот истина из основы вашей души, вы, добродетельные! (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 66–67: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О добродетельных).
84
Чтобы устали говорить: «Такой-то поступок хорош, ибо он бескорыстен».
Ах, друзья мои! Пусть ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно быть ваше слово о добродетели! (Там же, с. 68: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О добродетельных).
85
В ФиЖ (с. 47) вместо «двигателем» — «движением».
86
В ФиЖ (с. 48) вместо «метафизически-моральным» — «религиозным».
87
В этом отрывке из книги «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше пишет: «Любить человека ради Бога — это было до сих пор самое благородное и отдаленное чувство из достигнутых людьми. Что любовь к человеку без какой-либо освящающей ее и скрытой за нею цели есть больше глупость и животность, что влечение к этому человеколюбию должно получить прежде от некоего высшего влечения свою меру, свою утонченность, свою крупицу соли и пылинку амбры: кто бы ни был человек, впервые почувствовавший и “переживший” это, как бы сильно ни запинался его язык в то время, когда он пытался выразить столь нежную вещь, — да будет он для нас навсегда святым и достойным почитания как человек, полет которого до сих пор самый высокий и заблуждение самое прекрасное!» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 287).
88
См. прим. 73* на с. 928.
89
И если друг делает тебе что-нибудь дурное, говори ему: «Я прощаю тебе, что ты мне сделал; но если бы ты сделал это себе, — как мог бы я это простить!» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 63: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О сострадательных).
90
Здоровым и священным называю я это себялюбие (Там же, с. 54: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дарящей добродетели, 1).
91

И тогда случилось – и поистине, случилось в первый раз! – что его слово возвеличило себялюбие, цельное, здоровое себялюбие, бьющее ключом из могучей души…
Своими словами о добре и зле огораживает себя такая саморадость, как священной рощею; именами своего счастья гонит она от себя все презренное.
Прочь от себя гонит она все трусливое; она говорит: дурное – значит, трусливое!..
Ненавистен и мерзок ей тот, кто никогда не хочет защищаться, кто проглатывает ядовитые плевки и злобные взгляды, кто слишком терпелив, кто все переносит и всем доволен: ибо таковы повадки раба.
Раболепствует ли кто пред богами и стопами их, пред людьми и глупыми мнениями их: на все рабское плюет оно, это блаженное себялюбие!
Дурно: так называет оно все приниженное и приниженно-рабское, глаза моргающие и покорные, сокрушенные сердца и ту лживую, податливую породу, которая целует большими, трусливыми губами.
И лже-мудрость: так называет оно все, над чем мудрствуют рабы, старики и усталые… (Там же, с. 136–137: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О трояком зле, 2).
92
Благо народа – высший закон (лат.).
93
См. прим. 61* на с. 928.
94
Ваша любовь к жизни да будет любовью к вашей высшей надежде – а этой высшей надеждой пусть будет высшая мысль о жизни…
Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?
Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие!
(Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 34: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О войне и воинах; с. 9, Предисловие Заратустры, 3).
95
Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти…
Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором…
Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком…
В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель (Там же, с. 8–9: «Так говорил Заратустра», Предисловие Заратустры, 3–4).
96
Букв.: дальше чего нельзя; последняя, крайняя степень чего-либо (лат.).
97
Цитаты из стихотворения С. Я. Надсона «Нет, я больше не верую в ваш идеал» (1883). См.: Надсон С. Я. Полное собрание стихотворений. М.–Л., 1962, с. 224.
98
Буду же говорить я им о самом презренном существе, а это и есть последний человек (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 11: «Так говорил Заратустра», Предисловие Заратустры, 5).
99
Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ (Там же, с. 35: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О новом кумире).
100
Властолюбие: оно же заманчиво поднимается к чистым и одиноким и вверх к самодовлеющим вершинам…
Властолюбие: но кто назовет его любием, когда высокое стремится вниз к власти! (Там же, с. 136: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О трояком зле, 2).
101
Чтобы одинокая вершина уединялась не навеки и не довольствовалась сама собой; чтобы гора спустилась к долине и ветры вершины к низинам:
О, кто бы нашел настоящее имя, чтобы окрестить и возвести в добродетель такую тоску! «Дарящая добродетель» – так назвал однажды Заратустра то, чему нет имени (Там же).
102
Многие, слишком многие (нем.).
103
Чернь сверху, чернь снизу! Что значит сегодня «бедный» и «богатый»! Эту разницу забыл я (Там же, с. 195: «Так говорил Заратустра», ч. 4, Добровольный нищий).
Я жалую вас… не в ту знать, что могли бы купить вы, как торгаши, золотом торгашей: ибо мало ценности во всем том, что имеет свою цену (Там же, с. 146:

«Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 12).
104
О братья мои, я жалую вас в новую знать…
Не то, откуда вы идете, пусть составит отныне вашу честь, а то, куда вы идете! Ваша воля и ваши шаги, идущие дальше вас самих, – пусть будут отныне вашей новой честью!..
О братья мои, не назад должна смотреть ваша знать, а вперед! Изгнанниками должны вы быть из страны ваших отцов и праотцев!
Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашей новой знатью! (Там же, с. 146–147: «Так говорил Заратустра», ч. 3, О старых и новых скрижалях, 12).
105
С соответствующими поправками (лат.).
106
«Критически мыслящие личности» – одно из основных понятий социологии народников (П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского), заимствованное ими у Б. Бауэра. «Личность, действующая на общество на основании научного знания, необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем есть, – по словам Лаврова, – источник истории». Подробнее см. статью В. А. Малинина «Критически мыслящая личность» в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 245).
107
Ниже следующий текст до абзаца, начинающегося словами «В заключение мы позволяем себе…» в ФиЖ – снят.
108
Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою – а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 10: «Так говорил Заратустра», Предисловие Заратустры, 4).
109
Оставайтесь верны земле, братья мои, со всей властью вашей добродетели! Пусть ваша дарящая любовь и ваше познание служат смыслу земли! Об этом прошу и заклинаю я вас.
Не позволяйте вашей добродетели улетать от земного и биться крыльями о вечные стены! Ах, всегда было так много улетевшей добродетели!
Приводите, как я, улетевшую добродетель обратно к земле, – да, обратно к телу и жизни: чтобы дала она свой смысл земле, смысл человеческий! (Там же, с. 55: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дарящей добродетели, 2).
110
Новой гордости научило меня мое Я, которой учу я людей: не прятать больше головы в песок небесных вещей, а гордо держать ее, земную голову, которая создает смысл земли! (Там же, с. 23: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О потусторонниках).
111
Со своей любовью и своим созиданием иди в свое уединение, брат мой, и только позднее, прихрамывая, последует за тобой справедливость.
С моими слезами иди в свое уединение, брат мой. Я люблю того, кто хочет созидать дальше самого себя и так погибает (Там же, с. 46: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О пути созидающего).
112
Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю я тебя: не бросай своей любви и надежды!..
Ах, я знал благородных, потерявших свою высшую надежду. И теперь клеветали они на все высшие надежды.
Теперь жили они, наглые, среди мимолетных удовольствий, и едва ли цели их простирались дальше дня.
«Дух – тоже сладострастие» – так говорили они. Тогда разбились крылья у духа их: теперь ползает он всюду и грязнит все, что гложет.
Некогда мечтали они стать героями – теперь они сластолюбцы. Печаль и страх для них герой.
Но моей любовью и надеждой заклинаю я тебя: не отметай героя в своей душе! Храни свято свою высшую надежду! –
Так говорил Заратустра. (Там же, с. 31–32: «Так говорил Заратустра», ч. 1, О дереве на горе).
С. Аскольдов. Философия и жизнь
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 196–215.
1
Наиболее характерный отзыв Ницше о Чезаре Борджиа содержится в книге «Антихрист. Проклятие христианству» (фр. 61): «Я вижу перед собой возможность совершенно неземного очарования и прелести красок: мне кажется, что она сверкает всем

трепетом утонченной красоты, что в ней искусство действует так божественно, так чертовски божественно, что напрасно мы искали бы в течение тысячелетий второй такой возможности; я вижу зрелище, столь полное смысла и вместе с тем удивительно парадоксальное, что все божества Олимпа имели бы в нем повод к бессмертному смеху, – Чезаре Борджа папа… Понимают ли меня?.. Это была бы победа, которой в настоящий момент добиваюсь только я один: тем самым христианство было [бы] уничтожено!» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 691).

2

Учение о познании по принципу наименований траты сил, разработанное Р. Авенариусом в книге «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей траты сил» (СПб., 1913) и Э. Махом в «Анализе ощущений».

3

Престабилизм – учение Лейбница о предустановленной гармонии (harmonia praestabilita). Смысл этой теории в следующем: «в простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь чрез посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 421–422: Монадология, 51).

4

Порочный круг (лат.) – в логике положение, при котором то, что надо доказать, молчаливо признается доказанным и кладется в основу рассуждения.

5

В 5-м действии «драматической поэмы» (в сцене «В лесу… Пер Гюнт ползает по земле, собирая дикий лук») Пер Гюнт общипывает луковицу, сравнивая при этом каждый ее листок с тем или иным эпизодом своей жизни. В конце концов, он восклицает:

Да их не оберешься тут! Ну, что же?
Когда-нибудь покажется ядро?
……..
Скажите! От начала до конца
Одни слои, листки – все мельче, мельче!
(Ибсен Г. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1956, т. 2, с. 596–597; перевод А. и П. Ганзен).

6

«Сухие лисья, гонимые ветром», говорят Перу Гюнту:

Лозунги мы, – те, которые ты
Провозгласить был обязан!
Видишь, от спячки мы высохли все,
Лености червь источил нас;
Не довелось нам венком вкруг плода –
Светлого дела – обвиться!
……..
Песни, тобою не спетые, – мы!
Тщетно рвались мы на волю,
Тщетно просились тебе на уста,
Ты нас глушил в своем сердце,
Не дал облечься нам в звуки, в слова!
Горе тебе!
(Там же, с. 600).

7

Слова Пуговичника:

Пуговицей вылит
Ты для жилета мирового был,
Но вот ушко сломалось, отскочило,
И предстоит тебе быть сданным в лом,
Чтоб вместе с прочими быть перелитым.
……..
И вот приказ, мне данный. Он гласит:
«Ты послан Пера Гюнта взять, который
Всю жизнь не тем был, чем он создан был,
И, как испорченная форма, должен
Быть перелит».
(Там же, с. 606, 608).

8

Из стихотворения А. С. Пушкина «Герой» (1830):

Тьмы низких истин мне дороже

Нас возвышающий обман…
(Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 192).
С. Трубецкой. Чему учит история философии
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 216–235.
1
В возможности, по задаткам (лат.).
2
Стихотворение Тютчева «Фонтан» (апрель 1836). См.: Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 86.
П. Новгородцев. Нравственный идеализм в философии права
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 236–296.
1
Общий гражданский кодекс Германии был утвержден рейхстагом в 1896 г. и вступил в действие 1 января 1900 г. Он заменил прежние весьма разнообразные гражданские законодательства, господствовавшие в различных частях Германии.
2
Радикальный недостаток социологического метода (фр.).
3
Политическая наука не может ограничиваться объяснением и описанием прошлого, она должна оценивать настоящее, заглядывать в будущее и быть изобретательной (фр.).
4
О праве, которому учит сама природа живых существ (лат.).
5
Естественное право с изменчивым содержанием (фр.).
6
Согласно учению неокантианцев баденской школы, в естественных науках используется номотетический метод – метод обобщения и установления законов (генерализация). В науках о культуре, напротив, используется индивидуализирующий идиографический метод. Подробнее см.: Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904, с. 320; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911, с. 80–81.
7
Поступай таким образом, как ты должен поступить, и будь, что будет (фр.).
8
Когда говорят о том, что природа создала человека исключительно эгоистом, а история сделала его существом нравственным, то тем самым природу и историю противопоставляют в такой степени, что это грозит сделать историю необъяснимой (нем.).
9
Творческая радость разрушения (нем.)
Б. Кистяковский. «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 297–393.
Впоследствии автор включил эту статью в свою книгу «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М., 1916, с. 30–119) в качестве второй главы первого отдела (переиздание: Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998, с. 25–76); в комментариях сокращенно – СНиП.
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 1*–30*, 33*–65*, 67*–94*, 9*–101*, 103*–109*, 115*, 117*; в скобках указаны страницы издания 1998 г.
1
В СНиП (с. 25) вместо этих слов – «Эта статья была первоначально напечатана в сборнике “Проблемы идеализма” (М., 1902, с. 297–393). Здесь она перепечатывается с некоторыми сокращениями».
2
В СНиП (с. 25) слова «печатающейся теперь» – опущены.
3
В СНиП (здесь и далее по всему тексту) вместо «г. Михайловского (-ий, – ому и т. д.)» – «Н. К. Михайловского (-ий, – ому и т. д.)».
4
В СНиП (с. 25) вместо «занимает» – «занимает, как я это показываю на массе примеров».
5
В СНиП (с. 25) вместо «социологических систем, – ввиду всего этого» – «социологической системы, – изложение и анализ».
6
В СНиП (с. 25) этот отрывок, начиная со слов «Тем не менее вопрос…» – снят.

7
В СНиП (с. 25) вместо «потребуется» – «потребовался бы».
8
В СНиП (с. 25) отрывок, начинающийся с этого предложения и до конца примечания, заменен на: «Уже анализ того обстоятельства, что определение каждого из этих понятий создается путем образования прямо противоположного ему и что все мышление Н. К. Михайловского вращается в каком-то дуализме понятий, мог бы уяснить очень многое. К сожалению, однако, мы не можем здесь заняться рассмотрением этих вопросов».
9
В СНиП (с. 25) вместо «причем» – «ведь».
10
В СНиП (с. 26) вместо «познания» – «знания».
11
В СНиП (с. 27) слова «или применяя к ним категорию необходимости» – опущены.
12
В СНиП (с. 27) вместо «естествознания» – «научного мышления».
13
В СНиП (с. 27) вместо «два столетия» – «много столетий».
14
В СНиП (с. 27) вместо «период» – «долгий период».
15
В СНиП (с. 27) вместо «чрезвычайно важен для данного момента» – «крайне необходим при современном состоянии социальных наук для их дальнейшего развития».
16
В СНиП (с. 28) вместо «происшедшее» – «каждое происшедшее».
17
В СНиП (с. 28) вместо «и сделать из них выводы и заключения об их дальнейшем развитии, т. е. о возможном будущем» – «и сделать из оценки их выводы относительно их дальнейшего развития, т. е. относительно возможного будущего».
18
В СНиП (с. 28) вместо «приемы» – «приемы, как это бывает в большинстве исторических исследований».
19
В СНиП (с. 28) отрывок, начинающийся со слов «Произошло восстание в Китае…» – опущен.
20
В СНиП (с. 29) вместо фразы «Вместо того, следовательно, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов» – «Следовательно, вместо того, чтобы создать вполне эмпирическую теорию познания, свободную от трансцендентальных элементов, к чему стремится Милль».
21
В СНиП (с. 29) вместо «Так мало продумывать основы своих философских построений мог только такой поверхностный мыслитель, каким был Милль» – «Вообще о Милле можно сказать словами Фр. А. Ланге, что Милль кончает там, где Кант начинает, хотя можно было ожидать обратного отношения, так как Милль родился через два года после смерти Канта. Ср.: Лангефр. А. История материализма. Пер. под ред. Вл. Соловьева, т. II, с. 16».
22
В СНиП (с. 30) слова «и каждого отдельного происшествия» сняты.
23
В СНиП (с. 30) это примечание снято.
24
В СНиП (с. 30) слова «и везде применяющиеся» сняты.
25
В СНиП (с. 30) слова «которое определяет само это соотношение и последовательность» сняты.
26
В СНиП (с. 30) вместо «Между тем пресса» – «Пресса».
27
В СНиП (с. 30) вместо «отличную» – «отличающуюся».
28
В СНиП (с. 30) вместо «естествознания и вообще науки» – «науки».
29
В СНиП (с. 30) вместо «Точка зрения» – «Своеобразная точка зрения».
30
В СНиП (с. 31) вместо «не подлежит сомнению» – «необходимо сделать вывод».

31
Чистая доска (лат.) – сознание человека до всякого опыта у Д. Локка; возникновение выражения связано с древнеримской традицией использования для письма выскобленных навощенных дощечек.
32
В сентябре 1870 г. в ходе Франко-прусской войны в районе Седана была разгромлена французская армия. Немцы взяли в плен свыше 100 тыс. человек, в том числе и императора Наполеона III. Вскоре после этого во Франции началась революция, приведшая к возникновению Парижской коммуны.
Во время Крымской войны 1853–1856 г. Севастополь героически оборонялся почти в течение года, но в конце концов его южная часть была сдана неприятелю. В результате поражения в Крымской войне Россия лишилась права держать в Черном море военный флот, уступила Турции южную часть Бессарабии, признала протекторат великих держав над Молдавией, Валахией и Сербией.
33
В СНиП (с. 35) вместо «которая из двух при столкновении их берет перевес, необходимость ли, или невозможность» – «которая из двух – необходимость или невозможность – берет перевес при столкновении их».
34
В СНиП (с. 35) вместо «играет» – «приобрела».
35
В СНиП (с. 35) вместо этого предложения – «Когда зарождалась научная мысль в античной философии, то первое философско-научное обобщение выразилось в попытке объяснить весь мир при помощи категории возможности. Ведь один из основных принципов, на котором Аристотель построил свою систему физики и метафизики, был принцип возможности. Затем на протяжении всего философского и научного развития вплоть до Нового времени постоянно возникали попытки, главным образом под влиянием Аристотеля, положить категорию возможности в основание всего научно-философского мировоззрения».
36
В СНиП (с. 35) отрывок, начинающийся со слов «Между тем…» – опущен.
37
В СНиП (с. 35) слова «причем нас постоянно поражала его точка зрения» опущены.
38
В СНиП (с. 36) далее: «Ср.: Лавров П. Л. Исторические письма. СПб., 1905, с. 87–88, 91, 93, особ. 313».
39
В СНиП (с. 36) далее: «Ср.: Лавров П. Л. Исторические письма, с. 36».
40
В СНиП (с. 38) вместо «Дело в том, что» – «В самом деле».
41
В СНиП (с. 38) вместо «которые без утраты всего своего содержания не могут быть сведены к еще более высоким понятиям» – «которые абсолютно просты и потому не могут быть определены, а также не могут быть сведены без утраты всего своего содержания к еще более высоким понятиям».
42
В СНиП (с. 38) вместо «исключительное место, так как, благодаря их верховному положению…» – «исключительное место. Ведь благодаря их верховному положению…».
43
В СНиП (с. 39) вместо «практических» – «жизненных».
44
В СНиП (с. 40) вместо «приведено г. Кареевым в систему» – «изложено Н. И. Кареевым в известной последовательности».
45
В СНиП (с. 40) вместо «г. Кареев» – здесь и по всему тексту «Н. И. Кареев».
46
В СНиП (с. 41) вместо «к социальным явлениям в более тесном смысле» – «к научному познанию социальных явлений».
47
В СНиП (с. 41) текст, начиная со слов «так что если бы…» – снят.
48
В СНиП (с. 42) вместо «г. Михайловский проводит различие между идолами и идеалами, в понимании им которых по содержанию сильно сказалось влияние Фейербаха» – «Н. К. Михайловский, по своему обыкновению, берет два контрастирующих понятия, именно понятия идолов и идеалов, и путем противопоставления их друг другу определяет каждое из них. В понимании им внутреннего смысла этих понятий сильно сказалось влияние Фейербаха».
49

В СНиП (с. 44) вместо «были здесь же» – «здесь».
50
В СНиП (с. 44) вместо «хотя факт, по отношению к которому сказывается лежащая в основе ее высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью, и принадлежит давно прошедшему в истории России» – «так как в ней самой как в теоретическом принципе таится высшая степень релятивизма, граничащая с полной нравственной беспринципностью».
51
В СНиП (с. 44) вместо «основы нравственных убеждений» – «все его нравственное миропонимание».
52
В СНиП (с. 46) вместо «по формальной» – «в своей внешней».
53
В СНиП (с. 47) вместо «основами» – «предпосылками».
54
В СНиП (с. 47) фрагмент, начинающийся со слов «К сожалению, однако» – снят.
55
В СНиП (с. 47) вместо «Но вполне своеобразную окраску принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России, вылившись в вопрос об отношении интеллигенции к народу» – «Вполне своеобразную окраску в социологическом построении Н. К. Михайловского принял вопрос о значении личного начала и о роли личности в социальном процессе в применении к общественному развитию России. В этой специальной сфере он превратился в вопрос об отношении интеллигенции к народу».
56
В СНиП (с. 48) слова «Особенно подробно…» начинаются с красной строки.
57
В СНиП (с. 48) вместо «Известно, что вопросы» – «Вопросы».
58
В СНиП (с. 48) вместо «и решением этих вопросов о социальных задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу и о значении народа, его экономических интересов и некоторых черт его социально-этического миросозерцания для будущности России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и русские социологи…» – «и решением этих вопросов. Тогда по-новому заговорили о социальных задачах русской интеллигенции, об отношении ее к народу, о культурно-историческом значении русского народа, об его экономических интересах и о некоторых чертах его социально-этического миросозерцания, чрезвычайно важных для будущности России. Эта эпоха, поистине, составляет один из славнейших периодов в истории русской интеллигенции. Понятно, что и представители “русской социологической школы”».
59
В СНиП (с. 49) вместо отрывка, начинающегося со слов «Между тем…», – «Если Фихте, отстаивая принцип свободы и непреложное значение категорического императива, выдвинул положение – “ ты должен, следовательно, ты и можешь ”, то представители русской социологической школы, защищая свои идеалы, обращались к русской интеллигенции с призывом, формулированным навыворот; они говорили ей – “ ты можешь, следовательно, ты и должна ”. В отстаивании всяких “возможностей” заключается вся оригинальность русской социологической школы, так как содержание ее идеалов и понимание ею смысла социального процесса были даны ей целиком стихийным общественным движением 70-х годов и самой русской жизнью. Они не были вожаками русской интеллигенции в современном им общественном движении, а только шли за нею».
60
В СНиП (с. 49) вместо «в пользу нового направления» – «в пользу того теоретического направления, которое основывало свои выводы на научных взглядах К. Маркса и его школы».
61
В СНиП (с. 49) вместо «нового» – «этого нового».
62
В СНиП (с. 49) вместо «успехом, выразившимся в том, что недавние противники» – «успехом. Ведь в этом случае недавние противники».
63
В СНиП (с. 49) слова «а следовательно, эти отсталые голоса могут быть с полным правом игнорированы» сняты; следующее предложение начинается с красной строки.
64
В СНиП (с. 50) слова «и вскрыв некоторые логические свойства их взглядов» сняты.
65
В СНиП (с. 52) вместо «национальное» – «международное».

66
См. прим. 26* на с. 918.
67
В СНиП (с. 53) отрывок начинающийся со слов «Это несомненное противоречие…» (с. 308 наст. издания) снят. Далее следует: «Мы считаем…».
68
В СНиП (с. 53) вместо «с точки зрения понимания его самим г. Михайловским» — «с точки зрения понимания этого понятия им самим, так как он сам не отдавал себе отчета в том, что, употребляя одно и то же слово “невозможность”, он оперирует с различными понятиями».
69
В СНиП (с. 53) вместо «современной науки» — «современного знания».
70
В СНиП (с. 53) вместо «теории познания» — «гносеологии».
71
В СНиП (с. 53) вместо «Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим…» — «Итак, приступим к логическому анализу тех понятий, которые представители русской социологической школы имеют в виду, когда говорят о невозможности. Наиболее настойчивые ссылки на невозможность мы находим…»
72
В СНиП (с. 53) вместо «к чему он стремится в ходе своих доказательств» — «к чему приводит избранный им способ доказательств».
73
В СНиП (с. 53–54) вместо «на том, что отсутствие это является фактическим» — «на чисто фактическом характере этого отсутствия».
74
В СНиП (с. 54) вместо «известное исключение во времени» — «более точное определение во времени».
75
В СНиП (с. 54) вместо «Эта логическая невозможность, несомненно, безусловного характера, т. е. абсолютная невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности» — «Эта логическая невозможность, при которой одно понятие совершенно исключает другое, несомненно, безусловного характера. Она представляет из себя абсолютную невозможность в противоположность только что упомянутой фактической или относительной невозможности».
76
В СНиП (с. 54) вместо «Но при ближайшем сравнении этих признанных в логике типичными и взятых нами для параллели и более точного уяснения смысла абсолютной логической невозможности математических примеров с теоретическим положением о невозможности исключительно объективного метода в социологии, на котором настаивают русские социологи, мы сейчас же замечаем ошибку русских социологов» — «Но попробуем ближе сопоставить, с одной стороны, подлинно логическую невозможность, имеющую абсолютный смысл и иллюстрируемую вышеприведенными математическими примерами, признанными в логике типичными, а с другой — отстаиваемую русскими социологами невозможность исключительно объективного метода в социологии. Это сопоставление сразу покажет нам несоответствие той и другой, а следовательно, и ошибку русских социологов».
77
В СНиП (с. 54) к этим словам сделано подстрочное примечание: «О различных понятиях субъекта, смысл которых выясняется при противопоставлении субъекта объекту, см.: Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntniss. Einführung in die Transcendentalphilosophie. 2 Aufl. Tübingen, 1904. S. 11 ff. К сожалению, субъективизм русских социологов настолько примитивен, что нам не приходится так широко брать вопрос о субъекте, как он поставлен у Г. Риккерта.».
78
В СНиП (с. 55) вместо «Но эти усилия и попытки, по убеждению самого г. Михайловского, несомненно, приводят к некоторым хотя и отрицательным результатам, связанным с ущербом как для истины, так и для справедливости. Следовательно, г. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если, однако, вдуматься в этот вопрос внимательнее, то необходимо прийти к заключению, что не только об абсолютной невозможности, но вообще о невозможности производить разрыв между истиной и справедливостью можно говорить только по недоразумению. Мы уже выше указывали на то, что объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни, так как несовпадение истины и справедливости как в теории, так и в практической жизни ведет к наиболее

трагическим конфликтам» – «Но эти усилия и попытки, по убеждению самого Н. К. Михайловского, не остаются безуспешными, а, несомненно, приводят к известному результату. Только этот результат, по его мнению, нежелателен, ибо он связан с ущербом как для истины, так и для справедливости. Следовательно, Н. К. Михайловский не имел здесь в виду абсолютную невозможность, так как иначе теоретические попытки разорвать правду не имели бы никакого значения. Если, однако, вдуматься в этот вопрос внимательнее, то необходимо придти к заключению, что утверждать о какой бы то ни было невозможности разрывать правду на истину и справедливость – значит впадать в недоразумение. Только в самом примитивном сознании они не разорваны. Напротив, как мы указали выше, на той стадии культуры, на которой стоим мы, объединение истины и справедливости в одном цельном мировоззрении является основной проблемой не только философии, но и всякой нравственной жизни. Ведь несовпадение истины и справедливости, как в теории, так и в практической жизни, ведет к наиболее трагическим конфликтам».

79

В СНиП (с. 55–56) вместо «Г. Михайловский проглядел эту основную проблему и уклонился от решения ее: понятие же невозможности послужило ему в этом случае прикрытием при уклонении от его прямой обязанности. Однако против подобного приговора над г. Михайловским всегда может быть выдвинута масса опровержений. В самом деле, в том предисловии к сочинениям, о котором мы выше выразились, что значение его более лирическое, чем теоретическое, г. Михайловский заявляет, что выработка такой точки зрения, “с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя”, есть “высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению – правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, – такова задача всей моей жизни”. Итак, здесь г. Михайловский уже не доказывает невозможности разорвать единую правду на ее составные части – истину и справедливость, а напротив, указывает, как на высшую задачу, на объединение обеих частей правды в одно великое целое. Мы имеем, следовательно, опять несомненное противоречие между различными заявлениями г. Михайловского. Только в одном он остался верен себе – в том, что он в обоих случаях исходит из словесного единства “правды”. Разрешить это противоречие и устранить его из системы мышления г. Михайловского может, конечно, только он сам. Для читателя оно неразрешимо, и потому нам остается только объяснить его происхождение историко-биографическими причинами, так как рассматриваемые нами противоречивые взгляды г. Михайловского высказаны им в разное время и принадлежат к различным историческим эпохам. Вышеприведенные строки из предисловия к сочинениям написаны г. Михайловским в 1889 году, т. е. спустя двенадцать лет после его “Писем о правде и неправде” и уже почти на склоне его литературной деятельности. Очевидно, в начале своей деятельности г. Михайловский поспешил предвосхитить в качестве предпосылки и исходной точки то, что должно было быть результатом его исследований и завершением всей его социально-философской системы; лишь гораздо позже на склоне своей деятельности он, наконец, прозрел и постиг что именно объединение обеих сторон правды является проблемой и величайшей теоретической задачей нашей времени» – «Впрочем, значительно позже Н. К. Михайловский сам отчасти признал, что задача современного мыслителя заключается не в том, чтобы доказывать невозможность отрывать справедливость от истины и наоборот – истину от справедливости, а в том, чтобы стремиться к их объединению. В предисловии к своим сочинениям, для которого он использовал отрывок из одной своей критической статьи, написанной в 1889 г., он утверждает, что выработка такой точки зрения, “с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя”, есть “высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению – правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять правду-справедливость, правду субъективную, – такова задача всей моей жизни”».

80

В СНиП (с. 56) вместо «Не подлежит сомнению, что на этот раз г. Михайловский создал свою своеобразную терминологию и широко применил понятие невозможности для резкого противопоставления религиозных идеалов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин “идол”, идеалам нерелигиозным. Однако как конструкция его понятий, для которой ему потребовалось специальное установление терминов “идол” и “идеал”, так и вся его теория, построенная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой, которая лишь создала ему простор для красивых в стилистическом отношении сопоставлений и противопоставлений» – «Не подлежит сомнению, что в данном случае

Н. К. Михайловский широко применил понятие невозможости для резкого противопоставления религиозных идеалов, которые он прежде всего и главным образом имел в виду, когда устанавливал свой термин “идол”, – идеалам нерелигиозным. Однако как построение его понятий, для которого ему потребовалось специальное установление терминов “идол” и “идеал”, так и вся его теория, основанная на этих им самим созданных понятиях, является сплошной ошибкой».
81
В СНиП (с. 57) вместо «в общемировом» – «во всемирно-историческом».
82
В СНиП (с. 57) слова в скобках опущены.
83
В СНиП (с. 58) вместо «Правда, г. Михайловский утверждает, что все эти люди, т. е. даже все представители целых эпох, гоняются за миражами и занимаются самообманом, так как одна истина в социальной науке не настоящая истина, одна красота в искусстве не настоящая красота, а познание, добываемое метафизиками ради одного целостного познания, не дает нам никаких реальных и полезных знаний. Но все эти оценки имеют значение только в том случае, если г. Михайловский сравнивает ненастоящую науку, ненастоящее искусство и ненастоящее целостное познание с образцами настоящей науки, настоящего искусства и настоящего цельного и полного познания» – «Следовательно, все подобные задачи фактически возможны, только по отношению к известной идее они могут быть невозможны».
84
В СНиП (с. 59) фрагмент, начинающийся со слов «То он…» – снят.
85
В СНиП (с. 61) этот абзац снят.
86
В СНиП (с. 61) вместо «опирался» – «имел здесь в виду не логическую невозможность, подобно Н. И. Карееву, что мы попытались предположить выше, а опирался».
87
В СНиП (с. 61) вместо «Опираясь на» – «Исходя из».
88
В СНиП (с. 61) вместо «и что» – «что и».
89
В СНиП (с. 61) вместо «в произведениях социальной науки» – «в социально научных исследованиях,».
90
В СНиП (с. 61) вместо «этических взглядов» – «научного мышления».
91
В СНиП (с. 62) вместо «Для нас здесь особенно важны две группы этого рода невозможности – причинно-социально-экономическая и причинно-психическая возможность» – «Для нас здесь особенно важны три группы этого рода невозможности – индивидуально-психическая, социально-экономическая и социально-психическая невозможность».
92
В СНиП (с. 62) вместо текста, начинающегося со слов «Теперь нам остается…» (с. 322 наст. издания), – «Мы можем считать свою задачу исполненной, поскольку она заключалась в изложении учений русской социологической школы. В этом изложении, сопровождаемом анализом, мы обращали свое внимание главным образом на формальные устои интересующих нас теоретических построений. Мы руководились при этом».
93
В СНиП (с. 62) вместо «нормированным» – «установленным».
94
В СНиП (с. 62) к этим словам сделано примечание: «Высказанные мною в тексте опасения оказались более чем преувеличенными. В своей статье, посвященной сборнику “Проблемы идеализма” (Русское богатство. 1903) и перепечатанной в книге “К вопросу об интеллигенции”, А. В. Пешехонов прямо признает, что отстаиваемое им мировоззрение русской социологической школы основано на категории возможности. В этой статье он, между прочим, говорит: “Употребляя философские термины, мы можем сказать, что, вместе с усложнением причин, категория должного осложняется категорией возможного. Чем выше ступень жизни, тем сложнее действующие в последней причины, тем разнообразнее доступные ей возможности. Там, где начинается область сознательной жизни, пределы возможности столь уже широки, что является новая, неизвестная бессознательной жизни, возможность выбора между ними, т. е. мысль и чувство, комбинируя, обобщая и пополняя комплекс причин, которыми определяется предстоящий акт, получает среди них решающее значение”. В заключение этого своего рассуждения А. В. Пешехонов заявляет: “В понятии нравственного долга мыслятся все три категории, т. е. не

только должное, но вместе с тем и возможное, и желательное. И ни одна из этих категорий не имеет сверхопытного происхождения” (Пешехонов А. В. К вопросу об интеллигенции. СПб., 1906, с. 95–96). Приведенные соображения А. В. Пешехонова о различных категориях и их взаимоотношении приобретают определенный вес, если принять во внимание то признание, которое он делает в начале своей статьи. Здесь он сообщает об отсутствии у него достаточной философской подготовки. “Для философии, – говорит он, – по крайней мере в специфическом значении этого слова, я чужой человек. Правда, обучаясь в семинарии и проходя положенный по программе обзор философских учений, я умел довольно свободно обращаться со всякого рода субстанциями, абсолютами, императивами и другими подобными для непосвященного человека жупелами”. И дальше он повествует: “За протекшие годы я растерял даже тот жалкий багаж, которым наделила меня семинария. Философские учения, образ которых мне был преподан, потускнели в моей памяти. Я позабыл философскую терминологию и потерял охоту рассуждать о сущности всего сущего” (Там же, с. 75–76). Сопоставляя вышеприведенные заявления А. В. Пешехонова, надо придти, очевидно, к заключению, что именно “Проблемы идеализма” заставили его снова заговорить философским языком. Но в одном отношении рассматриваемая нами статья производит крайне странное впечатление: она посвящена “Проблемам идеализма”; несомненно, под влиянием моей работы, напечатанной в этом сборнике и перепечатываемой здесь, А. В. Пешехонову пришлось убедиться, что в основании исповедуемого им мировоззрения лежит категория возможности; сам он, как видно из его собственного признания об отсутствии у него соответственной подготовки, не мог бы исполнить произведенную мною аналитическую работу; несмотря, однако, на это, он ни одним словом не упоминает о моем исследовании, на которое мне пришлось затратить массу труда. Оправданием для него, конечно, может служить его заявление, что он преследует лишь скромные задачи публициста (с. 102). Но естественно поставить вопрос: не обязательны ли и для публицистов известные требования научной совести? Далее я не могу не отметить, что в своем споре с идейным течением, представленным “Проблемами идеализма”, он прибег к чисто эристическим приемам: он выбрал наиболее слабые положения, высказанные исключительно сторонниками метафизического идеализма, и обошел молчанием вполне доказательно обоснованную систему идей сторонников научно-философского идеализма. В частности, высказавшись по-старому за то, что категория возможности есть мерило даже для решения нравственных вопросов, он не счел нужным опровергнуть представленные мною доказательства негодности этой категории как нравственного принципа. Правда, он, по-видимому, почувствовал, что главные устои исповедуемого им мировоззрения подорваны, и даже сделал некоторую уступку в пользу идеи долга. Но, как видно из вышеприведенных его слов, он все-таки считает, что предоставленный человеку выбор из целого ряда наличных возможностей выше долженствования. В подтверждение своего взгляда на категорию возможности как на высший принцип человеческой деятельности он ссылается на процесс биологической эволюции. Согласно его построению, оказывается, что только сперматозоиды подчиняются “категорическому императиву” (с. 94), напротив, сознательный человек руководится различными возможностями (с. 95, 99). Оставляя даже в стороне невероятное смешение понятий в такой постановке вопроса, нельзя не отметить того, что А. В. Пешехонов крайне злоупотребляет идеей эволюции. Ведь с точки зрения такого эволюционизма придется признать разложение трупа покойника за дальнейшую стадию в развитии его личности».

95

Имеется в виду господин Журден, главный герой комедии Мольера «Мещанин во дворянстве», который «не подозревал, что уже более сорока лет говорит прозой» (Мольер Ж.-Б. Комедии. М., 1972, с. 461: действ. 2, явл. 6).

96

В СНиП (с. 64) вместо «выше» – «выше, в качестве предварительного,».

97

В СНиП (с. 64) вместо этого примечания дано другое: «Вопрос об индивидуальном, как предмете научного исследования, разработан в трудах Виндельбанда и Риккерта. Ср.: Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg i. E. 1894; Präludien. 4 Aufl. Tübingen, 1911. Bd. II. S. 136 (русск[ий] пер[евод]: Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904, с. 313 и сл.); Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftllchen Begriffsbildung. 2 Aufl. Tübingen, 1913; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2 Aufl. Tübingen, 1910 (русск[ий] пер[евод]: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1904; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911)».

98

В СНиП (с. 64–65) вместо «Виндельбанд первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его, в чем и заключается его несомненная заслуга. Он устанавливает наряду с утверждением и

отрицанием или с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону еще “особое проблематическое отношение” (das problematische Verhalten), или то состояние нерешительности, при котором исследователь определяет лишь различные возможности» – «Первый вскрыл вполне самостоятельное формально-логическое значение этого понятия и дал законченный анализ его Виндельбанд. Он установил, что наряду с утверждением и отрицанием, т. е. с вполне определенным решением вопроса в положительную или отрицательную сторону, нам свойственно еще “особое проблематическое отношение” (das problematische Verhalten), или то состояние нерешительности, при котором мы можем указать лишь различные возможности».

99

В СНиП (с. 65) вместо «обрабатывают различные» – «разрабатывают точные».

100

В СНиП (с. 65) к этим словам сделано примечание: «Перепечатывая спустя двенадцать лет эту статью, я не имею основания отказываться от установленной мною тогда логической характеристики статистики как науки. Появившиеся с тех пор исследования разрабатывают этот вопрос в том же направлении. С небывалой полнотой и совершенством этот вопрос разработан в книге: Чупров А. А. Очерки по теории статистики. СПб., 1909; 2-е изд. 1910. Ср. мой отзыв в журнале «Вопросы права» (1910, кн. 1)».

101

В СНиП (с. 66) вместо «Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным математическим приемам, начиная с исчисления совокупностей этих случаев и заканчивая исчислениями различных соотношений между различными совокупностями, определяя этим путем, на сколько случаев явления одного типа приходится случаев другого типа явлений. Главная задача исследователя заключается при этом в такой постановке исчисления этих соотношений, чтобы полученный вывод действительно выражал, как случаи одного явления относятся к случаям другого или к среде, в которой они совершаются, а не являлся результатом лишь чисто математических соотношений между разрабатываемыми им числовыми данными» – «Для этого они, как было уже указано выше, прибегают к различным математическим приемам, а именно к исчислению совокупностей этих случаев, к определению различных соотношений между различными совокупностями, к распределению их в ряды, к вычислению математической вероятности того или иного типа явлений и т. д. Главная задача исследователя заключается при этом в такой постановке исчисления этих соотношений, чтобы полученный вывод выражал то, что совершается в действительности, т. е. в изучаемой социальной среде».

102

На языке оригинала дана заключительная часть приведенной цитаты: «Объективно вероятное есть бессмыслица».

103

В СНиП (с. 67) далее следует: «Он счел нужным связать его с одним определенным пониманием причинной связи, которое он принял на веру».

104

В СНиП (с. 68) вместо «совершенная нелепость» – «заключает в себе логическое противоречие».

105

В СНиП (с. 69) вместо «Представление о сложной причине и является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи» – «Из всего этого ясно, что представление о сложной причине и связанное с ним логически противоречивое понятие “возможной причинной связи” является одним из типичных случаев антропоморфического понимания причинной связи».

106

В СНиП (с. 69–70) добавлено: «Только постольку, поскольку, идя этим путем, можно будет устанавливать не общие причинные соотношения, а индивидуальные причинные зависимости, статистические методы исследования смогут приводить и к причинному объяснению, однако, не явлений вообще, а отдельных единичных происшествий» и сделано примечание: «За время, протекшее после первого опубликования этой статьи, вопрос об исследовании индивидуальных явлений подвергся значительной разработке. Это и привело к тому, что была выдвинута новая научная задача исследования индивидуальных причинных зависимостей. Ср.: Чупров А. А. Очерки, особ. очерк II; Hessen S. Individuelle Kausalität. Berlin, 1909».

107

В СНиП (с. 70) вместо этого примечания дано другое: «Двадцатое столетие принесло с собой распространение статистического метода и на исследование явлений природы. Наиболее яркое выражение это движение получило в издаваемом с 1901 г. в Лондоне Гальтоном и Вельдоном журнале “Biometrica”. Сторонники взгляда на статистический метод как на метод естественно-научного типа могут видеть в этом

обстоятельстве новое доказательство правильности своего понимания значения этого метода. В действительности мы здесь имеем расширение задач самого естествознания. Статистический метод применяется к исследованию тех явлений природы, которые не поддаются исследованию при помощи обычных естественно-научных методов. Ср. статью А. А. Чупрова в новогоднем номере “Русских ведомостей” за 1914 г.».
108
В СНиП (с. 71) вместо «о праве на нее» – «теоретическом обосновании ее».
109
В СНиП (с. 72) вместо «Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было известно в метафизике задолго до них. В начале статьи было уже упомянуто, что ровно двести лет тому назад, в конце XVII и в начале XVIII столетия, потребовалось решение той же проблемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их» – «Но выработав свое понятие метафизической возможности, русские социологи не изобрели ничего нового, так как это понятие было известно в метафизике задолго до них. Еще в древнегреческой досократовской философии так называемая мегарская школа клала в основание своего понимания мировой сущности понятие возможности. Затем Аристотель построил всю свою метафизическую систему на том, что он признал материю возможностью всего существующего, а форму – действительностью его. Благодаря тому влиянию, которое идеи Аристотеля оказывали на все мировоззрение Средних веков, понятие возможности приобрело в нем громадное значение. К тому же именно категория возможности оказала очень важные услуги при выработке основных черт этого мировоззрения и при посильном разрешении неустранимых противоречий, заключавшихся в его предпосылках. Она помогла теоретически примирить существование зла и грехопадение человека с Всеблагостию Божьею и свободу воли с Провидением. Но наибольший интерес для нас представляет та громадная роль, которую категория возможности сыграла еще и в Новое время.
В конце XVII столетия снова потребовалось решение той же проблемы о свободе и необходимости и связанных с нею этических вопросов, и тогда понятие метафизической возможности послужило основанием для решения их».
110
В переводе В. С. Соловьева – «Как возможно [чистое] естествоведение?» (Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993, с. 68). Möglich – возможно, berechtigt – имеет право, вправе (нем.).
111
Ипостазирование, гипостазирование (от слова «ипостась») – наделение самостоятельным бытием какого-либо отвлеченного понятия, свойства или идеи.
112
Монада (от греч. monas – единица, единое) – в системе Лейбница бестелесные простые субстанции, «истинные атомы природы», «элементы вещей», подробное описание и характеристику которых он дает в трактате «Монадология» (1714).
113
Платон в «Тимее» говорит, что мир получил свое начало от ума в соединении с необходимостью.…Область вечных истин надо поставить на место материи (фр.) – цитата из «Теодицеи» Лейбница. См: Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 144.
114
Небытие; материя; глубина (греч.).
115
В СНиП (с. 75) фрагмент, начинающийся со слов «Сформулировав в таком виде…» – снят.
116
Шиболет (евр.: «колосья») – пароль, установленный судьей Иеффаем во время войны против ефремлян: каждый ефремлянский беглец мог быть сразу опознан по особому произношению этого слова (Суд. 12, 5-6).
117
В СНиП (с. 76) к этим словам сделано примечание: «Ср.: Лавров П. Л. Исторические письма, особенно дополнительную главу «Теория и практика прогресса», в частности, с. 313».
А. Лаппо-Данилевский. Основные принципы социологической доктрины О. Конта
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 394–490.
1
Физика, или природоведение, есть одна из самых обширных дисциплин… В ней особенно знамениты три секты. Первая – аристотелевская – господствовала довольно долго; но затем в протестантствующих университетах была объявлена устаревшей; вторая – картезианская – получила наибольшую известность и продержалась дольше

всех, и третья – эпикурейская, представителями которой являются приверженцы Гассенди, и которая пользовалась большой популярностью, особенно во Франции. Я имел возможность наблюдать эти три секты (нем.).
2
Гипотез не измышляю (лат.).
3
Абсолютная истина сущностей (фр.).
4
Относительная истина (фр.).
5
Сходство и последовательность (фр.).
6
Главной заслугой знаменитого Канта, вызывающей вечное восхищение, является его попытка впервые открыто избежать философского абсолюта с помощью его известной концепции двойной реальности, объективной и в то же время субъективной, что в наибольшей степени соответствует истинной философии (фр.).
7
Уже многие годы такие контакты не имеют для него никакой сколько-нибудь существенной философской пользы (фр.).
8
Наша организация и наша ситуация (фр.).
9
Логическая последовательность, связность (фр.).
10
В скрытом виде, неявно (фр.).
11
Звание, достоинство (фр.)
12
Абстрактный, независимый и конкретный, зависимый; простой и сложный; личный, общий и частный, особенный; [кроме того, социальные факты называются:] самыми беспорядочными, наиболее изменчивыми; сложными для объяснения, интересными или важными для человека (фр.).
13
Математическое существование (фр.).
14
Под социальной физикой я понимаю науку, предметом которой является изучение социальных явлений, рассматриваемых в том же духе, что и явления астрономические, физические, химические и физиологические, т. е. как подчиняющиеся неизменным законам природы (фр.).
15
Я полагал, что этику следует трактовать так же, как и все другие науки, и создавать ее так, как создают экспериментальную физику (фр.). – Гельвеций К. А. Сочинения в 2-х тт. М., 1974, т. 1, с. 145: Об уме, Предисловие.
16
Теперь вместе с г-ном доктором Эскиролем и г-ном доктором Лерэ мы занимаемся статистическим изучением душевнобольных. Мы измеряем во всех направлениях головы людей, заключенных в Шарентон (фр.).
17
История есть школа народов, которым она преподает полный курс опытной науки человеческого сердца (фр.).
18
Разделение социологии и морали по сути дела не менее реально и не менее полезно, чем разделение биологии и социологии» (фр.).
19
Собственно говоря, воля представляет собой только последнюю стадию желания, когда умственное размышление признает целесообразность преобладающего побуждения (фр.).
20
Непреодолимая склонность человеческой природы к общежитию; спонтанная по существу общительность человеческого рода в силу инстинктивной склонности к общественной жизни (фр.).
21
Инстинкт повиновения (фр.).
22
Страсти и ненависть к врагу служат двигателями души (фр.).
23
Цельность человеческой природы непременно остается нераздельной, несмотря на наши анархические разделения (фр.).

24
Среда, близлежащая среда (фр.).
25
Характер человека, без единого исключения, формируется другими, т. е. создается главным образом его предшественниками. Они передают или могут ему передать идеи и привычки, которые и являются теми силами, которые управляют человеком и определяют его поведение. Человек, таким образом, никогда не может самостоятельно сформировать свой собственный характер (англ.).
26
В каком-то смысле человек есть такой же продукт окружающей его физической и нравственной атмосферы, как и своей организации… Идея, заключающаяся в этих словах и уже высказанная многими другими… является самой справедливой из всех, относящихся к нашей теме (фр.).
27
Интеллектуальная среда, социальная среда (фр.).
28
В силу этого фундаментального принципа (принципа условий существования), непосредственно сближающего два философских значения слова «необходимый», новая политическая философия все время предпринимает спонтанные попытки представить все социальные положения, имеющие высокое значение, в качестве неизбежных и поэтому проявляющихся в качестве обязательных, и наоборот (фр.).
29
Необходимо, неизбежно (фр.).
30
Вторжение германцев (фр.).
31
Не будучи в действительности необходимыми для этих разного рода социальных изменений, нашествия, тем не менее, их укрепляют и способствуют их дальнейшему развитию (фр.).
32
Общество наблюдателей за человеком (фр.).
33
Как убедительно доказывает пример геометрии, мы достигаем знания неизвестных нам идей только путем аналогии и скрытой связи, существующей между ними и уже известными нам идеями, и что, только следуя за прогрессивным развитием этих аналогий, мы достигаем завершения науки. Отсюда следует, что идеи, не имеющие никакой аналогии с нашими, являются для нас идеями непонятными. […] Ум — это звучащая лишь в унисон струна (фр.). — Гельвеций К. А. Сочинения в 2-х тт. М., 1974, т. 1, с. 194–195, 195: Об уме, Рассуждение 2, гл. IV.
34
Каждый человек знает эти впечатления по себе; когда же он наблюдает за своими ближними, он не может не угадать того, что в них происходит (фр.).
35
…Самые простые и распространенные факты всегда рассматривались как обусловленные естественным законам, а не как сущности, подчиняющиеся воле сверхъестественных существ… В нравственном и социальном мире, в сфере которых бесплодная оппозиция все время пытается оспорить позитивную философию, всегда руководствовались идеей естественных законов, обуславливающих наиболее простые явлениям повседневной жизни, как этого и требует, по-видимому, наше реальное существование, как индивидуальное, так и социальное, в котором нельзя было бы ничего предвидеть, если бы все явления в человеческом мире неукоснительно подчинялись сверхъестественным силам; в этом случае молитва была бы единственным мыслимым средством, способным повлиять на обычный ход человеческих действий (фр.).
36
Великий афоризм о том, что на любой стадии развития человечества любая действительно фундаментальная склонность (предрасположенность — disposition) имеет необходимое предшествующее состояние (фр.).
37
Принцип или философское понятие (фр.).
38
Система семейных отношений не соответствует понятию ассоциации в строгом смысле слова… она образует истинный союз, если вкладывать в это понятие всю свойственную ему энергию… По причине своей глубокой интимности, семейная связь имеет совершенно иную природу, нежели связь социальная (фр.).
39
Общество и общность (нем.) — термины и название трактата Ф. Тенниса.
40
Конт совсем не оспаривает конечную цель, которую Кант называл внутренней (фр.).

41
Логическое изменение (фр.).
42
Человеческой точкой зрения (фр.).
43
[Как] в статическом отношении, [так и] в динамическом отношении (фр.).
44
…Человек как таковой существует только в чрезмерно абстрактном мозгу наших метафизиков. По сути дела, нет иной реальности, кроме человечества (фр.).
45
Как об особом существе (фр.).
46
Человек как таковой, рассматриваемый в своей фундаментальной реальности… не может быть понят без предварительно знания человечества, от которого он обязательно зависит (фр.).
47
Личная ценность, личность (фр.).
48
Единичная персонификация Великого Существа (фр.).
49
Задатки или врожденные способности (нем.).
50
Всего лишь нечеткие границы самостоятельно формирующихся способностей, которые мы в дальнейшем можем лишь немного проявить или осознать (нем.).
51
Животное рационабельное, животное рациональное (фр.).
52
Последней целью, которую приписывают природе, принимая во внимание человеческий род, может быть только культура (нем.).
53
Влияние, причина (фр.).
54
…Рациональная идея прогресса… т. е. непрерывного развития с постоянной и неуклонной тенденцией к определенной цели; обязательно должна быть приписана незамеченному влиянию позитивной философии, которая только и способна вывести это важное понятие из неопределенного состояния… (фр.).
55
Я заявляю, что исходя из шести соображений докажу, что человек по своей природе не отличается от других животных; что способность совершенствоваться свойственна всем животным; что если только человек оказался способным совершенствоваться, то лишь потому, что он остановил или обратил вспять умственное развитие животных, менее организованных, чем он; что если человек исчезнет с лица земли, животные, оставшиеся после него и лучше других организованные, смогут совершенствоваться (фр.).
56
Прогресс, совершенствование (фр.).
57
Цельность личности, поступки продиктованные собственным характером, сила внутреннего убеждения, не признающего никаких авторитетов, внутренняя потребность свободы внешнего проявления и вообще самореализации, внутренней духовной жизни – ничего этого у него нет… Хотя именно эти идеи являются движущими силами нашего времени. Но его реформаторские проекты свидетельствуют о том, что он считает зло чем-то случайным, внешним, наносным. Глубина душевных конфликтов, происходящих во внутреннем мире человека, проявляется у него так же редко, как и яростное столкновение индивидов в ходе первобытной борьбы за существование и, более того, за достойное существование (нем.).
58
Новейшая философия все больше и больше стремится к тому, чтобы от запутанного и ожесточенного спора о правах перейти к четкому определению и распределению соответствующих обязанностей (фр.).
59
У каждого есть долг перед всеми и у всех перед каждым, но ни у кого, строго говоря, нет никакого права… Другими словами, ни у кого нет иного права, кроме права всегда исполнять свои обязанности (фр.).
60
В последние годы распространилось это понимание человечества (фр.).
61
Поскольку человечество состоит из существ, поддающихся ассимиляции, это

позволяет мне рассматривать каждого из них как часть целого, забывая об индивидуальных отличиях (фр.).
62
Совокупность существ прошлых, будущих и настоящих, которые по собственной инициативе способствовали усовершенствованию всемирного порядка (фр.).
63
Только позитивизм в состоянии систематизировать религию, включая в Великое Существо всех наших полезных домашних животных и в то же время исключая из него недостойных людей-паразитов (фр.).
64
Создавая абстрактную социологию, я старательно отвлекаюсь от климатических и расовых условий (фр.).
65
Физические науки и физические законы; науки о морали и законы нравственности (фр.).
66
Legiste (фр.) – законоведы, в широком смысле слова – юристы вообще.
С. Ф. Ольденбург. Ренан как поборник свободы мысли
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 491–503.
Д. Жуковский. К вопросу о моральном творчестве
В первом издании «Проблем идеализма» – с. 491–503.
1
Ср. современный перевод: «Вглядываясь пристальнее в точку зрения морали в лучшем смысле этого слова, морали, как мы должны понимать ее в наше время, мы скоро убеждаемся, что ее понятие не совпадает тем, что мы называем добродетелью, нравственностью, добропорядочностью и т. д. Нравственно добродетельный человек не обязательно является уже моральным; ибо мораль предполагает размышление, определенное сознание того, что велит долг, и поступки, вытекающие из этого предшествовавшего сознания. Сам долг есть закон воли, который человек устанавливает свободно, руководствуясь лишь самим собой, а затем решает исполнить этот долг исключительно во имя долга и его исполнения, творя добро лишь потому, что он убедился, что оно добро» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. М., 1968, т. 1, с. 58–59).
2
Человек человеку – волк (лат.).
3
Образ жизни; условия или способ мирного сосуществования (лат.).
4
Сочетание противоречивых вещей (лат.).
5
Цитата из «Веселой науки» «Я постоянно прихожу к одному и тому же заключению и всякий раз наново противлюсь ему, я не хочу в него верить, хотя и осязаю его как бы руками: подавляющему большинству недостает интеллектуальной совести; мне даже часто кажется, что, тот, кто притязает на нее, и в самых населенных городах пребывает одиноким, как в пустыне. Каждый смотрит на тебя чужыми глазами и продолжает орудовать своими весами, называя это хорошим, а то плохим; ни у кого не проступит на лице краска стыда, когда ты даешь уму понять, что гири эти не полновесны, – никто не вознегодует на тебя: возможно над твоим сомнением просто посмеются. Я хочу сказать: подавляющее большинство не считает постыдным верить в то или другое и жить сообразно этой вере, не отдавая себе заведомо отчета в последних и достовернейших доводах за и против, даже не утруждая себя поиском таких доводов, – самые одаренные мужчины и самые благороднейшие женщины принадлежат все еще к этому «подавляющему большинству». Что, однако, значит для меня добросердечие, утонченность и гений, если человек, обладающий этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в мнениях и суждениях, если взыскание к достоверности не является для него внутренней страстью и глубочайшей потребностью – как нечто такое, что отделяет людей высших от низших! Я подмечал у иных благочестивых людей ненависть к разуму и был им за это признателен: по крайней мере, здесь выдавала себя еще хоть злая интеллектуальная совесть! Но стоять среди этого rerum concordia discors, среди всей чудесной неопределенности и многосмысленности существования и не вопрошать, не трепетать от страсти и удовольствия самого вопрошания, даже не испытывать ненависти к вопрошающему, а лишь вяло, пожалуй, над ним потешаться – вот что я ощущаю постыдным – и именно этого ощущения ищу я прежде всего в каждом человеке: какое-то сумасбродство убеждает меня все снова и снова, что каждый человек, будучи человеком, испытывает его. Это и есть мой род несправедливости» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 515–516).
6

Мф. 22, 39.
Вехи
Печатается по тексту издания, титульный лист которого воспроизведен на с. 452. В течение 1909–1910 гг. было всего пять изданий «Вех»: первое – в марта, второе – в мае, третье – в июле, четвертое – в сентябре 1909 г., пятое – в начале 1910 г. Первые четыре издания, тиражом 3000 экз. каждое, печатались в типографии В. М. Саблина (М., Петровка, дом Обидиной), пятое, тиражом 5000 экз., – в типолитографии Товарищества И. Н. Кушнерев и К° (Пименовская ул., соб. дом). Во втором издании в некоторые статьи сборника был внесен ряд мелких поправок и добавлены подстрочные примечания, сохранившиеся без изменений во всех дальнейших изданиях.
В первом издании «Вех» статья А. С. Изгоева замыкала сборник (что объясняется чисто внешним причинам: он слишком поздно представил ее М. О. Гершензону), чем первое издание «Вех» и отличается от последующих. Во 2-5-м изданиях сборника статья Изгоева заняла подобающее ей место между статьями Гершензона и Кистяковского. Образовавшееся таким образом смещение страниц, которое полезно учитывать при чтении критических отзывов и вообще литературы о «Вехах», отражено в нижеследующей таблице:
В четвертом издании была помещена «Библиография “Вех”», составленная М. О. Гершензоном. Она представляет собой перечень статей и заметок о «Вехах», появившихся в периодической печати с 23 марта по 6 сентября 1909 г. В пятом издании «Библиография…» была дополнена списком «книг, статей и заметок», вышедших до 15 февраля 1910 г.
Следует отметить, что содержание понятия «переиздание» применительно к сборнику «Вехи» не соответствует современному. Скорее здесь можно говорить о том, что сейчас в издательской практике называют «дополнительным тиражом».
В настоящих комментариях учтены текстологические примечания М. А. Колерова и Н. С. Плотникова, представленные в издании: Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991 (приложение к журналу «Вопросы философии»).
Н. А. Бердяев. Философская истина и интеллигентская правда
Статья вошла в сборник: Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909). СПб., 1910, с. 171–192 – далее сокращенно ДКИ (переиздание: М.: Канон+, 1998).
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 16* и 19*; в скобках указаны страницы издания 1998 г.
1
Значительная часть материалов «околовеховской» полемики собрана в антологии «Вехи»: Pro et contra. СПб., 1998; см. также: Анти-Вехи. М., 2008. В серии «Социальная мысль России» готовится к изданию сборник «О “Вехах”», в который войдут все выявленные на сегодня критические отзывы о сборнике, опубликованные в российской периодике в период с 1909 по 1922 г.
2
Наиболее ярко это «мучение мировыми вопросами» отражено в письмах Белинского к В. П. Боткину начала 1840-х гг., причем Белинский зачастую бросается из одной крайности в другую. В письме от 1 марта 1841 г. он, обращаясь мысленно к «Егору Федоровичу» Гегелю, пишет: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лествицы развития, – я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братий по крови…» В этих словах Белинского заключена, по сути дела, вся будущая проблематика «бунта» Ивана Карамазова, который «покорнейше возвращает билет» Богу и отказывается от «мировой гармонии», если она куплена ценой хотя бы одной невинно замученной жертвы. Но уже через несколько месяцев – в июне того же года – Белинский пишет: «Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную» (Белинский В. Г. Избранные письма. М., 1955, т. 2, с. 141, 158).
3
О полемике между П. Д. Юркевичем и Н. Г. Чернышевским см.: Юркевич П. Д. Философские сочинения. М., 1990, с. 644.
4
Имеются в виду «Исторические письма» П. Л. Лаврова (1868–1869), в которых он выдвинул теорию «критически мыслящих личностей» (см. прим. 106* на с. 931).
5
«Направленство» – синоним «партийности»; слово, пущенное в оборот писателем П. Д. Боборыкиным в конце 60-х гг. XIX в. См.: Вопросы литературы. 1994, вып. V, с. 138.

6
О том, насколько сильна была тяга молодежи к выработке «целостного миросозерцания», рассказывает В. Чернов, который в конце прошлого века был студентом Дерптского университета (где вместе с ним учился одно время и будущий «веховец» Б. А. Кистяковский). Молодой человек, не выработавший «целостного мировоззрения», не мог рассчитывать на уважение товарищей; среди студентов буквально царил «культ убеждения». См.: Чернов В. Записки социалиста-революционера. Кн. 1. Берлин – СПб., 1922, кн. 1, с. 28.
7
Критическое направление в марксизме оформилось в России в 90-х гг. прошлого века и представлено именами П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, М. И. Туган-Барановского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка.
8
Главным теоретиком «этического социализма» был немецкий философ-неокантианец, социал-демократ К. Форлендер, труды которого по этой причине были одно время очень популярны в России. См.: Форлендер К. Кант и социализм. М., 1906; Его же. Кант и Маркс. СПб., 1909.
9
О соединении философии Авенариуса с марксизмом см.: Валентинов Н. Философские построения марксизма (диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия). М., 1908; Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. Критике этого и подобного рода «соединений» посвящена книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которая вышла в свет в один год с «Вехами» (1909).
10
Правая и левая рука (церк.-слав.), т. е. «положительное» и «отрицательное». Выражение «десница и шуйца» стало популярным после цикла статей Н. К. Михайловского «Десница и шуйца Льва Толстого» (1875–1877).
11
Имеются в виду статьи В. С. Соловьева, изданные под названием «Национальный вопрос в России» в 1891 г. двумя выпусками. См.: Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1: Философская публицистика, с. 257–639.
12
В интерпретации Бердяева, главный «соблазн великого инквизитора» заключается в «отвержении свободы во имя счастия людей, Бога во имя человечества» (Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907, с. 4).
13
Основной «единицей» общества в «субъективной социологии» является личность, а не группа, класс или сословие; критерием общественного развития – нравственный идеал исторического деятеля (такой тип социологического учения П. Б. Струве назвал впоследствии «сингуляризмом»).
14
В сочинениях В. С. Соловьев это высказывание встречается по крайней мере дважды. В «Письме к редактору “Вопросов философии и психологии” Н. Я. Гроту» (1890) он писал: «Из того, что “Бог есть дух вечный, вездесущий, всеведущий, всеблагий” никак не следует, что челюсти наших ближних должны быть сокрушаемы. Подобным образом, когда приверженец нового [материалистического] катехизиса выступал с такого рода заявлением: “нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя”, то насчет строгой правильности этого последнего вывода также могли возникать справедливые сомнения» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., б/г, т. VI, с. 249). Аналогичную мысль В. С. Соловьев высказывает и в статье «Византинизм и Россия»: «С одной стороны, люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности: “ничего не существует, кроме вещества и силы, человек есть только разновидность обезьяны, и потому мы должны думать только о благе народа и положить душу свою за меньших братьев”. С другой стороны, люди исповедовавшие и даже с особым усердием христианские начала, вместе с тем проповедовали самую дикую антихристианскую политику насилия и истребления» (Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 579).
15
Первая книга П. Б. Струве – «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб., 1894.
16
В ДКИ (с. 186–187) вместо «Авенариусом» – «авенариусовским учением о “максимуме жизнесохранения”». В данном контексте «максимум жизнесохранения» – то же самое,

что и «принцип наименьшей траты сил» (см. прим. 2* на с. 933).
17
В учении Авенариуса о «принципиальной координации» утверждается единство субъекта («системы С», или центрального члена) и объекта («системы R», или «противочлена»), на основании чего Авенариус приходит к выводу, что «без субъекта нет объекта».
18
Учение о «соборности сознания» изложено С. Н. Трубецким в статье «О природе человеческого сознания» (Вопросы философии и психологии. 1860, кн. 7). См.: Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994, с. 483–592.
19
В ДКИ (с. 191–192) к этим словам сделано примечание: «Исключение составляет Н. Минский, который пропагандирует меоническую философию, но Минский рационалист до мозга костей».
«Меоническая философия», «меонизм» – учение, разработанное Н. Минским в труде «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни». СПб., 1890. Понятие «меон» (от греч. me on – ничто) Минский заимствовал у Платона, но придал ему несколько иное значение. В системе Минского «меон» – это и Абсолют, и «вещь в себе», мгновение и вечность и т. д. Подробнее см. статью Л. А. Сугай «Меонизм» в словаре «Русская философия». М., 1994, с. 294.
20
О противоположности аполлонического (гармонического) и дионисического (экстатического) начал в культуре писал Ф. Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки». В России продолжателем и популяризатором идей Ницше был Вяч. Иванов.
21
Знаменитые в свое время слова Н. К. Михайловского, который писал: «Всякий раз, как приходит мне в голову слово “правда”, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, – в этом огромном смысле слова, – всегда составляла цель моих исканий» (Михайловский Н.К Сочинения. СПб., 1896, т. 1, с. V).
22
В данном случае «умопостигаемая воля» синоним «умопостигаемого характера», в противоположность «характеру эмпирическому». «Умопостигаемый характер» – понятие философии Канта, развитое Шопенгауэром. По Шопенгауэру, «умопостигаемый характер» есть внутренняя сущность данной вещи, недоступная опыту, последняя основа «эмпирического характера», проявляющегося в действиях и поступках. См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 182, 239.

## С. Н. Булгаков. Героизм и подвижничество

Впоследствии статья вошла в книгу: Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911, т. 2; далее – ДГ (переиздания в одном томе: СПб.: Изд-во РХГИ, 1997; М.: Астрель, 2008).
Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 4*, 5*, 13*, 48*, 51*, 73*, 74*, 86*, 87*, 89*, 95*, 96*, 98*, 101*, 103*, 107*, 115*; в скобках указаны страницы издания 2008 г.
1
Список приговоренных в России к смертной казни (далеко не все из них были приведены в исполнение) за период с 1825 по 1906 гг. включительно (612 человек) опубликован в сборнике статей «Против смертных казней»). М., 1906;
С. Н. Булгаков участвовал в этом сборнике статьей «О смертной казни» (перепечатана в сборнике «Смертная казнь: за и против». М., 1989, с. 210–213). «Всякое убийство, – писал он в этой статье, – есть дело ненависти. Не может быть, чтобы человек убивал человека из любви к нему. Смертная казнь есть один из самых ужасных видов убийства, потому что она есть холодное, расчетливое, сознательное, принципиальное убийство – убийство без всякого аффекта, без всякой страсти, без всякой цели; убийство ради убийства. И в этом главный ее грех и ужас… При смертной казни нет убийцы в смысле живого лица, есть отвлеченный убийца – закон или государство» (Указ. соч., с. 210).
2
Статистика уголовной (и уголовно-политической) преступности времен первой русской революции: «За 1905–1906 гг. было сожжено и разграблено около 2000 усадеб… грабили, разбирали по бревнышкам, тащили нужное и ненужное, ломали и грабили… Ломали даже больницы, тащили из-под больных тюфяки… Социалистическая пропаганда, так популярно объяснившая, что Бога нет и что все богатство есть плод воровства и грабежа бедных, пускала глубокие корни и в самом крестьянстве. […] С 1905 по 1909 г. ежедневно от рук левых политических бандитов погибало от 12 до 18 человек. «Обычный тер. акт: 14 мая 1906 г. днем на Соборной площади в

Севастополе от взрыва бомбы погибло 8 человек на месте, из них 2 детей, не менее 40 получили ранения… При взрыве столыпинской дачи на Аптекарском острове погибло на месте 27 человек» (Острецов В. М. Черная сотня и красная сотня. М., 1991, с. 11, 37).
«С конца 1905 г. […] за год ограблены […] казначейства на сумму более полумиллиона рублей, совершены экспроприации на сумму около 200 тысяч рублей; убиты: военный генерал-губернатор, помощник генерал-губернатора, один полковник, два подполковника, два помощника пристава, воинских чинов 20, жандармов – 7, полицейских – 56; ранено военных – 42, жандармов – 12, полицейских – 42, а всего – 179 человек; произведено 10 взрывов бомб, причем убито 8 и ранено 50 лиц; разгромлено и ограблено 149 казенных винных лавок» (Столыпин П. А. Нам нужна великая Россия… // Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906–1911. М., 1991, с. 200).
3
Первая Государственная Дума была созвана 27 апреля 1906 г. и заседала 8 июля (9 июля был опубликован царский манифест о ее роспуске).
Вторая Государственная Дума (20 февраля – 2 июня 1907 г.) распущена 3 июня (так называемый «третьеиюньский переворот). Об участии Булгакова в работе Второй Гос. Думы см. прим. 26* на с. 961.
В дальнейшем были созваны еще две думы – третья (1 ноября 1907 – 9 июля 1912 г.) и четвертая (15 ноября 1912 – 6/19 октября 1917 г.).
4
В ДГ (с. 443) к этим словам сделано примечание: «Освободительные движения у нас нередко смешивается со специфической русской революционностью, о которой идет речь в этих очерках. В действительности – и нельзя этого достаточно подчеркнуть – между ними скоро обнаружилась противоположность, и притом настолько глубокая, что революцией, можно сказать, загублено было или парализовано освободительное движение, духовно капитулировавшее перед возобладавшей революцией. И это кратковременное возобладание ввергло страну в теперешнюю затяжную реакцию (ср. вообще об этом наш очерк “Революция и реакция”, Моск[овский] еженед[ельник]. 20 февраля 1910 г.)».
5
В ДГ (с. 443) вместо «Мне приходилось уже печатно выражать мнение» – «Выше было уже указано»; подстрочное прим. 1 – снято.
6
В 1-м изд. вместо «Духовное руководительство в ней принадлежало нашей интеллигенции» – «Руководящим, духовным двигателем ее была наша интеллигенция».
7
Имеется в виду русско-японская война 1904–1905 гг.
8
В 1-м изд. вместо «эта» – «наша».
9
В 1-м изд. вместо «Многие в России после революции, в качестве результата ее опыта» – ««Многие в России после революции и в результата ее опыта».
10
В 1-м изд. вместо «своеобразных неудачах» – «неудачах».
11
В 1-м изд. вместо «их действительном значении – «значении».
12
В 1-м изд. вместо «упадка» – «уныния».
13
В ДГ (с. 445) следующие два предложения (до абзаца, начинающегося со слов «Характер русской интеллигенции…) – отсутствуют.
14
В 1-м изд. вместо «было» – «является».
15
То есть «психология» главного героя «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского. Эта психология характеризуется, с одной стороны, крайней «раздвоенностью», «разорванностью» сознания, и с другой – чрезвычайной углубленностью и остротой самосознания. В совокупности эти свойства мешают личности реализоваться. Вот собственные слова «подпольного» героя: «Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (Достоевский Ф. М. Записки из подполья. 1, 1).
16
«Ганнибалову» клятву на вечную борьбу с крепостным правом дал себе в юности И. С. Тургенев, о чем позднее рассказывал в своих «Литературных и житейских воспоминаниях» (Тургенев. И.С. Полное собрание сочинений и писем. Л., 1965, т. 14, с. 9). Подобную же клятву летом 1827 г. произнесли два подростка:

А. И. Герцен и Н. П. Огарев. Герцен впоследствии описал это событие в поэтических строках, вдохновлявших не одно поколение русских революционеров: «Садилось солнце, купола блестели, город стлался на необозримое пространство под горой, свежий ветерок подувал на нас, постояли мы, постояли, оперлись друг на друга и, вдруг, обнявшись, присягнули, в виду всей Москвы, пожертвовать нашей жизнью на избранную нами борьбу» (Герцен А. И. Былое и думы, ч. 1, гл. IV). Напомним, что в момент произнесения этой клятвы одному из «Ганнибалов» было 15, другому – 14 лет.
17
В 1-м изд. вместо «нормального» – «разностороннего».
18
В 1-м изд. вместо «Более благоприятная внешняя обстановка для этого развития создается» – «Такая возможность и такая потребность могут народиться».
19
В 1-м изд. вместо «прежнем, мертвенном, состоянии» – «прежнем состоянии».
20
В 1-м изд. вместо «жаргон» – «язык».
21
В 1-м изд. вместо «последние годы» – «последние революционные годы».
22
Сложная смесь (лат.).
23
Ср. с характеристикой П. Я. Чаадаева: «Взгляните вокруг. Разве что-нибудь стоит прочно? Можно сказать, что весь мир в движении. Ни у кого нет определенной сферы деятельности, нет хороших привычек, ни для чего нет правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что привязывает, что пробуждает ваши симпатии, вашу любовь; ничего устойчивого, ничего постоянного; все течет, все исчезает, не оставляя следов ни вовне, ни в вас. В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам…
В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу. В природе человека теряться, когда он не находит способа связаться с тем, что было до него и что будет после него; он тогда утрачивает всякую твердость, всякую уверенность; не руководимый ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившимся в мире. Такие растерянные существа встречаются во всех странах; у нас это общее свойство» (Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991, т. 1, с. 323–324, 328).
24
В 1-м изд. вместо «с его успокоенным самодовольством» – «к успокоенному самодовольству».
25
В 1-м изд. вместо «в сравнении с» – «перед».
26
С. Н. Булгаков был избран депутатом II Гос. думы от Орловской губернии как беспартийный «христианский социалист». Он девять раз поднимался на ораторскую трибуну: 24 февраля (3-е заседание), 6 марта (5-е заседание), 7 марта (6-е заседание), 12 марта (8-е заседание), 15 марта (10-е заседание), 27 марта (17-е заседание), 7 мая (34-е заседание), 15 мая (38-е заседание) и 17 мая 1907 г. (40-е заседание) См.: Государственная дума. Второй созыв. Стенографический отчет. СПб., 1907, т. I, стб. 27–28; 84–85; 210–212; 397–401; 546–548; 1245–1249; т. II, стб. 281–284; 577–580; 749–753; см. также: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997, т. 2, с. 73–89.
Особенно интересными и значительными были выступления Булгакова на 8-м и 40-м заседаниях. На 8-м заседании, посвященном обсуждению деятельности военно-полевых судов, он сказал: «Я вижу, что та междоусобная война, та пропасть, которая разъединяет Россию, влечет к величайшей опасности, если не к гибели. Государственная Дума, народное представительство должно возложить на себя эту нелегкую задачу: создание права вместо бесправия. С этой точки зрения, как член народного представительства, а не как член какой-нибудь партии, сознательно возвышаясь над отдельной партийной точкой зрения в эту минуту, я должен сказать, что прежде всего народное представительство должно в целях умиротворения заявить правительству: будьте же тем сильным, мужественным правительством, которым вы хотите быть. Если вас нельзя запугать в смысле физическом (намек на знаменитые слова П. А. Столыпина: “Не запугаете!”, произнесенные 6 марта 1907 г. на заседании Государственной думы – В.С.), то найдите в себе мужество быть правительством христианским, т. е. прежде всего воплотите в право все требования

христианской морали, которые на словах вы признаете. Несчастие России за последнее время состоит в том, что у нас нет права…» (Государственная дума, т. I, стб. 398–399).
На 40-м заседании Булгаков предложил свой проект «выхода» из состояния «кровавого боя», в котором находилась в то время Россия, – «выход, не состоящий в том, что победит та или другая сторона и затем растопчет противную сторону, а в том, что произойдет какое-то высшее примирение на какой-то высшей, чем теперешняя борьба, моральной и правовой почве…» (Там же, т. I, стб. 750; это выступление было удостоено аплодисментов «центра и справа»).
«Высшего примирения», к которому призывал Булгаков, как известно, не получилось: страна уверенно шла к национальной катастрофе. Вообще деятельность Государственной думы (особенно первой) разочаровала его «отсутствием в ней государственного разума». II думе посвящены две статьи С. Н. Булгакова: «Церковный вопрос в Гос. думе», «Из думских впечатлений. Прения о военно-полевых судах» (Век. 1907, № 10 и № 12). Об участии С. Н. Булгакова в работе II Государственной думы и о его встрече (вместе со Струве, Челноковым и Маклаковым) с П. А. Столыпиным накануне ее закрытия см.: Маклаков В. А. Вторая Государственная дума. Воспоминания современника. London, 1991, с. 246–247.
В 1912 г. Булгаков принимал участие в двухступенчатых выборах в IV Государственную думу в качестве выборщика от Орловской губернии. О своих впечатлениях он рассказал в статье «На выборах. Из дневника» (Русская мысль. 1912. № 11; перепечатано: Новый мир. 1989, № 10, с. 234–238; см. также: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997, с. 90–96), в которой, между прочим, отметил: «Величайшее несчастие русской политической жизни, что в ней нет и не может образоваться подлинного (“английского”) консерватизма…» (Новый мир. 1989, № 10, с. 235).
27
В 1-м изд. вместо «обнаруживалось» – «обнаружилось».
28
В 1-м изд. вместо «духовными – «душевными».
29
В 1-м изд. вместо «вообще строгость» – «строгость».
30
Вспоминая свои школьные и юношеские годы – «годы тьмы и отпадения», – С. Н. Булгаков писал: «Думаю, что моя внешняя судьба здесь аналогична судьбам также семинаристов Добролюбова и Чернышевского» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946, с. 26, 29).
31
В 1-м изд. вместо «воспринятые иногда помимо ведома и желания» – «воспринятые помимо ведома и воли».
32
В 1-м изд. вместо «из семьи» – «от семьи».
33
В 1-м изд. вместо «прежних христианских» – «христианских».
34
В 1-м изд. вместо «обнаружении» – «проявлении».
35
В 1-м изд. вместо «проявившегося» – «обнаружившегося».
36
О «кающемся дворянине» см. популярную в свое время статью Н. К. Михайловского «Разночинцы и кающиеся дворяне» (Полное собрание сочинений СПб., 1907, т. 2, с. 640–675.).
37
В 1-м изд. вместо «настроение неотмирности» – «ту неотмирность».
38
В 1-м изд. вместо «которое» – «которая».
39
В 1-м изд. вместо «особой религиозности» – «религиозности».
40
В 1-м изд. вместо «особые верования» – «верования».
41
В 1-м изд. вместо «само собою» – «как бы само собою».
42
В 1-м изд. вместо «как бы признаком» – «признаком».
43
В 1-м изд. вместо «создается» – «складывается».
44
В 1-м изд. вместо «стать единственным» – «быть единственным, становятся».

45
Если двое говорят одно и то же, это не одно и то же (лат.). Текст латинской поговорки слегка изменен; должно быть: «Если двое делают (facient) одно и то же…». Источник поговорки: Теренций. Братья, 823–824.
46
Сходных взглядов придерживался и П. Я. Чаадаев: «Окиньте взглядом всю картину развития нового общества и вы увидите, что христианство претворяет все интересы людей в свои собственные, заменяя везде материальную потребность потребностью нравственной… так что жизнь народов превращалась в великую идею и во всеобъемлющее чувство; вы увидите, что в христианстве, и только в нем, разрешалось все: жизнь частная и жизнь общественная, семья и родина, наука и поэзия, разум и воображение, воспоминания и надежды, радости и горести» (Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма, т. 1, с. 338). В статье «Об экономическом идеале» С. Н. Булгаков писал: «Нормальная или идеальная цивилизация, синтез средних веков и ренессанса, прав духа и прав плоти, еще впереди. Кому же из исторических народов суждено совершить этот синтез?» (Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903, с. 285).
47
Булгаков имеет в виду исследования В. Зомбарта и М. Вебера; подробнее см. его статью «Народное хозяйство и религиозная личность» в сборнике «Два града», а также: Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990, с. 187, 224.
48
В ДГ (с. 450) в этом месте сделано примечание: «См. очерк “Народное хозяйство и религиозная личность”».
49
В 1-м изд. вместо «свое необходимое место» – «необходимое место».
50
В 1-м изд. вместо «но и само» – «и само».
51
В ДГ (с. 452) слова «свободным делом самой интеллигенции» выделены курсивом.
52
В 1-м изд. вместо «переходит в идолопоклонство этой религии» – «(и притом еще в упрощенной азбучной форме)».
53
В 1-м изд. вместо «Основным догматом» – «Основным догматом ее».
54
Буря и натиск (нем.) – литературное движение в Германии 70-х годов XVIII в., получившее свое название по одноименной драме Ф. М. Клингера. В переносном смысле – бурный, романтический период в истории народа или судьбе отдельного человека.
55
В 1-м изд. вместо «происшедшем» – «наступившем».
56
В 1-м изд. вместо «ей чуждым» – «чуждым».
57
В 1-м изд. вместо «все это взвинчивало» – «взвинчивало».
58
В 1-м изд. вместо «этим “крестом”» – «крестом».
59
В 1-м изд. вместо «такая» – «эта».
60
В 1-м изд. вместо «постигает его» – «постигает».
61
В 1-м изд. вместо «и эти» – «эти».
62
В 1-м изд. вместо «какой-либо партии» – «партии».
63
В 1-м изд. вместо «сами собой вырастают» – «вырастают».
64
Котурн – высокий закрытый сапог из мягкой кожи. В древнегреческом театре котурны использовались актерами при исполнении трагических ролей: они увеличивали рост актера, придавали величественность его фигуре.
65
В 1-м изд. вместо «лишь в светлую точку» – «в светлую точку».
66
В 1-м изд. вместо «свою для него – «свою».
67
В 1-м изд. вместо «за таковую» – «для этого».

68
В 1-м изд. вместо «существующих политических партий» – «политических партий».
69
В 1-м изд. вместо «которые» – «которая».
70
В 1-м изд. вместо «сословного» – «духовного».
71
Имеется в виду знаменитый тезис Э. Бернштейна «Движение – все, конечная цель – ничто». В книге «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903) С. Н. Булгаков писал: «Бернштейнианство есть марксизм, обрезавший себе духовные крылья, лишенный прежнего религиозного воодушевления и идеалистического размаха, сведенный к проповеди малых дел социальной политики» (Указ. соч, с. XIV). Ср. также с отзывом о Бернштейне в «Философии хозяйства» (с. 212).
72
Выражение из Евангелия от Матфея: «Вожди слепые, отцеживающие комара, а верблюда поглощающие!» (23, 24).
73
В ДГ (с. 457) вместо «эсхатологическом» – «хилиастическом».
74
В ДГ (с. 457) вместо этого примечания – другое: «Ср. очерк “Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели”».
75
В 1-м изд. вместо «здесь» – «этот».
76
По поводу этого утверждения в полемику с Булгаковым вступил Д. С. Мережковский. Процитировав слова Булгакова в своей статье «Семь смиренных», он писал: «В этих словах Булгакова – основная мысль книги, та скрытая ось, вокруг которой все вращается; тот белый цвет, в котором слиты семь цветов радуги.
Революция – одно отрицание без всякого утверждения; ненависть без всякой любви; разрушение без всякого творчества; зло без всякого добра.
Булгаков отсюда не делает вывода, но вывод ясен: если революция – разрушение, ненависть и отрицание, то реакция – восстановление разрушенного – созидание; угашение ненависти – любовь, отрицание отрицания – утверждение; и, наконец, если революция – антирелигия, то реакция – религия, а может быть, и обратно, религия – реакция: вывод, давно уже сделанный врагами религии.
Продолжая этот вывод, мы придем от “страшного суда” над русской интеллигенцией, русской революцией, к “страшному суду” над всей европейской культурой, ибо вся она вышла из горнила революционного, вся она – застывший сплав металла, кипевшего некогда на революционном огне. Если революция – одно “отрицание, ненависть и разрушение”, то и вся культура тоже; так ведь и думали те христианские подвижники, на которых ссылается Булгаков как на обладателей совершенной истины Христовой; для св. Серафима Саровского все европейское просвещение – антихристово.
Существует два понимания всемирной истории: одно, утверждающее бесконечность и непрерывность развития, ненарушимость закона причинности; для этого понимания свобода воли, необходимая предпосылка религии, есть метафизическое и теологическое суеверие, другое – утверждающее “ конец ”, “ прерыв”, преодоление внешнего закона причинности внутреннею свободою, то вторжение трансцендентного порядка в эмпирический, которое кажется “ чудом ”, а на самом деле есть исполнение иного закона, высшего, несоизмеримого с эмпирическим: свобода Сына не нарушает, а исполняет закон Отца.
Первое понимание – научное, эволюционное; второе – религиозное, революционное. В последнем счете, но именно только в последнем, одно не противоречит другому: всякий “прерыв” есть предел, конец развития – цель – в порядке телеологии; всякое развитие есть подготовление, назревание, начало прерыва – “начало конца” – причина – в порядке детерминизма. В этом смысле эволюция и революция – две стороны, имманентная и трансцендентная, одной и той же всемирно-исторической динамики.
В Апокалипсисе дано это, по преимуществу, христианское, предельное и прерывное, “катастрофическое”, революционное понимание всемирной истории. Стоит раскрыть Апокалипсис, чтобы пахнуло на нас “чувством конца”, как жаром лавы из кратера. Что означают на самом деле эти молнии, громы, пожары, землетрясения; эти чаши гнева Господня, битвы, восстания и поражения народов; кровь, текущая до узд конских; эти трупы царей, пожираемые хищными птицами; это падение великого Вавилона, подобное падению жернова, брошенного с неба в море, – что означает все это, если не величайшую из революций – ту последнюю грозу, чьи бледные зарницы – все революции бывшие?
Неужели же для Булгакова и эта последняя – только отрицание, только ненависть и

разрушение?? – Но ведь ежели царство Зверя, Вавилон, тут, действительно, разрушается, то царство Божие, Иерусалим, созидается; тут, воистину, “восторг разрушения – восторг созидания”, гнев Агнца – гнев любви.
Отвергать положительное религиозное содержание не только в эмпирике, но и в мистике революции – значит отвергать Апокалипсис – всю христианскую эсхатологию, всю христианскую динамику – Христа Грядущего, а, следовательно, и Пришедшего, ибо Грядущий и Пришедший – один.
Где же и зародилось революционное понимание всемирной истории, как не в христианстве? Все революции древнего мира имеют смысл национальный, политический; только у христианских народов начинается и продолжается, уже никогда не прекращаясь, а лишь переходя от одного народа к другому, всемирное революционное движение, как вечное искание Града Божьего, как сознательно или бессознательно воплощаемая эсхатология.
На Западе, в папстве, абсолютизме духовном, на Востоке, в кесарстве, абсолютизме светском, иссякла, исказилась и окаменела она; но огненный родник ее доныне бьет в сердце русского народа – в расколе – сектантстве и в освобождении, в интеллигенции – во всех русских отщепенцах, “настоящего Града не имеющих, грядущего Града взыскующих”. Это бессознательное эсхатологическое самочувствие и делает интеллигенцию народною, во всяком случае, более народною, чем народники Вех.
Освобождение кончено для них, найден Град: “17 октября 1905 года мы подошли к поворотному пункту, – утверждает Изгоев. – Мы – на пороге новой русской истории, знаменующейся открытым выступлением, наряду с правительством, общественных сил”. – Это ведь и значит: найден Град.
Вот с чем никогда не согласится русская интеллигенция: она может быть раздавлена, похоронена заживо, но не смешает настоящего Града с грядущим, Вавилона с Иерусалимом. И в этом, без имени Божьего, она ближе к Богу, чем те, у кого Он с языка не сходит, и для кого чаяние. Града, по откровенному заявлению Струве, есть “апокалипсический анекдот”» (Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений. СПб.–М., 1911, т. XII, с. 73–76).
С. Н. Булгаков никак не отреагировал на выступление Мережковского. Семью годами ранее он писал о своем «негодовании, даже омерзении, какое испытал, читая разглагольствования г. Мережковского, этого Иудушки новейшей формации», по поводу русской церкви в его статье о Л. Н. Толстом и Достоевском (Освобождение. 1902, № 6, с. 86).
Ответили Мережковскому кн. Е. Н. Трубецкой на страницах своего журнала «Московский еженедельник» и С. Л. Франк (в статье «Мережковский о “Вехах”» // Слово. 1909, 28 апреля). Мережковский, пишет Е. Н. Трубецкой, видит одно из «любопытных доказательств» «реакционности» сборника «Вехи» в словах Булгакова [следует цитата – комментируемая фраза С. Н. Булгакова]. Далее он пишет: «Тут Булгаков не делает вывода; но, по словам Д. С. Мережковского, «вывод ясен: если революция – разрушение, ненависть и отрицание, то реакция – восстановление разрушенного – созидание; угашение ненависти – любовь; отрицание отрицания – утверждение; и, наконец, если революция – антирелигия, то реакция – религия, а, может быть, и обратно: “религия – реакция”, вывод, давно уже сделанный врагами религии».
Из посылок Булгакова можно сделать сколько угодно других выводов: можно вместо реакции взять понятие “мирного прогресса”, которое также противоположно понятию революции.
Тогда в качестве “отрицания отрицания” прогресс, а не реакция будет равен религии. Вообще, способом Мережковского можно доказать что угодно; но элементарная логическая ошибка, заключающаяся в его рассуждении, уже в достаточной мере разоблачена г. Франком.
Силлогизм, который кажется Мережковскому чрезвычайно убедительным, в действительности, по своей формально-логической природе тождествен со следующим: если верблюд не есть слон, а противоположность слона есть муха, то, следовательно, верблюд есть муха; или: кто не удовлетворен красным цветом, тот, следовательно, любит черный, ибо черный цвет есть “отрицание” красного. В элементарной логике такая ошибка зовется смешением контрадикторной противоположности, не допускающей ничего третьего, с противоположностью контрарной, в пределах которой допустимо многое третье. И именно эта логическая ошибка есть опорная точка всего рассуждения Мережковского» (Московский еженедельник. 1909, № 23, с. 4–5).
77
Правильный перевод этого бакунинского афоризма – Die Lust der Zerstorung ist auch eine schaffende Lust – «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть». Слова из статьи М. А. Бакунина (опубликованной в 1842 г. по-немецки под псевдонимом «Жюль Элизар») «Реакция в Германии. Очерк француза». Рус.

перевод см.: Корнилов А. А. Молодые годы Михаила Бакунина. М., 1915, с. 198. Эти же слова Бакунина цитирует в «Вехах» и С. Л. Франк (см. наст. издание, с. 607).
78
В 1-м изд. вместо «упрощенном понимании» – «понимании».
79
В 1-м изд. вместо «заменяемому» – «заменяемым».
80
В 1-м изд. вместо «не доходящей» – «не доходящего».
81
В 1-м изд. вместо «относительно» – «среди».
82
Впервые термин «педократия» употребил кн. С. Н. Трубецкой в статье «Быть или не быть университету», в которой он, в частности, писал: «Жандармократия, полицейское управление школой заменилось анархической педократией, вольницей студентов и гимназистов» (Русские Ведомости. 1905, № 54; Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. М., 1906, т. 1, с. 85–88).
83
В 1-м изд. вместо «и для тех, и для других» – «и для старших, и для младших».
84
В 1-м изд. вместо «со своими порывами» – «своими порывами».
85
Е. Ф. Азеф (1869–1918) – известный провокатор, «человек, свыше 15 лет состоявший на службе в качестве тайного полицейского агента для борьбы с революционным движением и в то же время в течение свыше пяти лет бывший главою террористической организации партии эсеров – самой крупной и по своим размерам, и по размаху ее деятельности, какую только знает мировая история; человек, предавший в руки полиции многие и многие сотни революционеров и в то же время организовавший ряд террористических актов, успешное проведение которых остановило на себе внимание всего мира; организатор убийств министра внутренних дел Плеве, великого князя Сергея Александровича и ряда других представителей власти; организатор покушения против царя – покушения, которое не было выполнено отнюдь не по недосмотру “доброго” желания у его главного организатора, – Азеф является поистине еще непревзойденным примером того, до чего может довести последовательное применение провокации как системы.
Действуя в двух мирах – в мире тайной политической полиции, с одной стороны, и в мире революционной террористической организации, с другой – Азеф никогда не сливал себя целиком ни с одним из них, а все время преследовал свои собственные цели и соответственно с этим предавал то революционеров полиции, то полицию революционерам. В обоих этих мирах его деятельность оставила заметный след… Роль Азефа в обоих этих мирах была настолько значительна, что, не поняв ее, не проследив ее во всех ее деталях, историк не сможет понять многого в истории первой русской революции…» (Николаевский Б. История одного предателя. Террористы и политическая полиция. М., 1991, с. 18–19).
Азеф был разоблачен в самом начале 1909 г., что получило огромный резонанс в общественной жизни России. Со специальной речью в Гос. думе выступил глава правительства П. А. Столыпин (11 февраля 1909 г., см.: Столыпин П. А. Нам нужна великая Россия…: Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906–1911 гг. М., 1991, с. 188–206).
С тех пор имя «Азеф» стало синонимом предательства и провокации. У Маяковского, например, в поэме «Облако в штанах» (1914) есть строки:
Эту ночь глазами не проломаем,
Черную, как Азеф!
(Маяковский В. В. Сочинения. М., 1978, т. 1, с. 242).
Между тем в деле Азефа сокрыта некая «психологическая тайна» не только первой русской революции, но и всей истории России XX века. Эта «тайна» впервые была разоблачена и обнародована В. В. Розановым в его гениальном очерке «Между Азефом и “Вехами”».
«В истории Азефа, – пишет В. В. Розанов, – мало обратила на себя внимания следующая сторона дела. Первые вожди революции в течение десяти лет вели общее, одно дело с этим человеком, говорили с ним, видели не только его образ, фигуру, но и манеры, движения; слышали голос, тембр голоса, эти грудные и горловые звуки; видели его в гневе и радости, в удаче и неудаче; слыхали и видели, как он негодовал или приветствовал… И все время думали, что он – то же, что они. Как известно, подозрения закрались только тогда, когда были арестованы некоторые лица, о “миссии” которых исключительно он один знал: доказательство такое математическое, с помощью простого вычитания, что силу его оценил бы и гимназист 3-го класса. “Азеф один знал о таком-то Иване, о его покушении; не Азеф ли

выдал?” Это – умозаключение из курса 3-го класса гимназии. Но ранее этого, но кроме этого… решительно не приходило в голову! Но и перед наличностью такого математического доказательства революционеры – не какие-нибудь, а вожди их, с целою историей за своей спиной – колебались. Например, Азеф бросился в ресторане на какого-то господина с записною книжкою, о котором “эс-эры”, бывшие тут, подумали, не шпион ли это? Они подумали, а Азеф уже бросился с кулаком на этого господина, и его едва оттащили. Он кричал: “Предавать святое дело революции!” Так убедительно! Он называл революцию “святым делом”: “как же он мог быть провокатором?”
Об этом случае писали в свое время. Не обратили внимания, до какой степени все это значительно… крайней элементарностью!
Степень законспирированности, т. е. потаенности, укрывательства революции – чрезвычайна. Когда в “Подпольной России” Кравчинского читаешь о “знаках”, какие ставились вокруг конспиративной квартиры, и как по этим знакам сторожевых людей узнавали, что она свободна от надзора, и, идя в нее, не нарвешься на западню, – то удивляешься изобретательности и, так сказать, тонкости механизма. “Хитрая машинка”. Да, но именно машинка. Все меры предосторожности – механичны, осязаемы, геометричны и протяженны. Видишь западню и контр-западню. Все это в пределах темы о мышеловке. Мышеловка гениальна. Да, но самая-то тема – ловли мышей и убегания от ловли – мизерна, ничтожна, мелка. Просто это ниже человека. Если бы задать такую тему поэту или философу, Белинскому, Грановскому, Станкевичу, Киреевскому, задать ее Влад. Соловьеву, – они бы не разрешили ее или устроили бы вместо мышеловки какую-то смешную и неудачную вещь, которую только бросить. Но если бы в комнату, где сидели эти люди: Станкевич, Тургенев, вошел Азеф…
Поэты и философы, художники и сердцеведы посторонились бы от него.
Им не надо было бы осязательных доказательств, кто он; чтобы он “кричал” о том-то, махал руками при другой теме. Просто они “нутром”, говоря грубо, а говоря тоньше – музыкальностью своею, организациею, художественным чутьем неодолимо отвратились бы от него, не вступили бы с ним ни в какое общение, удержались бы звать его в какое бы то ни было общее дело или откровенно говорить при нем, посвящать его в задушевные, тайные свои намерения.
Азеф и Станкевич несовместимы.
Азеф не мог бы войти в близость со Станкевичем.
Чудовищной и ужасной истории с русской провокациею не могло бы завязаться, не могло бы осуществиться около людей не только типа, как Станкевич или Грановский, или как Тургенев, – но и около кого-нибудь из людей типа любимых тургеневских героев и героинь. Это замечательно, на это нужно обратить все внимание. То, что “обрубило голову революции”, сделало вдруг ее всю бессильною, немощною, привело к “неудаче все ее дела”, – никоим образом не могло бы приблизиться и коснуться не только прекрасных седин Тургенева, но и волос неопытной, застенчивой Лизы Калитиной.
Лиза Калитина сказала бы: “нет”.
Тургенев сказал бы: “нет”.
И как Дегаев, так и Азеф, никак не подкрались бы к ним, не выслушали бы ни одного их разговора, и им не о чем было бы “донести”.
Что же случилось? Какая чудовищная вещь? Как мало на это обращено внимания! Революционеры сидят в своей изумительной, гениальной “мышеловке”. Это их “конспирация” и потаенные квартиры. Как они писали о своих “законспирированных” типографиях – это такая тайна и “неисповедимость”, что ни друзья, ни братья и сестры, ни отец и мать, ни сами революционеры, так сказать, на других “постах” стоящие, никогда туда не проникали. “Немой, отрекшийся от мира человек, работает там прокламации”. Он полон энтузиазма и проч., и проч.
Великая тайна.
В нее входит Азеф.
“Рядового” революционера туда, конечно, не пустят. Но нельзя же отказать в “ревизии” приехавшему из Парижа куда-нибудь на Волгу “товарищу”, который имеет пароль Члена центрального комитета. Все им руководится. Как же от руководителя что-нибудь скрывать?
С потаенными знаками, в безвестной глухой квартире собираются товарищи, оглядываясь, не идет ли за ними полицейский, не следит ли шпион. Идут безмолвно, “на цыпочках”.
На цыпочках же, оглядываясь, не следит ли за ними полицейский или шпион, входит в это собрание Азеф. Здоровается, садится, говорит и слушает. У него спрашивают советы. Он дает советы.
Величайший враг, самый злобный: единственный, который им может быть опасен, который все у них сгубит и всех их погубит, – постоянно с ними.
И они никак его не могут узнать!

В этом – суть провокации.
На этом сгублена была, прервана революция.
На неспособности узнавания: не правда ли, поразительно!
Сидят в ложе театра мудрецы, как кн. Кропоткин, Вера Фигнер, В. Засулич, Лопатин. Перевидали весь свет. Век читали, учились – правда, все особливые и однородные книжки. На сцене играется “Отелло” Шекспира – и главную роль играет Сальвини. Они смотрят на сцену, внимательно вслушиваются: и никак не могут понять, что на ней происходит, по странной причине не могут различить Отелло от Яго и Сальвини от Ивана Ивановича!
Как не могут? Весь театр понимает.
Но они не понимают.
Весь театр состоит из обыкновенных людей. А они – ложе террористов – необыкновенные люди. Они “отреклись от ветхого мира”: и в то время, как весь театр читал Шекспира, задумывался над лицом и философиею Гамлета, читал о нем критику и во все это вдумывался свободно, внимательно, не торопясь, не спеша, – пять, семь “членов центрального комитета” никогда не имели к этому никакого досуга, а еще главное – ни малейшего расположения, точь-в-точь как (беру специальности) Плюшкин, копивший деньги, или Скалозуб, командовавший дивизией. Все равно, в чем специальность: дело – в специализации. Зрители партера – свободные люди, не специалисты. Но в “ложе террористов” – специалисты. Нужно бы здесь цитировать те замечательные слова о печатнике конспиративной типографии, которые собственно вводят в душу революции. Они не лишены поэтичности, потому что вдохновенны; но смысл этого вдохновения сводится к черной точке – полному разобщению с людьми и их интересами, с человеком и его заботами, с мудростью человеческой, ошибками, глупостями, шутовством, смешным и возвышенным.
Ничего. Одна “печатная прокламация”… Типографский шрифт и конспиративно переданный оригинал.
Вполне Плюшкин революции.
У людей есть песни, сказки, у людей есть вот Шекспир. Они, смотрят Сальвини, плачут, смотря на его игру. Все это развивает, одухотворяет, усложняет, утончает нервы, утончает восприимчивость. Люди сердцем переживали Шопенгауэра и Ницше – в тридцать лет одного и в сорок – другого, и, чтобы перейти от Шопенгауэра к Ницше, сколько надо было продумать, да и прямо переволноваться. Ведь так не сродны оба философа.
Зачитывались Тютчевым. Строки Фета, Тютчева, Апухтина ложились на душу все новым налетом. Сколько налетов! Да и под ними сколько своей ползучей, неторопливой думы. К 40–50 годам, с сединами в голове, является и эта поседелость души, при которой, подняв глаза на Азефа, с его узким четырехугольным приплюснутым лбом, губами лепешкой, чудовищным кадыком, отшатнешься и перейдешь на другой тротуар. После первого же посещения, которое он навязал, скажешь прислуге:
– Для этого господина меня никогда нет дома.
Лицо Азефа чудовищно и исключительно. Как же можно было иметь с ним дело? Лицо само себя показывает – именно у него. Но весь партер узнает Сальвини, знает, где Яго и где Отелло, одни террористы никак не могут этого узнать.
Они вообще не узнают людей, не распознают людей.
Но отчего? От психологической неразвитости – чудовищной, невероятной, в своем роде, поистине “азефовской”, если это имя и историю его неузнания можно взять в пример и символ такого рода заблуждений и ошибок.
Как Азеф был в своем роде единственное чудовище – и имя “сатаны” и “сатанического” часто произносилось в связи с его именем: так террористы дали пример совершенно невероятной, нигде еще не встречающейся слепоты к лицу человеческому, ко всей натуре человеческой.
Как булыжники. Тяжелые, круглые, огромные. Валяются валом и на чем лежат – давят. Но какое же у булыжника зрение, осязание, обоняние?
Азеф, растолкав этот булыжник, вошел и сел в него. И стал ловить. “Они ни за что меня не узнают, не могут узнать. Механику свою я спрячу, а чутья у них никакого. Они меня примут за Гамлета”.
Они, действительно, его приняли за Гамлета, страдавшего страданиями и пришедшего к сознанию, что иначе как террором – нельзя ему помочь.
Как это могло случиться?
А как бы этого не случилось, когда к этому все вело? Над великой ролью “Азефа в революции”, “введения Азефа в социал-демократию” работали все время “Современник”, “Русское слово”, “Отечественные записки”, “Дело”, “Русское богатство”… Ему стлали коврик под ноги Чернышевский, Писарев, критик Зайцев, публицист Лавров; с булавой, как швейцар, распахивал перед ними двери, стоя “на славном посту”, сорок лет Михайловский… Сколько стараний! Могло ли не кончиться все дело громадным, оглушительным результатом? Сейчас Пешехонов, Мякотин и Петрищев изо всех сил стараются подготовить второго Азефа “на место погибшего”.

Как?!
Да ведь все дело в неузнании. Будь они способны узнавать, имей они чуткость, кто же бы послал им такую грушу, как Азеф? Провокация, или так называемое “внутреннее освещение” конспирации, основана на возможности войти в комнату к зрячим как бы к незрячим, т. е. которые имеют физический глаз и не имеют духовного. Не яблоко глазное видит, а мозг видит. Механизм зрения есть у конспираторов, а ума видящего у них нет; и на этом все основано, базировано и рассчитано. А ум видящий, глаз духовный…
Боже, да ведь в атрофии его вся суть радикальной литературы, вся ее тема.
Все устремлено было к великой теме: создать революционного Плюшкина.
Когда писал Писарев свое “Разрушение эстетики” – он работал для Азефа.
Когда топтал сапожищами благородный облик Пушкина – он целовал пальчики Азефа.
Ничего, кроме этого, не делал Чернышевский, когда подымал ослиный гам и хохот около философских лекций проф. Юркевича.
Вся сорокалетняя работа, борьба против “стишков”, “метафизики” и “мистики” – все затаптывание поэзии Полонского, Майкова, Тютчева, Фета – весь Скабичевский со своею курьезною “Историею литературы, по преимуществу, новой” – ничего иного и не делали, как подготовляли и подготовляли великое шествие Азефа. “Приди и царствуй”… и погубляй.
Последнее, конечно, было от них скрыто. Всякая причина, развертываясь во времени, входит в коллизию с другими, непредвиденными. Да, но эти “непредвиденные” никак не могли бы начать действовать этим именно способом, не встреть они “гармонирующее” условие в этой первой причине.
Влезть в самую берлогу революции могло прийти на ум только тому или тем, кто с удивлением заметил, что там сидящие люди как бы атрофированы во всех средствах духовного зрения, духовного ощущения, духовного вникания.
Но корень, конечно, в слепоте!
А вытыкали глаза, духовные глаза, у читателей, у учеников, у последователей и, в завершении и желаемом идеале – у практических дельцов политического движения, решительно все, начиная с левого поворота нашей литературы и публицистики, начиная с расщепления литературы на правое и левое движение. Все левое движение отшатнулось от всего духовного.
Тут я имею в виду вовсе не содержательную сторону поэзии или философии, мистики или религии – которым, признаюсь, и не интересуюсь, или сейчас не интересуюсь, а методологическую сторону, учебную, умственно-воспитательную, духовно-изощряющую, сердечно-утончающую. Имею в виду “очки”, а не то, что “видно через очки”. Между тем весь радикализм наш боролся против “средств видения”, против изощрения зрения, против удлинения зрения. Разве Чернышевский опровергал Юркевича, делал читателей свидетелями спора себя с ним? Кто не помнит, когда, вместо всяких возражений, он, сказав две-три насмешки, перепечатал из Юркевича в свою статью целый печатный лист – сколько было дозволительно по закону, – перервав листовую цитату на полуслове и ничем не кончив? “Не хочу спорить: он дурак”. И так талантливо, остроумно… Публика, читатели, которые всегда суть “средние люди”, захохотали. “Как остроумен Чернышевский и какой mauvais ton этот Юркевич”.
Так все и хохотали. Десятилетия хохотали. Пока к хохотуньям не подсел Азеф.
– Очень у вас весело. И какие вы милые люди. Я тоже метафизикой не занимаюсь и стишков не люблю. Не мистик, а реалист.
Азеф совершенно вплотную слился с нигилистами, и они никак не могли различить его от себя, потому что и сами имели это грубое, механическое, антиспиритуалистическое, антирелигиозное, антимистическое, антиэстетическое, антиделикатное сложение, как и он. Разница в калибре, в задушевности, в честности, в прямоте. Но, впрочем, во всем остальном составе души, “убеждений”, “мировоззрения”, какая же разница между ним и ими?
Никакой.
Тон души один. А по “тону” души мы общимся, сближаемся, доверяем один другому. Азеф был не прям, и эту машинку скрыл от людей, “в метафизику не углублявшихся”: а, впрочем, во всем духовном костюме своем или, скорей, бескостюмности, он был так же гол, наг, дик, был таким же “отрицателем”, как и они.
Они отрицали не мыслью, а хохотом. И он. На мысли можно поймать оттенки; в мотивах спора можно словить ум, тонкость его, подметить знания, подметить науку, на которую нужно было время потратить и способности иметь. И на всем этом можно было бы выделить неискренность. Но когда все хохочут над метафизикой, религией, поэзией – когда все сопровождается только саркастическою улыбкою, то как и кого тут различить? Все так элементарно!
Но элементарность-то и была методом русского радикализма! “Высмеивай, вытаптывай! Не спорь и не отвергай, но уничтожай”. Как тут было не подсесть Азефу? Как Азефа было узнать?
“Который Гамлет, который Полоний? Где Яго, где Отелло? Где Сальвини и Иван

Иванович?” Но разве к этому же уже не подводил всех Скабичевский, которого историю литературы единственно было прилично читать в этих кругах? Не подводила сюда критика Писарева и публицистика Чернышевского? Не подводили ли сюда дубовые стихи с плоской тенденцией? Повести с коротеньким направлением?
Все вело сюда, все… к Азефу! “Они разучились что-нибудь понимать”.
Около этого прошло сколько боли русской литературы! Отвергнутый в его художественный период Толстой, Достоевский, загнанный злобою и лаем в консервативные издания официозного смысла, с которыми внутренне он ничего не имел общего… Да и мало ли других, меньших, менее заметных! В широко разливавшемся и торжествующем радикализме ничего не было принято, ничего не было допущено, кроме духовно-элементарного, духовно- суживающего, духовно-оскопляющего!
“Ничего, кроме Плюшкина”, – вот девиз. “Плюшкина”, т. е. узенькой, маленькой, душной идейки. Идейки фанатической, как фанатична была страсть Плюшкина к скопидомству. Радикализм сам себя убил, выкидывая из себя всякий цветочек, всякий аромат идейный и духовный, всякое разнообразие мысли и разнообразие лица человеческого. Неужели я говорю что-нибудь новое, что не было бы известно решительно каждому? Но какой ужасный всего этого смысл, именно для радикализма!.. Конечно, радикал пред собою и даже перед своею партиею обязан вдыхать в себя все цветочное из мировой истории, все пахучее, ароматное, лучшее, воздушное. Пусть он не молится, но должен понимать существо молитвы; пусть будет атеистом, но должен понимать всю глубину и интимность религиозный веяний; пусть борется против христианства, против церкви, но на основании не только изучения, но талантливого вникания в них. И все прочее также и в политике, в семье, в быте. Я не об изучении, которое может быть слишком сложно и поглощает жизнь, отвлекает силы; я за талант вникания, который решительно обязателен для каждого, кто выходит за сферы частного, домашнего существования и вступает с пером в руке или с делом в намерении – на арену публичности, всеслышания и всевидения.
Но выступают, как известно, хохотуны. Талант острословия, насмешки, а больше всего просто злобного ругательства был господствующим качеством и ценился всего выше. Самая сильная боевая способность. Была ли какая другая способность у Писарева, Чернышевского и их эпигонов? Смехом залиты их сочинения. Победный хохот, который все опрокинул.
Смех по самому свойству своему есть не развивающая, а притупляющая сила. Смех, может быть, и талант смеющегося, но для слушателя это всегда притупляющая сила. Смех не зовет к размышлению. Смех заставляет с собою соглашаться. Смех есть деспот. И около смеха всегда собираются рабы, безличности, поддакивающие. Ими, такими учениками, упился радикализм и подавился. Ибо какого, даже талантливого, учителя не подавят тысячи благоговейных ослов!
В самом успехе своем радикализм и нашел себе могилу; пил сладкий кубок “признания” и в нем выпил яд лести, “подделывания” к себе, впадения в свой “тон”, поддакивания… Он не боролся, как должен бороться всякий борец: он парализовал сопротивление ругательством и знаменитою коротенькою ссылкою на “честно мыслящих” и “нечестно мыслящих”. Он объявлял негодным человеком того, с кем должен был вести спор, и этим прекращался спор. Все разбежались. Победитель остался один. В какой пустыне!
Все это до того известно! Но все это до чего убийственно!
Ни малейше никто не боялся радикализма как направления, как программы, как действия. Он – гость или соработник среди всех званых всемирной цивилизации. Но это его варварство, варварство нашего русского радикализма, мутило все лучшие души: он явно вел страну к одичанию, выбрасывая критику (художественную), выбрасывая “метафизику” или, собственно, всякое сколько-нибудь сложное рассуждение, посмеиваясь над наукою, если она не была “окрашена известным образом”, растаптывая всякий росток поэзии, если она “не служила известным целям”. Он задохся в эгоизме – вот его судьба. На конце этой судьбы все направления оказались богаче, сложнее – наконец, оказались талантливее его. Просто оттого, что ни одно направление не было враждебно собственно таланту, а радикализм, начавшийся очень талантливо век или почти век назад, шел систематически к убийству таланта в себе, через грубую вражду к свободе лица человеческого. Какая тут свобода, когда стоит лозунг: “одна нечестность может не соглашаться со мною!”
Полувековой лозунг. А в полвека много может сработать идея. Капля точит камень… Все разбежались в страхе быть обвиненными в “бесчестности”… Вокруг радикализма образовалась печальная пустыня покорности и безмолвия… Пока к победителю не подсел Азеф» (Розанов В. В. Между Азефом и «Вехами» // Новое время. 1909, 20 августа).
Феномену «азефовщины» посвящены также статьи В. В. Розанова «Загадки русской провокации» (Новое слово. 1910, № 16, с. 34–38), «Почему Азеф-провокатор не был

узнан революционерами» (Розанов В. В. Черный огонь. Париж, 1991, с. 37–63). Глубокий социологический анализ этого явления произвел Б. А. Кистяковский, пришедший к такому выводу: «История наших политических партий показала, что естественное развитие всякой подпольно-революционной, а тем более террористической организации приводит ее к тому, что она, в конце концов, необходимо попадает в руки провокатора..» (Кистяковский Б. Страницы прошлого. К истории конституционного движения в России. М., 1912, с. 4).
К сказанному В. В. Розановым и Б. А. Кистяковским почти нечего добавить. Можно только расширить, так сказать, «поле действия» открытого ими феномена, и поле это, вероятно, охватит всю нашу новейшую отечественную историю.
Свой «Азеф» – Р. В. Малиновский (1876–1918) – имелся и у большевиков (любимец В. И. Ленина, член ЦК!), разоблаченный лишь в 1917 г. А сколько всего было таких азефов и малиновских, «работавших» во имя нашего «светлого будущего» – это мы вряд ли узнаем когда-нибудь с абсолютной точностью.
Где истоки «духовной незрячести», открытой Розановым? Кажется, здесь мы стоим перед таким загадочным сфинксом – перед самым интимным ядром человеческой личности, проникнуть в которое никому не дано. Тем не менее разгадка здесь настолько элементарна, что с непривычки можно впасть в отчаяние: нет никакой загадки, нет никакого «интимного ядра»! Там, где у всякого нормального человека душа, у них – дырка, нет ничего! «Я хотел однажды узнать, – рассказывает Н. Валентинов о Ленине, – читал ли он Шекспира, Байрона, Мольера, Шиллера. В ответ ни да, ни нет не получил, все же понял, что никого из них он не читал и дальше того, что слышал в гимназии, не пошел… Кроме “Фауста”, ни одну другую вещь Гете Ленин не знает, он делит литературу на нужную ему и ненужную, а какими критериями пользуется при этом различии, мне неясно (зато нам теперь вполне ясно! – В.С.). Для чтения всех сборников “Знания” он, видите ли, нашел время, а вот Достоевского сознательно игнорировал. “На эту дрянь у меня нет свободного времени”. Прочитав “Записки из Мертвого дома” и “Преступление и наказание”, он “Бесы” и “Братьев Карамазовых” читать не пожелал. “Содержание сих обоих пахучих произведений, – заявил он, – мне известно, для меня этого предостаточно”. “Братьев Карамазовых” начал было читать и бросил: от сцен в монастыре стошнило. Что же касается “Бесов” – это явно реакционная гадость, подобная “Панургову стаду” Крестовского, терять на нее время у меня абсолютно никакой охоты нет. Перелистал книгу и швырнул в сторону. Такая литература мне не нужна – что она мне может дать?”» (Валентинов Н. Встречи с Лениным // Волга. 1990, № 10, с. 115–116).
Удивительно ли после этого, что рядом с Лениным был Малиновский, был Сталин и проч., и проч., и проч.? Он был такой же, как и они, – «мыслящий камень» (выражение А. И. Куприна). Ближний измеряется одним критерием: «Все уходящие от марксизма – мои враги, руку им я не подам и филистимлянами за один стол не сажусь» (Валентинов Н. Встречи с Лениным // Там же. 1990, № 12, с. 117).
Конечно, такие духовно зрячие люди, как Достоевский, Розанов, Бунин, Куприн и др., распознавали этих бесов с первого взгляда. Следовательно, их надо было уничтожить. А остальному «населению» внушить мысль, что все происходящее есть результат «естественно-исторической закономерности», лишь бы скрыть свою самую страшную и последнюю тайну – отсутствие души.
Ср. также интересные наблюдения Н. А. Бердяева в его рецензии на автобиографию Л. Д. Троцкого «Моя жизнь» // Соц. исследования. 1990, № 5.
86
В ДГ (с. 460) вместо «аррогантов» – «притязательность».
Аррогант – наглец, самоуверенный нахал (от лат. arrogantia – наглость, высокомерие).
87
В ДГ (с. 460) к этим словам сделано примечание: «“ Людей нет ” – вот стон, который несется по необъятным равнинам многомиллионной России (ср. в цит. очерке “Революция и реакция”)».
88
Из стихотворения Н. А. Некрасова «Не рыдай так безумно над ним…» (1868), навеянного смертью Д. И. Писарева и посвященного его гражданской жене М. А. Маркович (Некрасов Н. А. Сочинения. М., 1979, т. 2, с. 211).
В вышеупомянутой Булгаковым поэме Некрасова содержатся строки, ставшие своего рода девизом русской революционной молодежи:
От ликующих, праздно болтающих,
Обагряющих руки в крови
Уведи меня в стан погибающих
За великое дело любви!
Все это, однако, сон; а проснувшись, «лирический герой» слышит «насмешливый внутренний голос»:

Вы еще не в могиле, вы живы,
Но для дела вы мертвы давно,
Суждены вам благие порывы,
Но свершить ничего не дано…
(Некрасов Н. А. Сочинения, т. 1, с. 316, 317).
89
В ДГ слова «Боюсь, что черты вырождения должны проступить при этом с растущей быстротой» – сняты.
90
Лк. 21, 18: «Но и волос с головы вашей не пропадет».
91
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1984, т. XXVI, с. 139.
92
См.: Быт. 24, 40.
93
В 1-м изд. вместо «ее самочувствие» – «самочувствие».
94
Еф. 1, 23; Кол. 3, 11.
95
В ДГ (с. 464) отрывок, начинающийся со слов «Я не буду много останавливаться…» (с. 492 нас. изд.), – снят.
96
В ДГ (с. 465) вместо «совершенно устраняется» – «значительно смягчается».
97
Не только добросовестно, но и лицемерно (лат.).
98
В ДГ (с. 467) вместо «она воспитывает чувство связи» – «воспитывает почвенность, чувство связи».
99
Ин. 6, 38.
100
Мф. 21, 9.
101
В ДГ (с. 468) слова «новое религиозное сознание» заключены в кавычки. «Новое религиозное сознание» – течение русской религиозно-философской мысли, возникшее в первое десятилетие XX в. и связанное с именами Д. С. Мережковского, Д. В. Философова, В. В. Розанова, А. В. Карташева, Н. А. Бердяева (последний – автор книги «Новое религиозное сознание и общественность». СПб., 1907).
102
В 1-м изд. вместо «самообнажения» – «самообнаружения».
103
В ДГ это примечание снято.
104
Примечание в свое оправдание (лат.).
105
В 1-м изд. вместо «невидящим» – «невидящим его».
106
В своей «Пушкинской речи» (1880) Ф. М. Достоевский сказал: «В типе Алеко, героя поэмы “Цыгане”, сказывается уже сильная и глубокая, совершенно русская мысль, выраженная потом в такой гармонической полноте в “Онегине”, где почти тот же Алеко является уже не в фантастическом свете, а в осязаемо реальном и понятном виде. В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем… Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество и еще долго, кажется, не исчезнут» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений, т. XXVI, с. 137).
107
В ДГ (с. 470) вместо «чувства кровной исторической связи» – «чувства почвенничества, кровной исторической связи».
108
В своих воспоминаниях «Роковые годы» П. Н. Милюков пишет о получении революционерами денег от японцев, с которыми в то время шла война (Русские записки. 1938, № 6). В статье «Интеллигенция и историческая традиция», написанной по поводу «Вех», он называет это «раздвоением патриотического чувства во время последней японской войны» (Интеллигенция в России. СПб., 1910, с. 160). В статье «Падение Порт-Артура» В. И. Ленин писал: «Дело русской свободы и борьбы

русского (и всемирного) пролетариата за социализм очень сильно зависит от военных поражений самодержавия… Русский народ выиграл от поражения самодержавия. Капитуляция Порт-Артура есть пролог капитуляции царизма…» (Вперед. 1905, № 2, 14/1 января; Полное собрание сочинений. 5-е изд., т. 9, с. 157–159). Но, пожалуй, самый «зловещий» факт следующий: «В 1905 г. в разгар русско-японской войны группа русских студентов отправила в Токио телеграмму микадо с искренним приветом и пожеланием скорейшей победы над кровавым русским царем и его ненавистным самодержавием» (Устрялов Н. Patriotica (статья из сб. «Смена вех») // Вестник высшей школы. 1990. № 12, с. 80).

109

Гражданин мира, космополит (нем.).

Маркиз Поза – персонаж драматической поэмы Ф. Шиллера «Дон Карлос» (1787), называющий себя «посланником человечества» (действ. 1, явл. 2).

110

См.: Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. М., 1952, т. 9.

111

Изобретателем термина «неославизм» является чешский политический и государственный деятель Карл Крамарж (1860–1937). См.: Милюков П. Н. Воспоминания. М., 1990, т. 2, с. 36–37.

112

В 1-м изд. вместо «народное» – «всенародное».

113

Цитата из «Дневника писателя» за август 1880 г. (гл. 3, I). – Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений, т. XXVI, с. 152–153. С. Н. Булгаков неправильно указал том 6-го издания: XXI вместо XII.

114

См.: Ключевский В. О. Собрание сочинений. М., 1988, т. 3, с. 98–103.

115

В ДГ это примечание снято.

116

В 1-м изд. вместо «они и принимаются» – «он и принимается».

117

В рассказе В. М. Гаршина «Красный цветок» (1883) в аллегорической форме изображена революционная жертвенность народника 70-х годов прошлого века.

118

См.: Лк. 8, 32–36; эти слова Ф. М. Достоевский взял эпиграфом к своему роману «Бесы».

## М. О. Гершензон. Творческое самопознание

В переработанном виде статья вошла в книгу: Гершензон М. О. Исторические записки. М., 1910, с. 153–185 (сокращенно – ИЗ).

Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 2*, 3*, 15*, 21*–23*, 25*.

1

В 1-м изд. вместо «почти бессильно» – «бессильно».

2

В ИЗ (с. 153) этот фрагмент с начала статьи опущен. Вместо него следует: «Когда мысленно вглядываешься в облик среднего русского интеллигента, одна типическая его особенность сразу бросается в глаза».

3

В ИЗ (с. 154) вместо «идеалистического делания» – «нравственного усилия».

4

Буньян Дж. Путешествие пилигрима в Небесную страну. Аллегорический рассказ (подобие сновидения). СПб., 1908, с. 16.

5

Тофет – долина на юге Иерусалима, где в древности стоял идол Молоха, которому приносили в жертву детей, сжигая их на огне. Царь Иосия уничтожил это идолослужение (4 Цар. 23, 10), и впоследствии евреи испытывали такое отвращение к этому месту, что свозили туда нечистоты и тела убитых, не удостоенных погребения.

6

Карлейль Т. Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герра Тейфельсдрека. М., 1904, с. 187–188.

7

В 1-м изд. слова «самое элементарное» не выделены.

8

Разделяй и властвуй (лат.).

9

Так называли соратников О. Кромвеля в английском парламенте (1640-е гг.),

которые воспринимали свою деятельность как проявление божественной необходимости.
10
«Бог и народ» (итал.) – лозунг освободительного движения в Италии, выдвинутый Джузеппе Мацини.
11
В 1-м изд. вместо «заполнила» – «заполонила».
12
В 1-м изд. после «неаккуратность в личной жизни» были слова, выпущенные в последующих изданиях: «грязь и хаос в брачных и вообще половых отношениях».
13
В ИЗ (с. 168–169) этот фрагмент, начинающийся словами «И тут образовался…», заменен другим: «Это не в меру разросшееся, поглотившее всю духовную энергию сознание как рак точило и грызло человека. Справедливо указывают на резонерство русского интеллигента, как на одно из его характернейших отличий. Этот болезненный самоанализ, это беспрерывное, бесплодное копание в своей душе искажает в его глазах естественный облик вещей, лишает их существенности. Где уж тут “внимать отношению мира к своей неразгаданной душе”, как учил Киреевский! Ни одного непосредственного впечатления, ни одного цельного чувства; рефлектирующая мысль, как кислота, разъедает всякое переживание и обессиливает его действие на душу, – отсюда утрата вкуса к жизни, призрачность существования и паралич воли. Это изнурительное резонерство не имеет ничего общего с нормальной деятельностью разума, потому что оно безразлично направляется на все, что ему подвернется, и как раз меньше всего – на собственную чувственно-волевую жизнь личности; оно – болезненная самокритика интеллекта, а не дружное сотрудничество интеллекта и воли с целью правильного устроения целого “я”.
Для такого человека одиночество нестерпимо: он сам себя пожирает и становится в тягость себе. Ему нужно внешним шумом заглушить эту расстраивающую нервы, бесплодную возню рассудка, ему нужно опьяняться аффектом. Этим спасительным убежищем от самого себя являлась та самая общественность, которою больше всего и был вызван отрыв сознания от личности».
14
В 1-м изд. вместо «а Чехова индифферентным» – «Чехова индифферентным и пр.»
15
В ИЗ (с. 171) вместо «кучка искалеченных душ» – «интеллигенция».
16
Чистая доска (лат.). См. также прим. 31* на с. 937.
17
Цитата из статьи И. В. Киреевского «Обозрение современного состояния литературы». См.: Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. М., 1861, т. II, с. 29.
18
В 1-м изд. вместо «воодушевляла» – «одушевляла».
19
См.: Киреевский И.В. Цит. соч., с. 29.
20
В 1-м изд. «идеи» не выделено.
21
В ИЗ (с. 176–177) вместо этой фразы: «Каковы мы есть, нам нельзя мечтать о слиянии с народом. Надежда на это чудесное, слияние – одна из самых безумных и губительных иллюзий интеллигенции. На протяжении нашей новой истории нельзя найти ни одного признака, который указывал бы на возможность истинного душевного единения между народом и интеллигенцией или даже какой-нибудь частью ее. Были явления, так сказать, механической солидарности, всегда случайные и кратковременные, когда мотивы разных порядков встречались в одной материальной точке, – но и только».
22
В ИЗ (с. 179) отрывок, начинающийся со слов «И поэтому я думаю…», заменен следующим предложением: «Неудача революции потрясла интеллигентскую душу до самых оснований».
23
В ИЗ (с. 184) фрагмент, начинающийся со слов «И здесь, как во всем…», отсутствует. Следующие два предложения объединены в одно: «Можно было бы опасаться, что начинающийся теперь процесс сосредоточения личности в самой себе на первых порах поведет к разнузданию эгоизма и т. д.»
24
В 1-м изд. вместо «сами» – «и сами», после «неподвижными» запятая.
25

В ИЗ (с. 186–187) далее следует дополнение: «Не только наука работает при помощи гипотез: всякая человеческая деятельность определяется тем общим представлением о законах духа, о смысле жизни, о прогрессе, которое усвоил себе человек. Это представление – его “гипотеза”; если гипотеза верна, то и расчеты, основанные на ней, будут верны; если ошибочна, то и выводы неверны. История человечества есть история самосознания человечества: по мере того как человек лучше узнает себя, он заменяет свою прежнюю, грубую гипотезу все более верной, как это делает и наука по мере накопления и разработки своего материала. От Демокрита до Ньютона изменялись представления физиков о тяготении, медленно восходя от самых наивных до более и более соответствующих действительности, пока Ньютону не удалось вывести из фактов непреложный закон, по которому все тела притягиваются взаимно с силою прямо пропорциональной их массам и обратно пропорциональной квадратам расстояний. Обретет ли когда-нибудь человечество формулу столь же непреложную и математически точную, которой был бы выражен закон духовной жизни и прогресса? Этого мы не можем знать, – и нет сомнения, что каждый шаг истории приближает нас к уразумению истины о человеке.

Материализм русской интеллигенции и ее вера в творческую силу общественных реформ есть прежде всего неверная, грубая, детски наивная гипотеза о человеке, понимая гипотезу в научном смысле. Утверждать, что мысль есть только особая функция материи, что нравственный строй души определяется в существенном формою производства, что единственной движущей силой в истории являются материальные интересы людей, – значит стоять в науке о духе на той же ступени, на какой стояли физики до Ньютона, верившие в пропорциональность быстроты падения весу тела. А на этой неверной гипотезе основано все мировоззрение интеллигенции, и оттого ее деятельность не могла быть успешна.

Этой неверной гипотезе должна быть противопоставлена другая, несравненно более соответствующая действительности, – именно та, которая дана в Евангелии и на которой основаны предложенные выше учения: Киреевского – о личности, Самарина – о природе сознания, Гоголя – о жизненном деле. Ее основной закон может быть выражен словами Гоголя: “В душе ключ всего”. Из нее вытекает, что не изменением общественных форм можно поднять жизнь на высшую ступень, а единственно правильным устроением каждого отдельного духа; и если в этом устроении немаловажную роль играет создание разумных общественных форм, то главным делом все-таки остается нравственная работа над собою и нравственное влияние на других людей. А первое, самое коренное условие и такой жизни, и такой деятельности есть самосознание».

А. С. Изгоев. Об интеллигентной молодежи

Статья без существенных изменений (снято лишь одно примечание – см. прим. 25* на с. 982) была включена автором в его сборник «Русское общество и революция» (М., 1910).

1

А. С. Изгоев жил в Париже в 1894–1897 гг.

2

Дело – научно-литературный журнал, издававшийся в Петербурге в 1866–1888 гг. Среди руководителей и сотрудников журнала были: Д. И. Писарев, Н. В. Шелгунов, П. Н. Ткачев. Г. Е. Благосветлов, А. К. Михайлов-Шеллер, К. М. Станюкович, В. О. Португалов, Л. Мечников, Э. Реклю и др.

3

См.: Членов М. А. Половая перепись московского студенчества и ее общественное значение. М.: Студенческая медицинско-издательская комиссия, 1909.

4

В 1-м изд. вместо «скрыть» – «скрывать».

5

«Санин» (1907) – роман М. П. Арцыбашева, который критика того времени расценивала как «порнографический».

Книга О. Вейнингера – «Пол и характер», которая к моменту издания «Вех» выдержала три издания в московском издательстве «Сфинкс»: одно в 1904 г., два в – 1909-м. Подробнее о ней см.: Бердяев Н. А. По поводу одной замечательной книги (Вопросы философии и психологии. 1909, кн. 98, с. 494–500; впоследствии вошла в сборник статей Бердяева «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–[190]9 г. СПб., 1910).

6

Юридическая школа (фр.) – высшее учебное заведение во Франции, фактически факультет.

7

Имеется в виду: Гепнер К. Ф. Основания анатомии человека. Краткое руководство для врачей и студентов. СПб., 1883 (3-е изд.).

8

На медицинский факультет Томского университета А. С. Изгоев поступил после окончания гимназии в 1889 г.
9
Имеется в виду: Фарабеф Л.У. Основы оперативной хирургии. Руководство для студентов и врачей. Перевод с франц. Вып. 1–4. СПб., 1886–1887.
10
Медицинская школа (фр.).
11
Бурш (нем. Bursch) – традиционное название студента в Германии.
12
Здесь под корпорациями понимаются все студенческие союзы Германии вообще: землячества (Landsmannschaft), студенческие союзы (буршеншафты – Burschenschaft), и собственно корпорации (Korps). Резкой границы между ними провести нельзя. Корпорации и землячества следили в основном за строгим соблюдением правил кодекса чести и веселое времяпрепровождение в период студенчества. Полным правом голоса в корпорациях пользовались только бурши; «фуксы» (первокурсники) и «собутыльники» (Konkneipanten) его не имели. Эмблемой звания бурша служил Band – трехцветная шелковая лента на груди. Делами корпорации управляли трое уполномоченных, из которых первый был официальным представителем союза, второй отвечал за дуэли, а в обязанности третьего входило следить за кассой, архивом и т. д.
13
Kneip (нем.) – пивная, трактир (нем.).
14
Студенческие дуэли на шпагах, которые, как правило, длились 15 минут и не допускали смертельного исхода и тяжелых телесных повреждений (с этой целью у дуэлянтов оставались открытыми для рапиры лишь голова и шея).
15
Остров Хортица на р. Днепр – центр Запорожской Сечи.
16
Розанов В. В. Религия и культура. СПб., 1899, с. 92–93 (М., 1990, с. 123–124).
17
Левченко Вад. Кризис университетской жизни // Русская мысль. 1908, № 5, с. 114–115.
18
Об Азефе см. прим. 85* на с. 967–975.
19
О Гуровиче см.: М. И. Гурович и журнал «Начало» // Былое. 1917, № 5–6; Клейнборт Л. М. И. Гурович-«Харьковцев» (Из воспоминаний) // Былое. 1921, № 16.
20
17 октября 1905 г. был издан манифест Николая II «Об усовершенствовании государственного порядка», в котором были провозглашены «незыблемые основы гражданской свободы», неприкосновенность личности, свобода совести, слова, собраний и союзов, было обещано увеличение избирательных прав, признание Думы законодательным органом. 19 октября было преобразовано правительство: Совет Министров вместо Г. К. Трепова возглавил СЮ. Витте, 21 октября была объявлена политическая амнистия, 24 октября отменена предварительная цензура, 11 декабря утвержден новый избирательный закон.
Либеральные круги приветствовали манифест и сочли цель революции достигнутой. Возникла партия «Союз 17 октября», завершилось формирование партии кадетов и т. д. А как отнеслись к манифесту большевики, видно из долгие годы господствовавшей в советской историографии оценки тогдашних событий: «Большевики разъяснили массам, что Манифест 17 октября – ловушка. Поведение правительства после манифеста они заклеймили как провокацию. Большевики призывали рабочих к оружию, к подготовке вооруженного восстания. Рабочие еще более энергично принялись за создание боевых дружин» (История ВКП(б). Краткий курс. М., 1945, с. 75).
21
См.: Протоколы объединительного съезда РСДРП. М.-Л., 1926, с. 169–175.
22
Народные социалисты (впоследствии «трудовики») – партия, образовавшаяся в 1906 г. и объединявшая бывших народников, сотрудничавших в журнале «Русское богатство»; лидерами партии в это время были А. В. Пешехонов, В. А. Мякотин, Н. Ф. Анненский и др.
23
О «третьем элементе» см. ниже, прим. 107* на с. 1010.
24
Младотурки (термин впервые появился на страницах газеты «Тасфири Эфкяр»

(«Изображение мыслей»), которую возглавляли турецкие просветители XIX в. Шинаси и Намык Кемаль) – участники и руководители «младотурецкой» революции 1908 г., в результате которой султан Абдул-Хамид II подписал указ о созыве парламента. В апреле 1909 г. (т. е. как раз в промежутке между первым и вторым изданием «Вех») в Турции произошел контрреволюционный мятеж, который на короткое время восстановил самодержавие Абдул-Хамида. 27 апреля 1909 г. он тем не менее был окончательно низложен турецким парламентом. Формально султаном был избран Мехмед II, фактически к власти пришли члены партии «Единение и прогресс», носители идеологии пантюркизма (по инициативе которых в 1915 г. был организован чудовищный геноцид армян в Османской империи – от 1,5 до 2 млн. жертв). Русская либеральная печать восторженно приветствовала младотурецкую революцию. В газетах и журнальных статьях содержались многочисленные прозрачные намеки на «сходство» ситуации в Турции и в России.

25

В переиздании («Русское общество и революция») это примечание отсутствует.

## Б. А. Кистяковский. В защиту права

Впоследствии автор включил эту статью в свою книгу «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М., 1916) в качестве тринадцатой главы четвертого отдела (переиздание: Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998, с. 360–376); в комментариях сокращенно – СНП.

Разночтения между двумя редакциями статьи указаны в примечаниях: 3*, 8*, 9*, 20*, 29*, 32*, 37*, 40*, 44*, 45*, 51*-54*; в скобках указаны страницы первого издания и (после косой черты) страницы издания 1998 г.

1

В 1-м изд. вместо «религиозная святыня» – «личная святость».

2

В 1-м изд. вместо «относительное значение» – «относительность значения».

3

В СНП (с. 616/360) далее следует: «Еще более важную роль играют внешние формы для справедливости, так как только благодаря им справедливость превращается из душевного настроения в жизненное дело. Таким образом, и все то ценное, что составляет содержание права, приобретает свое значение в силу основного формального свойства права, выражающегося в его дисциплинирующем действии».

4

Имеется в виду памфлет Дж. Мильтона «Ареопагитика» (1644, рус. перевод 1907), направленный против принятого Долгим парламентом закона о цензуре.

5

Левеллеры (уравнители) – радикальная демократическая партия Английской буржуазной революции XVII в., возглавляемая Дж. Лильберном, Р. Овертоном, У. Уолвином и др., члены которой стояли за равенство перед законом и требовали уничтожения монополий, снижения налогов, отмены церковной десятины и возвращения крестьянам «огороженной» земли. Но они были решительными противниками уничтожения частной собственности вообще и уничтожения дворянского землевладения, чем отличались от истинных левеллеров, или диггеров.

6

В 1-м изд. слова «она возбуждает его волю к активности, к действию» отсутствуют.

7

В 1-м изд. вместо «застарелого» – «нашего застарелого».

8

Высказывание А. И. Герцена из эпилога его книги «О развитии революционных идей в России» (впервые опубликованной на немецком языке в 1851 г., в русском переводе издана нелегально в Москве в 1861 г.). См.: Герцен А. И. Сочинения в 9-ти тт., М., 1956, т. 3, с. 500.

В СНП (с. 363 – изд. 1998 г.) источник цитаты указан в подстрочном примечании: «Герцен А. И. Сочинения. СПб., 1905, т. III, с. 457; т. V, с. 272; т. VI, с. 127, 272».

9

Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. М., 1889, т. 1, с. 9.

В 1-м изд. в цитате из Аксакова вместо «добра» – «доброго».

10

Неточная цитата из стихотворения «Учено-литературный маскарад. Интермедия в одном действии». См.: Алмазов Б. Н. Сочинения. М., 1892, т. 2, с. 370–371.

11

Ср.: «Русский безграмотный, но богомольный и послушный крестьянин эмпирически, так сказать, ближе к реальной правде житейской, чем всякий рациональный либерал, глупо верующий, что все люди будут когда-то счастливы, когда-то высоки, когда-то одинаково умны и разумны» (Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М., 1992, с. 164).

12
В 1-м изд. в конце предложения – точка.
13
Ничтожная величина (фр.) – математический термин Б. Паскаля.
14
В 1-м изд. вместо «чужды» – «были чужды».
15
Брошюра Кавелина «Дворянство и освобождение России» впервые была анонимно издана в Берлине в 1862 г. См.: Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989, с. 124–157.
16
См.: Письма К. Д. Кавелина и И. С. Тургенева к А. И. Герцену. Женева, 1892.
17
Это примечание было сделано во 2-м издании «Вех».
18
В 1-м изд. эта фраза отсутствует.
19
Избирательная реформа 1832 г. в Англии произошла под влиянием народных волнений и ряда рабочих восстаний. Закон о парламентской реформе 1832 г. предоставил избирательные права всем собственникам земли, фермерам-арендаторам, имеющим годовой доход не менее 50 ф. ст., собственникам и арендаторам домов, дающих не менее 10 ф. ст. дохода в год. Одновременно с этим закон лишил 56 так называемых «гнилых местечек» права представительства в парламенте, а 30 других могли впредь посылать в парламент по одному депутату вместо двух. В целом число избирателей было увеличено до 652 тыс. чел. Рабочие избирательных прав не получили.
20
В СНП (с. 366 – изд. 1998 г.) слова «на компромисс с конституционным государством идут социалисты всего мира» отсутствуют.
21
В 1-м изд. вместо «которых» – «который».
22
В 1-м изд. вместо «теоретических» – «даже теоретических».
23
В 1-м изд. слова «в неприкосновенности личности и» отсутствуют.
24
Имеется в виду Степан Иванович Радченко (указано М. А. Колеровым и Н. С. Плотниковым).
25
В 1-м изд. вместо «твердого и» – «сколько бы то ни было».
26
Право народа – высший закон (лат.).
27
Редкостная палата (фр.) – ироническая характеристика послушного правительству выборного органа.
28
Цитируется выступление Г. В. Плеханова 30 июля 1903 г. на 16 заседании II съезда РСДРП, на котором обсуждалась общеполитическая часть программы партии и, в частности, вопрос об отношении партии к демократическим принципам (Второй съезд РСДРП. Протоколы. М., 1959, с. 181–182).
29
В СНП (с. 630/369) к этому месту сделано примечание: «Справедливость требует отметить, что под влиянием создания в России народного представительства Г. В. Плеханов изменил свое отношение к принципам права. Его выступления в 1906 г. и особенно по поводу настоящей войны, несомненно, свидетельствуют о его глубоком уважении к праву».
30
Выступления делегатов II съезда РСДРП Егорова и Гольдблата – на том же (16-м) заседании съезда (см.: Второй съезд РСДРП. Протоколы, с. 182).
31
В 1-м изд. вместо «нашей» – «всей нашей»; после слова «интеллигенции» – точка, остальная часть фразы отсутствует.
32
В СНП (с. 631/370) дана ссылка: «Государственная Дума. Стен[ографический] отчет. Сессия первая. 1906, т. II, с. 1452–1468, 1523–1540».
33
В 1-м изд. вместо «видами» – «формами».
34
В 1-м изд. этой фразы нет.

35
В 1-м изд. слова «и более устойчивому их применению, а также» – отсутствуют.
36
В 1-м изд. слова «укреплению и» отсутствуют; точка с запятой после слова «начал», вместо слов «вместе с тем сделалось бы возможным пересоздание» – «и пересозданию».
37
В СНП (с. 371 – изд. 1998 г.) вместо «противоестественно» – «внутренне противоречиво».
38
В 1-м изд. вместо «уничтожению» – «унижению».
39
Цитируются выступления Л. Мартова и В. И. Ленина на 31 заседании II съезда РСДРП 7 августа 1903 г. по поводу выбора редакции газеты «Искра» (Второй съезд РСДРП. Протоколы. М., 1959, с. 371, 374).
40
В СНП (с. 373 – изд. 1998 г.) на этом месте – точка; последующая часть фразы отсутствует.
41
В 1-м изд. вместо «вполне пригоден» – «несомненно, пригоден».
42
В 1-м изд. вместо «сперва и» – «даже».
43
В 1-м изд. вместо «известного постоянства в деятельности» – «существования и деятельности».
44
В СНП (с. 641/375) к этому сделано примечание: «28 июня 1912 г. издан закон “о вознаграждении пострадавших вследствие несчастных случаев служащих, мастеровых и рабочих на железных дорогах, открытых для общего пользования, а равно членов семейств сих лиц”. Он внес, однако, только некоторую определенность и устойчивость при решении лишь части этих дел».
45
В СНП (с. 641/375) вся последующая часть абзаца отсутствует.
46
В 1-м изд. на этом месте точка, последующая часть фразы отсутствует.
47
В 1-м изд. вместо «конечно» – «правда».
48
В 1-м изд. этот фрагмент, начиная со слов «В широких слоях…», отсутствует.
49
В СНП (с. 376 – изд. 1998 г.) вся последующая часть абзаца отсутствует.
50
В третьем изд. «Вех» Б. А. Кистяковский предполагал сделать к этим словам примечание, текст которого заблаговременно послал М. О. Гершензону: «Русская интеллигенция должна признать свою нравственную ответственность и вину за тот правопорядок, который господствует у нас. Ведь все приведенные факты убеждают, что даже в мировоззрении решительных отрицателей этого правопорядка большинство его черт сказывается со всею силою. И теперь прежде, чем реформировать внешние условия для осуществления истинного правопорядка, интеллигенция должна изменить свое отношение к вопросам права, подвергнув коренному пересмотру все свое мировоззрение с точки зрения высших внутренних, а не внешних идеалов» (Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998, с. 682: письме Кистяковского М. О. Гершензону от 14/27 июня 1909 г.). Однако примечание не было сделано ни в третьем, ни в последующих изданиях.
51
В СНП (с. 643/377) вместо «не в суд и не в осуждение» – «отнюдь не для того, чтобы судить и осуждать».
52
В СНП (с. 643–644/377) вместо этого фрагмента, начинающегося со слов «Поражение русской революции…», следует: «Такое отношение к этому явлению было бы не только бесполезно и праздно, но и нравственно недопустимо. К тому же сама история уже не раз произносила свой суровый приговор над нашей интеллигенцией, приводя к крушению ее наилучшие стремления и обрекая их на полную неудачу. Однако нельзя и замалчивать этот коренной недостаток в нашей духовной культуре. Напротив, роковая роль его должна быть вполне осознана».
53
В СНП (с. 644/377) вместо этого предложения следует: «Путем ряда горьких испытаний русская интеллигенция должна придти к признанию, что наряду с

абсолютными ценностями имеют значение также и ценности относительные; наряду со стремлением к личному самоусовершенствованию и нравственному миропорядку необходимо также осуществление самого обыденного, но прочного и устойчивого правопорядка. Наша интеллигенция должна сознать, что устойчивость и прочность правопорядка есть лучшее средство для того, чтобы этот порядок сделался справедливым и гарантирующим свободу. В процессе этой внутренней работы должно, наконец, пробудиться и истинное правосознание русской интеллигенции. Оно должно стать созидателем и творцом нашей новой личной, общественной и государственной жизни».

54

В СНП (с. 644/377) это примечание отсутствует.

П. Б. Струве. Интеллигенция и революция

Впоследствии П. Б. Струве включил статью (практически без изменений) в сборник «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм» (СПб., 1911; переиздание: М.: Республика, 1997).

Единственное разночтения между двумя редакциями статьи указано в примечании 2*; в скобках указана страница издания 1997 г.

1

Подробнее о нереализованном замысле Струве написать книгу о «государстве и революции» см.: Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944, М., 2001, с. 93.

2

В «Patriotica» (с. 341) вместо «Социальные результаты» – «Непосредственные социальные результаты».

3

Манифест, изданный Е. И. Пугачевым 31 июля 1774 г., освобождал крестьян от крепостной зависимости, награждал их «вольностью и свободой и вечно казаками, не требуя рекрутских наборов, подушных и протчих денежных податей, владением землями, лесными, сенокосными угодьями и рыбными ловлями и соляными озерами без покупки и без оброку, и протчими всеми угодьями, и освобождаем всех от прежде чинимых от дворян и градских мздоимцев-судей, всем крестьянам налагаемых податей и отягощениев…»

Вторая часть манифеста 31 июля, по словам современного историка, «создавала в стране атмосферу кровавого кошмара»: «кои прежде были дворяне в своих поместьях и водчинах – оных противников нашей власти и возмутителей империи и разорителей крестьян, ловить, казнить и вешать, и поступать равным образом так, как они, не имея в себе христианства, чинили с вами, крестьянами. По истреблении которых противников и злодеев-дворян, всякой может возчувствовать тишину и спокойную жизнь, как до века продолжатца будет» (Документы ставки Е. И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений. М., 1975, с. 23, 48; цит. по: Павленко Н. И. Екатерина Великая. М., 1999, с. 157–158). См. также наст. издание, с. 855.

4

Об истории слова «интеллигенция» см.: Pollard A.P. The Russian Intelligentsia. The Mind of Russia // California Slavic Studies. 1964, vol. III, p. 1–32; Биллингтон Дж. Икона и топор. Опыт истолкования русской культуры. М., 2001, с. 460–461. Вопрос об авторстве самого слова «интеллигенция» до сих пор остается спорным. Открыто на роль его «автора» претендовал только писатель П. Д. Боборыкин (впервые в своей лекции 5 ноября 1904 г., в том же году напечатанной в «Русской мысли» – № 12, с. 80–81, затем в статье «Подгнившие “Вехи”» // Русское Слово. 1909, 17 апреля), заявивший в 1904 г., что именно он ввел в обиход слово «интеллигенция» и производные от него «в 1866 г., в одной из моих критических работ». В настоящее время большинство историков и исследователей русской культуры как авторство, так и первенство Боборыкина в этом отношении отвергают. На самом деле первым, по-видимому, был И. С. Аксаков, автор статьи «Отчужденность интеллигенции от народной стихии» (День. 1861, 21 октября); затем слово начали употреблять Н. В. Шелгунов (май 1864 г.), А. И. Герцен (июль 1864 г.), П. Л. Лавров. Наконец, по-настоящему широкое распространение слово «интеллигенция» получило после того, как Н. К. Михайловский в 1868 г. открыл в журнале «Современное обозрение» свою критическую рубрику «Письма о русской интеллигенции».

5

Янсенизм – богословское движение в католицизме, названное по имени нидерландского теолога Корнелиуса Янсения (1585–1638), сторонника (как и Ж. Кальвин) доктрины предопределения.

6

Лк. 17, 21.

7

Имеется в виду статья «Восьмидесятилетие Л. Н. Толстого».

8

Цитата из статьи Бакунина «Романов, Пугачев или Пестель» (Бакунин М.А. Избранное. Пг. – М., 1920, т. III, с. 81).
9
См.: Витте С.Ю. Самодержавие и земство. Штутгарт, 1901.
10
Имеется в виду так называемая седанская катастрофа. В районе Седана (города на юго-западе Франции, в департаменте Арденны, на реке Маас) 1–2 сентября 1870 г. во время франко-прусской войны была разгромлена французская Шалонская армия генерала М. Э. Мак-Магона; было взято в плен свыше 100 тыс. человек, в том числе и император Наполеон III; 4 сентября в Париже началась революция, и во Франции была провозглашена республика.
11
Охлократия (греч.) – власть толпы, в греческой теории государства обозначение крайней, извращенной формы демократии со всеми ее отрицательными последствиями.
С. Л. Франк. Этика нигилизма
Статья без изменений вошла в сборник: Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910, с. 218–259 (переиздание: Франк С. Л. Сочинении. М., 1990).
1
Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 95: «Так говорил Заратустра», ч. 2, О великих событиях.
2
См. прим. 58* на с. 1005.
3
См. прим. 5* на с. 981.
4
В 1-м и 4-м изд. вместо «бессмыслие» – «безмыслие».
5
Название книги Ф. Ницше – «Menschliches allzumenschliches» (1878).
6
О Штирнере и его полемике с Л. Фейербахом см. статью С. Н. Булгакова «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, с. 91–99).
7
Лови день (лат.) – выражение Горация («Оды», I, 11, 8): «Пользуйся днем (настоящим), меньше всего доверяй будущему».
8
Неточная цитата из романа «Отцы и дети» И. С. Тургенева (гл. XXI). Базаров и Аркадий в жаркий полдень лежат в тени небольшого стога сена и рассуждают о разных предметах, в том числе и о будущем России. Базаров говорит Аркадию: «Вот, например, ты сегодня сказал, проходя мимо избы нашего старосты Филиппа… [что] Россия тогда достигнет совершенства, когда у последнего мужика будет такое же помещение, и всякий из нас должен этому способствовать… А я возненавидел этого последнего мужика, Филиппа или Сидора, для которого я должен из кожи лезть и который мне даже спасибо не скажет… да и на что мне его спасибо? Ну, будет он жить в белой избе, а из меня лопух расти будет; ну, а дальше?» (Тургенев И. С. Собрание сочинений в 6-ти тт. М., 1968, т. 2, с. 432).
9
Цитата из «Исповеди» М. Горького: «Богостроитель – это суть народушко! Неисчислимый мировой народ! Великомученик великий, церковью прославленный, – сей бо еси Бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!» (Горький М. Собрание сочинений в 16-ти тт. М., 1979, т. 5, с. 118; впервые – в Сборнике товарищества «Знание» за 1908 год. СПб., 1908. Кн. XXIII).
10
Исповедание веры, кредо (фр.).
11
См. прим. 77* на с. 966.
12
Ср. перевод О. Кириченко: «В нашем обществе единственный лишь класс помышляет о деньгах более, чем богатые: это бедняки» (Уайльд О. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1993, т. 2, с. 352: «Душа человека при социализме»).
13
Мистические анархисты – сторонники течения в русском символизме, связанного с именами Г. И. Чулкова и Вяч. Иванова. В 1906 г. вышла в свет книга Г. Чулкова «О мистическом анархизме», предисловие к которой написал Вяч. Иванов (статья «О неприятии мира»). Книга вызвала бурную полемику, продолжавшуюся до 1909 г. и приведшую расколу в лагере русских символистов. Смысл «мистического анархизма» хорошо передает Вяч. Иванов в своей статье-предисловии. «…Не трудно доказать, –

пишет он – что мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, уже анархия… Равно идея безвластия есть уже мистика, или по крайней мере является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических… Ведь в свободе и священном безумии этого волевого акта, противопоставляющего себя всему наличному и извне налагаемому на человека, мы и усматриваем существо мистики» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1979, т. III, с. 87–88). См. также: Обатнин Г. В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. 3. М.-СПб., 1993, с. 466–477; Чулков Г. Валтасарово царство. М., 1998, с. 341–360.

Библиография «Вех»

Библиография «Вех», помещенная в настоящем издании, составлена М. О. Гершензоном и охватывает период с марта 1909 г. до середины февраля 1910 г. Всего в ней 217 номеров (в настоящем издании – 218, так как № 58, отсутствующий у Гершензона, добавлен мною), но этим библиография «Вех», конечно же, не исчерпывается. Во-первых, некоторые публикации 1909 г. ускользнули от внимания Гершензона-библиографа, во-вторых, появилось немало публикаций и после февраля 1910 г., которые Гершензон, разумеется, учесть уже не мог. В-третьих, полемика вокруг «Вех», начавшаяся буквально через неделю после их выхода в свет, не прекращалась и в последующие годы – как до революции, так и после нее. Можно сказать, что в настоящее время библиография сборника статей о русской интеллигенции превратилась в развивающуюся динамическую – причем уже международную – систему, живущую уже какой-то своей самостоятельной жизнью и имеющую свои законы и свою историю. С точки зрения количества публикаций о «Вехах», самым «урожайным» годом был 1909-й (а «рекордсменом» в этом году стал день 23 марта, когда в разных печатных изданиях появилось семь откликов на сборник), за ним следует 1910-й год (газетных и журнальных публикаций стало меньше, но зато вышли в свет два объемных сборника критических статей о «Вехах»), после которого интенсивность «околовеховской» полемики стала утихать и количество публикаций пошло на спад. Тем не менее, публикации эти появлялись и после 1910 г., так что к моменту революции 1917 г. общий объем публикаций о «Вехах» уже многократно превышал объем самого сборника и мог бы составить несколько довольно объемистых томов. Все последующие десятилетия вплоть до нашего времени интерес к «Вехам» то словно бы угасал, то временами в силу тех или иных причин пробуждался снова. Так было у нас в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого века, когда «Вехи» с несколько даже преизбыточной торжественностью были возвращены в общий контекст русской культуры. В эти годы появилось несколько переизданий сборника и была опубликована масса статей о нем.

При переизданиях «Вех» меньше всего повезло (если можно так выразиться) именно библиографии, составленной Гершензоном. Если к статьям сборника давались иногда пространные и порой весьма приличные комментарии, то библиография перепечатывалась именно в том виде, в каком ее представил первый библиограф «Вех», т. е. со всеми его ошибками, пропусками и неточностями.

В настоящем издании библиография сборника представлена в исправленном и уточненном виде, причем все наши исправления и уточнения заключены в квадратные скобки или особо оговорены в примечаниях.

Ниже приведены Дополнения к Библиографии «Вех», составленной М. О. Гершензоном:

[219] А.П. [Панкратов А.С.] Национальный развал (Лекция г. Анат[олия] Бурнакина) // Русское слово, № 268, 21 ноября /4 декабря, с. 6.

[220] А.Р. Интеллигенция и буржуазия (Мысли по поводу нападок на интеллигенцию) // Наша газета, № 91, 19 апреля / 2 мая.

[221] Азов Влад. [Ашкинази В.А.]. Записки интеллигента // Современное слово, № 480, 29 марта / 11 апреля, с. 2.

[222] Арсеньев К. Правительство и общество // Запросы жизни, № 1, 18/31 октября, с. 10–13.

[223] Бикерман И. Союз русского народа // Бодрое слово, № 9–10, май, с. 173–182.

[224] Богучарский В. Не мешало бы поучиться // Наша газета, № 70, 25 марта / 7 апреля, с. 3.

[225] Борский Б. Эпидемия и интеллигенция // Утро (Харьков), № 775, 25 мая / 8 июля, с. 1.

[226] Брусиловский И. Под судом // Современное слово, № 480, 29 марта, с. 2.

[227] Брусянин В. Журнальное обозрение // Отклики Кавказа, № 17, 17 октября, с. 2.

[228] В защиту интеллигенции. Сборник статей (Библиографические заметки) // Русские ведомости, № 178, 4 августа, с. 4.

[229] В исторической комиссии учебного отдела О[бщества по] р[аспространению] т[ехнических] з[наний]. (Москва) // Русское слово, № 85, 15/28 апреля, с. 5.

[230] В книжном водовороте. Записки литературного приказчика // Известия книжных магазинов Товарищества М. О. Вольф по литературе, наукам и библиографии, № 5,

май, стб. 131–132.
[231] В литературном мире (объявление о выходе сб. «По вехам») // Биржевые ведомости, № 11065, 20 апреля / 5 мая, с. 5.
[232] В Ясной Поляне // Уральская жизнь, № 182, 25 августа, с. 3.
[233] Веди-Он. Новые веяния // Тифлисский листок, № 115, 24 мая, с. 5.
[234] Водовозов В. Русские журналы // Запросы жизни, № 4.
[235] Всероссийский съезд законоучителей. Интеллигенция и церковь в Петербурге // Биржевые ведомости, № 11233, утренний выпуск, 29 июля / 12 августа, с. 21.
[236] Г-ский М. [Гловский М.]. В защиту интеллигенции. Сб. статей // Известия книжного магазина т-ва М. О. Вольф по литературе, наукам и библиографии, № 5, с. 113–114.
[237] Д. К. Новая интеллигенция // Бакинские вести, № 1, 4 / 17 мая, с. 2.
[238] Державин Н. Духа не угашайте! // Тифлисский листок, № 106, 13 мая, с. 2.
[239] Дий Одинокий [Туркин Н.В.]. Записки // Голос Москвы, № 72, 29 марта, с. 4.
[240] Дроздов Н., прот. Церковь и интеллигенция // Колокол, № 1058, 20 сентября / 3 октября, с. 4; № 1060, 23 сентября / 6 октября, с. 2; № 1061, 24 сентября / 7 ноября, с. 1; № 1062, 25 сентября / 8 октября, с. 1.
[241] Жилкин И. Две интеллигенции // Запросы жизни, № 3, 1 / 14 ноября, с. 1–4.
[242] Знамение времени // Утро (Харьков), № 739, 14 мая, с. 3.
[243] Из Ясной Поляны // Русское слово, № 188, 18 / 31) августа, с. 4.
[244] Интересная переписка // Биржевые ведомости, № 11100, 12/25 мая, с. 2.
[245] Ильин В. [В.И. Ленин]. О «Вехах» // Новый день, № 15, 13 декабря.
[246] Интеллигенция и мещанство // Харьковские ведомости, № 129, 13/26 июня.
[247] К.К. Новые книги // Голос Москвы, № 71, 28 марта, с. 4.
[248] Карпов П. И. Он идет // Карпов П. И. Говор зорь об интеллигенции. Страницы о народе и интеллигенции. СПб.: Трейлоб, [1909], с. 5–6, 77–84.
[249] Лекция о «Вехах» // Правда жизни, № 7, 20 апреля, с. 3.
[250] Л-н Н. Скорбные итоги // Харьковские ведомости, № 94, 30 апреля / 5 мая.
[251] Лунин Н. Интеллигенция и народ (О реакции, мещанстве и интеллигентских утопиях) // Харьковские ведомости. № 138, 24 июня / 7 июля, с. 1–2.
[252] Маловер Ф. Быть или не быть. (К вопросу об интеллигенции) // Правда жизни, № 17, 23 марта / 5 апреля, с. 2.
[253] Мелов В. О великом выступление в «Речи» Д. Мережковского (фельетон) // Харьковские ведомости, № 98, 5 / 18 мая.
[254] Московские вести // Русские ведомости, № 85, среда, 15 / 28 апреля, с. 4.
[255] Московские вести [Анонс доклада А. В. Штамма] // Русские ведомости, № 91, 22 апреля, с. 4.
[256] Московские вести [Краткое сообщение о докладе А. В. Штамма] // Русские ведомости, № 92, 23 апреля, с. 4.
[257] Московские вести [Отчет о заседании исторической учебной комиссии Общества по распространению технических знаний] // Русские ведомости, № 85, 15 / 28 апреля, с. 4.
[258] Московские вести [Анонс собрания общества памяти кн. С. Н. Трубецкого] // Русские ведомости, № 246, 27 октября, с. 3.
[259] N. По вехам. Сб. статей об интеллигенции и «национальном лице» // Утро (Харьков), № 747, 23 мая / 5 июня, с. 5.
[260] Новые пути (Польская печать) // Варшавский дневник, № 218, 9/22 августа, с. 4.
[261] Норд. О чем говорят // Тифлисский листок, № 84, 16 апреля, с. 2.
[262] Печать // Наша газета, № 72, 27 марта / 9 апреля), с. 3.
[263] Печать // Речь, № 112, 26 апреля / 9 мая, с. 2.
[264] Печать // Речь, № 114, 28 апреля / 11 мая), с. 2.
[265] Плеханов Г. О так называемых, религиозных исканиях в России. Статья первая // Современный мир, № 9, сентябрь, с. 182–216.
[266] По вехам // Русское богатство, № 7, с. 125–126.
[267] Русский гражданин [Мещерский В.П.]. Кризис или апатия? // Голос Кавказа, № 791, 21 апреля, с. 2.
[268] С-в В. Столбняк молчания // Слово, № 807, 26 мая, с. 1–2.
[269] Сивирский. Memento mori! // Революционная мысль. Издание группы социалистов-революционеров. London. Russian Free Press, № 5, с. 1–4.
[270] Смоленский Н. Власть вещей (Отголоски жизни и литературы) // Отдых христианина, октябрь, с. 101–111.
[271] Смоленский Н. На повороте // Отдых христианина, ноябрь, с. 74–100.
[273] Среди печати // Харьковские ведомости, № 131, 16 / 29 июля, с. 2.
[273] Суд над авторами сборника «Вехи» // Утро (Харьков), № 717, 17/30 июня, с. 6.
[274] Толстой и «Вехи» // Харьковские ведомости, № 106, 16 / 29 мая, с. 2.
[275] Толстой о «Вехах» // Биржевые ведомости, № 11116, 21 мая / 3 июля, с. 2.

[276] Философов Д. Новый враг интеллигенции // Русское слово, № 270, 25 ноября / 8 декабря, с. 2.
[277] Философов Д. Сухие кости // Русское слово, № 272, 27 ноября / 10 декабря, с. 2.
[278] Что такое интеллигенция // Русское слово, № 92, 23 апреля / 6 мая.
[279] Южный В. Жизнь и литература // Бакинский вестник, № 17, 2/15 октября, с. 2.
[280] Айвазов И. Г. В недрах интеллигентского мировоззрения // Миссионерское обозрение, т. XV. № 10, октябрь, с. 1741–1747.
[281] Айвазов И. Г. Религиозное обновление наших дней (Новопутейцы, «Вехи»). М., 1910, 3-е изд., 1910, 40 с.
[282] Афанасьев И. Литературные заметки // Вятские епархиальные ведомости, 1910, № 20, 20 мая, с. 595–598.
[283] Базаров В. Судьбы русского «идеализма» за последнее десятилетие (От критического марксизма к «Вехам») // Базаров В., Орловский Р., Фриче В., Шулятиков В. Из истории новейшей русской литературы. М., 1910.
[284] Бурнакин А. А. Трагические антитезы. Гоголь и мы. Идеализм и нигилизм. Интеллигенция и народ. Реализм и модернизм. М.: Сфинкс, 1910, с. 9–17, 44–47, 57–71, 168–169.
[285] Галахов И., проф., прот. Печальная страница в истории русского религиозного сознания (По поводу «Вех»). Томск, 1910
[286] Интеллигенция в России. Сборник статей. СПб., 1910 // Новое слово, № 9, с. 150.
[287] Квакин С. Непонятая правда «Вех» // Одесский листок, 1910, № 60, 14 марта, воскресенье, с. 2.
[288] М-ч К. [Милорадович К.М.] «Души пронзенной муки…» (Из журнального обозрения за июнь)» // Алтайская газета, № 121, 10 июля, с. 2.
[289] Ом-бер. К «Вехам». Из современных настроений в области философии истории. Киев, 1910
[290] Розанов В. В. К 5-му изданию «Вех» // Московский еженедельник, № 10, 6 / 19 марта, с. 33–46.
[291] Сидоров В. «Вехи» и русская интеллигенция // Миссионерское обозрение, т. XV. № 5, май, с. 858–862.
[292] Слонимский Л. Еще о «Вехах» («Интеллигенция в России», издание «Земли») // Вестник Европы, № 5, май.
[293] Фриче В. М. От Чернышевского к «Вехам». М., 1910
[294] Чуковский К. Русская литература // Речь, № 1, 4 января.
1
Гершензон указал № 111 харьковского «Утра», что, по-видимому, является случайной опиской: автоматически перенесен номер газеты предыдущей статьи. На самом деле, дате 1 июля соответствует № 780 «Утра», однако ни в том, ни в другом номере статья Борского не обнаружена.
2
Не псевдоним автора, а название анонимно опубликованной статьи.
3
Гершензон ошибочно указал № 153.
4
У Гершензона – «Статья».
5
Статья не обнаружена.
6
Статья не обнаружена.
7
У Гершензона ошибочно – 11 мая.
8
В квадратных скобках приведено правильное название заметки; заглавие, указанное Гершензоном, не соответствует действительности даже в качестве подзаголовка, так как заметка посвящена докладу А. В. Штамма «Что такое интеллигенция, ее быт и уклад», прочитанному в первом женском клубе.
9
У Гершензона – «Рецензия».
10
У Гершензона – «Литературные наброски».
11
В библиографии, составленной Гершензоном, отсутствует.
12
В библиографии Гершензона – «Задачи жизни».
13

Статья не обнаружена.
14
Статья не обнаружена.
15
Статья не обнаружена.
16
Статья не обнаружена.
17
Обозначение анонимного автора этой статьи литерой N принадлежит Гершензону.
18
Подзаголовок добавлен Гершензоном.
19
Общее название двух отчетов, данное Гершензоном; при этом неправильно указаны даты их публикаций: первого – 11 декабря, второго – 12 декабря.
20
У Гершензона названию статьи предшествует название журнальной рубрики: «На очередные темы».
21
У Гершензона указано «апрель и май».
22
Статья не обнаружена.
23
Так у Гершензона, на самом деле инициалы автора – И. Т. (I. Т).
24
У Гершензона – 1 апреля.
25
У Гершензона – Фудель М.
26
Название рубрики, а не подзаголовок статьи.
Из глубины
Печатается по тексту издания, титульный лист которого воспроизведен на с. 634. Об истории первого издания сборника см. во вступительной статье Н. П. Полторацкого. Парижское издание 1967 г. сопровождалось также небольшой статьей Н. А. Струве, текст которой приведен ниже:
Пророческая книга
Судьба сборника «Из глубины» особая: он впервые выходит свободно в свет полвека после того, как был составлен. В 1918 году, сверстанный, он был остановлен цензурой. В 1921 году, выпущенный самовольно рабочими, он был немедленно конфискован. За исключением статей Булгакова и Струве, появившихся отдельными изданиями в 1920 году и недавно опубликованной статьи Бердяева, содержание сборника оставалось неизвестным.
Революция 17-го года перед судом русской религиозно-философской и религиозно-общественной мысли – таково, сведенное к одной фразе, значение сборника. Правда, не все мыслители, давшие морально-философскую оценку событиям, приняли в нем участия: к полноте суда о Революции следовало бы присоединить свидетельства кн. Е. Трубецкого («Звериное царство и грядущее возрождение России»), Льва Шестова («Что такое русский большевизм?»), Льва Карсавина («Диалоги») и несколько особое мнение, как всегда одинокого и противоречивого, В. Розанова («Апокалипсис нашего времени»).
Поразителен – в отличие от поэтов – полный consensus русских мыслителей в восприятии Революции: лишенная всякой созидательной силы, она для всех них, с самого начала, глубочайшая духовная катастрофа.
Авторы сборника исследуют русскую Революцию в трех измерениях: в ее прошлом, настоящем и будущем.
Нигде с такой ясностью и остротой не были вскрыты те особые свойства русской души и условия русской истории, приведшие к взрыву 1917-го года.
Нигде конечная обреченность большевизма не была так глубоко проанализирована и обоснована.
Нигде страшные проявления Революции не были так ярко и беспощадно не столько описаны, сколько предвосхищены.
«Шигалевщине» и «Гоголевским духам», провиденным Бердяевым с первых же месяцев Революции, суждена была долгая власть, принявшая неслыханные размеры. Менялись с годами взгляды некоторых авторов, в частности того же Бердяева, но революционная действительность оставалась поразительно верна их оценке и описанию.
Но не менее пророческим сборник «Из глубины» оказался по отношению к нашему времени.
По счастливой случайности, но вероятно в силу какой-то тайной необходимости, сборник появляется накануне 100-летия октябрьской революции.

Никакие чудеса техники, приуроченные к этому дню, никакие торжества и многочисленные брошюры, восхваляющие достижения Октября, не заглушат того глубокого кризиса, который переживает сейчас Россия. Как 100 лет назад – кучка мыслителей, так сегодня – широкие слои новой русской интеллигенции взывают «Из глубины». Призывом сегодняшнего дня – уже нашедшим свой отзвук – звучат слова В. П. Муравьева:
«Покаяние русского народа, совершится возвращением его через прошлое к будущему, что одно и тоже. При свете древней истины указующей грядущий путь, русский народ познает свою внутреннюю скверну, свой грех лживости, корысти, алчности и разделения».
«Познание своей скверны», через обращение к незыблемым истинам прошлого, уже началось, как показывают покаянные мотивы и защита древних ценностей у некоторых современных «советских» писателей.
Не к воображаемой молодежи, а к конкретному «советскому» юноше конца шестидесятых годов обращены слова П. Б. Струве, которым 50-летняя давность дает лишь большую силу:
«России безразлично веришь ли ты в социализм, в республику или в общину, но ей важно, чтобы ты чтил величие ее прошлого и чаял и требовал величия для ее будущего».
И не выразил ли Булгаков последней истины сборника о будущем России когда, а своих Диалогах, устами светского богослова, сказал: «в России имеет культурную будущность только то, что церковно – конечно, в самом обширном смысле этого понятия»?
Этими убеждениями горят уже некоторые в теперешней России. Они найдут в сборнике подтверждение их правоты и вдохновение для их дела.
Многие мучительно вопрошают себя о смысле постигших Россию событий: сборник станет частью их спора и поможет разрешить недоумения.
Есть и такие, кто еще не позволяет себе ставить вопросов: в них, будем надеяться, сборник пробудит сознание.
Но и всем, русским или иностранцам, все еще завороженным мифом социалистической революции или размышляющим о его распаде, сборник необходим как осмысление происшедшего и происходящего, как пророческое слово о грядущем религиозном возрождении России.
В настоящих комментариях учтены текстологические примечания М. А. Колерова и Н. С. Плотникова, представленные в издании: Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991 (приложение к журналу «Вопросы философии»).
С. А. Аскольдов. Религиозный смысл русской революции
1
В состоянии зарождения (лат.).
2
При прочих равных условиях (лат.).
3
Парсизм – религия парсов (живущих в основном в Индии), основанная на учении Зороастра.
4
В начале указанной статьи В. И. Ивановов пишет: «Люцифер (Денница) и Ариман – дух возмущения и дух растления – вот два богоборствующие в мире начала, разноприродные, по мнению одних, – хотя и связанные между собою таинственными соотношениями, – или же, как настаивают другие, – два разных лица единой силы, действующей в “сынах противления”, – ей же и имя одно: Сатана. Но так как истинная ипостасность есть свойство бытия истинного, зло же не есть истинно сущее бытие, то эти два лица, в противоположность божественным ипостасям, нераздельным и неслиянным, являют себя в разделении и взаимоотрицании, глядят в разные стороны и противоречат одно другому, а самобытно определиться порознь не могут и принуждены искать своей сущности и с ужасом находить ее – каждое в своем противоположном, повторяя в себе бездну другого, как два наведенных одно на другое пустых зеркала» (Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994, с. 312; правильное название статьи – «Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского»).
5
Отк. 6, 8.
6
Тридцать тиранов – так называются 30 олигархов (Ферамен, Критий и др.), которые после поражения Афин в Пелопоннесской войне при поддержке спартанского наварха (командующего флотом) Лисандра захватили неограниченную власть и с 404 г. до н. э. установили в Афинах режим террора.
7
Имеется в виду «Кратная повесть об антихристе» в составе «Трех разговоров о

войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899).
8
«Мерзость запустения» – выражение неоднократно встречающееся в Книге пророка Даниила (9, 27; 11, 31; 12, 11) и цитируемое в Евангелиях (Мф. 24, 15; Мр. 13, 14).
9
Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854):
Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, буйных сил.
……..
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана!…….
(Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969, с. 136-137).
10
Стихотворение А. А. Блока (26 августа 1914).
11
Мф. 9,5.
12
Слова из поэмы В. С. Соловьева «Три свидания» (1898):
Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества…
(Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви…» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 118).
13
Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева (1836).
14
Эта и следующая цитаты – из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья…» (1855).
15
Поводом к началу Первой мировой войны послужило убийство в Сараеве наследника престола Австро-Венгрии эрцгерцога Франца-Фердинанда и его жены, совершенное 28 июня 1914 г. сербским националистом 19-летним Гаврилой Принципом. 23 июля 1914 г. Австрия предъявила Сербии ультиматум, и хотя ответ Сербии носил примирительный характер 28 июля объявила ей войну. 29 июля в России началась мобилизация, 30 июля Германия предъявила ультиматум Франции и России, 1-го августа объявила войну России, а 3-го – Франции.
16
Левиафан – по библейскому преданию (Иов. 40, 25-41, 26), морское чудовище; в одноименном трактате Т. Гоббса олицетворяет государство: «… искусством создан тот великий Левиафан, который называется государством (по-латыни civitas) и который является лишь искусственным человеком» (Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936, с. 37). «… Множество людей, объединенных таким образом в одном лице, называется государством… Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно) того смертного бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой» (Там же, с. 146). «Я обрисовал… природу человека… и одновременно и огромную власть его властителя, которого я сравнил с Левиафаном, взяв это сравнение из последних двух стихов сорок первой книги Иова, где Бог, рисуя великую силу Левиафана, называет его царем над всеми силами земными. Нет на земле, говорит Бог, подобного ему, он сотворен бесстрашным. На все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (Там же, с. 245).
Большая ироническая подборка литературных и исторических (и вместе с ними псевдолитературных и псевдоисторических) сведений о Левиафане предваряет роман Г. Мелвилла «Моби Дик, или Белый кит».
17
На самом деле: Христианская Мысль. Киев, 1916.
18

Перводвигатель (лат.).
19
Мысль, которая неоднократно встречается в произведениях Ф. М. Достоевского. В самом конце романа «Бесы» эту мысль высказывает Степан Трофимович Верховенский: «Все и каждый один перед другим виноваты. Все виноваты» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1974, т. X, с. 491). Эту же мысль передает старец Зосима в романе «Братья Карамазовы»: «Всякий пред всеми и во всем виноват» (Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. XII, с. 343). Старец Зосима дает и обоснование этой мысли: «…Ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается» (Там же, с. 380). Вообще эта мысль впервые была высказана Лейбницем в «Теодицее»: «Все находится в связи в каждом из возможных миров; универсум, каков бы он ни был, в своей совокупности есть как бы океан; малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 136).
20
1 Ин. 5, 19.
21
См. ниже, прим. 137* на с. 1011 и прим. 140* на с. 1012.
Н. А. Бердяев. Духи русской революции
Статья Бердяева печаталась в «Вестнике РСХД» (1959, № 3 – отрывок) и в «Новом журнале» (1965, № 79).
1
Цитата из стихотворения «Бесы» (1830). См.: Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 179.
2
Из всего написанного Розановым о Гоголе наиболее показательна в этом отношении его статья «Загадки Гоголя…» (1909). См.: Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995, с. 333–345.
3
Кубизм – модернистское течение в изобразительном искусстве первой четверти XX в., которое выдвинуло на первый план формальную задачу конструирования объемной формы на плоскости. Слово «кубисты» было впервые употреблено французским критиком Л. Воселем как насмешливое прозвище художников, изображавших предметный мир в виде комбинаций геометрических тел или фигур.
4
Гоголь Н. В. Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1967, т. 4, с. 52 («Ревизор», действие 3, явление VI).
5
Там же, с. 54.
6
Там же.
7
Там же, с. 104 (явление последнее).
8
Там же, т. 5, с. 85 («Мертвые души», гл. 4).
9
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. XII, с. 31: ч. I, кн. I, гл. V.
10
Там же, с. 277: ч. II, кн. V, гл. III.
11
В «Письме реактору “Вопросов философии и психологии” Н. Я. Гроту. О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России» (1890) В. С. Соловьев писал: «Нет ничего, кроме материи; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., б/д, т. VI, с. 248).
Аналогичную мысль Соловьев сформулировал и в статье «Византизм и Россия»: «Люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности: “…ничего не существует, кроме вещества и силы, человек есть только разновидность обезьяны, и потому мы должны думать только о благе народа и положить душу свою за меньших братьев”«(Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 579).
12
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. XII, с. 291: ч. II, кн. V, гл. IV.

13
Там же, с. 279: ч. II, кн. V, гл. III.
14
Там же, с. 287: ч. II, кн. V, гл. IV.
15
Там же, с. 290–291: ч. II, кн. V, гл. IV.
16
Там же, с. 308: ч. II, кн. V, гл. V.
17
Там же.
18
Там же, с. 307.
19
Там же, с. 306–307.
20
Там же, с. 301.
21
Там же.
22
Там же, с. 300.
23
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1894, т. III, ч. II, с. 90: «Записки из подполья», I, VII.
24
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. 10, с. 300: «Бесы», ч. II, гл. 6, VII.
25
Там же.
26
Там же, с. 298.
27
Там же.
28
Там же, с. 298–299.
29
Там же, с. 109–110: ч. I, гл. 4, IV.
30
Там же, с. 311: ч. II, гл. 7, II.
31
Там же, с. 323: ч. II, гл. 8.
32
Там же, с. 322.
33
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. XII, с. 266: «Братья Карамазовы», ч. II, кн. V, гл. II.
34
Там же, с. 748: ч. IV, кн. XI, гл. VIII.
35
Там же, с. 378: ч. II, кн. VI, гл. III, е).
36
Там же, с. 769: ч. IV, кн. XI, гл. IX.
37
Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 10, с. 282–283: «Подросток», ч. 3, гл. 7, III.
38
О «розовом христианстве» Ф. М. Достоевского Леонтьев писал в статье «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике» (Гражданин. 1880, №№ 161, 169, 173). Подробнее см.: Иваск Ю. П. Константин Леонтьев. Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. СПб., 1995, т. 2, с. 562–566.

## С. Н. Булгаков. На пиру богов

При жизни автора «диалоги» в виде отдельной брошюры издавались дважды: в Киеве в 1918 г. и в Софии в 1920 г. (Российско-Болгарским книгоиздательством).

В постсоветской России «диалоги» Булгакова публиковались в журнале «Наше наследие» (1991, № 1; комментарии В. В. Сапова), сб. «Вехи. Из глубины» (М., 1991; прим. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли), сб.: Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (М., 1992; комментарии СМ. Половинкина), во 2-ом томе «Сочинений» С. Н. Булгакова (М., 1993; прим. И. Б. Роднянской); в сб.

«Христианский социализм. С. Н. Булгаков» (Новосибирск, 1991; комментарии В. Н. Акулинина).
Разночтения между двумя редакциями статьи (опубликованной в сборнике и редакцией киевского издания 1918 г.) указаны в примечаниях: 7*, 21*, 32*, 34*, 45*, 55*, 61*, 91*, 92*, 109*, 110*, 113*–115*, 150*, 151*, 153*, 154*.
1
Заключительные строки стихотворения Ф. И. Тютчева «Цицерон» (1830) (Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 62).
2
Строки из стихотворения В. С. Соловьева «Панмонголизм» (1894). См. ниже, прим. 66* на с. 1006.
3
Заключительные строки стихотворения А. Белого «Отчаянье» (1908) (Русская поэзия начала XX века. М., 1977, с. 155).
4
Т. е. в августе-сентябре 1914 г., когда русские войска, одержав крупную победу над Австро-Венгрией на территории Галиции (Польша), свели на нет усилия немцев в Восточной Пруссии.
5
Ника Самофракийская – античная статуя с о. Самофракия, символ победы.
6
В данном случае имеется в виду Дионис в трактовке русских символистов (Вяч. Иванова и А. Белого), как олицетворение «соборного начала», всенародного действа».
7
В киевском издании 1918 г. вместо «по русской равнине» – «по русской равнине, о бескровной революции».
8
В «стране Гадаринской» Иисус Христос исцелил человека, одержимого «легионом» бесов. «Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло» (Лк. 8, 26–33).
9
Цирцея – волшебница с острова Эя, обратившая в свиней спутников Одиссея, а его самого державшая при себе в течение года. От Одиссея она родила Телегона, который, когда вырос, отправился на Итаку разыскивать отца, встретил его, но не узнал и в завязавшейся схватке убил. В переносном смысле Цирцея – коварная обольстительница.
10
В словах «общественного деятеля» сквозит, несомненно, личный мотив: в 1909 г. у Булгакова умер четырехлетний сын Ивашек, и это печальное событие он пережил «не только как личное горе, но и как религиозное откровение» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946, с. 67).
11
Заключительные строки стихотворения Микеланджело Буонаротти «Молчи, прошу, не смей меня будить…» в переводе Ф. И. Тютчева (Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 233).
12
Заключительные строки стихотворения А. Белого «Отчаяние» (июль 1908). См.: Белый А. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 90.
13
После захвата турками Константинополя в 1453 г. православный храм Св. Софии, поразивший некогда красотой посланников князя Владимира, был переделан в мусульманскую мечеть Айя-София.
14
Андрей Иванович Тентетников – персонаж 2-го тома «Мертвых душ» Н. В. Гоголя. Он «принадлежал к семейству тех людей, которых на Руси много, которым имена – увальни, лежебоки, байбаки и тому подобные» (Гоголь Н. В. Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1967, т. 7, с. 295).
15
В предисловии к парижскому изданию сборника «Из глубины» Н. А. Струве отметил: «Поразителен – в отличие от поэтов – полный consensus русских мыслителей в восприятии Революции: лишенная всякой созидательной силы, она для всех них, с самого начала, глубочайшая катастрофа» (Из глубины. Париж, 1967, с. V; наст. изд., с. 995).
Причины такого единомыслия философов и разномыслия поэтов сложны и многообразны и в будущем составят предмет, наверное, не одного исследования. Главная причина здесь, вероятно, не в личных качествах мыслителей и поэтов (хотя и поэты далеко не все вслед за В. Шкловским поспешили провозгласить: «Я поднимаю руки и

сдаюсь»), а в природе философского и художественного творчества. По-видимому, образу легче приспособиться (и незаметно изменить себе) к внешнему насилию, чем идее. Хотя конечно, в каждом конкретном случае надо строго различать: какому образу? какой идее?

16
См.: Евр. 12, 1.

17
Царьград – славянское название Константинополя (Стамбула). Ф. И. Тютчев в стихотворении «Русская география» (1848 или 1849 г.) писал:

Москва и град Петров, и Константинов град –
Вот царства русского заветные столицы…

(Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 104).

Ф. М. Достоевский много писал о Восточном вопросе в своем «Дневнике писателя». В главе с красноречивым заглавием «Еще раз о том, что Константинополь, рано ли поздно ли, должен быть наш» (1877, III, 1) он писал, что «теперь Россия уже могла бы завладеть Константинополем и не перенося в него свою столицу» в силу «нравственного права» быть «предводительницей Православия».

С началом первой мировой войны в России вновь ожили надежды на овладение «проливами» и Константинополем. Особенно отличился по этой части историк и – в будущем – член Временного правительства П. Н. Милюков, прозванный за свою «любовь» к проливам «Дарданелльским».

18
См.: Мф. 7, 27: «и было падение ее великое» (Писатель сравнивает Россию с домом, построенным на песке).

19
Гал. 6, 7.

20
Имеется в виду драма С. В. Ковалевской «Борьба за счастье» (1887), написанная совместно со шведской писательницей А. Ш. Лефлер, которая состоит из двух самостоятельных частей: «Как оно было» и «Как оно могло быть».

21
В киевском издании 1918 г. вместо «виноват» – «у вас виноват».

22
Мф. 23, 4.

23
Лесковский Шерамур – главный герой повести Н. С. Лескова «Шерамур (Чрева-ради юродивый)» из сборника «Три праведника и один Шерамур» (СПб., 1880). По словам автора, «Шерамур – герой брюха, его девиз – жрать… (Лесков Н. С. Собрание сочинений. М., 1957, т. VI, с. 244).

24
Пс. 136, 5-6.

25
Факт из биографии С. Н. Булгакова. См. его «Автобиографические заметки» (Париж, 1947, с. 115).

26
Нечестивый бежит, когда никто не гонится за ним (Притч. 28, 1).

27
Цитаты из стихотворений Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья…» (1855) и «Итак, опять увиделся я с вами…» (1849). См.: Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М, 1980, т. 1, с. 142.

28
«Прекрасное далеко» – выражение Н. В. Гоголя: «Русь! Русь! вижу тебя, из моего чудного, прекрасного далека тебя вижу» (Гоголь Н. В. Собрание сочинений. М., 1967, т. 5, с. 258).

29
Предшествующее состояние (лат.).

30
Об А. Н. Шмидт, корреспондентке В. С. Соловьева, считавшей себя его alter ego, см. статью С. Н. Булгакова «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» (Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996, с. 51-82).

31
Потентат (лат.) – властитель.

32
В киевском издании вместо «было» – «почиталось».

33
Природа не делает скачков (лат.).

34
В киевском издании начало реплики Писателя выглядит так: «Верен им, как и

раньше, и вперед пребуду верен. Россия изменила своему призванию…»
35
Выражение Гегеля. В современных изданиях переводится как «хитрость разума», о которой Гегель писал в «Философии истории»: «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред… Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности, не из себя, а из страстей индивидуумов» (Гегель. Сочинения. М. – Л., 1935, т. VIII, с. 32). О «хитрости разума» Гегель писал также в «Энциклопедии философских наук» (М., 1974, т. 1, с. 397–398, § 209).
36
Ср.: «Славянские ль ручьи сольются в русском море…» (Пушкин А. С. Клеветникам России, 1832).
37
См. стихотворения Тютчева «Пророчество» и «Славянам» (Тютчев Ф. И. Сочинения. М., 1980, т. 1, с. 115, 188–190).
38
Отечество (нем.).
39
Немецкая верность (нем.).
40
Многочисленные красноречивые свидетельства об этом находятся в дневнике И. А. Бунина 1918 г.:
«6 февраля. В газетах – о начавшемся наступлении немцев. Все говорят: “Ах, если бы!” […] 14 февраля. […] Все уверены, что занятие России немцами уже началось. Говорит об этом и народ: “Ну вот немец придет, наведет порядок”. […] 5 марта. […] В вечерней газете – о взятии немцами Харькова. Газетчик, продававший мне газету, сказал: – Слава Тебе Господи. Лучше черти, чем Ленин. […] 24 марта. Теперь [после подписания Брестского мира. – В.С.], несчастные, говорим о выступлении уже Японии на помощь России, о десанте на Дальнем Востоке…» (Бунин И. А. Окаянные дни. М., 1991, с. 5, 14, 34, 41).
41
О «мещанстве (буржуазности) социализма» С. Н. Булгаков писал в брошюре «Христианство и социализм» (М., 1917).
42
Из «Пропущенной главы» «Капитанской дочки» А. С. Пушкина (Собрание сочинений. М., 1981, т. V, с. 359).
43
Строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной» (начало 1830-х гг.) (Тютчев Ф. И. Сочинения. 1980, т. 1, с. 73).
44
Дата отречения Николая II.
45
В киевском издании вместо «устранено» – «разорено».
46
Термин Аристотеля (Метафизика, 1047a30), обозначающий актуальную действительность предмета или акта в отличие от его возможности или потенции.
47
Так говорили Сивиллы и пророки (нем.). – Цитата из стихотворения Гете «Первоглаголы. Учение орфиков».
48
Сарынь на кичку – возглас волжских разбойников, которые, овладев кораблем, так приказывали экипажу («сарынь» – толпа, ватага, сброд) отправляться на «кичку», т. е. на нос корабля, чтобы не мешали грабить.
49
Рамолисмент (от фр. ramolissement) – размягченность, расслабленность, старческий маразм.
50
Имеется в виду В. А. Маклаков, который в своей статье «Трагическое положение» в прозрачно-аллегорической форме писал о Николае II как о «безумном шофере». «Вы несетесь на автомобиле по крутой и узкой дороге, – писал Маклаков, – один неверный шаг, – и вы безвозвратно погибли. В автомобиле – близкие люди, родная мать ваша. И вдруг вы видите, что ваш шофер править не может… В автомобиле есть люди, которые умеют править машиной, но оттеснить шофера на полном ходу – трудная задача» (Русские ведомости. 1915, 27 сентября). Отсюда дилемма: или следует подождать времени, «когда минует опасность» (т. е. кончится война), или внять матери, «которая будет просить вас о помощи», и все же немедленно

отстранить «безумного шофера». См. также: Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996, с. 341.
51
Ср. с признанием в «Автобиографических заметках»: «Я чувствовал себя единственно трезвым среди невольного ослепления…» (Там же, с. 341).
52
Признание «писателя» имеет автобиографический характер. «Вместе с тем глубоким мистическим чувством, которое дает только зрячая любовь, – писал С. Н. Булгаков, – я видел и знал, что неудача самодержавия есть гибель и России. Я это знал и думал до революции…» (Там же, с. 332).
53
Перефразированные слова Иисуса Христа (Мф. 8, 22).
54
Согласно идеалу «свободной теократии» В. С. Соловьева, «три ипостаси» «социальной троицы» составляют царь, священник и пророк. См.: Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. М., 1911, кн. 3 («Троичное начало и его общественное приложение»).
55
В киевском издании это предложение отсутствует.
56
Хлысты – религиозная секта, возникшая в России в кон. XVII – нач. XVIII вв. Основа их вероучения – признание возможности прямого общения человека со Святым Духом и воплощения Духа в наиболее праведных людей, которые, таким образом, становятся «христами». По распространенному в России мнению, Распутин был хлыстом (отсюда – и «хлыстократия»). С доказательством этого мнения выступил М. А. Новоселов, выпустивший в 1912 г. специальную брошюру («Григорий Распутин и мистическое распутство»). Брошюра была немедленно изъята из продажи и конфискована. Тем не менее, репутация «хлыста» закрепилась за Распутиным до конца его жизни (и имеет хождение по сей день). Архивные изыскания, однако, опровергают эту версию (как, впрочем, и многие другие, не менее фантастические версии). Подробнее см.: Платонов О. Правда о Григории Распутине // Русский рубеж. 1992. № 1 (13).
57
В «Автобиографических заметках» С. Н. Булгаков писал: «Я был в Зосимовой пустыни под Москвой на богомолье. В монастыре было, как всегда, тихо и молитвенно… И вот после обедни из номера в номер поползло потрясающее известие. Распутин убит. Кто-то приехал и привез его из Москвы. Первое и непосредственное чувство было отнюдь не радости, как у большинства, но смущения и потрясения. А между тем все радовались, даже и монахи. Преосвящ. Феодор перекрестился, узнав об этом, – помню, как меня это поразило» (Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996, с. 341).
58
Цитата из письма Ж. де Местра к кавалеру Росси от 15/27 августа 1811 г.: «Меня весьма успокаивает мое правило: Каждый народ имеет то правительство, которое он заслуживает. Я все более убеждаюсь, что для России не годится правительство, устроенное по нашему образцу, и что философические опыты Его Императорского Величества закончатся возвращением народа к первоначальному его состоянию – в сущности, это и не столь уж большое зло. Но ежели сия нация воспримет наши ложные новшества и будет противиться любому нарушению того, что захочет называть своими конституционными правами, если явится какой-нибудь университетский Пугачев и станет во главе партии, если весь народ придет в движение и вместо азиатских экспедиций начнет революцию на европейский манер, тогда я не нахожу слов, чтобы выразить все мои на сей счет опасения» (Де Местр Ж. Петербургские письма. СПб., 1995, с. 173).
59
Притч. 21, 1.
60
Шутливое прозвище П. Н. Милюкова в кадетской фракции II Государственной Думы. См.: Оболенский В. А. Моя жизнь. Мои современники. Париж, 1988, с. 446.
61
В киевском издании после слов «о пролетарской культуре» следует: «благочестив отменно, он».
62
Служанка богословия (лат.) – положение философии в средние века.
63
Социалистической церкви (лат.).
64
Зелоты (или «канаиты» – ревнители) – партия воинствующих мессианистов, отрицавших любую власть, кроме власти Бога, и призывавших к вооруженной борьбе

против Римской империи; возникла в первые годы н. э. Наиболе радикальные зелоты – сикарии («кинжальщики») – избрали путь террористических действий.
65
Аякс Меченосец – сын Теламона, самый сильный после Ахиллеса герой под Троей. После смерти Ахиллеса вступил с Одиссеем в спор за оружие погибшего героя, но потерпел поражение и, впав в безумие, стал избивать скот ахейцев, думая, что избивает ахейских вождей. Опомнившись, покончил с собой.
66
Имеется в виду стихотворение В. С. Соловьева «Панмонголизм» (1894) (Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974, с. 104), начальные строки которого он избрал в качестве эпиграфа к «Краткой повести об Антихристе» из «Трех разговоров» (Соловьев В. С. Сочинения. М., 1988, т. 2, с. 736). В конце XIX в., говорится в «Краткой повести об Антихристе», японцы «провозгласили великую идею панмонголизма, т. е. собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев» (там же).
67
Во втором послании к Фессалоникийцам ап. Павла сказано: «…тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор пока не будет взят от среды удерживающий теперь (“держай ныне”). – И тогда откроется беззаконие, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2, 7–8). Слова эти толкуются так: «Явление беззаконника будет лишь полным откровением, а не самим возникновением его, ибо принцип зла, воплощением которого он явится, уже в действии, хотя и тайно, и именно до тех пор, пока не будет устранен тот, кто теперь удерживает вакханалию зла. Но раз “удерживающий” будет взят от среды, откроется “беззаконник”, пришествие которого будет сатанинской пародией на пришествие истинного Мессии – Иисуса; но царство его не продолжится долго: Господь Иисус убьет его духом уст своих; будет достаточно одного дыхания Божия, чтобы смести с лица земли беззаконника» (Толковая Библия. СПб., 1913, т. 11, с. 368–269).
68
Имеется в виду Антанта (Entente – по-франц. «согласие») – военно-политический союз Англии и Франции (до 1917 г. и России) в Первой мировой войне.
69
См. стихотворение Тютчева «Море и утес» (1848), где Россия аллегорически изображается в виде утеса, о который разбиваются волны революции. Эту же идею Тютчев излагает в своей статье «Россия и революция» (1849). См.: Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений. СПб., 1913.
70
В июне 1917 г. Временное правительство предприняло крупную наступательную операцию по линии Юго-Западного фронта. Наступление сначала развивалось успешно, но было остановлено контрударами австро-германских войск в направлении Тарнополя. Кончились провалом и другие наступательные операции русских войск, предпринятые в июне 1917 г. Общие потери русской армии превысили 150 тыс. человек. Следствием неудачи явился июльский кризис 1917 г. и резкий рост популярности большевиков, требовавших от Временного правительства окончания войны и передачи власти Советам.
71
Имеется в виду корниловский мятеж в августе 1917 г. Программа «оздоровления армии», выдвинутая генералом Л. Г. Корниловым, предусматривала применение смертной казни на фронте и в тылу, диктатуру военных властей в тылу, подавление революционного движения. Программа была одобрена руководством кадетской партии.
72
Персонаж пьесы Л. Андреева «Жизнь человека».
73
Гипотез не измышляю (лат.). Так характеризовал И. Ньютон свой научный метод в «Математических началах натуральной философии».
74
Из православной молитвы, обращенной к Богородице.
75
Намек на название книги Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность» (1904).
76
Навоз, удобрение (нем.).
77
Слова из православной литии (части всенощного бдения накануне праздника; совершается также в случаях общественных бедствий): «Еще молимся о еже сохранитися граду сему… от глада, губительства, труса, землетрясения, потопа,

огня, меча, нашествия иноплеменников и междоусобной брани».
78
Ироническое название питейных заведений, сеть которых была значительно расширена в России в конце XIX – нач. XX в. по инициативе тогдашнего министра финансов С. Ю. Витте.
79
«Сей народ богоносец», – пишет старец Зосима в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Ч. 2, кн. 6, гл. III, г.). «Единый народ-богоносец – русский народ…», – говорит Шатов в «Бесах» (ч. 2, гл. I).
80
Ср. с глубоким наблюдением Р. Гуля: «Подпольщики-большевики, в октябрьские дни захватившие власть над Россией, в большинстве своем носили псевдонимы: Ульянов-Ленин, Бронштейн-Троцкий, Джугашвили-Сталин, Радомысльский-Зиновьев, Скрябин-Молотов, Судрабс-Лацис, Валлах-Литвинов, Оболенский-Осинский, Гольдштейн-Володарский и т. д. По-моему, в этом есть что-то неслучайное и страшное. Тут дело не только в конспирации при “царизме”. Псевдонимы прикрывали полулюдей. Все эти заговорщики-захватчики были природно лишены естественных человеческих чувств… Жизни псевдонимов были вовсе не жизнью людей. Их жизнью была исключительно партия. В партии интриги, склока, борьба, но главное – власть, власть, власть, власть над людьми». Цит. по: Гуль Р. Ледяной поход; Деникин А. И. Поход и смерть генерала Корнилова; Барон Будберг А. Дневник. М., 1990, с. 6).
В «Философии имени» Булгаков писал: «В основе псевдонимии лежит… объективная ложь и притворство… Псевдоним есть… воровство, как присвоение не своего имени, гримаса, ложь, обман и самообман. Последнее мы имеем в наиболее грубой форме в национальных переодеваниях посредством имени, что и составляет наиболее обычный и распространенный мотив современной псевдонимии Троцких, Зиновьевых, Каменевых и под. Здесь есть двойное преступление: поругание матери – своего родного имени и давшего его народа… и желание обмануть других, если только не себя, присвоением чужого имени. Последствием псевдонимности для его носителя является все-таки дву – и многоименность: истинное имя неистребимо, оно сохраняет потаенную свою силу и бытие, обладатель его знает про себя, в глубине души, что есть его истинное, не ворованное имя, но в то же время он делает себя актером своего псевдонима, который ведет вампирическое существование, употребляя для себя жизненные соки другого имени. Не может быть здорового развития для псевдонима, ни истинного величия и глубины при такой расхлябанности духовного его существа, денационализации, ворованности» (Булгаков С., прот. Философия имени. Изд-во «КаИр», 1997, с. 209–210).
81
Здесь: скромно (или стыдливо) умалчиваемые предметы (лат.).
82
В Библии Бог часто обвиняет «избранный народ» в «жестоковыйности» (т. е. в отсутствии смирения, послушания). См.: Исх. 32, 9; 33, 3; 34, 9.
83
Вл. Соловьев в статье «Еврейство и христианский вопрос» писал: «Если мы признаем Христа Богом, то и в иудеях должно признать народ богорождающий» (Соловьев В. С. Сочинения. М., 1989, т. 1, с. 211). Ф. М. Достоевский о «еврейском вопросе» писал много и в романах, и в «Дневнике писателя». Специально посвящена ему вторая глава мартовского «Дневника писателя» за 1877 г. «Еврей без Бога как-то немыслим, – писал он здесь, – еврея без Бога и представить нельзя» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1983, т. XXV, с. 75). Приведем несколько цитат и из брошюры В. В. Розанова «Место христианства в истории» (СПб., 1904): «…Почему из всех народов одним только… евреям дано было Откровение?» – Потому что «дух семитов, который всегда был обращен внутрь себя, который не чувствовал природы и отвращался от жизни, один из истории сохранил чистоту свою, никогда не переставал быть только дыханием Божества» (с. 12, 13). С точки зрения всех трех указанных авторов, евреев и русских роднит одинаковое отношение к Богу, хотя Боги у них разные. Последнее обстоятельство – момент разъединяющий, источник конфликтов. Совсем другое дело – евреи и европейские народы. Здесь «сродство» коренится в товарно-денежных отношениях, обслуживающих капиталистическую систему хозяйства.
84
Избирательное сродство (нем.) – термин и название романа Гете.
85
Измененная строка из стихотворения А. Блока «Русь моя, жизнь моя, вместе ль нам маяться?» (1910). У Блока:
Чудь начудила, да Меря намерила
Гатей, дорог да столбов верстовых…

86
От греч. πανδαιμοννυμ – букв.: место обитания всех «демонов», в переносном смысле: царство сатаны (неологизм Дж. Мильтона, образованный по аналогии с греч. «пантеон»).
87
Цитаты из «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского (Полное собрание сочинений. Л., 1984, т. 26, с. 152).
88
Пс. 106, 10; ср.: Ис. 9, 2; Мф. 4,16.
89
Точнее: «несшитой хитон» (Ин. 19, 23) – одежда Иисуса Христа, которую, по преданию, соткала для Него Богородица. Формула «раздирать хитон Иисуса Христа» употребляется лишь в тех случаях, когда говорится о церковной, а не о гражданской смуте.
90
Неточная цитата из стихотворения А. Н. Майкова «Не говори, что нет спасенья» (1878).
91
В киевском издании вместо «немцем треклятым» – «цивилизованным немцем».
92
В киевском издании это предложение отсутствует.
93
Прибежище бессилия (лат.).
94
О «сквернословном» языке Достоевский писал в «Дневнике писателя» (1873), в цикле «Маленькие картинки». См.: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1980, т. 21, с. 108–109.
95
Имеются в виду Элевсинские мистерии в честь Деметры и Персефоны, считавшиеся составной частью афинского государственного культа, которые проводились в г. Элевсин (в 22 км от Афин). Мистерии были посвящены возвращению Персефоны (похищенной Аидом в подземное царство) на землю, что символизировало пробуждение природы. Подробнее см.: Новосадский Н. Элевсинские мистерии. СПб., 1887; Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996. План святилища Деметры в Элевсине воспроизведен в «Словаре античности». М., 1992, с. 650.
96
Ср. Рим. 5,20: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать».
97
Антропософское учение, которое проповедовал в Германии Р. Штейнер с 1912 г. В России у него было много последователей, один из них – Андрей Белый.
98
Заключительные строки поэмы А. Блока «Двенадцать».
99
Поэты много лгут (нем.) – цитата из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». М., 1990, с. 75: ч. 2, «На блаженных островах». Эту же цитату Ницше приводит в «Веселой науке» (ч. 2, § 84), ссылаясь при этом не на Гесиода, а на Гомера.
100
Измененная строка из стихотворения А. А. Блока «К Музе» (1912).
101
Цитаты из письма В. С. Соловьева к А. Н. Шмидт от 20 октября 1889 г. См.: Из рукописей А. Н. Шмидт. М., 1916, с. 284.
102
См.: Гоголь Н. В. Мертвые души, т. 1. гл. 7; «подлог», однако, совершил не Чичиков, а Собакевич.
103
Вероятно, имеется в виду статья Р. В. Иванова-Разумника «Испытание в грозе и буре», опубликованная вместе с «Двенадцатью» А. Блока в № 1 журнала «Наш путь» (апрель 1918). См.: Иванов-Разумник. Вершины. А. Блок. А. Белый. Пг., 1923, с. 178.
104
Цитата из статьи С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество». См. наст. издание, с. 474.
105
Идти крестным ходом вокруг церкви «обсолонь» (против солнца) и трижды петь аллилуйю требует православие; старообрядцы ходят «посолонь» (по солнцу) и «двоят» аллилуйю.
106
Т. е. за тот или иной партийный список на выборах в Учредительное собрание в

1917 г.
107
Имеются в виду наемные земские служащие («третий элемент» при правительстве и земстве). По воспоминаниям А. А. Кизеветтера, это «крылатое словечко» пустил в оборот самарский губернатор Кондоиди в 1899 г., усматривавший в нарождении этого «третьего элемента» большую опасность для существующего государственного строя. См.: Кизеветтер А. А. На рубеже двух столетий. Прага, 1929, с. 226 (указано М. А. Колеровым и Н. С. Плотниковым).
108
Ин. 3,8.
109
В киевском издании вместо «самая адская нигилистическая энергия» – «самое адское нигилистическое исступление».
110
В киевском издании вместо «ревизионизм относительно» – «пересмотр».
111
Парафраз Ин. 12, 24.
112
Персонаж пьесы У. Шекспира «Буря», «уродливый невольник-дикарь».
113
В киевском издании вместо «имеет место» – «произошло».
114
В киевском издании это предложение отсутствует.
115
В киевском издании вместо «И у нас» – «Ведь».
116
Ср. с восприятием Булгаковым творчества Пикассо в статье «Труп красоты» (Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996, с. 26–39).
117
См.: Чис. 22, 21–31.
118
«Растаял лед, шумят потоки…» (Гете И. В. Фауст. М., 1969, с. 64) – начало монолога Фауста из сцены «У ворот» (ч. 1). Перевод Б. Л. Пастернака.
119
Власть черни – «охлоса» (греч.).
120
О сущности этого союза см. исследование Ю. Карабчиевского «Воскресение Маяковского». «Он дал этой власти дар речи», – пишет Карабчиевский о Маяковском (Театр. 1989, № 7, с. 185).
121
См.: Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1886, т. 2, с. 86.
122
Новая орфография была введена декретом Наркомпроса от 23 декабря 1917 г. и утверждена декретом СНК РСФСР от 10 октября 1918 г.
123
Презираю и прочь гоню невежественную толпу (лат.) – Гораций. Оды. III, 1, 1.
124
«Церковь в параличе с Петра Великого», – заметил Ф. М. Достоевский в набросках к «Дневнику писателя» за 1881 г. (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1984, т. XXVII, с. 49). Впервые эти материалы были опубликованы в кн.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883.
125
Цитата из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского (Полное собрание сочинений. Л., 1984, т. XXVI, с. 152).
126
Имеется в виду Поместный Собор русской православной церкви 1917–1918 гг., который восстановил патриаршество и избрал патриархом московского митрополита Тихона. Первое послание патриарха было написано С. Н. Булгаковым, принимавшим участие в работе Собора.
127
В стране неверных, т. е. в чужих краях (лат.). Здесь: в заокеанской колонии.
128
Слова В. С. Соловьева на смертном одре. См.: Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева 31 июля 1900 г. // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991, с. 299.
129
Мр. 48, 10.
130

Ср.: «Аще же соль обуяет, чем осолится» (Мф. 5, 13; Лк. 14, 34); в современном переводе: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?».
131
Распутина убили 17/30 декабря 1916 г. князь Ф. Ф. Юсупов, В. М. Пуришкевич и великий князь Дмитрий Павлович.
132
Скорпионы – особая разновидность плетей. См.: 3 Цар. 12, 11: «отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (указано В. Н. Акулининым).
133
Крестный ход в Москве 28 января (9 февраля) 1918 г. явился ответом на декрет Совета Народных Комиссаров от 20 января (1 февраля 1918 г.) об отделении церкви от государства. В Москве в крестном ходе приняло участие ок. 500 тыс. человек. Обошлось без эксцессов, но последовавшие вскоре крестные ходы в Туле, Харькове, Шацке были расстреляны.
134
Со второй пол. XVI в. русская православная церковь подчинялась патриарху, избираемому Собором; в 1721 г. Петр I реорганизовал церковное управление, поставив над церковью вместо патриарха Синод во главе с государственным чиновником – обер-прокурором Синода. Тем самым церковь была превращена в часть государственного аппарата, а управляющий ею орган – в департамент. Поместный Собор 1917–1918 гг. восстановил патриаршество.
135
Ср.: Мф. 7, 16: «Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы?»
136
Имеется в виду спор об «имяславии», возникший в русском Пантелеймоновом монастыре на Афоне. В 1912 г. движение «имяславцев» было объявлено еретическим, а участники его подвергнуты репрессиям. См. статью С. Н. Булгакова «Афонское дело» (Русская мысль. 1913, кн. IX, с. 37–46). В дальнейшем проблемами имяславия в той или иной степени занимались П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев (Флоренский написал книгу «Имена», Лосев и Булгаков – «Философию имени»).
137
Имеется в виду книга «Из рукописей А. Н. Шмидт» (изд-во «Путь», М., 1916), которую С. Н. Булгаков, по словам Е. Герцык, «издал на свои средства, безымянно, и даже под предисловием не решился поставить своего имени. А там были высказаны самые глубокие и дорогие ему мысли!» (Герцык Е. Воспоминания. М., 1996, с. 175). Созданное ею религиозно-мистическое учение сама А. Н. Шмидт, так же как и Мережковский, называла «Третьим Заветом». См.: Маковский С. К. Последние годы Владимира Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991, с. 240–247.
138
Деян. 15, 28.
139
«Новое религиозное сознание» – течение русской религиозно-философской мысли, возникшее в первое десятилетие XX в. и связанное с именами Д. С. Мережковского, Д. В. Философова, В. В. Розанова, А. В. Карташева, Н. А. Бердяева (последний – автор книги «Новое религиозное сознание и общественность». СПб., 1907).
140
Религия Третьего Завета (после Откровения Бога-Отца и Откровения Бога-Сына – Откровение Св. Духа), по мнению Д. С. Мережковского, должна осуществить синтез язычества, которое превозносило плоть в ущерб духу (тезис), и исторического христианства, которое в отличие от христианства истинного стало на путь аскетизма и умерщвления плоти (антитезис). По мнению С. Н. Булгакова, задолго до Д. С. Мережковского – в XII в. – сходные идеи высказывал итальянский монах Иоахим Флорский.
141
29 мая 1453 г. турецкие войска штурмом взяли Константинополь. В течение ближайших 7–8 лет были захвачены последние территории, входившие в состав Византийской империи; однако датой прекращения существования Византийской империи считается 1453 г.
142
О характере этого «флирта» ясное представление дает анти-«веховская» статья Д. С. Мережковского «Семь смиренных» (Речь, 1909, 26 апреля).
143
«Внешним епископом» признавался византийский император по отношению к церковной иерархии.
144
Драгоценное оплечье, украшенное изображениями религиозного характера. Надевалось русскими князьями (с середины XVI в. до начала XVIII в. – царями) и византийскими императорами во время коронации и торжественных выходов.

145
Теория «Москва – Третий Рим» была разработана в 1-й пол. XVI в. псковским монахом Филофеем. Теория утверждала идею преемственности ведущей роли Российского государства в православном мире после падения Константинополя.
146
Цезаропапизм – религиозно-политическая система, при которой глава светской власти (цезарь) является фактически и главой церкви (папой). Термин «цезаропапизм» был изобретен в XIX в. немецким историком И. Хергенретером для характеристики политической системы Византии, но впоследствии приобрел расширительное значение.
Папоцезаризм – система, обратная «цезаропапизму»: глава церкви (папа) является фактически главой государства (цезарем).
147
Ереси (с IV в.), отрицающие догмат о Троице.
148
Отк. 13, 16; 14, 11.
149
С германской помощью (лат.).
150
В киевском издании вместо «церковь должна» – «церкви следует».
151
В киевском издании вместо «церковь не должна» – «церковь не может».
152
Брестская церковная уния (союз) была заключена в 1596 г. между частью православной церкви на Украине и католической церковью. Согласно унии, православная церковь сохраняет свою обрядность, но подчиняется папе римскому и признает основные католические догматы.
В 1901–1945 гг. униатскую церковь возглавлял митрополит Андрей Шептицкий, польский граф по происхождению, бывший офицер австрийской армии. Находясь в своей резиденции во Львове, Шептицкий стремился к распространению унии в России, но встретил упорное противодействие со стороны архиепископа Волынского Антония (в миру Храповицкого), написавшего «Открытое письмо авторам сборника «Вехи».
153
В киевском издании здесь поставлена точка; последующая часть предложения отсутствует.
154
В киевском издании это предложение отсутствует.
155
Иезуиты впервые стали проникать в Россию при Иване Грозном (Антоний Поссевин) и были довольно многочисленны в XVIII и нач. XIX вв. Первый раз они были изгнаны из России по указу Петра I от 18 апреля 1719 г., после бегства царевича Алексея. Второй раз – в 1820 г. по указу императора Александра I.
В последующие годы русские иезуиты находились главным образом за границей. Наиболее знаменитые из них – о. Иван Мартынов (в форме полемических писем к нему написана книга Ю. Ф. Самарина «Иезуиты и их отношение к России», М., 1868) и И. С. Гагарин, автор брошюры «О примирении Русской церкви с Римскою» (Париж, 1858; перепечатана в журнале «Символ». Париж. 1982, № 8, с. 207–241), издатель сочинения П. Я. Чаадаева (Париж, 1862), очень интересовавшийся, между прочим, декабристом М. С. Луниным, перешедшим в католичество. В своей брошюре И. С. Гагарин писал: «…С какой стороны ни посмотришь на настоящий вопрос, приходишь к одному и тому же заключению. Из всех предрассудков, препятствующих воссоединению Русской Церкви с Римскою, самое тлетворное состоит именно в смешивании католического вероучения с латинским обрядом» (указ. соч., с. 214).
156
В суждении о Чаадаеве Булгаков, несомненно, опирается на исследование М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908) и подготовленные им же к изданию «Сочинения и письма» П. Я. Чаадаева в 2-х тт. (М., 1913–1914). В настоящее время, когда стали известны практически все сочинения русского мыслителя, однозначная трактовка Чаадаева как «католизирующего» нуждается в серьезных уточнениях. Сравнивая католичество и православие, Чаадаев находил плюсы и минусы и на той, и на другой стороне. Отдавая предпочтение «социальной стороне» католичества, он признавал духовное превосходство православия.
Следует отметить, что не избежал «католического искушения» и сам Булгаков. Живя в Крыму в 1918–1922 гг., «он сближается с одним католическим священником литовской национальности, получившим духовное образование в Риме, человеком просвещенным и глубоко убежденным в истинности своего вероисповедания. Пользуясь его книгами, отец Сергий (Булгаков. – В.С.) с живым интересом изучает католичество, даже увлекается им и проводит критическую проверку церковного

воззрения на устройство исторической Церкви и папское главенство» (Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергий Булгаков // Богословские труды. М, 1986, сб. 27, с. 138).
157
Вероятнее всего, Булгаков расценивает как «подачу руки» тот факт, что Ф. М. Достоевский, проанализировав в своей пушкинской речи тип «скитальца земли русской», не принял однозначно ту или иную сторону в споре славянофилов и западников. «…Все это славянофильство и западничество наше, – сказал Достоевский, – есть только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего арийского племени так же дороги, как и сама Россия…» (Полное собрание сочинений. Л., 1984, т. 26, с. 147).
Подробно взгляды Ф. М. Достоевского на католичество проанализированы в статье Л. П. Карсавина «Достоевский и католичество». Вот резюме этого анализа: «Социализм (по Достоевскому. – В.С.) – продукт разложения католицизма или сама католическая идея, доведенная до последних своих логических пределов. Он такое же атеистическое перерождение католичества, как и вера в Великого Инквизитора, более того – он и есть сама эта вера, а Великий Инквизитор на самом деле социалист. Отсюда ясно, что дальнейшее развитие социалистической идеи должно ее привести к “самоуничтожению” и к тому возврату в церковь и к религии, о котором пророчествует герой “Легенды”» (Достоевский Ф. М. Статьи и материалы. Пб., 1922, с. 55).
За те 120 лет с лишним, что минули со дня смерти Ф. М. Достоевского, человечество смогло наблюдать «продукты разложения» всех «трех идей» – католичества, протестантизма и православия, – а именно: социализм, национал-социализм и большевизм. Как и любые «продукты» разложения, они обнаруживают между собой гораздо большее сходство, чем породившие их системы. Кажется, первым, кто высказал эту мысль, был А. Ф. Лосев, который писал: «Католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию. Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм. Только в своем извращении и развращении они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденческого иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объединять с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономической теории» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, т. 1, с. 874–875).
Справедливости ради следует отметить, что С. Н. Булгаков всегда довольно строго различал такие понятия, как «социализм», «марксизм» и «большевизм» (см., например, его статьи: «Православие и социализм» и «Христианство и социализм», «Душа социализма»).
158
О присоединении В. С. Соловьева к католичеству сообщает единственный источник – статья униатского священника Н. А. Толстого «Владимир Соловьев – католик» (Русское слово. 1910, № 192, 21 августа, с. 2), в которой, в частности, говорится: «И вот, на второй неделе поста 18-го февраля 1896 года, в небольшой каплице Лурдской Божией Матери, что в Москве, на Остоженке, во Всеволожском переулке, д. Соболева, при моей квартире, совершилось это скромное торжество. В присутствии членов моей семьи, причта и некоторых лиц из петербургского и московского общества, тесного кружка почитателей присоединяющегося и присоединяющего (имена которых я пока не уполномочен назвать), Владимир Сергеевич Соловьев совершил свое присоединение к католической церкви, но без всякого отречения от православия, простым исповеданием «символа православной веры Тридентского собора», исповедавшись и публично причастившись за униатской обедней» (Цит. по: Вехи. Из глубины. М., 1991, с. 566).
Впрочем, и без этого сообщения известны были «католические симпатии» Соловьева. Проект теократии, разработанный им, предусматривал господствующую роль католичества. Проект этот, впрочем, не приняли ни католики, ни православные, да и сам мыслитель в 90-х гг. в нем разочаровался (подробнее см.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983, с. 191–192).
В начале творческого пути «от марксизма к идеализму» философия В. С. Соловьева была очень близка Булгакову, но в дальнейшем, под влиянием П. А. Флоренского, он заметно охладел к ней.
159
Ошибка (или описка) Булгакова: разрыв между восточной и западной христианской церквами произошел в июле 1054 г., папа и патриарх взаимно анафематствовали друг друга (совместную декларацию о «предании забвению» этой анафемы папа Павел VI и константинопольский патриарх Афинагор I издали в декабре 1965 г.).
160

См.: Лк. 23, 40–42.
161
Выражение из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835):
О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок…
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!
(Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969, с. 103).
162
Что и требовалось доказать: вражда проходит, дружба — навсегда (лат.).
163
Отк. 12, 1.
164
Бегуны — сторонники крайнего течения в беспоповщине (старообрядчество). Обязаны уклоняться от всех видов государственных повинностей и бежать от них в пустынные места как от «видимых знаков» власти антихриста.
165
Цитата из «Пира во время чумы» А. С. Пушкина; «гимн в честь чумы» (цитируется неточно).
166
См.: Мф. 22, 11–13.
167
Отк. 12, 1.
168
Ср.: Лк. 24, 5: «чть вы ищите живого между мертвыми?»
169
Парафраз цитаты из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья…» (1855):
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.
(Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 142).
170
Ис. 53, 2: «нет в Нем ни вида, ни величия…».
171
Ср.: Ин. 20, 16: «Иисус говорит ей: Мария!»
172
Согласно легенде, на том месте, где преп. Серафиму Саровскому явилась Богородица, он велел выкопать «канавку», которую при конце света антихрист не сможет переступить. См.: Летопись Серафимо-Дивеевской женской обители. СПб., 1903, с. 255–259.
Вяч. Иванов. Наш язык
Черновой вариант статьи по рукописи, хранящейся в ИРЛИ (ф. 607, ед. хр. 177), опубликован в журнале «Грани», 1976, № 102, с. 151–154 с вводной статьей Н.В. Наборная рукопись статьи хранится в ОР РГБ, ф. 77, к. 21, ед. хр. 18. В примечаниях к сборнику из «Из глубины» в издании «Вехи. Из глубины» М., 1991 отмечены наиболее важные разночтения с окончательным текстом, учтенные и в настоящем издании; учтены также поправки, указанные в статье М.К. «Вячеслав Иванов в “Из глубины”: неучтенная правка (1918)» (Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7]. Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Алотникова. М.: Модест Колеров, 2007, с. 470–474).
1
Цитата из статьи Н. А. Бердяева «Россия и Великороссия» (Накануне. 1918, № 3, 21 апреля). См.: Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007, с. 766.
2
Здесь читаем: «Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон: хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. И так сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет…»
3
См.: Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984, с. 70. Ср. также: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976, с. 56–57.
4
Цитата из эпиграммы А. С. Пушкина «На перевод Илиады» (1830).

5
Неточная цитата из стихотворения В. И. Иванова «Русский ум» из книги «Кормчие звезды». Заключительные строки:
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле
(Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1971, т. I, с. 556).
6
В наборной рукописи это предложение отсутствует.
7
В наборной рукописи – «возжжением» (это разночтение отмечено М. Колеровым как «недосмотр или сознательная модернизация современного редактора». – См.: Исследования по истории русской мысли. [7], с. 473).
8
В наборной рукописи вместо «голубизны – «лазури».
9
В наборной рукописи слова «богомерзким бесивом» отсутствуют.
10
См. прим. 48* на с. 1004.
11
В наборной рукописи вместо точки с запятой – точка, последующие слова отсутствуют.
12
По определению А. А. Потебни, этимологическое значение, или «внутренняя форма слова, есть отношение мысли к сознанию, она показывает, как представляется человеку его собственная мысль». Внешнюю форму слова образует звук (Потебня А. А. Эстетика и поэтика, с. 114, 115).
13
Орфографическая реформа, проведенная в 1918 г. (декретом Наркомпроса от 23 декабря 1917 г. и декретом СНК РСФСР от 10 ноября 1918 г.) исключила из русского алфавита буквы «ять», «фиту», «йот» и изменила ряд правил написания в пользу фонетического принципа.
14
В наборной рукописи это предложение отсутствует.
15
Мк. 2, 27.
16
В наборной рукописи вместо «умален был бы ими» – «они уменьшили бы».
17
В наборной рукописи вместо «краснописцев» – «каллиграфов».
18
В наборной рукописи это предложение отсутствует.
19
Иотацизм (или итацизм) – система произношения букв древнегреческого алфавита, в которой буква «η» читается как «и», «β» – как «в», «9» – как «ф». В системе этацизма (принятой в западной классической филологии) эти буквы читаются соответственно как «е», «б» и «т». Отсюда различное чтение одних и тех же греческих слов в России (сейчас преимущественно на церковно-славянском языке) и на Западе («библиотека» – «вивлиофика», «Гомер» – «Омир»), особенно заметное в произношении имен (Теодор – Федор, Варфоломей – Бартоломе, Ирина – Ирен и т. д.). Русская православная церковь отдает предпочтение системе итацизма. Мысль В. И. Иванова заключается в том, что, если бы в Византии произведена была реформа орфографии, аналогичная проведенной в России в 1918 г., то одну из двух букв, предающих звук «и» – «эту» (η) или «йоту» (ι), – следовало бы исключить.
20
В наборной рукописи вместо «британского имени» – «британской культуры».
21
Имеется в виду книга П. Н. Сакулина «Реформа русского правописания» (Пг., 1917).
22
В наборной рукописи вместо «новейшей украинской словесности» – «новейшего так называемого украинского языка».
23
Следующие слова: «произвольных новшеств, будто бы “в русском духе” и» и подстрочное примечание к ним в наборной рукописи отсутствуют.
А. С. Изгоев. Социализм, культура и большевизм
1
Слова Талейрана по поводу «реставрированных» Бурбонов, сказанные им в 1814 г. См.: Тарле Е. В. Наполеон. М., 1992, с. 451.
2

Цитата из первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева (в переводе М. О. Гершензона). См.: Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989, с. 44.
3
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1974, т. X, с. 311.
4
В романе «Бесы» о «системе Шигалева» рассказывает Верховенский: «У него хорошо в тетради… у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное – равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается каменьями – вот шигалевщина! Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина!… Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию. В мире одного только недостает: послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство… Необходимо лишь необходимое – вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое; в шигалевщине не будет желаний. Желание и страдание для нас, а для рабов шигалевщина» (Там же, с. 322–323).
5
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. XII, с. 278: «Братья Карамазовы», ч. 2, кн. V, гл. III.
6
О «скачке человечества из царства необходимости в царство свободы» писал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 20, с. 295).
7
См. наст. издание, с. 564 и прим. 28* на с. 984.
8
См. прим. 27* на с. 984.
9
Закон талиона (лат.), т. е. наказания-возмездия «равным за равное», возникшего в родовом обществе с целью ограничить родовую месть (Лев. 24, 19). Ср. также Втор. 19, 21: «Душа за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (то же: Исх. 21, 23–25).
10
См. выше, прим. 3*.
С. А. Котляревский. Оздоровление
1
Гернгутеры – протестантская секта, основанная в начале XVIII в. последователями моравских братьев; название секты происходит от селения Гернгут в Саксонии, основанного ее членами.
Методисты – одно из направлений в протестантизме, отпочковавшееся от англиканской церкви. Впервые методисты появились в Англии среди студентов Оксфордского университета, которых возглавил Джон Уэсли. Своей целью методисты считали последовательное – методическое – соблюдение предписаний религии. В настоящее время большая часть методистов находится в США.
2
Основоположник философского утилитаризма И. Бентам видел конечное назначение морали в том, чтобы содействовать «наибольшему счастью для наибольшего числа людей».
3
Воззвание, составленное депутатами первой Государственной Думы в Выборге 10 июля 1906 г. в ответ на роспуск Думы, с призывом к гражданскому неповиновению. Депутаты, подписавшие воззвание, были отданы под суд, приговорены к краткосрочному заключению и лишены права быть избранными в новый составы Думы.
4
Первая заповедь Моисея гласит: «Да не будет у тебя других богов, перед лицом

Моим» (Исх. 20, 3); вторая: «Не делай себе кумира…» (Исх. 20, 4).
5
Имеются в виду статьи Л. Н. Толстого «Что такое искусство?», «Об искусстве», «О Шекспире и о драме», в которых он пытался доказать бесполезность или даже вредоносность искусства. См.: Толстой Л. Н. Что такое искусство? М., 1985.
6
«Парнас» – группа французских поэтов (Т. де Банвиль, Ст. Малларме, Ж. М. Эредиа и др.), провозгласивших принцип «искусства для искусства».
7
Наставница (учительница) жизни (лат.).
8
Имеется в виду «категорический императив» (основной закон чистого практического разума) И. Канта: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 147).
9
Ср.: «Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 30).

В. Н. Муравьев. Рев племени

1
Цитата не из первого, а из шестого (второго, по нумерации М. О. Гершензона и в его переводе) «философического письма» П. Я. Чаадаева. См.: Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Под ред. М. Гершензона. М., 1914, т. II, с. 129. Ср. перевод Д. И. Шаховского: Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991, т. 1, с. 393.
2
Чаадаев П. Я. Сочинения и письма, т. II, с. 111 (цитата приведена не точно, следует: «Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошлого и будущего), 112–113. Ср. перевод Д. И. Шаховского: Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма, т. 1, с. 325, 326.
3
Эльдорадо (исп. El-dorado) – легендарная страна золота и драгоценных камней, которая, по словам Орелано (одного из сподвижников Ф. Писарро), должна находиться в Гвиане между реками Амазонкой и Ориноко. Безрезультатные поиски Эльдорадо продолжались в течение почти 250 лет (с 1535 по 1775–1780 гг.).
4
В Книге Бытия (28, 12) рассказывается, что Иаков «увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней». Подробному анализу этого символического образа посвящено исследование С. Н. Булгакова «Лестница Иаковля. Об ангелах». Париж, 1929.
5
Игра по правилам, честная игра (англ.).
6
Логическая ситуация (англ.) – термин философии прагматизма (Дж. Дьюи), обозначающий одну из «проблематических ситуаций», при решении которых следует исходить из «полезности» или «работоспособности» той или иной идеи (отсюда – определение истины как разновидности блага).
7
Эон – термин древнегреческой философии, означающий «век», «эпоху», в отличие от «хроноса» – абстрактно-объективного времени.

П. И. Новгородцев. О путях и задачах русской интеллигенции

1
Мф. 5, 12.
2
«Цитата из «Горгия» Платона (508а), который устами Сократа говорит: «Мудрецы учат… что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную “космосом”, а не “беспорядком”… и не “бесчинством”» (Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1990, т. 1, с. 552).
3
Слова, которыми М. Штирнер начинает и заканчивает свою книгу «Единственный и его собственность»: «Я основал мое дело на Ничто». Это выражение он заимствовал из стихотворения Гете «Vanitas! Vanitatum vanitas!»: «Я сделал ставку на ничто…» (Гете И. В. Собрание сочинений. М., 1975, т. I, с. 273), который, в свою очередь, повторил начало изречения из собрания Михаэля Неандера (1585).
4
См. прим. 77* на с. 966.
5
Неточная цитата из «Евгения Онегин» А. С. Пушкина (гл. 7; XXII). У Пушкина: «С

его озлобленным умом, кипящим в действии пустом» (Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 127).
6
Цитата из трактата Э. Берка «Размышления о революции во Франции» (London, 1790; рус. сокращенный перевод: М., 1993). См.: Жорес Ж. Социалистическая история французской революции. М., 1981, т. IV, с. 352–354.
7
Второй выпуск книги П. И. Новгородцева «Об общественном идеале» в свет не вышел. Единственный известный на сегодня фрагмент этого выпуска («Кризис индивидуализма») был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии» (1917, кн. IV–V). См. также: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991, с. 616–629).

И. А. Покровский. Перуново заклятье

1
Война всех против всех (лат.) – дообщественное состояние, по Т. Гоббсу. «При отсутствии гражданского состояния, – пишет он в “Левиафане”, – всегда имеется война всех против всех… Пока люди живут без общей власти, держащей всех в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения» (Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. М., 1991, с. 95).
2
Мф. 18, 6.
3
См.: Быт. 4, 9-10.

П. Б. Струве. Исторический смысл русской революции и национальные задачи

1
В 1826–1830 гг. Н. И. Тургенев написал четыре варианта «Оправдательной записки» (в апреле и октябре 1826 г. и два – в 1830 г.). П. Б. Струве мог быть знаком только с третьим и четвертым вариантами записки, опубликованными в 1901 г. (два других варианта опубликованы лишь в советское время). «Оправдательная записка», составляющая вторую часть книги Н. И. Тургенева «Россия и русские» (М., 2001, с. 97–174), написана на французском языке и слов, цитируемых П. Б. Струве, не содержит.
2
См. прим. 3* на с. 986.
3
Цитата их «Энеиды» Вергилия (VII, 312): «Если небесных богов не склоню – Ахеронт я подвигну» (лат.) – перевод С. Ошерова.
У греков и римлян Ахеронт – река в подземном мире, «адская река», олицетворявшая ужасы преисподней.
4
Исократ. Панегирик, 50 (Ораторы Греции. М, 1985, с. 45).
5
Отписка Нижегородцев к Вологжанам (1612) // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии Наук. Т. II. 1598–1613. СПб., 1836, с. 249.

С. Л. Франк. De Profundis

1
Цитата из 6-й части «Сказания о Старом Мореходе» (1797–1798) С. Т. Кольриджа:
Пред ним разверстый, воздух вновь
Смыкается за ним.
Назад, Назад! Уж поздно, брат,
И скоро день вернется,
[Все медленней пойдет корабль,
Когда Моряк проснется.]
(Поэзия английского романтизма. М., 1975, с. 169; перевод с англ. В. Левика).
2
Имеется в виду рассказ «Бобок» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1980, т. 21, с. 41–54: Дневник писателя. 1873, VI).
3
Точнее: Quos [Deus] vult perdere, dementat [prius] (лат.) – Кого [Бог] хочет погубить, того он [прежде всего] лишает разума.
4
Цитата из «Записных книжек» Ф. М. Достоевского (1860–1881).
5
Неточная цитата из романа Ф. М. Достоевского «Подросток» (ч. I, гл. 8, II); у Достоевского вместо «фантастики» – «фантастичности».

6
Цитата из письма А. С. Пушкина П. Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.
7
Христианский социализм – направление в общественной мысли, возникшее в Западной Европе в 1830–1840 гг. и связанное с именами Ф. Ламенне, Ф. Баадера и др. В России XX в. сторонниками христианского социализма были Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, В. Свенцицкий и др.
8
Об этом эпизоде на похоронах Некрасова рассказывают, по крайней мере, два присутствовавших на них современника: В. Г. Короленко и Г. В. Плеханов. «Некрасова, – пишет Короленко, – хоронили очень торжественно и на могиле говорили много речей. Помню стихи, прочитанные Панютиным, потом говорил Засодимский и еще несколько человек, но настоящим событием была речь Достоевского.
Мне с двумя-тремя товарищами удалось пробраться по верхушке каменной ограды почти к самой могиле. Я стоял на остроконечной жестяной крыше ограды, держась за ветки какого-то дерева, и слышал все. Достоевский говорил тихо, но очень выразительно и проникновенно. Его речь вызвала потом много шума в печати. Когда он поставил имя Некрасова вслед за Пушкиным и Лермонтовым, кое-кому из присутствующих это показалось умалением Некрасова.
– Он выше их!.. – крикнул кто-то, и два-три голоса поддержали его.
– Да, выше… Они только байронисты.
[…] Достоевский своим проникновенно-пророческим… голосом назвал Некрасова последним великим поэтом из “господ”. Придет время, и оно уже близко, когда новый поэт, равный Пушкину, Лермонтову, Некрасову, явится из самого народа…
– Правда, правда!.. – восторженно кричали мы Достоевскому, и при этом я чуть не свалился с ограды» (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990, т. 2, с. 356–357).
Г. В. Плеханов в статье «Похороны Некрасова» (1918), вспоминая об этом эпизоде, писал: «Я не помню, много ли ораторов говорило передо мной. Помню только, что в их числе были Засодимский и Достоевский.
[…] Речь Достоевского вызвала в наших рядах большое оживление. […] Между прочим он сказал, что по своему таланту Некрасов был не ниже Пушкина. Это показалось нам вопиющей несправедливостью.
– Он был выше Пушкина! – закричали мы дружно и громко.
Бедный Достоевский этого не ожидал. На мгновение он растерялся. Но его любовь к Пушкину была слишком велика, чтобы он мог согласиться с нами. Поставив Некрасова на один уровень с Пушкиным он дошел до крайнего предела уступок “молодому поколению”.
– Не выше, но и не ниже Пушкина! – не без раздражения ответил он, обернувшись в нашу сторону. Мы стояли на своем: “Выше! выше!” Достоевский, очевидно, убедился, что нас не переговорит, и продолжал свою речь, уже не отзываясь на наши замечания» (Там же, с. 544–545).
9
При равных условиях (фр.).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!