

## Идеология социализма.

(Продолжение).

Штаммлеръ вноситъ измѣненія въ матеріалистическое пониманіе исторіи, не прибѣгая къ теоріи взаимодѣйствія. По его воззрѣнію, право и хозяйство не суть два раздѣльныхъ объекта, которые могли бы противостоятъ другъ другу и взаимно вліяли бы другъ на друга. Они суть элементы одного и того же объекта нашего познанія, соціальной жизни, не имѣющіе обособленнаго существованія,—именно форма и матерія этого объекта. Соціальная жизнь есть не что иное, какъ совмѣстная дѣятельность людей, опредѣляемая внѣшними правилами. Идея внѣшняго регулированія, права, какъ логическаго условія, при которомъ только и возможно понятіе соціальнаго сотрудничества людей, образуетъ форму человѣческаго общества. Взятое само по себѣ, это регулированіе вообще не можетъ быть объектомъ опыта, право какъ форма не имѣетъ существованія обособленнаго отъ матеріи. Матеріей же является соціальное хозяйство, какъ совмѣстная дѣятельность людей, направленная къ удовлетворенію ихъ потребностей, все равно, какого бы рода ни были эти потребности въ томъ или иномъ случаѣ. Такъ какъ человѣческая жизнь состоитъ въ удовлетвореніи потребностей и, по существу, исчерпывается имъ совершенно, то помимо этой дѣятельности ничему не можетъ принадлежать роль матеріи для правового нормированія. Право есть не что иное, какъ форма или внѣшнее регулированіе соціальнаго хозяйства. Отъ этой матеріи право и не можетъ быть отъединено по своему содержанію. Назначеніе права, какъ формы соціальной жизни, состоитъ только въ томъ, что оно должно

воспринять въ себя извѣстнымъ способомъ возможность совмѣстной дѣятельности людей и должно социальнао опредѣлить ее. Его положенія суть опредѣленія матеріи, которая можетъ быть социальнао урегулирована только со стороны своего конкретно обусловленнаго и измѣняющагося качества. Поэтому содержаніе правового регулированія совмѣстной дѣятельности никогда не можетъ быть вполнѣ отдѣлено отъ исторически обусловленной, непрестанно измѣняющейся и получающей тутъ особенный обликъ возможности этой согласованной трудовой дѣятельности и поведенія, иначе его нельзя было бы примѣнить въ дѣйствительности къ этой возможной матеріи социальнаго регулированія. Такое содержаніе права, которое имѣло бы своимъ объектомъ не эмпирически возможную и поэтому необходимо смѣняющуюся и видоизмѣняющуюся совмѣстную дѣятельность людей, было бы совершенно пустымъ и лишеннымъ всякаго смысла. Съ другой стороны и социальное хозяйство—хозяйство, какъ предметъ политической экономіи—нельзя разсматривать изолированно отъ правового регулированія. Объектомъ политической экономіи являются не потребности изолированнаго индивидуума, находящія себѣ объясненіе въ физиологій и психологій, и не обезпечивающая ихъ удовлетвореніе техника, а тотъ видъ совмѣстной дѣятельности, особый характеръ котораго обусловливается ея опредѣленнымъ регулированіемъ. Социальное изслѣдованіе стремится къ тому, чтобы изучить и истолковать несомнѣнно данный въ историческомъ опытѣ фактъ совмѣстной жизни людей, какъ особый, отличный по своему характеру и своей сущности предметъ, оно стремится уразумѣть этотъ фактъ въ его закономѣрности. А эта задача не можетъ быть сведена къ изученію человѣческихъ потребностей и способовъ ихъ удовлетворенія съ точки зрѣнія техники. Для того, чтобы пріобщиться къ социальной наукѣ, наше изслѣдованіе должно брать общественное бытіе людей въ его своеобразіи, оно должно брать его особымъ объектомъ познанія. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, когда мы разсматриваемъ совмѣстную дѣятельность, направленную къ удовлетворенію потребностей, какъ дѣятельность, фактически характеризующуюся внѣшнимъ регулированіемъ. Даже при самыхъ примитивныхъ условіяхъ социальной жизни социальнао-экономическій моментъ не

можетъ быть отдѣленъ отъ политическаго и не можетъ разсматриваться, какъ нѣчто самостоятельное. Когда говорятъ о социальномъ-экономическомъ моментѣ, то этимъ указываютъ лишь на одно направленіе социальной дѣятельности, лишь на одну задачу, которую эта дѣятельность должна выполнить. Но съ ней всегда и необходимо связано то, что можно называть политической стороною социальной жизни. Социальная жизнь людей по своему понятію должна разсматриваться, какъ нѣкоторое *единство*. Для того, чтобы возможно было научное изслѣдованіе подчиненной внѣшнимъ правиламъ совместной дѣятельности людей, вся она безраздѣльно должна разсматриваться, какъ единое замкнутое въ себѣ цѣлое. Нельзя дѣлить ее на двѣ совершенно обособленныя части, отдѣляя политическую жизнь отъ экономической. Представленіе, будто каждая изъ нихъ существуетъ сама по себѣ и можетъ быть чисто внѣшнимъ образомъ поставлена рядомъ или надъ другой, совершенно неправильно. Это—двѣ вѣтви отъ одного и того же единства, общественнаго бытія людей. Правовой порядокъ и экономической строй—безусловно одно и то же.

Изъ этихъ разсужденій авторъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что недостаточно установить „родственные и близкія взаимоотношенія“ между хозяйствомъ и правомъ и допускать „связь между различными областями культурной жизни людей“. Эти формулировки нисколько не выясняютъ даннаго отношенія и не выражаютъ еще той вѣрной мысли, что здѣсь дѣло идетъ объ обусловливающей формѣ и регулируемой матеріи.

Исходя изъ этихъ же мотивовъ Штаммлеръ возражаетъ и противъ теоріи историческаго, или, какъ онъ выражается, социального материализма. Формула материалистическаго пониманія исторіи гласитъ, что за измѣненіями *экономическаго* характера необходимо слѣдуютъ измѣненія *политическаго* характера, что экономическая структура общества есть его основаніе и что за потрясеніями и измѣненіями, происходящими въ ней, необходимо слѣдуютъ измѣненія въ „правовой и политической“ области. Но эта экономическая структура представляетъ собой уже внѣшнимъ образомъ урегулированную общественную жизнь людей. Она не существуетъ сама по себѣ, въ отвлеченіи отъ социальныхъ нормъ,—ее можно понимать только, какъ конкретное осуществленіе обществен-

наго строя. И *юридическая надстройка* не возвышается надъ ней, какъ бы въ видѣ самостоятельнаго объекта, которому социальна-научное познание должно было бы приписать служебную роль. Наоборотъ, *вся* правовыя нормы человеческого общества представляютъ собою регулирующую форму послѣдняго, безъ которой вообще не можетъ существовать своеобразной социальной жизни и, при осуществленіи ея, ея хозяйственной культуры. Безъ формы социальную жизнь даже нельзя понять, какъ особый объектъ человеческого познания. Противопоставлять нужно не хозяйственную жизнь, или экономическое производство, или экономическую структуру и т. п., съ одной стороны,—и правовой строй и политическую надстройку, съ другой, а матерію социальной жизни и ея форму, какъ два элемента единого объекта, общественнаго бытія людей. Въ одной социальной жизни разграниченіе на экономическій и политическій моменты имѣетъ лишь относительный характеръ. Никакому виду социальныхъ феноменовъ нельзя приписать безусловнаго преимущества предъ другимъ: ни политическимъ феноменамъ предъ исключительно экономическими, ни наоборотъ.

Дѣлая эти возраженія противъ материалистическаго пониманія исторіи, Штаммлеръ однако не стремится совершенно отвергнуть эту теорію, напротивъ, онъ самъ заимствуетъ у этой теоріи монистическій взглядъ на социальную жизнь и хочетъ внести въ нее лишь нѣкоторыя исправленія. Считая право отвѣтственнымъ, въ качествѣ послѣдней инстанціи, за весь ходъ социальной жизни, поскольку право, будучи регулирующей формой социальной жизни, создаетъ обуславливающее основаніе для всѣхъ возможныхъ социальныхъ явленій; полагая, что социальные бѣдствія всегда нужно относить, въ послѣдней инстанціи, за счетъ опредѣленнаго общественнаго нормированія совместной жизни, Штаммлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительно признаетъ, что *вся* движенія человеческого общества, а слѣдовательно, и опредѣляющія основанія правовыхъ измѣненій, въ своемъ возникновеніи и дѣйствіи подчинены *одной и той же закономерности* и что *причину* измѣненій общественной жизни слѣдуетъ усматривать въ движеніяхъ матеріи социальной жизни <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Къ Штаммлеру я еще возвращаюсь ниже. Тамъ указывается и литература.

Не менѣе интересна и та поправка матеріалистическаго истолкованія исторіи, которую предложилъ Випперъ. Онъ, слѣдуя Ингрэму и Д. С. Миллю, возстаетъ противъ предполагаемаго этою теоріею рѣзкаго разграниченія областей экономической, правовой, религіозной, моральной: матеріалистическое толкованіе обращаетъ экономику, политику, культуру и пр.—въ сущности, въ твердыя единицы жизни, приставляя къ нимъ термины и атрибуты: prius—posterius, раньше—позже, основное—производное, фундаментъ—надстройка и т. д. Но при всякой попыткѣ опредѣлить точно границы ихъ и найти линіи, гдѣ онѣ взаимно соприкасаются, мы неизбѣжно должны потерпѣть неудачу. Можно ли, напр., найти ту черту, которая отдѣляетъ группировку экономическую отъ социальной, и показать, какъ и гдѣ одна переходитъ въ другую? Развѣ распредѣленіе богатствъ, раздѣленіе производственныхъ, профессиональныхъ функцій, т. е. то, что мы называемъ экономическимъ строемъ, не растворяется, не смѣшивается въ другой группировкѣ, которую мы называемъ социальнымъ строеніемъ?... Мы сами дѣлаемъ разрѣзъ дѣйствительности, руководясь извѣстными, напередъ намѣченными признаками, установивъ себѣ критерій и единицу мѣры для подбора явленій. Отъ насъ зависитъ сузить или расширить количество признаковъ, которые мы будемъ принимать во вниманіе при описаніи. Отъ насъ зависитъ составить изъ нихъ ту или другую комбинацію. Разрѣзъ всякій разъ пройдетъ иначе, но онъ все равно можетъ быть проведенъ чрезъ всю дѣйствительность. Такъ подъ опредѣленіе экономическихъ условій, которыя матеріалистическое истолкованіе исторіи ставитъ критеріемъ описанія всей дѣйствительности,—въ самомъ дѣлѣ можетъ подойти вся дѣйствительность. Сюда относится удовлетвореніе всѣхъ потребностей физической жизни людей, поддержаніе человѣческаго существованія, приспособленіе человѣка къ природѣ и всѣ частности этого приспособленія: отборъ тѣхъ предметовъ органической и неорганической природы, которые нужны человѣку, техника производства, организація мускульной силы, примѣненіе машинъ, руководство науки и изобрѣтенія, всѣ взаимныя сношенія людей, необходимыя для производства богатствъ, т. е. для конечнаго удовлетворенія потребностей, всѣ сношенія, которыя связаны съ распредѣленіемъ богатствъ, вся ра-

бота научнаго изслѣдованія, вся работа искусства, представляющая высшій цвѣтъ индустриальной энергіи человѣка. Нѣтъ ни одного угла человѣческой жизни, нѣтъ ни одной функціи человѣческой дѣятельности, которая бы не входила въ кругъ экономическихъ или матеріальныхъ отношеній и которую нельзя было бы разсматривать съ экономической точки зрѣнія. Но совершенно то же самое можно сказать о другой категоріи, которую матеріализмъ поставилъ на противоположный край описанія жизни,—на сторону, противоположащую экономикѣ: съ такимъ же правомъ, какъ мы говоримъ, что экономика проникаетъ всю жизнь, можно сказать, что идеология, т. е. религія, право, наука, искусство, составляетъ всю жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ отношенія можно разсматривать, какъ *идейныя переживанія*. Всякое явленіе хозяйства или политики не только можетъ быть формулировано послѣ въ сознаніи, но и само по себѣ оно существуетъ лишь, поскольку усваивается или переживается сознаніемъ людей. И жажда богатства, и борьба изъ-за него, и горе нищеты, и энергія работы получаютъ ясныя очертанія, только будучи восприняты человѣческимъ сознаніемъ. Жизнь есть переживаніе реальныхъ отношеній въ идеяхъ. Отсюда Випперъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что мы подвергаемся оптическому обману, если думаемъ, что явленіями одной области, напр., экономической, какъ предшествующей, объясняются явленія другой области, напр. юридической. Экономическая и другія стороны явленія неразрывны: это все разные способы выраженія одного и того же историческаго явленія. Поэтому Випперъ рекомендуетъ параллельное изученіе разныхъ родовъ жизни. Первоначальная постановка вопроса заключалась въ выясненіи основныхъ и производныхъ элементовъ, причемъ основнымъ или производнымъ предполагался цѣлый рядъ, напр.—право старались вывести изъ хозяйства. Поправка заключается въ томъ, что мы будемъ искать по разнымъ рядамъ взаимно отвѣчающіе другъ другу моменты. Экономика не можетъ быть причиной права, какъ религія—слѣдствіемъ политики. Въ каждомъ ряду есть своя цѣпь взаимно обусловленныхъ моментовъ, и изъ одного ряда такъ же нельзя выводить другой, какъ явленія свѣта, напр. молніи, нельзя выводить изъ явленій звука, грома, какъ форму тѣла или

его объемъ нельзя считать результатомъ такого или иного освѣщенія и т. д. <sup>1)</sup>.

Это, должно согласиться, — острая критика матеріалистической теоріи общества, которая оказывается уже невозможной въ своей первоначальной грубой схемѣ. Но въ заключеніе своей критики Випперъ, признавъ равноправность разсмотрѣнія исторіи со всякихъ точекъ зрѣнія, отдаетъ рѣшительное предпочтеніе историческому матеріализму, какъ предлагающему порядокъ разсмотрѣнія наиболѣе удобный и естественный. И его поправка не имѣетъ характера органической реформы. Для апологетики она имѣетъ тотъ же смыслъ, какъ и теорія взаимной зависимости областей жизни.

Болѣе радикально отношеніе къ экономическому матеріализму тѣхъ соціологовъ, которые все слои соціальной жизни размѣщаютъ въ рядъ по степени ихъ разной зависимости отъ экономического базиса. Уже Энгельсъ называлъ государство первой идеологической силой; подчиняющей себѣ людей, которая можетъ стать независимой отъ общества, а философію и религію — идеологіями еще болѣе возвышенными, еще болѣе удаляющимися отъ экономической основы, связь которыхъ съ матеріальными условіями человеческой жизни еще болѣе запутывается, еще болѣе затемняется промежуточными звеньями. Въ частности, религія, по его словамъ, всего дальше отстоитъ отъ матеріальной жизни и, повидимому, всего болѣе чужда ей; она возникла въ самыя первобытныя времена изъ самыхъ темныхъ, первобытныхъ представленій людей о своей собственной и о внѣшней природѣ и уже въ дальнѣйшемъ развитіи подпадаетъ зависимости отъ жизненныхъ условій. Еще болѣе рѣшительно различаютъ слои соціальной жизни въ ихъ отношеніи къ экономическому базису Лабріола, Де Греефъ, Лакомбъ, Келлесъ-Краузъ.

Такъ, по взгляду Греефа, питаніе общества есть первичное, существенное условіе его существованія, сохраненія, роста и прогресса съ точки зрѣнія вида и составляющихъ его индивидуумовъ; формами этого питанія въ общемъ не-

<sup>1)</sup> Тѣ же мысли встрѣчаемъ у М. М. Ковалевскаго (*Современные соціологи и Соціологія*) и Фулье.

посредственно опредѣляются всѣ болѣе спеціальныя и высочія общественныя формы и дѣйствія. Эти послѣднія, напротивъ, оказываютъ на питаніе только косвенное и частное дѣйствіе. Такъ формы обращенія, собственности, труда вліяютъ на семейную жизнь, искусство, вѣрованія и нравы, на мораль, право и политику. Степени этого вліянія различны. Экономическая жизнь непосредственно вліяетъ на сохраненіе и воспроизведеніе человѣческаго рода. Особенно сильно вліяетъ она на аффективную жизнь, и вліяніе ея непосредственно сказывается на организаціи семейнаго строя. Менѣе непосредственно вліяетъ она на дѣятельность художественную и эмоціональную, еще менѣе—на дѣятельность научную, и вліяніе ея становится крайне слабымъ и косвеннымъ по отношенію къ строю нравственному, юридическому и политическому. Какъ Греефъ представляетъ себѣ „слабое“ вліяніе экономики на нравственность, это видно изъ слѣдующихъ его словъ. Нравы, или закрѣпленіе и обобщеніе обычныхъ способовъ поведенія въ обществѣ, опредѣляются въ общемъ экономическими условіями. Примѣры: дѣтубійство и самоубійство. Далѣе, чередованіе морали религіозной, метафизической, позитивной, эгалитарной и не-эгалитарной, альтруистической и эгоистической, мирной и военной, капиталистической, буржуазной и социалистической—происходитъ согласно экономическимъ условіямъ. Нравственный идеаль постоянно подчиняется экономическому.

Остальные изъ названныхъ авторовъ, Лабріола, Лакомбъ и Келлесъ-Краузь, отличаются отъ Греефа и между собою тѣмъ, что ими элементы социальной жизни, въ отношеніи къ степени ихъ зависимости отъ матеріальной основы, размѣщаются въ разныхъ порядкахъ, но всѣ они признаютъ, что элементы, самые удаленные отъ матеріальной базы, все-же такъ или иначе, если не прямо и непосредственно, то косвенно, если не въ большей, то въ меньшей степени, опредѣляются экономическими мотивами.

Интересныя поправки въ экономическую теорію общества вноситъ и проф. Туганъ-Барановскій. Онъ уже исправляетъ марксистское понятіе хозяйства и рекомендуетъ разумѣть подъ хозяйствомъ совокупность человѣческихъ дѣйствій, направленныхъ на внѣшній міръ и имѣющихъ цѣлью созданіе матеріальной обстановки, необходимой для удовлетво-



ренія всякихъ человѣческихъ потребностей, а не только потребности въ пищѣ, одеждѣ, жилищѣ. Хозяйство, господствующее надъ общественной жизнью, не менѣе служить удовлетворенію нашихъ идеальныхъ цѣлей, чѣмъ и поддержанію нашего существованія. Хозяйство поставляется въ центрѣ всей соціальной жизни, соціальное хозяйство есть единственное мѣсто соприкосновенія и общая связь всѣхъ отраслей соціальной дѣятельности, но соціальная жизнь не совпадаетъ съ хозяйствомъ: только въ своемъ исходномъ пунктѣ радіусы совпадаютъ съ центромъ, а затѣмъ дальше и дальше удаляются отъ него. Разнообразная дѣятельность людей, совокупность которой охватываетъ жизнь общества, образуетъ собой лѣстницу, низшей ступеню которой является производство непосредственныхъ средствъ къ жизни, представляющее собой всецѣло хозяйственную дѣятельность, между тѣмъ какъ на высшихъ ступеняхъ хозяйственная работа составляетъ все меньшую долю соотвѣтствующей дѣятельности (напр. храмы и иконы по отношенію ко всей области религіи). Чѣмъ выше потребность, тѣмъ меньшую роль въ дѣятельности, служащей ея удовлетворенію, играетъ хозяйственный трудъ. Высшіе роды соціальной дѣятельности имѣютъ свое самостоятельное значеніе, независимое отъ хозяйства, и было бы въ высшей степени ошибочно видѣть въ нихъ пассивный продуктъ или даже просто отраженіе хозяйства. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ исторіи наблюдается наклонъ къ постоянному расширенію этой свободы высшихъ областей; историческій процессъ именно и заключается въ одухотвореніи человѣка, въ перемѣщеніи центра тяжести человѣческой жизни изъ низшихъ фізіологическихъ потребностей поддержанія жизни въ область высшихъ духовныхъ потребностей.

Однако не слѣдуетъ преувеличивать значенія этихъ выводовъ. Конечно указанное непосредственное вліяніе хозяйства на другіе роды дѣятельности имѣетъ болѣе внѣшній характеръ и не опредѣляетъ ихъ внутренняго содержанія— на одинаковой бумагѣ могутъ быть изложены разныя мысли, на одинаковомъ полотнѣ и однѣми красками могутъ быть написаны разныя картины. Но помимо непосредственнаго есть еще косвенная зависимость всякой иной дѣятельности отъ хозяйственныхъ условій труда. Соціальное преобладаніе

хозяйства, какъ важнѣйшаго занятія человѣчества, ведетъ къ тому, что и содержаніе духовныхъ событій опредѣляется хозяйственными условіями существованія человѣка. Какимъ духовнымъ вліяніямъ подпадаетъ человѣкъ, это зависитъ, прежде всего, отъ хозяйственныхъ условій его жизни. Это рѣшающее значеніе хозяйственныхъ условій существованія приводитъ къ тому, что они налагаютъ свою печать на всѣ области сознательной жизни народа. Каждый экономически обособленный классъ имѣетъ и свою особую культурную фізіономію. Совокупность психическихъ особенностей, отличающихъ одинъ народъ отъ другого и составляющихъ то, что называютъ національнымъ духомъ, зависитъ, больше всего, отъ хозяйственныхъ условій жизни этихъ народовъ.

Правда Туганъ-Барановскій находитъ, что руководящая роль хозяйства, какъ важнѣйшаго занятія человѣчества, имѣетъ тенденцію падать по мѣрѣ общественнаго прогресса. Развитие производительности труда вызываетъ все новые роды умственной дѣятельности, не имѣющіе ничего общаго съ хозяйствомъ. Участіе хозяйственнаго труда въ общей совокупности соціальной дѣятельности сокращается по мѣрѣ хода исторіи. Повышеніе производительности труда подрываетъ соціальное преобладаніе хозяйства, и нехозяйственная дѣятельность пріобрѣтаетъ, въ качествѣ движущей силы исторіи, все большее значеніе. Однако прядущее освобожденіе человѣка отъ хозяйственной необходимости не безпредѣльно. Соціализмъ столь же мало можетъ считаться совершенно свободнымъ отъ объективныхъ условій хозяйства, какъ и капитализмъ исключительно зависящимъ отъ нихъ. Человѣкъ никогда не освободится въ полной мѣрѣ отъ гнета природы. Рѣчь можетъ быть лишь объ относительномъ освобожденіи путемъ медленнаго и непрерывнаго историческаго процесса. Если такъ, если освобожденіе, отъ котораго зависитъ весь вопросъ объ отношеніи между хозяйственною и другими областями человѣческой дѣятельности, не можетъ быть абсолютнымъ, а только относительнымъ, то система Туганъ-Барановскаго, несмотря на важныя измѣненія, которыя она вноситъ въ марксизмъ, остается въ основныхъ границахъ историческаго матеріализма и не даетъ его радикальной трансформаци.

Къ тому же выводу мы придемъ, если прослѣдимъ кри-

тику у Туганъ-Барановскаго ученія о классовой борьбѣ. Политическая исторія, на первомъ планѣ которой стоитъ война, сохраняетъ наряду съ экономической свое самостоятельное значеніе. Государство, въ чисто хозяйственной области, есть организація не только классоваго господства, но и хозяйственнаго прогресса, увеличенія общей суммы національнаго богатства, что соотвѣтствуетъ интересамъ всѣхъ общественныхъ классовъ, какъ цѣлаго. Нельзя отрицать и культурной миссіи государства, матеріально заинтересованнаго въ подъемѣ духовной культуры населенія, такъ какъ политическое и экономическое могущество страны неразрывно связано съ успѣхами культуры. По отношенію къ высшимъ областямъ духовной дѣятельности человѣка—наукѣ, философіи, искусству, морали, религіи—теорія классовыхъ интересовъ недостаточна. Научное и философское познаніе слѣдуетъ своимъ собственнымъ логическимъ законамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ интересами классовъ. Также безсильна классовая точка зрѣнія и по отношенію къ морали. Нравственное сознаніе далеко не совпадаетъ съ сознаніемъ классовыхъ интересовъ. Формальный принципъ долга стоитъ выше всѣхъ классовыхъ различій, и въ признаніи этого принципа нравственнаго долга сходятся всѣ люди съ нравственнымъ сознаніемъ, безъ различія классовъ и профессій. Понятіе сознательной классовой морали заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ сущность морали въ томъ и заключается, что не своекорыстный интересъ, а долгъ признается закономъ поведенія. Столь же мало можетъ быть объяснена классовыми интересами и религія, тѣснѣйшимъ образомъ связанная съ моралью. Чувство благоговѣнія, являющееся психологической основой религіознаго настроенія, не основано на практическомъ интересѣ и принадлежитъ къ элементарнымъ чувствамъ человѣческаго духа. Еще менѣе примѣнима классовая точка зрѣнія къ оцѣнкѣ явленій искусства. Наконецъ, въ области социальныхъ движеній наряду съ такими, которыя имѣютъ рѣзко классовый характеръ, наблюдаются другія, въ которыхъ классовый характеръ выраженъ слабо,—таково новѣйшее кооперативное движеніе.

Таковы возраженія Туганъ-Барановскаго противъ ученія о классовой борьбѣ. Но самъ онъ, по его словамъ, не думаетъ

отрицать того, что центръ тяжести социальной исторіи новаго времени лежитъ въ классовой борьбѣ. Хотя социальная исторія состоитъ не только изъ борьбы классовъ, но именно классовая борьба играетъ въ наше время рѣшающую роль. Въ прежнее время было много другихъ объектовъ социальной борьбы, кромѣ богатства; нынѣ социальная борьба концентрируется вокругъ экономического неравенства. И теперь исторія не исчерпывается классовой борьбой, ибо въ высшихъ областяхъ духовной жизни человѣчества классовый интересъ не играетъ роли; но то, что называютъ социальной исторіей, т. е. исторія взаимныхъ отношеній различныхъ общественныхъ группъ, изъ которыхъ слагается политически организованное общество, опредѣляется, со времени распространенія капиталистическаго способа производства, больше, чѣмъ когда-либо раньше, борьбой классовъ. Все, что хотѣлъ бы сказать противъ марксизма Туганъ-Барановскій, состоитъ въ слѣдующемъ: „ни теперь, ни раньше исторія человѣческаго общества не была исторіей только борьбы классовъ“. Это вполнѣ вѣрно; но марксизмъ отъ этого возраженія, отъ этой поправки, не колеблется. И, въ частности, по вопросу о духовныхъ областяхъ, Туганъ-Барановскій признаетъ основную часть экономической теоріи общества. Онъ соглашается, что классовое строеніе общества оказываетъ вліяніе на господствующія въ обществѣ религіозныя вѣрованія, равно какъ и на его нравы. Въ этомъ марксизмъ, по его словамъ, совершенно правъ. Онъ лишь настаиваетъ на томъ, что сторонники ученія о классовой борьбѣ заблуждаются относительно характера этого явленія, которое состоитъ не въ замѣнѣ морали и религіи въ человѣческомъ сознаніи классовымъ интересомъ, а въ зависимости конкретнаго содержанія религіи и морали отъ экономическихъ условій жизни данныхъ общественныхъ группъ...

Но развѣ могутъ религія и мораль уступить свое конкретное содержаніе?

**Основной недостатокъ.** Переходимъ къ послѣднему выводу, къ заключительному слову о теоріи историческаго матеріализма, которое подготовлено всѣми предшествующими разсужденіями.

Необходимо проводить строгую границу между наукой и философіей, въ частности, между исторической наукой и

філософіей історіи, строго различать ихъ и по задачамъ и по методу. Философію же, которую мы отличаемъ отъ науки, можно опредѣлить и формально, какъ ученіе объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, тогда какъ наука имѣетъ дѣло только съ цѣнностями относительными, даже еще болѣе формально, какъ онтологію въ противоположность феноменологическому характеру науки, и со стороны содержанія и направленія какъ духовную, религіозно-этическую философію, философію духовной личности, духовнаго самосознанія. Что именно такъ мы должны опредѣлить философію, поскольку противопоставляемъ ее наукѣ, это легко понять: отлична отъ науки по задачамъ и методу духовная философія, а такъ называемая научная философія, высшій плодъ которой есть ученіе о міровоззрѣніи, держится своими корнями всецѣло въ наукѣ (Кюльпе, Гомперцъ). Въ отличіе отъ наукъ, включая въ ихъ число и соціологію, духовная философія возникаетъ на опытѣ личной религіи и нравственности, она есть философія свободнаго духа, она рѣшаетъ вопросъ о смыслѣ и цѣнности жизни. Вопросъ этотъ рѣшается субъективнымъ, духовно-мистическимъ методомъ, напротивъ, его рѣшеніе и даже постановка недоступны для объективной науки. Въ частности отличается соціально-историческая наука отъ философіи історіи, ибо основной вопросъ философіи історіи, вопросъ о смыслѣ исторической жизни, о цѣли человечества, есть вопросъ религіозно-этической, вопросъ вѣры, его рѣшеніе таится въ глубинахъ религіозно-духовной жизни, выносится изъ вѣрующаго сердца. Смыслъ жизни вносится въ жизнь духовною личностью, творится ею—какъ смыслъ личной жизни, такъ и смыслъ жизни исторической. Философія історіи есть духовная философія, религіозная мысль, а не историческая наука. Тема философіи історіи возникаетъ изъ религіозныхъ мотивовъ, а не изъ мотивовъ исторической науки. Соціологъ и историкъ, оставаясь въ строгихъ предѣлахъ своей науки, не имѣютъ средствъ рѣшить вопросъ о смыслѣ жизни и даже не имѣютъ мотивовъ поставить этотъ вопросъ. Они не имѣютъ средствъ рѣшить историко-философскій вопросъ, потому что конкретная историческая жизнь человечества не умѣщается въ рамкахъ какой-либо законмѣрности, а абстрактная соціологическая законмѣрность не захватываетъ личныхъ глубинъ духовной жизни,

изъ родника которой бьетъ всякій религіозно-этической вопросъ, вопросъ вѣры. Они не имѣютъ мотивовъ поставить этотъ вопросъ, потому что всегда имѣютъ дѣло только съ позитивнымъ знаніемъ, съ объективными выводами, которымъ и въ области практики соотвѣтствуютъ лишь условныя правила дѣятельности, утилитарная организація. Соціально-историческія науки, съ одной стороны, и философія жизни, философія исторіи, съ другой, строятся разными методами: тѣ объективнымъ, эта субъективнымъ, и въ каждой области тѣмъ лучше исполняются задачи, чѣмъ чище выдерживается свойственный ей методъ. Задача соціально-историческаго познанія, какъ и соотвѣтствующей ей соціальной практики, успѣшнѣе достигается на полной свободѣ отъ вмѣшательства философскихъ, религіозно-этическихъ, мотивовъ, а философія исторіи, философія жизни, не можетъ быть построена на основаніи соціально-историческихъ наукъ. Для вѣрующаго сердца жизнь человѣка и исторія человечества имѣютъ глубочайшій смыслъ, но доказать смыслъ жизни научнымъ воспроизведеніемъ исторіи, говоря иначе, руководиться въ историческихъ изслѣдованіяхъ постигнутымъ смысломъ жизни—невозможно, выразить смыслъ жизни съ научной общеобязательностью нельзя. Для объективнаго взгляда жизнь и исторія не имѣютъ никакого смысла, какъ нѣтъ и абсолютнаго идеала для соціальной практики, что не препятствуетъ реальности соціально-историческаго познанія и успѣшности соотвѣтствующей ему условной соціальной организаціи.

Таково методологическое заключеніе, къ которому приводитъ анализъ теоріи историческаго матеріализма. Разсматриваемая въ строгихъ границахъ научнаго познанія, теорія эта содержитъ въ себѣ зерно истины; она нуждается во многихъ исправленіяхъ и ограниченіяхъ, которыя служатъ къ ея упроченію. Однако это зерно истины не оправдываетъ основныхъ тезисовъ социализма, и его теоретики не удерживаются въ границахъ науки. Теорія историческаго матеріализма—наиболѣе реалистическая изъ всѣхъ теорій, когда-либо созданныхъ человѣческимъ умомъ. Марксизмъ съ перваго слова объявляетъ себя на сторонѣ реализма, но онъ не выдерживаетъ правды реализма, и изъ области чистой науки, научнаго реализма, онъ перескакиваетъ въ область философ-

скаго „идеализма“, изъ области научнаго познанія въ область философскаго построенія: такъ идея историческаго матеріализма изъ научной теоріи соціального развитія вырастаетъ въ философію исторіи, въ философію жизни. Исходная идея теоріи историческаго матеріализма, иначе, экономической теоріи общества, та, что нижній слой соціальныхъ отношеній, отношенія экономическія, обладаетъ физической уплотненностью, тѣлесною осязательностью, образуетъ какъ-бы тѣло соціальной жизни, отъ котораго исходитъ законмѣрность, охватывающая всю соціальную систему, которое образуетъ какъ-бы основную ткань для соціального узора. Это очень важная идея, обосновывающая твердое положеніе политической экономіи среди другихъ соціальныхъ наукъ, но ей нельзя придать безусловное и универсальное значеніе какъ въ практикѣ, такъ и въ теоріи—въ практикѣ, такъ какъ экономическая основа соціальной жизни не поддается полной рационализаци, въ теоріи, такъ какъ соціальною законмѣрностью не захватывается духовная, лично - мистическая область. А марксизмъ и придаетъ экономической основѣ соціальной жизни безусловное и универсальное значеніе, экономическую теорію общества онъ дѣлаетъ философіей исторіи, политическую экономію возводитъ въ достоинство полной философіи жизни. Для достиженія этой цѣли онъ присоединяетъ къ историческому матеріализму—матеріализмъ философскій и эволюціонизмъ. Основной недостатокъ марксизма какъ философскаго ученія въ томъ, что онъ, по словамъ Масарика, „смѣшалъ экономику, экономическую исторію и философію исторіи“, онъ, говоря словами Фулье, вмѣсто того, чтобы быть соціальной наукой, становится религіей. Этотъ же приговоръ надъ теоріей историческаго матеріализма тонко формулированъ Риккертомъ. „Это уже не эмпирическая историческая наука, но насильственно и некритически конструированная философія исторіи. Экономическимъ цѣнностямъ придается здѣсь до того абсолютное значеніе, что все, что обладаетъ по отношенію къ нимъ значеніемъ, превращается въ истинное бытіе, все же, что не относится къ экономической культурѣ,—въ надстройку надъ истиннымъ бытіемъ. Въ результатъ получается крайнее метафизическое воззрѣніе, по формальной структурѣ своей родственное платоновскому идеализму и всякому реализму понятій. Цѣнно-

сти гипостазируются здѣсь въ истинно и единственно существующее бытіе. Различіе только въ томъ, что мѣсто идеаловъ головы и сердца заняли идеалы желудка“. И еще: „Уже то обстоятельство, что по происхожденію своему материалистическое пониманіе исторіи тѣсно связано съ опредѣленной политической программой, составною частью которой оно является, указываетъ намъ, гдѣ мы должны искать для него руководящіе принципы цѣнности. Для того, чтобы понять его, необходимо имѣть въ виду, что интересы его творцовъ вращались исключительно вокругъ борьбы пролетаріата съ буржуазіей, и что побѣда пролетаріата была для нихъ центральной; абсолютною цѣнностью. И если въ настоящую эпоху существеннымъ по отношенію къ этой цѣнности является взаимная борьба двухъ классовъ, то и вся исторія, согласно материалистическому пониманію, есть не что иное, какъ исторія классової борьбы, что и сообщаетъ ей цѣнность и единство... Такимъ путемъ оно находитъ общіе принципы исторической жизни, но точно также и всю теорію со всѣми подробностями вполне опредѣляетъ абсолютная цѣнность, ожидаемая побѣда пролетаріата. При этомъ оно не удовлетворяется тѣмъ, чтобы видѣть просто лишь существенное въ томъ, что отнесено къ его абсолютной цѣнности, но, слѣдуя наивному реализму понятій, къ которому присоединяется совсѣмъ уже не наивный реализмъ понятій гегелевской школы, оно видитъ въ существенномъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *подлинную дѣйствительность*, приписывая всей остальной культурной жизни лишь существованіе низшей степени, въ качествѣ надстройки или отраженія“ <sup>1)</sup>). Марксизмъ подводитъ себя подъ этотъ приговоръ, такъ какъ онъ сдвигается съ научно-объективной почвы, утверждаетъ болѣе того, на что его уполномочиваетъ экономическая теорія общества. Правъ и Шмоллеръ, по замѣчанію котораго социалистическая теорія столь же покоится на опредѣленномъ жизнепонима-

<sup>1)</sup> Чтобы оцѣнить серьезность и умѣренность отзыва Риккерта, слѣдуетъ помнить, что онъ самъ признаетъ историко-философское ядро историческаго материализма. Онъ пишетъ: Doch sind diese metaphysischen Hypostasierungen des Wirtschaftlichen schliesslich nur Vebertreibungen und würden sich beseitigen lassen, ohne den geschichtsphilosophischen Kernpunkt des historischen Materialismus zu berühren (Geschichtsphilosophie).



ніи, именно на преувеличенной матеріалистической оцѣнкѣ внѣшнихъ благъ, какъ средневѣковыя экономическія теоріи покоились на христіанствѣ, государственно-хозяйственныя теоріи XVI—XVIII вѣковъ—на идеяхъ абсолютизма, естественно-научныхъ и естественно-правовыхъ, какъ даже и менѣе крайнія современныя теоріи и системы народно-хозяйственной науки и соціальной политики до извѣстной степени, именно посколькѣ онѣ выставляютъ себя законченнымъ цѣлымъ и, въ смыслѣ такой законченности, указываютъ идеалы для будущаго,—всегда необходимо отправляются отъ того или иного міровоззрѣнія, отъ исполнѣ индивидуальныхъ взглядовъ на міровое и историческое развитіе. „Лишь тотъ, кто создалъ себѣ по отношенію къ великимъ институтамъ государства, частнаго права, хозяйственной организаціи конкретную картину всей ихъ эволюціи, можетъ говорить о томъ, куда направится и можетъ направиться будущее. А такая картина въ извѣстномъ смыслѣ всегда остается субъективной, всегда дополняется образами фантазіи, по большей части руководящейся телеологическими соображеніями“. Въ послѣднемъ итогѣ соціологическое построеніе Маркса есть плодъ его личнаго духа, есть его личная философія <sup>1)</sup>. И это оказывается философскимъ недочетомъ марксизма въ виду того, что самъ онъ ставитъ себѣ исключительно научно-объективныя заданія, что онъ по методу не имѣетъ права быть философіей. Это недостатокъ методологическій, и онъ лишь осложняется тѣмъ обстоятельствомъ, что марксизмъ примѣшалъ къ объективной наукѣ матеріалистическую философію, т. е. философію самую дурную, наиболѣе далекую отъ религіозно-этическаго опыта. Вслѣдствіе этого историко-философскія построенія марксизма являются не только методологически неправомѣрными, но и по содержанію не отвѣчающими самой задачѣ философіи исторіи, философіи жизни <sup>2)</sup>. Тѣмъ не менѣе самую важную для философской

1) Ср. Зомбарта *Das Lebenswerk von K. Marx*.

2) Кроче: „Въ виду существованія тенденціи возстановить матеріалистическую философію исторіи, замѣняющую вездѣсущую идею вездѣсущей матеріей, слѣдуетъ подчеркнуть невозможность всякаго построенія такого рода, которое и помимо этого въ лучшемъ случаѣ было бы излишнимъ... Поэтому лучшей похвалой матеріалистическаго пониманія исторіи будетъ не называть его *окончательной и заключительной фило-*

критики погрѣшностью марксизма нужно признать его методологическій недостатокъ. Съ философской точки зрѣнія не столько важно то, что марксизмъ прибѣгъ къ дурной философїи, какъ то, что онъ, смѣшавъ задачи науки съ задачами философїи, закрылъ для себя путь къ реалистическому пониманію социальна-исторической дѣйствительности. Онъ подошелъ, какъ никакое другое философское направленіе, къ самымъ глубинамъ социальна-историческаго реализма, и сюда-то онъ примѣшалъ „образы фантазіи, руководящейся телеологическими соображеніями“. Онъ потерялъ пониманіе относительности социальна-историческаго познанія и условности социальной практики, потерялъ и за себя и за все то научно-практическое движеніе, которому онъ положилъ начало. Онъ не использовалъ того реализма, который содержится въ его собственныхъ теорїяхъ, потому что вполне оцѣнить социальна-историческій реализмъ можетъ лишь духовная философїя, построенная по субъективному методу и отличающаяся себя отъ объективныхъ задачъ науки<sup>1)</sup>.

*софїей исторїи*, а объявить, что оно вовсе не есть философїя исторїи... Оно есть собственно сумма новыхъ данныхъ, новыхъ наблюденій, входящихъ въ познаніе историка“.

1) Мысль о зависимости социальна-историческаго, теоретическаго и практическаго, реализма отъ религіозно-этическаго принципа, которой мы придаемъ столь важное значеніе, эту мысль мы встрѣтили, сверхъ всякихъ ожиданій, у И. С. Аксакова въ *Біографїи* *Θ. И. Тютчева*. „Міръ древній, пишетъ здѣсь авторъ въ поясненіе нѣкоторыхъ сужденій *Θ. И. Тютчева*,—міръ древній, не вѣдавшій откровенія, не знавшій надъ собою и внѣ себя никакого высшаго, нравственнаго начала, былъ; естественно и такъ сказать *de facto*, самъ для себя источникомъ всякой власти, самъ своею верховною совѣстью. Государство стало для него выраженіемъ высшей истины, совершенно поработило себѣ и, такъ сказать, втянуло въ себя человѣческую личность. Поэтому нигдѣ и не могла идея государства развиться въ такой строгой послѣдовательности и полнотѣ, какъ въ языческомъ мірѣ (въ формѣ ли монархической или республиканской — все равно); до своего же полнаго апогея она дошла въ Римѣ. Такое государство, само въ себѣ имѣющее цѣль, само для себя существующее, альфа и омега человѣческаго бытія, само олицетворенное божество,—такое государство было уже невысказуемо въ мірѣ христіанскомъ. Христіанство, указавъ человѣку и человечеству высшее призваніе *внѣ* государства; ограничивъ государство областью внѣшняго, значеніемъ только средства и формы, а не цѣли бытія; поставивъ превыше его начало божественной истины, источникъ всяческой силы и власти,—низвело такимъ

Таковъ выводъ, къ которому приводитъ критическій анализъ теоріи историческаго матеріализма. Поскольку онъ поддается, постулируется разсмотрѣніемъ марксисткой философіи, постольку онъ свидѣтельствуесть о серьезности, о плодотворности научно-соціалистической проблемы, и самъ онъ

образомъ самый принципъ государственный на низшее, подобающее ему мѣсто. На такомъ, такъ сказать, подчиненномъ отношеніи къ высшей истинѣ зиждется теперь въ христіанствѣ основаніе государства, основаніе земной власти, повиненіе которой, въ предѣлахъ высшей истины, благословляется и повелѣвается для христіанъ Богомъ. Но какъ скоро христіанскій міръ отрекся бы Бога, современное основаніе государства, основаніе всякой земной власти непременно бы поколебалось: ему уже не на чемъ утвердиться. вмѣстѣ съ тѣмъ упразднилось бы единственное начало, обуздывающее, сдерживающее въ предѣлахъ развитіе государственности, указующее ей границы. Чтобы утвердить принципъ государства или власти снова на твердомъ фундаментѣ, слѣдовало бы міру возвратиться къ языческой вѣрѣ въ государство, къ представленію древнихъ о государствѣ, слѣдовательно къ признанію за государствомъ, т. е. за началомъ формальной правды и виѣшней, грубой, принудительной силы, значеніе высшей истины,—къ признанію полноправности государственной не только надъ гражданиномъ, но и надъ *человѣкомъ*. Но однажды освобожденная изъ языческаго рабства государству, человѣческая личность, которую христіанство превознесло такъ высоко, за которую признало такую полноту духовной свободы, уже не можетъ, уже не способна дать поработить себя снова. Чтѣ же выходитъ? Выходить сопоставленіе началъ несомвѣстимыхъ: языческаго представленія о государствѣ съ христіанскимъ представленіемъ о человѣческой личности,—ибо если въ мірѣ дохристіанскомъ человѣкъ поглощался гражданиномъ, а идея личности идеею государства, то общество христіанское, хотя бы и отрекшееся отъ Христа, не властно уже отречься отъ сознанія человѣческой индивидуальности и ея правъ.—сознанія, которому нѣтъ мѣста въ языческомъ государствѣ. Такое общество, отрицая христіанство, но не отказываясь отъ вложенныхъ въ него христіанствомъ требованій высшей нравственной правды, индивидуальной свободы и другихъ христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, станетъ непременно предъавлять эти требованія къ государству, возлагать на государство осуществленіе всѣхъ этихъ невыполнимыхъ для государства запросовъ. Другими словами: оно вынуждено будетъ весь строй свободныхъ нравственныхъ отношеній, созданный христіанствомъ, вколотить въ букву, въ форму принудительности закона и поставить подъ охрану государственнаго жезла или дубины; оно будетъ палкой, гильотиной, петролеемъ водворять въ мірѣ любовь, равноправность, уваженіе къ человѣческой личности, къ человѣческой свободѣ“ и т. д.

Тютчевъ и Аксаковъ имѣютъ въ виду политическія революціи: но не трудно примѣнить ихъ мысль и къ революціи соціальной.

получаетъ значеніе спеціальной критики марксизма. Но сейчасъ же становится очевиднымъ, что та проблема, къ которой наиболѣе прямо подводитъ научный социализмъ, выступаетъ за грани марксизма, вслѣдствіе чего формулированный нами выводъ приобретаетъ болѣе самостоятельное значеніе и болѣе широкое критическое примѣненіе.

Это проблема объ отношеніи религіозно-этического начала къ социально-историческому познанію (и социальной практикѣ), о научно-историческомъ оправданіи вѣры и ея идеаловъ. Проблема эта издавна вызывала религіозно-философскую мысль на положительныя концепціи, а въ послѣднее время горячо обсуждается въ философско-критической литературѣ.

Издавна начавшіеся многочисленные опыты положительнаго рѣшенія проблемы принадлежать, какъ это легко понять, вѣрующимъ умамъ. Заслуживаетъ нашего особаго вниманія, что здѣсь, на полюсѣ противоположномъ матеріалистическому истолкованію социально-исторической жизни, мы тоже встрѣчаемъ крайнее сближеніе религіозно-этической, субъективно-философской мысли и объективно-историческаго познанія, внесеніе религіозно-этической оцѣнки въ конкретный потокъ социально-историческаго развитія, не исключая живой современной дѣйствительности. Намъ достаточно назвать имена великихъ богослововъ блаж. Августина (*De civitate Dei*), Боссюэта (*Discours sur l'histoire universelle*), по слѣдамъ которыхъ идетъ вся ортодоксальная католическая мысль (де-Бональдъ, Ж. де-Местръ) до самыхъ послѣднихъ дней <sup>1)</sup>, писателей и философовъ романтическаго и идеалистическаго направленій, Шлегеля (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), Гердера (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), В. фонъ-Гумбольдта (*Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers*), Лессинга (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*), Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, историковъ Лорана и Шлоссера <sup>2)</sup>.

Это направленіе мысли вызвало протестъ, какъ со стороны

<sup>1)</sup> Напр. Legendre *L'histoire comme science morale* въ *Annales de philosophie chrétienne* 1913.

<sup>2)</sup> Изъ теоретиковъ исторической науки сюда принадлежатъ: W. Maurenbrecher *Ueber Methode und Aufgabe der historischen Forschung*, L. Bourdeau *L'histoire et les historiens*, R. Lavollée *La morale dans l'histoire*.

историковъ, какъ-то Ранке <sup>1)</sup>, Лоренцъ <sup>2)</sup>, такъ и философъ, освобождающихъ историографію отъ вмѣшательства религіозно-этическихъ идей, считающихъ неправомѣрнымъ приложеніе къ исторіи нравственнаго суда, отрицающихъ возможность научно-историческаго оправданія общихъ религіозно-этическихъ идей—идеи міровой цѣли, идеи прогресса. Изъ философъ здѣсь нужно назвать Дильтея, Риккорта, Мюнстерберга.

Дильтей не признаетъ философію исторіи наукой. Онъ объявляетъ ложными соціологическія и историко-философскія теоріи, которыя въ историческихъ описаніяхъ видятъ лишь сырой матеріаль для своихъ абстракцій. По его взгляду, лишь суевѣріе заставляетъ подвергать работы историковъ таинственному процессу для того, чтобы находимый у нихъ матеріаль, изображеніе единичнаго, алхимически претворить въ чистое золото абстракціи и вынудить этимъ путемъ исторію открыть свою послѣднюю тайну,—суевѣріе это столь же чудовищно, какъ была чудовищной мечта алхимика-натурфилософа вырвать у природы ея великое слово. Какъ природа не можетъ открыть такого слова, такъ нѣтъ и у исторіи послѣдняго и простаго слова, которое выражало бы ея истинный смыслъ. Познаніе общественно-исторической дѣйствительности, по взгляду Дильтея, дается только отдѣльными науками о духѣ, онѣ суть единственный путь къ объясненію исторіи, и, напротивъ, намъ недоступно познаніе исторической дѣйствительности въ конкретномъ или непосредственномъ цѣломъ. Сложная историческая дѣйствительность познается посредствомъ наукъ, изслѣдующихъ закономерность простыхъ фактовъ, на которые мы можемъ разло-

1) Ранке мотивомъ историка признаетъ интересъ ко всему индивидуально-человѣческому—*Neigung zu der lebendigen Erscheinung des Menschen schlechthin.*

2) *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtert:* Was man nun auch von dem Begriff des Absoluten in der Philosophie denken mag, die Geschichtswissenschaft als solche kennt nur ein zeitliches und mithin auch nur ein relatives Mass der Dinge. Alle Werthbeurtheilung der Geschichte kann daher nur relativ und aus zeitlichen Momenten fließen, und wer sich nicht selbst täuschen und den Dingen nicht Gewalt anthun will, muss ein für allemal in dieser Wissenschaft auf absolute Werthe verzichten.

жить эту дѣйствительность. Не можетъ быть общей теоріи историческаго процесса, нельзя его свести къ одной формулѣ, къ одному принципу. Философія исторіи должна отказаться отъ своихъ притязаній, если только она желаетъ воспользоваться дѣйствительными средствами историческаго познанія, а въ своемъ современномъ видѣ она мучается надъ квадратурой круга. Всякія абстракціи, которыми неизбежно предваряется анализъ историческихъ фактовъ, бываютъ лишь односторонними субъективными точками зрѣнія, односторонними формулами, которыя, если бы онѣ и не были ложными, всегда слишкомъ бѣдны и слишкомъ узки въ сравненіи съ необъятною дѣйствительностью. Каждая формула, въ которой мы выражаемъ смыслъ исторіи, есть лишь рефлексъ нашей собственной внутренней жизни, даже идея прогресса въ послѣднемъ итогѣ опирается на внутренній опытъ усилій нашей воли, нашей жизненной работы, и радостнаго сознанія обнаруживающейся въ ней энергій: это сознаніе проэцировалось бы въ образѣ міроваго прогресса и въ томъ случаѣ, если бы въ дѣйствительности историческаго процесса и нельзя было обнаружить слѣдовъ прогресса. Въ этомъ обстоятельствѣ коренится неизгладимое чувство цѣнности и смысла всемірной исторіи. Смыслъ исторической дѣйствительности складывается изъ неисчислимаго разнообразія отдѣльныхъ цѣнностей, подобно тому какъ изъ такого же разнообразія дѣйствительныхъ вліяній образуется каузальный комплексъ. Смыслъ исторіи въ дѣйствительности есть нѣчто чрезвычайно сложное. Вѣрными путями къ его познанію нужно признать, во первыхъ, самопознаніе, которое открываетъ въ духовной жизни начало цѣнности и практическаго принципа и прослѣживаетъ ихъ отношеніе къ дѣйствительности, и, съ другой стороны, тщательный анализъ, разлагающій эту сторону всемірной исторіи въ ея туманномъ цѣломъ. Философія исторіи, вмѣсто того, не выходитъ изъ области общихъ представленій, которыя или сокращенно воспроизводятъ цѣльное впечатлѣніе историческаго процесса, какъ его сущность, или же выводятъ этотъ связанный образъ изъ какого-нибудь общаго метафизическаго принципа. Корни философіи исторіи въ религіозномъ міровоззрѣніи, въ вѣрѣ въ промыслъ Божій. Но что человѣкъ переживаетъ въ своей одинокой душѣ, въ своей борьбѣ съ судьбой, въ

глубинѣ своей совѣсти, это существуетъ лишь для него, а не для всемірнаго процесса и не для какого-либо организма человѣческаго общества (was ein Mensch in seiner einsamen Seele, mit dem Schicksal ringend, in der Tiefe seines Gewissens durchlebt, das ist für *ihn* da, nicht für den Weltprocess und nicht für irgend einen Organismus der menschlichen Gesellschaft).

Риккертъ проводитъ границу между исторической наукой и философіей исторіи, исходящей изъ субъективнаго понятія прогресса. Онъ различаетъ (личную) оцѣнку (Werturteilen) и отнесеніе къ (общепризнаваемымъ, культурнымъ) цѣнностямъ (Wertbeziehungen, Beziehungen auf Werte), допуская въ работу историка только второе. Этимъ онъ прежде всего хочетъ устранить изъ исторической науки практическую оцѣнку, оставляя здѣсь мѣсто лишь для теоретическихъ пріемовъ. Историкъ въ противоположность „хотящему человѣку“ долженъ быть не практикомъ, а теоретикомъ, и поэтому всегда лишь излагать, а не оцѣнивать, т. е. у него и у человѣка практической жизни общи точки зрѣнія, съ которыхъ разсматривается предметъ, но не само хотѣніе и оцѣниваніе. Во-вторыхъ, этимъ различіемъ устраняется изъ работы историка субъективный элементъ оцѣнки. Отнесеніе къ цѣнностямъ остается въ области установленія фактовъ, оцѣнка выходитъ изъ нея. То, что культурные люди признаютъ нѣкоторыя цѣнности за таковыя и поэтому стремятся къ созданію благъ, съ которыми эти цѣнности связываются,—это фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію. Лишь съ точки зрѣнія этого факта, большей частью молчаливо предполагающагося историкомъ, а отнюдь не съ точки зрѣнія значимости цѣнностей, до которой историкъ, какъ представителю эмпирической науки, нѣтъ рѣшительно никакого дѣла,—дѣйствительность распадается для исторіи на существенные и несущественные элементы. Если бы даже ни одна изъ признаваемыхъ культурными людьми цѣнностей не имѣла никакой значимости, то и тогда не подлежало бы сомнѣнію, что для осуществленія фактически признаваемыхъ цѣнностей или для возникновенія благъ, которымъ эти цѣнности присущи, могло бы имѣть значеніе только опредѣленное количество объектовъ, и что у этихъ объектовъ принимается во вниманіе опять-таки только опредѣленная часть ихъ содержанія. Отсюда Риккертъ заключаетъ, что историческія

индивидуальности возникаютъ безъ оцѣнки историка. Напротивъ, оцѣнка исторической дѣйствительности съ точки зрѣнія субъективной идеи прогресса даетъ не исторію, а философію исторіи. Прогрессъ означаетъ повышение въ цѣнности культурныхъ благъ, и поэтому всякое утверждение относительно прогресса или регресса включаетъ въ себя положительную или отрицательную оцѣнку. Если рядъ измѣненій называютъ прогрессомъ, то этимъ самымъ уже говорятъ, что всякая слѣдующая стадія въ большей степени реализуетъ цѣнность, чѣмъ предыдущая. При этомъ, производя подобную оцѣнку, необходимо одновременно высказаться о значимости цѣнности, являющейся критеріемъ прогресса. Но такъ какъ исторія не должна заниматься изслѣдованіемъ вопроса о значимости цѣнностей, но имѣетъ въ виду лишь фактическое оцѣниваніе людьми нѣкоторыхъ цѣнностей, то она не сможетъ никогда рѣшать, является ли какой-нибудь рядъ измѣненій прогрессомъ, или регрессомъ. Поэтому понятіе прогресса относится къ области философіи исторіи, истолковывающей „смыслъ“ историческаго быванія съ точки зрѣнія воплощенныхъ въ немъ цѣнностей и произносящей надъ прошлымъ судъ въ смыслѣ его положительной или отрицательной цѣнности. Эмпирическая историческая наука избѣгаетъ всего этого. Подобное истолкованіе и судъ надъ прошлымъ были бы неисторичны. Историкъ имѣетъ въ виду процессъ становленія въ его цѣломъ въ такомъ видѣ, какъ оно постепенно осуществляется благодаря совокупности его существенныхъ частей, ибо лишь такимъ образомъ различныя стадіи оказываются необходимыми членами, каждый изъ которыхъ сохраняетъ свое значеніе. Но понятіе прогресса враждебно именно этому пониманію. Развитіе какъ прогрессъ не принадлежитъ къ числу принциповъ историческаго образованія понятій. Понятіе прогресса специфически не историческое понятіе.

Мюнстербергъ естественныя науки называетъ объективирующими, а науки о духѣ субъективирующими (*Psychologie und Naturwissenschaften objektiviren, die Geisteswissenschaften dagegen subjektiviren*). Въ опредѣленіи понятія субъективнаго, онъ слѣдуетъ Вундту, а также Brentano, Джемсу и Дильтею. По Вундту всякая объективная наука основывается въ послѣднемъ счетѣ на воспріятіи, а наука о духѣ на волѣ,



которая должна быть не воспринята, а понята и оцѣнена. Отдѣльныя науки о духѣ имѣютъ дѣло не съ объектами, дѣйствительность которыхъ устанавливается воспріятіемъ, но съ волевыми актами и цѣлеполаганіями, дѣйствительность которыхъ бываетъ для насъ понятною лишь подъ тѣмъ условіемъ, что мы становимся въ положеніе волящаго субъекта. Духовная жизнь, по представленію Мюнстерберга, не есть разложимый объектъ, а функція субъекта; она мыслится не въ качествѣ анализируемаго содержанія воспріятій, а въ качествѣ цѣлостнаго переживанія. Мы иначе узнаемъ о вещахъ и иначе о существахъ, о воляхъ, такъ что самый основной матеріаль познанія—двоякаго рода: относящійся къ воспріятію (*das Wahrnehmungsartige*) и относящійся къ волѣ (*das Willensartige*). Первый есть предметъ естествознанія, а второй—область исторической науки, которая не имѣетъ никакого дѣла съ вещами. Историческая наука не ставитъ своей задачей обнять все индивидуальное разнообразіе волевыхъ актовъ; она изучаетъ тождественное въ этомъ мірѣ, тѣ комплексы, въ которые объединяются частныя проявленія воли. Элементы волевой жизни отдѣльнаго человѣка объединяются съ соотвѣтствующими элементами волевой жизни другихъ людей въ устойчивые комплексы воленій—политическій, правовой, хозяйственный, соціальный, научный, художественный, религіозный, нравственный, которые и составляютъ собственный предметъ исторіи. Субъективный волевой матеріаль берется историкомъ въ широкихъ по объему волевыхъ комплексахъ, и на этомъ пути возникаетъ для него различіе важнаго и неважнаго. Важными для него являются тѣ акты личности, которые идентично оживаютъ въ болѣе широкомъ кругу, напр. воля основателя религіи. Однако Мюнстербергъ считаетъ сужденія о добрѣ и злѣ чуждыми исторіи. Какъ естествовѣдъ можетъ говорить лишь объ измѣненіяхъ и ничего не знаетъ объ улучшеніи и возрастаніи, такъ и историкъ, отличая важное отъ неважнаго, вліятельное отъ невліятельнаго, относится индифферентно къ тому, клонится ли дѣло къ добру или злу, направляется ли измѣненіе впередъ или назадъ. Какъ біологъ въ равной мѣрѣ долженъ объяснить здоровье и болѣзнь, жизнь и смерть, такъ и историкъ долженъ понять и объяснить времена и подъема и упадка. Мюнстербергъ не игнорируетъ того раз-

личія между естествовѣдомъ и историкомъ, что весь матеріаль исторической науки есть сама воля или связанъ съ волей, а всякое воленіе можетъ имѣть отношеніе къ цѣнностямъ. Но онъ утверждаетъ, что историкъ разсматриваетъ праведниковъ и грѣшниковъ, правомыслящихъ и заблуждающихся, мучениковъ и преступниковъ безразлично, единственно со стороны историческаго вліянія ихъ. Онъ не ставитъ своею задачею оцѣнивать, ибо все свободно совершающееся для него становится уже неизмѣнимымъ порядкомъ сущаго, на который онъ смотритъ ретроспективно, съ единственной цѣлью уразумѣть связь совершающагося. Не его дѣло рѣшать, имѣло ли абсолютную цѣнность то обстоятельство, что были герои и измѣнники, мыслители и глупцы, что народы процвѣтали и умирали. Мюнстербергъ снова возвращается къ мысли, что историческій матеріаль не можетъ быть совершенно чуждымъ оцѣнки (und dennoch ist die Frage nach dem Wert des historischen Geschehens unmöglich von der Schwelle zu weisen). Пусть историкъ хладнокровно созерцаетъ историческую сутолоку: гдѣ-нибудь внѣ предѣловъ историческаго изслѣдованія—это можно назвать философіей исторіи—долженъ помѣщаться пунктъ, съ высоты котораго становится явнымъ, представляетъ ли собою историческое движеніе прогрессъ и развитіе. Это уже есть вопросъ не о связи совершающагося, а о смыслѣ и предѣлѣ, о задачахъ и цѣляхъ исторіи. Философія исторіи не есть дисциплина, которая отыскиваетъ законы, что есть дѣло соціальной фізіологіи и соціальной психологіи, а дисциплина, которая отыскиваетъ смыслъ происходящаго (den Sinn des Geschehens).

Изъ другихъ авторовъ <sup>1)</sup> мы упомянемъ Гротенфельта, который обсуждаетъ интересующую насъ проблему въ двухъ книгахъ: *Die Wertschätzung in der Geschichte* и *Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein*.

По его словамъ, высшая міровая цѣль не можетъ быть выражена въ общеобязательной и для всѣхъ принудительной

<sup>1)</sup> У насъ съ особенною энергіею отрицалъ позитивный смыслъ въ исторіи и нравственный судъ надъ нею Герценъ (т. V, 16—42, 100—109). Нужно припомнить также „разочарованіе“ Карамзина. Изъ новыхъ философовъ слѣдуетъ назвать Бергсона.

формуль. Если бы мы попытались ее зафиксировать, то мы втянулись бы въ тѣ безконечные споры, которые ведутся по вопросу о высшемъ принципѣ нормативной этики. Поэтому историку нужно по возможности избѣгать внесенія въ свои изслѣдованія идеальныхъ представленій о ходѣ человѣческой жизни, которыя не могутъ считаться общепризнанными. Примѣненіе къ исторіи апріорнаго принципа оцѣнки не можетъ не быть крайне вреднымъ. Реальный, живой міръ является болѣе полнымъ и разностороннимъ, чѣмъ наши теоріи. Въ дѣйствительной исторической жизни вмѣщаются столь разнообразныя стремленія, имѣющія то или другое оправданіе, что всякая попытка оцѣнивать исторію по какому-либо систематически выведенному и разъ навсегда фиксированному историко-философскому критерию была бы несправедливостью къ той или другой сторонѣ дѣйствительности. Съ другой стороны, и самой духовной жизни, ея высшимъ формамъ причиняють вредъ, если присвоиваютъ имъ исключительность, не даютъ рядомъ съ ними мѣста другимъ сторонамъ культурной жизни. Разныя эпохи исторіи, и особенно средневѣковье съ его одностороннею религиозною жизнью, подтверждаютъ это. Равнымъ образомъ и односторонне морализирующая культура приводитъ къ тому, что мораль въ извѣстной степени теряетъ самое свое содержаніе и свою цѣль; нравственность бываетъ здоровою и дѣйственною подъ тѣмъ условіемъ, если она хочетъ быть лишь однимъ моментомъ въ духовной жизни, наполняющейся и инымъ содержаніемъ, если она признаетъ другія стремленія и цѣнности. Въ исторіи не дается полнаго осуществленія нашихъ идеаловъ; въ исторіи встрѣчается даже много „случайнаго“. Фактическое теченіе исторіи народовъ не вручаетъ намъ надежнаго внѣшняго критерія для нашихъ оцѣнокъ. Какъ бы ни была желанна въ иныхъ случаяхъ внѣшняя безобманная норма,—тѣмъ не менѣе осязательнаго и безспорнаго доказательства того, въ чемъ собственно лежатъ высшія цѣли исторической жизни, говоря иначе, въ чемъ божественный смыслъ міроваго процесса, такого внѣшняго доказательства намъ не дается. Мы можемъ вѣровать въ разумность исторіи; мы можемъ быть проникнуты убѣжденіемъ, что фактическая дѣйствительность имѣетъ свой корень въ Богѣ и что, поэтому, исторія управляется промысломъ;

пусть это наше настроеніе оправдывается наблюденіями надъ исторіей,—при всемъ томъ несомнѣнно, что внѣшняя историческая дѣйствительность и фактичскій ходъ эволюціи ни въ какомъ случаѣ не могутъ считаться образцовыми, не могутъ быть признаны надежной идеальной нормой. Высшую норму мы должны искать въ собственномъ сердцѣ, въ собственномъ духѣ. Послѣднее основаніе нашихъ сужденій цѣнности лежитъ выше какого-бы то ни было научнаго доказательства. Сужденія цѣнности коренятся въ чувствѣ цѣнности или въ волѣ, которая признается нами просто какъ фактъ. Отдѣльныя оцѣнки могутъ оправдываться указаніемъ на конечную цѣль, которой онѣ служатъ, но высшую конечную цѣль мы должны признать безъ всякихъ доказательствъ. Обосновать эту цѣль можно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы можно было доказать, что наши высшія цѣли и цѣнности суть въ то же время предѣль разумнаго міропорядка, планъ высшей, надмірной силы. Но это можно признавать лишь вѣрою, а нельзя доказывать теоретическими доводами. Въ частности, съ чувствомъ цѣнности идеальныхъ благъ въ исторіи можетъ соединяться вѣра и въ то, что они суть міровая сила; я объединяю свои историческія и этическія оцѣнки въ той мысли и въ томъ чувствѣ, что наша задача—содѣйствовать по мѣрѣ своихъ силъ осуществленію божественнаго, вѣчнаго, въ себѣ и въ человѣчествѣ. Для меня идеалистическое истолкованіе историческихъ цѣнностей стоитъ въ тѣсной связи съ моимъ убѣжденіемъ, что и въ мірѣ и въ насъ дѣйствуетъ надмірный принципъ. Для меня лично эти убѣжденія опираются одно на другое. И далѣе, хотя практическое жизнепониманіе и теоретическое міровоззрѣніе могутъ складываться независимо одно отъ другого, однако естественно стремиться къ нѣкоторой гармоніи между ними. Тѣмъ не менѣе историческое значеніе этическихъ цѣнностей, историческій прогрессъ и особенно прогрессъ нравственный есть предметъ вѣры, а не научныхъ доказательствъ. Гротенфельтъ согласно съ Эйкеномъ принимаетъ, что „духовная жизнь“ не есть лишь имманентное содержаніе исторіи, что она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и трансцендентное бытіе, такъ что историческое развитіе духовной жизни, историческая работа человѣка дѣлаетъ его причастнымъ запредѣльной вѣчной цѣнности. Однако абсо-

лютно цѣнное, говорить онъ,—не составляетъ объективно достижимой ступени культуры, не становится объективно-исторической реальностью: это, скорѣе сказать,—томленіе по идеалу.

Такова новѣйшая философская мысль объ отношеніи между исторической наукой и философіей исторіи. Въ ней нужно различать двѣ стороны. Она, во-первыхъ, есть методологія историческаго знанія. Эта сторона меня менѣе интересуетъ. Съ этой стороны мысль разсмотрѣнныхъ нами мыслителей, можетъ быть, и не составляетъ послѣдняго слова науки. По крайней мѣрѣ въ спорѣ между Риккертомъ и Ксенополемъ <sup>1)</sup> я сталъ бы на сторону послѣдняго, такъ какъ въ воззрѣніи его я вижу болѣе историческаго реализма. Меня интересуетъ другая сторона въ мысли названныхъ философовъ, въ которой они должны быть признаны господами положенія, „мастерами дѣла“: обоснованіе философіи исторіи, философіи жизни. И мнѣ думается, что въ этой части новѣйшая философская мысль, послѣднее слово философіи, страдаетъ существенными недостатками. Дѣло въ томъ, что въ общемъ и цѣломъ она обосновываетъ скорѣе историческую науку, чѣмъ философію исторіи, которая затрогивается только отрицательно,—она не обосновываетъ собственно духовной философіи. Вниманіе разсмотрѣнныхъ философовъ неравномѣрно распредѣлено между исторической дѣйствительностью и духовною жизнью, оно односторонне направлено къ первой въ ущербъ второй. А такъ какъ духовная философія служить условіемъ полнаго соціально-историческаго реализма, то отсутствіе (или недостаточное раскрытіе) у этихъ мыслителей идеи духовной жизни препятствуетъ имъ быть реалистами въ соціально-исторической области.

Возвратимся къ Дильтею. Онъ ставитъ рядомъ съ науками о природѣ (die Naturwissenschaften) науки о духѣ (die Geisteswissenschaften), въ составѣ которыхъ онъ различаетъ три класса высказываній: теоретически изучаемые факты (Thatsachen), сужденія цѣнности (Werthurtheile) и практическія правила (Regeln): рядомъ съ науками о природѣ онъ

<sup>1)</sup> См. его *La théorie de l'histoire* и рядъ статей въ *Revue philosophique* и *Revue de synthèse historique*, одна изъ которыхъ переведена на русскій языкъ: *Понятіе цѣнности въ исторіи*.

ставить не духовную философію, или философію духовной жизни, а науки о духѣ. Онъ ставитъ для себя задачей—дать теоретико-познавательное обоснованіе наукъ о духѣ. Критика философіи исторіи составляетъ отрицательную часть этой задачи <sup>1)</sup>, къ которой присоединяется часть положительная <sup>2)</sup>. Здѣсь онъ строитъ теорію структуры (die Theorie der Struktur), которая имѣетъ дѣло съ внутренними, въ отличіе отъ воспріятія внѣшнихъ предметовъ, психическими, структурными отношеніями. Структурной системѣ присуща цѣлесообразность, не въ объективномъ, а въ субъективномъ смыслѣ. Ученіе о структурѣ составляетъ главную часть описательной психологіи. Въ ней Дильтей и полагаетъ прежде всего основу наукъ о духѣ. Итакъ, отдѣльныя науки о духѣ, существованіе которыхъ вызывается тѣмъ обстоятельствомъ, что нѣтъ единой науки, которая познавала бы общественно-историческую дѣйствительность въ цѣломъ,—науки о духѣ, имѣющія основаніе въ психологіи—вотъ все, чего хочетъ Дильтей.

У Риккерта мы также встрѣчаемъ смѣшеніе моральнаго съ историческимъ. Хотя онъ и предлагаетъ тонкое различіе между оцѣнкой и отнесеніемъ къ цѣнности и тѣмъ избѣгаетъ грубаго внесенія субъективнаго элемента въ соціально-историческое познаніе, тѣмъ не менѣе онъ, какъ это и замѣчено Ксенополемъ, недалеко ушелъ отъ родственнаго ему по направленію Виндельбанда, который, вслѣдъ за Шлейермахеромъ, называетъ мораль теоріей историческаго познанія. По его словамъ, какъ „для научной объективности законовъ природы мы нуждаемся лишь въ формальной предпосылкѣ, гласящей, что какія-либо безусловно всеобщія сужденія абсолютно обязательны“, такъ и „въ исторіи мы можемъ удовлетвориться формальной предпосылкой, гласящей, что какія-либо цѣнности безусловно обязательны, такъ какъ тогда всякая нормативно общая цѣнность болѣе или менѣе приближается къ абсолютнымъ цѣностямъ, а потому и всякая культурная жизнь въ своей индивидуальности имѣетъ необходимое отношеніе къ абсолютнымъ цѣностямъ“.

1) Исполненную въ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, 1883.

2) Главн. обр. въ *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894, и *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1905.

„Лишь съ точки зрѣнія абсолютнаго идеала, служащаго намъ критеріемъ для эмпирической дѣйствительности, имѣетъ вообще смыслъ наполнять цѣнностями исторически обусловленную культурную жизнь во всемъ ея своеобразіи и индивидуальности“. Въ соотвѣтствіе съ этимъ обоснованіемъ историческаго познанія на морали, Риккертъ, съ другой стороны, стремится къ созданію только наукъ о культурѣ, а не духовной философіи. Самое большее, чего онъ домогается, это—противопоставить старому естественно-научному міросозерцанію міросозерцаніе историческое. Снова сказать, мысль Риккерта достаточно осторожна и тонка, онъ принимаетъ предосторожности противъ историзма. И то слѣдуетъ сказать, что противопоставленіе старому философскому пристрастію къ естествознанію и математикѣ социальнo-исторической ориентировки философіи должно быть привѣтствуемо какъ важный шагъ на пути отъ философскаго объективизма къ духовно-мистической философіи. Тѣмъ не менѣе у Риккерта нѣтъ слѣдовъ подлинной религіозно-духовной философіи, и для него, какъ формализмъ, такъ и социологизмъ и историзмъ оказываются непреодолимыми. Что бы онъ ни говорилъ объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, въ вопросѣ объ этическомъ содержаніи онъ не идетъ далѣе социальности. „Для того, чтобы не казалось, что вся философія обращается въ этику, мы должны подчеркнуть, что относительно нравственной воли въ болѣе тѣсномъ смыслѣ дѣло идетъ лишь о формѣ сознанія долга, получающей значеніе въ жизни, коль скоро мы разсматриваемся именно какъ *соціальныя* существа, коль скоро наше хотѣніе само имѣетъ значеніе въ социальномъ общеніи“. Еще яснѣе этической социологизмъ проглядываетъ у Виндельбанда. По его словамъ, „содержаніе нравственныхъ цѣлей не можетъ быть найдено чрезъ посредство общаго всѣмъ личностямъ понятія человѣка, а всегда принадлежитъ конкретнымъ людямъ. Конкретный же человѣкъ стоитъ всегда въ извѣстной, исторически-обусловленной, жизненной связи съ родомъ, который мы называемъ общимъ именемъ *общества*. Будетъ ли это семья или орда, народъ или комплексъ народовъ, или наконецъ идеальное космополитическое общество,—никогда личность не стоитъ внѣ такого общественнаго союза, и опредѣленный общественный союзъ, къ которому оно принадлежитъ, обу-

словливаетъ своей особой исторической формой содержаніе моральнаго сознанія личности и масштабъ ея нравственной оцѣнки. Этическая функція имѣетъ социальную природу. Въ изолированной личности немислима этическая оцѣнка, ибо изолированная личность вообще не мыслима: она есть фикція. Какъ физически отдѣльный человѣкъ происходитъ изъ рода, точно такъ же онъ зависитъ отъ рода и духовно. Даже уединенный отшельникъ въ своей духовной жизни опредѣленъ обществомъ, которое его создало, и вся жизнь Робинзона покоится на остаткахъ цивилизаціи, изъ которой онъ былъ выброшенъ въ свое одиночество. Абстрактный „естественный“ человѣкъ не существуетъ; живетъ лишь историческій, общественный человѣкъ. Какъ все содержаніе нашего индивидуальнаго бытія, такъ и содержаніе нашихъ нравственныхъ убѣжденій опредѣлено обществомъ. Вся этическая жизнь коренится въ отношеніи личности къ обществу; если бы человѣкъ стоялъ одинъ, безъ посредничества другихъ людей, передъ лицомъ вселенной, онъ былъ бы вообще лишенъ нравственности. Вся наша нравственность коренится въ нравахъ“.

Еще рѣшительнѣе взаимно ограничивающая связь этики и исторіи высказывается Мюнстербергомъ и другими представителями марбургской школы, о которой рѣчь будетъ ниже. Поучительно уже то одно, что Мюнстербергъ въ число наукъ о духѣ, субъективирующихъ наукъ, помѣщаетъ науки историческія и нормативныя: такое сожительство не можетъ не компрометировать тѣхъ и другихъ наукъ. Говоря настойчиво, какъ отмѣчено раньше, о душевныхъ отношеніяхъ между людьми, какъ такой области, которая не воспринимается объективно, а понимается сердцемъ, Мюнстербергъ въ этой области и видитъ предметъ исторіи: это область свободы, и къ ней не приложимо понятіе причинности... И Мюнстербергъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, какъ и Когенъ, который называетъ мораль логикой историческихъ наукъ <sup>1)</sup>.

Итакъ, поставленная въ новой философіи проблема дуализма исторической и духовной жизни, исторіи и филосо-

<sup>1)</sup> О Мюнстербергѣ см. Otto Ritschl *Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*,



фии истории, не нашла въ указанныхъ системахъ плодотворнаго рѣшенія, ибо полное и плодотворное рѣшеніе этой проблемы достигается въ признаніи двухъ порядковъ бытія: реально-историческаго и религіозно-духовнаго, религіозно-мистическаго. Лишь противопоставленіе исторической дѣйствительности, объективно познаваемой, религіозно-духовной области, мистически постигаемой, религіозно-духовной абсолютности, обосновываетъ социальнo-историческій реализмъ, оправдываетъ конкретную дѣйствительность, открываетъ широкія перспективы объективно-историческаго познанія и социальной практики, съ одной стороны, и духовнаго постиженія, духовнаго творчества, съ другой стороны. Дуализмъ же пониженнаго типа, болѣе упрощеннаго вида, не имѣетъ такой познавательной и духовной цѣнности. Безплоднымъ слѣдуетъ признать тотъ дуализмъ, который утверждаютъ представители психологической теоріи общества: Тардъ, Лестеръ Уордъ (*Dynamic sociology, Psychic factors of civilization, Outlines of sociology, Pure sociology*), Гиддингсъ (*The principles of sociology*), Д. М. Болдуинъ (*Mental development in the child and the race, Social and ethical interpretations in mental development*), Макензи и др. <sup>1)</sup> Это—дуализмъ физической и психической областей. Поскольку психологическое направленіе социологіи противопоставляетъ себя органической теоріи общества (Спенсеръ, Шэффле, Лиліенфельдъ, Вормсъ), его слѣдуетъ привѣтствовать, но ему недостаетъ философскаго освѣщенія предмета, такъ какъ оно остается въ сферѣ эмпирическихъ объясненій и не доходитъ до духовно-мистической субъективности.

Соціологическія изслѣдованія психологической школы наполнены рѣчами о нравственности, которая прилагается къ объясненію социальныхъ явленій и примѣняется къ социальной практикѣ, къ социальной организаціи. Но нравственность въ этихъ изслѣдованіяхъ разумѣется только социальная и описывается исключительно въ психологическихъ терминахъ. Нравственное состояніе есть неизбѣжная фаза въ психическомъ развитіи личности. Тогда уже вся жизнь,

<sup>1)</sup> Здѣсь же нужно назвать: Tönnies *Gesellschaft und Gemeinschaft*, Хвостовъ *Нравственная личность и общество*, Де-Роберти *Новая постановка основныхъ вопросовъ социологіи*.

состоящая изъ желаній, нормальнымъ образомъ получаетъ нравственный характеръ. Всѣ дѣйствія, опредѣляемые личнымъ мотивомъ, являются нравственными и социальными—независимо отъ того, носятъ ли они эгоистическій или альтруистическій характеръ, или кажутся безразличными. Всякое дѣйствіе, являющееся въ какомъ-либо смыслѣ корыстнымъ, является и нравственнымъ; и оно подлежитъ нравственной санкціи, разъ личность уже вступила въ нравственный періодъ развитія. Нравственный періодъ развитія личности есть тотъ періодъ, когда человѣкъ становится социальною личностью. Нравственное и социальное—одно и то же. Человѣкъ не есть личность, которая стоитъ одиноко въ своемъ изолированномъ величїи или убожествѣ, гордости или приниженности, и видитъ, встрѣчаетъ, боготворитъ, оспариваетъ, побѣждаетъ другого человѣка, поступающаго противоположнымъ образомъ, при чемъ каждый изъ нихъ все время сохраняетъ свое изолированное величіе или убожество, гордость или приниженность—такъ; чтобы человѣка можно было принимать за единицу въ сложныхъ процессахъ социологическаго умозрѣнія. Наоборотъ, человѣкъ—это, скорѣе, социальный продуктъ, чѣмъ социальная единица. Онъ всегда, въ наибольшей своей части, въ то же время и нѣкто другой. Его социальныя дѣйствія—т. е. дѣйствія, которыя не оказываются антисоциальными,—принадлежатъ ему потому, что первоначально они принадлежатъ обществу; иначе онъ не усвоилъ бы ихъ и не имѣлъ бы никакой тенденціи ихъ выполнять. Все, чему онъ учится, было копировано, воспроизведено, усвоено отъ товарищей, а что всѣ они, включая и его,—всѣ социальные товарищи, дѣлаютъ и думаютъ, то они дѣлаютъ и думаютъ потому, что каждый изъ нихъ прошелъ тотъ же курсъ копированія, воспроизведенія, усвоенія, какъ и онъ самъ. Въ частности этическое чувствованіе есть чувствованіе *публичное*. Нравственное одобреніе имѣетъ наивысшую силу только тогда, когда въ сознаніи того, къ кому оно относится, оно сопровождается знаніемъ или вѣрою, что и общество раздѣлитъ это одобреніе. То же самое можно сказать относительно сужденій, выражающихъ неодобреніе. То „я“, которое является хорошимъ, постояннымъ, соблюдающимъ законы, нравственнымъ, которое служить критеріемъ всѣхъ моихъ сужденій о добрѣ и злѣ, это

„я“ должно быть въ моемъ сознаніи соціальнымъ „я“. Личный идеаль или личная цѣль индивидуума совпадаетъ съ соціальнымъ идеаломъ и соціальной цѣлью (Болдуинъ) <sup>1)</sup>.

**М. Тарѣвъ.**

(Окончаніе слѣдуетъ).

---

---

<sup>1)</sup> Сужденіе Л. Уорда и Гиддингса о нравственности еще грубѣе. Они отождествляютъ этическое сужденіе съ сужденіемъ гедоническимъ. „Что пріятнѣе, то и лучше; что непріятнѣе, то хуже. Пріятное есть благо, непріятное есть зло“ (Уордъ). Высшая этическая фаза цивилизаціи есть фаза экономическаго благоустройства — экономическо-этическая цивилизація (Гиддингсъ).