

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XIX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

Книга V (95).

---

НОЯВРЬ-ДЕКАБРЬ.—1908 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.  
Пименовская ул., соб. домъ.

# СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Происхожденіе зла и смыслъ исторіи. (Окончаніе). <b>Н. А. Бердяева</b> . . . . .	441
Ницше какъ моралистъ. (Окончаніе). <b>В. Ф. Чижа</b> . . . . .	480
Кризисъ современнаго правосознанія. (Окончаніе). <b>П. И. Новгородцева</b> . . . . .	513
—	
Обоснованіе социализма у Фихте. <b>Б. Вышеславцева</b> . . . . .	571
Платонъ въ истолкованіи П. Наторпа. <b>В. Зѣньковского</b> . . . . .	588
—	
<b>Критика и библиографія.</b>	
I. Обзоръ книгъ.	
<b>Soziologie. Untersuchungen ueber die Formen der Vergesellschaftung. Von Georg Simmel. Leipz. 1908. С. Котляревскаго</b> . . . . .	620
<b>Этюды моральной философіи XIX вѣка. Переводъ съ французскаго подъ редакціей Н. Соловьева и И. Линдемана. М. 1908. П. Блонскаго</b> . . . . .	624
<b>Karl Groos. Die Spiele der Tiere. Zweite umgearbeitete Auflage. Jena 1907. В. Караваева</b> . . . . .	626
II. Библиографическій листокъ.	
<b>Московское Психологическое Общество. (Отчеты о заведеніяхъ)</b> . . . . .	641
<b>Матеріалы для журнальной статистики</b> . . . . .	644
<b>Объявленія.</b>	

## Происхождение зла и смыслъ исторіи.

### 4) О христіанской исторіи и историческомъ христіанствѣ.

Что Христось перевернулъ всю исторію міра, это фактъ, который вынуждены признать весь міръ, міръ не только христіанскій по своему сознанію, но и чуждый Христу, и враждебный Ему. Христось зачаровалъ міръ, загнипнотизировалъ; отъ Него пошло безуміе, непонятное для язычниковъ и по сихъ поръ. Человѣчество какъ бы сошло съ ума, съ языческаго, естественнаго ума, плѣнилось таинственной личностью Христа, отказалось во имя этой личности отъ всѣхъ призрачныхъ благъ античной культуры. По чудесному выраженію Розанова, Иисусъ былъ такъ сладокъ, что весь міръ прогоркъ. Передъ Иисусомъ Сладчайшимъ все въ мірѣ потеряло свою прелесть, стало прѣснымъ. Въ исторіи міра произошеть какой-то космической переворотъ, началось подлинно новое лѣтосчисленіе, и не могутъ объяснить этой чудесной роли Иисуса тѣ, которые видятъ въ Немъ только человека, хотя бы и самаго необыкновеннаго. И весь крещеный христіанскій міръ, даже потерявъ высшее религіозное сознаніе того, кто былъ Иисусъ, въ мистической своей стихіи чувствуетъ, что въ Немъ скрыта великая тайна, что съ Нимъ связана величайшая проблема міровой исторіи. Пусть умственно сравниваютъ Христа съ Буддой, Сократомъ или Магометомъ, все же въ глубинѣ чувствуютъ, что это не то, что съ пришествіемъ Христа измѣнился космическій составъ міра, что вошла въ міръ сила не отъ міра сего, что транс-

цендентное стало имманентнымъ. Самые позитивные историки знаютъ, что послѣ Христа ось міровой исторіи измѣнила свое направленіе; Христось сталъ темой міровой исторіи. Сознаніе грѣха и сознаніе спасенія во Христѣ въ „Исповѣди“ бл. Августина было рожденіемъ новаго человѣка. Вся ткань человѣческаго существа стала не похожей на ветхую, языческую ткань. Ощущеніе и сознаніе вѣчной гибели отъ грѣха и вѣчнаго спасенія отъ Христа стали опредѣляющей силой исторіи. Послѣ Христа исторія міра пошла не по пути наименьшаго сопротивленія, какъ хотятъ думать позитивные историки, а *по пути наибольшаго сопротивленія*, по пути сопротивленія всему грѣховному порядку природы. Жажда личнаго спасенія стала основнымъ мотивомъ исторіи и временное непониманіе смысла исторіи, смысла земного существованія человѣчества во времени стало какъ бы исполненіемъ этого смысла.

Христіанская исторія не удалась, христіанство не осуществилось въ исторіи, но сама эта неудача, сама неосуществленность христіанства поучительна для пониманія религіознаго смысла исторіи, поддерживаетъ истину христіанскихъ пророчествъ. Въ христіанской исторіи совершили свой великій подвигъ самоотреченія и аскетической побѣды надъ природой христіанскіе святые, изъ которыхъ состоитъ подлинная Церковь Христова. Но весь „христіанскій“ міръ не принялъ реально христіанства, все еще остался языческимъ. Христіанская исторія была сдѣлкой съ язычествомъ, компромиссомъ съ этимъ міромъ, и изъ компромисса этого родилось „христіанское государство“ и весь христіанскій „быть“. Христіанская исторія была прохожденіемъ черезъ рядъ искушеній, тѣхъ дьявольскихъ искушеній, которыя были отвергнуты Христомъ въ пустынь: искушеніемъ царствомъ этого міра, искушеніемъ чудомъ и искушеніемъ хлѣбами. Искушенія христіанской исторіи отразились на историческомъ христіанствѣ, которое оказалось компромиссомъ подлинной религіи Христа съ царствомъ князя этого міра. Монашеское христіанство, аскетическое по формѣ, по со-

держанію было слишкомъ отъ міра сего и потому не могло создать міра иного. Средніе вѣка, которые будутъ для насъ вѣчнымъ поученіемъ и ко многимъ сторонамъ которыхъ мы неустанно должны возвращаться, особенно поучительны сочетаніемъ небесной мечты съ земной силой этого міра, лежавшаго еще во злѣ. Совершающееся искупленіе какъ бы закрывало творческую тайну космоса, и человѣчество все соединялось съ тлѣнной плотью этого міра, которую проклинали въ своемъ аскетическомъ сознаниі.

Средніе вѣка—самая загадочная и чарующая эпоха міровой исторіи, полная антитезисовъ и противорѣчій. Средніе вѣка не есть эпоха варварства и тьмы; этотъ старый взглядъ давно уже оставленъ культурными историками, наоборотъ, это эпоха великаго напряженія духа, великаго томленія по абсолютному, неустанной работы мысли, это эпоха культурная и творческая, но не дневного творчества, а ночной культуры. Ночное сознаніе средневѣковья было полно прозрѣній и въ иныхъ своихъ точкахъ средневѣковье приближалось къ несказанному. Эпоха не только самая аскетическая, но и самая чувственная, отрицавшая сладострастье земное и утверждавшая сладострастье небесное, одинаково породившая идеаль монаха и идеаль рыцаря, феодальную анархію и священную римскую имперію, міроотрицанье церкви и міродержавство той же церкви, аскетическій подвигъ монашества и рыцарскій культъ прекрасной дамы,— эпоха эта обострила дуализмъ во всѣхъ сферахъ бытія и поставила передъ грядущимъ человѣчествомъ неразрѣшенные проблемы: прежде всего проблему введенія всей дѣйствительности въ ограду церкви, превращенія человѣческой жизни въ теократію. Душа средневѣковья—чувство *покорности* Господу, рыцарская вѣрность Богу, Христу и Дѣвѣ Маріи, ставшимъ предметомъ любви. Во имя мистической покорности воздвигали люди средневѣковья готическіе храмы, устремленные ввысь, шли въ крестовый походъ освободить Гробъ Господень, пѣли пѣсни и писали философскіе трактаты, создавали чудесный, полный красоты культъ, лю-

били прекрасную даму. Душа средневѣковья женственна, покорна Богу, отдается Христу и потому она рыцарски мужественна въ своемъ походѣ противъ враговъ Господа. Романтики всегда возвращались и будутъ возвращаться къ средневѣковью, видятъ тамъ родственное себѣ томленіе. О, мы прекрасно знаемъ, что средневѣковые люди нерѣдко были полны грубости и жестокости, что средневѣковая теократія была подмѣной власти Божьей властью человѣческой, что съ вѣками этими связана инквизиція и суевѣрія, но все это только подчеркиваетъ двойственный и сложный характеръ эпохи.

Средніе вѣка были устремлены къ небу, въ религіозномъ своемъ сознаніи проклинали землю, и земля оставалась языческой, само царство небесное на землѣ становилось язычески земнымъ. Идеаль феодальнаго рыцарства, равно какъ и идеаль священной римской имперіи, былъ странной смѣсью язычества съ христіанствомъ. Эпоха, проникнутая сознаніемъ грѣховности любви, была эротична до глубины своихъ основъ, создала культъ мадонны и влюбленности въ Христа, сблизила культъ прекрасной дамы съ вѣчной женственностью міровой души. Всякому извѣстны тѣма и невѣжество среднихъ лѣтъ человѣчества. Но можно ли сказать, что была философскимъ безвременьемъ и темнотой эпоха, въ серединѣ которой явился Іоаннъ Скоттъ Эригена, а въ концѣ Мейстеръ Эккертъ? Была ли некультурна эпоха Данте и Томы Аквинскаго? Вся античная культура вошла въ средневѣковье, міровая душа жила и развивалась въ теченіе этихъ оклеветанныхъ вѣковъ. Напряженное чувство личности, личнаго спасенія (у монашества) и личной чести (у рыцарства), утверждалось въ эпоху, которую принято считать временемъ полнаго порабощенія личности. Въ основѣ феодальнаго строя лежало начало личности, и послѣдующее обмѣщаніе и обуржуазиваніе міра стерло краски индивидуальности. Средневѣковые ужасы миновали безвозвратно, средневѣковая дикость ушла вглубь прошлаго, средневѣковая красота, средневѣковая культурность, средневѣковая

напряженность духовнаго томленія манять насъ и до сихъ поръ. Философія будущаго больше будетъ имѣть общаго съ философіей средневѣковой <sup>1)</sup>, чѣмъ съ новѣйшей, новая общественность — съ теократіей, новая религиозная жизнь будетъ какъ бы возстановленіемъ средневѣковья, но освобожденнаго отъ дуализма, переведшаго томленіе въ реальность. Почему же идеалы среднихъ вѣковъ не удались, не реализовались, почему наступила эпоха новаго богоотступничества, свѣтскаго гуманизма, возрожденія язычества, а затѣмъ позитивизма и позитивнаго социальнаго строительства? Почему великая, святая идея теократіи, Града Божьяго, стала ненавистной новому человѣчеству, почему оно отказалось отъ томленія по небу, почему ничего не вышло съ грандіознымъ опытомъ охристіанить міръ безъ остатка? Почему всѣ надежды новаго человѣчества идутъ въ разрѣзъ съ мечтами средневѣковья? Какъ можно отстоять религиозный смыслъ исторіи, если произошелъ такой крахъ съ самой религиозной эпохой, что пропала у человѣчества охота религиозно организовать жизнь и религиозно направить исторію?

Этотъ трагизмъ христіанской исторіи въ томъ коренился, что христіанская религія все еще не была полнымъ открытіемъ, что не наступили еще времена для раскрытія положительной *религіозной антропологіи*, монистической правды о земной судьбѣ человѣчества. Въ религіи Христа былъ данъ Богочеловѣкъ и открылась правда о личномъ небесномъ спасеніи, но не было еще дано богочеловѣчество, и не была еще открыта правда о соборномъ спасеніи міра, о пути осуществленія духа Христова въ міровомъ космосѣ. Въ христіанствѣ не было положительнаго религиознаго идеала общества, и аскетическій подвигъ святыхъ былъ антагонистиченъ самой постановкѣ этой проблемы. Поэтому дуализмъ небеснаго и земнаго, религиознаго и мірскаго сталъ

1) Средневѣковая философія не исчерпывалась схоластикой. Такъ, напр., гениальный Іоаннъ Скоттъ Эригена многое предвосхитилъ въ философіи Шеллинга и Гегеля.

хронической болѣзнью христіанской исторіи. Человѣчество, какъ бы предоставленное самому себѣ въ дѣлахъ этого міра, въ историческомъ творествѣ культуры и общественности, беспомощно строило свою антропологию, свое человѣческое ученіе объ обществѣ и о пути исторіи. Богочеловѣкъ явился въ міръ; мистическій актъ искупленія совершился, но богочеловѣческой путь исторіи еще не былъ найденъ, все еще оставалось обширное поле для подмѣны божескаго человѣческимъ, для соблазновъ князя этого міра, который всегда охотно подсказываетъ, какъ лучше устроить міръ, когда Духъ св. не вдохновляетъ еще человѣчества. И исторія христіанской теократіи была сплошной подмѣной, сплошнымъ соблазномъ; въ исторіи этой или господствовала ложная антропологи́я (католичество) или совсѣмъ почти отсутствовала антропологи́я (православіе). Католичество было очень антропологично, въ немъ было слишкомъ много человѣческаго, и оно создало ложную теократію—папоцезаризмъ, въ которомъ власть божеская была подмѣнена властью человѣческой, папа былъ признанъ замѣстителемъ Христа, и человѣкъ этотъ былъ почти обоготворенъ. Все католическое ученіе о церковной іерархіи съ папой во главѣ было ложной религіозной антропологи́ей и обнаруживало отсутствіе подлинной религіозной антропологи́и—откровенія богочеловѣчества, въ которомъ Самъ Христосъ есть Царь и Первосвященникъ и не имѣетъ замѣстителя. Западный папизмъ былъ слишкомъ явнымъ соблазномъ князя міра сего, продолженіемъ языческаго царства—*imregium romanum*, на которую очень походитъ католическая церковь. Католичество возвысило человѣческую стихію, почти обоготворило ее въ лицѣ папы и князей церкви, и принизило ее, втоптало все человѣческое въ грязь въ лицѣ всѣхъ мірянъ, всѣхъ людей вообще. Лжерелигіозная антропологи́я западнаго папоцезаризма, положенная въ основу католической теократіи, была приниженіемъ личности Христа, отдѣленіемъ отъ божескаго; въ ней не достигалось богочеловѣчество и не достигалось непосредственное общеніе съ Бого-



человѣкомъ. Для мірянъ, въ которыхъ не было положительнаго зла, отравлявшаго всю католическую іерархію, Христосъ не былъ внутреннимъ, оставался внѣшнимъ; они подражали страданіямъ Христа, влюблялись въ Христа, какъ во внѣшній объектъ, но не принимали Христа внутрь себя. Безумна была мысль, что можно найти на землѣ замѣстителя Христа, что можно обдѣжить человѣческую природу іерархическимъ преемствомъ, а не свободнымъ принятіемъ внутрь себя Христа. Вѣдь въ Францискѣ Ассизскомъ больше было священства, чѣмъ въ любомъ папѣ.

На православномъ востокѣ, въ Византіи, а потомъ въ Россіи, христіанскій міръ подвергся другому соблазну, соблазну цезарепапизма: тамъ царя признали замѣстителемъ Христа, и человѣка этого почти обоготворили. Въ православіи слишкомъ мало человѣческаго, нѣтъ никакой антропологии, но зато хранилось подлинно божеское. Византійско-русское теократическое царство было тѣмъ же соблазномъ римскаго имперіализма, языческаго царства этого міра, которое господствуетъ вездѣ, гдѣ міръ не сливается съ Богомъ. Папоцезаризмъ и цезарепапизмъ были двумя формами „христіанскаго государства“, двумя лживыми попытками власти этого міра выдать себя за христіанскую, въ то время какъ никогда не было сказано и предсказано, что религія Христа будетъ властвовать надъ міромъ, будетъ преслѣдовать и насиловать, а не сама преслѣдаться и насилуется. „Христіанское государство“, дѣлающее видъ, что міръ принялъ христіанство и что христіанская власть господствуетъ надъ міромъ, во всѣхъ своихъ формахъ было исторической сдѣлкой христіанства съ язычествомъ. Государство языческаго происхожденія, и только для языческаго міра оно нужно; государство не можетъ быть формой христіанской общественности, и потому католическій папизмъ и православный цезаризмъ—остатки язычества, знаки того, что человѣчество еще не приняло въ себя Христа. Для человѣчества, принявшаго Христа, для богочеловѣчества не нужна власть человѣческая, такъ какъ оно абсолютно покорно власти

Бога, такъ какъ для него Христосъ—Царь и Первосвященникъ. Подлинная теократія есть откровеніе богочеловѣчества на землѣ, откровеніе св. Духа въ соборномъ человѣчествѣ. Въ христіанской исторіи, въ „историческомъ христіанствѣ“ времена этого откровенія еще не наступили, и человечество соблазнялось, жило въ своей коллективной исторіи по-язычески. Аскетическое религіозное сознание отворачивалось отъ земли, отъ плоти, отъ исторіи, отъ космоса и потому на землѣ, въ исторіи этого міра языческое государство, языческая семья, языческой бытъ выдавались за христіанскія, папизмъ и вся средневѣковая религіозная политика назывались теократіей. Противъ лже-религіозной антропологіи, противъ сомнительной, подложной теократіи возстало человечество, освобождающее и утверждающее свою человѣческую стихію. Наступили времена реформации и гуманизма.

- 2 Протестантизмъ былъ здоровой реакціей противъ лжи католичества, противъ вырожденія церкви; протестантизмъ пытался возстановить свободу Христову, которая была окончательно утрачена; въ протестантизмѣ утверждалось личное начало, которое лежало въ основѣ религіи Христа. Ложное ученіе средневѣковаго католичества о человѣкѣ, лжерелигіозное приниженіе человѣческой личности привели къ протесту, относительная правда котораго несомнѣнна. Протестантизмъ долженъ былъ явиться потому, что въ исторіи христіанства не было положительной религіозной антропологіи, и пустое мѣсто заняла ложная антропологія. Въ протестантскомъ возстаніи личности и утвержденіи свободы зачался новый человѣкъ, человѣкъ новой исторіи. Протестантизмъ въ началѣ своемъ былъ мистиченъ, но не имѣлъ въ себѣ творческихъ религіозныхъ силъ, несъ съ собой лишь отрицательную правду и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи перешелъ въ раціонализмъ. Если въ католичествѣ было ложное, сбившееся съ пути ученіе о церкви, то въ протестантизмѣ сама идея церкви начала постепенно истребляться. Раціоналистическій инди-

видуализмъ, а потомъ позитивизмъ оказались предѣломъ этого отрицательнаго развитія.

Ту же правду, которая провозглашена была протестантизмомъ и была началомъ революціи человѣческаго духа, еще смѣлѣе и крайнѣе утверждалъ гуманизмъ. Гуманизмъ возсталъ противъ безчеловѣчной антропологіи католичества, да и всего историческаго христіанства, отвергъ ложную теократію во имя человѣческой антропологіи, во имя честнаго и открытаго утвержденія чисто человѣческой стихіи и человѣческой власти. Гуманизмъ взялъ подъ свою защиту проклятую землю, въ язычествѣ искалъ освященія отвергнутой христіанствомъ плоти. Католичество утверждало не божественную власть въ мірѣ, а власть человѣческую, выданную за божественную (власть папы и церковной іерархіи), гуманизмъ требовалъ освобожденія отъ лжи, снималъ цѣпи и утверждалъ власть человѣческую, ничѣмъ не прикрытую. И въ этомъ была несомнѣнная правда. Человѣчество должно было освободиться отъ ложныхъ, сомнительныхъ теократій, стать на ноги, очеловѣчиться и очеловѣчить всю свою культуру, чтобы явилась почва для истинной, подлинной теократіи, чтобы вольно и сознательно подчиниться власти Бога, Бога, а не папы или цезаря, не человѣческаго іерархизма. Гуманизмъ справедливо возсталъ и противъ католическаго папоцезаризма, и противъ православнаго цезарепапизма. На пустомъ мѣстѣ религіознаго сознанія христіанскаго міра, которое до сихъ поръ наполнялось ложью, появился гуманизмъ и сталъ поднимать человѣка, ставить его на ноги. Антропологія католичества была, въ концѣ-концовъ, языческая. И въ основаніи ея лежалъ соблазнъ *imperium romanum*. Католичество было пропитано этой языческой антропологіей и теряло связь съ божескимъ; православіе сохранило связь съ божескимъ, но не имѣло никакой самостоятельной антропологіи, отражало восточную приниженность человѣческой стихіи. И вотъ человѣчество въ историческихъ своихъ путяхъ должно было пройти безрелигіозный гуманизмъ, чтобы наступили вре-

мена религіи богочеловѣчества, чтобы открылась человѣчеству религіозная правда о его земной судьбѣ. Началась эпоха самоутвержденія безбожнаго человѣчества, тяжелый опытъ, который долженъ былъ быть изжитъ до конца, прежде чѣмъ человѣчество могло вступить на путь богочеловѣческой, прежде чѣмъ была религіозно признана истинная антропология, не безчеловѣчная антропология историческаго христіанства, не безбожная антропология гуманизма, а антропология богочеловѣческая. Новый гуманизмъ имѣлъ свои корни въ религіи Христа; безъ Христа въ прошломъ онъ не могъ бы такъ возвысить человѣка, ꙗко не сознавалъ своего происхожденія.

Гуманизмъ привелъ къ деклараціи правъ человѣка и гражданина и къ великой французской революціи. Гуманизмъ сталъ утверждать себя, какъ отвлеченное начало, какъ начало не только самостоятельное, но и высшее. Отвергли всякую сверхчеловѣческую святыню; человѣка и человѣчество признали высшей святыней. Освобожденіе отъ ложной теократіи и безчеловѣчія, прикрытаго религіей, вело къ уничтоженію всякой религіозной святыни, къ обоготворенію человѣка и человѣчества, къ безбожію. Поэтому весь гуманистическій, освободительный процессъ двойственъ: онъ заключалъ въ себѣ великую правду, часть религіи богочеловѣчества, и великую ложь, часть образующейся религіи человѣческаго самообоготворенія. Въ великой французской революціи и во всѣхъ освободительныхъ революціяхъ была несомнѣнная правда, возстаніе противъ несомнѣнной лжи, освобожденіе отъ первоначальнаго рабства, но было и новое зло, обоготвореніе человѣческой стихіи, поклоненіе новому земному богу вмѣсто Отца Небеснаго, съ которымъ соединилъ насъ Христосъ. Гуманизмъ, религія человѣчества, человѣческаго могущества и человѣческаго совершенства, сталъ паѳосомъ новаго, потерявшаго Бога человѣчества. Гуманизмъ окончательно убѣдилъ людей новаго времени, что территоріей этого міра исчерпывается бытіе, что ничего больше нѣтъ и что это очень

отраднo, такъ какъ даетъ возможность обоготворить себя. Гуманизмъ легъ въ основаніе либерализма и французской революціи, а потомъ онъ же сталъ душой социализма и анархизма. Теоретическое міропониманіе гуманизма вылилось въ форму позитивизма разныхъ оттѣнковъ. Отрицаніе Бога, иного міра и всего трансцендентнаго признали достаточнымъ основаніемъ того паѳоса, по которому человѣкъ божественъ, человѣкъ имѣетъ безконечныя права, человѣку предстоитъ блестящее будущее. Но этотъ же самый божественный человѣкъ, согласно ученію гуманистическаго позитивизма, произошелъ изъ низкаго состоянія, вышелъ изъ нѣдръ неорганической матеріи; этотъ человѣкъ смертенъ, этотъ человѣкъ не обладаетъ даже реальнымъ единствомъ личности и есть лишь игра природныхъ и социальныхъ силъ. Вл. Соловьевъ очень остроумно говорилъ, что гуманистическій позитивизмъ у русской интеллигенціи покоится на странномъ силлогизмѣ: „человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, слѣдовательно, мы должны любить другъ друга“. Почему же не поѣдать другъ друга, почему не ненавидѣть? Въ дѣйствительности такъ и есть, не любятъ, вѣдь, поѣдаютъ и ненавидятъ.

Но, чтобы вступить окончательно на путь богочеловѣчскій, человѣчество должно пройти до конца соблазнъ отвлеченнаго гуманизма, попробовать на вершинѣ историческаго процесса, въ поздній часъ исторіи устроиться самостоятельно на землѣ, стать на ноги, отвергнувъ всѣ источники своего бытія. За соблазнами *imperium romanum*, ложной теократіи, папоцезаризма и цезарепапизма, послѣдовали соблазны гуманизма, народовластія, социализма и анархизма. Раньше обоготворяли человѣка-папу и человѣка-царя и этимъ измѣняли Богу, потомъ стали обоготворять всѣхъ людей, человѣчество, народную волю, измѣняли Богу во имя той же человѣческой власти,—народовластія. Социализмъ и анархизмъ обострили проблему хлѣба и проблему власти и даже безрелигіозное сознаніе привели къ эсхатологическимъ предчувствіямъ. Социализмъ и анархизмъ —пре-

дѣльные этапы новой исторіи, послѣдніе соблазны человѣчества, и страшны они своимъ внѣшнимъ сходствомъ съ формами новой теократіи, призванной окончательно разрѣшить проблемы хлѣба и власти, всѣхъ насытить и освободить. Въ концѣ XIX вѣка появляются Ницше, декадентство и безрелигіозная мистика. Человѣкъ, предоставленный самому себѣ, хочетъ себя перерости, рвется за грани этого міра, но всегда оказывается трагически безпомощнымъ. Критика Канта оставила въ душѣ человѣка пустоту, которую онъ долженъ произвольно заполнять. Позитивизмъ освободилъ человѣка отъ всякой безусловной реальности, водворилъ человѣка на территорію феноменалистическаго иллюзіонизма. Такъ превращается гуманизмъ въ новую формулѣ, такъ исчезаетъ мало-по-малу и та часть истины, которая въ гуманизмѣ заключалась. Назрѣваетъ сознаніе, что правда о человѣкѣ можетъ быть открыта и утверждена лишь вмѣстѣ съ правдой о Богѣ, что истинный гуманизмъ заключается въ религіи богочеловѣчества. Все острѣе чувствуетъ современный человѣкъ, что безбожный гуманизмъ такъ же безчеловѣченъ, какъ безчеловѣчна религія прошлаго.

Но осмыслить опытъ новой исторіи старо-христіанское религіозное сознаніе не въ силахъ. Вѣтхое сознаніе не вмѣщаетъ смысла исторіи, и вся драма новой исторіи представляется ему или недоразумѣніемъ или сплошнымъ зломъ, дьявольскимъ навожденіемъ. Но будущее двойственно: въ немъ явится и величайшее, окончательное добро, и величайшее, окончательное зло. Для явленія окончательнаго добра долженъ былъ совершиться процессъ исторіи, и потому всѣ эпохи исторіи имѣютъ глубокой религіозный смыслъ. Религіозно-космическій процессъ воздѣйствія Божества на человѣчество еще не закончился, и вся драма человѣка новой исторіи, весь новый опытъ подготавливаютъ матеріалы для новаго откровенія. Только новое религіозное сознаніе можетъ осмыслить все, что произошло новаго съ человѣкомъ, можетъ отвѣтить на его недоумѣніе, излѣчить его отъ тяжелой болѣзни дуализма, которой

страдало все христіанство въ исторіи и которое передалось міру, съ христіанствомъ порвавшему.

### 5) О Третьемъ Заѣтѣ и его связи со смысломъ исторіи.

Процессъ исторіи привелъ челоѡчество XIX вѣка къ идеѣ прогресса, которая стала основной, вдохновляющей, стала какъ бы новой религіей, новымъ богомъ. Челоѡчество перестало вѣрить въ Бога и тѣмъ пламеннѣе начало вѣрить въ прогрессъ челоѡческой, въ свое великое будущее. „Свое“ — вотъ слово, заключающее въ себѣ странную иронию, такъ какъ ни одинъ изъ жившихъ и живущихъ людей не можетъ реально назвать это „будущее“ своимъ; ни одинъ челоѡкъ не войдетъ въ это будущее живымъ, войдутъ его истлѣвшія кости. Идея прогресса, развитія челоѡчества, движенія его къ какой-то высшей цѣли, была чужда античному міру: это не языческая идея. Идея эта зародилась въ мессіонистскомъ сознаніи ветхозавѣтныхъ пророковъ, въ чаяніяхъ религіознаго завершенія міровой исторіи, религіознаго исхода изъ міровой трагедіи. Идея прогресса и есть идея *смысла исторіи*, исторіи, какъ пути къ Богу, къ благодатному концу, къ Царству Божьему. Идея эта связана съ религіозными пророчествами, съ ветхозавѣтными пророчествами о пришествіи Мессіи и новозавѣтными пророчествами о второмъ пришествіи. Но христіанскія пророчества и обѣтованія не осуществились еще въ исторіи, и христіанское сознаніе не вмѣстило еще религіознаго смысла прогресса. Причудливая діалектика исторіи передала идею прогресса въ руки новаго челоѡчества, настроеннаго гуманистически и раціоналистически, отпавшаго отъ христіанской религіи, принявшаго вѣру атеистическую. Въ безрелигіозномъ сознаніи новаго челоѡчества древнія чаянія Царства Божьяго смѣшались съ чаяніями царства князя этого міра; обѣтованія второго пришествія Христа затмились христіанскими же обѣтованіями о пришествіи земнаго бога, — врага Христова. Позитивная теорія прогресса и есть

религія грядущаго земнаго бога, и всѣ ея чаянія предска-  
заны пророческими христіанскими книгами. Теорія прогресса  
заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, которое не въ силахъ  
осмыслить позитивистическое сознаніе. Ученіе о прогрес-  
сѣ, о смыслѣ исторіи неизбѣжно предполагаетъ благодат-  
ное завершеніе исторіи, конечный исходъ, *конецъ исторіи*,  
ту или иную эсхатологію; въ эсхатологіи—паѳосъ религіи  
прогресса, душа ея. А вмѣстѣ съ тѣмъ прогрессисты-позити-  
висты отрицаютъ конецъ исторіи, исповѣдуютъ религію  
плохой безконечности, отсутствія конца во времени, без-  
конечнаго совершенствованія. Всякій вѣрующій въ про-  
грессъ ждетъ, что прогрессъ приведетъ къ хорошему, бла-  
гому концу, что восторжествуетъ царство счастливаго,  
свободнаго, сильнаго, божественнаго человѣчества, и вдох-  
новляется этимъ грядущимъ земнымъ совершенствомъ. Но  
тотъ же вѣрующій въ прогрессъ мыслить процессъ безко-  
нечнымъ, не имѣющимъ никакого конца во времени, а вся-  
кое грядущее совершенство считаетъ подлежащимъ смѣнѣ  
еще болѣе совершеннымъ, еще болѣе далекимъ. Прогрес-  
систы мечтаютъ о земномъ абсолютѣ, который когда-нибудь  
появится во времени, и это есть чаяніе мессіонистское,  
жажда исхода изъ исторической трагедіи. Позитивисты,  
исповѣдующіе соціальныя утопіи, ждуть страшнаго суда  
надъ зломъ прошлаго, ждуть окончательнаго торжества  
правды на землѣ, но смѣшиваютъ правду Божью съ прав-  
дой человѣческой, судъ Божій съ судомъ человѣческимъ,  
чаянія Христа-Мессіи съ чаяніями Антихриста, земнаго  
бога. Раціоналистическое сознаніе мѣшаетъ имъ принять  
идею конца исторіи и міра, которая предполагается ихъ  
неясными чувствами и предчувствіями; они защищаютъ  
плохую безконечность, торжествующую въ жизни нату-  
рального рода. Исторія не можетъ имѣть *смысла*, если она  
никогда не окончится, если не будетъ конца; смыслъ исто-  
ріи и есть движеніе къ концу, къ завершенію, къ исходу.  
Религіозное сознаніе видитъ въ исторіи трагедію, которая  
имѣла начало и будетъ имѣть конецъ. Въ исторической тра-



гедии есть рядъ актовъ и въ нихъ назрѣваетъ окончательная катастрофа, катастрофа всеразрѣшающая. Въ религіи социализма, этомъ послѣднемъ словѣ ученія о прогрессѣ, есть конецъ. Социализмъ вѣрить, что старый міръ разрушится, что надъ старымъ зломъ будетъ произнесенъ окончательный судъ, что настанетъ *совершенное* состояніе на землѣ, царство человѣческой правды, что люди будутъ, какъ боги. Міровая социальная катастрофа наступленія социалистическаго рая—все это вывернутая наизнанку религіозная идея конца исторіи, начало чего-то сверх-историческаго. Въ сознаніи своемъ социалисты утверждаютъ, что прогрессъ будетъ безконечнымъ; но въ стихіи своей утверждаютъ конецъ, *соціалистическій конецъ* исторіи, исходъ, спасеніе человечества отъ всѣхъ бѣдъ и золь, обоготвореніе человечества. Въ этомъ ожиданіи конца весь паѳосъ социализма. Появленіе религіи прогресса и социализма обостряетъ религіозно-эсхатологическую проблему, ставитъ передъ христіанскимъ сознаніемъ вопросъ о религіозномъ смыслѣ исторіи и ея завершеніи, служитъ возрожденію религіозному, связанному съ обѣтованіями и пророчествами.

Апокалипсисъ, откровеніе св. Іоанна, и есть христіанская книга, въ которой заключены пророчества о концѣ исторіи, которая тѣсно связана со смысломъ исторіи. Апокалипсическія пророчества говорятъ о грядущемъ раздѣленіи міра, объ образованіи въ концѣ исторіи какъ царства князя этого міра, такъ и царства Христова. Будущее двойственно, въ немъ зло должно быть окончательно отдѣлено отъ добра. Смыслъ исторіи согласно Апокалипсису заключается въ освобожденіи человѣческихъ силъ для послѣдней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста. Церковь должна приготовиться въ мірѣ, ибо въ концѣ „наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя“. Самое существенное въ Апокалипсисѣ это пророчество о наступленіи тысячелѣтняго царства Христа на землѣ,—хиліазмъ. Хиліастическая надежда и есть основа всякаго упованія на наступленіе царства Божьяго на землѣ, царства правды на

этой землѣ. Всѣ социалистическія утопіи, надежды на наступленіе грядущаго совершенства, на благой результатъ прогресса есть психологическое переживаніе и психологическая трансформация хилиазма. Социалистическая религія есть обратный хилиазмъ, и въ связи съ ней долженъ возродиться хилиазмъ истинный. Всѣ прогрессисты вѣрятъ, что прогрессъ долженъ хорошо кончиться, долженъ привести къ благому результату, къ земному совершенству. Эта хилиастическая надежда, но лишенная всѣхъ основаній, всѣхъ корней. Ждутъ прогрессисты наступленія царства Божьяго на землѣ, а въ Бога перестали вѣрить. И ничего не могли выдумать прогрессисты кромѣ того, что заключалось въ части апокалипсическихъ пророчествъ, но части, оторванной отъ цѣлаго и потому лишенной высшаго свѣта. Во всякомъ революціонномъ „максимализмѣ“ (въ широкомъ смыслѣ этого слова) есть безсознательный хилиазмъ, ложное религіозное ожиданіе. Но социальный максимализмъ обычно принимаетъ форму отрицанія исторіи.

Процессъ не только мірового, но и личнаго спасенія совершается *исторіей*, такъ какъ судьба личности зависитъ отъ судьбы міра. Спасеніе не есть дѣло уединенное, оторванное отъ вселенной, не можетъ быть результатомъ личнаго самопогруженія. Спасаящейся личности предназначено жить въ божественномъ космосѣ, въ преображенномъ мірѣ, и надежда на спасеніе есть надежда на всеобщее воскресеніе, воскресеніе міровой плоти. Прогрессъ совершается для всѣхъ людей, поколѣній прошлыхъ, настоящихъ и будущихъ, для каждой былинки бытія. Дѣло спасенія есть дѣло вселенское, и путь спасенія есть путь вселенской исторіи. Спасеніе есть побѣда надъ первоисточникомъ міровой испѣрченности, вырваніе корня зла; спасеніе есть полное преобразование всего бытія, рожденіе къ новой жизни самой матеріи міра. Спастись—не значить умереть для этого міра и перейти въ міръ иной, спастись значить такъ преобразить этотъ міръ, чтобъ надъ нимъ не властвовала смерть, чтобы въ немъ все живое воскресло. 7

Спасеніе есть дѣло жизни, а не смерти, дѣло этого міра, а не другого. Элементы этого же міра должны быть подготовлены для вѣчности, плоть этого міра и каждаго существа въ этомъ мірѣ должна стать нетлѣнной. Побѣда надъ смертью и міровое воскресеніе завоевывается лишь всемірной исторіей и явится лишь въ ея концѣ. Слишкомъ ясно для полнаго религіознаго сознанія, что спасеніе есть дѣло *всемірно-исторической жизни*, всемірно-исторической работы надъ плотью этого міра, всемірно-исторической подготовки воскресенія, а не индивидуальнаго перехода въ другой міръ путемъ смерти, путемъ выхода изъ исторической жизни. Религія Христа зоветъ насъ къ борьбѣ за жизнь, къ міровой побѣдѣ надъ смертью, къ завоеванію воскресенія *исторіей*. Религіозный человѣкъ долженъ дорожить жизнью больше, чѣмъ нерелигіозный, и долженъ больше ненавидѣть смерть.

Всѣ разрушительныя смертоносныя силы природы въ грѣхѣ зачались и борются съ ними нужно, какъ со зломъ. Инстинктъ самосохраненія и жизнеутвержденія есть религіозно здоровый инстинктъ. Религіозно долженъ человѣкъ охранять себя и свою жизнь отъ злыхъ силъ, собирать жизненные силы для участія въ дѣлѣ спасенія, осуществляемаго міровой исторіей. Идеализація смерти есть соблазнъ и грѣхъ. Человѣкъ отвѣчаетъ за свою жизнь передъ Богомъ и долженъ развивать полученные свыше дары. Достоинство человѣка—въ его жизни, а не въ смерти, въ соединеніи духа съ плотью, а не въ отдѣленіи духа отъ плоти, въ соединеніи индивидуальной судьбы личности съ исторической судьбой міра, а не въ отдѣленіи личной судьбы отъ міровой. И въ той частной формѣ борьбы за жизнь, которую утверждаетъ позитивизмъ, есть положительная правда, превращающаяся въ ложь лишь тогда, когда претендуетъ на верховенство. Всѣ техническіе, экономическіе, политическіе, медицинскіе и пр. способы противодѣйствія злымъ силамъ въ свѣтѣ религіознаго сознанія не отбрасываются, а лишь претворяются.

Высшая точка христіанской исторіи — аскетическій подвигъ святыхъ церкви Христовой, подвигъ самоотреченія и побѣды надъ природой, лишь на поверхности противорѣчить идеѣ исторіи, въ подвигъ этомъ — лишь кажущійся выходъ изъ процесса исторіи. Подвигъ святыхъ отшельниковъ и пустынножителей имѣлъ свою положительную историческую миссію, и значеніе его космическое, вселенское. Святые аскеты должны были бросить вызовъ естественному порядку природы, должны были совершить свой индивидуальный опытъ побѣды надъ источникомъ зла, опытъ активнаго, а не пассивнаго страданія, чтобъ исторія міра могла продолжиться и завершиться. Побѣдимость природы, лежащей во злѣ, побѣдимость ужаса жизни и ужаса смерти опытно показана христіанскими святыми. Въ самой природѣ міра что-то измѣнилось послѣ аскетическаго подвига восточной христіанской мистики; міръ подготовился къ вселенскому пути воскресенія. Христіанскіе святые, по видимости выходившіе изъ исторіи, незримо творили исторію. Образовалась церковь святыхъ, таинственный центръ міровой души, возвращающейся къ Богу. Религіозное сознание историческаго христіанства не вмѣщало религіознаго смысла исторіи, но такова была его историческая миссія. Нужно было отрицать исторію, чтобы осуществился смыслъ исторіи; нужно было пройти черезъ отрицаніе міра, чтобы религіозно утвердить міръ. Но аскетическій подвигъ святыхъ уже исполненъ, уже исчерпанъ, его нельзя уже повторять въ той формѣ, въ какой онъ совершился раньше. Монашество нынѣ есть уже не аскетическій подвигъ святыхъ, а скверная форма вырождающагося быта. Само христіанство почти перестало существовать, стало условностью, стало обманомъ, бытовымъ пережиткомъ. Обновить христіанство возвратомъ къ старому, къ аскетическому отрицанію исторіи и міра — невозможно. Мы вступаемъ въ эпоху міроваго религіознаго кризиса, и развитіе религіознаго сознания можетъ продолжиться лишь въ связи съ положительнымъ обращеніемъ къ исторіи и міру. Религіозная миссія нашей эпохи

не есть уже отрицаніе исторіи, а новое ея утверждене, не есть отрицаніе міра, а новое его утверждене. Само религиозное сознаніе пополняется откровеніемъ о смыслѣ міровой исторіи, новой религиозной антропологіей.

Развитіе ничего не убиваетъ, ничего не истребляетъ и неизбежно заключаетъ въ себѣ элементъ консервативный. Развитие охраняетъ внѣвременное достояніе прошлаго, продолжаетъ дѣло прошлаго, раскрываетъ содержаніе сѣмени, посѣяннаго не только въ глубинѣ вѣковъ, но и въ глубинѣ вѣчности. Развитие не есть отрицаніе прошлаго, а есть утверждене того, что въ немъ заложено, раскрытіе вѣчныхъ элементовъ бытія, разворачиваніе изначальныхъ качествъ, пребывавшихъ въ потенциальномъ состояніи. Поэтому въ процессѣ развитія неизбежно сочетается консервативность съ прогрессивностью: охраняется отвоеванная въ прошломъ сфера бытія, и продолжается отвоеваніе новыхъ сферъ бытія, линія раскрытія протягивается дальше. Вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ развитія есть процессъ трудовой. Развитие съ трудомъ дается, большихъ усилій стоитъ и не достигается мечтательной экзальтаціей. Процессъ развитія мучительно медленный и въ немъ неизбежны стороны обидныя своей прозаичностью и мелочностью. Долженъ до конца совершиться нейтральный процессъ *очеловѣченія* челоуѣчества, исходя изъ природно-звѣринаго состоянія, элементарнаго освобожденія челоуѣческихъ силъ, первоначальной постановки челоуѣческой личности на ноги. Тогда только можно ждаты сверхчелоуѣческаго исхода. Этотъ трудовой характеръ развитія и нейтральный характеръ очеловѣченія очень важно понять для религиознаго осмысливанія исторіи. Люди религиознаго сознанія легко впадаютъ въ соблазнъ отрицанія исторіи, для нихъ закрывается смыслъ трудового развитія культуры и религиозно нейтральнаго процесса гуманизации. Новое религиозное сознаніе должно понять великій смыслъ историческаго труда.

Но религиозно осмыслить историческій прогрессъ значить увидѣть двойственность будущаго, которую не видятъ про-

грессисты. Прогрессисты понимаютъ исторію, какъ улучшение, какъ безконечное совершенствованіе этого міра, уничтоженіе зла прошлаго и народженіе добра будущаго. Теоріи прогресса позитивистовъ всегда считаютъ зло категоріей прошлаго, а добро—категоріей будущаго. Прогрессъ долженъ окончательно уничтожить въ будущемъ всякое зло и довести этотъ міръ до состоянія совершенства. Теорія прогресса въ обыденномъ сознаніи безтрагична, это—прекраснодушная теорія, которая, хотя и утверждаетъ страдальческій и кровавый путь исторіи, но вѣритъ, что все идетъ къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ. Раздвоенія этого міра на добрую и злую стихію, роста не только добра, но и зла обычное прогрессистское сознаніе не замѣчаетъ. Прогрессисты видятъ внѣшнюю цѣль исторіи и не замѣчаютъ внутренней ея драмы, которая все болѣе и болѣе обостряется. Только въ свѣтѣ религіознаго сознанія видна двойственность историческихъ судебъ человѣчества, видно грядущее въ міръ раздѣленіе на конечное добро и конечное зло, виденъ трагическій и трансцендентный конецъ исторіи, а не благополучный и имманентный.

Смыслъ міровой исторіи не въ благополучномъ устроеніи, не въ укрѣпленіи этого міра на вѣки вѣковъ, не въ достиженіи того совершенства, которое сдѣлало бы этотъ міръ не имѣющимъ конца во времени, а въ приведеніи этого міра къ концу, въ обостреніи міровой трагедіи, въ освобожденіи тѣхъ человѣческихъ силъ, которыя призваны совершить окончательный выборъ между двумя царствами, между добромъ и зломъ (въ религіозномъ смыслѣ слова). Религіозное сознаніе видитъ въ исторіи трагедію, которая должна кончиться катастрофой. Трагедія никогда не кончается благополучіемъ: исходъ изъ трагедіи всегда трансцендентенъ, всегда есть предѣльный конецъ имманентнаго развитія данныхъ силъ, переходъ къ иному. Задача исторіи—въ побѣдѣ надъ источникомъ зла, а не въ благополучіи. Но, чтобы зло было побѣждено, должно выявиться его окончательное ничтожество; оно должно предстать передъ че-

ловѣчествомъ въ окончательной своей формѣ. Пусть сбудутся всѣ обѣщанія древняго змія и зміинаго пути, тогда выявится ложь этихъ обѣщаній. Для свободы выбора чело- вѣчество должно: 1) стать на ноги, укрѣпить свою чело- вѣческую стихію и 2) увидѣть царство правды и царство лжи, конечную форму обѣтованій добра и обѣтованій зла. Первое условіе достигается нейтральнымъ гуманистиче- скимъ прогрессомъ, элементарнымъ освобожденіемъ чело- вѣчества; это общее поле, на которомъ работаютъ и силы божескія, и силы дьявольскія и на которомъ дано будетъ окончательное сраженіе. Второе условіе есть выявленіе путемъ историческаго прогресса сверхчеловѣческихъ силъ, встрѣча обѣтованій Божіихъ съ обѣтованіями дьявольскими. Все въ мірѣ должно быть доведено до конца, изблечено, обнажено. Окончательное ничтожество зла можетъ быть увидѣно лишь въ концѣ исторіи, когда зло достигнетъ предѣльной своей формы, манившей и соблазнявшей людей. Непосредственныя, первоначальныя послѣдствія первород- наго грѣха устраняются чело- вѣческимъ прогрессомъ; чело- вѣчество выходитъ изъ состоянія первобытнаго звѣрства и рабства. Внѣшнія и грубыя формы зла постепенно отми- раютъ въ исторіи, и прогрессисты справедливо провидятъ въ будущемъ уничтоженіе этого первобытнаго зла. Люди не будутъ уже поѣдать другъ друга, не будетъ такихъ убійствъ, казней и разбоевъ, не будетъ такой тьмы и невѣжества, такой нужды и безпомощности передъ природой. Но тоска усилится, радости будетъ еще меньше, ужасъ пустоты и небытія достигнетъ размѣровъ небывалыхъ. Вну- тренняя отчужденность и внѣшняя связанность будутъ воз- растать по мѣрѣ внѣшняго освобожденія и насильствен- наго соединенія людей. Самые радикальные социальныя пе- ревороты не затрагиваютъ корней чело- вѣческаго бытія, не уничтожаютъ зла, а лишь отводятъ его. И самый страшный ужасъ ждетъ чело- вѣчество впереди, самое страшное зло воплотится въ будущемъ, когда окончательно исчезнутъ первоначальныя формы зла. Для побѣды надъ грядущимъ

зломъ растетъ сила царства Божьяго; воплотится въ будущемъ и высшее добро. Въ этомъ сущность апокалипсическихъ пророчествъ о смыслѣ и концѣ исторіи.

Самая большая трудность философіи исторіи скрыта въ природѣ *индивидуальнаго*, которая, казалось бы, не поддается разумному объясненію, не вмѣщается ни въ какія схемы. Часто утверждаютъ, что всякій провиденціальныи *планъ* исторіи сталкивается съ индивидуальнымъ, и тайна индивидуальнаго опрокидываетъ всякій планъ, всякую схему исторіи. А вѣдь исторія имѣетъ дѣло исключительно съ индивидуальнымъ, неповторимымъ, конкретнымъ, и новѣйшіе гносеологи (Риккертъ и др.) справедливо усумнились въ самой возможности законовъ исторіи. Нельзя установить законовъ исторіи, такъ какъ нельзя построить науку исторіи по образцу естествознанія, которое имѣетъ дѣло съ повторяющимися явленіями и устраняетъ все индивидуальное. „Научная“ теорія исторіи невозможна и обычно выливается въ мертвую и пустую дисциплину соціологии, — этого богословія позитивистовъ. Но религіозное пониманіе исторіи возможно ужъ потому, что религіозное воспріятіе всегда индивидуально и что религіозный смыслъ исторіи исходитъ изъ индивидуальнаго, неповторимаго факта—Христа. Религіозное сознание въ противоположность научному воспринимаетъ и осмысливаетъ абсолютно индивидуальное и никакого иного бытія кромѣ индивидуальнаго для него не существуетъ. Общее, универсальное такъ же индивидуально, какъ и частное,—не менѣе реально. Вотъ почему религіозный планъ исторіи не есть непременно схематизмъ, какъ то кажется позитивистамъ-номиналистамъ. Пророческое видѣніе будущаго не абстрактную, мертвую схему открываетъ, а живую, индивидуальную трагедію. Сама возможность пророчествъ основана на религіозномъ преодолѣніи противоположности между свободой и необходимостью, которая для рационалистическаго сознанія остается непримиримой антиноміей. Необходимый, роковой конецъ исторіи, который



открывается въ пророчествахъ, и будетъ дѣломъ свободы, постигнутой не какъ произволь. Христось уничтожилъ противоположность между человѣческой свободой и божественной необходимостью, и христіанскія пророчества открываютъ конецъ исторіи и путь къ нему по ту сторону этой противоположности. Конецъ исторіи въ такой же мѣрѣ провиденціаленъ, въ какой и свободенъ. Провиденціальнй планъ исторіи не можетъ быть насиліемъ надъ свободой индивидуальнаго, а лишь ея исполненіемъ. Міровая трагедія разрѣшится не только борьбой Христа съ антихристомъ, но и человѣческой свободой, человѣческимъ усиленіемъ. Конецъ исторіи и путь къ концу—не исключительно человѣческой и не исключительно божественнй, а *богочеловѣтскій* и въ богочеловѣчности таится возможность осмыслить божественнй планъ исторіи, не погасивъ индивидуальной свободы человѣка. Только новая религіозная антропология въ силахъ освѣтить религіознй смыслъ исторіи, побѣдить кошмаръ отвлеченной схемы и безуміе индивидуальной игры.

Христіанство не полно, такъ какъ въ немъ или совѣмъ не было религіозной антропологии или была антропология ложная. Христіанское сознание выработало на вселенскихъ соборахъ догматъ о богочеловѣчности Христа; оно же открыло грѣховность человѣческой природы. Но богочеловѣчность человѣка и человѣчества не была полностью вмѣщена христіанскимъ сознаниемъ: ему оказалась чуждой сама идея богочеловѣчества. Антропология историческаго христіанскаго сознания осталась языческой и ветхозавѣтной. Человѣческая стихія была съ одной стороны принижена христіанствомъ въ исторіи, а съ другой—ложно возведена въ лицѣ папы, царя, іерархіи въ человѣческомъ бытѣ и человѣческихъ мнѣніяхъ, выданныхъ за божескіе. Человѣческое было соединено съ божескимъ въ Христѣ, индивидуально соединялось у святыхъ, у спасавшихъ свою душу; но на пути исторіи, на пути культуры осталась отъединенность. Человѣческая стихія въ одной точкѣ соединялась съ

Христомъ и тѣмъ спасалась въ индивидуальной формѣ, но исторически, вселенски она утверждала себя по-своему, приняла своеобразный компромиссъ христіанства съ языческой антропологіей. Человѣческая стихія не обожилась и потому осталась и приниженной передъ Божествомъ, и безстыдной, полной самомнѣнія въ своемъ самоутвержденіи. Католичество было разомъ и униженіемъ человѣка и непомѣрнымъ возвеличеніемъ; въ немъ сильна властолюбивая и самолюбивая человѣческая стихія. Священнической іерархизмъ былъ одинаково униженіемъ и порабощеніемъ человѣка, и вознесеніемъ человѣка на высоту божественнаго, самомнѣніемъ. Православіе было исключительнымъ приниженіемъ человѣческой стихіи, подчиненіемъ ея Боже-  
 ству, столь характернымъ для Востока исчезновеніемъ человѣка въ Богѣ. И ложная антропологія западнаго католичества, и полное отсутствіе антропологіи въ восточномъ православіи одинаково свидѣтельствуютъ о неполномъ и одностороннемъ характерѣ христіанства въ исторіи, о неизбѣжности раскрытія полной религіозной антропологіи, религіознаго ученія о человѣкѣ и человѣчествѣ, не языческаго и не ветхозавѣтнаго. Но, скажутъ, есть вѣдь новозавѣтная антропологія, преодолюющая и язычество, и ветхій завѣтъ! Вся историческая драма религіи Новаго Завѣта въ томъ, что Новый Завѣтъ человѣка съ Богомъ, Завѣтъ любви  
 > и свободы не былъ еще соборнымъ соединеніемъ человѣчества съ Божествомъ. Обоженіе человѣчества, путь къ которому открытъ Христомъ, въ историческихъ границахъ Новаго Завѣта не осуществляется и предполагаетъ завершенную діалектику Троичности. Если мессіански-пророческое сознаніе Ветхаго Завѣта вело къ Новому Завѣту, то мессіански-пророческое сознаніе Новаго Завѣта ведетъ къ Завѣту Третьему. Богочеловѣчество, совершенное соединеніе человѣчества съ Божествомъ, можетъ явиться лишь результатомъ сошествія св. Духа на соборное человѣчество, проникновеніе св. Духа въ путь исторіи и культуры. Завѣты Христа остаются индивидуальными, на нихъ

нельзя построить религіознаго общества и религіозной культуры. Религія Богочеловѣчества есть религія св. Троицы, завершеніе діалектики Троичности, въ которой твореніе свободно возвращается къ Творцу. Положительная религіозная антропология, раскрытая въ религіи св. Троицы, будетъ изъявленіемъ правъ Бога и правъ человѣка, что въ исторіи было до сихъ поръ раздѣлено, будетъ раскрытіемъ богочеловѣчности человѣка и человѣчества, новой близости человѣческаго къ божескому. Священнической іерархизмъ, свою миссію уже исполнившій, будетъ опрокинутъ новой религіозной антропологіей; будетъ изобличено и безбожное его самомнѣніе и безчеловѣчное униженіе человѣческой природы. Человѣческая природа ничто, взятая сама по себѣ, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна въ единеніи съ Божествомъ. Въ святыхъ происходило индивидуальное обоженіе человѣческой природы; это обоженіе должно нынѣ начаться въ исторіи, чтобы привести міръ къ *обществу святыхъ*, — благому результату міровой исторіи. Человѣчество, по выраженію Вл. Соловьева, есть становящееся абсолютное, и въ этомъ религіозный смыслъ исторіи и религіозная задача человѣческой культуры. Новая религіозная антропология прекратитъ распрю гуманизма съ Богомъ, откроетъ безуміе безбожнаго прогресса и такое же безуміе благочестиваго регресса. Новое религіозное сознаніе Третьяго Завѣта изобличитъ ложь старыхъ теократій, смѣшавшихъ человѣческое съ божескимъ, и новыхъ демократій, обожествившихъ человѣческое, и поведетъ къ новой и вѣчной теократіи, въ которой власть будетъ подлинно божеской, а человѣкъ, подчинившійся этой власти, будетъ поднять на высоту божественную. Но люди переходной эпохи не должны выдавать себя за носителей новаго откровенія, а лишь за жаждущихъ, предчувствующихъ и стоящихъ у порога.

Положительная религіозная антропология можетъ быть открыта лишь въ связи съ проблемой происхожденія зла, лишь въ свѣтъ яснаго сознанія природы зла. Тварная чело-

вѣческая природа есть и величайшее добро, и величайшее зло. Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытія, зло есть твореніе, отпавшее отъ Бога и обоготворившее себя и свои силы. Всѣ эмпирическія формы зла — смерть, болѣзнь, нужда, рабство, убійство, злоба, ненависть, явились въ міръ изъ этого источника. Если обожествленіе человѣческой природы было источникомъ зла, то обоженіе человѣческой природы будетъ побѣдой надъ зломъ, исходомъ, спасеніемъ. Обоженіе человѣческой природы, богочеловѣчность и есть новая религіозная антропология, противоположная безрелигіозной антропологии религіи человечества, религіи человѣческаго самообоженія и самоудовлетворенности. Вотъ почему религіозно-антропологическій вопросъ есть вопросъ о разрѣшеніи смысла исторіи. Въ Апокалипсисѣ дано пророческое разрѣшеніе того антропологическаго вопроса, который поставленъ въ книгѣ Бытія.

---

Революціонеры, пламенно вѣрующіе въ социальное спасеніе человечества и земной рай, исповѣдуютъ ложную антропологию, обратную христіанской, и ихъ завѣтъ есть завѣтъ жертвы, а не любви. Революціонеръ-герой себя самого считаетъ спасителемъ міра и жаждетъ себя принести въ жертву, пролить кровь для искупленія грѣховъ міра. Революціонеръ самъ хочетъ быть Христомъ, и эта жажда жертвы мѣшаетъ ему увидѣть Христа, повѣрить въ Единого Спасителя. Мнить самого себя спасителемъ и придавать своей жертвѣ міровое искупляющее значеніе есть большой соблазнъ ложной антропологии, соблазнъ зла, принявшаго обличіе добра. Религія Христа есть завѣтъ любви, а не жертвы, религія Спасителя — Сына Божьяго, а не спасителей-человѣковъ. Кровавая жертва человѣка не можетъ имѣть спасающаго и искупляющаго значенія, и сама жажда жертвы есть соблазнъ. Историческое христіанство не осуществило въ человѣческой жизни завѣта любви и слишкомъ часто сбивалось на старый завѣтъ жертвы. Ложь антропо-

логии историческаго христіанства и антропологии революціоннаго гуманизма разомъ и обоготворяетъ челоуѣка, и снижаетъ челоуѣка, но не въ силахъ обожить челоуѣческую природу.

Третій завѣтъ, завершающій діалектику исторіи, осуществляющій завѣтъ любви истинной антропологии, возстановитъ всю полноту язычества, но просвѣтленнаго и освобожденнаго отъ тлѣнія, освятитъ всю плоть культуры, но осмысленную и побѣждающую смерть. Вся языческая полнота жизни, такъ соблазняющая многихъ и въ наше время, не есть зло и не подлежитъ уничтоженію; все это богатство бытія должно быть завоевано окончательно, и недостаточность и ложь язычества въ томъ и заключалась, что оно не могло отвоевать и утвердить бытіе, что законъ тлѣнія губилъ міръ, и язычество безпомощно передъ нимъ останавливалось. Возрожденіе цѣнностей и благъ языческаго міра, всей заключенной въ этомъ мірѣ подлинной жизни, почувствованной языческимъ міромъ святости первоизданной плоти есть дѣло религіозное и съ религіей воскресенья плоти связанное, но возрожденіе язычества, реставрація языческихъ религій есть безуміе, есть дѣло враждебное религіи. Нельзя отрицать язычества, безумно видѣть въ немъ злой соблазнъ; язычество было подлиннымъ откровеніемъ Бога, но первоначальнымъ, неполнымъ, одностороннимъ, и были глубокія, мистическія причины гибели язычества, какъ религіи. Языческая культура, языческая философія и искусство не погибли; они легли фундаментомъ міровой христіанской культуры; ими питались учителя церкви и строители церкви. Бѣда не въ томъ, что христіанскій міръ отвергъ язычество, бѣда въ томъ, что христіанская исторія была двойственна, что міръ сталъ язычески-христіанскимъ, что весь онъ былъ проникнутъ дуалистическимъ сознаніемъ. Католичество было язычествомъ въ христіанской одеждѣ, и христіанское государство, христіанская семья, христіанскій бытъ — пережитки язычества, языческаго родового строя жизни. Аскетическая христіанская мистика святыхъ и от-

шельниковъ и весь христіанскій бытъ, вся христіанская исторія земли остались несоединенными, противоположными. И задача новаго религіознаго движенія не есть обновленіе христіанства язычествомъ, а скорѣе освобожденіе христіанства отъ языческаго быта, преодоленіе дуализма и утвержденіе новаго религіознаго бытія, въ которое войдетъ и все преображенное язычество и все исполнившееся христіанство.

Что должна, наконецъ, наступить эпоха св. Духа, что то будетъ эпоха любви, это давно уже предчувствовалось, мечта о ней всегда была заложена въ христіанствѣ. Въ XIII вѣкѣ францисканцы проповѣдовали о трехъ эпохахъ— Отца, Сына и Духа св., и эпоху Духа начинали съ св. Франциска. Іохимъ изъ Флориды училъ о трехъ фазисахъ откровенія и ждалъ откровенія св. Духа. Хилиастическія надежды съ особенной силой возродились въ реформаціонную эпоху; въ мистическихъ сектахъ ждали близкаго наступленія чувственнаго тысячелѣтняго царства Христова. Въ началѣ XIX вѣка Шеллингъ училъ, что религіозное откровеніе должно перейти въ новый фазисъ св. Духа, и въ немъ должна явиться церковь св. Іоанна. Прозорливецъ Сень-Симонъ заговорилъ о новомъ христіанствѣ въ связи съ религіозной реабилитаціей плоти, несмотря на туманность своего религіознаго сознанія. Русскіе богоискатели ищутъ Вселенской церкви и новыхъ откровеній. Даже раціоналистически настроенный Чичеринъ говоритъ объ эпохѣ св. Духа и новой церкви, вмѣщающей полноту откровенія. Вл. Соловьевъ подходитъ къ религіи Духа, а Мережковскій открыто ее провозглашаетъ. Но всѣ эти предчувствія не связаны еще съ *вселенскимъ сознаніемъ*, всѣ эти движенія не носятъ еще вселенскаго характера. Въ міровой исторіи человѣчества и во всей культурѣ человѣчества многое должно было произойти, прежде чѣмъ стало возможнымъ вступить въ новую религіозную эпоху. Отдѣльные мыслители, отдѣльные мистики и отдѣльныя секты могли многое почувствовать и сознать, но рѣчь идетъ о всемірно-историческихъ эпохахъ, и

религіозная эпоха св. Духа не могла еще наступить не только въ XIII вѣкѣ, но и въ XIX вѣкѣ, не настали еще времена и сроки. Объ эпохѣ св. Духа можно говорить лишь условно, такъ какъ не можетъ быть особенной религіи св. Духа. Полная религія, вмѣщающая полноту откровенія, есть религія св. Троицы. Третій Завѣтъ будетъ лишь исполненіемъ Завѣта Христова.

Современное человѣчество переживаетъ тяжелый кризисъ: всѣ противорѣчія обострились до послѣдняго предѣла, и ожиданіе міровой соціальной катастрофы на одинъ лишь волосокъ отдѣлимо отъ ожиданія катастрофы религіозной. Соціализмъ и анархизмъ, декадентство и мистика, разочарованіе въ наукѣ и пустота новѣйшей философіи, небывалое еще ощущеніе личности и сознаніе неизбежности новаго общества—все это ведетъ къ какому-то предѣлу, къ таинственному еще разрѣшенію. Европейская культура идетъ быстрыми шагами къ предѣлу человѣческаго самообогащенія, къ новой безбожной религіи, къ земному богу, который уже всѣхъ поработаетъ и которому поклонятся окончательно. Наступаютъ времена такой тоски духа, такого томленія по религіозному разрѣшенію противорѣчій жизни, что неизбежно что-то должно начаться.

У насъ въ Россіи долгое время было рабство и варварство, а потомъ наступилъ революціонно-реакціонный хаосъ, но у насъ же, плохихъ европейцевъ, нашла себѣ пріютъ невѣдомая Европѣ духовная жажда, неустанная работа лучшихъ нашихъ людей надъ вопросомъ религіознымъ. Духъ нашъ рѣшительно враждебенъ мѣщанству, и механической идеаль Европы намъ чуждъ и непріятенъ. Мессіонистско-религіозныя чаянія давно уже зародились въ Россіи, и въ религіозное призваніе Россіи вѣрять національный геній нашего народа. Въ славянофильствѣ было много роковыхъ ошибокъ и наивностей, но въ немъ же была и правда, дальше развиваемая Достоевскимъ, Вл. Соловьевымъ и др. У насъ есть *органическіе* задатки пути, противоположнаго этому

судорожному движенію къ земному богу, къ механизму, подмѣнившему организмъ, къ фиктивному бытію. Это не значитъ, конечно, что Европа сгнила; тамъ же готовятся силы къ послѣдному акту міровой исторіи. Міровая исторія разрѣшится совмѣстными силами Востока и Запада, и каждый великій народъ имѣетъ тутъ свою миссію. Но вѣримъ, Россіи и русскому религіозному движенію принадлежитъ роль особая и великая. Только Россія можетъ соединить восточное созерцаніе Божества и охраненіе божественнаго, святаго православія съ западной человѣческой активностью, съ исторической динамикой культуры. Вѣра въ миссію Россіи есть вѣра, она не можетъ быть доказана, это не научная истина. Народъ есть реальное, а не номинальное понятіе, народъ—мистическій организмъ, сверхчеловѣческое единство. Народъ есть предметъ вѣры, а не предметъ чувственнаго воспріятія. Но вѣдь пролетаріатъ, которымъ социаль-демократы хотятъ замѣнить мистическую идею народа, тоже есть реальность мистическая, тоже есть „уповающихъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“. Въ чувственномъ воспріятіи такъ же мало данъ пролетаріатъ, какъ и народъ, и изъ двухъ вѣръ лучше выбрать вѣру высшую и полную. Вѣра въ русскій народъ принуждаетъ насъ думать, что Западъ не въ силахъ выйти изъ кризиса безъ истины, хранящейся на Востокѣ, въ восточномъ православіи, въ восточной мистикѣ, въ восточномъ созерцаніи Божества. Третій Завѣтъ родится отъ органическаго соединенія мистической истины Востока съ утонченными плодами культуры Запада и съ западной активностью. Христосъ на Западѣ, въ католичествѣ былъ *объектомъ*, къ Нему тянулся человѣкъ; на Востокѣ, въ православіи Христосъ былъ *субъектомъ*, внутреннимъ фактомъ <sup>1)</sup>. Спасеніе міра есть устра-

1) Это различіе смилось въ архитектурномъ стилѣ храмовъ и въ духѣ храмовъ. Въ католическомъ готическомъ храмѣ все тянется вверхъ, отъ человѣка къ Богу, но въ самомъ храмѣ холодно, Бога какъ бы нѣтъ. Въ восточномъ православномъ храмѣ все распласталось передъ Богомъ. Богъ какъ-бы сходитъ къ человѣку, и въ храмѣ этомъ теплѣе.



неніе противоположности между Христомъ и міромъ,— двумя дѣтьми Бога, проникновеніе Христа во всѣ клѣтки міра, свободное принятіе Христа всѣми частями міра. Соборное слияніе Христа и міра, Логоса и мировой души совершается Св. Духомъ, Третьимъ Лицомъ С. Троицы, завершающимъ процессъ возвращенія творенія къ Творцу. Христосъ есть абсолютный Сынъ Божій, міръ есть становящееся абсолютное. Мировая душа оплодотворяется Логосомъ, принимаетъ въ себя Христа, міръ долженъ встрѣтиться въ концѣ исторіи съ Христомъ, какъ невѣста съ женихомъ своимъ. Антагонизмъ между міромъ и Христомъ есть историческая абберация, которую призвана разсѣять соединяющая эпоха Св. Духа. Спаситель міра не можетъ быть врагомъ міра. Христосъ былъ не отъ того міра, который отпалъ отъ Бога и истлѣлъ, Онъ былъ отъ того міра, который есть космосъ и безмѣрно богаче міра этого. Христосъ училъ искать Царства Божьяго и не искать того, что въ мірѣ, но потому, что Царство Божее и есть подлинный міръ, полнота бытія, а то, что въ мірѣ, есть призракъ и бѣдность. Міръ имѣетъ два смысла: міръ, какъ твореніе, отпавшее отъ Творца и обоготворившее себя, призрачный и бѣдный, и міръ, какъ твореніе, соединенное съ Творцомъ, реальный и богатый. Все, что есть цѣннаго въ нашемъ мірѣ, принадлежитъ къ міру реальному и богатому, который Христосъ пришелъ не уничтожить, а утвердить навѣки. Спасеніе міра есть вытѣсненіе зла въ сферу небытія, утвержденіе міра истиннаго и уничтоженіе міра ложнаго. Лживый, призрачный міръ есть зло и небытіе; онъ не долженъ имѣть защиты, онъ достоинъ лишь огня. Но весь истинный, реальный міръ спасется, ничто въ немъ не погибнетъ. Идея всеобщаго спасенія, очень притягательная и заключающая въ себѣ долю истины, легко превращается въ злой соблазнъ, когда она понимается въ смыслѣ спасенія не только полноты бытія, но и самого зла, которое есть небытіе. Міръ спасется во всей *полнотѣ* своего бытія, но то, что есть небытіе въ мірѣ, но міръ лживо-призрач-

ный спастись не можетъ и не долженъ, можетъ лишь сгорѣть. Идеологическая защита зла, состраданіе къ злу есть великій соблазнъ, отъ котораго необходимо освободиться. Все въ мірѣ вольно освободиться отъ зла и спастись, но само зло спастись не можетъ. Страдающій и жаждущій спасенія достоинъ состраданія; но не можетъ быть состраданія къ злу. Съ высшей и окончательной точки зрѣнія зло необходимо въ планѣ свободнаго творенія, что и сознается въ признаніи нравственнаго міропорядка; но весь смыслъ міровой исторіи—въ изобличеніи его окончательнаго ничтожества, его принадлежности къ царству небытія. Внѣ Бога и Царства Божьяго пытались утвердить зло; но внѣ Бога и Царства Божьяго нѣтъ ничего и быть ничего не можетъ кромѣ ничтожества, лжи, фальсификаціи, небытія. За стѣнами Вселенской Церкви, къ которой идетъ міръ, ничего не должно остаться кромѣ небытія. Новая религиозная душа войдетъ въ церковь не для отрицанія жизни, а для ея освященія; съ ней войдетъ весь пережитой опытъ, всѣ подлинныя мірскія богатства. Тѣмъ и отличается новая религиозность, нарождающаяся въ мірѣ, что церковь для нея есть міровая душа, въ которую входитъ не только вся полнота „духовнаго“, но и вся полнота „свѣтскаго“.

### Заключеніе. О страданіи и отвѣтственности.

Все достоинство человѣка основано на чувствѣ отвѣтственности, на сознаніи виновности въ собственной судьбѣ. Страданіе, которымъ полонъ міръ, есть уже послѣдствіе до міра содѣяннаго зла, результатъ грѣха. Страданіе не есть первоначальная основа творенія; страданія нѣтъ въ идеѣ Творца. Твореніе создано для блаженства, и соединеніе творенія съ Творцомъ есть блаженство. Если твореніе не блаженствуетъ, а страдаетъ, то въ этомъ виновно само твореніе, его отпаденіе отъ Творца: планъ страдающаго міра не есть планъ Творца. Страданіе людей есть знакъ того, что было совершено преступленіе, и освобожденіе отъ страданія мо-

жетъ быть лишь результатомъ искупленія грѣха, побѣды надъ зломъ.

Страданіе, само по себѣ взятое, не есть цѣль и не есть заслуга. Цѣль есть блаженство въ Богѣ, но путь къ этой цѣли—страдательный, заслуга—въ усиліи побѣдить корень страданія, т.-е. зло. Идеализація страданія, какъ такового, какъ цѣли, какъ высшей заслуги, какъ высшей красоты, есть великій соблазнъ, и съ соблазномъ этимъ связано ложное пониманіе Голгоэской жертвы. Смыслъ Голгоэе не въ обоготвореніи страданія, а въ побѣдѣ надъ страданіемъ. Великій подвигъ Христа не въ томъ, что Онъ страдалъ. Страдаютъ всѣ люди, страдаютъ не меньше, иные, кажется, даже больше страдаютъ. Въ самомъ фактѣ большого страданія никакой заслуги не было, и не было бы ничего спасительнаго для міра. Но Голгоэское страданіе Христа было побѣдное, божественно-активное; оно вырывало изъ міра корень страданія, уготовляло воскресеніе. Христось принялъ на себя всѣ страданія міра—послѣдствія грѣха, чтобы побѣдить ихъ въ корнѣ, искупить грѣхъ и тѣмъ сдѣлать зло безсильнымъ надъ судьбой міра и человѣка. Вся жизнь Христа есть страданіе активное, побѣдное; во всей жизни его уже открывается воскресеніе.

Поклоняющіеся всякому страданію, обоготворяющіе его красоту такъ загнипнотизированы, что не отличаютъ страданія активнаго отъ страданія пассивнаго, а въ этомъ различіи, быть можетъ, скрыта вся тайна мірового спасенія.

Обожествленіе пассивнаго страданія есть обожествленіе небытія, есть соблазнъ сладости смерти. Страданіе активное стремится мужественно вырвать корень страданія, освободиться отъ страданія побѣдой надъ зломъ. Нужно принять всю полноту жизни, не бѣжать трусливо отъ страданій міра, но принять эту тяжесть міра для побѣды, для завоеванія окончательнаго блаженства. Страданіе въ религіи Христа совсѣмъ не то, что въ религіи буддійской, къ которой слишкомъ часто уклонялось христіанство въ исторіи. Буддизмъ видитъ въ страданіи сущность бытія и лишь

въ освобожденіи отъ бытія, въ небытіи, нирванѣ видитъ спасеніе отъ страданія. Христіанство не считаетъ страданіе сущностью бытія, видитъ въ страданіи лишь болѣзнь бытія, лишь уклонъ къ небытію (смерть), и побѣду надъ страданіемъ видитъ въ утвержденіи высшаго бытія, въ освобожденіи отъ болѣзненного небытія. Страданіе христіанскихъ святыхъ было активно, а не пассивно: они бросали вызовъ законамъ природы, они побѣждали самыя сильныя страданія міра, такъ какъ находили источникъ высшаго бытія, передъ которымъ всякое страданіе ничтожно. Не страдать какъ можно больше, а побѣждать радостью и предчувствіемъ блаженства даже самыя сильныя, самыя нестерпимыя страданія этого міра—вотъ христіанскій идеаль. Исаакъ Сиріанинъ говоритъ: „Когда вождельніе любви Христовой не препобѣждаетъ въ тебѣ до того, чтобы отъ радости о Христвѣ быть тебѣ безстрастнымъ во всякой скорби своей: тогда знай, что міръ живетъ въ тебѣ болѣе, нежели Христось. И когда болѣзнь, скудость, истощеніе тѣла, боязнь вредная тѣлу возмущаютъ мысль твою въ радости упованія твоего и въ попеченіи по Господу: тогда знай, что живетъ въ тебѣ тѣло, а не Христось“ <sup>1)</sup>. Слова „пре-терпѣвшій до конца спасется“ не значать, что нужно стремиться къ страданію, страдать какъ можно больше, а значать, что нужно имѣть какъ можно большую силу сопротивленія, принимать мужественно удары мірового зла, вынести все до конца и не согнуться, не погибнуть. Нести крестъ значитъ не роптать противъ Бога, смиряться, а *смиряться въ высшемъ смыслѣ этого слова значитъ активно противиться власти зла, не подчиняться искушеніямъ злобы.* Слишкомъ большое страданіе можетъ быть недостаткомъ смиренія передъ Богомъ, а дьявольская злоба есть страданіе самое большое. Адъ потому невыносимъ, что въ немъ потеряна всякая связь съ Богомъ, и страданіе ничѣмъ не просвѣтляется. Достоинство человѣка измѣряется не пассив-

1) См. «Твореніе Исаака Сиріанина. Слова подвижническія».

нымъ страданіемъ, не исканіемъ ударовъ судьбы, а активной побѣдой надъ корнемъ страданія, надъ зломъ жизни. Не искать смерти повелѣвалъ Христось, а съ Нимъ въ соединеніи побѣждать смерть, итти къ воскресенію. Претерпѣть до конца и значить завоевать жизнь, не погибнуть отъ страданія. Христось учитъ мужественному отношенію къ жизни и ея мукамъ.

Человѣчество живетъ какъ бы подъ гипнозомъ жажды искупленія, и эта жажда искупленія какъ бы закрываетъ тайну творенія. Между Богомъ и человѣкомъ стоитъ совершенный имъ грѣхъ, и грѣхъ мѣшаетъ воспринять полноту бытія, отравляетъ всякую радость. Страданіемъ человѣкъ надѣется отдѣлаться отъ грѣха, откупиться. Но Христось-Искупитель возвратилъ человѣку возможность радости, открылъ путь къ тайнѣ Божьяго творенія, въ которой заключена блаженная полнота бытія. Жажда искупленія необходима для спасенія, такъ какъ человѣку есть что искупать; но гипнозъ искупленія есть одинъ изъ соблазновъ; гипнозъ этотъ приводитъ къ обожествленію страданія, а не освобожденію отъ страданія. Новое религіозное откровеніе должно перевести міръ въ ту космическую эпоху, которая будетъ не только искупленіемъ грѣха, но и положительнымъ раскрытіемъ тайны творенія, утвержденіемъ положительнаго бытія, не отрицаніемъ ветхаго міра, а уже утвержденіемъ міра новаго. Страдальческій опытъ ведетъ къ религіи, но опытъ религіозный есть уже преодоленіе страданія. Страданія умиравшаго древняго міра привели къ религіозному опыту христіанства; пассивныя страданія перешли въ активныя, побѣдныя страданія. Римлянина эпохи упадка, кончавшаго самоубійствомъ отъ невыносимости жизни, замѣнилъ христіанскій мученикъ. Такъ и въ нашу эпоху. Неполнота христіанскаго религіознаго сознанія, неспособность его побѣдить міръ привели къ страданіямъ новаго человѣка, новымъ страданіямъ, невѣдомымъ старинѣ. Такимъ новымъ страдальческимъ опытомъ была жизнь богоискателей нашей эпохи, жизнь Ницше, жизнь лучшихъ изъ револю-

ціонеровъ и лучшихъ изъ декадентовъ. Это страданіе новаго челоуѣка требуетъ новаго преодоленія, разрѣшенія его въ опытѣ новаго, болѣе полнаго религіознаго сознанія. Новая религіозная жажда есть не только жажда искупленія, но и жажда осуществленія новаго міра. Сознаніе, освобожденное отъ гипнотической власти обоженственнаго страданія, увидитъ, что сущность міра не есть страданіе, и сущность любви не есть только состраданіе. Исторія міра есть исторія страдальческая, но смыслъ міра въ исходѣ изъ страданія, т.-е. въ побѣдѣ надъ зломъ. Страданіе не есть самое прекрасное въ мірѣ, такъ какъ еще прекраснѣе будетъ блаженство.

Поверхностному, безрелигіозному взгляду на жизнь представляется самымъ важнымъ, единственно важнымъ фактъ страданія. Въ страданіи видятъ единственную форму зла, въ страданіи же видятъ и единственную форму добра. Но важно не то, что люди страдаютъ, и желанно не то, чтобы люди перестали страдать и начали наслаждаться. Идеологія страданія есть особый видъ гедонизма, такъ какъ ставитъ сущность челоуѣческой жизни въ зависимость отъ чувственнаго плюса или минуса, отъ страданія или наслажденія. Но достоинство челоуѣка и цѣль его жизни находится по ту сторону страданія и наслажденія, неудовлетворенности и удовлетворенія, отрицанія этого чувственнаго міра или утвержденія его. Страданіе не есть ни добро, ни зло, оно—результатъ зла, который долженъ быть мужественно изжитъ. И потому важно не существованіе страданій людскихъ, а существованіе зла, которое привело къ страданію, грѣха, какъ первоисточника всякаго страданія, и необходимо не уничтоженіе страданія, которое и нельзя внѣшне, механически уничтожить, а уничтоженіе зла, побѣда надъ грѣхомъ. Вотъ почему опытъ современнаго челоуѣчества соціально и научно побѣдить страданіе и сдѣлать людей счастливыми есть безуміе. Страданіе потому такъ страшно, что оно всегда есть знакъ того, что въ мірѣ совершилось преступленіе. Нельзя отвѣтственность за страданіе и зло

возлагать на другихъ, на внѣшнія силы, на власть, на социальныя неравенства, на тѣ или иные классы; отвѣтственны мы сами; наша грѣховность порождаетъ дурную власть и социальныя несправедливости, и ничто не улучшается отъ одной внѣшней перемѣны власти. Социальныя несправедливости не потому плохи, что отъ нихъ страдаютъ люди, а потому, что изобличаютъ существованіе злой воли, что родились въ грѣхѣ. И задача міровой исторіи есть побѣда надъ злой волей въ мірѣ, надъ корнемъ зла, а не механическое устройство счастья. Идеологія страданія, этотъ вывернутый наизнанку гедонизмъ, лишаетъ смысла исторію и отрицаетъ задачу жизни. Если страданіе само по себѣ цѣнно, то бороться съ страданіемъ невозможно; тогда остается пассивно терпѣть всѣ страданія жизни и благодарить за нихъ Господа. Гедонизмъ, эта вывернутая наизнанку идеологія страданія, видитъ въ страданіи самомъ по себѣ зло и оказывается безсильнымъ бороться съ корнями зла, съ источникомъ страданія. Ложная идеологія страданія, отождествляющая всякую любовь съ состраданіемъ, требуетъ отъ человѣка, чтобы всякое страданіе было раздѣлено имъ, принято на себя. Если хоть кого-нибудь ждетъ гибель, то я не могу спастись, не имѣю права спастись, долженъ самъ погибнуть — вотъ что говоритъ религія обожествленнаго страданія. Но отрекаться отъ спасенія во имя того, что другіе гибнутъ, значитъ гибель ставить выше спасенія, значитъ погибающаго ставить выше спасающагося. Это и есть идеологія зла, защита богоотступничества; это послѣдній соблазнъ, соблазнъ Великаго Инквизитора. Гибели никто не обязанъ раздѣлять и изъ того, что кто-то въ мірѣ уклоняется къ небытію, не слѣдуетъ, что я долженъ уклоняться къ небытію. Религіозный долгъ — участвовать во всеобщемъ спасеніи міра и всего живущаго, а не участвовать во всеобщей гибели. Должно перетянуть гибнущаго на сторону спасенія, а не самому перетянуться на сторону гибели. Состраданіе, которое повлекло бы спасающагося вслѣдъ за гибнущимъ, было бы абсолютнымъ зломъ, великой ложью, дьявольской хитростью. Гибнетъ окончательно и

безвозвратно каждое существо по своей винѣ, и эгоизмъ страданія тѣхъ, которые предпочли небытіе, избрали себѣ зло, не можетъ, не долженъ стоять на пути къ спасенію. Если же не по своей винѣ гибнетъ существо, то это не есть гибель, такое существо не погибаетъ, такое существо, возжаждавъ добра и божественной жизни, всегда можетъ спастись. Есть круговая соборная отвѣтственность всѣхъ людей за всѣхъ, каждаго за весь міръ, всѣ люди — братья по несчастью, всѣ люди участвовали въ первородномъ грѣхѣ, и каждый можетъ спастись лишь вмѣстѣ съ міромъ. На этомъ покоится сама идея церкви и церковнаго спасенія. Но за окончательное избраніе зла какимъ-либо существомъ и за страданіе на зломъ пути никто не отвѣтственъ, и никто не долженъ раздѣлять этихъ страданій. Окончательно и безповоротно зло должно быть отнесено въ сферу небытія, отрѣзано отъ бытія; оно достойно лишь огня. Но никто изъ насъ не знаетъ, кто спасется, а кто обреченъ на гибель, кто вступилъ на путь безповоротнаго зла, а кто можетъ еще вернуться къ Богу. Мы должны жить съ сознаниемъ, что каждое существо можетъ спастись, можетъ искупить грѣхъ, можетъ вернуться къ Богу, и что не намъ принадлежитъ окончательный судъ, а лишь Самому Богу. Послѣдняя тайна судьбы каждаго существа отъ насъ скрыта; это тайна свободы, и потому къ каждому существу мы должны относиться, какъ къ потенціи брата во Христѣ, который можетъ спастись. Но если бы мы увидѣли того, кто окончательно и безповоротно избралъ путь зла, то онъ не могъ бы уже вызвать къ себѣ никакого состраданія. Человѣкъ достоинъ жалости; ко всякому человѣку должно относиться съ добротой; но зло не достойно никакой жалости; къ злу должно быть беспощадное отношеніе.

---

Въ концѣ исторіи воплотится сила зла, церковь діавола. То будетъ послѣдній результатъ безбожнаго пути міровой жизни, подобно тому какъ теократія будетъ послѣднимъ результатомъ пути богочеловѣческаго. Какъ связь Творца



съ твореніемъ, такъ и разрывъ творенія съ Творцомъ должны имѣть свои окончательныя, послѣднія воплощенія, въ которыхъ выявится вся полнота бытія этой связи и вся пустота небытія этого разрыва. Но зло окончательное, выявленное, сосредоточенное, воплощенное достойно лишь огня, лишь уничтоженія. Ложь творенія, взомнившаго себя божествомъ, будетъ разрушена, и будетъ возвеличено твореніе, согласное съ планомъ Божества, т.-е. космосъ. Апокалиптическія казни пророчески изображаютъ это разрушеніе призрачнаго творенія, и это созданіе *новаго неба и новой земли*. Въ новомъ небѣ и новой землѣ—вся полнота бытія, вся мощь божественнаго творенія; въ старомъ небѣ и старой землѣ—дѣйствительно лишь то, что войдетъ въ царство Божье, все остальное—призракъ, ложь, обманъ. Ожиданіе мессіанскаго исхода, страшнаго суда надъ зломъ и торжества царства Божьяго въ мірѣ проходитъ черезъ всю міровую исторію. Нерелигіозная эсхатологія питалась религіозными пророчествами, вывернутыми наизнанку или взятыми частично. Только христіанская эсхатологія разрѣшаетъ проблему прогресса и проблему страданія. Въ тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ будетъ утерта каждая слеза, и слезинка ребенка, изъ-за которой Ив. Карамазовъ отвергнулъ прогрессъ и міръ, получить высшій смыслъ. Въ христіанскаго смысла исторія не можетъ имѣть никакого смысла: исторія не можетъ быть принята, прогрессъ долженъ быть отвергнутъ. Вопросъ о сущности зла есть основной вопросъ жизни и смерти и нѣтъ рѣшенія этого вопроса внѣ религіи св. Троицы, внѣ мистической діалектики Троичности. Твореніе, предоставленное своимъ собственнымъ силамъ, бьется надъ рѣшеніемъ проблемы бытія и не находитъ ни счастья, ни смысла, не спасается отъ смерти и страданія. Личность ждетъ универсальнаго разрѣшенія своей судьбы, и въ этомъ скрыта уже жажда вѣры и религіознаго исхода. Чтобы *человѣкомъ* стать, нужно, чтобы Богъ былъ и чтобы Богочеловѣкъ являлся.

Николай Бердяевъ.

## Ницше какъ моралистъ <sup>1)</sup>.

### III.

Ницше былъ философъ, то-есть „законодатель мѣры, цѣны и вѣса вещей, судья жизни“ и потому философски обосновалъ свое отрицательное отношеніе къ современному увлеченію демократическими идеями.

Такъ какъ нѣтъ „большей власти на землѣ, какъ власть добра и зла“, неравенство людей, по Ницше, проистекаетъ изъ неравенства людей въ нравственномъ отношеніи. Именно весьма неодинаковая цѣнность людей въ нравственномъ отношеніи создаетъ неравенство между людьми. „Справедливость мнѣ говорить: люди не равны“. Ницше раздѣляетъ людей на сильныхъ, творцовъ, и на слабыхъ, рабовъ и — въ этомъ онъ отличается отъ остальныхъ моралистовъ — предъявляетъ различныя требованія сильнымъ и слабымъ.

Онъ вообще не требуетъ ничего отъ людей свыше ихъ силъ и мирится съ тѣмъ, что только очень немногіе могутъ слѣдовать его ученію. Онъ даже совѣтуетъ слабымъ не брать на себя непосильныхъ задачъ. „Не будьте добродѣтельны сверхъ вашихъ силъ. Не добивайтесь отъ себя того, что невѣроятно“. Онъ понималъ, что маленькимъ людямъ по силамъ лишь маленькія добродѣтели. „Они сердятся (кусаются) на меня, потому что я имъ говорю: для маленькихъ людей необходимы маленькія добродѣтели, и потому что я съ трудомъ (едва) понимаю, что маленькіе люди *необходимы*“.

<sup>1)</sup> „Вопр. Фил. и Псих.“ № 94.

Это, я думаю,—весьма важный пунктъ въ ученіи Ницше; онъ дѣйствительно съ трудомъ понимаетъ необходимость маленькихъ или слабыхъ людей, потому что для него люди имѣютъ цѣнность лишь поскольку они добродѣтельны, насколько они творцы. Маленькіе люди для него не имѣютъ цѣны, и дѣйствительно трудно понять, зачѣмъ они существуютъ.

Итакъ, практическая мораль Ницше различаетъ сильныхъ и слабыхъ, предъявляетъ очень высокія требованія сильнымъ и очень скромныя требованія слабымъ.

Особеннаго вниманія заслуживаютъ афоризмы Ницше о морали сильныхъ людей.

Ницше рѣзко отдѣляетъ этическія требованія, которымъ должны слѣдовать сильные люди; только немногіе могутъ удовлетворять этимъ требованіямъ, и Ницше ясно понималъ, что только очень немногіе могутъ быть сильными. Онъ очень рельефно обрисовалъ, чѣмъ долженъ быть сильный человѣкъ, что составляетъ истинное нравственное величіе, въ чемъ состоитъ нравственная красота.

Конечно, всѣ моралисты излагали нравственныя требованія, описывали, что нравственно и что безнравственно, что украшаетъ человѣка и что его унижаетъ; но существенное различіе ученія Ницше о современной этикѣ и высота его ученія состоятъ въ томъ, что самые лучшіе люди <sup>не</sup> суть тѣ, которые получили „мѣсто въ парламентѣ“, т.-е. своими согражданами считаются лучшими. Добро и зло, по нашей морали, не имѣетъ собственной цѣнности, не имѣетъ другого критерія, какъ одобреніе или порицаніе толпы. Насъ учатъ съ дѣтства добиваться одобренія большинства, „комфорта“, учатъ „приличію“ и, какъ высшую награду за добродѣтель, весь цивилизованный міръ теперь считаетъ „мѣсто въ парламентѣ“, конечно, полученное безъ обмана. Наболѣе смѣлые сомнѣваются въ добродѣтели лица, пользующагося „комфортомъ“, потому что о немъ высокаго мнѣнія власти, но самые большіе скептики благоговѣютъ передъ тѣмъ, кто получилъ „мѣсто въ парламентѣ“ по из-

бранію большинства; чѣмъ болѣе большинство, дающее „мѣсто въ парламентѣ“, тѣмъ лучше избранникъ; это тезисъ, за проведеніе въ жизнь котораго у насъ нѣкоторые жертвовали и свободой, и даже жизнью.

Ницше съ ясностью мысли великаго моралиста возсталъ противъ этой рабской морали; ея несостоятельность такъ очевидна, что не нуждается даже въ подробной аргументаціи. „Свободный умъ ненавидимъ толпой, какъ волкъ собаками“.

Конечно, эту мысль Ницше можно подтвердить христіанскою моралью: христіанство совершенно иначе, чѣмъ современная мораль, понимало нравственное величіе. „Я пошлю къ вамъ пророковъ, и премудрыхъ, и книжниковъ; и изъ нихъ иныхъ убьете и распнете, иныхъ будете бить на сонмищахъ вашихъ, и гнать изъ города въ городъ“.

Очевидно, что нравственное совершенство и нравственное величіе не можетъ находить правильной оцѣнки „на сонмищахъ“, и потому мораль, ставящая высшимъ критеріемъ для оцѣнки нравственной дѣятельности общее мнѣніе, воспитуетъ, въ лучшемъ случаѣ, „полезную рабочую породу“.

Само собою разумѣется, что нравственная красота—удѣлъ немногихъ; тѣхъ, кого не понимаютъ „на сонмищахъ“, потому что „все великое и прекрасное не можетъ быть общимъ достояніемъ“, а потому конечно и „благополучіе наибольшаго числа“—вещь несбыточная и даже нежелательная. Въ самомъ дѣлѣ, неужели желательно, чтобы пошлые и побивающіе на сонмищахъ „пророковъ, и премудрыхъ, и книжниковъ“ наслаждались благополучіемъ. Къ счастью, идеалы современной морали неосуществимы; если бы они осуществились, и „наибольшее число“, наконецъ, завоевало „благополучіе“, „пророковъ, и премудрыхъ, и книжниковъ“ изгнали бы отовсюду и окончательно. „Благополучіе, какъ вы его понимаете, это не цѣль, это намъ кажется концомъ; это состояніе наконецъ сдѣлаетъ человѣка смѣшнымъ и презрѣннымъ, заставитъ желать его исчезновенія“.

Главной или первой добродѣтелью Ницше считаетъ, и, конечно, вполнѣ правильно, независимость; а такъ какъ независимымъ можетъ быть лишь тотъ, кто не гонится за земными благами, то пренебреженіе къ этимъ благамъ непремѣнное качество сильнаго человѣка. „Преимущество великаго быть довольнымъ малымъ“. „Никогда я не пресмыкался передъ сильными;... обыкновенная кровать грѣетъ меня лучше, чѣмъ роскошная, потому что я ревнивъ къ моей бѣдности“.

Итакъ, Ницше, въ сущности, лишь перефразировалъ мало понятое и неоцѣненное по достоинству, а теперь и совершенно забытое наставленіе: „истинно говорю вамъ, трудно богатому войти въ Царство Небесное“.

Конечно, не меньшую цѣнность имѣетъ независимость мысли—„только немногіе могутъ быть независимы; это преимущество сильныхъ“. „Нужно отучиться отъ дурного вкуса—желать быть согласнымъ съ большинствомъ“. Вообще, Ницше придаетъ очень большое значеніе независимости и неоднократно указываетъ, что независимость мысли безусловно необходима. „Вѣрность, великодушіе, стыдъ хорошаго объ насъ мнѣнія—это трое, соединенное вмѣстѣ, мы называемъ благородное, хорошее, честное“.

Напомню слова Евангелія: „Горе вамъ, когда добро будутъ говорить о васъ всѣ человѣки, ибо то же творили лжепророкамъ отцы ихъ“.

„Благородная душа не рождена для того, чтобы принимать благодаренія; ея эгоизмъ тому препятствіе; она неохотно смотритъ вверхъ, она смотритъ впередъ“, потому что „благородная душа имѣетъ уваженіе къ себѣ“, а понятно, кто уважаетъ себя, кто сознаетъ въ себѣ силы, кто вполнѣ независимъ, тотъ не нуждается въ благодареніяхъ и не можетъ ихъ принимать; онъ можетъ лишь оказывать благодаренія другимъ. „Тотъ, кто принадлежитъ къ толпѣ, желаетъ жить даромъ, но мы всегда размышляемъ о томъ, что мы могли бы дать въ обмѣнъ *самаго лучшаго*“.

Сильный человѣкъ не можетъ быть злымъ, мелочнымъ,

скупымъ; онъ обязанъ оказывать благодѣянiя слабымъ. „Нужно учиться съ дѣтства любить и быть добрымъ; если воспитанiе и случай не дали возможности упражнять эту душевную дѣятельность, наша душа будетъ черствой“. Ницше придаетъ такое большое значенiе развитiю любви и доброты, что подаеть мудрый совѣтъ — какъ слѣдуетъ воспитывать дѣтей. „Ты долженъ твоихъ дѣтей воспитывать своею дружбой“.

Конечно, только при поверхностномъ изученiи произведенiй Ницше можно придти къ заключенiю, что онъ проповѣдовалъ грубый эгоизмъ. Если бы это было такъ, ученiемъ Ницше никто не заинтересовался бы, такъ какъ очень многiе ведутъ „пропаганду дѣйствиємъ“ самаго грубаго эгоизма, и ничего ни новаго, ни интереснаго грубый эгоизмъ не представляетъ. „Мужество, дружелюбие, вѣжливость сердца суть истинныя проявленiя альтруизма и больше способствовали культурѣ, чѣмъ прославленныя состраданiе, милосердiе и самопожертвованiе“, потому что „Не ваше состраданiе, но ваша храбрость до сихъ-поръ спасала несчастныхъ“. Конечно, можно не соглашаться съ Ницше насчетъ того, въ чемъ долженъ проявляться настоящiй альтруизмъ, что болѣе спасало несчастныхъ — состраданiе или храбрость, кто добродѣтельнѣе — храбрые или милосердные, но несомнѣнно, что Ницше не могъ проповѣдовать грубый эгоизмъ. Онъ понималъ альтруизмъ иначе, я думаю, выше, чѣмъ современная мораль. Повторяю, Ницше не могъ проповѣдовать грубаго эгоизма; это былъ генiальный мыслитель, а грубый эгоизмъ всегда былъ, есть и будетъ признакомъ ничтожества.

Возвышенность и широта ученiя Ницше именно доказывается тѣмъ, что въ его произведенiяхъ каждый можетъ найти оправданiе собственнымъ мыслямъ и вкусамъ. Развѣ не было такой подлости, такой глупости, которая съ глубокимъ убѣжденiемъ не только оправдывали евангелиемъ, но даже весьма и послѣдовательно основывали именно на евангелии; и инквизиторы, и скопцы были глубоко

убѣждены, что они строго слѣдовали евангелію <sup>1)</sup>. Нѣтъ ничего удивительнаго, что нашлись люди, оправдывающіе свой грубый и мелкій эгоизмъ, даже корыстолюбіе, ученіемъ Ницше.

Ницше понималъ иначе моральную дѣятельность, чѣмъ современные моралисты, потому что онъ по-своему понималъ цѣль моральной дѣятельности; то, что почти всѣмъ кажется цѣлью, для него было концомъ. Понятно поэтому, что онъ понималъ „любить и быть добрымъ“ иначе, чѣмъ мы.

Несомнѣнно, что грубый и мелкій эгоизмъ сводится на корыстолюбіе, на стремленіе къ „комфарту“ и въ концѣ-концовъ, „къ мѣсту въ парламентѣ“. Ницше училъ: „Ты не долженъ быть ни богачемъ, ни нищимъ“. Я привелъ это наставленіе Ницше, хотя оно является простымъ выводомъ изъ его требованія независимости, для того, чтобы яснѣе отгнѣнить полное отсутствіе грубаго эгоизма въ ученіи этого гениальнаго мыслителя. Едва ли нужно доказывать, что человѣкъ, стремящійся къ богатству, такъ же какъ человѣкъ всецѣло поглощенный заботами о своемъ богатствѣ, не можетъ быть независимъ; также не можетъ быть независимъ настоящій нищій, выпрашивающій подачки, хотя бы и крупныя.

Конечно, Ницше ясно понималъ, что сильныя не могутъ высоко цѣнить земныхъ благъ: имъ доступны высшія, то-есть духовныя наслажденія; тотъ, кому мало или недостаточно однихъ духовныхъ наслажденій, не творецъ, не ваятель; для сильнаго „божественное созерцаніе въ седьмой день“ такое высокое наслажденіе, что и „комфартъ“, и „мѣсто въ парламентѣ“ являются величинами безконечно малыми, но для толпы, для тѣхъ, кто не способенъ или мало способенъ къ „божественному созерцанію седьмого дня“, Ницше считаетъ нужнымъ „комфартъ“; онъ не настолько жестокъ, чтобы рекомендовать сильнымъ лишать слабыхъ даже этихъ

<sup>1)</sup> Извѣстный ученый Soury о скопцахъ говоритъ такъ: Seuls les scortzy et ceux d'entre les chretiens qui se sont mutilés ont réalisé la pure doctrine de Jesus. Jesus et la religion d'Israël, p. 19.

малоцѣнныхъ для первыхъ радостей жизни. „Рабочіе должны тогда жить такъ, какъ теперъ буржуа, но надъ ними высшій классъ, выдѣляющійся отсутствіемъ потребностей, слѣдовательно бѣднѣе и проще, но въ обладаніи властью“.

Вотъ насколько ученіе Ницше выше грубаго эгоизма мелкихъ эгоистовъ и карьеристовъ, уже оправдывающихъ свои низкія стремленія плохо понятой моралью этого мыслителя. Я зналъ нѣсколькихъ карьеристовъ, выпрашивавшихъ себѣ подачки для окончанія курса, т.-е. полученія диплома, обезпечивающаго „комфортъ“; они были увѣрены, что живутъ „по Ницше“; имъ, дескать, нужно развить свои творческія силы, стать сильными; само собою разумѣется, что, заполучивъ дипломы, они съ наслажденіемъ упивались „комфортомъ“ и мечтали только о „мѣстѣ въ парламентѣ“.

Ницше именно глубоко презиралъ низменный мелкій эгоизмъ и понималъ состраданіе и милосердіе иначе, чѣмъ современная мораль. „Наше состраданіе возвышеннѣе, съ болѣе широкимъ горизонтомъ—мы видимъ какъ *человѣкъ* становится ничтожнѣе (меньше), какъ вы становитесь ничтожнѣе — и есть моменты, когда мы съ неопредѣлимъ безпокойствомъ (тоскою) смотримъ на ваше сочувствіе, когда мы отворачиваемся отъ этого состраданія, когда мы думаемъ (находимъ) что то, что вы считаете серьезнымъ, болѣе опасно, чѣмъ любое легкомысліе“. Сущность ученія Ницше именно и состоитъ въ томъ, что онъ цѣнилъ въ чловѣкѣ „творца“, „твердость молота“ и потому требовалъ развитія, укрѣпленія добродѣтелей въ чловѣкѣ и въ этомъ, а не въ состраданіи къ слабостямъ и порокамъ, видѣлъ нравственную дѣятельность чловѣка.

Онъ, конечно, понималъ, какъ трудна истинная нравственная дѣятельность, какъ часто у насъ возникаетъ состраданіе къ тому, что должно вызывать негодованіе, что требуетъ борьбы. Поэтому онъ высоко цѣнилъ твердость. „Всѣ творцы тверды, только самый благородный вполнѣ твердъ“. Само собою разумѣется, что наибольшую твердость мы должны проявлять по отношенію къ себѣ; только



тотъ имѣеть право быть твердымъ по отношенію къ слабостямъ и порокамъ ближнихъ, кто умѣеть съ твердостью отстаивать свои идеалы. „Ты долженъ предпочитать изгнанію право говорить правду“.

Особенно тяжело быть твердымъ при современныхъ условіяхъ жизни, когда на насъ постоянно вліяютъ ближніе, когда мы должны согласоваться съ ихъ взглядами, должны работать совмѣстно съ ними. Но только самый благородный вполнѣ твердъ и потому къ самымъ сильнымъ предъявляются требованія, непосильныя для всѣхъ. „Убѣжденія это тюрьма“. „Свобода въ убѣжденіяхъ—принадлежность сильныхъ, умѣющихъ смотрѣть впередъ“. „Человѣкъ партіи, по необходимости, становится лгуномъ“.

Увы, только весьма немногіе достаточно тверды, чтобы противостоятъ власти модныхъ общепринятыхъ убѣжденій, не соглашаться съ тѣмъ, что общепринято, не принадлежать къ партіи. Окружающая насъ дѣйствительность учитъ насъ, что только исключительно твердые люди не подчиняются моднымъ взглядамъ и убѣжденіямъ; слѣдовательно, только очень, очень немногіе могутъ претендовать на титулъ „творца“ и сильнаго. Итакъ, только твердость благороднаго человѣка имѣеть высокую цѣну, заслуживаетъ уваженія; твердость эгоиста, то-есть человѣка неблагороднаго, конечно, ничего хорошаго не представляетъ.

Сильный, то-есть надѣленный благородствомъ и твердостью, несетъ тяжелыя обязанности и по отношенію къ ближнимъ, и по отношенію къ себѣ. Совершенно ложно понимаютъ Ницше тѣ, кто думаетъ, что сильные имѣють право жить только личною жизнію.

„На первомъ планѣ имѣется чувство полноты, могущества, сознаніе богатства, которое хочется давать и распространять: благородный человѣкъ также приходитъ на помощь несчастному, но не по состраданію, или почти не по состраданію, но по импульсу, обусловленному избыткомъ могущества“.

Дѣйствительно, имѣется сходство между ученіемъ Ницше

и учениемъ Гюйо, но кто тщательно изучалъ произведенія этихъ двухъ мыслителей, тотъ, конечно, ясно понимаетъ, что одна глава учения Ницше сходна со всѣмъ учениемъ Гюйо, что въ учении Ницше эта глава лишь подробность, а у Гюйо именно эта идея объ избыткѣ силъ, какъ двигательъ или причинѣ моральной дѣятельности, составляетъ суть учения.

„Благородный человѣкъ“ тоже приходитъ на помощь несчастному, но онъ знаетъ какъ трудно дѣлать истинное добро. „Ты узналъ насколько труднѣе хорошо давать, чѣмъ хорошо брать; искусство хорошо давать есть высшее мастерство самой разумной доброты“.

Мораль состраданія, захватывающая теперь „даже философовъ“, приучила насъ къ мысли, что всякое состраданіе, всякое милосердіе добродѣтельно, и добрые люди, снабжающіе хорошей пищей „преступниковъ“ и „уродовъ“, увѣрены, что они дѣлаютъ доброе дѣло; они не принимаютъ въ расчетъ того, что они не увеличиваютъ количества питательныхъ веществъ, а только распредѣляютъ его такимъ образомъ, что сѣдненное, благодаря ихъ добротѣ, „преступниками“ и „уродами“ не досталось „сильнымъ“. Очевидно, что отъ такого распредѣленія, напр., молока, человѣчество ничего не выигрываетъ: если бы это молоко не было пожертвовано филантропами „уродамъ“ и „преступникамъ“, его выпили бы тѣ, которые за собственныя то-есть за заработанныя деньги его купили бы. Лица сострадательныя, но не твердыя, при самыхъ лучшихъ намѣреніяхъ поддерживаютъ порочныхъ, слабыхъ, паразитовъ, и въ лучшемъ случаѣ бесполезно растрачиваютъ свои силы.

Ницше учитъ разумной добротѣ. „Я люблю поставить на твердую почву (землю) и твердыя ноги всѣхъ скорбящихъ“; дѣйствительно „скорбящіе“, а не огорченные малымъ доходомъ, плохой квартирой, имѣютъ право на помощь. Едва ли нужно напоминать, что въ этомъ афоризмѣ Ницше лишь повторилъ великое обѣщаніе: „Прійдите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обременные, и Я успокою васъ“.

Ницше ясно и понятно объясняетъ, какъ слѣдуетъ помогать „страждущимъ“. „Если твой другъ страдаетъ, будь убѣжищемъ его страданіямъ, но будь жесткимъ ложемъ: такъ ты ему будешь полезенъ. Если твой другъ тебѣ сдѣлаетъ зло, скажи ему: я прощаю тебѣ то, что ты сдѣлалъ мнѣ, но какъ я тебѣ прощу то, что этимъ сдѣлалъ ты самому себѣ“. Очевидно, что мы прощать можемъ лишь вредъ, причиненный намъ самимъ, но всякій дурной поступокъ долженъ вызывать негодованіе; только скорбящій о сдѣланномъ дурномъ поступкѣ имѣетъ право на наше сочувствіе и помощь; но мы должны сдѣлать все отъ насъ зависящее, чтобы ищущій нашей помощи не впалъ снова въ грѣхъ.

Истинная любовь къ людямъ состоитъ въ томъ, чтобы всѣми зависящими отъ насъ средствами предупредить, предохранить ихъ отъ дурныхъ поступковъ. „Что самое чело-вѣчное? Кого-либо избавить отъ стыда“. Вотъ въ чемъ состоитъ истинный подвигъ, истинное благодѣяніе.

Конечно, Ницше не былъ мизантропомъ; напротивъ, онъ училъ дѣятельной любви къ людямъ, требовалъ, по крайней мѣрѣ, отъ сильныхъ больше, чѣмъ требуютъ современные моралисты. „Я хочу тому учить, что теперь понимаютъ такъ немногіе, и проповѣдники состраданія менѣе всѣхъ—сорадоваться“. Еще Жанъ-Поль-Рихтеръ говорилъ, что для того, чтобы сочувствовать чужому горю, нужно быть не діаволомъ, а для того, чтобы сорадоваться чужой радости, нужно быть ангеломъ. Несомнѣнно, что чело-вѣкъ, умѣющій сорадоваться, умѣетъ и сочувствовать горю. Конечно, нужно знать, какому горю сочувствовать и какой радости сорадоваться.

Сознаніе могущества и богатства дѣлаетъ сильныхъ снисходительными и терпѣливыми къ маленькимъ людямъ съ ихъ маленькими слабостями.

„Я вѣжливъ относительно ихъ, какъ по отношенію ко всякой маленькой непріятности; быть колючимъ относительно маленькихъ, мнѣ кажется, есть мудрость, достойная

„ежа“. Ту же мысль Ницше, очевидно, считая ее важной, высказалъ и въ другой формѣ. „Кто въ своихъ сужденіяхъ очень строгъ, того я, вмѣстѣ съ Демосфеномъ, считаю дурнымъ“.

Сильный и благородный человѣкъ не можетъ имѣть личныхъ враговъ, а потому „Вы должны имѣть враговъ, достойныхъ ненависти, но вы не должны имѣть враговъ, достойныхъ презрѣнія; будьте горды вашими врагами“.

Только сильные могутъ имѣть друзей, потому что, „если ты рабъ—ты не можешь быть другомъ; если ты тиранъ—ты не можешь имѣть друзей“.

Вообще, Ницше всесторонне очерчиваетъ отношеніе сильныхъ, точно опредѣляетъ, каковы должны быть отношенія сильныхъ къ людямъ. „Лучше погибнуть, чѣмъ ненавидѣть и бояться и (вдвойнѣ) сугубо лучше погибнуть, чѣмъ быть ненавидимымъ и страшнымъ“.

Опредѣливъ отношенія къ маленькимъ людямъ и равнымъ, Ницше съ большой проницательностью указываетъ, какъ сильные люди относятся къ тѣмъ, кто стоитъ выше ихъ на лѣстницѣ нравственнаго достоинства. „Только сильные *умѣютъ* почитать; это ихъ искусство, ихъ удѣлъ“.

„Они уважаютъ старость и традиціи“.

Увы! у насъ мало сильныхъ, потому что именно у насъ не *умѣютъ* почитать, не уважаютъ старость и традиціи; нигдѣ въ мірѣ старость не уважается такъ мало, какъ у насъ; нигдѣ въ мірѣ не уважаютъ традиціи такъ мало, какъ у насъ. Только у насъ додумались увольнять профессоровъ за то, что они проработали тридцать лѣтъ, хотя именно только у насъ кафедры пустуютъ за неимѣніемъ достойныхъ кандидатовъ. Тамъ, гдѣ имѣется много ученыхъ, тамъ дорожатъ старыми профессорами и увольняютъ ихъ въ отставку или освобождаютъ отъ чтенія лекцій только по дряхлости. Крайне характерно, что именно въ этомъ вопросѣ бюрократія и профессора вполне согласны между собою, и никого не возмущаетъ такое отношеніе къ старости и традиціямъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ я высказался: Значеніе болѣзни Плюшкина. «Вопросы философіи». 1902 г.

Чтобы закончить объ отношеніяхъ сильныхъ къ ближнимъ, приведу одинъ изъ лучшихъ афоризмовъ Ницше. „Наша обязанность (нашъ долгъ)—это права другихъ относительно насъ“.

Но сильные отличаются отъ слабыхъ именно тѣмъ, что они сами опредѣляютъ свои обязанности, сами и вполне добровольно исполняютъ эти обязанности. „Тщеславіе совершенно непонятно для благородной души; она сама опредѣляетъ цѣнности“ (т.-е. что хорошо и что дурно).

Понятно, что „благородная душа“ творить добро не для того, чтобы заслужить хорошее мнѣніе ближнихъ и воспользоваться вытекающими изъ того выгодами; она не желаетъ платы за добродѣтель. Она творить добро изъ любви къ добру.

Сильные, опредѣляя самостоятельно цѣнность, несутъ и отвѣтственность за свои ошибки. „Признакъ благородства—не отказываться отъ собственной отвѣтственности, не желать дѣлить ея съ другими“. Я думаю, что Ницше указалъ на очень цѣнный признакъ благородства. Кто боится отвѣтственности, старается свалить ее на другихъ и вообще уклониться отъ нея, тотъ даже не похожъ на сильнаго. Ницше придаетъ большое значеніе—и вполне правильно—этому признаку и развиваетъ такъ эту мысль. „Если вы хотите взойти высоко, пользуйтесь собственными ногами. Не заставляйте нести себя наверхъ, не садитесь на шею и голову другимъ“.

Еще разъ слѣдуетъ повторить, что у насъ очень мало сильныхъ, потому что именно у насъ почти всѣ сваливаютъ отвѣтственность съ себя на другихъ; меня и удивляло и возмущало это постоянное со стороны почти всѣхъ уклоненіе отъ отвѣтственности. Едва ли нужно упоминать, какъ много лицъ, даже мнящихъ себя ницшеанцами, которыя желаютъ, чтобы ихъ несли наверхъ и съ большой охотой садящихся „на шею и голову другимъ“, чтобы дотащиться „до степеней извѣстныхъ“. Очевидно, что у насъ не много желающихъ взойти на эту маленькую высоту „собственными ногами“.

Ницше многократно и настойчиво повторяетъ, что сильныхъ мало, что они „далеко отъ площади и славы“; онъ говоритъ по этому поводу: „великія задачи требуютъ великой любви, а къ таковой способны только сильные умы, увѣренные въ себѣ“.

„Великаго человѣка дѣлаетъ не сила высокихъ чувствованій, а ихъ продолжительность“.

Только сильные достойны свободы, потому что „свобода состоитъ въ томъ, что мужественные и воинственные инстинкты побѣждаютъ другіе инстинкты, на примѣръ, стремленіе къ счастью“. „Высшій типъ свободнаго человѣка нужно искать тамъ, гдѣ преодолеваются наибольшія препятствія“.

Счастіе сильнаго человѣка состоитъ въ свободѣ, или, говоря иначе, для него счастье есть свобода. „Что такое счастье—сознаніе (чувство) того, что сила нарастаетъ, что препятствіе преодолевается“. Кто можетъ довольствоваться такимъ счастіемъ, тотъ имѣетъ право считать себя сильнымъ; слабымъ долженъ считать себя тотъ, кому такого счастья мало.

Слѣдовательно, кто стремится къ счастью, къ благополучію, къ комфорту, тотъ даже не похожъ на сильнаго. Сильные имѣютъ другія задачи въ жизни; отъ нихъ Ницше требуетъ: „Гордо умереть, когда ужъ нельзя гордо (съ гордостью) жить“.

Дѣйствительно, требованія къ сильнымъ очень высоки, и потому для очень многихъ они не по силамъ; но мораль Ницше лишь повторяетъ позабытую нами истину: „На всякомъ же, кому дано будетъ много, много и взыщется; и кому много довѣрено, съ того больше взыщется“. Ницше повторяетъ эту великую истину въ слѣдующей формѣ. „Вы сильные и великодушные, васъ просятъ только объ одномъ: не взваливайте на другихъ новыхъ тяжестей, но снимите съ насъ немного тяжести, такъ какъ вы суть сильные“. Напомню, что ту же мысль, но въ болѣе сжатой формѣ высказалъ апостоль Павелъ (Посланіе къ Римлянамъ, 15). „Должны мы

сильные сносить немощи малосильныхъ, а не себѣ угодать“.

Единственное право требовать отъ сильныхъ, чтобы они сняли съ насъ часть тяжести, состоитъ въ томъ, что кому много дано съ того больше взыщется. Сильные даже не могутъ рассчитывать на благодарность въ формѣ почета, такъ какъ почитать умѣютъ сильные, а не слабые; сильные должны всегда помнить: „свободный умъ ненавидимъ толпой, какъ волкъ собаками“.

Ницше, такъ высоко цѣнившій въ человѣкѣ творца, ваятеля и божественное созерцаніе седьмого дня, вполне понималъ громадное морализующее значеніе знанія.

„Тѣло очищается и облагораживается знаніемъ; у того, кто ищетъ познанія, всѣ инстинкты дѣлаются прекрасными“. Слѣдовательно, знаніе не только дѣлаетъ насъ лучше, но и болѣе годными, болѣе способными къ истинно-моральной дѣятельности. „Жизнь есть средство для познанаія (расширенія знаній); съ этимъ тезисомъ въ сердцѣ можно не только храбрѣе жить, но и весело смѣяться“. Ницше понималъ, что человѣкъ будетъ страдать и долженъ страдать“, и поэтому ему необходимы радости жизни, необходимо утѣшеніе; самымъ могущественнымъ утѣшеніемъ въ нашей жизни является знаніе. Безъ знанія жизнь теряетъ свой смыслъ, потому что „жизнь—орудіе и средство познанаія; жизнь опытъ познающаго“. Конечно, для Ницше имѣла цѣну не практическая сторона знанія, а какъ средство и орудіе для улучшенія человѣчества, для скорѣйшаго перерожденія человѣка въ сверхчеловѣка, и потому ясно, что всякій, „сознающій въ себѣ творческія силы“, обязанъ свою жизнь отдать знанію; наука не только скраситъ его жизнь, но сдѣлаетъ его полезнымъ для болѣе скорого осуществленія „высшей мечты“.

Само собою разумѣется, что тотъ, для кого жизнь не „опытъ познающаго“, не можетъ быть истиннымъ ученымъ, потому что „познавать эту радость для того, кто обладаетъ волею льва“. Знаніе имѣетъ высокое значеніе какъ „боже-

ственное созерцаніе седьмого дня“. Только въ этомъ смыслѣ знаніе дѣлаетъ всѣ наши „инстинкты прекрасными“, является оружіемъ для „ваятеля“.

Познаваніе, какъ ремесло, и потому не захватывающее всего человѣка, не имѣетъ морализующаго значенія, и къ ученымъ-ремесленникамъ Ницше относится съ ироніей.

„У ученыхъ... исправно работаютъ хорошо заведенные часы, но вся остальная совокупность ихъ стремленій не посвящена этой работѣ. Поэтому настоящіе „интересы“ ученаго направлены на что-то другое: на семью, денежные дѣла, политику; почти безразлично на какую область науки поставлена его маленькая машинка и что выйдетъ изъ „подающаго надежды“ ученаго: хорошій филологъ, хорошій знатокъ грибовъ или хорошій химикъ. Эти „ученые“ не понимаютъ даже, что такое „божественное созерцаніе седьмого дня“ и потому всѣ свои силы отдаютъ узкой спеціальности.

Ницше съ тонкой ироніей изобразилъ современнаго ученаго—узкаго спеціалиста. „Добросовѣстный“, „знатокъ мозга пѣвки“, онъ вполнѣ доволенъ тѣмъ, что въ совершенствѣ знаетъ мозгъ пѣвки. „Но въ чемъ я учитель и знатокъ—это *мозгъ* пѣвки; это *моя* вселенная для меня“... „здѣсь *мое* царство“. „И мой добросовѣстный умъ требуетъ, чтобы я зналъ одинъ предметъ и не зналъ всего остального; мнѣ противно знаніе на половину, все что туманно, неустойчиво“.

Конечно, и знатоки „*мозга* пѣвки“ очень полезные люди, но не они двигаютъ человѣчество по пути нравственнаго прогресса, не они перековываютъ человѣка въ „сверхчеловѣка“; они не могутъ „храбрѣе жить и весело смѣяться“, потому что ихъ „настоящіе интересы“ отданы семьѣ или денежнымъ дѣламъ, или политикѣ.

Едва ли я ошибаюсь, допуская, что Ницше отрицательно относился къ большинству современныхъ спеціалистовъ, не отдающихъ всей своей души наукамъ, не понимающихъ и



даже не желающихъ узнать основныхъ принциповъ науки. Конечно, Ницше не могъ не ужасаться ослабленію интереса къ философіи даже у ученыхъ, паденію философскаго образованія вообще. Какъ извѣстно, Ницше желалъ пополнить свои познанія и изучить естествознаніе въ вѣнскомъ университетѣ; къ сожалѣнію его болѣзненное состояніе вообще и въ особенности болѣзнь глазъ помѣшали ему осуществить это желаніе.

#### IV.

Наконецъ, для того, чтобы вѣрно изложить этическое ученіе Ницше, необходимо хотя бы кратко очертить, какъ онъ понималъ недостатки современнаго общества, какіе современные пороки его болѣе всего возмущали, и какъ онъ объяснялъ происхожденіе этихъ пороковъ.

Понятно, что эта часть ученія Ницше наименѣе интересна, потому что никогда не было недостатка въ моралистахъ, указывавшихъ на недостатки современнаго имъ общества, и, наконецъ, кому же эти пороки не бросаются въ глаза. Общія основы ученія Ницше уже указываютъ намъ, что должно было возмущать въ современномъ обществѣ этого мыслителя. Его отношеніе къ современной морали высказано имъ и съ поразительной ясностью, и съ большой рѣзкостью.

Въ этой части ученія Ницше наиболѣе оригинальны его объясненія пороковъ современнаго общества, и потому даже при краткомъ изложеніи морали Ницше необходимо остановиться на его объясненіи происхожденія нашихъ главныхъ недостатковъ.

Ницше весьма оригинально и, что самое главное, исходя изъ тезисовъ біологіи, объясняетъ главные наши пороки; атавизмъ и вырожденіе — вотъ источники нашихъ самыхъ важныхъ пороковъ. Конечно, можно упрекнуть Ницше въ томъ, что онъ воспользовался теоріями, уже сдѣлавшимися модными; въ самомъ дѣлѣ, объ атавизмѣ и вырожденіи писали очень много, и всякій образованный человѣкъ немало

читалъ и слышалъ объ атавизмѣ и о вырожденіи. Конечно, читалъ и слышалъ много объ атавизмѣ и вырожденіи Ницше, тѣмъ болѣе, что онъ былъ въ Италіи именно въ періодъ увлеченія ученіемъ Ломброзо и его школы. Но какъ мыслитель вполне оригинальный, какъ умъ поистинѣ творческой, Ницше сдѣлалъ совершенно новые выводы изъ общеизвѣстнаго ученія, воспользовался имъ въ той области, въ которой не умѣли оцѣнить этого ученія.

Атавизмъ и вырожденіе — вотъ причина или основаніе нашихъ самыхъ важныхъ недостатковъ. Понятно, что съ недостатками, на почвѣ атавизма, легче бороться; слѣдуетъ надѣяться, что въ дальнѣйшемъ развитіи чело-вѣчества, пороки на почвѣ атавизма ослабѣютъ, чего нельзя думать относительно пороковъ, зависящихъ отъ вырожденія.

Удовольствіе стадное (*an der Heerde die Lust*) старше, чѣмъ удовольствіе личное (*die Lust am ich*) <sup>1)</sup>. „Творцами были сперва народы и только потомъ отдѣльныя личности; поистинѣ, сама личность создана позже всего“.

„Эгоизмъ есть позднее и всегда болѣе рѣдкое явленіе; стадныя чувствованія сильнѣе и старѣе; на примѣръ, чело-вѣкъ себя такъ цѣнитъ, какъ оцѣниваютъ его другіе“. „Наши склонности и страсти очень долго развивались общественной жизнію; поэтому социальныя стремленія и страсти сильнѣе индивидуальных“.

Едва ли нужно объяснять, что по данному вопросу Ницше высказалъ взглядъ совершенно противоположный общепринятому. И моралисты, и социологи учили насъ, что съ развитіемъ чело-вѣчества ослабѣваетъ эгоизмъ и развивается альтруизмъ, что въ будущемъ „социальныя стремленія и страсти“ будутъ непременно все болѣе развиваться, а эгоизмъ будетъ атрофироваться; именно эгоизмъ считался

---

<sup>1)</sup> Albert переводитъ такъ: удовольствіе стада старѣе удовольствія индивидуума; мнѣ кажется правильнѣе всего передать мысль Ницше такъ: удовольствіе въ стадѣ старѣе удовольствія личной жизни.

атавизмомъ. Конечно, соціологи и моралисты основывали свои выводы на „наукѣ“ и научныхъ изслѣдованіяхъ, но именно въ той области, гдѣ можно строить самыя фантастическія теоріи.

„Теперь знаетъ вообще всякій образованный этнологъ, что теоріи, которыя были выработаны Башофеномъ, Леббокомъ, Морганомъ и другими о первобытномъ человѣческомъ обществѣ, въ большей ихъ части вполнѣ построены на пескѣ (висятъ въ воздухѣ) и что существованіе гетеризма, брака между кровными родными, и другія изобрѣтенія Моргана не только не могутъ быть доказаны, но носятъ на себѣ печать психологической невѣроятности и даже невозможности. Тѣмъ не менѣе пророки социализма охотно пользуются этими подходящими для нихъ теоріями и выдаютъ публикѣ ихъ какъ завоеваніе науки“ <sup>1)</sup>.

Взглядъ Ницше на болѣе позднее развитіе эгоизма, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть опровергнуто научно, такъ какъ именно въ этой области за научныя изслѣдованія часто выдаются и принимаются совершенно произвольныя измышленія.

Итакъ, Ницше учить, что эгоизмъ развился позднѣе стадныхъ чувствованій, и что оставшіяся у насъ теперь по атавизму чувствованія выработались отъ продолжительной жизни стадомъ.

Мы больше всего боимся мнѣнія объ насъ другихъ; добро и зло для насъ устанавливаются другими; добро—то, что одобряется ближними, а зло—то, что ими порицается. Я хорошо помню, какъ современный корифей социализма Ферри краснорѣчиво и горячо доказывалъ, что другого критерія и быть не можетъ. Общество уважаетъ и награждаетъ добродѣтель, потому что она для него полезна, порицаетъ и наказываетъ порокъ, потому что онъ ему вреденъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ вполнѣ обоснованъ слѣдующій вопросъ

1) Stoll. Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. S. 580.

2) На третьемъ конгрессѣ криминальной антропологии въ Женевѣ (1896).

Ницше: „Какъ это происходитъ, что мы страдаемъ отъ презрѣнія другихъ болѣе, чѣмъ отъ своего собственнаго. Оно намъ болѣе вредно“. Дѣйствительно, презрѣніе общества имѣетъ реальныя или матеріальныя послѣдствія: потерю положенія, заработка, кредита и т. д. „Совѣсть даже очень совѣстливыхъ людей молчитъ передъ чувствованіемъ: это и то противно нравамъ твоего общества; холодный взглядъ, кривая улыбка со стороны тѣхъ, съ кѣмъ воспитанъ, пугаетъ даже самыхъ сильныхъ“. „Честь есть сильнѣйшее чувствованіе у многихъ, то-есть собственная самооцѣнка подчиняется оцѣнкѣ другихъ и отъ нихъ получаетъ свою санкцію“.

Ясно, насколько такая зависимость невыгодна для лучшихъ, задерживаетъ и подавляетъ ихъ индивидуальность, ихъ личныя лучшія стороны, и насколько она деморализуетъ большинство.

Если припомнить, какъ сильно стадныя чувствованія проявляются именно въ нашемъ отечествѣ, какъ у насъ люди даже весьма почтенные боятся не только высказывать собственныя, несогласныя съ настроеніемъ большинства сужденія, но даже имѣть таковыя, нужно признать, что Ницше вполне правъ. Вообще, горячій протестъ Ницше противъ стадности, противъ страха чужого мнѣнія, имѣетъ большую цѣнность именно у насъ, гдѣ самостоятельность мысли такъ мало цѣнится и такъ рѣдко встрѣчается.

Ницше совершенно правильно объясняетъ атавизмомъ весьма важный и ужасно распространенный въ современномъ обществѣ порокъ—тщеславіе.

„Тщеславный радуется всякому хорошему о себѣ мнѣнію, (независимо отъ того, полезно оно ему или вредно, вѣрно оно или ложно), также онъ страдаетъ отъ всякаго дурного о немъ мнѣнія, потому что онъ подчиняется и тому, и другому; онъ чувствуетъ свою имъ подчиненность, потому что въ немъ проявляется застарѣвшій инстинктъ подчиненія. Въ душѣ тщеславнаго живетъ рабъ; это пережитокъ хитрости „раба“—и, на примѣръ, какъ силенъ „рабъ“ въ душѣ жен-

щины; — это „рабъ“, который хочетъ обманомъ приобрести хорошее о себѣ мнѣніе; также рабомъ является тотъ, кто преклоняется передъ этимъ мнѣніемъ, какъ будто бы не онъ самъ его вызвалъ. Еще разъ повторяю: тщеславіе — это атавизмъ“.

Тщеславіе, безспорно, одинъ изъ важнѣйшихъ пороковъ современнаго общества, и право трудно опредѣлить, въ какихъ классахъ общества оно развито больше. Бѣдный рабочій растрчиваетъ свое здоровье непосильной работой, чтобы заработать деньги на хорошее платье, въ которомъ, какъ онъ думаетъ, онъ кажется бариномъ. Крупный ученый проповѣдуетъ модный либерализмъ, дѣлается либераломъ, чтобы приобрести популярность, въ сущности ему ненужную; но аплодисменты толпы, похвалы въ газетахъ непостижимо привлекательны почти для всѣхъ.

Что тщеславіе есть атавизмъ, доказывается отчасти и тѣмъ, что злодѣи, напр. Аракчеевъ, преступники и проститутки отличаются колоссальнымъ тщеславіемъ; какъ бы ни относились къ ученію Ломброзо, все же несомнѣнно, что въ злодѣяхъ, преступникахъ и проституткахъ атавизмъ проявляется сильнѣе, чѣмъ у нормальныхъ людей.

Недостаточное развитіе личности, преобладаніе стадныхъ инстинктовъ кладетъ свой отпечатокъ на современную мораль, признающую добродѣтелями то, что выгодно, что удобно въ общежитіи или, какъ Ницше говорить, въ стадѣ.

„Страхомъ объясняется вниманіе къ чужимъ мнѣніямъ; большая часть любезности (желаніе нравиться) принадлежить сюда“. Дѣйствительно, мы измѣряемъ и наши убѣжденія, и наши поступки мнѣніемъ о нихъ ближнихъ, и боимся, что съ нашими убѣжденіями не согласится большинство, такъ какъ единственнымъ критеріемъ справедливости убѣжденія теперь является большое число одобряющихъ эти убѣжденія. Чѣмъ больше лицъ, согласныхъ съ нами, тѣмъ выше наше собственное о себѣ мнѣніе. Думаю, что авторы и мнѣній, и книгъ долго „изъ страха“ будутъ внимательны къ чужимъ мнѣніямъ, не обращая вниманія на афоризмъ

Ницше: „Книги, читаемая всѣми (Allerwelts Bücher) всегда дурно пахнуція книги, дурной запахъ маленькихъ людей пристаеъ къ нимъ“. Даже такой высокоталантливый писатель, какъ И. С. Тургеневъ, больше всего желалъ, чтобы его произведенія нравились маленькимъ людямъ.

„Неизмѣнность характера цѣнится высоко, потому что она удобна въ общежитіи: на такого человѣка можно положиться“. Конечно, люди, всю жизнь твердящіе азбучныя истины и руководящіеся этими азбучными истинами, удобны въ общежитіи, и Ницше глубоко правъ, утверждая, что современная мораль можетъ воспитывать только „полезную рабочую породу“; тотъ, для кого „жизнь есть средство познания“, не можетъ всю жизнь быть „неизмѣннымъ“, потому что, какъ училъ Ницше, „они гордятся тѣмъ, что не лгутъ; но неспособность лгать далека отъ любви къ истинѣ. Берегитесь ихъ“. „Я не довѣряю (остывшимъ) холоднымъ умамъ. Тотъ, кто не умѣеъ лгать (lügen), не знаетъ, что такое истина“.

Вполнѣ понятно, что Ницше, какъ вдумчивый наблюдатель и оригинальный мыслитель, обратилъ свое вниманіе на крупное и значительное явленіе современной культурной Европы — вырожденіе; онъ оцѣнилъ по достоинству это явленіе и понялъ его значеніе въ современной морали. Общеизвѣстно, что о вырожденіи писали очень многіе, что всевозможныя разсужденія о вырожденіи стали модными, но Ницше своеобразно объяснилъ вырожденіемъ современную мораль, по крайней мѣрѣ, главные ея принципы.

✕ Несомнѣнно, что вырожденіе въ наше время имѣеъ громадное значеніе, вліяеъ на весь укладъ жизни; также несомнѣнно, что мы присмотрѣлись къ этому явленію, не замѣчаемъ всѣхъ его проявленій, всего его воздѣйствія на современное общество. Мы такъ свыклись съ вырожденіемъ, что уже примирились съ нимъ: многіе думаютъ, что вырожденіе въ наше время ничуть не интенсивнѣе и не экстенсивнѣе, чѣмъ было раньше, и что о немъ много го-

ворять и пишутъ только потому, что на него обратили вниманіе ученые.

Съ такимъ оптимистическимъ взглядомъ, однако, едва ли можно согласиться. Дѣло въ томъ, что несомнѣнно въ XVIII и особенно въ XIX столѣтіи прирость населенія въ Европѣ гораздо больше, чѣмъ въ средніе вѣка, и даже въ XVII столѣтіи. Этого факта никто не отрицалъ. Очевидно, что прежде, когда жить было гораздо труднѣе и опаснѣе, выживали лишь наиболѣе сильные физически, наиболѣе одаренные психическими силами; слабые погибали. Теперь живетъ легче, прирость происходитъ интенсивнѣе, главнымъ образомъ, насчетъ слабыхъ, вырождающихся, число которыхъ въ современномъ обществѣ возросло сравнительно съ тѣмъ, сколько было ихъ прежде, когда они гибли въ неопытной для нихъ борьбѣ за существованіе. Едва ли можно сомнѣваться, что прежде больше выживали сильные, слѣдовательно, плюсь прироста населенія, въ послѣднее время происходитъ главнымъ образомъ насчетъ слабыхъ.

Само собою разумѣется, что справедливость такого заключенія не можетъ быть доказана цифрами: прежде не было точной статистики, да и теперь нельзя съ точностью зарегистрировать количество сильныхъ и слабыхъ. Однако, мы имѣемъ нѣкоторыя цифры, указывающія, что съ ростомъ культуры выживаетъ больше слабыхъ, уменьшается число гибнувшихъ отъ слабости. Такъ въ Швеціи въ 1780 г. изъ 1000 новорожденныхъ до 10-ти лѣтъ умерло 370; въ 1880 г. уже въ два раза меньше, а именно 185. Въ Индіи изъ 1000 новорожденныхъ мальчиковъ до 5-ти лѣтъ умираетъ 119; въ дворянскихъ англійскихъ семьяхъ почти въ четыре раза меньше, а именно 33. Слѣдовательно, съ ростомъ культуры все больше выживаетъ слабыхъ, вырождающихся, и увеличеніемъ именно ихъ объясняется громадный прирость населенія Европы. Конечно, разница въ дѣтской смертности въ 1780 и 1880 годахъ въ Швеціи почти всецѣло объясняется тѣмъ, что теперь остаются въ живыхъ болѣе слабая дѣти, погибавшія прежде. Конечно, и прежде, и теперь

нѣкоторыя дѣти и сильныя, и слабыя погибали случайно, но число такихъ ничтожно; вообще же, прежде отъ болѣзней и недостаточнаго питанія погибали болѣе слабыя дѣти, которыя теперь выживаютъ, и за столѣтіе такихъ оказалось 185 на 1000, слѣдовательно, почти одна пятая.

Вотъ истинная причина ужасающаго увеличенія слабыхъ и вырождающихся; несомнѣнно культура настолько улучшаетъ жизнь, такъ благопріятно видоизмѣняетъ всю обстановку жизни, что хилые и вырождающіеся значительно оправляются, и вообще недурно устраиваются въ жизни, но все же увеличивающееся число ихъ—а оно непременно должно увеличиваться, видоизмѣняетъ всю нашу жизнь; измѣняются конечно подъ вліяніемъ вырожденія и понятія о добрѣ и злѣ. Слабые и вырождающіеся требуютъ доли счастья, желаютъ участвовать на жизненномъ пиру, и потому создаютъ такія условія, при которыхъ они могутъ пользоваться „счастьемъ“ и „благополучіемъ“. Слабыхъ и вырождающихся такъ теперь много, что они даютъ, такъ сказать, тонъ всей жизни, навязываютъ сильнымъ свои идеалы, заставляютъ ихъ считаться съ своими требованіями.

Ницше, вообще не любившій ссылаться на свои предыдущія произведенія, не любившій сообщать о постепенномъ развитіи своихъ идей, въ §§ 4 и 5-мъ предисловія „Zur Genealogie der Moral“ (1887) подробно излагаетъ, что уже съ 1878 г. его особенно интересовала истинная причина современной морали. Онъ утверждаетъ: „Я понималъ все развивающуюся мораль состраданія, которая захватываетъ и дѣлаетъ больными даже философовъ, какъ подозрительный симптомъ нашей становящейся подозрительной европейской культуры, какъ поворотъ къ новому буддизму, къ европейскому буддизму, къ *нигилизму*. Эта современная философская переоцѣнка и предпочтеніе состраданія именно что-то новое: относительно малой цѣнности состраданія до сихъ поръ философы были единодушны. Я назову только Платона, Спинозу, Ларошфуко и Канта, четыре ума настолько различные между собою, насколько это вообще возможно, но



вполнѣ согласные только въ одномъ: относительно малой цѣнности состраданія“.

Ницше настойчиво боролся и съ современной этикой, и съ пороками современного общества, которые онъ объяснял вырожденіемъ, большимъ количествомъ больныхъ и слабыхъ въ современномъ обществѣ.

„Непремѣнно прочь отъ близости сумасшедшихъ домовъ и больницъ культуры и затѣмъ хорошее общество, *наше общество*“.

Этотъ афоризмъ вполнѣ уясняется слѣдующимъ „Посмотрите на обратную сторону всякаго семейства, общины, общества: вездѣ борьба больныхъ противъ здоровыхъ,—по большей части тихая борьба. Болѣзненные для человѣчества составляютъ самую большую опасность, а не злые и хищные“.

Мнѣ долго казалось, что тутъ Ницше преувеличиваетъ, потому что дѣйствительно трудно наблюдать „тихую борьбу“, но когда въ 1903 г. я посѣтилъ итальянскую и французскую Ривьеры, я долженъ былъ признать, что Ницше правъ. У насъ, главнымъ образомъ, вслѣдствіе большой бѣдности, болѣзненные живутъ среди здоровыхъ, и потому, можно думать, оказываютъ сравнительно большее вліяніе на общую жизнь, больше вліяютъ на направленіе равнодѣйствующей, показывающей стремленія всего общества, то-есть здоровыхъ и больныхъ.

„Физиологически обиженные стали стыдиться своего счастья и стали говорить между собою „это стыдно быть счастливымъ—вѣдь такъ много бѣдствій.... Прочь это позорное размягченіе чувствованій“. Про нихъ говоритъ Ницше: „Соединенные въ отчаянномъ сопротивленіи противъ всякаго индивидуальнаго требованія, всякаго особеннаго права, всякой привилегіи (то-есть въ концѣ-концовъ противъ всякаго *права*, такъ какъ, если всѣ равны, никто не имѣетъ надобности въ „правахъ“), соединенные въ недовѣрїи относительно репрессивной юстиціи“.

Оттого ли, что мы вообще развиваемъ до конца всякое

ученіе, или потому, что именно и атавизмъ, и вырожденіе очень интенсивно отражаются въ нашемъ обществѣ, нигдѣ не проявилось такъ сильно то, что Ницше называетъ „размягченіе чувствованій“. Именно у насъ лучшіе сограждане убѣждены, что „стыдно быть счастливымъ“, пока „такъ много бѣдствій“, пока не достигнуто „благополучіе наибольшаго числа“. Именно у насъ считалось высшимъ проявленіемъ благородства настолько стыдиться личнаго счастья, что не только личное счастье, но и свобода и даже жизнь жертвовались для того, чтобы было, даже въ будущемъ, поменьше „бѣдствій“. Именно у насъ почти всѣ желали, требовали и даже жертвовали жизнью во имя этого требованія, отмѣны всѣхъ привилегій, полного равенства, слѣдовательно, полного отсутствія „правъ“; всѣмъ казалось, что большинство лучшей судья во всѣхъ дѣлахъ. Наконецъ, именно у насъ почти всѣ соединились въ недовѣрїи „къ репрессивной юстиціи“, потому что, именно строгая „репрессивная юстиція“ возмущаетъ состраданіе; высокая оцѣнка состраданія, какъ учитъ Ницше, есть симптомъ или проявленіе нигилизма, а нигилизмъ, какъ то общеизвѣстно, продуктъ нашей почвы.

Ницше неоднократно повторяетъ, что слабые, вырождающіеся, больные составляютъ самую большую опасность для современнаго общества. „Больные очень опасны для здоровыхъ; не сильные опасны для сильныхъ, а слабые“.

Во-первыхъ, безнравственность есть уже проявленіе болѣзни, вырожденія; безнравственные люди это, пользуясь выраженіемъ Ницше, „физиологически обиженные“<sup>1)</sup>.

Во-вторыхъ, слабые, больные, вырождающіеся создаютъ низшій родъ или сортъ нравственности, соотвѣтствующій ихъ потребностямъ и силамъ, и такимъ образомъ понижаютъ моральные идеалы современнаго общества. Конечно, „для здоровыхъ“ опасны больные не въ строгомъ смыслѣ этого

<sup>1)</sup> Въ моей работѣ «Нравственность душевно-больныхъ» («Вопросы философіи», 1891 г.) я старался доказать, на основаніи наблюденій надъ душевно-больными, что вырожденіе и болѣзни ведутъ къ пониженію нравственности.

слова: они изолированы въ больницахъ, а именно „физиологически обиженные“, то-есть слабые или вырождающіеся.

„Нѣтъ ничего противнѣе (ненавистнѣе) вырождающагося человѣка“.... Конечно, намъ противенъ вырождающійся, онъ возбуждаетъ нашу ненависть — „а эта ненависть самая сильная изъ существующихъ“, потому что вырождающійся въ нравственномъ отношеніи безобразенъ и опасенъ для общества. „Скажите, мои братья, что для васъ дурное и самое дурное? Неправда ли *вырожденіе*; и мы всегда заключаемъ о вырожденіи, если отсутствуетъ дающая душа (душа, которая даетъ). Наша дорога ведетъ не всѣхъ.... но вырождающійся намъ отвратителенъ; онъ говоритъ: все для меня“.

Итакъ, Ницше утверждаетъ, что мелкій, жадный эгоизмъ есть проявленіе или послѣдствіе вырожденія; какъ психіатръ, въ теченіе тридцати лѣтъ наблюдавшій вырождающихся и въ больницахъ, и въ жизни, я вполне согласенъ съ этимъ великимъ мыслителемъ; чѣмъ сильнѣе вырожденіе, или, говоря иначе, чѣмъ болѣе человѣкъ „физиологически обиженъ“, тѣмъ эгоизмъ сильнѣе, тѣмъ болѣе „отсутствуетъ душа, которая даетъ“. Это для меня фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Впрочемъ, ученіе о врожденномъ преступникѣ какъ вырождающемся, „физиологически обиженномъ“, достаточно извѣстно, и потому нѣтъ надобности указывать, насколько былъ правъ Ницше, утверждая, что „больные очень опасны для здоровыхъ“. Наростаніе преступности во Франціи еще разъ подтверждаетъ справедливость сказаннаго Ницше.

„Самое отгалкивающее животное, какое я нашель между людьми, я назвалъ паразитомъ; оно не хочетъ любить, но хочетъ жить любовью другихъ“. „Какой видъ между существами самый высшій и какой самый низшій. Паразитъ самый низшій видъ, но кто самага высшаго вида, тотъ больше всѣхъ кормитъ паразитовъ“.

Курелла <sup>1)</sup> главнымъ факторомъ преступности считаетъ

1) Naturgeschichte des Verbrechens. 1893. SS. 206—212.

паразитизмъ; паразитъ ненавидитъ трудъ и потому долженъ кормиться на счетъ здоровыхъ; если паразитъ не можетъ жить чужою любовью, онъ живетъ на чужой счетъ путемъ преступленія. Паразитъ никого не любитъ, но пользуется любовью другихъ; онъ ничего не даетъ, но только беретъ. Несомнѣнно, что „кто самага высшаго типа“, кормитъ много паразитовъ—всевозможныхъ лѣнтяевъ, нежелающихъ работать, слабыхъ, вырождающихся, больныхъ. Современное общество кормитъ очень много паразитовъ, живущихъ любовью другихъ; любовь, которою пользуются паразиты, достигаетъ такого ослѣпленія, что многіе паразиты живутъ лучше тружениковъ, и бѣдные плательщики податей въ лицѣ своихъ представителей ассигнуютъ на содержаніе арестантовъ такія средства, что въ тюрьмахъ ѣдятъ и одѣваются лучше, чѣмъ нѣкоторые честные работники.

Ницше обрисовалъ очень рельефно главные пороки вырождающихся.

„Презирають труса, боязливаго, ничтожнаго, думающаго только объ узкой пользѣ, также недовѣрчиваго, унижающагося, человѣка-собаку, который позволяетъ себя унижать, нищаго, льстеца, въ особенности лгуна“.

„Мы презираемъ ничѣмъ не владѣющаго, поэтому также того, кто не владѣетъ собою, кто не можетъ овладѣть собою. Онъ, по-нашему пониманію, достоинъ презрѣнія, не какъ эгоистъ, но какъ игрушка импульсовъ „я““.

Также пламенно и краснорѣчиво, какъ ветхозавѣтные пророки, Ницше бичуетъ главный двигатель всего поведенія вырождающихся—ихъ эгоизмъ; чтобы лучше отфѣнить эгоизмъ выраждающихся, эгоизмъ, обусловленный слабостью, онъ противопоставляетъ ему сильныхъ, эгоизмъ, обусловленный силою.

„Всякому угодничеству передъ людьми и передъ глупыми мнѣніями счастливый эгоизмъ плюетъ въ лицо“. „Счастливый эгоизмъ презираетъ того, кто жалуется, охаетъ и пользуется при этомъ самыми маленькими выгодами“. Только

сильные обладают счастливымъ эгоизмомъ, потому что только они независимы, гордые своею бѣдностью и потому могутъ плевать въ лицо „всякому угодничеству и передъ людьми, и передъ мнѣніями“. Низменный эгоизмъ, какъ проявленіе слабости, не брезгаетъ и самыми маленькими выгодами; вполне понятно, что слабые „жалуются и охаютъ“: это имъ выгодно.

„Есть другой эгоизмъ очень бѣдный и голодный, который всегда хочетъ красть, это эгоизмъ больныхъ, эгоизмъ больной; съ глазами вора онъ смотритъ на все, что блеститъ, и всегда онъ пресмыкается у стола дающаго“. Къ сожалѣнію именно въ наше время, въ виду увеличенія, вслѣдствіе вышеуказанной причины, вырождающихся, „эгоизмъ больныхъ“ составляетъ громадное саціальное явленіе. Прошло то время, когда у „стола дающаго“ пресмыкались жалкіе приживальщики и попрошайки; теперь „съ глазами вора“ смотрятъ „на все, что блеститъ“, цѣлыя группы; пресмыкаются у стола дающаго, „угодничаютъ“ передъ глупыми мнѣніями очень и очень многіе.

Само собою разумѣется, что эгоизмъ вырождающихся не понимаетъ благородства, и потому слабые эксплуатируютъ сильныхъ, пользуются и ихъ мыслями, и ихъ трудомъ, и ихъ достояніемъ съ глубокимъ убѣжденіемъ въ правильности своихъ дѣйствій.

„Когда они вполне убѣждены въ полномъ отсутствіи выгоды, то благородный имъ кажется (представляется) дуракомъ; они его презираютъ въ своей радости (самодовольствѣ). Пошлая натура отличается тѣмъ, что постоянно имѣетъ передъ глазами собственную выгоду; пошлымъ натурамъ все благородное, великодушное кажется (представляется) нецѣлесообразнымъ и прежде всего невѣроятнымъ“.

Ницше съ большою проницательностью опредѣлилъ отношеніе слабыхъ къ сильнымъ, и глубоко вѣрно объяснилъ, почему слабые такъ легко эксплуатируютъ сильныхъ: они дѣйствуютъ въ сознаніи своей правоты, а это конечно значи-

тельно облегчаетъ ихъ успѣхъ; они даже не стыдятся преслѣдовать только „собственную выгоду“, видя въ этомъ подвигъ или, по крайней мѣрѣ, хорошее дѣло; на тѣхъ, кто не поглощенъ преслѣдованіемъ „собственной выгоды“, они смотрятъ, какъ на чудаковъ, съ которыми можно и не церемониться. Настойчиво преслѣдуя „собственную выгоду“, они также настойчиво требуютъ отъ благородныхъ и великодушныхъ, чтобы тѣ улучшали жизнь, увеличивали „выгоды“ слабыхъ.

„Маленькіе люди“ могутъ имѣть только „маленькія добродѣтели“, и потому вполне естественно, что они и выработали, и приспособили соотвѣтственную ихъ силамъ и потребностямъ мораль. Только та мораль можетъ имѣть успѣхъ, быть усвѣденной, которая по силамъ маленькимъ людямъ, потому что теперь много вырождающихся, и они предъявляютъ свои требованія, участвуютъ въ общей жизни.

„Есть люди, считающіе за добродѣтель заявлять: добродѣтель необходима; но въ глубинѣ души они думаютъ, что необходима полиція“. Дѣйствительно, многіе думаютъ, что добродѣтель необходима, потому что она замѣняетъ полицію, то-есть дѣлаетъ нашу жизнь удобной и болѣе безопасной. Если бы можно было съ помощью полиціи вполне гарантировать себя и свое имущество, по мнѣнію послѣдовательныхъ утилитаристовъ, можно было бы обойтись безъ добродѣтели.

Затѣмъ, для вырождающихся добродѣтель представляется полезной, потому что, прикрываясь ею, они не обнаруживаютъ своего безсилія. „Поистинѣ я часто смѣялся надъ слабыми, считающими себя добрыми только потому, что у нихъ слабыя ноги“.

Вырождающіеся, то-есть слабые, стремясь устроить свою жизнь поудобнѣй, — а это ихъ единственная цѣль въ жизни, — должны особенно восхвалять тѣ свойства ближнихъ, которыя имъ выгодны, и нужно отдать справедливость настойчивости слабыхъ. Это имъ удалось. „Ближній хвалитъ самоотверженность, такъ какъ она ему выгодна“.

Очевидно, что на самопожертвованіе способны только сильные, такъ какъ только надѣленный „волею къ власти“ „многое“ „цѣнить выше, чѣмъ самую жизнь“, но именно для сильнаго, то-есть жертвующаго собою, самопожертвованіе невыгодно; но оно выгодно для слабыхъ, то-есть тѣхъ, кто нуждается въ самопожертвованіи для собственной выгоды“. Вырождающіеся такъ настойчиво и послѣдовательно хвалили самопожертвованіе, что убѣдили сильныхъ въ величіи самопожертвованія; сами слабые, хотя и хвалятъ самопожертвованіе, конечно, на него неспособны; они имъ только пользуются.

Сами слабые, восхваляя добродѣтели, умѣютъ *платить* ближнимъ очень дешево: „Дарить охотнѣе все свое сердце, чѣмъ свои деньги. Слабые свою доброту проявляютъ въ сочувствіи именно потому, что оно имъ ничего не стоитъ. Поистинѣ, я не люблю сочувствующихъ: они лишены стыда“. „Каждый считаетъ себя достаточно сильнымъ, чтобы утѣшать несчастнаго“.

Ницше не отрицаетъ безусловно цѣнности или значенія состраданія; онъ лишь правильно опредѣляетъ, когда состраданіе дѣйствительно полезно.

„Человѣкъ, который говоритъ: „это мнѣ нравится, это я беру для себя, я хочу это оберегать и защищать противъ всѣхъ“,—человѣкъ, который можетъ руководить дѣломъ, выполнить рѣшеніе, оставаться вѣрнымъ мысли (идеѣ), владѣть (сдерживать; *festhalten*) женщиной, наказать и уничтожить нахала (негодяя), человѣкъ, который владѣетъ и своимъ сердцемъ (злостью—*Zorn*), и своимъ мечомъ, къ которому охотно прибѣгаютъ и котораго слушаютъ слабые, страдающіе, угнетенные и даже животныя, словомъ человѣкъ, который по своей натурѣ *господинъ*—вотъ, если такой человѣкъ имѣетъ состраданіе, оно имѣетъ цѣну. Но что значитъ состраданіе тѣхъ, которые сами страдаютъ, а также состраданіе тѣхъ, которые *поучаютъ* состраданію“.

Понятно, что слабые, больше всего дорожающіе своимъ кошелемъ, охотно дарятъ свое сочувствіе. Ницше возму-

щается отсутствием стыда у афиширующих свое сострадание, потому что, какъ онъ тонко подмѣтилъ, „въ состраданіи есть нѣчто возвышающее и дающее превосходство“.

Вообще, слабые создали и приспособили удобную для нихъ, устраивающую ихъ „комфортъ“ и „благополучіе“ мораль, и потому „ваша любовь ближняго это ваша дурная любовь самихъ себя. Слабый не прочь, чтобы и ближній пользовался комфортомъ, потому что отъ „благополучія наибольшаго числа“ зависитъ и его собственное „благополучіе“, а оно единственная цѣль его жизни, единственное „добро“, которое онъ цѣнитъ и любить.

Чтобы достигнуть комфорта и благополучія, слабые практикуютъ маленькія добродѣтели. „Въ дѣйствительности, въ своей простотѣ, они имѣютъ только одно желаніе: чтобы имъ никто не дѣлалъ зла; поэтому они любезны со всякимъ и всякому дѣлаютъ пріятное. Но вѣдь это *трусость*, хотя и называется добродѣтелью“.

Ницше утверждаетъ, что именно современная мораль приспособлена для слабыхъ, для вырождающихся, для рабовъ; ими она усвоена и, благодаря имъ, сдѣлалась господствующей, общепринятой. „Напротивъ онъ (рабъ) на первый планъ выдвигаетъ качества, смягчающія жизнь тѣхъ, кто страдаетъ; здѣсь мы видимъ почитаемыми: состраданіе, поддерживающую руку, горячее сердце, терпѣніе, прилежаніе, смиреніе, любезность, такъ какъ эти качества наиболѣе полезны и почти единственное средство для облегченія тяжести существованія. Мораль рабовъ есть по преимуществу мораль утилитарная“.

Конечно, можно было бы мириться съ этой моралью, если бы она облегчала „тяжесть существованія“, смягчала бы жизнь страдающихъ, но, къ сожалѣнію, ей это не удалось, какъ можно судить по пессимизму интеллигенціи и все растущему недовольству своимъ положеніемъ низшихъ классовъ общества. Жизнь безъ идеаловъ—нельзя же считать идеаломъ „комфортъ“ и „благополучіе“, очень и очень тягостна и никакая утилитарная мораль ея скрасить не можетъ.



Опасность утилитарной морали состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ маленькихъ людей господами положенія; такъ какъ теперь большинство захватываетъ власть, то и мораль слабыхъ стала господствующей. „Теперь маленькіе люди сдѣлались господами; они проповѣдуютъ скромность, благородіе, прилежаніе, услужливость и другія мелкія добродѣтели“.

„Стадный человѣкъ это единственная порода, дозволенная теперь въ Европѣ; онъ прославляетъ качества, полезныя для стада, какъ настоящія человѣческія добродѣтели: общественность, благодушіе, услужливость, прилежаніе, умѣренность, скромность, уступчивость, состраданіе“. Понятно, что въ обществѣ безъ идеаловъ „аргонавты идеала“ не могутъ быть почитаемы; они нарушаютъ „благополучіе“ и потому именно теперь не цѣнятся выдающіеся характеры. „Теперь, наоборотъ, когда въ Европѣ только стадное животное достигаетъ почестей и ихъ распредѣляетъ, когда „равенство въ правахъ“ превращается въ равенство несправедливости (въ несправедливости): я хочу сказать, что во всеобщей войнѣ (ополченіи) со всѣмъ, что рѣдко, чуждо, привилегировано, въ войнѣ противъ высшаго человѣка, высокой души, творчества и власти—теперь быть благороднымъ, желать быть самимъ собою, держаться въ сторонѣ, жить одиноко и на свой собственный рискъ входить уже въ понятіе „величія“... „И мы спрашиваемъ еще разъ: возможно ли теперь (въ наше время) такое величіе“? Очевидно, что Ницше очень мрачно смотритъ на моральное состояніе современнаго общества; его ужасаетъ насиліе „маленькихъ людей“; въ наше время они достигаютъ почестей и ихъ распредѣляютъ; они оберегаютъ себя отъ „аргонавтовъ идеала“, потому что выше всего цѣнятъ „благополучіе“; они сами завладѣваютъ и властью, и почестями, воздаютъ тѣмъ почести, кто не нарушаетъ ихъ благополучія, а увеличиваетъ его. Понятно, при такомъ положеніи невозможенъ прогрессъ, невозможно „очищеніе“ человѣчества; лучшіе люди лишены возможности служить чело-

вѣчеству; маленькіе люди признають только удобную для нихъ власть, подчиняются только достойнымъ ихъ самихъ руководителямъ.

Итакъ, въ наше время приходится считать величіемъ, проявленіемъ силы, и при томъ еще нужно сомнѣваться въ возможности такого проявленія — неподчиненіе господствующей морали, самостоятельность; моральной властью надъ обществомъ могутъ пользоваться лишь тѣ, кто удовлетворяетъ запросамъ маленькихъ людей; народы достойны своего правительства, потому что подчиняются власти, удовлетворяющей ихъ чаяніямъ. „То, что сходно съ женщиной, то, что происходитъ отъ рабовъ <sup>1)</sup> и всякій сбродъ: *это* теперь хочетъ быть (правителемъ), господиномъ судебъ человѣческихъ—о гадость (тошно), гадость, гадость. *Это* вопрошаетъ и не устаетъ вопрошать: какъ сохраняется человѣкъ наилучшимъ образомъ, на самый долгій срокъ, самымъ приятнымъ образомъ? Благодаря этому (вслѣдствіе этого) они господа положенія. Превзойдите ихъ (покажите мнѣ), этихъ господъ положенія, о мои братья, этихъ маленькихъ людей, потому что *они* самая большая опасность для Сверхчеловѣка“. Тутъ Ницше высказалъ вполне ясно свою мысль; современное общество мечтаетъ только о „благополучіи наибольшаго числа“, цѣнить лишь „маленькія добродѣтели“ и потому своими духовными вождями признаетъ лишь тѣхъ, кто заботится о приятной и продолжительной жизни „маленькихъ людей“. Такія заботы, очевидно, ничего общаго съ прогрессомъ человѣчества, конечно въ нравственномъ отношеніи, не имѣютъ; онѣ даже задерживаютъ прогрессъ, потому что сосредочиваютъ всѣ силы на самой приятной и продолжительной жизни и поэтому духовные вожди современнаго общества очень опасны для Сверхчеловѣка; съ ними нужно бороться тѣмъ, кто вѣритъ въ Сверхчеловѣка, тѣмъ, воля которыхъ говоритъ „да будетъ Сверхчеловѣкъ смыслъ земли“.

В. Чижь.

<sup>1)</sup> Henri Albert (р. 406) переводитъ Knecht словомъ valet; я думаю, что Ницше здѣсь имѣлъ въ виду раба-холопа, а не слугу.

## Кризисъ современнаго правосознанія <sup>1)</sup>.

### V.

Мы прослѣдили тотъ кризисъ, который суждено было пережить индивидуализму, когда онъ послѣдовательно развилъ требованія, вытекающія изъ *понятія свободы*. Оказалось, что въ глубинѣ этого понятія лежатъ ожиданія и надежды, несоизмѣримыя съ возможностями, открываемыми для личности государствомъ, что между личностью и государствомъ нѣтъ полной гармоніи. Индивидуализму пришлось сузить съ этой стороны свои требованія, ограничивъ свои политическія притязанія предѣлами достижимаго и перенеся свои болѣе глубокія стремленія въ область личнаго совершенствованія.

Но не менѣе серьезный кризисъ ожидалъ индивидуализмъ и съ другой стороны—со стороны послѣдовательнаго проведенія *начала равенства*. И въ этомъ отношеніи индивидуализму пришлось видоизмѣнить свои требованія и притти къ совершенно новой политической программѣ. Еще въ 1882 году въ книгѣ Б. Н. Чичерина „Собственность и государство“ понятіе равенства излагалось въ томъ видѣ, какъ оно понималось въ концѣ XVIII вѣка—въ смыслѣ равенства предъ закономъ, и всякое расширеніе этого понятія объявлялось безусловно ложнымъ и недопустимымъ. Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка можно было еще, пожалуй, спорить о возможности такого расширенія, свободно состязаясь въ области отвлеченныхъ

<sup>1)</sup> „Вопр. Фил. и Псих.“ 94.

предположеній; но въ настоящее время мы имѣемъ дѣло не съ отвлеченными теоріями, которыя подъ именемъ „праздныхъ фантазій“ такъ сурово критиковаль нашъ знаменитый ученый, а съ совершившимися фактами. Какъ разъ въ тѣхъ странахъ, которыя явились для Европы очагами политическаго воспитанія и гражданской свободы — въ Англіи и Франціи—крушеніе стараго либерализма, непризнававшего иного равенства, кромѣ формально-юридическаго, есть событіе, къ которому можно относиться такъ или иначе, но которое, какъ всякое событіе, имѣетъ то безспорное преимущество, что въ качествѣ реального и признаннаго жизнью явленія, оно не можетъ быть причислено къ „празднымъ фантазіямъ“. Я хочу изложить теперь то измѣненіе индивидуализма, которое вытекаетъ изъ новаго пониманія начала равенства. Но прежде чѣмъ перейти къ конкретнымъ фактамъ новѣйшаго времени, необходимо выяснитъ нѣкоторыя общія положенія и упомянуть о фактахъ болѣе раннихъ, явившихся предвѣстниками кризиса, совершившагося позднѣе.

Равенство, какъ и свобода, вытекаетъ изъ понятія личности. Оба эти начала одинаково предполагаются представленіемъ о личности, какъ абсолютной цѣнности, имѣющей безусловное нравственное значеніе. Во имя этого безусловнаго значенія мы требуемъ для человѣка *свободы*, и такъ какъ *въ каждомъ* человѣкѣ мы должны признать эту высшую нравственную сущность, мы требуемъ въ отношеніи ко всѣмъ людямъ *равенства*. Какъ справедливо замѣчаетъ Ренувье, съ точки зрѣнія чисто моральной между свободой и равенствомъ существуетъ необходимое соотношеніе: „люди не могли бы быть свободными, если бы они не были равны, какъ не могли бы также, если бы не были свободны, достигнуть равенства, которое предполагаетъ въ нихъ сознаніе собственнаго достоинства и уваженіе къ достоинству другого“ <sup>1)</sup>. Но если справедливо, что свобода и ра-

<sup>1)</sup> Ch. Renouvier, Science de la morale. Nouvelle édition. Paris 1908. T. II. P. 145. Note.—Иного взгляда держится Émile Faguet въ своей остроумной,

венство—понятія соотносительныя, то ихъ никакъ нельзя признать совпадающими. Въ области чисто отвлеченныхъ опредѣлений родство этихъ понятій очевидно, но при ближайшемъ конкретномъ развитіи ихъ тотчасъ же обнаруживается ихъ расхождение. Личность, для которой мы требуемъ свободы, не есть только отвлеченная, общечеловѣческая сущность, она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и особенность, индивидуальность, несходная съ другими. Въ цѣлостномъ пониманіи личности оба эти момента одинаково важны, ибо только въ совокупности своей они раскрываютъ представленіе о личности, какъ самобытномъ творческомъ центрѣ нравственныхъ опредѣлений. Именно такое представленіе о личности возвышаетъ и значеніе принциповъ равенства и свободы, какъ основныхъ условій моральнаго существованія личности. Безъ свободы развитіе нравственной самобытности невысказано. Съ другой стороны и равенство потому особенно важно, что *каждый* человѣкъ представляетъ собою индивидуальность съ характерными особенностями, ни у кого другого не повторяющимися въ данномъ сочетаніи и соотношеніи <sup>1)</sup>. Но тутъ же, въ этомъ конкретномъ пониманіи личности заключается и корень расхожденія принциповъ равенства и свободы. Какъ мы показали ранѣе, послѣдовательно проведенное понятіе индивидуальности сталкивается съ принципомъ всеобщаго уравниванія, точно такъ же какъ послѣдовательное развитіе понятія равенства встрѣчаетъ преграду въ требованіи индивидуализаціи. Безграничное развитіе свободы привело бы къ всеобщему нера-

---

но односторонней книгѣ: *Le libéralisme* (Paris 1903), вѣрной традиціямъ стараго академическаго индивидуализма: *l'égalité est l'ennemie intime de la liberté, parce que tous les exercices de la liberté gênent l'égalité.* (Р. 230). Это преувеличенный выводъ изъ одностороннихъ наблюденій, заключающій въ себѣ лишь очень малую долю истины. Ренувье даетъ гораздо болѣе широкое опредѣленіе, когда говоритъ, что необходимое соотношеніе равенства и свободы можетъ сопровождаться антагонизмомъ въ ихъ практическихъ примѣненіяхъ.

1) См. Simmel, *Ueber sociale Differenzierung*. S. 56. Зиммель думаетъ даже, что представленіе о всеобщемъ равенствѣ психологически не можетъ иначе образоваться, какъ при помощи яснаго сознанія сущности и достоинства индивидуальности.

венству; безусловное осуществленіе равенства имѣло бы своимъ послѣдствіемъ полное подавленіе свободы. Оба эти понятія должны быть, очевидно, сведены къ высшей нормѣ, въ которой они должны найти свое примиреніе. Въ этомъ заключается вся трудность вопроса.

Мы видѣли выше опытъ такого примиренія въ доктринѣ Руссо и слѣдовавшихъ за нимъ мыслителей. Свобода и равенство были сведены къ понятію политической свободы, которая была опредѣлена какъ равенство всѣхъ передъ закономъ. Свобода, какъ и равенство, понималась тутъ въ смыслѣ формально-юридическомъ и отрицательномъ; законъ предоставлялъ всѣмъ равенство въ проявленіи свободы, уравнивая ихъ въ признаніи этой свободы и уничтожая всѣ ограниченія, противорѣчащія равенству правъ. Эти начала были провозглашены въ Декларациі правъ и закрѣплены въ конституціи 1791 года. Однако, еще въ XVIII вѣкѣ понятію о равенствѣ, какъ о равноправіи, было противопоставлено иное представленіе, вытекавшее изъ требованія равенства матеріальнаго. Наиболѣе яркое выраженіе это представленіе нашло себѣ въ ученіи Бабёфа и его послѣдователей, составившихъ заговоръ для проведенія своихъ мыслей въ жизнь. Требуя безусловнаго матеріальнаго равенства, бабувисты считали необходимымъ, чтобы у всѣхъ были равны не только имущественныя условія, но и умственный уровень. Съ этой цѣлью признавалось необходимымъ свести къ наименьшей мѣрѣ всѣ потребности какъ матеріальныя, такъ и умственныя, и, установивъ одинаковый для всѣхъ уровень жизни, устранить все, что его превышаетъ. Какъ выражался Манифестъ равныхъ, они хотѣли „осуществить равенство подъ кровлей домовъ“ и „снести все до основанія, лишь бы остаться при одномъ равенствѣ“. „Пусть погибнуть, если это нужно,—говорилось въ Манифестѣ,—всѣ искусства, лишь бы у насъ осталось дѣйствительное равенство“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. цитированный выше Манифестъ равныхъ въ русскомъ переводѣ Ю. Стеклова. Болѣе подробно о заговорѣ Бабёфа у Чичерина, Собственность и государство. Ч. I., стр. 249.

Трудно представить себѣ болѣе полное проведеніе начала равенства; но здѣсь же становится яснымъ и совершенное противорѣчіе такого односторонняго пониманія этого начала съ требованіями личности. Какъ справедливо замѣчалъ въ послѣдствіи Прудонъ, въ коммунистическомъ устройствѣ, принудительно осуществляющемъ начало равенства, „человѣкъ, откидывая свое я, свою самопроизвольность, свой геній, свои привязанности, долженъ почтительно уничтожиться предъ величіемъ и непреклонностью общины... Коммунизмъ есть притѣсненіе и рабство. Человѣкъ согласенъ подчиниться закону долга, служить отечеству, оказывать услуги друзьямъ, но онъ хочетъ трудиться надъ тѣмъ, что ему нравится, когда ему нравится и сколько ему нравится, онъ хочетъ располагать своими часами, повиноваться только необходимости, выбирать своихъ друзей, свои досуги, свою дисциплину, оказывать услуги по собственному усмотрѣнію, а не по рабской обязанности. Общеніе имуществъ существенно противорѣчитъ свободному употребленію нашихъ способностей, самымъ благороднымъ нашимъ наклонностямъ, самымъ завѣтнымъ нашимъ чувствамъ... оно насилуетъ автономію совѣсти и начало равенства; первую—подавляя самопроизвольность ума и сердца, свободу въ дѣйствіи и въ мысли; второе—награждая равенствомъ благосостоянія трудъ и лѣнь, талантъ и глупость, наконецъ даже добродѣтель и порокъ“<sup>1)</sup>.

Эти замѣчательныя слова Прудона, представляющія едва ли не самое сильное, что было сказано въ литературѣ противъ принудительнаго матеріальнаго равенства, останутся навсегда классическимъ выраженіемъ истиннаго чувства индивидуальной свободы, возстающаго противъ принудительнаго подведенія всѣхъ подъ одну мѣрку. Мы не будемъ обсуждать здѣсь коммунистическую утопію бабувистовъ, и если мы коснулись ея, то только для того что-

---

<sup>1)</sup> Привожу слова Прудона въ переводѣ Чичерина, см. *ibid.* стр. 254. Это мѣсто взято изъ трактата *Qu'est ce que la propriété, ch. V, Seconde Partie, § 2.*

бы показать то пониманіе равенства, которое дѣйствительно подрываетъ самые корни индивидуализма и уничтожаетъ идею личности. Однако въ одностороннемъ и крайнемъ выраженіи у Бабёфа и его сторонниковъ сказалось сознаніе, что одно формальное равенство недостаточно, что во имя справедливости необходимо дальнѣйшее расширеніе этого принципа. Но въ какомъ направленіи и въ какомъ смыслѣ? Если бы дѣйствительно всякое превышеніе формальнаго равноправія неизбежно влекло за собою крайности коммунизма и подавленіе свободы, тогда слѣдовало бы признать неотразимой критику сторонниковъ стараго индивидуализма, примѣръ которой мы находимъ у Чичерина. Однако возможно утверждать, что именно съ точки зрѣнія индивидуализма, послѣдовательно проведеннаго, и не въ цѣляхъ отрицанія свободы, а во имя ея утвержденія, необходимо требовать дальнѣйшаго развитія принципа равенства. Говоря это, я высказываю не личные взгляды и не субъективныя мнѣнія: въ данномъ случаѣ я стою на почвѣ реальныхъ явленій жизни. Старый либерализмъ именно въ тѣхъ странахъ, гдѣ онъ получилъ свое классическое выраженіе, въ настоящее время отошелъ въ область преданій; онъ „умеръ и погребенъ“, какъ выразился о немъ Бугле <sup>1)</sup>. А на мѣсто его вступилъ новый либерализмъ, который не только предлагаетъ, но и практически осуществляетъ тѣ самыя начала, которыя ранѣе считались праздными фантазіями. Мы перейдемъ теперь къ изложенію этого перелома въ либерализмѣ. Это послужитъ лучшимъ подтвержденіемъ высказанныхъ нами общихъ положеній.

Если мы поставимъ вопросъ, что случилось въ настоящее время въ Англіи съ тѣмъ индивидуализмомъ, основы котораго были заложены Адамомъ Смитомъ и Бентамомъ, мы можемъ получить на это совершенно точный отвѣтъ изъ очень компетентнаго источника, изъ устъ современнаго

---

<sup>1)</sup> Bouglé, La crise du libéralisme. Статья въ Revue de Métaphysique et de Morale 1902. Т. 10. p. 635.



главы либеральной партіи и перваго министра Асквита: „Политическая партія съ великими традиціями и почтеннымъ прошлымъ несетъ на себѣ бремя блестящихъ, хотя иногда и досадныхъ воспоминаній, потому что ея прошлое всегда можетъ служить подходящимъ матеріаломъ для критиковъ съ недостаточно развитымъ чувствомъ исторической перспективы. Если у партіи дѣйствительно есть жизненные начала, то она должна постоянно перевооружаться и мѣнять базу. Этотъ процессъ совершается вообще постепенно и иногда столь медленно, что остается долгое время незамѣтнымъ. Когда же перемена становится наконецъ очевидной и для самыхъ тупыхъ, нѣтъ ничего болѣе естественнаго, какъ то, что нѣкоторые противники нападаютъ на новую позицію, обстрѣливая ее великими именами и старыми лозунгами. А что сказали бы Фоксъ? А какъ отнесся бы къ этому Кобденъ? А принципы 1832 и 1880 г.г.? и т. д.“<sup>1)</sup>.

Итакъ, мы узнаемъ отъ Асквита, что прошлое англійскаго либерализма въ наше время—приведенныя слова написаны въ 1902 году—составляетъ, „бремя блестящихъ, хотя иногда досадныхъ воспоминаній.“—Но что же случилось? Измѣнили ли англійскіе либералы своему руководящему лозунгу? Уклонились ли они отъ пути свободы? Нѣтъ, разъясняетъ Асквигъ, „но сама свобода, подобно очень многимъ боевымъ кличамъ въ вѣковой борьбѣ партій, представляетъ собою понятіе, расширяющееся по мѣрѣ того, какъ въ него вкладывается новое содержаніе; каждое поколѣніе вкладываетъ въ него новое и болѣе обширное содержаніе. Такъ для болѣе раннихъ сторонниковъ реформы понятіе свободы было символомъ противоборства и почти

---

1) См. предисловіе Asquith'a къ книгѣ Herbert Samuel, Liberalism.—An attempt to state the principles and proposals of contemporary liberalism in England. London 1902 (русск. перев. подъ редакціей М. Мамуровскаго М. 1905; переводъ сдѣланъ, къ сожалѣнію, съ нѣкоторыми сокращеніями). Я привожу цитаты изъ этой книги по русскому переводу съ небольшими исправленіями по подлиннику.

отрицанія, подъ нею разумѣлось сверженіе цѣпей, освобожденіе личности и общества отъ юридической и политической неправоиспособности. Реформы, произведенныя въ этомъ смыслѣ, были направлены къ мирному уничтоженію феодальныхъ и средневѣковыхъ привилегій, которыя въ другихъ мѣстахъ были насильственно потоплены набѣжавшею волною революціи, несокрушимою и часто опустошительною... Но по мѣрѣ того, какъ приобрѣтались и опытъ, и бѣльшая зрѣлость сужденія, пришли къ заключенію, что свобода въ политическомъ смыслѣ—не только отрицательное, но и положительное понятіе. Нельзя утверждать, что личность или общество въ самомъ дѣлѣ свободны потому только, что они не находятся подъ игомъ ограниченій, санкціонированныхъ положительнымъ закономъ: *дѣйствительная свобода заключается въ возможности сдѣлать наилучшее употребленіе изъ своихъ способностей, благопріятныхъ обстоятельствъ, своей энергіи, своей жизни*“<sup>1)</sup>.

Для тѣхъ, кто имѣетъ лишь общее представленіе о развитіи политическихъ идей, не сразу будетъ ясно, что въ этомъ измѣненіи программы англійскаго либерализма, въ переходѣ его отъ отрицательнаго къ положительному пониманію свободы заключается цѣлый переворотъ понятій. Старыя идеи Смита и Бентама о всеисцѣляющемъ дѣйствіи частнаго интереса, о невмѣшательствѣ государства здѣсь оставлены. Отъ государства требуется не только устраненіе юридическихъ препятствій къ развитію свободы, но и доставленіе матеріальной возможности для наилучшаго проявленія свободы. Положительная программа современнаго либерализма, бѣгло изложенная въ предисловіи Асквита, даетъ намъ представленіе о томъ, что имѣется здѣсь въ виду. „Въ болѣе широкомъ взглядѣ на истинное значеніе свободы,—говоритъ онъ—мы находимъ руководящій импульсъ для дальнѣйшаго

<sup>1)</sup> Ibid. IX—X (русск. пер., стр. XXXVIII—XXXIX). Однохарактерныя идеи, но въ болѣе краткомъ выраженіи мы находимъ въ обращеніи Асквита къ своимъ избирателямъ предъ выборами 1892 г. См. Alderson, Mr. Asquith. London 1905. p. 48.

развитія либерализма въ сферѣ народнаго образованія, въ борьбѣ съ народнымъ пьянствомъ, въ жилищномъ вопросѣ, въ вопросѣ объ улучшеніи условій соціальной и промышленной жизни“. Достаточно и этихъ общихъ указаній Асквита, чтобы утверждать, что въ настоящее время англійскій либерализмъ видитъ путь къ осуществленію свободы въ томъ, чтобы оказывать содѣйствіе нуждающимся, чтобы улучшить условія соціальной и промышленной жизни для тѣхъ, кто самъ не можетъ обезпечить для себя лучшія условія. Рѣчь идетъ здѣсь очевидно о томъ, чтобы обезпечить для каждаго возможность человѣческаго существованія и освободить отъ гнета такихъ условій жизни, которыя убиваютъ человѣка физически и нравственно. И такъ какъ подобная забота относится прежде всего къ тѣмъ, кто не можетъ стать на твердую почву въ жизненной борьбѣ, кто нуждается въ помощи и поддержкѣ, то обезпеченіе права на достойное человѣческое существованіе ближайшимъ образомъ имѣетъ въ виду лицъ, страдающихъ отъ экономической зависимости, отъ недостатка средствъ, отъ неблагопріятно сложившихся обстоятельствъ <sup>1)</sup>).

Нетрудно убѣдиться, что это новое пониманіе свободы есть вмѣстѣ съ тѣмъ и новое пониманіе идеи равенства, или—какъ еще точнѣе можно выразить эту мысль—это пониманіе свободы есть результатъ новаго расширенія идеи равенства. Если государство призывается на помощь тѣмъ, кто самъ не имѣетъ средствъ наилучшимъ образомъ устро-

---

<sup>1)</sup> Въ виду естественной связи мыслей я повторяю здѣсь и ниже положенія, высказанныя мною въ концѣ 1905 года въ журналѣ «Полярная звѣзда» (№ 3), въ статьѣ «Два этюда», см. II. «Право на достойное человѣческое существованіе». Въ то время я не зналъ, что этотъ терминъ—право на достойное человѣческое существованіе, который я вслѣдъ за Влад. Соловьевымъ хотѣлъ ввести въ философію права—можетъ найти подкрѣпленіе въ близко подходящей къ нему терминологіи англійскаго либерализма. Для сопоставленія можно привести выраженія Самюэля: «the state exists in order to help men to live well... to enlarge the opportunities for right living». Въ философскихъ воззрѣніяхъ современнаго англійскаго либерализма прочно держится традиція Бентамовскаго утилитаризма. Это не значитъ однако, чтобы его политическія требованія не могли получить иного обоснованія.

ить свою жизнь, это дѣлается во имя возможнаго уравненія условій жизненной борьбы. Но это уравненіе требуется и принципомъ свободы, ибо только при такой поддержкѣ свобода можетъ стать дѣйствительной.

Само собою разумѣется, что и сторонники стараго либерализма не отрицали, что есть люди, изнемогающіе въ жизненной борьбѣ и неспособные выбиться изъ тяжелыхъ условій. Но они не считали возможнымъ, чтобы государство вмѣшивалось въ жизнь, которая въ своемъ свободномъ развитіи сама находитъ средства исправлять общественныя бѣдствія. Такъ, напримѣръ, Бастіа смотрѣлъ на призывъ къ поддержкѣ нуждающихся, какъ на вредный сентиментализмъ. Болѣе позднія теченія либерализма не относились къ этому вопросу столь недоброжелательно, но они считали, что помощь нуждающимся есть дѣло филантропіи, а не права. Таковъ взглядъ, нашедшій свое выраженіе и энергичную защиту у Чичерина. „Тѣ, которые стоятъ ниже средняго уровня, могутъ нуждаться въ помощи,—читаемъ мы въ сочиненіи „Собственность и Государство“,—этому требованію можетъ удовлетворить уже не право, а иное начало—любовь. Тутъ приходится уже не охранять свободу, а восполнять недостатокъ средствъ. Это дѣлается прежде всего частною благотворительностью; тамъ же, гдѣ послѣдняя оказывается недостаточною, на помощь приходитъ государство съ своей администраціей. Но въ обоихъ случаяхъ человѣколюбіе является не нарушеніемъ, а восполненіемъ права. Право одно для всѣхъ; человѣколюбіе же имѣетъ въ виду только извѣстную часть общества, нуждающуюся въ помощи. Если бы государство вздумало во имя этого начала измѣнять самое право, т.-е. вмѣсто установленія одинаковой свободы для всѣхъ, обирать богатыхъ въ пользу бѣдныхъ, какъ требуютъ социалисты, то это было бы не только нарушеніемъ справедливости, но вмѣстѣ съ тѣмъ извращеніемъ коренныхъ законовъ человѣческаго общежитія“ <sup>1)</sup>.

1) Чичеринъ, «Собственность и государство». Ч. I. стр. 267. Это—общій взглядъ стараго либерализма. Мы встрѣчаемъ его и въ сравнительно новыхъ

Этотъ взглядъ, столь авторитетный въ свое время, весь покоится на одной коренной ошибкѣ, раскрытой какъ нельзя ярче общественнымъ развитіемъ XIX вѣка: ставя цѣлью права охрану свободы и отдѣляя отъ этого потребность въ восполненіи средствъ, эта теорія забываетъ, что пользование свободой можетъ быть совершенно парализовано недостаткомъ средствъ. Задача и сущность права состоитъ дѣйствительно въ охранѣ личной свободы, но для достиженія этой цѣли необходима и забота о матеріальныхъ условіяхъ ея осуществленія: углубленное и расширенное понятіе свободы подкрѣпляетъ въ данномъ случаѣ тѣ требованія, которыя вытекаютъ изъ углубленнаго и расширеннаго пониманія принципа равенства. Юристу нашихъ дней тѣмъ менѣе возможно повторять старое понятіе объ охранѣ формальной свободы, что повсемѣстная практика жизни идетъ въ разрѣзъ съ этой теоріей. Что такое фабричное законодательство, какъ не забота „объ извѣстной части общества, нуждающейся въ помощи“, забота, восполняющая „недостатокъ средствъ“ въ неравномъ состязаніи труда съ капиталомъ? Не очевидно ли изъ одного этого примѣра, что право не ограничивается одной охраной свободы, а беретъ на себя также и регулированіе матеріальныхъ условій ея осуществленія? Съ точки зрѣнія Чичерина, фабричное законодательство также слѣдуетъ признать наруше-

---

сочиненіяхъ того же направленія; см. напр. Bruce Smith, *Liberty and Liberalism*. London 1887. P. 577: «...that assistance must flow from humanitarian springs, and not from the iron hand of an act of parliament». И здѣсь въ результатѣ нарушенія этого положенія предрекается—«disappointment and failure». Въ отвѣтъ на всѣ утвержденія этого рода можно привести слова Clemenceau: «depuis dix huit cents ans que la charité est expérimentée par les particuliers et par l'État, les faits la jugent. Comme solution du problème social, elle est inefficace. Je rencontre un pauvre, je lui donne peu, beaucoup, ou même rien, suivant mon humeur. Ce n'est pas sur un pareil fondement qu'on peut bâtir un ordre stable» (*La mêlée sociale*. Paris. 1908. p. 141). Ту же аргументацію находимъ у Асквита въ его рѣчи 30 окт. 1893: „Philanthropists may act here and there... but these are accidents, and to the chapter of accidents the development of a great community ought not to be relegated“.—Alderson, Mr. Asquith. P. 203.

ніемъ справедливости, между тѣмъ оно существуетъ повсюду и ни въ комъ не возбуждаетъ сомнѣній въ своей законности.

Сдѣланныя мною разъясненія, я думаю, въ достаточной мѣрѣ показываютъ всю важность того измѣненія программы англійскаго либерализма, которое мы могли подтвердить авторитетными словами Асквита. Изъ источника, столь же хорошо освѣдомленнаго, мы можемъ установить, когда приблизительно совершилось это измѣненіе. Въ 1889 году членъ палаты общинъ Этерлей-Джонсъ напечаталъ въ журналѣ „The Nineteenth Century“ обратившую на себя вниманіе статью подъ заглавіемъ: „Новый либерализмъ“. Упрекая въ этой статьѣ официальный либерализмъ въ томъ, что онъ находится „въ соприкосновеніи съ чаяніями и стремленіями новой либеральной мысли“, авторъ указывалъ на то, что наступила пора формулировать тѣ реформы, которыя могли бы обезпечить народу „болѣе широкое распространеніе физическаго комфорта и болѣе высокій уровень нравственнаго развитія“. Въ этомъ онъ видѣлъ задачу новаго либерализма. Онъ предвидѣлъ возможность возраженій, что это будетъ принято равнозначущимъ съ приглашеніемъ пуститься въ проекты социалистическаго характера. Но отклоняя споръ о терминахъ, онъ находилъ, что социальныя условія Англии таковы, что впереди открывается широкое поле законодательной дѣятельности безъ нарушенія традицій англійской политики <sup>1)</sup>.

Въ отвѣтъ на статью Этерлей-Джонса въ томъ же журналѣ и подъ тѣмъ же заглавіемъ помѣстилъ свою статью одинъ изъ видныхъ либеральныхъ дѣятелей и сотрудниковъ Гладстона Джорджъ Россель <sup>2)</sup>. Какъ непосредственный участникъ и свидѣтель пережитыхъ его партией событій, Россель рассказываетъ о моментѣ зарожденія интереса къ

<sup>1)</sup> Atherley - Jones, The new liberalism. The Nineteenth Century. Aug. 1889. Pp. 186, 188, 192.

<sup>2)</sup> George W. E. Russel, The new liberalism: a response. The Nineteenth Century. Sept. 1889. Pp. 492, 496—498.

соціальнымъ реформамъ. Когда на выборахъ 1880 года либералы одержали блестящую побѣду надъ лордомъ Биконсфильдомъ, „поборникомъ турецкой тирани“, энтузіазмъ партіи, выступавшей въ то время на защиту „дѣла свободы и гуманности на Востокѣ Европы“, получилъ свое удовлетвореніе. Тогда пришла пора обратиться къ своимъ внутреннимъ дѣламъ, среди которыхъ уже въ то время для нѣкоторыхъ изъ вождей либерализма на первомъ планѣ стояла социальная реформа. „Мы горячо желали,—говоритъ Россель,—сдѣлать жизнь нашихъ согражданъ болѣе здоровой, пріятной, широкой и человѣчной. Это было облагораживающее и бодрящее честолюбіе, поднять политическую дѣятельность изъ вульгарной суетолики должностного карьеризма и избирательной борьбы въ болѣе чистую атмосферу безкорыстныхъ стремленій. Для нѣкоторыхъ изъ насъ это было еще нѣчто большее: это означало приложеніе Евангелія Христа къ практическимъ нуждамъ современной жизни. Но затрудненія были огромны. Либеральная партія еще крѣпко держалась тогда за свое жалкое старое брюзжанье—*laissez faire* и упорно отказывалась учиться новому и болѣе благородному языку общественнаго служенія. Единственный среди нашихъ руководящихъ людей Чемберленъ повидимому понималъ ту истину, что политическая реформа относится къ социальной, какъ средство къ цѣли, и что политика, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, есть наука человѣческаго счастья“. Въ 1883 году, рассказываетъ далѣе Россель, онъ выразилъ въ одной изъ своихъ статей <sup>1)</sup> мысли о задачахъ современнаго либерализма, противопоставивъ ихъ доктринамъ старыхъ вигговъ. Онъ говорилъ здѣсь о призваніи государства къ „моральной, имущественной и соціальной реформѣ“ и признавалъ спеціальной обязанностью его заботиться о положеніи рабочаго класса. Въ то время такое ученіе было встрѣчено „хоромъ негодованія“, какъ

---

<sup>1)</sup> Статья эта подъ заглавіемъ: «A Protest against Whiggery» была помѣщена въ томъ же журналѣ: «The Nineteenth Century», June 1883.

„соціализмъ, коммунизмъ, низкій грабежъ“. Въ отвѣтъ на свою статью Россель получилъ нѣсколько ироническихъ писемъ. Гошенъ осмѣялъ его политику, а нѣсколько позднѣе высказалъ свое отрицательное сужденіе и Гладстонъ. Все, что было авторитетнаго, вліятельнаго и почтеннаго въ либеральной партіи, отвергло планъ соціальныхъ реформъ. Послѣ выборовъ 1885 года непосредственно выступилъ ирландскій вопросъ; два года длилась борьба за Home Rule, во время которой всѣ другіе вопросы были исключены. Но когда борьба улеглась, снова обратились къ мысли о соціальныхъ реформахъ. Стали говорить, что въ „концѣ концовъ Home Rule не есть главная цѣль человѣческаго существованія“, что „послѣ того, какъ мы помогали борющимся народностямъ по всему свѣту, пришла пора подумать и о темномъ простомъ народѣ у себя дома“. Лордъ Биконсфильдъ писалъ въ „Сивиллѣ“ <sup>1)</sup> о „двухъ націяхъ“: нація богатыхъ культурныхъ и господствующихъ должна вспомнить свои обязанности по отношенію къ безконечно болѣе обширной націи бѣдныхъ, голодныхъ, угнетенныхъ и невѣжественныхъ“. Эти чувства проникли въ прессу, начали привлекать общее вниманіе, и тогда - то и офиціальныи либерализмъ призналъ, что „здѣсь есть нѣчто“ <sup>2)</sup>. Сторонники новаго теченія, какъ Россель и Этерлей Джонсъ, и въ 1889 г. находили, что оно дѣлаетъ лишь медленные успѣхи. Противники его, напротивъ, гораздо ранѣе этого и въ особенности съ избирательной кампаніи 1885 года подняли тревогу противъ надвигающейся опасности „соціализма“. Въ 1887 г. одинъ изъ этихъ противниковъ Брюсъ Смитъ въ обширномъ изслѣдованіи подъ заглавіемъ „Свобода и либерализмъ“ <sup>3)</sup> уже могъ представить цѣлую картину угрожаю-

<sup>1)</sup> Россель упоминаетъ здѣсь о романѣ Биконсфильда *Sybil, or the two nations*, написанномъ въ 1845 году.

<sup>2)</sup> *The Nineteenth Century*. Sept, 1889. Pp. 497—498.

<sup>3)</sup> Bruce Smith, *Liberty and Liberalism. A protest against the growing tendency toward undue interference by the state, with individual liberty, private enterprise and the rights of property*. London, 1887.



щихъ признаковъ перехода къ тому либерализму, который ему представлялся „поддѣльнымъ“,—*spurious liberalism*. Возгорѣлся споръ о самыхъ названіяхъ партій, что было вѣрнымъ свидѣтельствомъ совершающейся ломки понятій <sup>1)</sup>. Въ 1883 году Россель озаглавилъ свою статью противъ стараго либерализма: „*A Protest against Whiggery*“, говоря съ оттѣнкомъ ироніи о современномъ вигствѣ, пережившемъ самого себя. Въ слѣдующемъ году появились извѣстныя статьи Спенсера въ „*The Contemporary Review*“ <sup>2)</sup>, въ которыхъ съ неменьшей ироніей новое направленіе называлось „новымъ торизмомъ“ и высмѣивалось въ качествѣ политики, берущейся „обезпечить людямъ счастье и доставить его къ ихъ дверямъ“. Выборы 1885 года принесли съ собою новое оживленіе этихъ пререканій. Уже тогда въ программу партіи были включены нѣкоторыя демократическія реформы, а представители радикальнаго теченія либерализма выступали съ рѣчами и предложеніями, явно обнаруживавшими проникновеніе въ партію новыхъ вѣяній. Въ этомъ отношеніи Чемберленъ выдѣлялся среди другихъ смѣлымъ провозглашеніемъ новыхъ взглядовъ <sup>3)</sup>. Въ 1885 году онъ выступилъ съ своимъ предложеніемъ надѣленія землею нуждающихся изъ класса земледѣльцевъ. Это былъ одинъ изъ главныхъ пунктовъ такъ называемой „неавторизованной программы“ Чемберлена, сводившійся къ

<sup>1)</sup> По поводу спора о названіяхъ партій см. Bruce Smith, о. с. pp. 11—22.

<sup>2)</sup> Статьи эти были изданы потомъ подъ общимъ заглавіемъ „*The man versus the state*“.

<sup>3)</sup> Его рѣчи, изданныя въ 1885 г. (Joseph Chamberlain, *Speeches*), содержатъ въ себѣ любопытныя заявленія въ новомъ духѣ. Тамъ, напр. въ рѣчи 28 апрѣля 1885 года содержится слѣдующее мѣсто: „*It belongs to the authority and duty of the state... to protect the weak, and to provide for the poor; to redress the inequalities of our social condition, to alleviate the harsh conditions of the struggle for existence, and to raise the average enjoyment, of the majority of the population*“. Ср. сопоставленіе отдѣльныхъ рѣчей у Bruce Smith, о. с., pp. 61—62; у него же по поводу аграрной программы и общихъ взглядовъ Чемберлена, pp. 380—395, 524—526 и въ другихъ мѣстахъ. Аналогичное съ приведенной выдержкой заявленіе Чемберлена можно найти въ предисловіи его къ радикальной программѣ, изданной въ 1885 г. *The Radical programme*. London 1885, pp. V—VI.

избирательному лозунгу: „три акра и корова“. Пунктъ этотъ вызвалъ противъ себя оживленную полемику. Вліятельнѣйшій органъ англійской печати „The Times“ направилъ противъ него нѣсколько статей, предостерегая противъ опасныхъ экспериментовъ, которые могутъ лишить тѣхъ, кто съ ними выступаетъ, довѣрія „значительной части націи, самой здоровой части и можетъ быть все еще самой вліятельной“<sup>1)</sup>. Около того же времени появился цѣлый рядъ изданій „Лиги защиты свободы и собственности“. (Liberty and Property Defense League)<sup>2)</sup>.

Осенью 1888 года вопросъ объ отношеніи либерализма къ социальнымъ реформамъ въ видѣ опыта былъ включенъ въ программу конференціи въ Бирмингамѣ и былъ могущественно поддержанъ лордомъ Комптономъ при общемъ одобреніи собравшихся со всей страны представителей либеральныхъ ассоціацій. Но все же „новый либерализмъ“ и въ 1889 году, когда Этерлей Джонсъ и Россель писали о немъ на страницахъ „The Nineteenth Century“, оставался лишь неофициальнымъ теченіемъ въ партіи англійскихъ либераловъ. Для него, казалось, не было даже лидера среди партійныхъ вождей. Гладстонъ всю свою жизнь исповѣдовалъ иную доктрину о функціяхъ государства, Джонъ Морлей былъ слишкомъ близокъ къ старому индивидуализму, Чемберленъ не имѣлъ достаточнаго авторитета<sup>3)</sup>. Среди англійскаго общества новое теченіе продолжало встрѣчать

1) См. у Bruce Smith выдержки изъ «The Times», pp. 385—386.

2) Само собою разумѣется, что не было недостатка и въ сочиненіяхъ иного рода. Такъ, напримѣръ, въ 1888 году появилась книга George Lacy, Liberty and Law. London 1888. Длинный подзаголовокъ книги, начинающійся словами: «an attempt at the refutation of the individualism of Mr. Herbert Spencer and the political economists»... показываетъ, что Лэси является антиподомъ Брюса Смита. Я упоминаю эту книгу, не имѣющую особаго значенія и принадлежащую автору-самоучкѣ, какъ интересный симптомъ времени, связывающаго социальныя реформы съ *требованіями свободы*.

3) См. обсужденія вопроса о возможномъ лидерѣ новаго либерализма въ цитированной статьѣ Росселя въ The Nineteenth Century, и въ статьѣ анонимнаго автора, назвавшаго себя «соціалистомъ-радикаломъ», въ журналѣ «The New Review». Dec. 1889, Pp. 604—611. (Mr. Morley and the new radicalism).

разнорѣчивые отзывы, и въ то время, какъ Россель привѣтствовалъ мысль о социальныхъ реформахъ, какъ исполненіе завѣтовъ Христа, одинъ изъ „либеральныхъ консерваторовъ“, какъ онъ подписалъ свою статью въ журналъ „The New Review“, находилъ, что новое теченіе, которое онъ связывалъ, правда, по преимуществу съ демагогическими крайностями Лабушера, будетъ поощреніемъ принциповъ Робина Гуда, примѣнявшихся имъ въ Шервудскомъ лѣсу <sup>1)</sup>. Неясно было наконецъ и отношеніе къ возможному преобразованію либеральной партіи со стороны среднихъ классовъ, которые въ прошломъ всегда оказывали могущественную поддержку либерализму. Однимъ казалось, что разрывъ либерализма съ средними классами неизбеженъ и даже уже совершился; другіе полагали, что это вопросъ спорный и что среднимъ классамъ нечего бояться программы социальныхъ реформъ <sup>2)</sup>. Однако, несмотря на все это, новому теченію суждено было побѣдить всѣ препятствія. Джорджъ Россель былъ правъ, когда онъ выражалъ въ своей статьѣ надежду, что движеніе возьметъ свое: *ça ira, malgré les mutins, tout réussira.*

Прошло всего три года послѣ того, какъ на страницахъ англійскихъ журналовъ столь живо былъ поднятъ вопросъ о старомъ и новомъ либерализмѣ, и послѣ выборовъ 1892 г., давшихъ перевѣсъ либеральной партіи, программа социальныхъ реформъ выдвинулась сама собою. Когда новая попытка провести проектъ ирландскаго самоуправленія потерпѣла неудачу въ палатѣ лордовъ, отпала главная забота послѣднихъ лѣтъ политической дѣятельности Гладстона, и вниманіе либеральной партіи могло обратиться къ стоявшимъ на очереди социальнымъ реформамъ. Нашлись и лидеры для новаго направленія либерализма въ лицѣ лорда

<sup>1)</sup> «The New Review». Dec. 1889. P. 617, (статья подъ тѣмъ же заглавіемъ: Mr. Morley and the new radicalism).

<sup>2)</sup> См. цитированныя статьи Этерлей-Джонса (p. 186), Росселя (p. 492) и специальную статью по этому вопросу: J. Guinness Rogers, The middle class and the new liberalism, въ журналѣ The Nineteenth Century, Oct. 1889. p. 710.

Розбери, который смѣнилъ Гладстона на посту перваго министра, и Асквита, который по своему положенію министра внутреннихъ дѣлъ (Home Secretary) имѣлъ ближайшее отношеніе къ вопросамъ соціального законодательства <sup>1)</sup>). Джорджъ Россель, съ которымъ мы познакомились по статьѣ его о новомъ либерализмѣ, занималъ въ это время мѣсто парламентскаго секретаря по внутреннимъ дѣламъ и въ этомъ званіи могъ поддерживать тѣ проекты соціальныхъ преобразованій, которымъ онъ выражалъ ранѣе столь горячее сочувствіе <sup>2)</sup>). И Розбери, и Асквиль были глубоко проникнуты сознаниемъ новыхъ обязанностей правительства. Еще за двадцать слишкомъ лѣтъ до того, въ 1871 г. въ рѣчи, произнесенной въ эдинбургскомъ философскомъ обществѣ, Розбери выражалъ идеи общей солидарности интересовъ и необходимости сочувствія и единенія между классами <sup>3)</sup>). Теперь въ качествѣ перваго министра и руководителя парламентскаго большинства онъ могъ сказать, что сознание общей связи стало новымъ духомъ политики. „Я думаю,—говорилъ онъ на одномъ изъ митинговъ въ Лондонѣ въ 1894 г.,—что общество пробудилось къ сознанию своихъ связей и обязанностей по отношенію ко всѣмъ рангамъ и классамъ. Я думаю, что теперь не склонны болѣе считать

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, въ Англіи вопросы промышленнаго быта относятся къ вѣдомству внутреннихъ дѣлъ и въ этомъ смыслѣ Асквиль въ одной изъ рѣчей къ своимъ избирателямъ (въ октябрѣ 1893 г.), говоря о кругѣ своихъ обязанностей, указывалъ на то, что онъ является и министромъ промышленности. См. Alderson, Mr. Asquith. London 1905. P. 70. Асквиль выдвинулъ вопросы соціального устройства трудящихся съ такой энергіей, что послѣ него могли говорить о новомъ вѣяніи, внесенномъ въ администрацію (ibid. p. 85). Оцѣнивая дѣятельность своихъ товарищей по кабинету, Розбери между прочимъ говорилъ объ Асквиль: „there is not a workshop in all Great Britain that does not bless to-night the name of mr. Asquith“, см. Thomas F. G. Coates, Lord Rosebery, his life and speeches. London 1900. Vol. II. P. 801.

<sup>2)</sup> Имя Джорджа Росселя (George William Erskine Russel) мы находимъ въ спискѣ либеральнаго министерства съ званіемъ Parliamentary Secretary Home Office.

<sup>3)</sup> Thomas F. G. Coates, Lord Rosebery, his life and Speeches. Vol. I. pp. 143, 160.

политику игрой, въ которой пѣшки должны жертвоваться изъ-за коней и пушекъ: въ политикѣ видятъ возвышающее и облагораживающее искусство проводить въ практическую жизнь начала высшей морали“<sup>1)</sup>. Въ короткій срокъ либеральное министерство предложило рядъ мѣръ, направленныхъ къ улучшенію быта рабочаго класса и мелкихъ земледѣльцевъ<sup>2)</sup>, и хотя многія изъ этихъ мѣръ встрѣтили противодѣйствіе со стороны палаты лордовъ, но въ отношеніе правительства къ социальному вопросу былъ несомнѣнно внесенъ новый духъ, и Розбери послѣ того, какъ либералы должны были удалиться отъ власти, съ гордостью могъ утверждать, что его министерство много потрудилося на пользу народа<sup>3)</sup>. Реформы, предложенныя имъ, несомнѣнно свидѣтельствовали о полномъ разрывѣ съ теоріей *laissez-faire*; онѣ обозначали ту поразительную перемѣну, которая произошла въ воззрѣніяхъ либеральной партіи и которая, по выраженію Асквита, стала замѣтной, наконецъ, и для самыхъ тупыхъ. Доктрина государственнаго невмѣшательства, обоснованная Адамомъ Смитомъ и Бенгхамомъ и въ теченіе почти цѣлаго столѣтія господствовавшая въ политикѣ, была сдана въ архивъ<sup>4)</sup>.

Но послѣ того, какъ перемѣна въ политикѣ либерализма стала очевидной для всѣхъ, люди болѣе освѣдомленные могли удостовѣрять, что она подготовлялась очень давно.

1) *Ibid.*, Vol. II. pp. 772—773.

2) Перечисленіе главнѣйшихъ мѣръ, предложенныхъ либеральнымъ министерствомъ, можно найти въ книгѣ Samuel, Liberalism, pp. 22—23. (рус. пер. стр. 28—30).

3) См. Th. F. G. Coats, Lord Rosebery... Vol. II. p. 801.

4) Слѣдя въ своемъ изложеніи за эволюціей либеральныхъ идей, я оставляю безъ рассмотрѣнія вопросъ о судьбѣ англійской либеральной партіи какъ извѣстно расколовшейся на спорахъ о гомруль. Интересно отмѣтить только, что, несмотря на отдѣленіе отъ либераловъ радикальной группы Чемберлена, соединившейся съ консерваторами, либеральное министерство 1892—1895 гг. вступило на путь социальныхъ реформъ. Духъ времени сказался и на консервативной партіи, которая подъ вліяніемъ союза съ радикалами также пошла навстрѣчу демократическимъ преобразованіямъ, къ чему еще ранѣе того—конечно, лишь въ скромныхъ предѣлахъ—склоняли ее ея вожди, какъ Дизраэли и Рандольфъ Чёрчилль.

Дайси въ своемъ интересномъ очеркѣ по исторіи развитія англійскаго общественнаго мнѣнія изобразилъ постепенный ростъ духа коллективизма, проникшаго, наконецъ и въ самый индивидуализмъ <sup>1)</sup>. Онъ указалъ на социалистическій элементъ, который былъ присущъ нѣкоторымъ изъ старыхъ установленій Англии и въ особенности законодательству о бѣдныхъ и который при измѣнившихся условіяхъ возродился и расширился <sup>2)</sup>. Онъ отмѣтилъ также ту связь, которая существуетъ между коллективизмомъ и бентамизмомъ, при всемъ ихъ видимомъ различіи, и которая дается верховнымъ принципомъ бентамовскаго утилитаризма, — „принципомъ наибольшаго счастья“ <sup>3)</sup>. Съ другой стороны Гобгаузъ и Беннъ показали, что и представители стараго индивидуализма не такъ безусловно понимали идею государственнаго невмѣшательства. У самого Кобдена нашли требованіе ограниченія работы дѣтей, у старыхъ бентамистовъ, — Рѣбака, Джорджа Грота, Вильяма Молесворта, — защиту государственной постановки образованія <sup>4)</sup>. Всѣ эти сопоставленія приводятъ указанныхъ англійскихъ писателей къ заключенію, что противорѣчіе между старымъ и новымъ либерализмомъ не такъ велико и что на самомъ дѣлѣ между ними можно установить непрерывную цѣпь развитія <sup>5)</sup>. Вполнѣ признавая возможность установить та-

<sup>1)</sup> Dicey, Law and public opinion in England. London 1905. Lectures VII, VIII, IX. См. общій выводъ—р. 301.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 291.

<sup>3)</sup> Ibid., pp. 302—309. Ср. мнѣніе Бенна, вносящаго ограниченіе въ утвержденіе Дайси о связи коллективизма съ бентамизмомъ—A. W. Benn, Modern England.—A record of opinion and action from the time of the french revolution to the present day. London 1908. Vol. I, p. VIII.

<sup>4)</sup> L. T. Hobhouse; Democracy and reaction. London 1904. Pp. 10—11, 212—213, 217—219, 226—229. Benn, о. с. Vol. I, pp. 173—174, Vol. II, p. 439, (о взглядахъ Рѣбака и друг.), ср. также Vol. I, p. 34.

<sup>5)</sup> На этомъ особенно настаиваетъ Гобгаузъ. Ср. также Benn, о. с. Vol. I, p. 10. Основательное стремленіе отстоять старый либерализмъ въ его великихъ историческихъ заслугахъ и охранить его отъ слишкомъ ироническаго отношенія современниковъ, кромѣ Гобгауза, находимъ у David G. Ritchie, Studies in political and social science. London 1902, въ статьѣ: 1792.—Year I, особенно pp. 125—126.

кую непрерывную цѣпь, мы не должны, однако, затушевывать очевиднаго различія между началомъ и концомъ этой цѣпи. Это различіе становится особенно яснымъ, когда отъ этихъ историческихъ справокъ и сопоставленій мы переходимъ къ конкретной характеристикѣ современныхъ воззрѣній. Выяснивъ болѣе глубокія теоретическія основанія новаго англійскаго либерализма, мы будемъ въ состояніи установить то разстояніе, которое отдѣляетъ современные взгляды отъ старыхъ.

Въ книгѣ Самюэля мы имѣемъ интересный „опытъ изложенія принциповъ и программы современнаго либерализма въ Англии“. По словамъ автора, онъ излагаетъ не личные взгляды, а „тѣ мнѣнія, которыя раздѣляются большинствомъ либераловъ, какъ онъ въ томъ убѣдился, благодаря постоянному въ теченіе многихъ лѣтъ общенію съ членами всѣхъ фракцій либеральной партіи и дѣятельному участию въ работѣ почти всѣхъ ея центральныхъ организацій“. Одобреніе книги Асквитомъ придаетъ ей тѣмъ большую цѣнность. Очевидно, мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло съ авторомъ, хорошо освѣдомленнымъ и вполне компетентнымъ. Посмотримъ же, какъ онъ излагаетъ основныя разногласія стараго либерализма съ новымъ.

Главнымъ основаніемъ политики государственнаго невмѣшательства являлась вѣра въ спасительную силу личнаго почина. Согласно ученію стараго индивидуализма, достаточно было отмѣнить ограничительные законы, стѣснявшіе личность, чтобы положить этимъ прочное основаніе для улучшенія соціальныхъ условій. Позднѣйшая эволюціонная доктрина подкрѣпляла это ученіе о невмѣшательствѣ въ естественный ходъ вещей указаніемъ на „переживаніе болѣе приспособленныхъ. Какъ говорилъ Спенсеръ, благосостояніе человѣческаго рода и развитіе его... до высшаго совершенства обезпечиваются тѣмъ же самымъ благотѣльнымъ, хотя и суровымъ закономъ, которому подчинено каждое живое существо... Бѣдность, въ которой находится неспособный; нищета, составляющая удѣлъ непредусмотрѣ-

тельнаго; голодное существованіе, на которое обреченъ лѣнивый, и затираніе слабого сильнымъ, причиняющее столько страданія и несчастья,—таковы вѣдѣнія этого великаго, дальновиднаго и всеблагаго закона“. По этой доктринѣ облегчать бѣдность значитъ безразсудно противодѣйствовать великому процессу, которымъ природа, предоставленная самой себѣ, обезпечить человѣчеству прогрессъ <sup>1)</sup>. Самюэль указываетъ три предположенія, на которыхъ покоится этотъ аргументъ: во-первыхъ, что бѣдные обязательно не приспособлены къ жизни,—что они и неспособны, и неблагоприятны, и лѣнивы, и слабы; во-вторыхъ, что суровыя социальныя условія искореняютъ неприспособленныхъ, и въ-третьихъ, что только суровость борьбы за существованіе можетъ избавить человѣческое общество отъ всего, что неприспособлено къ жизни. Но бѣдные не обязательно неприспособлены къ жизни—отвѣчаютъ на это современный либерализмъ. „Большой частью они родились въ бѣдности; для того же, чтобы вырваться изъ нея, нужны исключительныя условія. Они, можетъ быть, впади въ бѣдность не по собственной винѣ, а по болѣзни или благодаря кризису въ той области промышленности, въ которой они были заняты, или краху учрежденія, въ которое они вносили свои сбереженія, или благодаря разнымъ другимъ причинамъ въ этомъ родѣ. Относиться равнодушно къ суровымъ условіямъ существованія бѣдныхъ значитъ несправедливо обречь на нужду несчастнаго на ряду съ порочнымъ членомъ общества“. Что же касается дѣйствительно неприспособленныхъ, то они не погибаютъ отъ бездѣйствія общества, они выживаютъ такъ же, какъ и приспособленные. Отсутствіе заботъ о бѣдныхъ—вѣрнѣйшее средство для созданія новыхъ поколѣній слабыхъ и неприспособленныхъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Samuel, о. с. р. 17 (русск. пер. стр. 20—21). Цитата изъ Спенсера, приводимая Самюэлемъ, взята изъ Social Statics pp. 322—325 (по изд. 1851 г.).

<sup>2)</sup> Ibid., pp. 17—18, 20. (русск. пер. 20—21, 25).



Эти общія соображенія подтверждаются продолжительнымъ опытомъ примѣненія политики государственнаго вмѣшательства. „Народъ горькимъ опытомъ убѣдился въ томъ, что „свободной игры правильно понятаго собственнаго интереса“, на которую манчестерская школа возлагала всѣ свои надежды, недостаточно для достиженія прогресса; что „самодѣятельность и инициатива“ рабочаго класса наталкиваются на столь большія препятствія, что они не могутъ быть преодолены безъ посторонняго содѣйствія, что безпомощность и нищета, дурныя условія наемнаго труда, низкій уровеньъ жизненныхъ потребностей все еще встрѣчаются на каждомъ шагу. Народъ поэтому не пожелалъ болѣе поддаваться отдаленнымъ обѣщаніямъ теоретиковъ и пожертвовать еще и будущими поколѣніями для ихъ опытовъ выжидательнаго лѣченія этихъ недуговъ <sup>1)</sup>).

Одновременно съ тѣмъ, какъ утрачивалась вѣра въ исключительную силу личнаго почина, пріобрѣталось довѣріе къ пользѣ государственнаго вмѣшательства въ социальныя отношенія. Путемъ опыта люди убѣдились, что государство сдѣлалось болѣе дѣятельнымъ, законодательство болѣе компетентнымъ, а государственное вмѣшательство не уменьшило благосостоянія страны и не ослабило личной энергіи народа <sup>2)</sup>).

Наконецъ, явилось убѣжденіе, что законодательныя ограниченія, вызываемыя соціальной политикой, въ конечномъ результатѣ скорѣе увеличиваютъ свободу, чѣмъ ограничиваютъ ее, и часто уничтожаютъ болѣе стѣсненій, чѣмъ сами причиняютъ ихъ. Законъ, установившій на фабрикахъ десятичасовой рабочій день для женщинъ, былъ съ формальной стороны закономъ весьма ограничительнымъ, но на дѣлѣ освободительнымъ, потому что онъ избавилъ работницу отъ необходимости работать двѣнадцать или четырнадцать часовъ въ сутки <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Ibid., pp. 25—26. (русск. пер. стр. 34—35).

<sup>2)</sup> Ibid., p. 29 (рус. пер. стр. 39).

<sup>3)</sup> Ibid., pp. 26—28 (рус. пер. 35—37).—По вопросу объ отношеніи государственнаго вмѣшательства къ личной свободѣ въ томъ же духѣ даетъ

Не государственное вмешательство, а *государственное содѣйствіе* вотъ настоящее имя социальному законодательству, заключаетъ Самюэль. Однако, призывая государство къ такому содѣйствію, современный либерализмъ думаетъ, что это только содѣйствіе: главный творческій факторъ и для него личный трудъ—„неослабная личная энергія людей, проявляемая ими въ трудѣ, въ собственномъ развитіи и въ томъ вліяніи, которое они оказываютъ на жизнь другихъ“<sup>1)</sup>.

Но гдѣ же границы государственнаго вмѣшательства? Мы видѣли, какое значеніе придавали этому вопросу тѣ болѣе ранніе писатели,—Бенжамень Констанъ, Вильгельмъ Гумбольдтъ, Милль,—которые стояли за индивидуальную свободу и за своеобразное развитіе лицъ. У практическихъ представителей современнаго либерализма этотъ вопросъ теряетъ свою остроту, хотя и не утрачиваетъ своей важности. Они не пытаются найти какую-либо единую формулу, которая обнимала бы всѣ случаи незаконнаго вмѣшательства государства, считая это столь же невозможнымъ какъ опредѣлить границу примѣненія машиннаго производства и ручного труда. Тѣмъ не менѣе они сознаютъ, что есть извѣстные предѣлы, далѣе которыхъ государственное вмѣшательство не можетъ итти. „Законодательство, касающееся промышленности страны, можетъ дѣйствительно не посягать ни на свободу, ни на личную энергію ея населенія; но если законодательство двинуть далѣе извѣстныхъ границъ, то оно несомнѣнно будетъ посягать и на свободу, и на личную энергію гражданъ. Умѣренныя реформы могутъ споспѣшествовать промышленности страны и увеличить процвѣтаніе ея, крайнія же реформы могутъ подорвать торговый кредитъ, остановить приливъ капиталовъ и погубить это процвѣтаніе: есть границы, далѣе которыхъ вмѣшательство государства не можетъ итти“<sup>2)</sup>. Въ такихъ

интересныя разъясненія David G. Ritchie, *Studies in political and social Ethics*, London 1902. Pp. 55—58, 63—65.

<sup>1)</sup> Samuel, о. с., pp. 27, 30 (рус. пер. стр. 37, 41).

<sup>2)</sup> Ibid. p. 29; рус. пер. стр. 40.

словахъ опредѣляетъ Самюэль отношеніе новаго либерализма къ вопросу о границахъ государственной дѣятельности. Въ подробностяхъ современные либералы считаютъ болѣе правильнымъ не связывать себя отвлеченными формулами, а итти путемъ опыта, извлекая указанія изъ практики жизни; но въ общемъ передъ ними стоитъ твердый принципъ,—*свобода и личная энергія гражданъ*.

Сохраняя неприкосновеннымъ этотъ основной принципъ своей программы, англійскій либерализмъ нашихъ дней не боится болѣе упрековъ въ близости къ социализму<sup>1)</sup>. Главное, чѣмъ либералы отличаются отъ социалистовъ, по опредѣленію Самюэля, это—осторожный, эмпирический методъ умозаключеній. Социализмъ сразу желаетъ націонализировать и муниципализировать всѣ отрасли хозяйства, какъ только нація выскажется за это. Но прежде чѣмъ принять этотъ планъ, либералы должны быть увѣрены въ томъ, что лучшее распредѣленіе богатства, которое онъ обѣщаетъ, не будетъ парализовано уменьшеніемъ производства: большой національный доходъ, хотя неравномѣрно и даже несправедливо распредѣленный, можетъ быть выгоднѣе для всѣхъ классовъ населенія, чѣмъ малый національный доходъ, распредѣленный между ними съ величайшей справедливостью<sup>2)</sup>.

Изложенныя здѣсь основанія современнаго англійскаго либерализма даютъ возможность судить о томъ, какъ далеко ушелъ онъ отъ старой индивидуалистической доктрины

---

<sup>1)</sup> Нельзя не вспомнить здѣсь фразы Бисмарка, которой онъ отвѣчалъ (въ засѣданіи рейхстага 2 апрѣля 1881 г.) на замѣчаніе о социалистическомъ характерѣ предложеннаго имъ въ то время закона о страхованіи рабочихъ отъ несчастныхъ случаевъ: «Nennen Sie das Socialismus oder nicht, es ist mir das ziemlich gleichgültig». Съ этимъ замѣчаніемъ можно сопоставить слова другого выдающагося политическаго дѣятеля Клемансо: «montrez au paysan tout ce que la République a fait pour l'affranchir... enseignez lui à ne pas s'effrayer des mots et à ne rien redouter de ce mot de socialisme dont on essaye absurdement de l'effrayer». (Le discours de la Roche—sur—Yon, prononcé le 30 septembre 1906. См. выдержки въ изданіи Les plus belles pages de Clemenceau recueillies et annotées par Pascal Bonetti. P. 263).

<sup>2)</sup> Samuel, o. c., pp. 149—150; рус. пер. стр. 190—192.

laissez-faire. Ревнители старыхъ взглядовъ пришли бы въ ужасъ отъ словъ Самюэля, что „долгъ государства обезпечить всѣмъ своимъ членамъ и всѣмъ другимъ, на которыхъ распространяется его вліяніе, полнѣйшую возможность вести наилучшую жизнь“<sup>1)</sup>, или какъ значитъ въ другомъ мѣстѣ: „что государство существуетъ для того, чтобы облегчить людямъ возможность хорошо жить“<sup>2)</sup>. Но эти слова лишь передаютъ credo современнаго англійскаго либерализма. Отъ практическаго политика, какимъ по преимуществу является Самюэль, трудно ожидать глубины философскихъ опредѣленій. Мы не встрѣтимъ у него ни разсужденій о соотношеніи равенства и свободы, ни болѣе точныхъ разъясненій объ отношеніи новой программы либерализма къ старому идеалу правового государства. Эти разъясненія приходится сдѣлать путемъ сопоставленія новыхъ идей съ возрѣніями старой либеральной школы.

Прежде всего необходимо отмѣтить, что новая программа либерализма является результатомъ того уравнительнаго демократическаго процесса, въ которомъ еще Милль видѣлъ отличительную черту своего вѣка. Новѣйшее произведеніе, посвященное характеристикѣ „Современной Англій“—я говорю о вышедшей подъ этимъ заглавіемъ въ 1908 г. книгѣ Бенна — кончается утвержденіемъ, что всѣ стремленія нашего времени клонятся къ уподобленію и уравненію лицъ<sup>3)</sup>, а эта основная черта эпохи ни въ чемъ не воплощается такъ ярко, какъ въ политикѣ социальныхъ реформъ. Что эти реформы совершаются прежде всего подъ знаменемъ принципа равенства, это ясно съ перваго взгляда. Но ясно также и то, что принципъ равенства въ его современномъ пониманіи ставится въ противоположность тому идеалу свободы, который былъ созданъ старымъ индивидуализмомъ. Та свобода, въ которую вѣрили Смитъ и Бентамъ, не обезпечила людямъ равенства; это

<sup>1)</sup> Ibid., p. 4; рус. пер., стр. 2.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 31; рус. пер., стр. 43.

<sup>3)</sup> A. W. Benn, Modern England. London. 1908. Vol. II, pp. 494—496.

была свобода для немногихъ, а не для всѣхъ. Для того, чтобы обезпечить равенство, его надо провести далѣе; не равенство всѣхъ передъ закономъ, а равенство возможностей или равенство исходнаго пункта, вотъ то новое формулированіе стараго начала, которое встрѣчается въ настоящее время у англійскихъ писателей. Въ этомъ понятіи равенства исходнаго пункта или равенства возможностей, найдено, какъ мнѣ кажется, счастливое разрѣшеніе старой задачи—расширить понятіе равенства за предѣлы формальнаго равноправія и при этомъ сохранить его связь съ принципомъ свободы. Для теоретиковъ стараго индивидуализма представлялось неизбѣжнымъ, что подобное расширеніе приведетъ непременно къ равенству матеріальному или, говоря опредѣленнѣе, къ принудительному уравненію, сопровождающемуся полнымъ подавленіемъ свободы. Между тѣмъ равенство исходнаго пункта не только не исключаетъ свободы, но напротивъ предполагаетъ ее: свободно развивающіяся лица уравниваются только въ начальныхъ условіяхъ своего развитія, *поскольку это зависитъ отъ общихъ и вѣтшихъ условій общественной жизни*; все дальнѣйшее предоставляется ихъ свободѣ. Равенство исходнаго пункта не предполагаетъ уравненія личныхъ средствъ, сохраненіе и увеличеніе которыхъ предоставляется свободной инициативѣ каждаго <sup>1)</sup>. Рѣчь идетъ только о томъ, чтобы усилить существующія и теперъ *общественныя средства и установленія*, при помощи которыхъ каждый наравнѣ съ другими могъ бы рассчитывать на поддержку къ улучшенію своего положенія, къ развитію своихъ способностей, къ обезпеченію своей жизни и свободы. Рѣчь идетъ о томъ, чтобы довести до возможно большихъ размѣровъ тотъ общій фондъ, въ которомъ воплощаются вѣковыя усилія культуры, результаты народнаго труда и богатства, и который обращается

---

<sup>1)</sup> Какъ говоритъ Асквиль, «уравнять имущества и положенія людей не болѣе возможно, чѣмъ уравнивать ихъ ростъ и вѣсъ» (изъ рѣчи 13 окт. 1906 г., въ собраніи рѣчей: «Speeches by the Rt. Hon. H. H. Asquith». Selected and reprinted from The Times. London, 1908. P. 253.)

затѣмъ на пользу общую. Учебныя заведенія, образовательныя учрежденія, музеи, больницы, пріюты, всѣ учрежденія и средства культурной жизни, сторицею пріумноженныя, должны стать открытыми и доступными для всѣхъ, не въ формѣ благодѣяній, а въ видѣ обязательныхъ государственныхъ установленій.

Но очевидно, что въ такомъ истолкованіи равенство исходнаго пункта есть лишь болѣе общее и объемлющее понятіе и для того формальнаго равенства, которое ранѣе полагалось единственной цѣлью правового государства, Когда французское Національное Собраніе въ великомъ порывѣ уравнительной справедливости отмѣнило старыя ограниченія и объявило равенство всѣхъ передъ закономъ, не имѣло ли оно въ виду создать также равенство исходнаго пункта или равенство возможностей для всѣхъ французскихъ гражданъ? Тогда именно и представлялось, что уничтоженіе общественныхъ различій создастъ равную возможность для каждаго развивать свои силы на ряду со всѣми другими. Опытъ XIX столѣтія обнаружилъ ошибочность этого ожиданія, и теперь естественно выдвигается то новое понятіе равенства, которое мы встрѣчаемъ въ современномъ либерализмѣ.

Нельзя не указать, что и сторонники старой доктрины иногда вполне опредѣленно признавали значеніе исходнаго пункта для развитія лицъ, но признавая это, они обходили вопросъ, не видя возможности рѣшить его иначе, какъ съ полнымъ подавленіемъ свободы. Въ этомъ отношеніи прекрасный примѣръ представляютъ заключенія по этому поводу Б. Н. Чичерина. Опредѣляя различныя условія неравенства, онъ между прочимъ говоритъ: „Человѣкъ въ своей дѣятельности не отправляется чисто отъ самого себя: онъ не начинается съ ничего. Все человѣческое развитіе основано на томъ, что каждое поколѣніе продолжаетъ работу своихъ отцовъ. Точку отправленія для него составляетъ полученное отъ нихъ достояніе... Не для всѣхъ эта точка отправленія одинакова. Кто больше пріобрѣлъ, тотъ боль-

ше передаетъ своимъ дѣтямъ. Отсюда новый источникъ неравенства, который иногда увеличиваетъ, а иногда умѣряетъ естественное неравенство способностей“. „То, что человѣкъ получаетъ отъ рожденія, составляетъ для него только исходную точку; все дальнѣйшее движеніе зависитъ отъ собственной его дѣятельности... Въ этомъ отношеніи онъ самъ въ значительной степени является создателемъ своей судьбы. Но какъ бы онъ ни былъ свободенъ, онъ все-таки въ значительной степени зависитъ и отъ своей исходной точки, и отъ обстоятельствъ, которыми онъ окруженъ, а еще болѣе отъ вѣчныхъ законовъ, управляющихъ человѣческой жизнью и человѣческимъ развитіемъ“ 1).

Разграничивъ столь ясно съ одной стороны зависимость человѣка отъ своей исходной точки и отъ окружающихъ обстоятельствъ, а съ другой—отъ вѣчныхъ законовъ развитія, естественно было поставить вопросъ, справедливо ли признавать неизмѣнной и ту, и другую зависимость, и нельзя ли, не пытаясь колебать вѣчные законы природы, обсудить возможность измѣненія исходной точки человѣческаго развитія и окружающихъ человѣка обстоятельствъ. Не заключается ли смыслъ всей культуры въ томъ, чтобы улучшать эти обстоятельства и приспособлять ихъ къ человѣческимъ цѣлямъ? Станнымъ образомъ, ставя вопросъ о справедливости неравенства, зависящаго отъ исходной точки, Чичеринъ рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что оно должно быть причислено къ числу неравенствъ естественныхъ, не подлежащихъ человѣческой волѣ. Указавъ, что отправная точка не у всѣхъ одинакова, въ зависимости отъ размѣровъ унаслѣдованнаго достоянія, онъ спрашиваетъ: „совмѣстно ли такое неравное распредѣленіе жизненныхъ благъ съ требованіями справедливости?“ и отвѣчаетъ: „за что одинъ отъ рожденія получаетъ всѣ преимущества, а другой ничего? За то же, за что одинъ рождается подъ полюсомъ, а другой подъ экваторомъ, одинъ чернымъ, а

1) Собственность и Государство. Ч. I., стр. 261 и 263.

другой бѣлымъ, одинъ умнымъ, а другой глупымъ, одинъ здоровымъ, а другой больнымъ. Религіозный человекъ видитъ въ этомъ волю Провидѣнія, которое каждому опредѣляетъ его мѣсто на землѣ, сообразно съ его назначеніемъ въ настоящемъ и будущемъ мірѣ. Эта вѣра служитъ человеку поддержкою въ жизни и утѣшеніемъ въ постигающихъ его невзгодахъ<sup>1)</sup>. Нельзя не сказать, что въ этомъ разсужденіи проявляется какой-то фатализмъ, напоминающій ученіе о предопредѣленіи. Съ точки зрѣнія предопредѣленія нельзя и разсуждать объ измѣненіи предначертанной каждому участи; но тотъ, кто, подобно Б. Н. Чичерину, вѣритъ въ способность человека являться „создателемъ своей судьбы“, долженъ спросить себя, что же въ судьбѣ людей дѣйствительно неизмѣннаго и что зависитъ отъ человѣческой воли. Утѣшая себя въ жизненныхъ невзгодахъ вѣрой въ Провидѣніе, человекъ не можетъ относиться одинаково къ тѣмъ невздамъ, которыя выпадаютъ ему на долю по вѣчнымъ законамъ природы, и къ тѣмъ, которыя зависятъ отъ несовершенства человѣческихъ учрежденій. Иначе пришлось бы примириться со всякимъ неравенствомъ на томъ основаніи, какъ читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ у Чичерина, что „природа повсюду установила неравенство силъ, свойствъ и положеній, ибо только этимъ путемъ проявляется все безконечное разнообразіе жизни“<sup>2)</sup>. Современный либерализмъ, устанавливая требованіе равенства исходнаго пункта, идетъ въ этомъ отношеніи навстрѣчу потребности свободнаго человека измѣнять условія жизни въ соотвѣтствіи со своими идеалами справедливости и прогресса. Рѣчь идетъ здѣсь, какъ мы видѣли, не объ уравниеніи имуществъ и не о надѣленіи всѣхъ одинаковыми личными средствами, а только о созданіи для всѣхъ общественныхъ условій, благопріятствующихъ развитію человека. Обеспеченіе для всѣхъ извѣстнаго образованія, условій здоровой жизни и нѣкотораго имуществен-

<sup>1)</sup> Собственность и государство, ч. I, стр. 261.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 260.



наго достатка, вотъ что прежде всего имѣется здѣсь въ виду. Только объ этомъ и говорить современный англійскій либерализмъ<sup>1)</sup>. Понятіе о наилучшей человѣческой жизни открываетъ просторъ для безконечныхъ требованій и предположеній во всю мѣру безконечнаго человѣческаго идеала. Но въ примѣненіи къ задачамъ политики это понятіе берется, конечно, не въ своей безконечной широтѣ, а въ своемъ элементарномъ опредѣленіи, подразумѣвающимъ лишь совокупность необходимыхъ условій для достойнаго человѣческаго существованія.

Однако, совершенно ясно, что и въ этомъ видѣ понятія: „равнаго исходнаго пункта“ и „возможности наилучшей жизни“, не могутъ получить точнаго матеріальнаго опредѣленія. Каждое изъ элементарныхъ благъ, указываемыхъ современной либеральной программой, предполагаетъ условія, которыя подлежатъ постоянному измѣненію и повышенію. Обстановка здоровой жизни, уровень необходимаго образованія и размѣръ матеріальнаго достатка, все это постоянно измѣняется въ соотвѣтствіи съ развитіемъ жизни: то, что можетъ считаться удовлетворительнымъ для одного быта, совершенно непригодно для другого. Конечно, въ каждомъ обществѣ и въ каждомъ положеніи есть свой уровень жизни—*standart of life*, по англійскому выраженію,—который считается нормой, и есть свой предѣлъ, за которымъ начинается недопустимая крайность. Но если это обстоятельство облегчаетъ задачу практической политики въ каждый данный моментъ развитія, то съ точки зрѣнія отвлеченной и теоретической оно не представляетъ ничего устойчиваго<sup>2)</sup>. Противники новаго либерализма могутъ по-

1) См. Samuel, Liberalism. P. 8; рус. пер., стр. 9.

2) Въ виду крайней трудности найти какое-либо твердое опредѣленіе для новаго понятія равенства нѣкоторые писатели отказываются отъ болѣе точнаго формулированія этого понятія. Такъ Ригчи находитъ, что въ данномъ случаѣ слѣдуетъ удовольствоваться лишь общимъ опредѣленіемъ задачи государства, въ смыслѣ сочетанія началъ индивидуальнаго развитія и блага цѣлаго. Понятіе „equal start“ онъ подвергаетъ критикѣ. Это не мѣшаетъ ему употреблять такіа выраженія, какъ: „the extension to all of the opportunities

строить на этомъ критику его программы, указать на ея неопредѣленность, на безконечность открывающихся предъ нею перспективъ. Само собою разумѣется, что подобную критику легко отразить указаніемъ, что сложныя задачи практической жизни не разрѣшаются сразу, что важно уже одно признаніе этихъ задачъ, сводящее государство съ мертвой точки социальнаго индифферентизма и призывающее его къ активному разрѣшенію назрѣвшихъ вопросовъ. Но, во всякомъ случаѣ, критика новаго либерализма, указывающая на безконечную сложность его программы, была бы справедливой въ своемъ указаніи, что задачи тутъ открываются дѣйствительно сложныя и безконечныя. Мы приходимъ здѣсь снова къ тому моменту разсматриваемаго явленія, гдѣ съ яркостью обнаруживаются затрудненія, встрѣчаемые индивидуализмомъ въ своемъ развитіи.

Мы замѣтили выше, что въ новой программѣ англійскаго либерализма, въ переходѣ отъ отрицательнаго пониманія свободы къ положительному, заключается цѣлый переворотъ понятій. Познакомившись съ существомъ этой программы, мы можемъ сказать болѣе: поскольку изъ области предположеній она переходитъ въ жизненную практику, какъ это имѣетъ мѣсто въ Англии, она знаменуетъ *новую стадію въ развитіи правового государства*. Современный либерализмъ стремится продолжить принципъ равенства въ сторону уравниванія социальныхъ условій жизни, но это открываетъ для государства такую сферу дѣятельности, которая *по своимъ размѣрамъ и возможнымъ послѣдствіямъ рѣзко отличается отъ политической практики еще недавно прошлаго*. Задача уравниванія въ правахъ, которую ставила французская революція, будучи великой по своему принципиальному значенію, представляется необычайно легкой по своей простотѣ сравнительно съ программой социальныхъ реформъ. Правовое государство, какъ представлялъ его себѣ старый

---

of true culture“, что обозначаетъ лишь иными словами идею равенства возможностей. См. David Ritchie, *Studies in political and social Ethics*. London 1902. Главы: „Equality“ и „Law and liberty“, особенно pp. 41, 57—62.

индивидуализмъ, имѣло задачу ясную и простую: то равенство и та свобода, которыя ему представлялись основами справедливой жизни, были началами чисто формальными и отрицательными, и осуществить ихъ было нетрудно. Но когда государство призывается наполнить эти начала положительнымъ содержаніемъ, предъ нимъ ставится задача существенно различная и безконечно болѣе сложная. Возлагая на себя благородную миссію общественнаго служенія, оно встрѣчается съ необходимостью реформъ, которыя лишь частью осуществимы немедленно, а въ остальномъ или вовсе не осуществимы, или осуществимы лишь въ отдаленномъ будущемъ и, вообще говоря, необозримы въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи и осложненіи. Не ясно ли, что, вступивъ на этотъ путь, правовое государство перешло въ новую стадію развитія? Оно вступило въ эту стадію безъ торжественныхъ заявленій и новыхъ декларацій, безшумно и неслышно, въ порядкѣ исполненія очередныхъ дѣлъ. Для современниковъ, на глазахъ которыхъ совершилась эта знаменательная перемѣна, она прошла почти незамѣтно, такъ какъ коснулась лишь функцій, а не органовъ государства и не сопровождалась видимой ломкой политическаго механизма. Но это была настоящая ломка принциповъ, огромное значеніе которой вполнѣ, хотя и своеобразно, оцѣнили лишь противники новой политики, предрекавшіе впереди грядущее рабство и варварство. Сами сторонники происшедшей перемѣны не старались подчеркивать ея значенія обѣщаніемъ скорыхъ перемѣнъ и близкаго счастья. Напротивъ, они мужественно указывали на трудность и безконечность предстоящаго пути. Въ книгѣ Самюэля мы находимъ чрезвычайно характерное заявленіе этого рода. „Полагая, что государство можетъ многое сдѣлать, либералы однако очень далеки отъ того, чтобы думать, что государство можетъ все сдѣлать,— оно болѣе способно обезпечить прогрессъ, чѣмъ это прежде предполагали, но силы его не безграничны. Въ числѣ социальныхъ проблемъ, предъ которыми мы стоимъ, однѣ — слыш-

комъ сложны для того, чтобы онѣ могли быть разрѣшены законодательнымъ путемъ, другія—слишкомъ тонки и неуловимы, а третьи слишкомъ много зависятъ отъ нравственныхъ причинъ“ 1). Самюэль справедливо указываетъ, что помимо крайней сложности социальныхъ реформъ въ нихъ есть и еще одна сторона, заставляющая практическихъ политиковъ быть осмотрительными въ ихъ осуществленіи—это опасность перейти границы, за которыми вмѣсто ожидаемой пользы получается вредъ. Нельзя забывать, что источниками национальныхъ средствъ, съ помощью которыхъ только и можно осуществить социальные реформы, являются личная энергія и капиталъ. Если парализуется то или другое, происходитъ уменьшеніе общаго народнаго дохода, а слѣдовательно и тѣхъ средствъ, которыя необходимы для созданія и поддержанія лучшихъ условій общественной жизни. Самая мысль о крупныхъ социальныхъ реформахъ могла явиться только въ связи съ накопленіемъ народнаго богатства, и безъ его прогрессивнаго роста социальные улучшенія не могутъ развиваться успѣшно.

Невольно возникаетъ вопросъ, исполнить ли правовое государство свою новую миссію или сломится подъ тяжестью принятыхъ на себя задачъ. Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ только дальнѣйшимъ ходомъ исторіи; однако необходимо замѣтить, что современный англійскій либерализмъ относится къ открывающемуся передъ нимъ пути съ полнымъ сознаниемъ его величайшей трудности, и въ этомъ залогъ его успѣха. Онъ откровенно заявляетъ: тутъ слишкомъ много сложнаго, слишкомъ много тонкаго и неуловимаго, слишкомъ много зависящаго отъ нравственныхъ причинъ. Но не значитъ ли это сказать, что въ дѣлѣ социальныхъ реформъ нельзя надѣяться на одно государство и законодательство, что необходимы и другія силы, содѣйствующія социальному прогрессу, Обозрѣвая задачи будущаго, англійскіе политики нашихъ дней приходятъ къ убѣ-

1) Samuel, Liberalism. p. 29; русск. пер., стр. 40.

жденію, что правовое государство не въ силахъ осуществитъ эти задачи при наличности однихъ политическихъ средствъ, что оно должно призвать на помощь силы нравственныя. И здѣсь, въ качествѣ практическаго пути, подготавлиющаго лучшее будущее, современные политическіе дѣятели указываютъ воспитаніе. Уже давно идея воспитанія народа являлась руководящей мыслью англійскаго либерализма. Какъ мы отмѣчали выше, она встрѣчается и у сторонниковъ стараго бентамовскаго индивидуализма. Утвержденіе демократическаго строя подчеркнуло и выдвинуло эту идею. Если ранѣе мысль о широкой государственной постановкѣ образованія встрѣчалась съ возраженіемъ, что повиновеніе законамъ лучше достигается при невѣжествѣ народа <sup>1)</sup>, теперь, напротивъ, распространеніе знанія считается основой государственнаго благосостоянія, а невѣжество—величайшей опасностью для страны <sup>2)</sup>. Воспитаніе ставится во главу угла новой политической программы, и Гальденъ, одинъ изъ самыхъ выдающихся умовъ современной либеральной партіи, хорошо выразилъ убѣжденіе новаго либерализма, когда онъ сказалъ, что въ настоящее время свобода понимается какъ освобожденіе „не только отъ матеріальныхъ, но и отъ моральныхъ узъ“ и что поэтому „политика либеральной партіи должна быть воспитательной въ широкомъ смыслѣ слова“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Benn, *Modern England*. Vol. I, p. 85.

<sup>2)</sup> Мысль о томъ, что въ наше время государству приходится считаться съ невѣжествомъ народа, какъ съ величайшей опасностью, нерѣдко повторяется современными политическими дѣятелями. Асквитъ въ одной изъ своихъ рѣчей (8 мая 1902 г.) называлъ сознаніе этой опасности (*the most formidable danger*)—«растущимъ сознаніемъ людей всѣхъ вѣрованій и школъ». (Alderson. Mr. Asquith. London, 1905 p. 230, см. также p. 234 и собственные замѣчанія Альдерсона—pp. 223 и 101). Однохарактерное признаніе у Розберги—«*the greatest peril of all, the peril of ignorance*»,—изъ рѣчи, произнесенной въ 1894 г. См. Th. F. G. Coates, Lord Rosebery, *his life and speeches*. London, 1900. Vol. II, p. 774.

<sup>3)</sup> R. B. Haldane (въ настоящее время военный министр) въ изданіи Andrew Reid. *The New liberal programme*. London, 1886. P. 119. Ср. также рѣчь Гальдена въ Кембриджѣ 12 мая 1904 г. въ брошюрѣ: «*Constructive Liberalism*» въ изданіи The «*Eighty*» Club. P. 15.

Какъ мы увидимъ сейчасъ, къ тѣмъ же выводамъ приходитъ въ наши дни французская мысль. Но въ то время, какъ современные англійскіе либералы выражаютъ свои заключенія въ сложныхъ описательныхъ опредѣленіяхъ, французы, всегда отличавшіеся умѣньемъ находить краткія формулы и яркіе лозунги для новыхъ теченій, и въ этомъ случаѣ нашли лозунгъ, который является для нихъ указателемъ новой эволюціи мысли. Этотъ лозунгъ есть солидарность. Равенство и свобода, которыя лежали въ основѣ прежняго правового государства, должны быть восполнены этимъ новымъ принципомъ, который долженъ служить указаніемъ новыхъ и болѣе тѣсныхъ связей общественной жизни. Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть эту новую эволюцію французской мысли. И здѣсь мы должны будемъ отмѣтить однохарактерный кризисъ индивидуализма и то же исканіе новыхъ путей, которое констатировали въ англійскомъ либерализмѣ. Но здѣсь линіи новыхъ теченій предстанутъ намъ въ болѣе яркомъ освѣщеніи <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Я не имѣю здѣсь въ виду изложеніе соответствующихъ явленій въ нѣмецкомъ либерализмѣ, въ которомъ они обнаружили менѣе ярко; но не могу не указать, что еще съ восьмидесятыхъ годовъ и среди нѣмецкихъ либераловъ раздаются отдѣльные голоса, совершенно совпадающіе съ аналогичными англійскими и французскими заявленіями. Въ то время какъ выдающіеся либеральные дѣятели считали социальную политику «борьбой государственнаго социализма съ индивидуализмомъ» и утверждали, что «социализмъ и либерализмъ—смертельные враги» (см. напримѣръ, интересную брошюру подъ заглавіемъ: «Gegen den Staatssocialismus. Berlin 1884, съ тремя статьями Бамбергера, Барта и Брѣмеля, SS. 10, 44), уже намѣчались и инныя воззрѣнія. Такъ Ястровъ послѣ выборовъ въ прусскій ландтагъ 1888 г. и послѣ неудачи либераловъ въ избирательной борьбѣ, какъ въ отдѣльныхъ государствахъ Германской имперіи (въ Пруссіи, Баваріи, Саксоніи, Баденѣ), такъ и въ самой Имперіи (на выборахъ въ рейхстагъ) поднималъ рѣчь о необходимости для либерализма пойти навстрѣчу социальнымъ реформамъ, которыя, какъ онъ говорилъ и подтверждалъ на конкретномъ разсмотрѣніи отдѣльныхъ сферъ управленія, «не только мирятся съ либерализмомъ, но и вытекаютъ изъ его собственнаго внутренняго жизненнаго существа». (См. Jastrow. «Socialliberal». Die Aufgaben des Liberalismus in Preussen. Zweite vermehrte Auflage. Berlin 1894. SS. 6—7, 140). Въ 1900 г. появилась любопытная брошюра: «Heinrich Dietzel, Das neunzehnte Jahrhundert und das Programm des Liberalismus (Bonn), въ которой социальныя реформы Бисмарка

## VI.

Когда въ 1895 году Анри Мишель изображалъ состояніе современныхъ политическихъ и соціальныхъ идей во Франціи, оно представлялось ему уже имѣющимъ всѣ признаки несомнѣннаго кризиса. Онъ видѣлъ эти признаки въ дѣющейся и возрастающей неопредѣленности понятій, въ смѣшеніи принциповъ, въ отсутствіи общихъ началъ и философскихъ основъ. Въ то время не было уже во Франціи выдающихся представителей стараго либерализма, вродѣ Лабуле и Прево-Парадоля <sup>1)</sup>, которые поддерживали его литературную славу въ эпоху второй Имперіи. Либерализмъ находился въ состояніи разложенія и отступалъ передъ растущими успѣхами государственнаго социализма. Изъ новѣйшихъ произведеній, одушевленныхъ идеями инди-

назывались выраженіемъ «истиннаго либерализма», и совершенно въ духѣ англійскихъ взглядовъ проводилась мысль, что ограниченіе свободы, неизбежное при подобныхъ реформахъ, имѣетъ цѣлью возвышеніе «настоящей свободы» и «приближеніе къ идеалу равноправія» (S. 24). Послѣ новаго пораженія партіи свободомыслящихъ въ ея главнѣйшихъ группахъ, на выборахъ въ рейхстагъ 1903 г. опять стали слышны голоса о «ревизіи либерализма». Этому вопросу посвящена, напримѣръ, брошюра: Julianus, Die Revision des Liberalismus. Berlin 1903: здѣсь говорится объ «истинномъ, настоящемъ либерализмѣ», о «новомъ идеалѣ», практическое осуществленіе котораго является условіемъ для возрожденія либерализма въ духѣ солидарности (SS. 20, 25, 56). Всего любопытнѣе, что органъ Барта «Die Nation», основанный въ началѣ 80-хъ гг. для борьбы съ соціальной политикой и государственнымъ социализмомъ, началъ помѣщать такія статьи, какъ P. Arndt, Sozialer Liberalismus съ утвержденіями вродѣ слѣдующихъ: «das Socialprinzip, zu dem sich jeder deutsche Liberale bekennen sollte, führt so zu einer grundsätzlichen Unterstützung der modernen Socialpolitik» (№ 48, 29 August 1903, S. 757.) Самъ Бартъ сталъ заявлять о перемѣнѣ возрѣній (ibid. S. 775). Духъ новой эры отразился и на теоретическихъ изслѣдованіяхъ, въ которыхъ также начинаютъ появляться утвержденія о необходимости сочетанія либеральнаго и соціальнаго моментовъ, см. напр. статью: «Vorländer, в Zeit-schrift für Philosophie und philosophische Kritik» Bd. 108 (1896), S. 95, въ статьѣ о социологій Спенсера и v. Schubert-Soldern, в Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, Bd. LXII (1906), въ статьѣ подъ заглавіемъ: «Die Grundprinzipien des Liberalismus in erkenntnistheoretischer Beleuchtung», SS. 204—206.

1) Позднѣйшее сочиненіе Лабуле—Questions constitutionnelles, —вышло въ 1872 г.; главныя же его произведенія, какъ и Прево-Парадоля, относятся къ шестидесятымъ годамъ.

видуализма, Мишель могъ указать лишь двѣ книги, изъ которыхъ одна:— „Основанія права“ Боссира (1888 г.)—была слишкомъ поверхностна, а другая,— „Индивидуальное право и государство“ Бѣдана (1891 г.)— „вся проникнута чувствомъ происходящаго кризиса и запечатлѣна грустью при видѣ нагромождающихся препятствій и угрозъ, обращенныхъ противъ дорогихъ автору принциповъ“. Полагая, что главная причина кризиса заключается въ разрывѣ либеральной школы съ философскимъ апріоризмомъ, Анри Мишель самъ искалъ выхода въ философскомъ синтезѣ, который могъ бы указать путь къ возрожденію великаго индивидуализма XVIII вѣка. Въ качествѣ такого синтеза Мишель считалъ возможнымъ признать моральную философію Ренувье <sup>1)</sup>. Однако, изъ разъясненій самого же Мишеля можно вывести, что задача настоящаго времени заключается не въ философскомъ обновленіи доктрины XVIII столѣтія, а въ ея продолженіи и развитіи соотвѣтственно съ духомъ новаго вѣка. И у Ренувье, и у него есть стремленіе расширить понятіе свободы нѣкоторыми элементами, взятыми отъ социализма, дать извѣстный синтезъ индивидуализма и социализма, идей либеральныхъ и демократическихъ. Очевидно, такой синтезъ, послѣдовательно проведенный, предполагаетъ не только возрожденіе философскаго апріоризма, но также и внутреннее развитіе основныхъ понятій индивидуализма—понятій равенства и свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отправного для нихъ принципа личности. Допустимъ, что все это было въ зародышѣ въ доктринахъ XVIII вѣка; но именно оттого, что тамъ послѣдствія были скрыты въ своей основѣ, вся система возрѣній отличалась духомъ гармоническаго единства, который характеризуетъ первоначальныя стадіи развитія. Дальнѣйшее движеніе мысли, выводя послѣдствія изъ ихъ основы, обнаружило не только ихъ принадлежность къ извѣстному единству, но также ихъ различіе и противорѣчіе. Мишель не представляетъ себѣ

<sup>1)</sup> См. Henri Michel, *L'idée de l'État*. Paris, 1895. L. V. La crise actuelle des idées sociales et politiques. P. 527.



съ должною ясностью, что индивидуализмъ нашего вѣка, сравнительно съ индивидуализмомъ XVIII столѣтія, есть новая стадія въ развитіи прежнихъ понятій.

Между тѣмъ въ практической политикѣ Франціи въ концѣ XIX вѣка совершился тотъ же переворотъ, которымъ ознаменованъ конецъ этого вѣка для Англии. Еще въ 1842 г. Лоренцъ Штейнъ <sup>1)</sup> на основаніи изученія французскаго общественнаго движенія высказывалъ мысль, что пришло время поставить проблему социальнаго уравниенія, послѣ того какъ великая революція предшествующаго вѣка разрѣшила проблему уравниенія политическаго. Это указаніе Штейна долго оставалось неосуществившимся пророчествомъ, и, несмотря на развитіе социалистическихъ идей, рѣшительно заявившихъ о себѣ и въ 48-мъ и въ 70-мъ гг., въ началѣ девяностыхъ годовъ Клемансо могъ еще говорить: „послѣ двадцати лѣтъ свободы, не будучи въ состояніи сослаться въ извиненіе на какого-либо тирана-угнетателя, мы все еще, оказывается, находимся подъ господствомъ рокового буржуазнаго духа, по отношенію къ которому Людовикъ-Филиппъ и Наполеонъ III были только орудіями“ <sup>2)</sup>. Съ восьмидесятихъ годовъ дѣлаются лишь первые опыты въ сферѣ социальнаго законодательства, и политика англійскихъ либераловъ, смѣло выступившихъ съ проектами реформъ въ эпоху либеральнаго министерства 92—95 гг., казалась во Франціи завиднымъ образцомъ <sup>3)</sup>. Лишь медленно и постепенно политическія партіи, смѣнявшіяся въ это время у власти, отрѣшались отъ стараго принципа государственнаго невмѣшательства. Однако, и самая радикальная изъ нихъ, представленная нынѣшнимъ министерствомъ Клемансо, какъ увидимъ далѣе, исходила и исходитъ изъ

1) Lorenz Stein, Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

2) Clemenceau, La mêlée sociale. Huitième mille. Paris 1908 (первое изданіе появилось въ 1895 г.) P. 263. См. вообще главы: Pourquoi? и Parce-que... Pp. 255—266.

3) См. Clemenceau, ibid. P. 255; «Mais Lord Rosebery est sans doute un réformateur bien hardi pour les «vieilles femmes», qui, d'après M. Ernest Dau-det, disposent de nos destinées».

идей индивидуализма. Подобно английскому либерализму, и либерализмъ французскій, оставшись вѣрнымъ принципу личности, перешель въ новую стадію развитія. Поворотъ въ практической политикѣ, въ связи съ общимъ измѣненіемъ условій, характеризующихъ существованіе Третьей республики, не могъ не отразиться и на развитіи идей. Прошло всего семь лѣтъ послѣ выхода въ свѣтъ книги Анри Мишеля, какъ во французской печати въ связи съ вопросомъ о мѣрахъ правительства противъ конгрегацій возгорѣлась оживленная полемика о границахъ свободы и основахъ либерализма. Со страницъ газетъ завязавшіеся споры были перенесены въ ученые и философскіе журналы, и мы обязаны этому случаю тѣмъ обстоятельствомъ, что имѣемъ въ новѣйшей литературѣ цѣлый рядъ статей, освѣщающихъ положеніе современнаго французскаго либерализма <sup>1)</sup>. Для характеристики его я воспользуюсь интересными статьями, помѣщенными въ 1902 и 1903 гг. въ журналъ: „Revue de Métaphysique et de Morale“. Принадлежація различнымъ авторамъ, не во всемъ согласнымъ между собою, эти статьи тѣмъ яснѣе подчеркиваютъ сходство ихъ въ главномъ и основномъ. Перечитывая одно за другимъ мнѣнія Бугле, Лансона, Лапи, Пароди и Жакоба, мы находимъ въ нихъ, при всемъ ихъ различіи, общую основу. Это—люди новаго поколѣнія, воспитавшіеся на новыхъ формахъ жизни и воспринявшіе изъ общей атмосферы новыя идеи. То, чего мы не нашли у Анри Мишеля,—сознаніе, что самое понятіе свободы испытало извѣстную эволюцію—съ ясностью выражается у этихъ авторовъ. Ихъ интересно взять въ совокупности высказанныхъ ими взглядовъ, чтобы сдѣлать общіе выводы о новомъ фран-

<sup>1)</sup> Во избѣжаніе недоразумѣній, я долженъ оговориться, что во Франціи понятіе «либерализмъ» не покрываетъ собою, какъ въ Англии, какой-либо партійной программы. Поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи рѣчь идетъ о либерализмѣ, какъ объ общемъ политическомъ теченіи, исходящемъ изъ индивидуалистическихъ началъ и пріемлемомъ съ точки зрѣнія всѣхъ партій, раздѣляющихъ эти начала. Въ этомъ именно смыслѣ понимають его авторы, на которыхъ я ссылаюсь ниже.

цузскомъ либерализмѣ. Это не будетъ характеристика школы, такъ какъ перечисленные писатели принадлежать къ различнымъ направленіямъ; но это будетъ нѣчто большее,—характеристика новаго жизненнаго теченія, сказывающагося у различныхъ лицъ, подъ вліяніемъ общаго поворота мысли.

Первое, что представляется интереснымъ здѣсь отмѣтить, это—общность исходнаго положенія, объединяющаго всѣхъ авторовъ: всѣ они согласны въ томъ, что либерализмъ переживаетъ кризисъ. Ихъ статьи и носятъ всѣ одинаковое заглавіе: „La crise du libéralisme“. Но всѣ авторы согласны также и въ томъ, что этотъ кризисъ не есть смерть либерализма вообще: это замѣна одного либерализма другимъ, стараго новымъ. Умираетъ тотъ либерализмъ, который они называютъ: le vieux libéralisme <sup>1)</sup>, l'antique libéralisme <sup>2)</sup>. Но на мѣсто его рождается новый, соотвѣтствующій демократическимъ требованіямъ времени. Въ происходящемъ конфликтѣ идей обнаруживаются „естественные симптомы демократической эволюціи и новыя завоеванія свободы“. Современный кризисъ либерализма не есть только столкновение идеи свободы съ принципомъ власти: „онъ коренится болѣе глубоко—въ эволюціи самой идеи свободы въ борьбѣ различныхъ опредѣленій, которыя могутъ быть сдѣланы относительно этой идеи“ <sup>3)</sup>. Поэтому крушеніе старой либеральной партіи не есть крушеніе либерализма; напротивъ, новыя требованія не оставляютъ, а укрѣпляютъ дѣло свободы <sup>4)</sup>. „Провозглашая политическую и гражданскую свободу или равенство всѣхъ передъ закономъ, французская революція уничтожила несомнѣнно самыя ненавистныя и самыя очевидныя формы феодальной и монархической несправедливости и тираніи. Старая либеральная

1) Parodi, La crise du libéralisme. Rev. de Mét. et. de Mor. Т. 10. 1902.

P 777.

2) Lanson, A propos de la crise du libéralisme, ibid. p. 763.

3) Parodi, l. c. pp. 777, 773. Jacob, La crise du libéralisme, Rev. de Mét. et de Mor. Т. 11. 1903. P. 100.

4) Lanson, A propos de la crise du libéralisme, l. c. pp. 748—750.

партія заключила тогда, что этимъ самымъ обезпечена для всѣхъ цѣлостная и неприкосновенная свобода, которая, какъ безусловная метафизическая сущность, можетъ быть реализована сразу. Надо было отрѣшиться отъ этой грубой иллюзіи, и уже давно не воображаютъ болѣе, что ночь 4 августа возвратила людей въ химерическое естественное состояніе“ <sup>1)</sup>. Ошибка стараго либерализма заключалась въ томъ оптимизмѣ и фатализмѣ, съ которымъ онъ смотрѣлъ на происходящую жизненную борьбу. Но теперь „несомнѣнно всѣ отдали себѣ отчетъ, болѣе или менѣе ясный, въ томъ, что конкуренція между равными индивидами, предположенная доктриной, всегда была не чѣмъ инымъ, какъ миеомъ. Никогда не видѣли на экономической почвѣ индивидовъ, борющихся безоружными и предоставленными собственнымъ силамъ; всегда одни входили въ состязаніе со щитомъ и копьемъ, тогда какъ другіе имѣли только свои руки“ <sup>2)</sup>. Индивидуализмъ въ старомъ смыслѣ слова это— „царство сильныхъ, блескъ свободы сильныхъ“. „Подъ благожелательными взорами государства каждый беретъ свою часть, толкаетъ, давитъ, захватываетъ, что можетъ“ <sup>3)</sup>. Согласно требованіямъ новаго либерализма государство не должно оставаться нейтральнымъ: „оно должно виѣшиваться въ общественныя отношенія и регламентировать извѣстныя категоріи дѣйствій, которыя ранѣе предоставлялись индивидуальному произволу“. „Въ этой формѣ, ограничительной и сдерживающей, государственная дѣятельность остается, однако, либеральной по своей цѣли и своимъ результатамъ: Свободное государство не есть состояніе; въ которомъ сильные дѣлаютъ, что хотятъ въ мѣру своей силы; это— состояніе справедливости, въ которомъ общество сдерживаетъ свободу нѣкоторыхъ для того, чтобы охранить свободу всѣхъ“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Parodi, l. c. p. 777.

<sup>2)</sup> Bouglé, La crise du libéralisme, l. 635. Ср. Parodi, l. c. p. 777.

<sup>3)</sup> Lanson, l. c., p. 760.

<sup>4)</sup> Parodi, l. c., p. 777; Lanson, l. c., p. 761.

Мы видимъ, что въ этомъ разграниченіи стараго и новаго либерализма французскіе писатели повторяютъ опредѣленія, которыя намъ знакомы уже изъ предшествующей характеристики современныхъ англійскихъ воззрѣній. Изъ дальнѣйшаго развитія ихъ взглядовъ мы можемъ сдѣлать заключеніе, что и то новое понятіе свободы, которое они предлагаютъ, совпадаетъ съ опредѣленіемъ англійскихъ либераловъ. Они также берутъ свободу „въ смыслѣ болѣе широко и такъ сказать менѣе историческомъ“, внѣ связи съ традиционными опредѣленіями либеральной партіи, а въ качествѣ основы каждой партіи, которая стремится реализовать свободу какъ можно шире, которая хочетъ сдѣлать свободнымъ и человѣчнымъ каждаго члена человѣческаго рода. „Вслѣдствіе этого можетъ показаться, что этотъ новый либерализмъ принимаетъ иногда свободу скорѣе за цѣль, чѣмъ за средство, что онъ менѣе озабоченъ юридическимъ пониманіемъ свободы и ея формами, чѣмъ ея философскимъ пониманіемъ и ея общественнымъ осуществленіемъ, и, наконецъ, что онъ менѣе уважаетъ капризы и фантазіи отдѣльнаго лица, потому что онъ ставитъ выше ихъ права человѣческой личности.—Вся проблема, какъ и тайна двойственности въ идеѣ свободы, заключается въ слѣдующемъ: измѣряется ли степень свободы въ данномъ обществѣ максимумомъ правъ, теоретически предоставленныхъ отдѣльнымъ лицамъ, хотя бы на дѣлѣ этими правами могло пользоваться меньшинство привилегированныхъ, или же эта степень измѣряется наибольшей суммой правъ и дѣйствительныхъ возможностей, въ равной мѣрѣ гарантированной для всѣхъ“<sup>1)</sup>. „Отъ чисто внѣшняго и фарисейскаго пониманія свободы и равенства... совершился переходъ къ пониманію болѣе полному и глубокому: а именно къ идеѣ цѣлостной реализаціи человѣческой личности въ каждомъ человѣческомъ существѣ“<sup>2)</sup>. Свобода равная для

1) Parodi, l. c., pp. 774—775.

2) Parodi, l. c., p. 782.

всѣхъ <sup>1)</sup> — вотъ требованіе новаго либерализма, который стремится подчеркнуть въ этомъ требованіи не формальное признаніе свободы, а ея дѣйствительное осуществленіе.

Такимъ образомъ и здѣсь снова воспроизводятся тѣ же опредѣленія, которыя мы встрѣчали у англійскихъ писателей. Какъ тамъ свобода получала свое расширеніе подъ влияніемъ идеи равенства, такъ и здѣсь эволюція понятія свободы, о которой говорятъ французскіе авторы, есть результатъ уравнительнаго демократическаго процесса. Они не могутъ принять свободы, выражаясь словами одного изъ нихъ, — „безъ всеобщности, т. е. безъ равенства и справедливости“ <sup>2)</sup>. Но не менѣе чѣмъ англійскіе либералы, сторонники новаго либерализма во Франціи стоятъ за понятіе свободы и принципъ личности, и въ уваженіи къ этому принципу видятъ и основу, и руководящую цѣль государственной дѣятельности.

Необходимо наконецъ указать и еще одно очень важное сходство между англійскими и французскими либералами нашего времени: у тѣхъ и у другихъ мы находимъ одинаковое сознаніе безконечной сложности новаго идеала свободы. Придя къ идеалу болѣе полному и глубокому, чѣмъ прежнее „внѣшнее и фарисейское“ пониманіе свободы, французскіе писатели спѣшатъ прибавить: „признаемъ впрочемъ, что свобода, понятая такимъ образомъ, есть не болѣе какъ идеаль отдаленный и безъ сомнѣнія неосуществимый въ своей полнотѣ, — идеаль, который сливается съ идеями самой справедливости и совершеннаго разума“ <sup>3)</sup>. Интересно отмѣтить, что эти слова принадлежатъ Пароди, — тому изъ цитированныхъ мною авторовъ, который отличается наибольшей опредѣленностью и рѣшительностью въ развитіи новыхъ понятій. Еще болѣе скромности высказываетъ другой изъ сотрудниковъ философскаго журнала,

<sup>1)</sup> Lapie, *La crise du libéralisme*. Rev. de Mét. et. de Mor. T. 10. 1902. P. 765. Lanson, l. c., p. 760.

<sup>2)</sup> Lanson, l. c., p. 763

<sup>3)</sup> Parodi, l. c., p. 782.

писавшихъ по тому же вопросу, — Жакобъ. Онъ готовъ думать, что современный кризисъ либерализма существуетъ въ самомъ либеральномъ сознаниі (dans la conscience même du libéral“). „Почти въ каждомъ изъ насъ живетъ два человѣка, — теоретикъ, болѣе и болѣе смѣлый по мѣрѣ того, какъ онъ философствуетъ съ возрастающей свободой, и человѣкъ дѣйствія, болѣе и болѣе скромный въ своихъ ближайшихъ ожиданіяхъ, по мѣрѣ того, какъ онъ узнаетъ лучше осязаемый міръ, эту матерію, сопротивляющуюся идеѣ, какъ говорили Платонъ и Аристотель. Существуетъ огромное разстояніе между тѣмъ, что мы считаемъ желательнымъ, и тѣмъ, что намъ кажется осуществимымъ, и это касается одинаково какъ экономическихъ отношеній, такъ и духовныхъ. Въ экономическомъ строѣ, работая какъ можно лучше надъ тѣмъ, чтобы подготовить условія, которыя сдѣлаютъ возможнымъ лучшее общество, мы должны остерегаться грубо толкать существующее общество, потому что, какъ часто заявлялъ одинъ изъ самыхъ проникательныхъ умовъ нашего времени Жоресъ, „нѣтъ механизма совершенно налаженного и способнаго предложить народу готовый коммунизмъ“, и потому что, какъ онъ же говорилъ, „не средства дѣйствія не хватаютъ пролетариату, а пролетариатъ не хватаетъ средствамъ дѣйствія“. Точно также и въ мірѣ духовномъ, въ области образованія, употребляя лучшую энергію нашего разума и нашего сердца, чтобы образовать свободные и твердые умы, которые превосходствомъ ихъ нравственной жизни докажутъ бесполезность духовнаго владычества церкви, мы не должны употреблять усилія для того, чтобы оторвать отъ вліянія этой церкви семьи, остающіяся преданными ей“ <sup>1)</sup>).

Въ словахъ Жакоба нетрудно прочесть то самое опасеніе, которое, какъ мы видѣли ранѣе, высказываетъ и Самюэль: это — опасеніе *перейти границу*, за которой мѣры, направленные къ утвержденію свободы, обратятся въ ея на-

<sup>1)</sup> Jacob, l. c., pp. 119—120.

рушение. Изъ самаго существа этихъ мѣръ, предназначенныхъ къ созданію условій для развитія свободы, при помощи извѣстнаго уравненія положеній, вытекаетъ опасность провести это уравненіе далѣе, чѣмъ это допускается и требуется идеей свободы. А между тѣмъ, если уравненіе положеній не должно переходить въ то матеріальное равенство, образъ котораго такъ устрашающе ярко нарисованъ Бабѣфомъ, оно не можетъ итти далѣе исходнаго пункта. Облегчая свободѣ ея осуществленіе, оно не должно убивать ея творческой энергіи и ея индивидуальных проявленій. Представители современнаго либерализма чувствуютъ тѣ огромныя затрудненія, которыя приносятъ съ собой новое пониманіе свободы, и въ этомъ, какъ вѣрно указываетъ Жакобъ, заключается неизбежный кризисъ, присущій самому либеральному сознанію.

Политика французскаго правительства въ его борьбѣ съ клерикализмомъ представила какъ разъ такой случай, гдѣ съ очевидностью обнаружилась указанная опасность новаго либерализма. Если старый либерализмъ, горячо стоявшій за свободу, отстаивалъ ее противъ государства, вмѣшательству котораго въ жизнь онъ не довѣрялъ, либерализмъ современный для осуществленія своего идеала свободы требуетъ государственнаго содѣйствія, которое онъ считаетъ благодѣтельнымъ. На этой почвѣ довѣрія государству создается настроеніе, выражающее мысль о безполезности самаго либеральнаго принципа, считающее его, какъ говоритъ Бугле, „запоздалымъ кокетствомъ“. Этотъ принципъ могъ быть полезенъ, чтобы помочь народу сломить узду традицій авторитета; но теперь, когда народъ самъ себѣ господинъ, когда его задача состоитъ въ томъ, чтобы „организоваться“, а не только въ томъ, чтобы эмансипироваться, свобода мыслить безъ сдержекъ и границъ была бы скорѣе стѣсненіемъ. Она сдѣлала бы невозможной жизнь новому обществу <sup>1)</sup>. Само собою разумѣется,

<sup>1)</sup> Bouglé, l. c., p. 638.



что либералы, защищавшіе закрытіе церковныхъ ассоціацій и школъ, не говорили такимъ языкомъ, но ихъ языкъ не менѣе интересенъ. Оставаясь на точкѣ зрѣнія либерализма, они хотѣли и эти правительственныя мѣры оправдать требованіями свободы; но здѣсь-то и обнаруживалась вся сложность того положенія, которое они заняли. „Либеральное общество,—говорили они,—не можетъ внушать своего *credo*; оно не можетъ ни подавлять, ни осуждать, ни приводить къ молчанію никакую доктрину; оно должно сдѣлать возможнымъ обнаруженіе каждаго вѣрованія, но оно должно также сдѣлать возможнымъ сравненіе между вѣрованіями и выборъ между ними“. Соглашаясь съ формулой, требующей предоставить людямъ свободно говорить, думать и просвѣщать другъ друга при помощи всеобщаго обмѣна мыслей, они прибавляли къ ней оговорку: „подъ условіемъ, чтобы люди предварительно сдѣлались способными мыслить и спорить, и видѣть, гдѣ находится свѣтъ“ <sup>1)</sup>. Предполагая, что воздѣйствіе церкви, влагающей свои ученія въ молодыя души, лишаетъ ихъ необходимой свободы мысли и препятствуетъ дѣлать сравненіе и выборъ между различными системами воззрѣній, либералы требовали вмѣшательства государства въ постановку образованія и послѣдовательно проведеннаго контроля надъ школой. Но стѣсняя преподаваніе церкви въ цѣляхъ всеобщаго освобожденія мысли, проводя и въ эту область требованіе свободы равной для всѣхъ, не считали ли они въ данномъ случаѣ рѣшеннымъ вопросъ о томъ, „гдѣ находится свѣтъ?“ Не считали ли они себя обладателями истины, которая одна можетъ сдѣлать людей свободными? Странно сказать, но именно въ такомъ положеніи оказались французскіе либералы въ спорѣ съ клерикализмомъ. Тотъ самый Пароди, котораго мы назвали выше наиболѣе послѣдовательнымъ изъ участниковъ излагаемаго спора, оставилъ цѣнное свидѣтельство этой увѣренности либерализма въ собственной

---

1) Parodi, l. c., pp. 780, 777.

непогрѣшимости, доходящей до забвенія самаго принципа свободы. Отстаивая необходимость для каждаго отдѣльнаго лица признавать надъ собою извѣстныя интеллектуальныя и моральныя узы, Пароди замѣчаетъ: „въ каждый моментъ человѣческой эволюціи есть извѣстная совокупность идей, чувствованій и практическихъ правилъ, которыя представляются намъ какъ болѣе или менѣе опредѣленные приобрѣтенія прошлаго; нѣтъ никакой необходимости подвергать ихъ оспариванію передъ дѣтьми, потому что они не представляютъ болѣе острыхъ проблемъ ни для зрѣлаго человѣка, ни для эпохи, въ которой онъ призванъ жить. Это—какъ бы сокровище всеобщаго опыта, плодъ единодушнаго и согласнаго сотрудничества всѣхъ, которые жили и думали до насъ на земномъ шарѣ: мы должны доставить ребенку возможность пользоваться имъ, а не побуждать къ тому, чтобы растратить“. Считаю необходимымъ, чтобы образованіе было построено на этомъ культурномъ фундаментѣ, какимъ онъ считаетъ свободную свѣтскую мысль, Пароди предвидитъ однако возраженіе, что и эту мысль можно признавать спорной. „Быть можетъ скажутъ, что въ человѣчествѣ не существуетъ ни одной идеи, ни одного практическаго правила, которыя не были бы оспариваемы? Но это значило бы, можетъ быть, итти противъ фактовъ: съ точки зрѣнія спекулятивной наука есть не что иное, какъ сокровищница идей испытанныхъ и имѣющихъ вѣроятность, равносильную съ достовѣрностью; а съ точки зрѣнія дѣйствія, если основаніе и оправданіе долга и есть продуктъ вѣчныхъ споровъ, то великія формы его примѣненія, вопреки всему, являются предметомъ согласія, достаточнаго для того, чтобы въ каждую эпоху можно было безъ серьезнаго безпокойства обучать имъ и прививать ихъ каждому отдѣльному человѣку... Довольно того, чтобы свѣтское образованіе оставалось дисциплиной освобождающей, чтобы оно не внушало въ качествѣ истины и догмы никакого мнѣнія общественно-сомнительнаго (*socialement douteuse*), т.-е. такого, которое представляетъ пред-

метъ обсужденія или изслѣдованія для настоящаго общества“ 1).

Рѣчь шла до сихъ поръ о дѣтяхъ, которымъ надо прививать свободную мысль. Но если съ этимъ не согласны отцы? Пароди, съ точки зрѣнія единой непогрѣшимой культуры свѣтскаго свободомыслія, отвѣчаетъ на это безъ особыхъ колебаній. „Если безспорно, что развитіе разума и эмансипація личности являются какъ бы условіемъ и первымъ средствомъ для каждаго усилія, направленнаго къ осуществленію чаяній современнаго общества, развѣ этого не недостаточно? Какой отецъ осмѣлится открыто признаться, хотя бы онъ и думалъ это въ глубинѣ сердца, что онъ не заботится для своего ребенка о культурѣ разума, о привычкѣ размышлять, прежде чѣмъ дѣйствовать, объ интеллектуальной искренности, о чувствѣ прямомъ и здоровомъ? И затѣмъ, по какому праву отецъ семейства будетъ навязывать своимъ дѣтямъ, будетъ навязывать государству свое узкое и эгоистическое пониманіе счастья или индивидуальнаго благополучія? Если мы имѣемъ иной идеаль для человечества, не будетъ ли это наше право мирнымъ распространеніемъ идей и открытой и лойяльной пропагандой безпокоить этотъ эгоизмъ, потрясать эту косность, смущать и даже скандализировать эти сознанія,—которые ничего не боятся въ такой мѣрѣ, какъ пробудиться,—принудить, наконецъ, къ мысли, къ колебанію и къ выбору буржуазную пошлость и индифферентность?“ 2).

Прочтя это мѣсто, мы невольно вспоминаемъ знаменитую фразу Руссо: *on le forcera d'être libre*, его принудятъ быть свободнымъ. Употребивъ это слово—„принудить къ мысли“ (*forcer à la pensée*), Пароди и самъ чувствуетъ, что положеніе получилось сомнительное. Онъ спѣшитъ оговориться, что не имѣетъ въ виду „средствъ политическаго угнетенія, новой дрессировки, отрицательнаго деспотизма и клерика-

1) Parodi, *Encore la crise du libéralisme*. Т. II. 1903. Рр. 271—272.

2) *Ibid.*, pp. 273—274.

лизма навыворотъ“; онъ хочетъ только мирной пропаганды. Мы видѣли однако, какимъ энергичнымъ языкомъ говорить эта „мирная“ пропаганда. Нельзя не видѣть, что за этимъ скрывается острая вражда и потребность борьбы съ католицизмомъ, „успѣхи и завоеванія котораго съ начала XIX столѣтія и по наши дни несомнѣнно постоянны, угрожающи“. „Борьба открылась; надо показать себя очень разборчивымъ въ выборѣ средствъ; но было бы неблаго-разумно и можетъ быть наивно разоружиться“ <sup>1)</sup>.

Но если либерализмъ призывается къ тому, чтобы привести всѣхъ къ единой системѣ культуры, чтобы уравнивать всѣхъ въ условіяхъ ихъ духовнаго развитія, что же станетъ съ своеобразіемъ лицъ, съ ихъ правомъ на оригинальное развитіе? У Пароди и на этотъ счетъ есть совершенно опредѣленный отвѣтъ: „быть самимъ собою,— говорить онъ,—и даже просто быть индивидуумомъ съ характеромъ свободно развитымъ, это никоимъ образомъ не значить уединяться отъ себѣ подобныхъ, отъ общности крови и разума, которые дѣлаютъ насъ причастными всѣмъ людямъ; это не значить отрѣзать всѣ наши связи съ обществомъ, въ которомъ мы живемъ, и съ обществомъ, которое насъ создало, съ собирательнымъ творчествомъ расы и рода, съ великой совокупностью всего человѣчества. Такая претензія не была бы только чрезмѣрной или химерической; собственно говоря, она не имѣла бы никакого смысла, она была бы нелѣпой“. Этой претензіи индивидуализма „анархическаго и противорѣчиваго“ Пароди противопоставляетъ систему воспитанія на основѣ интеллектуальныхъ и моральныхъ связей, которыя, „пріобщая индивидуума къ усиліямъ прошлыхъ вѣковъ, дѣлаютъ его ихъ наслѣдникомъ, дѣлаютъ человѣкомъ“. „Иными словами, дѣло цивилизаціи не должно начинаться все сызнова, съ основанія къ вершинѣ, для каждаго поколѣнія и для каждаго новаго пришельца на нашей планетѣ“: всегда, въ каждую

<sup>1)</sup> Ibid., pp. 274—276.

эпоху можно найти совокупность опредѣленныхъ пріобрѣтеній прошлаго, которыя не подлежатъ спору <sup>1)</sup>.

Мы указали выше <sup>2)</sup>, какъ требованіе свободы, послѣдовательно проведенное, приводитъ къ протесту противъ равенства, противъ уравнивающей демократической культуры. Теперь мы пришли къ другому концу этой сложной диалектической цѣпи и видимъ, какъ требованіе равенства, послѣдовательно проведенное и нашедшее свое завершеніе въ идеѣ единой и равной для всѣхъ культуры, является основаніемъ къ протесту противъ свободы, въ смыслѣ своеобразнаго и оригинальнаго развитія индивидуальности. Быть самимъ собою, быть человѣкомъ съ свободно развившимся характеромъ, по мнѣнію французскаго писателя, возможно только на почвѣ той совокупности безспорныхъ пріобрѣтеній прошлаго, которыя объединяются въ системѣ господствующей культуры. Но вѣдь здѣсь забыто нравственное право личности отрыватья отъ существующаго порядка, отъ духа прошлаго, отъ господствующей культуры, подвергать ихъ критикѣ и суду, предъявлять къ нимъ новыя требованія, раскрывающіяся личному сознанію въ его стремленіи къ высшей правдѣ. Въ опредѣленіяхъ Пароди, столь закругленныхъ и законченныхъ, столь свободно развертывающихся подъ его легкимъ перомъ, забыты противорѣчія, раздѣляющія культуру, и проистекающая отсюда невозможность построить систему свободы на почвѣ объединяющей всѣхъ культурной традиціи. И странно сказать, они забыты именно потому, что онъ видѣлъ ихъ предъ собою; они устранены въ теоретическомъ построеніи, для того чтобы быть устраненными въ жизненной практикѣ. Пароди видитъ двѣ враждующихъ Франціи, *deux Frances hostiles*, раздѣленіе между которыми дѣлается все болѣе глубокимъ и угрожающимъ. Съ одной стороны, какъ онъ утверждаетъ, народные классы постепенно отрѣшаются отъ религіозныхъ

1) Parodi, l. c., pp. 270—271.

2) См. „Вопр. фил. и псих.“, кн. 94, стр. 427.

вѣрованій, а вмѣстѣ съ тѣмъ отъ традиціонной морали и дисциплины; а съ другой, „по основаніямъ чисто практическимъ, вслѣдствіе классовыхъ предрасудковъ и эгоизма“, буржуазія снова приходитъ къ церкви, обращая все болѣе свои симпатіи и сожалѣнія къ прошлому. Наблюдая это раздѣленіе, Пароди, какъ многіе люди его направленія, тѣмъ болѣе горячо желаетъ объединить всю Францію на единой и равной для всѣхъ культурѣ. Онъ требуетъ „упорнаго усилія, чтобы дать нашей реакціонной и индифферентной буржуазіи общую душу и общія заботы съ народомъ, чувство однихъ и тѣхъ же затрудненій и проблемъ, одного и того же идеала истины и справедливости“ <sup>1)</sup>.

Это требованіе „общей души“ для всѣхъ французовъ въ высшей степени характерно. Трудно было найти болѣе послѣдовательное выраженіе для инстинктивныхъ стремленій уравнительной демократической культуры. Я долженъ здѣсь подчеркнуть то обстоятельство, что устами Пароди говорить не упрямый сторонникъ правительственной политики, а пылкій защитникъ свѣтской культуры и демократическаго строя. Въ своихъ горячихъ словахъ онъ выражаетъ лишь съ большей опредѣленностью то, что носится въ воздухѣ, что повторяютъ многіе. Бугле, сжато и мастерски противопоставившій въ своей статьѣ о кризисѣ либерализма всѣ доводы за и противъ системы единаго свѣтскаго образованія, передаетъ между прочимъ интересные доводы сторонниковъ этой системы <sup>2)</sup>. Указывая на то, что для существованія каждаго общества необходимо единство, и развивая мысль объ условіяхъ этого единства, они говорятъ: „для того, чтобы организовать свое движеніе, обществу нуженъ единый центръ. Если бы отдѣльные лица, которыя его составляютъ, координировались около раз-

<sup>1)</sup> Parodi, l. c., pp. 277—278.

<sup>2)</sup> Какъ говоритъ Бугле, подготавливая свою статью, онъ прочелъ: «анкеты и документы, относящіяся къ свободѣ мысли, и рѣчи, произнесенныя въ палатѣ депутатовъ за и противъ закона объ ассоціаціяхъ, за и противъ свободы преподаванія», см. его статью, l. c., p. 635. Note.

личныхъ центровъ, если бы они признавали власти, находящаяся въ антагонизмѣ, если бы, однимъ словомъ, образовалось государство въ государствѣ, общество рисковало бы быть разорваннымъ, разсѣяннымъ и расколотымъ. Вотъ почему для совершеннаго осуществленія общественнаго единства къ сходству и подчиненію его членовъ должна присоединиться еще и концентрація...“ „Если бы былъ осуществленъ либеральный идеаль, согласно которому каждое отдѣльное лицо думало бы само по себѣ и имѣло бы свои собственныя идеи, не было ли бы это разрушеніемъ единодушія, которое только и позволяетъ отдѣльнымъ членамъ понимать другъ друга и помогать другъ другу. Каждый думающій самъ по себѣ это то же, что каждый живущій самъ по себѣ. Всякое общее дѣйствіе становится невозможнымъ тамъ, гдѣ торжествуетъ этотъ интеллектуальный индивидуализмъ: начинается вавилонское столпотвореніе“ 1).

Въ этомъ разсужденіи, основанномъ на идеѣ объединяющей и уравнивающей всѣхъ концентраціи, отрицаются самыя основы индивидуализма. Борьба за единство культуры, осложнившая во Франціи развитіе идей новаго либерализма, приводила нѣкоторыхъ къ отрицанію свободы во имя равенства и единства. Снова припоминаются здѣсь знаменитыя лозунги Руссо. Когда современные французскіе дѣятели говорятъ о необходимости концентраціи и нравственнаго единства, они повторяютъ, сами того не подозрѣвая, основныя мысли „Общественнаго договора“. Еще разъ вдохновенныя прозрѣнія Руссо бросаютъ яркій свѣтъ на явленія политической жизни, и сами освѣщаются ими. Мечты Руссо о томъ, чтобы общество оставалось единымъ, мирнымъ и гармоническимъ—„pour que la société fût paisible et que l'harmonie se maintint“—достигала своего кульминаціоннаго пункта въ его требованіи, чтобы въ обществѣ все было сведено къ единому центру. Это не было противо-

1) Bouglé, l. c., pp. 639—640.

рѣчіе конца съ началомъ, какъ утверждаютъ обыкновенно, когда Руссо, начавъ свой трактатъ во имя свободы, кончалъ восхваленіемъ Гоббса, какъ „единственнаго изъ христіанскихъ авторовъ, который видѣлъ и зло, и средство къ его исцѣленію“ (L. IV, ch. VIII). Для Руссо—съ точки зрѣнія его пониманія личности и свободы,—было вполнѣ послѣдовательно настаивать вмѣстѣ съ Гоббсомъ, „чтобы все было сведено къ политическому единству, безъ котораго ни государство, ни правительство никогда не будутъ хорошо устроены“. Ибо, какъ читаемъ далѣе, — „все, что нарушаетъ общественное единство, никуда не годится; всѣ установленія, которыя приводятъ человѣка въ противорѣчіе съ самимъ собою, никуда не годятся“. Привести же общество и человѣка къ единству возможно лишь, при помощи подчиненія всѣхъ единой общей волѣ, въ которой каждый членъ общества находитъ самое чистое выраженіе своей личной воли, какъ единой и равной для всѣхъ общечеловѣческой сущности<sup>1)</sup>. Отсюда рѣзкіе протесты противъ христіанской религіи, отвлекающей человѣка отъ земли, противъ самостоятельной организаціи духовенства, создающей повсюду, гдѣ она есть, двѣ суверенныхъ власти. Отсюда и требованіе, чтобы политическое единство было также единствомъ нравственнымъ, закрѣпленнымъ общей для всѣхъ гражданской религіей. Руссо сознавалъ, что безъ такого нравственнаго объединенія желанная гармонія не будетъ достигнута, что безъ него общественная жизнь, какъ и теперь, будетъ полна противорѣчій. Но въ этомъ требованіи, какъ и въ современномъ стремленіи къ нравственной концентраціи, сказывается отраженіе многовѣковой борьбы свѣтской власти съ духовной. Поборники свѣтскаго государства, для того, чтобы довести до конца

1) Я думаю, что высказанный мною выше взглядъ на идею общей воли у Руссо находитъ свое окончательное подтвержденіе въ главѣ «о гражданской религіи» (L. IV, ch. VIII). Вмѣстѣ съ тѣмъ съ помощью этого взгляда легко объясняется и эта загадочная глава, которая, согласно традиціонному толкованію, считается противорѣчащей исходнымъ началамъ трактата.



дѣло побѣды, часто не видѣли иного исхода, какъ надѣлать государство такой же нравственной властью, водворяющей гармонію въ отношеніяхъ при помощи созданія гармоніи душъ. Это было своеобразное воспроизведеніе средневѣковаго теократическаго идеала въ новомъ образѣ свѣтскаго государства. Тутъ повторяется та же заманчивая мечта успокоить и общество, и человѣка, приведя ихъ къ высшему единству духа, уничтоживъ то, что ставитъ ихъ въ противорѣчіе съ самими собою. Когда въ современной Франціи снова носятся въ воздухѣ эти идеи: „l'unité morale du pays“, „la laïcité intégrale“, мы видимъ, какъ мысли Руссо о гражданской религіи оживаютъ на нашихъ глазахъ, проникаютъ въ парламентскіе документы, стремятся перейти въ дѣйствительность <sup>1)</sup>. И не знаменательно ли, что новѣйшій комментаторъ „Общественнаго договора“ Болавонъ весь проникнутъ его идеями и высказываетъ убѣжденіе, что эти идеи — наканунѣ своего возрожденія <sup>2)</sup>. Очень вѣрно характеризую синтезъ Руссо, какъ „примиреніе индивидуальной свободы съ политической при помощи идеи равенства“, Болавонъ рекомендуетъ изученіе „Contrat social“ всѣмъ, кто „одушевленъ демократическимъ духомъ“. Увлеченный идеями Руссо, онъ недостаточно проникся опытомъ XIX столѣтія, обнаружившимъ всю недостаточность этого синтеза, онъ не видитъ, что идея равенства не столько примиряетъ индивидуальную свободу съ политической, сколько сливаетъ ихъ воедино. Но тамъ, гдѣ слышатся призывы къ возрожденію Руссо, должны послѣдовать и предостерегающія указанія въ духѣ Бенжамена Констана и Токвиля. И дѣйствительно, въ отвѣтъ на требованія концентрации и моральнаго единства

1) См. въ особенности докладъ Тезара, одно изъ предвѣстій законовъ Комба. Journal officiel, docum. parlam., Sénat, sess. ordin. 1903.

2) См. J. J. Rousseau, Du Contrat social. Nouvelle édition par Georges Beaudeau. Paris, 1903. Pp. 95—96. По поводу догматовъ гражданской религіи Болавонъ выражаетъ робкое сомнѣніе (р. 330, note 1); но тѣ идеи, которыя онъ отстаиваетъ, приводятъ только къ иной формѣ той же религіи.

раздался и голосъ истиннаго либерализма, возставшій на защиту правъ личности. Несомнѣнно, говорили нѣкоторые, что образованіе государства въ государствѣ есть смертельная опасность, противъ которой надо бороться. Но надо ли для этого уничтожать частныя общества? „Наши величайшіе политическіе теоретики отъ Бенжамена Констана и до Токвиля намъ напоминали: тамъ, гдѣ предъ лицомъ центральной власти не встрѣчается ничего болѣе кромѣ людской пыли, свободенъ путь къ деспотизму“ <sup>1)</sup>. „Не является ли это химерой ожидать отъ государства, т.-е. отъ правительства, т.-е. отъ партіи, находящейся у власти, возстановленія нашего моральнаго единства. Поскольку единство самопроизвольное, единеніе черезъ свободу является плодотворнымъ, постольку единство вынужденное, единеніе черезъ власть, является безплоднымъ и какъ бы преданнымъ проклятію. Требовать отъ государства возстановить единство душъ,—силою, если нужно,—это значитъ передать государству митру и жезль, это значитъ преобразовать его въ церковь. Это означаетъ несомнѣнно содѣйствовать реставраціи новаго клерикализма, который будетъ говорить во имя разума, науки и свободы, но который не будетъ, можетъ быть, ни менѣе догматичнымъ, ни менѣе нетерпимымъ, чѣмъ прежній“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Bouglé, l. c., p. 649.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 651. Однохарактерныя идеи были высказаны во французской литературѣ и другими писателями. Такъ, напримѣръ, остроумную критику современнаго стремленія къ „моральному единству страны“ можно найти въ книгѣ Emile Faguet, *Le Libéralisme*. Paris, 1903. Pp. 128—169. Почтенный академикъ, конечно, слишкомъ обостряетъ свою полемику противъ французскаго строя, утверждая, что во Франціи вовсе нѣтъ свободы („La France est un pays républicain, qui n'a aucune liberté“, p. 306, ср. p. 307) и что у французовъ нѣтъ въ крови стремленія къ либерализму (p. 332); но его критика, направленная противъ стѣсненій свободы преподаванія, вполне основательна. Нельзя не упомянуть здѣсь также ряда статей, помѣщенныхъ въ журналъ: „Revue politique et parlementaire“, за 1903 и 1904 гг. Тѣ изъ нихъ, которыя находятся въ послѣднемъ томѣ журнала за 1903 годъ, подъ заглавіемъ: *La crise de l'„Anticlericalisme“*, начинаются съ прямой ссылки на изложенныя нами статьи изъ „Revue de Métaphysique et de Morale“. Въ этомъ

Къ этимъ краснорѣчивымъ и убѣдительнымъ словамъ не многое можно прибавить. Несомнѣнно, что объединеніе лицъ въ обществѣ требуется не только принципомъ государственнаго единства, но и условіями культурнаго развитія. Всякая система культуры предполагаетъ процессъ совмѣстной работы, общаго сотрудничества и собирательнаго творчества, и въ этомъ смыслѣ всякая система культуры есть включеніе отдѣльныхъ лицъ въ общую цѣпь, подчиненіе частныхъ усилій высшему единству общихъ цѣлей. Но слѣдуетъ ли отсюда, что въ этомъ движеніи впередъ участники культурной работы должны итти въ ногу, подобно солдатамъ въ строю, повинуюсь общей командѣ? Единство культурной работы проистекаетъ не изъ единообразія сходныхъ усилій, а изъ многосложныхъ и разнообразныхъ теченій, иногда противорѣчивыхъ и противодѣйствующихъ другъ другу, но въ общемъ находящихъ свое объединеніе въ послѣдовательномъ развитіи исторіи. Создать „общую душу“ націи, какъ объ этомъ говоритъ Пароди, вѣдь это значитъ предполагать, что коллективное цѣлое можетъ ее имѣть, или по крайней мѣрѣ что всѣ могутъ признать за свою ту душу, которую захотятъ вдохнуть въ нихъ руководители. Но,—скажемъ мы вмѣстѣ съ русскими авторами, недавно столь хорошо писавшими на тему объ отношеніи личности и культуры,—„если личности могутъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ объединиться, согласовать свои желанія, дѣйствія и идеалы, то онѣ не могутъ никому делегировать всю свою душу, не могутъ никому отчуждать безъ остатка все свое право на культурное творчество и всѣ силы для него.. Мудрѣйшее правительство не сосредоточиваетъ въ себѣ всей культуры своего времени и не исчерпываетъ всего культурнаго богатства, содержащагося и рождающагося въ душахъ лич-

---

обмѣнѣ мнѣній приняли участіе такіе видные дѣятели, какъ Dupuy, Goblet, Buisson, Denys Cochin. Эти статьи не прибавляютъ однако ничего новаго къ формулированію тѣхъ принципиальныхъ разногласій, которыя намъ извѣстны по разъясненіямъ сотрудниковъ философскаго журнала.

ностей. Собираательная культура народа и человѣчества всегда выше, полнѣе и богаче культуры руководителей, и эта общая культура по самому существу дѣла можетъ зрѣть и развиваться только путемъ неорганизованнаго броженія, путемъ столкновенія духовныхъ силъ и стремленій. Дисциплина, организуя и упорядочивая подвластную ей часть культурнаго творчества, вмѣстѣ съ тѣмъ отбрасываетъ въ послѣднемъ все, несоотвѣтствующее ея задачѣ, т.-е. сужаетъ его и дѣлаетъ болѣе скуднымъ. Для того, чтобы оно не умерло и не заглохло, ему необходимы просторъ и свобода, необходимо, чтобы этимъ свободнымъ развитіемъ оно питало и обновляло также ту свою часть, которая подчинена порядку и организаціи“<sup>1)</sup>.

Мы говорили выше объ антагонизмѣ между потребностями индивидуальнаго развитія лицъ и общимъ ходомъ культурнаго развитія. Теперь мы снова встрѣчаемся съ этимъ антагонизмомъ. Сотрудники французскаго журнала, которыхъ мнѣнія мы излагали, поддерживаютъ не мѣры своего правительства, а прежде всего уравнивательныя тенденціи культуры, стремящейся у всѣхъ создать общую душу. Передъ нами обнаруживается здѣсь не только опасная сторона новаго либерализма, развивающагося на почвѣ всеохватывающей демократизаціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и глубокое жизненное противорѣчіе, коренящееся въ общихъ условіяхъ человѣческаго прогресса, въ общихъ законахъ культуры. Въ томъ стремленіи къ моральному единству и къ концентраціи, о которыхъ мы говорили выше, государство играетъ отраженную, хотя и могущественную роль: тутъ происходитъ борьба двухъ культуръ, вызывающая у новой правящей демократіи жажду побѣды, потребность преодолѣнія и господства. Такъ создается утопія всепроникающаго моральнаго единства націи, въ которой въ концѣ концовъ личность приносится въ жертву отвлеченному идеалу. Мы снова слышимъ возгласъ Руссо: *on le force*

<sup>1)</sup> Статья П. Струве и С. Франка: „Очерки философіи культуры“ въ журн. „Полярная Звѣзда“ № 3. 1905 г.

d'être libre, и для встревоженныхъ умовъ этотъ возгласъ можетъ показаться угрожающимъ будущности человѣческаго развитія. Однако, здѣсь мы должны повторить то, что уже сказали ранѣе. Какъ страхи Милля передъ надвигающимся на Европу китайскимъ однообразіемъ оказались ложными, такъ и эти угрозы привести всѣхъ къ единству общеобязательнаго пониманія истины и справедливости несомнѣнно окажутся пустыми. Пылкіе теоретики могутъ создавать въ своемъ воображеніи химеру всеобщаго единодушія подъ властью новаго демократическаго государства, но этотъ клерикализмъ навыворотъ еще менѣе будетъ въ состояніи утвердить въ мірѣ безпрекословное повиновеніе, чѣмъ тотъ настоящій клерикализмъ, который былъ безконечно болѣе могущественнымъ и имѣлъ дѣйствительную власть надъ душами. Государство не властно уничтожить законовъ культурнаго развитія, отъ которыхъ страдаетъ личность въ своемъ стремленіи къ обособленію, но оно не властно также искоренить этого стремленія личности къ индивидуальному развитію, ибо это стремленіе, какъ мы говорили объ этомъ ранѣе, есть не только неистребимая потребность человѣческой души, но и неизбежное послѣдствіе культуры.

## VII.

Въ развитіи идей новаго французскаго индивидуализма мы до сихъ поръ оставили неотмѣченной еще одну существенную особенность его, которую теперь необходимо выдвинуть и подчеркнуть, при переходѣ къ дальнѣйшему изложенію. Въ приведенныхъ выше замѣчаніяхъ французскихъ писателей о сложности новыхъ политическихъ проблемъ сказывается убѣжденіе, что средства политики встрѣчаются въ жизни съ величайшими затрудненіями: въ привычныхъ взглядахъ и сложившихся убѣжденіяхъ, въ совокупности тѣхъ свойствъ, которыя составляютъ духовный обликъ человѣка въ данную эпоху развитія, государство на-

ходить непреодолимую преграду къ осуществленію новыхъ задачъ. Отсюда естественно было заключить, что для осуществленія этихъ задачъ недостаточно изданія новыхъ законовъ и преобразованія существующаго права: необходимо перевоспитаніе человѣка въ духѣ новыхъ общественныхъ идей. И дѣйствительно, изучая политическія идеи современной Франціи, мы приходимъ къ убѣжденію, что мысль о необходимости подготовить людей воспитаніемъ къ новымъ формамъ жизни становится въ настоящее время руководящей для самыхъ различныхъ политическихъ партій. Въ 1906 году во время знаменитаго спора съ Жоресомъ въ палатѣ депутатовъ Клемансо произнесъ слова, которыя составляютъ, можно сказать, credo современной французской политики. Возражая противъ идеи мгновеннаго пересозданія общества путемъ новыхъ учреждений, онъ говорилъ: „ваши концепціи фатально грѣшатъ въ одномъ пунктѣ: человѣкъ, который понадобится вамъ для реализаціи вашего общества, еще не существуетъ, даже если бы ваши теоріи осуществились. А когда этотъ новый человѣкъ явится, если ему суждено вообще существовать, онъ воспользуется собственнымъ разумомъ и устроится по своему благоусмотрѣнію, не сообразуясь съ путемъ, который вы ему предназначали. Вы беретесь прямо за созиданіе будущаго; мы же создаемъ человѣка, который создастъ будущее; наше чудо гораздо величественнѣе вашего. Мы не фабрикуемъ человѣка специально для нашего общественнаго строя; мы беремъ его, какъ онъ есть, какъ онъ вышелъ изъ первобытной пещеры, съ его жестокостью, съ его добротой, съ эгоизмомъ и съ альтруизмомъ, съ его личными страданіями и съ тѣми страданіями, которыя онъ причиняетъ себѣ подобнымъ. Мы беремъ его со всѣми его слабостями, противорѣчіями, ощущью бредущаго къ неизвѣстному лучшему, и мы просвѣщаемъ его, выращиваемъ, искореняемъ въ немъ зло и укрѣпляемъ его въ добрѣ, мы его освобождаемъ и ведемъ по пути высшей справедливости“.—„Безъ воспитанія демократіи социальное освобожденіе ея остается пус-

тымъ звукомъ. Она могла бы на одинъ день добиться власти и скоро увидѣла бы себя низвергнутой въ бездну; всѣ наши реформы были бы недолговѣчны, если бы намъ не удалось усовершенствовать, улучшить человѣка, внѣдрить въ него демократическія чувства“ <sup>1)</sup>. Высказывая эти идеи, Клемансо ставилъ ихъ въ связь съ принципами индивидуализма, провозглашенными французской революціей. Какъ тогда провозгласили права человѣка, свободу и господство личности, такъ и теперь „идеаломъ является красота личности, пышный расцвѣтъ ея въ общественной средѣ, которая управляетъ личностью единственно въ цѣляхъ ея развитія“. „Нашъ идеаль — говорилъ онъ Жоресу, — возвеличить человѣка, дѣйствительность, а не мечту, тогда какъ вы замыкаетесь, увлекая за собой и человѣка, въ узкой области анонимнаго коллективнаго абсолютизма“ <sup>2)</sup>.

Это убѣжденіе, что *прежде всего нужно усовершенствовать человѣка*, въ наши дни встрѣчается въ разныхъ выраженіяхъ у самыхъ различныхъ писателей. Анатоль Леруа-Болье хорошо выразилъ эту общую вѣру въ слѣдующихъ словахъ: „чтобы улучшить политическое положеніе народа, надо реформировать и усовершенствовать не только его учрежденія, но прежде всего людей, гражданъ, самъ народъ“ <sup>3)</sup>. Этотъ лозунгъ: „avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-même“ — повторяется одинаково и практическими политиками, и отвлеченными мыслителями. У Клемансо мы видѣли этотъ лозунгъ въ качествѣ основной идеи правительственной политики, у Сеайля, философа современнаго свободомыслія, мы находимъ его

---

1) Journal officiel du 20 juin 1906. Chambre des députés. Session ordinaire. P. 2008. См. переводъ въ журн. „Русск. Мысль“. Декабрь 1907 г. Стр. 159—160.

2) Ср. съ этимъ его основное опредѣленіе въ публицистическихъ очеркахъ: „La mêlée sociale“. Paris 1908. P. 277: „Je prétends que toute l'organisation sociale doit aboutir à cette fin unique: l'homme dans son complet épanouissement. Je prétends que l'État social est fait pour l'individu, non l'individu pour l'État social“.

3) Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. 1898. T. XLIX P. 450.

въ видѣ руководящей истины нравственнаго сознанія. Когда онъ говорить о необходимости утвердить дѣло свободы внутри себя, создать самого себя, возвысившись къ достоинству человѣческой личности, <sup>1)</sup> онъ лишь повторяетъ ту самую мысль, которую въ своемъ трудѣ: „Éducation ou révolution“ онъ выразилъ словами, что демократія прежде всего должна быть воспитаніемъ.

Мысль о значеніи общественнаго воспитанія не является новою во французской политической литературѣ. Со времени Токвиля она не разъ повторялась писателями, предвидѣвшими неизбежность демократіи и желавшими дать ей наилучшее направленіе. Задолго до Сеайля извѣстный въ свое время либеральный писатель Вашро говорилъ о воспитаніи, какъ о лозунгѣ, къ которому сводятся всѣ нравственныя условія демократическаго общества <sup>2)</sup>. Но въ наши дни эта мысль о необходимости воспитанія для созданія болѣе совершенныхъ общественныхъ формъ получила особенное значеніе въ связи съ послѣдовавшимъ расширеніемъ политической программы. Съ тѣхъ поръ какъ социальныя реформы изъ сферы теоретическихъ мечтаній перешли въ область практическаго осуществленія и по мѣрѣ того, какъ постепенно открывающіеся горизонты будущаго обнаруживали впереди не одни блестящіе успѣхи, но и величайшія затрудненія, для сторонниковъ социальнаго прогресса становилось все болѣе яснымъ, что одними средствами политики и права не преодолѣть этихъ затрудненій. Становилось яснымъ, что эти новыя задачи правового государства болѣе, чѣмъ какія-либо иныя требуютъ подкрѣпленія и поддержки со стороны факторовъ нравственныхъ, средствъ воспитанія и всякихъ способовъ общественнаго воздѣйствія на умы и характеры людей, долженствующихъ свободными усиліями воли создать болѣе совершенное общество. Положеніе—„avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-même“ получало тутъ особенную силу.

<sup>1)</sup> Gabriel Séailles, Les affirmations de la conscience moderne. 3-me éd. Paris 1906. Pp. 132—135.

<sup>2)</sup> См. Schatz., L'individualisme économique et social. P. 301.



Но быть можетъ ни въ какомъ другомъ изъ современныхъ французскихъ ученій эта идея о необходимости воспитанія людей въ духѣ общественнаго долга не нашла столь яркаго выраженія, какъ въ ученіи о солидарности. Это слово стало краткимъ символомъ той эволюціи, которую французская политическая мысль прошла за послѣднее столѣтіе, результатомъ опыта, сдѣланнаго за это время, и основаніемъ программы, которую необходимо выполнить впереди. Самый терминъ „солидарность“ давно уже употреблялся во французской литературѣ: его можно встрѣтить у Сэя и Бастіа, Прудона и Леру. Бодрильяръ примѣнилъ этотъ терминъ къ экономическимъ явленіямъ и говорилъ объ „экономической солидарности“, Контъ ввелъ его въ социологію. Въ болѣе близкое къ намъ время Маріонъ, Жидъ и Дюркгеймъ подвергли понятіе солидарности болѣе точному анализу въ области моральной философіи, политической экономіи и социологіи <sup>1)</sup>. Но только съ 1897 года, съ тѣхъ поръ какъ появилась небольшая книжка Буржуа „Солидарность“, связавшая научный смыслъ этого понятія съ настоящими потребностями жизни, прежній отвлеченный терминъ сталъ жизненнымъ лозунгомъ и получилъ самое широкое распространеніе. Во время выставки 1900 года въ Парижѣ состоялся первый конгрессъ социальнаго воспитанія, собравшійся подъ знаменемъ идеи солидарности <sup>2)</sup>. Въ 1901 г. были впервые организованы спеціальныя лекціи по „философіи солидарности“ при высшей школѣ социальныхъ наукъ <sup>3)</sup>. Въ настоящее время существуетъ уже обширная литература по этому предмету, а

1) Болѣе подробныя указанія по исторіи термина „солидарность“ даются въ статьяхъ: D'Eichtal, Solidarité sociale et solidarisme въ Rev. politique et parlem. 1903. Т. XXXVII, pp. 98—99 и Bouglé, L'évolution du solidarisme въ томъ же журн. 1903. Т. XXXV, pp. 480—482.

2) Труды этого конгресса составили обширный томъ: Congrès international de l'Éducation sociale 26—30 Septembre 1900. Paris 1901.

3) Эти лекціи были напечатаны подъ заглавіемъ: Essai d'une philosophie de la solidarité. (École des Hautes Études Sociales, 1901 — 1902). Я имѣлъ подъ руками второе изданіе—Paris 1908. P. 8.

самый лозунгъ проникъ широко въ общій оборотъ понятій; какъ свидѣтельствуемъ Дюги, его повторяетъ въ наши дни каждый деревенскій политикъ 1).

Однако, читая французскіе трактаты и статьи, посвященные разъясненію понятія солидарности, не сразу возможно составить точное представленіе о философскомъ и практическомъ значеніи этого понятія 2). Получается впечатлѣніе, что тутъ дѣйствительно предлагается нѣчто новое и важное, чего не было въ старой индивидуалистической доктринѣ, но что именно, это приходится вывести и установить путемъ сопоставленія идеи солидарности съ общими теченіями времени. Определенія этой идеи у ея главнѣйшихъ представителей, какъ, напримѣръ, у Буржуа и Дюги, остаются столь же запутанными и противорѣчивыми, какими они были во время Конта. Въ самомъ дѣлѣ, что можно понять, когда съ одной стороны намъ говорятъ, что солидарность есть *фактъ* и что вытекающее отсюда

1) Въ своемъ новомъ трудѣ: *Le droit Social, le droit individuel et les transformations de l'État*. Paris 1908. P. 8.

2) Для ознакомленія съ практической стороной доктрины солидарности наибольшее значеніе имѣютъ доклады и протоколы конгресса 1900 г., собранные въ упомянутомъ выше изданіи: *Congrès international de l'Éducation Sociale*. Краткое изложеніе работъ конгресса въ официальномъ изданіи: *Congrès international de l'Éducation Sociale. — Procès-verbal sommaire*. Par M-me Anna—M. Yon-Lamprière. Paris 1902. Извлеченія изъ преній конгресса, касающіяся доклада Буржуа, какъ и самый докладъ напечатаны въ приложеніяхъ къ послѣднимъ изданіямъ трактата: *Solidarité* (въ настоящее время появилось уже 6-е изданіе 1907 г.). Изъ критической литературы о солидаризмѣ болѣе дѣльными представляются этюды Бугле: упомянутая статья его въ *Rev. polit. et parlem.* (1903), глава III въ сочиненіи: *La Démocratie devant la science* (1904): *Libre concurrence et solidarisme*, сборникъ статей: *Solidarisme et libéralisme* и особенно позднѣйшій трудъ: *Le Solidarisme* (Paris 1907). Сборникъ: *Essai d'une philosophie de le Solidarité. — Conférences et discussions présidées par Léon Bourgeois, Alfred Croiset*—не представляетъ ничего цѣльнаго, хотя и имѣетъ извѣстный интересъ для выясненія сущности доктрины. Появившіяся въ 1907 г. сочиненія: Duprat, *La solidarité sociale, ses causes, son évolution, ses conséquences* и Fleurant, *Sur la solidarité*—носятъ характеръ скорѣе элементарныхъ руководствъ, чѣмъ научныхъ изслѣдованій.—Протоколовъ послѣдняго конгресса дѣятелей по социальному воспитанію, имѣвшаго мѣсто въ Бордо осенью 1908 г., я не могъ получить своевременно.

правило поведенія внушается человѣку *силою вещей* (*par la force même des choses*), а съ другой—что солидарность есть долгъ, еще не проведенный ни въ доктринахъ, ни въ учрежденіяхъ <sup>1)</sup>. Или что можно вывести изъ утвержденій, что солидарность есть въ одно и тоже время и объективное *основаніе* идеи братства и равенства, и новый членъ, долженствующій быть вставленнымъ въ старую французскую формулу *наряду* съ идеями свободы, равенства и братства <sup>2)</sup>. Мы не будемъ спорить съ тѣмъ, что солидарность есть фактъ. Несомнѣнно, она представляетъ собою повелительный законъ жизни, связывающій людей одинаково и въ силу ихъ сходства,—и въ виду ихъ различій и осуществляющійся ходомъ вещей, независимо отъ ихъ добрыхъ желаній и нравственныхъ обязанностей. Возрастающая солидарность человечества, соединяющая неразрывными узами отдаленнѣйшіе народы, есть явленіе, утверждающее себя, такъ сказать, само собою, въ силу необходимости и безъ всякихъ къ тому призывовъ. Но если солидарность есть также и долгъ, къ которому еще надо подготовить людей при помощи особой воспитательной системы и путемъ организациіи особыхъ обществъ, то очевидно, это есть *нѣчто иное и новое*, чѣмъ тотъ фактъ солидарности, къ которому никого не надо готовить и который осуществляется силою вещей. Съ дру-

<sup>1)</sup> См. опредѣленія Duguit, *Le droit constitutionnel*. Paris 1907. §§ 5, 6, 7. Въ своемъ послѣднемъ трудѣ (*Le droit social, le droit individuel...*) Дюги отказывается отъ термина солидарность, въ виду того что онъ сталъ слишкомъ избитымъ («il n'y a pas de politicien de village qui ne parle de la solidarité sociale, sans comprendre au reste la portée de ces mots—р. 81). Онъ предпочитаетъ употреблять новое выраженіе: *l'interdépendance sociale*. Едва ли можно признать удачнымъ это нововведеніе, такъ какъ слово *interdépendance* отгнѣняетъ болѣе объективную зависимость членовъ общества другъ отъ друга, чѣмъ ту моральную связь, которая гораздо рельефнѣе подчеркивается терминомъ солидарность.

<sup>2)</sup> См. у Буржуа, въ его книгѣ: *Solidarité*. Appendices. (Sixième édition), р. 192 (объ отношеніи солидарности и братства), 200 (выведеніе требованія равенства изъ идеи солидарности), 211. Въ русскомъ переводѣ, появившемся въ 1899 г. и сдѣланномъ г. Никитинымъ съ перваго изданія книги Буржуа 1897 г., нѣтъ приложений, которыя представляютъ однако еще болѣе интереса, чѣмъ самый трактатъ.

гой стороны, мы вполне допускаемъ, что по сравненію съ старымъ пониманіемъ идей свободы, равенства и братства принципъ солидарности содержитъ въ себѣ нѣкоторыя новыя требованія; но если въ то же время солидарность является основаніемъ равенства и братства, она имѣетъ, слѣдовательно, и *нѣчто общее* съ ними. Говоря иначе солидарность есть понятіе сложное и многостороннее, и для того чтобы уяснить себѣ, что новаго оно въ себѣ заключаетъ, какъ доктрина практическая и современная, необходимо произвести анализъ и извлечь изъ опредѣленій французскихъ писателей то, что сами они не всегда выражаютъ съ должной ясностью. Мы будемъ итти путемъ выдѣленія изъ ученія о солидарности тѣхъ элементовъ, которые представляются намъ или не новыми, или не самостоятельными, которые присущи другимъ ученіямъ и встрѣчаются въ связи съ иными понятіями.

Произведя этотъ анализъ, мы прежде всего должны откинуть изъ разбираемаго ученія представленіе о той естественной солидарности, которая осуществляется между людьми силою вещей, въ виду того простого факта, что человѣкъ есть „животное общественное“. Это элементарное представленіе, извѣстное общественной философіи со временъ Аристотеля, не нуждалось, конечно, въ новой доктринѣ для своего обоснованія. Если же оно само должно служить обоснованіемъ новой доктрины и съ этой цѣлью воспроизводится въ ней, то надо сказать, что въ этомъ качествѣ оно является недостаточнымъ: изъ факта солидарности нельзя вывести соціальнаго долга, о которомъ говоритъ доктрина. Напротивъ, одно то обстоятельство, что этотъ долгъ надо внушать при помощи воспитанія и разъяснять путемъ доктрины, показываетъ, что фактъ естественной солидарности, осуществляющійся силою вещей, самъ по себѣ не способенъ произвести того результата, который представляется желательнымъ съ нравственной точки зрѣнія. И дѣйствительно, соціальныи долгъ не есть продуктъ естественныхъ соотношеній, вытекающій

изъ нихъ, какъ слѣдствіе изъ своей причины; это требованіе нравственнаго сознанія, ставящаго предъ собой задачи, еще не осуществленныя и не осуществляющіяся простой силою вещей. Утверждать, что этотъ долгъ вытекаетъ для каждаго изъ естественной связи его съ остальными, значило бы повторять старую ошибку утилитаризма, предполагавшаго постоянное и естественное совпаденіе личнаго интереса съ общимъ. Энергическій языкъ нѣкоторыхъ сторонниковъ солидаризма, требующихъ, на примѣръ, искоренить въ людяхъ эгоизмъ, какъ проявленіе „моральнаго кретинизма“ <sup>1)</sup>, показываетъ, что рѣчь идетъ здѣсь не объ однихъ естественныхъ фактахъ и свойствахъ людей. Тутъ замѣчается очевидное недоразумѣніе со стороны главныхъ представителей доктрины, и на это недоразумѣніе не разъ было указано во французской литературѣ. Сеайль, Бугле, Круазе, Малаперъ, Флеранъ, Эргардтъ и другіе отмѣтили недостаточность ученія, выводящаго общественный идеалъ изъ фактическихъ отношеній <sup>2)</sup>. Самъ Буржуа въ позднѣйшемъ развитіи своихъ взглядовъ призналъ различіе между солидарностью-фактомъ и солидарностью-долгомъ <sup>3)</sup>. Неясность, свойственная въ этомъ отношеніи французской доктринѣ, объясняется ея происхожденіемъ изъ основъ позитивизма, смѣшивающаго біологическія и соціологическія данныя съ требованіями морали. Для приверженцевъ позитивизма представлялось крайне заманчивымъ дать идеѣ нравственной солидарности точное

1) Congrès intern. de l'Éducation Sociale. Paris 1901. P. 113—изъ доклада Jules Payot.

2) Séailles, Les affirmations de la conscience moderne. Paris 1906. Pp. 180—181. Bouglé, Le Solidarisme, pp. 44—48.—Croiset въ предисловіи къ Essai d'une philosophie de la solidarité, pp. VI—VII.—Malapert въ очень удачныхъ возраженіяхъ по поводу доктрины Буржуа съ указаніемъ его отступленій отъ почвы естественной солидарности—Essai d'une phil. de la solidarité, pp. 19—23, ср. pp. 9—10.—Fleurant, Sur la solidarité, pp. 173—176, ср. p. 243.—Ehrhardt, La crise actuelle de la philosophie du droit. Paris 1908. Pp. 162—163.

3) Essai d'une phil. de la solidarité, p. 13. Нельзя не сказать, однако, что полной ясности въ этомъ пунктѣ Буржуа не достигнулъ, какъ это видно изъ его отвѣта своему оппоненту.

научное выраженіе, утвердить ее на фактахъ опыта. Но это стремленіе, не осуществимое по свойству задачи, приводитъ только къ путаницѣ понятій.

Переходя теперь къ другому элементу, который необходимо устранить изъ рассматриваемой доктрины, мы должны коснуться ея отношенія къ старой формулѣ свободы, равенства и братства. Въ преніяхъ на конгрессѣ социальнаго воспитанія въ 1900 г. по поводу доклада Буржуа на этотъ счетъ возникли недоразумѣнія. Докладчикъ нѣсколько разъ возвращался къ этому вопросу, но въ результатѣ онъ не столько разъяснилъ его, сколько запуталъ. Не будемъ требовать точности научныхъ опредѣленій отъ бѣглыхъ преній конгресса; но если бы мы захотѣли найти эту точность въ самомъ трактатѣ Буржуа или въ какомъ-либо иномъ сочиненіи, касающемся этой темы, мы все равно остались бы неудовлетворенными. Получается впечатлѣніе, что вопросъ этотъ не выясненъ во французской доктринѣ. Я объясняю этимъ, между прочимъ, и то обстоятельство, что у нѣкоторыхъ сторонниковъ солидаризма замѣчается стремленіе противопоставить его индивидуализму, какъ будто бы между ними не было возможно сочетаніе. Такова точка зрѣнія Дюги. Однако, изъ сопоставленія различныхъ мѣстъ у французскихъ авторовъ можно вывести заключеніе, что предположеніе Буржуа, будто бы понятіе солидарности должно быть прибавлено къ трехчленной формулѣ столь же несостоятельно, какъ и другое его толкованіе, что оно должно замѣнить собою понятіе братства. Совокупность тѣхъ послѣдствій, которыя самъ Буржуа связываетъ съ новымъ лозунгомъ, относится не къ какому-либо одному изъ членовъ старой формулы, а ко всѣмъ имъ одинаково; а потому и самый этотъ лозунгъ не можетъ быть поставленъ ни рядомъ съ ними, ни замѣнъ одного изъ нихъ: въ извѣстномъ смыслѣ онъ всѣ ихъ покрываетъ <sup>1)</sup>. Намъ кажется поэтому болѣе правильной мысль Буржуа, хотя и высказанная имъ въ видѣ

<sup>1)</sup> Ср. однохарактерное истолкованіе идеи братства у Fleurant, Sur la solidarité. Appendice. De la fraternité. P. 249.

вопроса въ предисловіи, что слово солидарность служить указаніемъ эволюціи всеобщей мысли. Оно обозначаетъ то расширеніе, которое всѣ прежнія политическія понятія получили въ наше время. Необходимо устранить такимъ образомъ изъ доктрины солидаризма представленіе, будто бы понятіе солидарности представляетъ собою новый членъ старой формулы, который можно прибавить къ ней механически, путемъ простой приписки слова. Дѣло въ томъ, что и прежніе члены не остались неизмѣнными: ихъ измѣненіе совершилось подъ вліяніемъ той эволюціи, которая кратко обозначается лозунгомъ солидарность. Тѣ послѣдствія, которыя выводятся изъ этого лозунга, если и могутъ быть сведены къ нему, какъ къ символу общей эволюціи мысли, то вмѣстѣ съ тѣмъ они должны быть приурочены и къ основнымъ терминамъ равенства и свободы. Англійскій либерализмъ, какъ мы видѣли, произвелъ расширеніе своихъ понятій, не прибѣгая къ термину солидарность. Точно также и новый французскій либерализмъ, съ которымъ мы ознакомились изъ статей сотрудниковъ „*Révue de Métaphysique et de Morale*“, вноситъ всѣ новыя требованія въ старыя термины индивидуализма. Нельзя поэтому утверждать, что солидаризмъ является на мѣсто индивидуализма; напротивъ, новый индивидуализмъ проникнуть идеей солидарности и не менѣе солидаризма противоположенъ старому индивидуалистическому ученію.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы попытаемся выяснить, какія именно практическія послѣдствія выводятся сторонниками солидаризма изъ своей доктрины, то мы убѣдимся, что эти послѣдствія, поскольку они касаются политической области, всецѣло сводятся къ индивидуалистическимъ началамъ равенства и свободы. Дюги, напримѣръ, считаетъ основнымъ преимуществомъ солидаризма то, что изъ него можно вывести не только отрицательныя требованія въ отношеніи къ государству, но также и положительныя: индивидуализмъ можетъ утверждать только *моральную обязанность* государства оказывать помощь, доставлять образованіе, обеспечи-

вать трудъ, тогда какъ солидаризмъ даетъ для этихъ обязательствъ *юридическое основаніе* <sup>1)</sup>. Ошибка Дюги заключается въ томъ, что онъ беретъ индивидуализмъ въ его старомъ видѣ, не предполагая возможности расширенія его основныхъ началъ, между тѣмъ какъ это расширеніе, какъ мы видѣли, признано необходимымъ и англійскими и французскими индивидуалистами. Новыя опредѣленія равенства и свободы даютъ возможность вывести изъ нихъ положительныя юридическія обязательства съ такой же логической послѣдовательностью, какъ и отрицательныя, и во всякомъ случаѣ не съ меньшей, чѣмъ они выводятся изъ принципа солидарности.

Если отъ Дюги мы обратимся къ Буржуа, мы еще болѣе укрѣпимся въ нашемъ взглядѣ. На конгрессѣ социальнаго воспитанія въ 1900 году Буржуа изложилъ свою доктрину въ видѣ краткихъ и хорошо продуманныхъ положеній, которыя съ небольшими поправками были одобрены и участниками собранія. Разсматривая эти положенія, мы видимъ, что новыя требованія, которыя докладчикъ признаетъ вытекающими изъ „факта солидарности“, относятся къ расширенію понятій справедливости или равенства, — что, по словамъ Буржуа, одно и то же — и къ соответственному расширенію понятія свободы <sup>2)</sup>. Изъ доклада и преній мы узнаемъ, что практическимъ послѣдствіемъ этого расширенія является программа социальныхъ реформъ <sup>3)</sup>. Когда Буржуа говоритъ о необходимости увеличенія совокупности социальныхъ средствъ, съ помощью которыхъ можно было бы полнѣе осуществить справедливость, онъ не имѣетъ въ виду ничего иного, кромѣ социальной политики, обеспечи-

<sup>1)</sup> См. Duguit, *Droit constitutionnel*, pp. 8, 649. Доказывая невозможность выведенія положительныхъ обязательствъ изъ индивидуализма, Дюги ссылается на нео-индивидуализмъ Анри Мишеля (р. 649). Мы видѣли, что Мишель дѣйствительно не даетъ необходимаго расширенія индивидуализма, но именно потому ссылка на него и не является убѣдительною.

<sup>2)</sup> Bourgeois, *о. с.* pp. 216—219, 192 (о равенствѣ).

<sup>3)</sup> *Ibid.*, pp. 200—203, 208.—Ср. также сборникъ: *Les applications sociales de la Solidarité* Paris 1904.



вающей гражданамъ право на достойное существованіе и равенство исходнаго пункта. Все это можетъ быть выведено изъ началъ индивидуализма.

Выдѣляя изъ доктрины солидарности и этотъ элементъ, не представляющій ея самостоятельной принадлежности, мы получаемъ, наконецъ, то, что составляетъ ея сущность, ея руководящій принципъ и что даетъ намъ возможность раскрыть современный характеръ этой доктрины, ея внутренней смыслъ и ея широкое распространеніе. Я нахожу искому разгадку въ трехъ послѣднихъ положеніяхъ доклада Буржуа, которыя гласятъ:

Никакое законодательное распоряженіе не было бы достаточно для того, чтобы... обезпечить точную уплату социальнаго долга; во всѣхъ актахъ жизни необходимо согласіе каждаго изъ насъ.

Быть готовымъ соглашаться на всѣ акты уплаты социальнаго обязательства это значить поистинѣ быть членомъ человѣческаго общества и существомъ общественнымъ.

Предметъ воспитанія заключается въ томъ, чтобы создать въ насъ существо общественное—„de créer en nous l'être social“ <sup>1)</sup>.

1) Ibid, p. 219. Въ трудахъ конгресса эти положенія находятся на стр. 357 и пренія по докладу Буржуа изложены болѣе полно (pp. 327—357).—Анализируя понятіе солидарности, я оставилъ безъ разсмотрѣнія явно неудачную мысль Буржуа свести вытекающія изъ этого понятія обязанности къ категоріи юридическаго долга и квази-договорныхъ отношеній. На конгрессѣ социальнаго воспитанія эта мысль была встрѣчена недоумѣніемъ. Бюиссонъ, возражая Буржуа, хорошо разъяснилъ, что странно говорить о долгѣ въ юридическомъ смыслѣ, если его нельзя точно вычислить, и если отдѣльные лица, на которыхъ онъ возлагается, не уплачиваютъ его сами, такъ какъ уплата производится обществомъ (въ книгѣ Буржуа—Appendices, pp. 192—194, 206—207, 209, 217). Буржуа не могъ отвѣтить ни на эти неопровержимыя возраженія Бюиссона, ни на недоумѣвающій вопросъ одного изъ членовъ собранія: „кто же обяжетъ отдѣльныхъ лицъ платить этотъ долгъ“ (p. 196). Какъ было ясно для многихъ, рѣчь шла не о юридическомъ долгѣ (dette), а о нравственной обязанности (devoir)—содѣйствовать социальному прогрессу. По поводу неудачной мысли Буржуа Шатцъ остроумно замѣчаетъ: „Il n'est pas aisé de définir le contenu précis des obligations que nous avons contractées à notre insu, ni d'en obtenir l'exécution. Il y faudrait une juridiction compétente

Намѣчая для конгресса общественнаго воспитанія эту специальную задачу, которую могли бы взять на себя его участники, эти положенія раскрываютъ и сущность того движенія, которое подъ знаменемъ солидарности совершается въ наши дни. Объясненіе заключается въ томъ, что одинъ фактъ солидарности самъ по себѣ не порождаетъ у всѣхъ готовности къ социальнымъ реформамъ. Нужна пропаганда и проповѣдь, нужны конгрессы и общества социальнаго воспитанія, чтобы подготовить людей къ высшей справедливости, чтобы сдѣлать изъ нихъ существа общественныя. Нужно, чтобы чувство солидарности проникло въ сердце человѣка, чтобы счастливые міра пришли къ этому чувству, и тогда социальный вопросъ будетъ ближе къ своему разрѣшенію <sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ Буржуа говоритъ, что къ деклараціи правъ необходимо прибавить декларацію обязанностей, что необходимо каждому проникнуться сознаніемъ своего долга по отношенію къ обществу <sup>2)</sup>. Современное государство для того, чтобы предохранить себя отъ революціонныхъ потрясеній, должно осуществить справедливость; тогда замолкнетъ ненависть и воцарится миръ: „faisons la justice et la haine se taira; faisons la justice et la paix régnera“ <sup>3)</sup>. Но утвержденіе справедливости не должно быть насильственнымъ: оно „предполагаетъ прежде

---

et désintéressée jusqu'ici inconnue“. (L'individualisme économique et social, p. 422). Ср. также замѣчанія д'Эйхтала, въ связи съ разборомъ статей 1370—1371 Code civil—Rev. polit. et parl. 1903. Т. XXXVII, pp. 104—105; аналогичныя замѣчанія у Ehrhardt, La crise actuelle de la philosophie du droit, pp. 162—163. Отрицательное отношеніе къ идеѣ Буржуа нахедимъ также у Duguit, Le droit social, le droit individuel..., p. 8.—Въ защиту Буржуа выступаетъ Bgunot въ докладѣ академіи моральныхъ и политическихъ наукъ—Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. 1903. Т. LX, pp. 321 et suiv. Здѣсь же компетентныя возраженія Глассона, pp. 426—430. Однохарактерный обмѣнъ мнѣній между Дарлю и Андлеромъ въ Revue de Métaph. et de Morale. Т. V. 1897.—Интересное освѣщеніе мотивовъ, которые заставляютъ сторонниковъ солидаризма стремиться къ юридическимъ опредѣленіямъ см. у Bourglé, Le solidarisme, ch. III.

<sup>1)</sup> Clemenceau, La mêlée sociale, pp. 342—343, 98—99, 325, 357.

<sup>2)</sup> Bourgeois, Solidarité, Appendices, p. 210.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 251.

всего согласіе всѣхъ на правильныя условія общественной жизни“. Въ этомъ корень проблемы, и потому „соціальная проблема есть въ концѣ концовъ проблема воспитанія“ <sup>1)</sup>. Осуществленіе совершеннаго общества есть проблема вѣчная, потому что цѣль совершенствованія лежитъ въ безконечности <sup>2)</sup>, но приблизиться къ ея разрѣшенію возможно лишь путемъ утвержденія среди людей чувства общей связи и взаимной зависимости. Понятно, что на конгрессѣ соціального воспитанія центральное значеніе принадлежало сужденіямъ о „средствахъ распространенія идеи солидарности при помощи обученія и при посредствѣ изящныхъ искусствъ“ и о „практическихъ примѣненіяхъ идеи солидарности“. Понятно, что выдвинуты были всѣ воспитательныя средства до музыки и скульптуры включительно, для того чтобы создать планъ идеальнаго общественнаго воспитанія въ духѣ солидарности <sup>3)</sup>.

На конгрессѣ 1901 года Буржуа назвалъ эту мысль о воспитаніи „первой мыслью конгресса и его заключеніемъ“. Мы можемъ сказать также, что это—первая и заключительная мысль всей доктрины солидарности: здѣсь именно можно видѣть ея глубочайшую связь съ современной эпохой. Начертавъ планъ широкихъ соціальныхъ преобразованій, увидѣли, что люди готовы къ нимъ еще менѣе, чѣмъ учрежденія; что чувства, привитыя человѣку культурой, нуждаются въ новомъ расширеніи и подъемѣ. И здѣсь-то вспомнили третій членъ революціонной формулы—забытую въ свое время идею братства <sup>4)</sup>, для того чтобы новой

<sup>1)</sup> Ibid., pp. 181—182.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 204.

<sup>3)</sup> См. чрезвычайно интересные доклады и пренія на конгрессѣ 1900 г. въ изданіи Congrès international de l'Education Sociale.

<sup>4)</sup> Буржуа справедливо указываетъ, что революція, установивъ организцію, соответствующую началамъ свободы и равенства, разсматривала братство, какъ высшее чувство, ускользающее отъ вмѣшательства положительнаго закона (Ibid., p. 234). Изъ изслѣдованія Олара мы знаемъ, что общества, основывавшіяся въ эпоху революціи подъ именемъ братствъ (sociétés fraternelles), имѣли цѣлью только пропаганду демократическихъ началъ и главнымъ образомъ начала всеобщаго голосованія. См. Aulard, Histoire po-

пропагандой связующихъ людей началъ подготовить ихъ къ лучшему будущему. Но возрождая эту идею, ей хотять придать новый характеръ, болѣе широкой и, такъ сказать, болѣе положительный и практической. Идея братства имѣла оттѣнокъ субъективный и интимный, указывающій на близость, подобную семейной, на чувство какъ бы родственное; тогда какъ принципъ солидарности стремится внушить людямъ сознание ихъ объективной связи, вытекающей изъ фактовъ соціальной жизни и вѣдній нравственного закона, а слѣдовательно и поддающейся, хотя въ извѣстной мѣрѣ, объективнымъ опредѣленіямъ въ нормахъ права <sup>1)</sup>. Никогда, быть можетъ, такъ, какъ теперь,—когда предъ европейскимъ обществомъ развертывается практической планъ соціальныхъ преобразованій,—не чувствовалась недостаточность чисто правовыхъ началъ и необходимость подкрѣпить ихъ воздѣйствіемъ нравственныхъ факторовъ. Въ ту эпоху, когда выдвигались на первый планъ отрицательныя задачи политики,—задачи внѣшняго охранения государства и гражданъ, казалось, что общество можетъ отлично устроить свои внѣшнія отношенія на одномъ правовомъ началѣ. Тогда легко могла создаться утопія Фихте, считавшаго возможнымъ установить столь твердый правовой строй, что онъ могъ бы сохраняться непоколебимымъ, даже если бы въ обществѣ „вовсе не было доброй воли“. Можно сказать, что наше время выдвигаетъ взглядъ диаметрально противоположный этому: безъ болѣе прочныхъ

litique de la révolution française, p. 95 et suiv.—Что касается конституціонныхъ актовъ этой эпохи, то терминъ „братство“, сколько мнѣ извѣстно, встрѣчается лишь въ I титулѣ (Titre I) конституціи 1791 года и въ аналогичной статьѣ конституціи III года (art. 301) въ связи съ упоминаніемъ о предполагаемомъ установленіи національныхъ празднествъ: „qu'il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens“... Duguít et Monnier, pp. 5, 111. О томъ, какъ лозунгъ *fraternité* встрѣтилъ позднѣе, по мѣрѣ развитія революціи, препятствія къ своему распространенію, см. недавнюю статью Aulard, *La devise „liberté, égalité, fraternité“*. „Revue polit. et litteraire“ 5 septembre 1908. p. 299-

<sup>1)</sup> См. Bourgeois, *Solidarité*, pp. 155—156.

нравственныхъ скрѣпъ общество обречено на потрясенія, можетъ быть на гибель. Это представленіе о современномъ соотношеніи правового и нравственного элементовъ очень удачно выражено словами русскаго писателя: „какъ всемогущество народнаго суверенитета требуетъ противовѣса въ созданіи неотчуждаемой области личныхъ правъ, такъ эти послѣднія должны свободно ограничиваться чувствомъ солидарности: область этого чувства всегда шире, чѣмъ область права, и при самомъ широкомъ пониманіи социально-правовыхъ задачъ государства нельзя ожидать и даже желать исчезновенія этой разности; только незащищенные внѣшней властью моральныя нормы могутъ служить коррективомъ къ защищаемымъ этой властью нормамъ права, а безъ такого корректива само право рано или поздно подъ вліяніемъ новыхъ социальныхъ конъюнктуръ осуждено на разрушеніе. Индивидуализмъ, отвергнувшій всякое обязывающее начало къ совмѣстной жизни членовъ общества, расчищаетъ путь къ полному отрицанію правъ индивидуума со стороны общества“<sup>1)</sup>). Изучая современныя общественныя настроенія, мы особенно ясно чувствуемъ и причины крушенія стараго индивидуализма, и успѣхъ новыхъ теорій, въ той или иной формѣ предлагающихъ его расширение и восполненіе. Въ особенности, изучая французскую политическую мысль, проникаешься сознаниемъ, что новый лозунгъ „солидарность“ не представляетъ для нея только „новаго слова или каприза языка“. Достаточно прочесть хотя бы извѣстные очерки Клемансо: „La mêlée sociale“, чтобы видѣть, какъ глубоко и сильно руководяшіе умы современной Франціи чувствуютъ несовершенства ея социального строя, лишь болѣе рѣзко выступающія подъ внѣшнимъ парадомъ республиканскихъ формъ. У практиковъ и у теоретиковъ одинаково ярко сказывается убѣжденіе, что лишь путемъ укрѣпленія нравственныхъ основъ общества возможно предотвратить осложненія обществен-

<sup>1)</sup> С. А. Котляревскій въ чрезвычайно интересной статьѣ: „Предпосылки демократіи“, „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 77, стр. 122—123.

ной жизни, которыя могутъ оказаться тѣмъ болѣе\*опасными, чѣмъ болѣе они будутъ неожиданными. „Режимъ деспотическій и разлагающійся, или режимъ анархическій и обреченный на революцію“ <sup>1)</sup>,—вотъ что предрекаетъ впереди представитель науки государственнаго права и трезвый теоретикъ Деландръ,—если общество не будетъ спаяно болѣе крѣпкими узами нравственнаго общенія. Отсюда проповѣдь солидарности и требованіе общественнаго воспитанія гражданъ. Отсюда новое въ устахъ политическихъ писателей указаніе, что государство должно слѣдовать въ отношеніяхъ къ нуждающимся не только предписаніямъ закона, но также чувству доброты и состраданія <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Deslandres, La crise de la science politique. Rev. du droit publ. Paris. 1900. p. 461. Для того, чтобы оцѣнить глубокое недовольство, проникающее сужденія современныхъ французовъ о своихъ политическихъ учрежденіяхъ, слѣдуетъ обратиться къ произведенной въ 1908 г. анкетѣ о „кризисѣ парламентаризма“, напечатанной на страницахъ журнала „La Revue hebdomadaire“ (статьи Aynard, Thiébaud, Baudin, Denys Cochin, Fournière, Paul Bourget), а также къ однохарактерной анкетѣ на страницахъ „La Revue“ 15 Avril 1908, подъ заглавіемъ: L'impuissance parlementaire (краткіе отзывы цѣлаго ряда политиковъ, философовъ, социологовъ и выдающихся писателей современной Франціи). Въ этихъ анкетахъ очень много говорится о недостаткахъ политическихъ учреждений, но въ этихъ сужденіяхъ о „парламентскомъ безсиліи“ нерѣдко чувствуется безсиліе политической мысли найти выходъ изъ современнаго кризиса. Эйнаръ, кажется мнѣ, очень хорошо указалъ главное, что можно прочесть за всѣми этими многочисленными и разнообразными сужденіями: „notre politique est le miroir de notre état individuel et social. La solution des questions qui nous tiennent dans l'angoisse et avant tout d'ordre moral“. La Revue hebdomadaire 25 Avril 1908. p. 424.

<sup>2)</sup> См. напр. Duguit, Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État. Paris 1908. P. 67, (по поводу социальнаго законодательства): „Mais on doit l'avouer franchement, la loi d'interdépendance à elle seule est ici impuissante. Il faut quelque chose de plus; il faut de la pitié pour la souffrance humaine. Sentiment acquis ou sentiment inné, peu importe... il doit trouver place dans notre regime politique positif, qui doit saisir le tout de l'homme“.—Ср. Clemenceau, La mêlée sociale.—Huitième mille. Paris 1908 P. 325: „La solution scientifique d' un problème social est une belle chose, mais elle ne supprime pas la lutte: elle l'atténue, elle la réglemente, elle l'organise. La bonté va plus loin: elle touche les coeurs. Qui sait quels sentiments ferait jaillir au coeur de la masse la bonté sociale, la bonté active d' un gouvernement, allant à eux sans gendarmes ni fusils, avec de la bonne volonté et le désir vrai, profond d'employer toute la force dont il dispose pour mettre un peu plus de justice

Едва ли здѣсь надо разяснить, что эти новыя требованія не только не колеблют индивидуализма, но лишь даютъ ему новое расширеніе и завершеніе. Вѣдь въ концѣ концовъ эти требованія и обращаются прежде всего къ личности, къ ея нравственному чувству и цѣлью своей ставятъ личность, ея возвышеніе и нравственное преуспѣяніе. Буржуа считаетъ правило Канта, согласно которому человѣкъ всегда долженъ разсматриваться какъ цѣль, а не какъ средство,—„основной максимой всякаго солидарнаго общенія“. Понятіе человѣческой личности является для него „фундаментомъ всякаго истиннаго общества“<sup>1)</sup>. Однохарактерное и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе послѣдовательное сочетаніе солидаризма съ индивидуализмомъ даетъ Сеайль<sup>2)</sup>. Съ этой точки зрѣнія новый терминъ: солидарность, подчеркивая, что у личности, кромѣ правъ, есть и обязанности, повторяетъ, конечно, очень старую истину, которой онъ однако хочетъ придать новое, доселѣ неясно сознававшееся значеніе: быть лозунгомъ общественныхъ преобразованій. Въ этомъ смыслѣ Буржуа считаетъ необходимымъ прибавить къ деклараціи правъ декларацію обязанностей. Но это открываетъ только другой аспектъ той же основной идеи личности, поскольку она обращается къ общенію съ себѣ подобными. Съ одной стороны она выступаетъ съ сознаніемъ своихъ правъ, съ требованіями свободы и равен-

dans ce monde“.—Не ту же ли мысль выражалъ другой политическій дѣятель Розбери въ одной изъ своихъ рѣчей, произнесенныхъ въ то время, какъ онъ былъ первымъ министромъ (въ 1894 г.): I for one shall not despair some day to see a Minister, Prime or otherwise, who shall not scruple from time to time to come down from the platform of party and speak straight to the hearts of his fellow—countrymen... Th. F. G. Coates. Lord Rosebery, his life and speeches. Vol. II, p. 774.

1) Bourgeois, La solidarité, p. 243.

2) G. Séailles, Les affirmations de la conscience moderne, статья L'individualisme et la solidarité p. 168 et suiv. Можно указать здѣсь также на своеобразное „индивидуалистическое истолкованіе солидарности“, которое мы находимъ у Шатца (L'individualisme économique et social, pp. 461, 426—427. Наконецъ, и Бугле видитъ въ солидаризмѣ только новую стаялю индивидуализма—Rev. pol. et parl. 1903. T. XXXV, p. 505.

ства; но въ обществѣ эти права закрѣпляются ихъ взаимнымъ признаніемъ, здѣсь выступаетъ моментъ обязанности, который растетъ и расширяется вмѣстѣ съ расширеніемъ области права. Доктрина солидарности, утверждая отношенія лицъ на ихъ обязанностяхъ другъ къ другу, не только ясно обнаруживаетъ свое индивидуалистическое происхожденіе, но въ качествѣ конструктивнаго приѣма при обоснованіи права и государства тѣмъ послѣдовательнѣе даетъ возможность провести точку зрѣнія индивидуализма, что она позволяетъ вывести общественныя обязательства не изъ правъ, предъявляемыхъ намъ какимъ-то высшимъ, чѣмъ мы, существомъ,—обществомъ или государствомъ, а просто изъ обязанностей лицъ въ отношеніи другъ къ другу <sup>1)</sup>). Въ этомъ смыслѣ принципъ солидарности легко и логически выводится изъ принципа личности, и въ присущемъ личности нравственномъ сознаніи находитъ то необходимое обоснованіе, которое напрасно было бы искать въ фактахъ общественной жизни.

Но такъ или иначе, въ философскомъ ли сочетаніи съ индивидуализмомъ или внѣ этого сочетанія, идея солидарности, какъ мы могли убѣдиться въ этомъ, подчеркиваетъ и довершаетъ общую картину тѣхъ измѣненій, которыя произошли въ политической мысли новѣйшаго времени. Обозрѣвая эти измѣненія въ ихъ совокупности, мы видимъ, насколько удалилась современная мысль отъ гармоническихъ схемъ XVIII столѣтія. Старый индивидуализмъ, обѣщавшій въ близкомъ будущемъ свѣтлыя и радостныя перспективы, потерпѣлъ крушеніе; а новыя воззрѣнія, пришедшія ему на смѣну, открываютъ впереди не гармонію земного блаженства, а длинный путь сложныхъ усилій и постепеннаго совершенствованія, предѣльная цѣль котораго лежитъ въ безконечности. Основной индивидуалистическій принципъ — понятіе личности — остался непоколебимымъ: мы могли от-

<sup>1)</sup> У Буржуа встрѣчаются иногда соотвѣтствующія опредѣленія, какъ, напр., р. 207: „la réciprocité des dettes de chacun envers tous que naît précisément la solidarité“...



крыть его и въ такихъ доктринахъ, которыя, повидимому, хотятъ итти новыми путями, разрывая съ традиціями индивидуализма. Но тѣ конкретныя требованія, которыя въ наше время выводятся изъ понятія личности, усложнились до чрезвычайности: послѣдовательное развитіе началъ, заложенныхъ въ этомъ понятіи, обнаружило не только ихъ безпредѣльность, но и ихъ противорѣчивость. Государство оказалось безсильнымъ удовлетворить эти требованія не только немедленно, но и въ предвидимомъ будущемъ. XVIII вѣкъ возложилъ всѣ надежды на исправленіе государства и его учреждений, а теперь, какъ бы въ отвѣтъ на эти надежды, оказавшіяся тщетными, слышатся голоса: надо, чтобы прежде исправились сами люди,—*avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-même.*

Мы какъ будто опять возвратились къ старой дилеммѣ, выражавшейся въ вопросѣ: что важнѣе, люди или учрежденія? Было бы однако ошибочно видѣть въ современномъ указаніи на значеніе общественнаго воспитанія простое повтореніе банальной истины, извѣстной еще предкамъ нашихъ предковъ. Здѣсь сказывается не простой результатъ обычныхъ наблюденій, ежедневно убѣждающихъ въ зависимости учреждений отъ людей. Въ новомъ повтореніи извѣстной и ранѣ аксіомы чувствуется опытъ небывалаго по сложности вѣка,—признаніе, что лучшія учрежденія и лучшіе люди не приведутъ къ ожидаемому совершенству, если основной факторъ исторіи, составляющій душу и тѣло соціального организма,—народъ въ его совокупности,—не возвысится къ новымъ нравственнымъ навыкамъ и чувствамъ.

Значить ли это, что у тѣхъ, кто высказываетъ подобные взгляды, послѣдовало разочарованіе въ учрежденіяхъ, въ правѣ, въ государствѣ? Я думаю, что предшествующее изложеніе позволяетъ отвѣтить на это отрицательно. Среди политическихъ дѣятелей и писателей, отрѣшившихся отъ вѣры въ волшебную силу учреждений, попрежнему остается крѣпкой мысль, что учрежденія растутъ вмѣстѣ

съ людьми, а люди совершенствуются вмѣстѣ съ учрежденіями. Но къ этой мысли присоединилось новое сознание, что правовыя учрежденія сами по себѣ не въ силахъ осуществить дѣйствительное преобразование общества и что они должны войти въ сочетаніе съ силами нравственными, для того чтобы достигнуть своей цѣли. Въ моментъ высшаго торжества идеи права государство было провозглашено „земнымъ богомъ“; за нимъ признана была исключительная и всемогущая роль въ дѣлѣ нравственнаго прогресса. Опытъ XIX вѣка заставилъ отступить отъ этого взгляда къ болѣе скромному воззрѣнію. Для осуществленія поставленныхъ задачъ государство должно было призвать на помощь нравственные факторы. Однако, сведенное съ прежней высоты, утративъ свое божественное значеніе, оно сохранило практическую цѣнность необходимой и цѣлесообразной организациі, оказывающей человѣчеству элементарныя, но незамѣнимыя услуги.

Въ самомъ началѣ настоящаго труда я сопоставилъ исканія современной политической мысли съ заключеніями древнегреческой философіи. Теперь мы имѣемъ новый поводъ вернуться къ этому сопоставленію и продолжить его. Подобно тому, какъ во времена Платона и Аристотеля выдвигалась идея общественнаго воспитанія, долженствующаго приготовить лучшихъ гражданъ, живущихъ въ согласіи съ государствомъ, такъ силой вещей эта идея возрождается и въ наши дни. Идея великая и плодотворная! Но принимая ее, мы должны помнить ея подлинное значеніе и практическіе предѣлы. Было бы самообольщеніемъ видѣть въ ней магическій ключъ, отпирающій всѣ двери, или разрѣшительное слово, указующее выходъ изъ всѣхъ затрудненій. При ближайшемъ анализѣ въ этомъ новомъ средствѣ можно обнаружить тѣ же противорѣчія, которыя присущи положенію, долженствующему быть исправленнымъ при его помощи. Въ самомъ дѣлѣ, что означаетъ эта задача, которая опредѣляется ходячимъ французскимъ выраженіемъ — „сдѣлать изъ человѣка существо общественное“, „faire l'être social“?

Хотятъ ли этимъ сказать, что пришло время исполнить за-вѣтъ Руссо— „измѣнить человѣческую природу, превратить каждое лицо, составляющее само по себѣ совершенное и самобытное цѣлое, въ часть болѣе обширнаго цѣлаго“? Полагаютъ ли возможнымъ окончательно рационализировать жизнь и водворить свѣтъ разума надъ темными и противорѣчивыми стихіями общественнаго бытія? Если бы это было такъ, то слѣдовало бы сказать, что найденное разрѣшеніе задачи само по себѣ представляетъ задачу еще болѣе трудную. Но устраняя этотъ очевидно преувеличенный взглядъ, все же необходимо замѣтить, что поскольку воспитаніе должно обозначать не только естественное повышеніе культурнаго уровня лицъ, которое достигается медленнымъ процессомъ общаго развитія, а также и планомѣрную систему утвержденія въ сознаніи каждаго новыхъ навыковъ; мыслей и чувствъ, оно встрѣчается съ цѣлымъ рядомъ непреодолимыхъ затрудненій. Самая лучшая воспитательная система достигаетъ своихъ цѣлей лишь медленно и отчасти, и притомъ лишь тамъ, гдѣ она проводится настойчиво и послѣдовательно и гдѣ она встрѣчаетъ подходящий воспитательный матеріалъ. Что же сказать о системѣ воспитанія общественнаго, которая подлежитъ неизбѣжнымъ колебаніямъ вслѣдствіе мѣняющихся взглядовъ руководителей, которая требуетъ сплоченныхъ кадровъ умѣлыхъ воспитателей и которая должна распространиться на весь народъ. Не придется ли здѣсь ограничиться тѣмъ, что вообще достижимо на этомъ пути,—возможнымъ распространеніемъ новыхъ идей и правилъ, поскольку оно поддерживается общимъ развитіемъ культуры и могущественнымъ вліяніемъ среды? Ожидать, что общественное воспитаніе исторгнетъ изъ человѣческой природы ея эгоистическія чувства и своекорыстныя стремленія, совершить чудо перерожденія человѣка, значило бы повторять старую иллюзію XVIII столѣтія. Если многовѣковое дѣйствіе христіанской проповѣди, неустанно обращающейся къ людямъ, не уничтожило среди нихъ раздоровъ и противорѣчій, какая иная пропо-

вѣдь этого достигнеть. Внѣдря въ людскія сердца добрыя сѣмена и нерѣдко порождая чудеса нравственной доблести, каждая нравственная проповѣдь будетъ встрѣчать предъ собою почву каменистую и неплодную, воздѣлать которую, быть можетъ, выше человѣческихъ силъ.

Но идея общественнаго воспитанія имѣеть еще и другую весьма важную сторону. Возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоитъ задача сдѣлать изъ человѣка „существо общественное“ съ потребностью самобытнаго развитія лицъ. Если бы новая система воспитанія поставила своей цѣлью дать гражданамъ нѣкоторый общій обликъ, запечатлѣть въ нихъ черты общаго типа, долженствующаго привести ихъ въ согласіе съ цѣлымъ, это была бы задача не только недостижимая, но и неправильная. Уже и теперь въ литературѣ слышатся рѣшительные протесты противъ попытокъ „соціализировать“ ребенка путемъ воспитанія, противъ стремленія создать неизмѣнный „коллективный характеръ“ въ ущербъ индивидуальному развитію. Среди современныхъ французскихъ писателей раздаются рѣшительные голоса противъ этихъ тенденцій. Гастонъ Ришаръ, Палантъ, Шатцъ энергически отстаиваютъ принципъ индивидуализаціи, указывая на его значеніе и съ точки зрѣнія общественной <sup>1)</sup>. Палантъ, устрешенный возможной гипертрофіей общественнаго воспитанія, требуетъ даже для человѣка новаго права—„быть дурно воспитаннымъ“. Эти протесты, иногда выпадающіе въ крайность, свидѣтельствуютъ во всякомъ случаѣ о томъ, что въ современномъ обществѣ, напоенномъ духомъ индивидуалистическихъ исканій, невозможно провести систему общественнаго воспитанія въ одностороннемъ направленіи. И въ самой этой системѣ должна повториться та же борьба началъ индивидуалистическаго и уравнительнаго, которая присуща всему ходу культуры; прививая бу-

<sup>1)</sup> G. Richard, Sur les lois de la solidarité morale (въ журналѣ: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, 1905 (LX). Pp. 459—465, 470—771).—G. Palante, *Combat pour l'Individu*. Paris, 1904. Pp. 156—171. Schatz, *L'Individualisme économique et social*, pp. 460—461.

душимъ гражданамъ правила общественной жизни, эта система должна будетъ считаться съ ихъ индивидуальностью и поддерживать эту индивидуальность. А отсюда слѣдуетъ, что центръ тяжести она должна будетъ возложить не столько на механически-однообразное дѣйствіе внушенныхъ правилъ, сколько на свободныя усилія развитой личности. Последнее слово все-таки должно остаться за свободой, а это опять поднимаетъ весь вопросъ о наилучшемъ устроении общества свободной дѣятельностью человѣка.

Изъ всего сказаннаго можно заключить, что новые просвѣты, открывающіеся предъ современнымъ обществомъ, не столько устраняютъ существующія затрудненія, сколько смягчаютъ ихъ. Лишній разъ мы убѣждаемся въ томъ, сколь глубоко коренятся эти затрудненія и сколь тщетно было бы стараться замѣнить ихъ безмятежной гармоніей всеобщаго согласія. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что и для достиженія тѣхъ возможныхъ перемѣнъ, которыя предстоятъ впереди, потребуется содѣйствіе лучшихъ сторонъ человѣческой природы и напряженіе всѣхъ нравственныхъ силъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ теперь въ полной мѣрѣ оцѣнить справедливость высказаннаго ранѣе положенія о предѣлахъ вліянія политическихъ организацій и ихъ вождей. Говоря о значеніи партій, о руководящей роли выдающихся партійныхъ дѣятелей, мы должны были сдѣлать оговорку, что руководить общественнымъ мнѣніемъ можно лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ это согласуется съ его болѣе глубокими потребностями и инстинктами. Все новѣйшее развитіе политической мысли убѣждаетъ въ томъ, съ какими глубокими затрудненіями, съ какими неуловимыми силами приходится считаться политическимъ дѣятелямъ. Это убѣжденіе хорошо выражено словами одного изъ нихъ: „политическое дѣйствіе является чаще искусствомъ слѣдовать, чѣмъ искусствомъ направлять“ <sup>1)</sup>.

1) Clemenceau, „La mêlée sociale“. P. 398.

## VIII. Заключение.

Длинный путь изслѣдованія, пройденный нами, даетъ возможность отвѣтить на вопросъ, поставленный въ началѣ этого труда. Что представляетъ собою кризисъ современнаго правосознанія: полное крушеніе старыхъ началъ или ихъ необходимое видоизмѣненіе? Мы могли убѣдиться, что основныя начала, — тѣ, во имя которыхъ ранѣе совершалось движеніе впередъ, понятіе личности, принципы равенства и свободы, — остались въ силѣ. Но являясь попрежнему началами движущими и руководящими, они получили новое опредѣленіе и расширились въ содержаніи. Въ связи съ этимъ потерпѣли крушеніе тѣ простыя и гармоническія схемы, въ которыхъ пламенное воображеніе оптимистическаго вѣка хотѣло видѣть разрѣшеніе общественныхъ противорѣчій. Въ началѣ XX столѣтія не думаютъ болѣе, какъ въ концѣ XVIII, что государство обладаетъ силой совершать чудеса. *Les miracles de la république*, — какъ говорили въ то время, — слова чуждыя и непонятныя для современнаго слуха. Однако, политическая жизнь нашей эпохи стоитъ не предъ грудой развалинъ и бездной сомнѣній, а только предъ необозримой сложностью проблемъ и необходимостью чрезвычайныхъ усилій къ ихъ разрѣшенію. Предѣльные результаты этихъ усилій уходятъ въ безконечность, но, какъ мы видѣли, современная политическая мысль не видитъ въ этомъ причинъ къ отчаянію или бездѣйствію.

Политическая эволюція XIX вѣка, какъ мы могли въ этомъ убѣдиться, совершалась въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны постепенно падала вѣра въ возможность совершенной и безошибочно дѣйствующей государственной *организации*, съ другой стороны, *функции* государства безконечно расширялись. Въ то время какъ отъ государства стали требовать несравненно болѣе, въ него стали вѣрить гораздо менѣе. На него возложили огромное бремя, открывшее передъ нимъ новую стадію развитія, и при этомъ съ него сняли ореолъ прежняго величія, возвѣщавшій ему впереди свѣтлыя перспективы всеобщаго удовлетворенія. Для лю-

дей практическаго дѣла это означаетъ только переходъ отъ мечтаній къ дѣйствительности, и вотъ почему, при всей трудности положенія, у нихъ не видно стремленія сложить руки и отступить предъ неизвѣстностью будущаго. Они склонны скорѣе утверждать, что если въ государство вообще теперь вѣрятъ менѣе, чѣмъ прежде, въ томъ смыслѣ, что не ждутъ отъ него всеобщаго счастья, зато современному государству, ставшему ближе къ народу, болѣе довѣряютъ, чѣмъ государству прошлаго времени, и вслѣдствіе этого менѣе опасаются расширенія его задачъ. Худо ли, хорошо ли, но въ предѣлахъ для нихъ доступныхъ, политическіе дѣятели нашихъ дней энергично работаютъ надъ разрѣшеніемъ поставленныхъ вопросовъ съ увѣренностью, что они идутъ по вѣрному, хотя и медленному пути.

Однако, совершенно естественно, что слышатся и иные голоса. Если теоретики и сторонники правового государства признаютъ его безсиліе немедленно и до конца разрѣшить общественныя противорѣчія, удивительно ли, что его критики и противники говорятъ о его полной непригодности для идеальныхъ цѣлей. Если историческое развитіе государства въ его отношеніи къ запросамъ личности обнаруживаетъ его неспособность удовлетворить всѣ эти запросы, надо ли удивляться тому, что мысль ищетъ этого удовлетворенія въ представленіяхъ объ иныхъ формахъ жизни, что пылкіе человѣколюбцы снова хотятъ увлечь людей блаженствомъ социалистическаго рая, свободой anarchическаго быта, независимостью профессиональнаго федерализма, подвигомъ свободной теократіи. Но чего же ждать намъ отъ этихъ разнообразныхъ обѣщаній и стремленій? Въ какомъ отношеніи стоятъ они къ историческимъ путямъ государственной жизни? Проникнуты ли сами они прежней пылкостью надеждъ или и ихъ коснулось разлагающее дѣйствіе современнаго критицизма? Отвѣтить на эти вопросы возможно лишь при помощи подробнаго разсмотрѣнія упомянутыхъ представленій, въ связи съ изслѣдованіемъ общаго вопроса объ основаніяхъ и условіяхъ осуществленія общественнаго идеала. Это послужитъ задачей слѣдующей части настоящаго труда.

**П. Новгородцевъ.**





## Обоснованіе социализма у Фихте <sup>1)</sup>.

Въ настоящей лекціи я ставлю своей задачей выяснить, какъ и въ какомъ объемѣ обоснованы социалистическіе принципы въ философской системѣ Фихте.

Уже по своему историческому моменту это обоснованіе должно возбуждать усиленный интересъ: сочиненія Фихте появляются въ свѣтъ раньше, чѣмъ труды родоначальниковъ французскаго и англійскаго социализма: Фурье, Сень-Симона, Оуэна, Томсона.

Мы имѣемъ въ лицѣ Фихте, такимъ образомъ, не только перваго нѣмецкаго теоретика социализма, но и перваго значительнаго мыслителя вообще, выступившаго съ обоснованіемъ социализма въ новой философіи.

Шмоллеръ говоритъ: «идеи Фихте порождены пророческимъ духомъ одинокаго мыслителя». «Полстолѣтія онѣ дремлютъ, забытыя и нечитаемыя. Но скрытое въ нихъ *нравственное зерно* все-таки должно было принести свои плоды» <sup>2)</sup>). Эти слова Шмоллера въ свою очередь оказались пророческими: новѣйшіе сторонники социализма начинаютъ обращаться для обоснованія своихъ принциповъ къ идеалистической философіи, къ Канту и Фихте. Социализмъ Фихте заслуживаетъ далеко не одного историческаго интереса; онъ заслуживаетъ принципиально-философскаго вниманія и обсуждения; и это именно благодаря тому «*нравственному зерну*», о которомъ упомянулъ Шмоллеръ; оно составляетъ его сущность, его исходный принципъ, его основное отличіе отъ другихъ социалистическихъ ученій.

1) Пробная лекція, читанная въ Московскомъ университетѣ 7 февраля 1908 года.

2) Schmoller. Jahrbuch. f. Nationalök. u. Stat. Bd. 5. 1865. I. G. Fichte. Eine Studie.

Обоснованіе социализма у французскихъ и англійскихъ мыслителей построено на эвдемонистическомъ принципѣ, на принципѣ счастья и благосостоянія. Такъ, напримѣръ, англійскій социалистъ Вильямъ Томсонъ даетъ своему трактату такое заглавіе: «Исслѣдованіе о принципахъ распредѣленія богатства, наиболѣе способствующихъ человѣческому счастью».

Еще ярче выступаетъ эвдемонистическій принципъ у Фурье: онъ обѣщаетъ увеличить въ 20 разъ сумму наслажденій—«vingtupler la somme des jouissances», обѣщаетъ, что социалистическій строй дастъ изысканныя духовныя и даже гастрономическія наслажденія, и называетъ тотъ періодъ всемірной исторіи, который наступитъ при торжествѣ социализма, «апогеемъ счастья».

Какъ разъ обратное у Фихте: онъ отрицаетъ эвдемонизмъ, онъ выводитъ свой социализмъ изъ строгаго нравственнаго міросозерцанія, которое требуетъ только дѣятельности, только непрестаннаго моральнаго творчества, а не наслажденія.

Другое основное отличіе Фихте отъ раннихъ или утопическихъ социалистовъ состоитъ въ томъ, что послѣдніе въ своихъ философскихъ взглядахъ стоятъ на точкахъ зрѣнія грубѣйшей докритической метафизики.

Зомбартъ говоритъ: «Всѣ социалистически-настроенные мыслители до 40-хъ годовъ XIX в. опирались на одно и то же метафизическое основаніе—на вѣру въ благодѣтельность Бога (или природы); Богъ—добръ, а такъ какъ онъ создалъ міръ, то и міръ—добръ»<sup>1)</sup>. «Если бы промышленность необходимо должна была имѣть такіе позорные результаты, какіе мы наблюдаемъ,—Богъ не создалъ бы ее», говоритъ Фурье.—Поэтому и человѣкъ добръ отъ природы; и всѣ тѣ задачи созданія совершеннаго общественнаго строя, которыя кажутся неразрѣшимыми и недостижимыми—на самомъ дѣлѣ разрѣшаются просто и естественно; нужно только познать природу и приблизиться къ естественному состоянію; въ природѣ человѣка уже заложены тѣ силы, которыя приведутъ къ общему блаженству—и разумность, и благодѣтельность. Только отклоненія отъ природы, случайное неразуміе мѣшаетъ наступленію этого золотого вѣка, этого естественнаго состоянія. «Будущій порядокъ въ одно и то же время и «разумный», и «естественный». Разумъ ведетъ человѣка назадъ къ естествен-

<sup>1)</sup> Зомбартъ. „Социализмъ и социальное движеніе“.

ному состоянію»<sup>1)</sup>. «Общество вернется къ искренности своей природы», говоритъ Прудонъ.

Такое смѣшеніе научнаго знанія съ метафизическими надеждами, смѣшеніе законовъ существующаго съ законами должнствующаго въ понятіи «естественнаго», въ понятіи «непогрѣшимыхъ» законовъ природы, такой наивный оптимизмъ, наивная вѣра въ предустановленную гармонію—очевидно невозможны для философа, выросшаго изъ Канта. Не назадъ, къ мнимому «естественному» состоянію, а впередъ, къ конечнымъ цѣлямъ разумаго творчества зоветъ онъ. Онъ не предлагаетъ довѣриться естественнымъ склонностямъ человѣческимъ и естественнымъ законамъ благой природы; онъ требуетъ освобожденія отъ этихъ склонностей и этой природы и не только освобожденія, но и покоренія, власти надъ ними. Моральная свобода состоитъ въ томъ, что практическій разумъ властвуетъ надъ природными склонностями; человѣческій прогрессъ состоитъ въ томъ, что практическій разумъ властвуетъ надъ слѣпыми силами природы. Эти понятія суть не факты, а конечныя цѣли, идеалы; и чтобы двигаться къ нимъ, чтобы достигать ихъ, вовсе нѣтъ надобности исходить изъ оптимистической вѣры въ естественную гармонію, а какъ разъ наоборотъ, изъ строжайшей критики существующаго, изъ критики факта.

Но кромѣ всѣхъ этихъ принципиальныхъ отличій Фихте отъ другихъ раннихъ социалистовъ французскихъ и англійскихъ, существуетъ еще различіе—самое простое и самое яркое; обоснованіе социализма у Фихте вытекаетъ изъ его философской системы; онъ даетъ обоснованіе социализма въ своей философіи права, тогда какъ ни у одного изъ его соперниковъ нѣтъ ничего похожаго на настоящую философскую систему; они опираются въ обоснованіи своего социализма, какъ мы видѣли, на произвольно взятые и несвязанныя въ систему метафизически-религіозныя предпосылки; въ лучшемъ случаѣ, нѣкоторые изъ нихъ стоятъ на точкѣ зрѣнія «здраваго смысла».

Однако, существуетъ еще другое обоснованіе социализма, точно

<sup>1)</sup> *Морелли*, напр., называетъ свое произведеніе „Кодексъ природы“ (1755 г.). Онъ доказываетъ, что, если современный человѣкъ золъ и несчастенъ, то лишь потому, что онъ удалился отъ природы, создавши частную собственность; надо лишь возвратитъ его къ естественнымъ склонностямъ, т.-е. дать ему коммунистическій строй.

также относящееся отрицательно къ французскому и англійскому социализму, точно также считающее этотъ послѣдній ненаучнымъ, и притомъ обоснованіе, пытающееся дать цѣлую философскую систему, цѣлое міросозерцаніе. Это столь знаменитое и столь распространенное теперь обоснованіе социализма у Маркса и Энгельса. Особенно ярко можно освѣтить міросозерцаніе Фихте, а затѣмъ и особенности его социализма именно посредствомъ противопоставленія ему міросозерцанія Маркса и Энгельса. Такой приемъ тѣмъ болѣе законенъ, что міросозерцаніе Фихте пользуется пока значительно меньшей извѣстностью, чѣмъ міросозерцаніе марксистское, и, такимъ образомъ, мы пойдемъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному.

Марксъ и Энгельсъ даютъ уже въ своемъ «коммунистическомъ манифестѣ» основныя положенія своей философіи исторіи, которыя, затѣмъ, въ другихъ произведеніяхъ снова повторяются и подтверждаются: вся исторія есть исторія борьбы классовъ; образованіе классовъ есть результатъ извѣстныхъ экономическихъ соотношеній производства и распредѣленія, и ими же опредѣляются и отношенія господства. Имманентныя силы непрерывно производятъ переворотъ производственныхъ, а съ ними и всѣхъ экономическихъ отношеній.

Идеальныя области человѣческой жизни—государство, церковь, искусство, наука, мораль—суть простыя выраженія наличныхъ производственныхъ-отношеній, надстройки надъ экономическимъ фундаментомъ. Такое міросозерцаніе опредѣляется весьма точно терминомъ *историческаго материализма*. Въ основу своихъ построеній оно кладетъ категоріи причинности и субстанціальности. При этомъ основа историческаго процесса, его субстанція — есть субстанція матеріальная; и всѣ измѣненія этой субстанціи обусловлены неизмѣнными законами причинности.

Діаметрально противоположно міросозерцаніе Фихте. Если марксизмъ есть натурализмъ, философія природы, то философія Фихте—есть идеализмъ, философія свободы; если историческая необходимость, о которой говоритъ марксизмъ, есть необходимость каузальная, причинная, то необходимость, которую устанавливаетъ Фихте—есть необходимость моральная, необходимость цѣлей для свободной дѣятельности.

Если въ марксизмѣ организація хозяйственныхъ отношеній

опредѣляетъ научныя и моральныя воззрѣнія человѣка, то, наоборотъ, у Фихте мораль и наука опредѣляютъ организацію хозяйства. Для Фихте государство, церковь, искусство, наука и хозяйство, и производственныя отношенія суть выраженія свободы, продукты творческой дѣятельности по цѣлямъ.

Болѣе того, весь этотъ міръ, блистающій многообразіемъ красокъ и формъ, есть не что иное, какъ наше собственное созданіе, продуктъ нашего творческаго воображенія; продуктъ не случайный и субъективный, а необходимый и всеобщій—единая для всѣхъ, закономѣрная природа. И мы созидаемъ этотъ міръ не для того, чтобы пассивно созерцать его и любоваться имъ, а чтобы дѣйствовать въ немъ, преобразовать его; мы продуцируемъ его, какъ матеріалъ для свободнаго творчества.

Такимъ образомъ, въ противоположность натурализму, который основываетъ свое міросозерцаніе на категоріяхъ причинности и субстанціальности, Фихте строитъ свою систему на *идеяхъ* свободы и конечной цѣли. Первопринципъ его системы—«я», «das Ich» субъектъ, какъ свободно-разумная дѣятельность. Онъ можетъ сказать, какъ Фаустъ: «Im Anfang war die That» — «вначалѣ было дѣйствіе», свободное дѣйствіе субъекта.

Теперь мы можемъ опредѣлить, что значить обосновать социализмъ въ философской системѣ Фихте. Для марксизма—обосновать социализмъ значить показать, что въ силу неизбѣжныхъ экономическихъ переворотовъ онъ необходимо является какъ слѣдствіе въ историческомъ процессѣ; не нарушая своего метода, марксизмъ можетъ еще добавить, что это слѣдствіе соответствуетъ интересамъ одного изъ борющихся классовъ, интересамъ пролетаріата. Для Фихте—обосновать социализмъ значить показать, что онъ является необходимой цѣлью для человѣческаго творчества, необходимой потому, что она является единственнымъ средствомъ для достиженія другихъ высшихъ цѣлей. Фихте говоритъ: «цѣль земной жизни человѣчества состоитъ въ томъ, чтобы оно свободно устроило свое положеніе сообразно съ разумомъ» <sup>1)</sup>. Такая цѣль, такое свободное устроеніе, требуетъ социализма. Для Фихте мало показать, что социализмъ соответствуетъ интересамъ неимущихъ трудовыхъ классовъ; ему, какъ мы видѣли, мало даже показать, что социализмъ со-

1) „Черты современной эпохи“.

отвѣтствуетъ интересамъ всего человѣчества, ибо не всякій интересъ заслуживаетъ удовлетворенія; онъ можетъ признать социализмъ только тогда, если онъ постулируется моральнымъ принципомъ; онъ обосновываетъ социализмъ на идеѣ справедливости, на принципѣ права. Его социализмъ — не экономическій, а правовой. Мы должны его охарактеризовать точнѣе, какъ естественно-правовой. Но терминъ «естественнаго права» имѣетъ у Фихте совсѣмъ не то значеніе, какое онъ имѣлъ у писателей XVIII в., о которыхъ мы говорили. Здѣсь дѣло идетъ не о естественныхъ склонностяхъ и силахъ, заложенныхъ въ человѣческую природу самимъ Провидѣніемъ, — здѣсь говорится о тѣхъ правовыхъ нормахъ, которыя разумъ человѣческой постройки, критикуя существующія правовыя установленія. Именно къ такимъ нормамъ принадлежатъ социалистическіе постулаты: они не суть нормы дѣйствующаго положительнаго права, ибо на землѣ нигдѣ нѣтъ социалистическаго государства, — и вмѣстѣ съ тѣмъ, они не суть только моральныя нормы, такъ какъ дѣло идетъ о *государствѣ* и *правѣ*; вотъ такія-то нормы права, несуществующія еще, но долженствующія существовать, Фихте называетъ естественнымъ правомъ, правомъ, вытекающимъ изъ разума, и государство, построенное на такомъ идеальномъ правѣ, онъ называетъ *Vernunftstaat* — государство разума, противопоставляя его государству факта.

Для того, кто овладѣлъ основными идеями системы Фихте, тотчасъ же становится яснымъ, что *естественное право* у Фихте означаетъ «разумное право», или *право долженствующее быть*. Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи, въ «System der Rechtslehre» 1812 г. Фихте категорически высказываетъ эту мысль: «Naturrecht, d. h. Vernunftrecht, und so sollte es heissen» «естественное право — означаетъ разумное право и такъ должно было бы называться». (X, 498) 1): «Die Rechtslehre ist eine Analyse des Rechtsbegriffs a priori, als eines Soll.» «Ученіе о правѣ — есть анализъ понятія права a priori, какъ нѣкотораго долженствованія» (X, 499). Наконецъ онъ говоритъ: «Wir entwickeln den Begriff des Rechts, als ein Soll, ohne die Frage nach dem empirischen: wie ist's, oder wie kann es werden» (X, 548). «Мы развиваемъ понятіе права,

1) Всѣ ссылки и цитаты указаны по I. G. Fichte: Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte 1845—46. Указаны томъ и страница.

какъ чего-то *долженствующаго*, не спрашивая объ эмпирическомъ фактѣ, какъ оно есть, или какъ оно можетъ быть».

Съ точки зрѣнія Фихте—соціализмъ можетъ быть обоснованъ только посредствомъ идей естественнаго, разумнаго права, ибо здѣсь дѣло идетъ не о существующемъ, а о *долженствующемъ* быть, не о государствѣ факта, а о государствѣ разума.

Чтобы показать, въ какой мѣрѣ Фихте защищаетъ социализмъ, удобнѣе всего поставить вопросъ такъ, какъ это дѣлаетъ Антонъ Менгеръ въ своей книгѣ «Право на полный продуктъ труда». Онъ говоритъ: «конечныя цѣли социализма можно обозначить нѣсколькими основными экономическими правами», и указываетъ затѣмъ въ качествѣ такихъ правовыхъ постулатовъ: 1) *право на полный продуктъ труда* и 2) *право на существованіе* (третій постулатъ—«право на трудъ»—какъ признаетъ самъ Менгеръ—есть только видоизмѣненіе права на существованіе). Въ различныхъ социалистическихъ системахъ преобладаетъ то одинъ, то другой принципъ; при этомъ они выступаютъ въ различныхъ сочетаніяхъ и имъ придается самое различное положительное содержаніе. Поэтому гораздо легче объединить социалистическія ученія на томъ, что они *отрицаютъ*, нежели на томъ, что они утверждаютъ. Право на полный продуктъ труда отрицаетъ нетрудовой доходъ; продуктъ моего труда не можетъ быть захваченъ другимъ частнымъ лицомъ, — капиталистомъ, или земельнымъ собственникомъ; однимъ словомъ, отрицаніе нетрудового дохода ведетъ къ отрицанію земельной ренты и прибыли на капиталъ, т.-е. къ отрицанію частной собственности на землю и на орудія производства. Этотъ отрицательный пунктъ есть самый общій признакъ всѣхъ видовъ современнаго социализма.

«Это отрицаніе нетрудового дохода, — говоритъ Менгеръ, — является основной революціонной идеей нашего времени, подобно тому, какъ идея политическаго равенства господствовала во время французской революціи; по этому признаку можно отличить собственно социалистическія партіи отъ простыхъ партій реформы». Въ какомъ отношеніи стоитъ Фихте къ этимъ основнымъ принципамъ социализма? Онъ отрицаетъ нетрудовой доходъ, признаетъ право на продуктъ труда и право на существованіе. Такимъ образомъ, онъ всецѣло входитъ въ ряды социалистовъ.

Фундаментъ нетрудового дохода—это частная собственность, римско-правовая конструкція собственности, какъ *абсолютнаго господства* надъ вещью; и Фихте производитъ нападеніе на самый фундаментъ, на «священную и неприкосновенную» частную собственность. Онъ даетъ совершенно другую конструкцію имущественныхъ отношеній. Въ основу кладется понятіе культуры, понятіе общественнаго прогресса, понятіе планомѣрной совмѣстной дѣятельности. Міръ вещей, міръ природныхъ силъ — есть арена для цѣлесообразной дѣятельности человѣка; онъ подчиняетъ стихійныя силы своимъ цѣлямъ, онъ культивируетъ природу; однако цѣлесообразная дѣятельность многихъ можетъ придти въ столкновеніе и взаимно уничтожить полезные результаты; необходимо создать гармонію этихъ разнообразныхъ дѣятельностей, найти ихъ синтезъ.

Такой синтезъ, такое разрѣшеніе конфликта между свободными дѣятельностями есть задача *права*. Фихте говоритъ: «Основная задача и основной вопросъ науки о правѣ: какъ возможно общество свободныхъ существъ, какъ таковыхъ?» (III, 85). Отвѣтъ дается такой: «только такъ, что каждое свободное существо ограничиваетъ свою свободу свободою всѣхъ остальныхъ» (III, 92, 120). Право есть взаимоопредѣленіе свободы многихъ. Только гдѣ есть споръ о свободѣ, только тамъ и право (X, 529). Право есть разрѣшеніе спора между свободными дѣйствіями многихъ (X, 546). Свобода каждаго должна быть сохранена, принципъ автономной личности долженъ быть неизблѣмъ, поэтому споръ можетъ быть разрѣшенъ только въ формѣ свободнаго соглашенія всѣхъ съ каждымъ и каждаго со всѣми на основахъ полной взаимности, т.-е. посредствомъ *общественнаго договора*. Ту часть общественнаго договора, которая имѣетъ въ виду синтезировать разнообразныя воздѣйствія людей на внѣшній міръ, Фихте называетъ *договоромъ собственности* и придаетъ ему первостепенную важность. На договорѣ собственности покоится государство; государство есть осуществленіе и обезпеченіе этого договора; безъ реализаціи этого договора невозможна культура, невозможно планомѣрное воздѣйствіе на внѣшній міръ, а слѣдовательно невозможно и самое существованіе человѣка. Государство должно каждому обезпечить извѣстную сферу дѣятельности, извѣстный кругъ вещей, какъ средствъ для его цѣлей.



Такимъ образомъ, основаніемъ собственности является цѣлесообразная дѣятельность, трудъ. «Продукты моего труда — моя собственность». Фихте цѣликомъ принимаетъ это положеніе (III, 219), но изъ его построенія вытекаетъ больше, чѣмъ только это: я имѣю право не только на то, что я произвелъ, но и на то, что мнѣ нужно для моихъ цѣлей, хотя бы я и не затрачивалъ труда на это средство. «Послѣднее основаніе права собственности на вещь — есть подчиненіе ея нашимъ цѣлямъ», говоритъ онъ (III, 114—117).

Конструкція права у Фихте, а слѣдовательно и права собственности требуетъ строгой взаимности отношеній; правовое отношеніе есть взаимоотношеніе; я только ради того признаю чужую сферу свободы, чтобы другіе признавали мою сферу свободы; поэтому тотъ, кто не имѣетъ никакой собственности — не обязанъ соблюдать ничью собственность. Договоръ собственности требуетъ, чтобы каждому было предоставлено свое — *suum siquae*.

Теперь спрашивается, какова можетъ, какова должна быть эта дѣятельность, ради которой заключается договоръ собственности? Это конечно дѣятельность по цѣлямъ; но каковы эти цѣли? У каждого свои цѣли, цѣлей безчисленное множество; но при всемъ различіи, нельзя ли найти общую цѣль? (III, 211. X, 530). Такая цѣль есть: первая и непосредственная цѣль всякаго труда, всякой работы — это жить, жить своимъ трудомъ <sup>1)</sup>! (III, 212—215). И не просто жить, а жить какъ можно лучше, *wohl* — «so angenehm leben, als es möglich ist» (III, 402). Теперь договоръ собственности получаетъ содержаніе, получаетъ единую общую цѣль. Фихте говоритъ: «сфера свободныхъ дѣйствій распределяется между отдѣльными лицами посредствомъ договора всѣхъ со всѣми, и изъ этого дѣленія возникаетъ собственность. Но какъ должно быть произведено это дѣленіе, чтобы оно было сообразно принципу права; или достаточно того, чтобы оно было произведено, какой бы результатъ ни вышелъ изъ этого дѣленія?» (III, 402). Нѣтъ, оно опредѣляется общей цѣлью: жить и давать жить другимъ: «leben und leben lassen!» (ibid.) Каждому должно быть обеспечено право жить своимъ трудомъ (III, 215).

1) „Der Zweck aller menschlichen Thätigkeit — ist der, leben zu können“.  
(III, 402).

Тотъ, кто не имѣеть никакой собственности — не обязанъ соблюдать ничью собственность; болѣе того: тотъ, кто поставленъ въ невозможность существовать своимъ трудомъ, также ничѣмъ не связанъ, ибо ему не предоставлено то, ради чего онъ заключаетъ договоръ (X, 532). Однако, если весь трудъ человѣка уходитъ только на поддержаніе жизни, то онъ не можетъ вести достойное человѣка существованіе; его жизнь будетъ подобна жизни вьючнаго скота. Съ какою болью Фихте видитъ это моральное униженіе человѣческаго рода, съ какою силой онъ требуетъ человѣческихъ правъ!

Вотъ его слова: «Человѣкъ долженъ работать; но не такъ, какъ вьючное животное, которое, истомившись, засыпаетъ подъ своей ношей, а затѣмъ, послѣ неизбежнаго отдыха разбуженное снова влачитъ свою кладь. Нѣтъ, онъ долженъ работать безъ страха, чтобы возносить свое око и свой духъ къ небу, для созерцанія котораго онъ созданъ. Не подобаетъ ему питаться вмѣстѣ со скотомъ; его пища такъ же должна отличаться отъ корма, его жилище отъ стойла, какъ его прекрасное тѣло отличается отъ тѣла животного. Это его право, уже только потому, что онъ человѣкъ» (III, 423):

«Это не *благодетельное пожеланіе* только,—это право и назначеніе человечества—жить такъ легко, такъ свободно, съ такою властью надъ природой, такъ истинно-человѣчно, какъ только позволяетъ это природа» (III, 422). Этими словами устраняются всѣ пастырскія проповѣди личной благотворительности и состраданія, всѣ эти попытки разрѣшить социальный вопросъ посредствомъ подвиговъ индивидуальной доброты.

Фихте примыкаетъ здѣсь къ своему великому учителю Канту, который сказалъ, что народъ хочетъ не благотворительности, а своего права, «такъ какъ для одаренныхъ свободой существъ недостаточно пользоваться благами жизни: для нихъ важенъ принципъ, по которому они добываютъ эти блага» <sup>1)</sup>.

Эта цѣль—жить культурно, жить достойно человѣка—достигается правомъ и государствомъ. Это цѣль общественнаго договора; цѣль, сообразно съ которою само человечество должно урегулировать свои имущественныя отношенія.

<sup>1)</sup> Streit der Facultäten ed. Kehrbach, стр. 106. Ср. Losen Blättern, стр. 574 и далѣе.

И какъ бы для того, чтобы заставить окончательно умолкнуть голоса тѣхъ, которые считаютъ эти цѣли низменною заботой о земномъ, — Фихте прямо заявляетъ, что жить, и жить какъ можно лучше, не есть, конечно, послѣдняя цѣль для человѣчества; нѣтъ, это только первая цѣль для свободнаго творчества; въ порядкѣ цѣлей это — только средство къ достиженію конечной цѣли — моральной свободы: «Freiheit ist das höchste Gut» (IV, 410). Временная жизнь человѣка, конечно, не есть «цѣль въ себѣ»; нѣтъ, она — только средство, но средство единственное, а потому *святое*: «Das zeitliche Leben — ein Kampf um Freiheit». Конечная цѣль этой временной земной жизни есть царство свободы, царство Божіе на землѣ.

Теперь, въ обоснованіе своего соціализма, Фихте выступаетъ съ двумя основными принципами, которые и до, и послѣ него выставлялись соціалистами: онъ требуетъ *націонализаціи земли и обобществленія производства*. И то, и другое съ логической необходимостью вытекаетъ изъ его конструкціи собственности.

Фихте отрицаетъ римскую конструкцію собственности, какъ *абсолютнаго господства* надъ вещью, а потому отрицаетъ и частную собственность на землю. Такая собственность покоится на представленіи, что существуетъ право исключать другихъ изъ пользованія землею, безъ того, чтобы самому ее утилизировать; но это прямо противорѣчитъ принципу взаимности въ правѣ и принципу труда, какъ фундаменту собственности. Въ полномъ согласіи со своей конструкціей собственности Фихте признаетъ только право обработки земли и право на продукты этой обработки. Земледѣлецъ не можетъ запретить такого пользованія его землей, которое не вредитъ обработкѣ, напр. горнаго промысла. Никто не можетъ предъявлять свои права на землю, которую онъ не въ состояніи обрабатывать. Невоздѣланная земля есть собственность общины (III, 219). Но и вся земля вообще — есть собственность государства, и лишь оно, согласно своей цѣли — дать возможность всѣмъ существовать — раздаетъ землю въ пользованіе отдѣльнымъ лицамъ (X, 548). Такимъ образомъ, если земледѣлецъ не можетъ жить своимъ участкомъ, то необходимъ передѣлъ земли (III, 218).

Цѣль всякаго человѣческаго труда — жить, и жить хорошо, и она достигается тѣмъ полнѣе, чѣмъ выше продуктивность этого труда. Продуктивность же повышается съ развитіемъ техники

и съ раздѣленіемъ труда (III, 422—423. X, 543). Общая цѣль всего лучше и полнѣе достигается общими усиліями, общими средствами; «не каждый работаетъ для себя, а всѣ работаютъ совмѣстно для поддержанія жизни всѣхъ» (X, 542). Всѣ отвѣтственны за работу каждаго, ибо благосостояніе всей общины отъ нея зависитъ. Поэтому всѣ члены общины должны между собою урегулировать планомѣрность своего труда. Такъ дедуцируется право и обязанность государства регулировать производство и распредѣленіе. Вѣдь оно, это государство, отвѣтственно за жизнь всѣхъ, а слѣдовательно и за трудъ всѣхъ. Оно не можетъ предоставить эту важнѣйшую основу своего существованія игрѣ случайности, капризу личнаго произвола, борьбѣ страстей! Результаты такого ложнаго либерализма лучше всего видны на примѣрѣ несоціалистическаго государства, которое Фихте подвергаетъ жестокой критикѣ.

Существующія государства какъ разъ покоятся на той конструкціи, которую принципиально оспариваетъ Фихте, на пониманіи собственности, какъ абсолютнаго господства надъ вещью; на нихъ, говоритъ Фихте, можно видѣть, къ какимъ практическимъ послѣдствіямъ приводитъ римская конструкція собственности.

Мы видимъ, говоритъ онъ, государства, какъ убѣжища земельныхъ собственниковъ; власть находится на службѣ у этихъ собственниковъ, она оплачивается ими (IV, 403). Естественно, что они требуютъ только охраны своего достоянія и не желаютъ никакого иного вмѣшательства въ свои дѣла. Отсюда—выгодность для нихъ теоріи, что государство создано только для охраны частныхъ правъ и что торговый оборотъ не касается государства. По этой теоріи, говоритъ Фихте, государство отпало бы, если бы не оставалось больше воровъ и разбойниковъ, ибо все остальное лежитъ за предѣлами его компетенціи (IV, 403—404). Но государство не есть только принуждающая сила, оно вмѣстѣ съ тѣмъ и освобождающая сила; оно не есть деспотъ, посаженный для устрашенія злыхъ, оно—организованное по принципамъ права общество; «нѣтъ общества иначе, какъ въ государствѣ и черезъ государство» (X, 543). Было бы легкомысліемъ думать, что все пойдетъ само собою, что каждый самъ найдетъ работу и хлѣбъ (III, 447). Мы видимъ, что получается въ дѣйствительности: при полной взаимной неувѣрен-

ности одни грабятъ другихъ, зная, что и тѣ будутъ ихъ грабить, когда получатъ возможность (III, 447). Такую экономическую свободу Фихте называетъ беззаконіемъ: «Freiheit — das ist Gesetzlosigkeit des Erwerbs» (IV, 403). Результатомъ экономической свободы является экономическое рабство: человечество раздѣляется на богачей и бѣдняковъ; «Die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme: die Eigenthümer und die Nichteigenthümer» (IV, 404).

Такимъ образомъ, согласно Фихте, въ историческомъ государствѣ, въ государствѣ факта, господствуетъ выгода, а не справедливость, — сила, а не право; и моральная задача человечества состоитъ въ томъ, чтобы превратить это фактическое государство въ государство разума. Средствомъ для этого является социализмъ.

Мы можемъ теперь точнѣе выяснитъ отношеніе Фихте къ основнымъ правовымъ принципамъ социализма. Кладетъ ли онъ въ основаніе своего построения право на полный продуктъ труда, или право на существованіе? въ какой мѣрѣ онъ отрицаетъ нетрудовой доходъ?

Мы знаемъ, что нетрудовой доходъ возможенъ въ формѣ земельной ренты и въ формѣ прибыли на капиталъ. Земельную ренту Фихте отрицаетъ, ибо онъ отрицаетъ право частной собственности на землю; но какъ онъ относится къ другому виду нетрудового дохода: къ прибыли на капиталъ? какъ онъ относится къ праву частной собственности на орудія производства? Непосредственныхъ указаній на это мы не имѣемъ, и, однако, вопросъ рѣшается совершенно опредѣленно. Прежде всего, необходимо выяснитъ, почему Фихте не говоритъ объ этой сторонѣ нетрудового дохода. Дѣло объясняется тою историческою дѣйствительностью, какую онъ имѣлъ передъ собою. Промышленный переворотъ произошелъ въ Германіи, какъ выясняетъ Зомбартъ <sup>1)</sup>, въ 50-хъ годахъ XIX столѣтія, до тѣхъ поръ господствовалъ старый типъ промышленности — ремесленное производство. Господство капитализма до 50 годовъ ограничивалось почти исключительно одной Англіей. Поэтому тѣ социальные классы, какіе Фихте имѣлъ предъ собою, были: представители

---

<sup>1)</sup> Зомбартъ, „Германія наканунѣ экономического переворота“ стр. 1—5. Ср. „Развитіе капитализма“.

феодалнаго землевладѣнія—юнкера, и представители ремесленнаго производства и распредѣленія—мелкіе ремесленники и торговцы. Именно послѣднихъ, какъ представителей труда, Фихте и беретъ подъ свою защиту.

Что же касается современной буржуазіи, капиталистовъ въ современномъ смыслѣ слова, равно какъ современныхъ наемныхъ рабочихъ, пролетаріата, то ихъ Фихте еще не знаетъ, ибо эти классы выдѣлились въ его отечествѣ лишь 50 лѣтъ спустя. Поэтому для него не возникаетъ и вопроса о правѣ собственности на орудія производства.

Однако, съ его точки зрѣнія этотъ вопросъ рѣшается въ томъ же смыслѣ, какъ и вопросъ о земельной собственности: Фихте отрицаетъ нетрудовой доходъ *принципіально* и во всѣхъ его видахъ; вѣдь нетрудовой доходъ есть захватъ продуктовъ чужого труда, захватъ, основанный на римско-правовой конструкціи собственности, которая позволяетъ исключать другихъ изъ пользованія вещью безъ того, чтобы самому быть въ состояніи ею пользоваться. Такую собственность, какъ неизбежно ведущую къ эксплуатаціи, Фихте отрицаетъ. Онъ признаетъ оба основныхъ социалистическихъ принципа: право на полный продуктъ труда и право на существованіе, при чемъ даетъ ихъ синтезъ—право существовать своимъ трудомъ, и не простое право на существованіе, а право на достойное человѣка существованіе, право на свободный досугъ, право на умственное развитіе. Такъ широко понимаетъ Фихте задачи социалистическаго государства.

Теперь спрашивается, каковы тѣ практическія средства, которыя ведутъ къ осуществленію этихъ цѣлей. На это Фихте отвѣчаетъ въ своемъ «Замкнутомъ торговомъ государствѣ». Въ главныхъ чертахъ они таковы. Чтобы граждане могли жить ни въ чемъ не нуждаясь, они необходимо должны: 1) *произвести* нужное количество сырыхъ продуктовъ; 2) *обработать* эти продукты и 3) *распредѣлить* ихъ посредствомъ обмѣна. Отсюда необходимость трехъ родовъ дѣятельности, трехъ состояній (Stände) въ государствѣ: производители, ремесленники и купцы. Число производителей опредѣляетъ число ремесленниковъ; число тѣхъ и другихъ опредѣляетъ число купцовъ. Это отношеніе равновѣсія регулируется государствомъ, поэтому оно опредѣляетъ количество людей каждаго состоянія. Состоянія образуютъ

*замкнутые* цехи. Но ввозъ продуктовъ изъ-за границы нарушаетъ равновѣсіе; поэтому иностранная торговля запрещается; само государство образуетъ *замкнутый* союзъ. Принципъ замкнутости составляетъ основу всего построения, какъ показываетъ уже самое заглавіе «Замкнутое торговое государство». Для осуществленія всѣхъ этихъ мѣръ требуется непрерывный полицейскій надзоръ, организація полицейскаго государства.

Необходимо признать весь этотъ проектъ крайне неудачнымъ, даже для своего времени; онъ требуетъ возврата къ средневѣковымъ цеховымъ организаціямъ; болѣе того, онъ реставрируетъ античную идею *самодостаточности* государства, идею совершенно неприложимую къ новому міру <sup>1)</sup>. Неудача постигла нашего философа потому, что онъ вторгся въ область, лежащую внѣ его компетенціи. Вопросъ ставился о томъ, *какъ должно быть устроено народное хозяйство*, чтобы каждый могъ жить своимъ трудомъ. Очевидно, что отвѣтить на это можетъ только прикладная политическая экономія. Вопросъ о средствахъ есть вопросъ техники, вопросъ прикладной науки, которая находится въ тѣснѣйшей связи съ чистой наукой, устанавливающей законы; что же касается практической философіи, то она устанавливаетъ только конечныя цѣли для техники, или же критикуетъ тѣ цѣли, какія преслѣдуются фактически данной техникой.

*Шмоллеръ* говоритъ: «заслуга Фихте состоитъ въ томъ, что онъ показалъ безнравственность современнаго хозяйственнаго оборота и, вмѣстѣ съ тѣмъ, нарисовалъ задачи, которыя дѣйствительно должны быть для каждаго экономиста истиннымъ идеаломъ правомѣрной экономіи». Можно добавить, что Фихте долженъ былъ ограничиться этимъ; какъ, какими средствами достигать этихъ идеаловъ, какъ разрѣшить эти задачи — это уже дѣло экономиста. И Шмоллеръ, какъ экономистъ, имѣлъ право отрицать тѣ средства, которыя предлагалъ Фихте, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, признавать незыблемость его этико-философскихъ принциповъ. Онъ говоритъ: Фихте правильно указалъ, каковы истинныя задачи человѣческаго общества, но ошибался въ томъ, каковы средства къ ихъ осуществленію.

Обозрѣвая теперь построение Фихте въ его цѣломъ, со всѣми достоинствами и недостатками, и задавая себѣ вопросъ о его

<sup>1)</sup> См. Йеллинекъ, «Право совр. госуд.», 286—285.

принципіальной философской цѣнности, мы должны помнить прежде всего, что это только *первое слово* идеалистической философіи о социализмѣ, а никакъ *не ея послѣднее слово*. Когда Кантъ установилъ основной принципъ практической философіи, принципъ личности какъ самоцѣли, то онъ въ сущности предрѣшилъ вопросъ социализма; захватъ продуктовъ чужого труда, присвоеніе себѣ нетрудового дохода всегда влечетъ за собою опасность обращенія личности рабочаго въ средство и только въ средство.

Какъ Кантъ относился къ имущественной эксплуатаціи, видно изъ его собственныхъ словъ: онъ называетъ *весною* по отношенію къ человѣческому роду, когда одни пользуются выгодами, ради которыхъ другіе должны терпѣть тѣмъ большія лишенія <sup>1)</sup>).

Заслуга Фихте состоитъ только въ томъ, что онъ сдѣлалъ послѣдовательный выводъ изъ этического принципа Канта. Но въ системѣ Фихте этическій принципъ Канта претерпѣлъ значительныя измѣненія. Принципъ автономной свободной личности, какъ идеи, конструирующей этику, превратился у Фихте въ міровой принципъ, въ первооснову; абсолютное «я», субъектъ, какъ безконечная дѣятельность, есть первооснова всего сушаго и всего должнаго, есть принципъ и онтологическій, и телеологическій. Приматъ практическаго разума превратился въ суверенитетъ практическаго разума. Философія посредствомъ интеллектуальнаго созерцанія раскрываетъ подпочву міроваго процесса, его метафизическое основаніе; и это основаніе есть безконечная дѣятельность свободнаго «я».

Характеризуя міросозерцаніе Фихте и обоснованіе социализма въ этомъ міросозерцаніи, мы сравнивали его съ историческимъ матеріализмомъ Маркса и Энгельса. Получались двѣ полярныхъ нравоучительности: матеріализмъ и идеализмъ; философія природной необходимости и философія этической свободы. Платонъ говорить: «противоположности какъ бы связаны концами». Что общаго находимъ мы въ этихъ системахъ? Прежде всего онѣ требуютъ социализма. Но этого мало, въ ихъ міросозерцаніяхъ должна быть скрыта какая-то точка соприкосновенія, которая дѣлаетъ ихъ полярными. Теперь уже нетрудно усмотрѣть ее: обѣ системы утверждаютъ, что открыли *истинную первооснову*

<sup>1)</sup> S W. ed. Rosenkranz Bd. IX, S. 304. Cp. Bd. IV, S. 329—330.



исторического процесса; обѣ системы покоятся на метафизическомъ фундаментѣ. Нетрудно открыть и метафизическую родословную марксизма, которая открываетъ его кровное родство съ системой Фихте: Гегель говоритъ, что въ его системѣ субстанція становится субъектомъ. Эту основную мысль онъ беретъ у Фихте. Лѣвые гегельянцы, и въ числѣ ихъ Марксъ, снова сдѣлали субъектъ субстанціей и, притомъ, матеріальной субстанціей. Правильность этой генеалогіи подтверждаетъ самъ Энгельсъ; онъ говоритъ: «мы, нѣмецкіе социалисты, гордимся тѣмъ, что происходимъ не только отъ Сенъ-Симона, Фурье, Оуэна, но и отъ Канта, Фихте, Гегеля».

Такимъ образомъ, социализмъ Маркса и Энгельса, такъ же какъ и социализмъ Фихте, покоится на метафизической основѣ. Поэтому правъ Зомбартъ, когда говоритъ: «Только въ этомъ слияніи политическихъ и экономическихъ стремленийъ съ догмами *метафизически обоснованнаго воззрѣнія* на міръ и жизнь, находится объясненіе того догматическаго фанатизма, той непреодолимой силы вѣры, съ которой такъ часто защищаются ученія социализма»<sup>1)</sup>.

Если мы теперъ, въ заключеніе, спросимъ себя, въ чемъ же состоитъ основная черта фихтеанской метафизики, то мы должны отвѣтить: въ ея этическомъ характерѣ. Этико-метафизическій фундаментъ поддерживаетъ всѣ построенія этой системы. Могучій призывъ къ моральному творчеству дѣлаетъ ее особенно увлекательной. Всѣ великіе вопросы человечества и, въ числѣ ихъ, социальный вопросъ ставятся здѣсь какъ вопросы этики. Въ этомъ и состоитъ то первое слово идеалистической философіи о социализмѣ, которое она произноситъ устами Фихте; оно сохраняетъ свое значеніе и по настоящее время. Глава современныхъ неокантіанцевъ Германъ Когенъ, который отрицаетъ фихтеанскую метафизику, признаетъ правильной точку зрѣнія Фихте на социальный вопросъ, какъ на вопросъ этической. Онъ говоритъ: «Социализмъ правъ, поскольку онъ основывается на этическомъ идеализмѣ. Этической идеализмъ служитъ ему основаніемъ»<sup>2)</sup>.

## Б. Вышеславцевъ.

<sup>1)</sup> Социализмъ и социальное движеніе.

<sup>2)</sup> Cohen: „Einleitung mit kritischem Nachtrag“ zur 5 Ausgabe der „Gesch. d. Mat.“ Fr. Al. Lange. 1896.

## Платонъ въ истолкованіи П. Наторпа.

(P. Natorp. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.)

---

Появившійся нѣсколько лѣтъ назадъ трудъ П. Наторпа «Platos Ideenlehre» представляетъ, безъ сомнѣнія, самое цѣнное и интересное явленіе въ литературѣ послѣдняго времени о Платонѣ. Трудъ этотъ принадлежитъ перу выдающагося изслѣдователя греческой философіи, выдающагося знатока Платона. Наторпъ уже много лѣтъ посвящаетъ свои работы Платону, — и настоящій трудъ является какъ бы итогомъ этихъ занятій его. Въ силу этого, книга Наторпа читается нелегко и предполагаетъ у читателя хорошее знаніе Платона, тѣмъ болѣе, что Наторпъ систематически комментируетъ всѣ его произведенія. Проводя новую точку зрѣнія на ученіе Платона, Наторпъ провѣряетъ ее на всѣхъ діалогахъ и этимъ заставляетъ читателя продѣлать съ нимъ трудную задачу детального анализа мыслей философа, требуетъ къ себѣ напряженнаго вниманія, но зато и вполне вознаграждаетъ читателя широтой и серьезностью своей точки зрѣнія, стройностью и цѣльностью развертывающейся картины развитія Платона. Можно не соглашаться съ Наторпомъ, но нельзя не чувствовать огромнаго наслажденія при чтеніи его книги, заставляющей пересмотрѣть и провѣрить обычное пониманіе ученія Платона объ идеяхъ. Интересъ книги увеличивается еще тѣмъ, что Наторпъ полонъ живого философскаго сочувствія къ Платону; онъ не отдѣляетъ въ себѣ историка отъ философа и даже въ подзаголовкѣ своей книги ставитъ себѣ не только историческія, но и общеплатонскія задачи («Eine Einführung in den Idealismus»). И надо признать, что именно это и является высоко цѣнной стороной труда Наторпа. «Дополняя» Платона, Наторпъ сумѣлъ приблизить его

къ намъ, сумѣлъ вдохнуть жизнь въ его формулы, — такъ сказать, вырвать Платона изъ-подъ власти времени. И хотя, какъ мы увидимъ, великій мыслитель не весь отразился въ работѣ Наторпа, но она невольно вызываетъ желаніе, чтобы, наконецъ, *весь* Платонъ нашелъ себѣ такого же вдумчиваго истолкователя. Целлеръ, давшій лучшее до сихъ поръ изложеніе Платона, остается все же слишкомъ историкомъ, если только можно въ этомъ упрекнуть: ему не хватаетъ того философскаго тяготѣнія къ Платону, которое заставляетъ Наторпа интересоваться не только тѣмъ, что *далъ* Платонъ, но и тѣмъ, что онъ *хотѣлъ* дать, заставляетъ углубиться въ тенденціи и мотивы его творчества. Конечно, въ этомъ лежитъ корень неустранимаго субъективизма въ толкованіяхъ Наторпа; но безъ такого субъективизма вообще мертва исторія философіи, такъ какъ всякій гениальный мыслитель всегда больше и глубже своихъ произведеній. Задача историка вѣдь не можетъ ограничиться точнымъ воспроизведеніемъ того, что осталось отъ мыслителя: она заключается еще въ томъ, чтобы по возможности ввести насъ въ самую атмосферу философскаго творчества, въ тѣ перспективы, которыя вдохновляли мыслителя, которыя заставляли его искать все болѣе адекватнаго выраженія мелькнувшей ему истины. Поэтому только философъ, только тотъ, кто самъ ищетъ разрѣшенія философскихъ проблемъ, можетъ быть настоящимъ историкомъ философіи. Какъ хорошо говоритъ Виндельбандъ, исторія философіи есть постепенное осуществленіе «нормальнаго сознанія», и лишь въ свѣтѣ этого «нормальнаго сознанія», поскольку мы, живые участники его выработки, причастны къ нему, можетъ открыться внутренній смыслъ исканій и противорѣчій того или иного мыслителя.

Съ этой точки зрѣнія историческія изслѣдованія порой являются даже своеобразнымъ *experimentum crucis* для міровоззрѣнія историка. Если ему не удастся понять гениальнаго и искренняго мыслителя (а ихъ только и слѣдуетъ принимать здѣсь въ расчетъ) въ свѣтѣ своего міровоззрѣнія, если не только результаты творчества, но и основные мотивы его у даннаго мыслителя не вполне уясняются имъ, то часто это можетъ быть слѣдствіемъ узости той точки зрѣнія, съ которой смотритъ историкъ. И нѣтъ поэтому ничего по существу невѣроятнаго въ томъ, что, напр., ученіе Платона было непонято до сихъ поръ, что «впер-

вые возрожденіе Кантовскаго идеализма, какъ думаетъ Наторпъ (S. V), принесло и настоящее пониманіе Платона». При такой конструкціи проблема истолкованія Платона перестаетъ имѣть только историческій интересъ, только историческій смыслъ: разрѣшеніе ея приобрѣтаетъ общеполитическое значеніе. Пригодность опредѣленной философской точки зрѣнія для исторически-правильнаго истолкованія какого-нибудь мыслителя, напр., въ данномъ случаѣ Платона, сама по себѣ является крупнымъ достоинствомъ этой точки зрѣнія въ силу того, что болѣе глубокое пониманіе проблемъ всегда раскрываетъ яснѣе правду и неправду, случайное и существенное въ болѣе узкихъ системахъ. Способность уяснять другія системы, уяснять логическую и психологическую возможность ихъ возникновенія, вообще служить признакомъ болѣе глубокой, а когда дѣло идетъ о пониманіи выдающагося и разносторонняго мыслителя, то тѣмъ болѣе, конечно. И если Наторпъ стремится показать, что ученіе Платона есть набросокъ, а отчасти и раскрытіе системы трансцендентальнаго идеализма, если онъ утверждаетъ, что, только усвоивъ и принявъ Кантовскую точку зрѣнія, можно все понять въ Платонѣ, то и онъ этимъ самымъ связываетъ судьбу своего толкованія съ судьбой защищаемой имъ лично философской теоріи. Если поэтому окажется, что толкованія Наторпа не объясняютъ всего Платона, то это значитъ, что передъ умственнымъ взоромъ Платона носилась, что его вдохновляла не дорогая Наторпу система трансцендентальнаго идеализма, а нѣчто иное. И это значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что гениальный мыслитель, едва ли не единственный среди философовъ по своему пламенному исканію истины, едва ли не величайшій по внутренней подвижности и глубокой антидогматичности своего ума, не вмѣщается въ поле зрѣнія трансцендентальнаго идеализма, что эта точка зрѣнія не охватываетъ проблемъ во всей ихъ полнотѣ. И если только толкованія Наторпа достаточно глубоки, если въ нихъ сдѣлано все, чтобы использовать исходную точку зрѣнія, то неудача должна свидѣтельствовать о безусловной узости этой исходной точки зрѣнія <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Мы увидимъ, что Наторпъ сознаетъ это, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ противникамъ его точки зрѣнія, видя въ „непониманіи“ Платона слѣдствіе ихъ догматизма. См. ниже.

До Наторпа не разъ указывали, что основная мысль Платона въ его ученіи объ идеяхъ должна быть толкуема въ духѣ трансцендентальнаго идеализма. Такъ, Cohen въ статьѣ «Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt» <sup>1)</sup> пытался показать, что съ самаго начала Платонъ мыслилъ въ *идеа активную функцию нашего духа* въ познаніи дѣйствительности. «Останься Платонъ при томъ, что все дано намъ въ созерцаніи,—пишетъ Cohen <sup>2)</sup>,—останься онъ при первоначальномъ значеніи понятія *идеа*, онъ естественно и неизбѣжно пришелъ бы къ Канту, къ тому, что нѣтъ трансцендентнаго, что все есть явленіе». Cohen однако не отрицаетъ, что Платонъ мыслилъ идеи трансцендентными; онъ только видитъ въ этомъ уклоненіе, «критическую половинчатость» (S. 446). На болѣе рѣзкую точку зрѣнія сталъ Lotze въ своей Логикѣ (S. 505--524). Онъ удивляется, что историки философіи, преклоняющіеся передъ глубокомысліемъ Платона, рѣшаются приписывать ему такую бессмыслицу, какъ признаніе за идеями трансцендентнаго существованія. По мнѣнію Lotze, Платонъ хотѣлъ своимъ понятіемъ идеи указать на *міръ цѣнностей*, на ту сферу, значеніе которой не зависитъ отъ міра явленной. Наоборотъ, «міръ идей» придаетъ явленіямъ цѣнность, и явленія лишь постольку и привлекаютъ наше вниманіе, поскольку они «причастны» идеямъ. Конечно, идеи «дѣйствительны», если подъ этимъ словомъ будемъ разумѣть то же, что мы разумѣемъ, говоря о «дѣйствительности», т.-е. о цѣнности какого-нибудь закона природы.

Толкуя такимъ образомъ ученіе Платона, Lotze касается мимоходомъ вопроса, почему Аристотель, имѣвшій возможность вполне уяснить себѣ ученіе Платона, упрекаетъ его въ томъ, въ чемъ, по мнѣнію Lotze, онъ не былъ повиненъ. Разрѣшеніе этого вопроса Lotze видитъ въ томъ <sup>3)</sup>, что Аристотель въ своей полемикѣ имѣлъ въ виду не столько собственное ученіе Платона, сколько тѣ недоразумѣнія, которыя рано возникли въ Академіи. Въ виду мимолетности своихъ замѣчаній, Lotze не даетъ однако доказательства своего рискованнаго утвержденія.

Наторпъ, примыкающій къ намѣченному въ указанныхъ рабо-

1) Zeitschrift für Völkerpsychologie. 1866.

2) Zeitschr. f. Völkerps. S. 443.

3) Logik. S. 517. Развѣтіе этого мотива у Наторпа см. ниже.

тахъ пониманію Платона, далеко ушелъ отъ своихъ предшественниковъ въ выполненіи своей задачи. Онъ не ограничился общими анализами, какъ это сдѣлалъ Lotze, не остался на точкѣ зрѣнія Cohen'a, признающаго два періода у Платона въ пониманіи идей, — а попытался систематически и послѣдовательно раскрыть развитіе гносеологіи Платона. Поставивъ въ центрѣ философскихъ исканій Платона его гносеологическія воззрѣнія, Наторпъ прежде всего постарался доказать это центральное значеніе гносеологіи для всѣхъ діалоговъ, а затѣмъ привести въ связь съ гносеологіей этические и религіозныя взгляды Платона. Онъ поставилъ себѣ широкую задачу понять эти взгляды Платона, какъ формы, въ которыхъ уяснялась ему тайна познанія, — показать, что внутренній паюсъ философіи Платона, ея жизненный нервъ, ея творческая основа заключалась въ все болѣе могучемъ и глубокомъ проникновеніи въ проблему знанія. И нельзя не видѣть въ прямолинейности Наторпа, въ его вдохновенной односторонности настоящаго историческаго прозрѣнія, хотя бы мы и признали силу этого прозрѣнія небольшой, хотя бы мы обвинили Наторпа въ близорукости. Среди различныхъ попытокъ понять Платона изъ внутренней завязки его мышленія, попытка Наторпа заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что многія стороны его толкованія могутъ быть признаны безспорными. Сравните, напр., превосходную и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ тоже безспорную точку зрѣнія на Платона, развитую Вл. Соловьевымъ въ его статьѣ «Жизненная драма Платона». Прекрасно раскрывая корни и смыслъ того умонастроенія, которое закрѣпилось въ Федръ и Пиръ, Вл. Соловьевъ совершенно не въ состояніи объяснить намъ той внутренней потребности въ чисто гносеологическихъ изслѣдованіяхъ, результаты которыхъ отмѣчены въ діалогахъ. Чѣмъ болѣе бѣглы и случайны гносеологическія замѣчанія Платона, тѣмъ болѣе серьезнаго вниманія требуютъ они. По своему принципиальному значенію, по своей продуктивности гносеологическія соображенія должны занимать въ творчествѣ философа очень серьезное мѣсто, — и самая случайность въ высказываніи этихъ гносеологическихъ соображеній, быть можетъ, и вытекала изъ того, что думы на гносеологическія темы были привычны и постоянны у Платона. Платонъ писалъ свои діалоги на различныя темы, но самая постановка и обработка этихъ темъ могла вполне опредѣляться гносеологи-

ческими думами Платона. Тогда понятна нѣкоторая небрежность въ развитіи гносеологическихъ взглядовъ у Платона...

Если такая конструкція правильна, то она должна быть провѣрена непременно на *всѣхъ* діалогахъ: вѣдь если мы только допустимъ, что не все и не во *всѣхъ* діалогахъ объяснимо изъ указанного мотива философскаго творчества, мы допустимъ, очевидно, *нѣсколько центовъ*, изъ которыхъ развивалась философія Платона <sup>1)</sup>. Допустивъ это, мы признаемъ какіе-то еще иные (напр., этические и религиозные) корни творчества Платона, и тѣмъ самымъ станемъ передъ новымъ вопросомъ—о внутреннемъ единствѣ личности Платона. Этотъ вопросъ стоитъ тѣмъ серьезнѣе, что Платонъ (при Наторповомъ истолкованіи его гносеологии) нисколько не былъ занятъ разработкой проблемы реальности. По Наторпу Платонъ былъ изъ тѣхъ критическихъ умовъ, у которыхъ «съ начала до конца» вниманіе обращено на «процессъ познаванія», а не на предметъ познанія... <sup>2)</sup> Какъ же соединить отсутствіе «метафизической потребности», предполагаемой той критической психологіей, о которой говоритъ Наторпъ, съ эстетическими, религиозными и этическими стремленіями, которыя всегда связаны съ «иллюзіей реальности», ужъ если такъ угодно выражаться Наторпу? Понятно, что Наторпъ старается, какъ увидимъ ниже, представить «метафизическія» стремленія Платона какъ «побочные продукты» того строя мыслей и настроеній, который былъ связанъ съ гносеологическими думами его; понятно, что онъ не хочетъ видѣть нигдѣ исключеній, хочетъ рѣшительно все метафизическое истолковать въ своемъ духѣ. Наторпъ правъ: если философія Платона въ ея результатахъ была «съ начала до конца» только гносеологіей и только ей,—то она была таковой и въ ея мотивахъ и корняхъ. Нельзя отказать Наторпу въ глубокомъ психологическомъ чутьѣ, когда онъ такъ упорно очищаетъ Платона отъ всякаго намека на метафизику, сводя «опасныя» выраженія на метафоры или просто неудачныя выраженія: Платонъ или совершенно былъ лишень «метафизической потребности», или же былъ вполнѣ подъ ея властью...

Большинство историковъ не замѣчаетъ кроющейся здѣсь глу-

1) Ср. А. Н. Гиляровъ. Платонъ какъ историческій свидѣтель. Стр. 54.

2) См. Pl. Ideenlehre. S. 366—371.

бокой психологической проблемы. Они часто говорят <sup>1)</sup>, что теорія идей лишь впоследствии развилась въ метафизическую систему, что первоначально она имѣла для Платона чисто гносеологическое значеніе. Но если теорія идей съ самаго начала имѣла *только* гносеологическій смыслъ, то этотъ смыслъ можетъ быть выраженъ только въ терминахъ трансцендентальнаго идеализма (см., напр., превосходное развитіе этой мысли въ статьѣ Cohen'a), и поворотъ къ метафизикѣ знаменуетъ такой рѣзкій (и въ философскомъ и психологическомъ смыслѣ) поворотъ въ Платонѣ, который не оправдывается историческими данными. Нужно поэтому признать, что Платонъ былъ съ начала до конца метафизикомъ въ теоріи идей, или, отрицая это для первыхъ фазъ развитія теоріи идей, отрицать и для дальнѣйшихъ, какъ это дѣлаетъ Наторпъ. На его сторонѣ во всякомъ случаѣ требованіе психологической послѣдовательности...

Переходя къ болѣе подробному анализу труда Наторпа, мы должны оговориться, что остановимся лишь на основныхъ пунктахъ его изложенія. Книга Наторпа по своему плану есть грандіозный комментарий, цѣнность котораго не только въ общихъ точкахъ зрѣнія, но и въ многочисленныхъ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ. Въ силу этого она не поддается изложенію; мы ставимъ себѣ цѣлью возсоздать лишь общую картину развитія творчества Платона, какъ ее рисуетъ Наторпъ, останавливаясь лишь попутно на отдѣльныхъ его анализахъ.

Наторпъ убѣжденъ, что Платонъ съ начала до конца своего философскаго развитія видѣлъ въ идеяхъ не сферу высшей реальности, не метафизическія «вещи въ себѣ», а чистыя положенія мышленія, методы познанія. Правда, Платонъ говорилъ объ «отдѣленіи» бытія и быванія, говорилъ объ отличіи познанія въ понятіяхъ и обычнаго эмпирическаго познаванія, — но дѣйствительный смыслъ этого отдѣленія, въ которомъ такъ настойчиво упрекаетъ его Аристотель, заключается, по мнѣнію Наторпа (S. 405), лишь въ признаніи безусловнаго пріоритета за «логическимъ», — за тѣмъ, что обосновываетъ бытіе предметовъ. По-

<sup>1)</sup> Ср. Виндельбандъ. Платонъ. Стр. 67. На этомъ построена, между прочимъ, указанная статья Cohen'a.



этому Платонъ не повиненъ въ томъ «удваиваніи» вещей, которое приписываетъ ему Аристотель: онъ училъ лишь о томъ, что чистыя понятія логически предшествуютъ эмпирическимъ (S. 73), училъ въ связи съ этимъ о двухъ сферахъ бытія, какъ *функцияхъ двухъ родовъ сужденій* (S. 146). Каждое эмпирическое сужденіе предполагаетъ чистое, къ которому оно относится какъ отраженіе къ первоначальному образу; дѣйствительность не противостоитъ ни тому, ни другому, она *полагается* въ *λογος*, а чувственное бытіе, чувственные предметы постольку и «существуютъ», поскольку они «причастны» этому чистому бытію. Эмпирическіе факты имѣютъ свой корень въ основныхъ положеніяхъ мышленія, и въ нихъ, въ *λογος* и должна быть обоснована дѣйствительность. Въ этомъ, по Наторпу, и заключается методологическій смыслъ идей,—здѣсь выраженъ, по его мнѣнію, принципъ критическаго или лучше методологическаго (*methodischen*) идеализма (S. 150).

Это основное воззрѣніе Платона на идеи оформилось у него не сразу. Даже, когда онъ овладѣлъ своей мыслью, онъ постоянно былъ близокъ къ той опасности, которой не сумѣли избѣжать элейцы — именно растворить трансцендентальное въ трансцендентномъ. Открытіе апріорнаго знанія, логически опредѣляющаго всю систему опыта, было сдѣлано Платономъ не во всей чистотѣ этого факта, и его ученіе, въ отличіе отъ Кантовскаго, въ которомъ логическій смыслъ знанія а *rigorē* выясненъ вполне, можетъ быть названо «психологическимъ апріоризмомъ» (S. 377). Анализъ діалоговъ въ ихъ хронологической и внутренней послѣдовательности позволяетъ намъ глубже взглянуть въ исторію этого ученія, дѣлающаго Платона, а не Аристотеля отцомъ европейской науки.

Въ раннихъ этическихъ діалогахъ важно отмѣтить тотъ выходъ за предѣлы эмпирическаго, который подготовлялъ для мысли Платона противоположность идей и опыта (S. 18). Такъ, напр., уже въ Лакесѣ звучитъ отдѣленіе быванія, подчиненнаго закону времени отъ того, что существуетъ внѣвременно. Въ Менонѣ мы имѣемъ уже вполне ясное и опредѣленное раскрытіе той мысли, что мы обладаемъ знаніемъ, не получаемымъ изъ опыта, знаніемъ а *rigorē*. Пока это открытіе связано еще съ религиозно-мистическими представленіями — съ извѣстнымъ ученіемъ о воспоминаніи; однако это ученіе является лишь «по-

этическимъ придаткомъ» (S. 35), не могущимъ затемнить основного смысла открытія. Впрочемъ, слѣдуетъ признать въ этомъ серьезное уклоненіе въ сторону психологизма. Наторпъ соглашается даже, что Платонъ, не забывшій еще въ Федонѣ ученія о воспоминаніи, придавъ этой психологической гипотезѣ большее значеніе, чѣмъ это было въ интересахъ логической стороны его ученія. И именно это отклоненіе въ сторону психологизма объясняетъ намъ тѣ недоразумѣнія съ ученіемъ Платона, которыя продолжаются до сихъ поръ: превращеніе идей въ «вещи» особаго рода, въ Ueberdinge, къ которымъ чувственныя вещи стоятъ хотя и въ необъяснимомъ, но все же «вещномъ» отношеніи—это роковое недоразумѣніе имѣетъ свою основу прежде всего въ поэтической образности Платоновскаго изложенія. Мы однако не должны поддаваться вліянію этой образности, не должны придавать ей больше значенія, чѣмъ она заслуживаетъ. Лишь выдѣливъ ядро его мысли, мы можемъ говорить о существѣ того, что сказалъ Платонъ въ Менонѣ. И мы должны согласиться, что требованіе психологической послѣдовательности обязываетъ насъ видѣть въ Менонѣ основу того, что дають позднѣйшіе діалоги, въ которыхъ логическая сторона его ученія *нисколько не связана* съ поэтическими образами.

Открытіе апіорнаго знанія было дѣломъ гениальнаго прозрѣнія въ проблему познанія, но оно неизбежно не могло предстать передъ взоромъ Платона во всей необходимой ясности и раздѣльности. Наторпъ часто говоритъ о томъ, что Платонъ былъ какъ бы ослѣпленъ (S. 51) раскрывшейся передъ нимъ перспективой; настроеніе, создавшееся у него благодаря этому открытію, слѣдало его весьма воспримчивымъ къ впечатлѣніямъ орфики<sup>1)</sup>. И если имѣть въ виду, что то, что въ Менонѣ открылось ему какъ конструирующая сила знанія, въ Горгіи предстало передъ нимъ въ своемъ реформирующемъ значеніи для этики, для жизни,—если принять это во вниманіе, то понятно то повышенное настроеніе, тотъ субъективный паѳосъ, который обусловилъ перевѣсъ поэтической фантазіи надъ отвлеченнымъ анализомъ. Здѣсь крылась серьезная опасность, смыслъ которой особенно ясенъ въ Федрѣ, представляющемъ высшую фазу сбли-

<sup>1)</sup> Такъ объясняетъ Наторпъ религиозное настроеніе Платона, видя въ немъ производную отъ его философскаго творчества...

женія открытой Платономъ истины съ религіозно-мистическими представленіями. Въ Федрѣ поразительная художественная высота соединяется съ «опасной» образностью въ проблемахъ «чистой» философіи,—и съ тѣмъ большимъ вниманіемъ, по мнѣнію Наторпа, нужно отнестись къ Федру. Его собственный комментарий этого діалога отличается поразительнымъ глубокомысліемъ и остроуміемъ.

Главная цѣль діалога Федрѣ заключалась въ развитіи понятія и задачи формальной философіи или діалектики, и критика реторики, ея формальной стороны, играетъ здѣсь подчиненную роль. Формальная философія, какъ научная дисциплина, какъ основа философіи, впервые выступаетъ именно здѣсь. Поэтому Федрѣ знаменуетъ *открытие логики* не только какъ самостоятельной, но и просто какъ основной философской дисциплины (S. 62). Понятія перестаютъ въ Федрѣ играть только формально логическую роль, какъ средства обработки опытнаго матеріала,—какъ это до сихъ поръ устанавливалъ Платонъ вслѣдъ за Сократомъ. Въ Федрѣ діалектика является не только «имманентнымъ методомъ» любой науки, но сама является особой наукой, имѣющей свой объектъ (S. 71). Такимъ образомъ въ Федрѣ ученіе объ идеяхъ впервые пересоздаетъ Сократовское «понятіе» въ Платоновскій трансцендентализмъ, благодаря выдѣленію «чистаго», лишь въ мышленіи и благодаря мышленію даннаго содержанія. Языкомъ, полнымъ орфической символики, Платонъ говоритъ о томъ «первоначальномъ», что созерцала душа «прежде» чувственнаго опыта, учить, что лишь воспоминаніе объ этихъ чистыхъ образахъ дѣлаетъ возможнымъ чувственный опытъ. Логическій смыслъ этихъ образныхъ выраженій заключается въ признаніи чистаго бытія, понятіе о которомъ невыводимо изъ чувственнаго опыта; наоборотъ послѣдній долженъ быть сведенъ къ первому. «Образъ» и «отраженіе»—то, что въ метафизическомъ истолкованіи Платона превратилось въ «вещь въ себѣ» и чувственный предметъ, говорятъ лишь о зависимости эмпирическихъ понятій отъ чистыхъ. Аристотель же, у котораго, какъ и у многихъ другихъ, не хватало «органа» (S. 73) для пониманія Платоновскихъ метафоръ, взглянулъ на идеи, какъ на вещи,—тогда какъ ихъ чистое, безобразное бытіе есть лишь ихъ *логическая изначальность*. Наторпъ соглашается, впрочемъ, что «Платонъ слишкомъ беззаботно игралъ въ этомъ случаѣ

метафорами» (S. 74), но вѣдь и самъ Платонъ считаетъ свои слова поэтической шуткой. Поэтому нужно умѣть «читать между строкъ» (S. 75), чтобы понять то, что въ темныхъ глубинахъ вдохновенія связывало метафоры въ Федръ съ ясными, раздѣльными анализами въ Теэтетѣ, Федонѣ, Государствѣ.

Нужно еще отмѣтить, что въ самомъ Федрѣ обнаруживается опасность растворенія трансцендентальнаго въ трансцендентномъ. Благодаря господству у Платона орфическихъ представленій, отдѣленіе чистаго мышленія отъ чувственнаго созерцанія могло повести къ ложному сравненію чистаго бытія съ чувственнымъ, къ пониманію его какъ сверхчувственной реальности, т. е. къ сгущенію трансцендентальнаго въ трансцендентное. Но Платону все же удалось избѣжать этой опасности, преодолѣть которую не смогли элейцы: въ этомъ убѣждаютъ насъ дальнѣйшіе діалоги. Въ Федрѣ, однако, Платонъ больше всего далъ поводовъ къ метафизическому толкованію его ученія: недаромъ какъ разъ въ Федрѣ отсутствуютъ тѣ выраженія, которыя яснѣе всего говорятъ объ «имманентности идеи въ явленіяхъ»—*παρουσία* и *μέτερος* (S. 86).

Въ дальнѣйшихъ діалогахъ мы находимъ прежде всего болѣе чистое, свободное отъ религіозно-мистическихъ представленій выраженіе открытой истины, углубленіе и развитіе ученія, лишь намѣченнаго въ Федрѣ. Такъ въ Теэтетѣ извѣстныя слова о «меэтикѣ» Сократа говорятъ о наличности у насъ апріорнаго знанія, не связывая этого факта съ ученіемъ о воспоминаніи (S. 98—99). Въ Теэтетѣ же впервые Платонъ даетъ перечисленіе основныхъ понятій; завершеніе этой работы мы находимъ въ Парменидѣ и Софистѣ. Платонъ ясно формулируетъ въ Теэтетѣ также одно изъ основныхъ положеній своей теоріи познанія—именно, что всякое познаніе начинается съ опыта. Чувственно данный матеріалъ познанія ставитъ передъ нами проблему, разрѣшеніе которой состоитъ въ опредѣленіи того, что дано. Въ этомъ и заключается новое понятіе о познаніи, которое выработалъ Платонъ: познаніе заключается въ обработкѣ матеріала, въ опредѣленіи даннаго опытомъ съ помощью основныхъ понятій. Эти основные понятія являются функціей синтетическаго единства сознанія,—но они еще не вполне сознаны Платономъ въ ихъ значеніи для дѣятельности сужденія. Только въ Федонѣ основные понятія, указанныя въ Теэтетѣ

развиваются въ предикаты сужденій,—и категоріи углубляются въ основоположенія (S. 111). Именно эта связь ученій Теэтета и Федона являются, по мнѣнію Наторпа (S. 111), главнымъ основаніемъ, заставляющимъ поставить Теэтета раньше Федона.

Сведеніе научныхъ положеній къ основоположеніямъ, указаніе на необходимость отъ найденныхъ наукой положеній восходить къ основнымъ, «первымъ» принципамъ нашло свое классическое выраженіе въ Федонѣ. Въ указанномъ здѣсь «методѣ основоположеній» и выраженъ, по Наторпу, существенный смыслъ идей. И вопреки извѣстному утвержденію Аристотеля, что Платонъ не сумѣлъ воспользоваться своимъ ученіемъ объ идеяхъ какъ методомъ для обоснованія быванія, именно Федонъ ярче и убѣдительнѣе всего раскрываетъ основы науки о бываніи, науки объ эмпирическомъ мірѣ. Указавъ на два рода бытія—на бытіе неизмѣнное и бытіе преходящее, Платонъ обосновываетъ ихъ *въ двухъ родахъ сужденій*, такъ какъ всякое бытіе означаетъ только функцію сужденія и внѣ его не имѣетъ никакого значенія (S. 146). Платонъ видитъ логическое основоположеніе для опытныхъ сужденій въ общей возможности соединенія противорѣчныхъ предикатовъ съ однимъ и тѣмъ же субъектомъ. «Такъ доказываетъ идеализмъ,—пишетъ Наторпъ,—уже въ Платонѣ свою силу обосновать возможность опыта, т.-е. сдѣлать возможнымъ эмпирическое изученіе законмѣрности бытія,—и этимъ оправдать самого себя» (S. 159)...

Какъ ни грандіозны нарисованные штрихи теоріи познанія, какъ ни ясны и глубоки анализы въ Федонѣ, однако они еще не вполне свободны отъ тѣхъ орфическихъ представленій, съ которыми были связаны они еще въ Федрѣ. Но уже въ Пирѣ, этомъ художественномъ гимнѣ принципу имманентности, передъ нами уже вполне свободное отъ мистики пониманіе апіоризма. «Эросъ» стремится не къ прекрасному, а къ созданію прекраснаго,—не къ занебесной «вещи въ себѣ», а къ полагаемому, «рождаемому» мышленіемъ принципу (S. 174). Наконецъ, въ Пирѣ же мы находимъ эскизно-набросанную систематику наукъ, развитіе которой Платонъ далъ въ Государствѣ.

Итоги гносеологическихъ изслѣдованій Платона могутъ быть выражены такъ. Идеи это не вещи въ себѣ, а методы познанія, законы бытія; чувственные вещи становятся предметомъ опыта, могутъ быть нами познаны, лишь поскольку онѣ «участвуютъ»

въ идеяхъ, т.-е. логически ими обрабатываются. Поскольку опытъ задаетъ намъ проблемы, поскольку онъ можетъ быть охарактеризованъ, какъ неопредѣленное, постольку идеи могутъ быть названы цѣлью познанія. Однако, лишь математика можетъ быть названа наукой въ настоящемъ смыслѣ слова, всѣ же эмпирическія науки, поскольку предметъ ихъ не можетъ быть выведенъ изъ понятія чистаго бытія, имѣютъ гипотетическій характеръ. Это сомнѣніе въ возможности научно охватить опытъ (см. Госуд. 529В) создаетъ новую, чрезвычайно серьезную опасность. Если опытъ является только поводомъ къ процессу познания, если опытъ никогда не можетъ быть познанъ вполне, то не значить ли это, что предметомъ истиннаго знанія долженъ быть не чувственный опытъ, а нѣчто, выходящее за предѣлы его? Не должны ли мы, *въ интересахъ истиннаго знанія*, противопоставить чувственному міру міръ высшей реальности и видѣть въ идеяхъ раскрытіе истинно сущаго, міра сверхчувственныхъ вещей? Передъ нами вновь встаетъ опасность расширить понятіе трансцендентальнаго въ понятіе трансцендентнаго, притомъ опасность, подготовленная всей предыдущей характеристикой трансцендентальной логики. Эмпирическое познаніе возможно лишь благодаря трансцендентальнымъ условіямъ познания, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ и невозможно, поскольку міръ опыта, оставаясь «неопредѣленнымъ», никогда не можетъ быть безусловно опредѣленъ. Смыслъ новой дилеммы тотъ, что если мы не покажемъ *возможности* научнаго опыта, то намъ придется ограничить сферу истиннаго знанія міромъ понятій и постулировать, пожалуй, трансцендентную дѣйствительность, какъ предметъ его. Мы ищемъ поэтому отвѣта на вопросъ, что является предметомъ научнаго познания—эмпирическій міръ или нѣчто внѣэмпирическое? Разрѣшенію этой проблемы Платонъ посвятилъ діалогъ Парменидъ, истолкованіе котораго (S. 215—271) принадлежитъ къ наиболѣе блестящимъ и цѣннымъ страницамъ труда Наторпа. Не входя въ подробности, выдѣлимъ главную мысль въ истолкованіи Наторпа.

*Міръ понятій, обособленный отъ опыта, теряетъ для Платона въ Парменидѣ всякій интересъ: путемъ очень отвлеченнаго и сложнаго анализа Платонъ устами Парменида говоритъ (S. 240), что субъектомъ познавательныхъ сужденій не можетъ быть «единое», что истиннымъ субъектомъ познавательныхъ сужденій*

можетъ быть лишь «иное»,—т.-е. міръ явленій. Доказательство и раскрытіе этой мысли развиваетъ въ гениальныхъ наброскахъ Платоновскую теорію опыта, *безповоротно и опредѣленно изионя изъ предмета философскаго разсмотрѣнія понятіе трансцендентнаго.*

Въ самой постановкѣ проблемы опыта, въ признаніи существенной задачей обоснованіе его, Наторпъ видитъ огромный успѣхъ, чрезвычайно важный шагъ впередъ. Наторпъ соглашается, правда, что богатство мыслей въ Парменидѣ заключено въ очень трудную форму, такъ что и его анализъ «съ трудомъ могъ ихъ переработать»; пониманіе его однако облегчается діалогами Софистъ и Филебъ, стоящими въ самой близкой связи съ темой Парменида. Не входя въ подробности, укажемъ на то, что въ Софистѣ подвергнуто болѣе глубокому разсмотрѣнію то условіе познанія, которое требуетъ, чтобы «идеи» находились въ взаимной связи другъ съ другомъ (S. 283). Высшимъ объединяющимъ понятіемъ въ Софистѣ признается понятіе синтеза. Въ Филебѣ заслуживаетъ вниманія научно-эмпирическая тенденція діалога, выраженная въ принципѣ спецификаціи. Каждый общій законъ требуетъ дальнѣйшей спецификаціи, чтобы приблизиться къ послѣдней проблемѣ нашего познанія, къ предмету опыта = х. Это «развертываніе общаго въ эмпирическое», переходъ къ опыту отъ логической природы сужденія можетъ быть названъ *конкретно логическимъ методомъ* (S. 301). Въ немъ осуществляется задача, уже указанная въ Парменидѣ—именно логическаго обоснованія физики, обоснованія эмпирической науки. Въ Тимеѣ мы находимъ дальнѣйшее осуществленіе этой общей задачи. Ученіе о пространствѣ, придающее такую положительную и конкретную форму чувственному міру, логически выводится изъ условій сужденія, изъ необходимости опредѣленія отношенія предиката мышленія къ х опыта. Въ этомъ съ поразительной ясностью раскрывается методологическій смыслъ ученія объ идеяхъ, нормирующихъ наше мышленіе...

Таковъ остовъ ученія Платона. Идеи—понятіе гносеологическое и трансцендентальное, но отнюдь не метафизическое; идеи—методы познанія, нормы мышленія,—законы бытія, понимаемые не оторванно отъ познающаго мышленія, а какъ его опредѣленія и полаганія. Идеи это правила познанія, регулирующія его какъ со стороны процесса познаванія, такъ и со стороны содержанія познанія. Система Платона есть поэтому и предчувствіе

и во многомъ гениальное раскрытіе трансцендентальнаго идеализма. Вотъ почему лишь Кантъ объясняетъ намъ вполнѣ Платона; не войдя въ духъ кантіанства, какъ оно реконструируется кантіанцами идеалистическаго толка, нельзя избѣжать той ошибки, которая привела къ общему для всѣхъ историковъ непониманію Платона. Платонъ не былъ, какъ думаютъ, дуалистомъ; онъ былъ, наоборотъ, монистомъ въ строгомъ смыслѣ слова...

Къ своему толкованію Наторпъ присоединилъ еще двѣ большихъ главы, трактующихъ вопросъ объ отношеніи Аристотеля къ Платону. Для насъ эта часть труда Наторпа имѣетъ перво-степенное значеніе, потому что въ ней Наторпъ пытается указать общую причину непониманія Платона самыми крупными умами, начиная съ Аристотеля. Эту общую причину Наторпъ видитъ въ «догматизмѣ» Аристотеля, бросая этотъ упрекъ, очевидно, и всѣмъ историкамъ. Чтобы понять однако этотъ упрекъ, мы должны остановиться на выясненіи понятія критицизма и догматизма у Наторпа.

По обычному пониманію критицизмъ отличается отъ догматизма тѣмъ, что въ основу системы знанія онъ кладетъ провѣренныя предпосылки,—въ догматическихъ же системахъ теорія познанія не предшествуетъ имъ, а вытекаетъ изъ основъ метафизики. Наторпъ считаетъ неглубокимъ это противоположеніе: можно исходить при построеніи системы изъ критически провѣренной теоріи познанія, и все же мыслить догматически. По Наторпу догматизмъ и критицизмъ различаются не тѣмъ, что ставятъ они прежде: анализъ бытія или познанія, а *тѣмъ, какъ мыслятъ они задачи познанія.*

Познаніе не можетъ быть безпредметнымъ; всякое познаніе есть познаніе предмета: предметъ есть та цѣль, путемъ къ которой является познаніе. Но для однихъ «предметъ» есть нѣчто намъ данное, законченное и въ этомъ смыслѣ противостоящее познанію; для другихъ «предметъ» есть лишь идеальная цѣль, нѣчто становящееся, возникающее въ самомъ процессѣ познанія. Тотъ, кто считаетъ предметъ познанія даннымъ, видитъ задачи познанія въ томъ, чтобы приблизиться къ нему, переработать, уяснить то, что *дано* отъ предмета въ опытѣ. Предметъ какъ результатъ познанія есть въ этомъ случаѣ нѣчто абстрактное, продуктъ логической обработки даннаго, конкретнаго матеріала. Такая точка зрѣнія, состоящая въ абстрактномъ пониманіи



познанія (abstractive Auffassung der Erkenntniss), и называется Наторпомъ догматической. Иначе обстоитъ дѣло для критицизма, признающаго опытъ лишь поводомъ къ процессу познания. Опытъ даетъ намъ *x*, который требуется опредѣлить, и процессъ познанія, съ критической точки зрѣнія, заключается поэтому въ *построеніи* того, чего еще нѣтъ—именно «предмета». }  
 Задача познанія съ этой точки зрѣнія является безконечной; *предметъ познанія находится постоянно im Werden* (S. 369). Критическую точку въ связи съ тѣмъ, что предметъ она мыслить не даннымъ намъ, а строяемымъ нами, Наторпъ называетъ также генетической. И критицизмъ, и догматизмъ ставятъ себѣ одинаковыя цѣли (познаніе «предмета»),—но для критицизма вниманіе къ процессу, къ пути познанія выявляетъ во всемъ объемѣ фактъ трансцендентальнаго мышленія,—тогда какъ для догматизма разграниченіе трансцендентальнаго и эмпирическаго момента въ познаніи непонятно. Утопя въ мнимо данномъ *предметъ* познанія, догматическій умъ считаетъ познание вполне опредѣляемымъ своимъ предметомъ («даннымъ» ему, отъ него «независимымъ»). Если однако передъ его умственнымъ взоромъ раскроется безконечность познанія, учитываемая критицизмомъ, если онъ пойметъ, что познание находитъ свои нормы въ законахъ разума,—то какъ онъ пойметъ эту *вторую* зависимость познанія отъ трансцендентальныхъ условій его? Подъ гипнозомъ конкретнаго, эмпирическаго бытія («даннаго» намъ), догматизмъ склоненъ считать зависимость матеріала познанія отъ его предмета вообще *единственнымъ типомъ зависимости, сказывающейся въ нашемъ познаніи*: данныя чувственнаго опыта создаютъ въ догматическомъ умѣ общій образъ зависимости познанія отъ условій, лежащихъ внѣ его. Въ силу этого зависимость познанія отъ его трансцендентальныхъ условій, указываемую критицизмомъ, догматическій умъ не можетъ иначе понять, какъ по аналогіи съ первой зависимостью чувственнаго предмета. Признаніе, что истиннымъ предметомъ познанія является идея, звучитъ для догматическаго ума какъ признаніе второй, нечувственной реальности: трансцендентальное онъ понимаетъ какъ трансцендентное (S. 380).

Вотъ какой процессъ, вотъ какая «ошибка» лежитъ по Наторпу въ основѣ мнѣнія Аристотеля, а за нимъ и всѣхъ остальныхъ историковъ, что Платонъ признавалъ сверхчувственную

реальность. Наторпъ считаетъ, что проблема трансцендентнаго вообще есть мнимая проблема, и пытается доказать, что она есть мнимая проблема и для Платона. То, что историки упорно говорятъ о трансцендентномъ у Платона, свидѣтельствуеетъ только о «вѣчной неспособности догматическихъ умовъ усвоить себѣ точку зрѣнія критицизма» (S. 366).

Установивъ общую точку зрѣнія на причины вѣкового непониманія Платона, Наторпъ затѣмъ шагъ за шагомъ анализируетъ полемику Аристотеля съ Платономъ. Мы не будемъ входить въ подробности этой полемики, потому что она не вноситъ ничего существеннаго въ то, что было изложено до сихъ поръ.

Мы уже говорили, что трудъ Наторпа интересенъ, какъ попытка поставить въ центрѣ философскаго творчества Платона его гносеологическія изслѣдованія. Но и независимо отъ этого въ трудѣ Наторпа трудолюбивой и внимательной рукой собраны не только ясныя, но и неясныя гносеологическія думы Платона, раскрыты не только его положительныя утвержденія, но и его намеки, его тенденціи. Если и не соглашаться съ Наторпомъ во всемъ цѣломъ, то нельзя игнорировать многихъ его толкованій, напр. Парменида. Чтобы оцѣнить, однако, трудъ Наторпа въ цѣломъ, для этого необходимо написать такой же грандіозный комментарий, чтобы шагъ за шагомъ провѣрять его. И этого трудъ Наторпа достоинъ не только потому, что онъ есть выдающійся систематическій комментарий, но и потому, что онъ съ глубокимъ психологическимъ чутьемъ ищетъ единства въ гениальной личности Платона, ищетъ центра, вокругъ котораго группировались и развивались различныя его стремленія. Какъ ни удачны и ни остроумны были сдѣланныя до сихъ поръ попытки, но въ нихъ гносеологическія думы Платона никогда не были интимно связаны съ творческими планами его. Наторпъ сдѣлалъ попытку взглянуть на гносеологию Платона не какъ на производную отъ его метафизики, этики, религіи,—а какъ центръ, не только философскій, но и творческій (припомнимъ, напр., объясненіе вліянія орфическихъ представленій на Платона).

Историческая наука, конечно, обязана Наторпу уже тѣмъ, что ясной стала невозможность игнорировать своеобразное раз-

*vitae* Платоновской логики и гносеологии; но врядъ ли можно сказать, что попытка Наторпа въ цѣломъ можетъ быть признана, что онъ дѣйствительно нащупалъ творческій центръ философіи Платона. Мы не будемъ входить въ подробности, укажемъ на нѣкоторыя интересныя соображенія, высказанныя Гомперцомъ въ его разборѣ книги Наторпа (Arch. f. Gesch. d. Philos. XI Band., Heft. 4); читатель найдетъ тамъ остроумную критику основной мысли Наторпа, что идеи Платона—методы. Мы съ своей стороны укажемъ на нѣсколько пунктовъ, которые совершенно не вяжутся съ точкой зрѣнія Наторпа.

Укажемъ прежде всего на то, что можетъ быть названо *теоріей сверхчувственного опыта*. По Платону «априорное» или лучше не полученное изъ чувственного опыта знаніе есть все же *опытное* знаніе: въ основѣ его лежитъ сверхчувственный опытъ, воспоминаніе о которомъ и создаетъ «априорное» познаніе. Класическое доказательство этого мы находимъ въ извѣстной бесѣдѣ Сократа въ Менонѣ (81 C—D). Виндельбандъ говоритъ по этому поводу <sup>1)</sup>: «у Платона сказывается своеобразная скованность всего античнаго мышленія, которое не допускало представленія о творческой энергіи сознанія, но хотѣло во всякомъ познаніи видѣть лишь *воспроизведеніе* чего-то *полученнаго*, найденнаго въ готовомъ видѣ. Если содержаніе понятія отлично отъ содержанія соотвѣтствующихъ ему воспріятій и не дано въ нихъ, то оно должно быть дано и воспринято душой *какъ-нибудь иначе*». Целлеръ держится по этому вопросу болѣе неопредѣленнаго мнѣнія. «Какъ должны мы,—пишетъ онъ <sup>2)</sup>,—представлять познаніе идей,—какъ интуитивное или дискурсивное, непосредственное или посредственное, объ этомъ Платонъ не говоритъ и вѣроятно даже передъ нимъ не вставалъ такой вопросъ». Однако онъ признаетъ, что «anschauende Phantasie», которая играла большую роль въ ученіи Платона объ идеяхъ, способствовала сгущенію идей въ идеальныя объекты, т.-е. невольно приближала Платона къ признанію сверхчувственного опыта. Въ другомъ мѣстѣ <sup>3)</sup> Целлеръ выражается болѣе осторожно. Признавая, что идеи познаются въ понятіяхъ, Целлеръ говоритъ, что изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что Платонъ

<sup>1)</sup> Платонъ, стр. 78. Ср. Fouillée. Philosophie de Platon, I, 77.

<sup>2)</sup> Philos. d. Griech. Th. II. S. 638. Anm.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 837. Anm.

говорилъ о созерцаніи не въ собственномъ смыслѣ слова: «диалектическое мышленіе для Платона есть въ то же время духовное созерцаніе, непосредственное уловленіе дѣйствительности».

Отъ рѣшенія поставленнаго нами вопроса зависитъ рѣшеніе вопроса и о метафизическомъ смыслѣ идеи у Платона. Въ самомъ дѣлѣ, если мы согласимся, что апіорное знаніе Платонъ мыслилъ какъ результатъ особаго сверхчувственного опыта, то не можетъ быть никакихъ колебаній въ томъ, что онъ признавалъ сферу высшей реальности, являющейся объектомъ этого опыта, признавалъ трансцендентную дѣйствительность <sup>1)</sup>, истинно сущее. Если же Платонъ признавалъ, что въ апіорномъ познаніи нашъ духъ опредѣляется *своей логической природой* (какъ это думаетъ Наторпъ), если систему чистыхъ понятій, опредѣляющихъ эмпирическое познаніе, онъ считалъ «преднаходимыми» въ нашей душѣ и этимъ ограничивался (см. *Platos Ideenlehre* S. 141),—то признаніе трансцендентнаго міра логически не связано съ теоріей «чистаго знанія». Платонъ въ такомъ случаѣ могъ быть, но могъ и не быть метафизикомъ, и конструкція Наторпа, сводящаго всѣ формулы съ метафизическимъ колоритомъ къ неудачнымъ выраженіямъ Платона, логически въ такомъ случаѣ допустима. Допустимо во всякомъ случаѣ, что мысли Платона развивались въ направленіи трансцендентальнаго идеализма, психологическій смыслъ котораго хорошо раскрываетъ Наторпъ, говоря, что его главное вниманіе сосредоточено не на предметъ познанія, а на процессъ познаванія... Все это допустимо, хотя и требуетъ историческаго оправданія, если Платонъ видѣлъ въ чистыхъ понятіяхъ исключительно функцію разума,—и совершенно недопустимо, если ихъ возникновеніе мыслилось Платономъ, какъ результатъ особаго опыта, предполагающаго свой объектъ. Платонъ *могъ* учить, что «бытіе» есть только «положеніе мышленія» или, какъ говорятъ кантіанцы, есть лишь категорія нашего ума <sup>2)</sup>, если, углубленный въ процессъ познаванія, онъ не ставилъ себѣ никакого вопроса объ истинно су-

1) „Трансцендентный“ мы вездѣ понимаемъ, какъ выходящій за предѣлы чувственного опыта; о трансцендентномъ же въ смыслѣ выходящаго за предѣлы сознанія, конечно, никогда не говорилъ Платонъ, да никто и не приписывалъ ему этого.

2) Такъ толкуетъ Наторпъ содержаніе Федона. См. объ этомъ выше.

щей реальности, если онъ интересовался истиннымъ познаніемъ, а не познаніемъ истинно-сущаго; и Платонъ никакимъ образомъ не стоялъ на линіи трансцендентальнаго идеализма, если все его вниманіе было устремлено на ту реальность, которая дана намъ въ теоретическомъ, нравственномъ и эстетическомъ опытѣ, если Платонъ никогда не сомнѣвался, что она существуетъ. Была ли *ἡ τοῦ οὗτου θύρα* (Phaed. 66 C) творческимъ мотивомъ философіи Платона или это была только образная формула, выдвинутая гносеологическими думами?

Намъ кажется, что въ этомъ случаѣ не можетъ быть двухъ мнѣній. Если Наторпъ указываетъ, что серьезное отношеніе къ Платоновскимъ образамъ дѣлаетъ психологически непонятнымъ тонъ и характеръ анализа въ Федонѣ, Парменидѣ и т. д., то мы должны указать, что то невниманіе къ проблемѣ реальности, которой гордится трансцендентальный идеализмъ <sup>1)</sup> и которое хочетъ навязать Наторпъ Платону, совершенно несоединимо съ его несравнимымъ образнымъ мышленіемъ. Платоновскіе образы должны поблѣднѣть, потерять свою жизнь и обезцвѣтиться, чтобы послѣ сложныхъ и неясныхъ комментарій превратиться въ тѣ формулы, какія извлекаетъ изъ нихъ Наторпъ. По его мнѣнію, поэтическія стремленія Платона мѣшали ему; не лучше ли однако признать ихъ составной частью Платоновскаго генія? Вѣдь точка зрѣнія трансцендентальнаго идеализма настолько отвлеченна, предполагаетъ такое развитіе абстрактныхъ понятій, что лучше всего самъ Платонъ долженъ былъ чувствовать всю опасность образнаго языка въ изложеніи своего ученія, всю несоизмѣримость образовъ, полныхъ реальности, съ точкой зрѣнія, игнорирующей проблему реальности. Поистинѣ для того извлечения изъ образовъ абстрактныхъ формулъ, какое на каждомъ почти шагу дѣлаетъ Наторпъ, нуженъ особый «органъ», которымъ врядъ ли были надѣлены греки временъ Платона! А вѣдь онъ писалъ для нихъ.

Обращаясь къ поставленному вопросу, укажемъ на два момента, рѣзко говорящихъ за то, что Платонъ видѣлъ въ понятіяхъ результатъ непосредственнаго созерцанія, что онъ училъ

1) Характерно и откровенно высказывается по этому поводу Виндельбандъ, сохраняющій типичную „скромность“ трансцендентальнаго идеализма и въ вопросахъ этики и религіи. См. Прелюдіи.

объ интуитивномъ постиженіи сущаго, о «воспріятіи понятій»<sup>1)</sup>. Въ защиту этого прежде всего говоритъ ученіе о воспоминаніи, впервые появляющееся въ Менонѣ рядомъ съ указаніемъ на фактъ апіорнаго знанія. Знаменательно то, что въ столь позднемъ діалогѣ, какъ Федонъ, въ которомъ, по мнѣнію Наторпа, уже съ полной ясностью выясненъ чисто логическій смыслъ ученія объ идеяхъ, ученіе о воспоминаніи не только не оставлено, но, наоборотъ, трактуется въ столь конкретныхъ, эмпирическихъ отношеніяхъ своихъ къ реальной душевной жизни, что невозможно въ немъ видѣть случайный lapsus, неудачное выраженіе. И если мы даже примемъ, что ученіе о воспоминаніи было только «рабочей гипотезой» для Платона, какъ соединимъ мы съ толкованіями Наторпа тотъ моментъ данности и пассивности, который выраженъ въ терминѣ «воспоминаніе»? Всякое неадекватное выраженіе мысли Платона не должно было ее исказить; между тѣмъ терминъ «воспоминаніе», навязывающій намъ мысль, что объектъ воспоминанія былъ когда-то воспринятъ, т.-е. былъ предметомъ опыта и представляетъ поэтому реальность, не опредѣляемую субъектомъ опыта, а, наоборотъ, его опредѣляющую,—этотъ терминъ только искажалъ мысль Платона, если она была таковой, какъ ее рисуетъ Наторпъ. Въ моментъ, когда передъ взоромъ Платона блеснули широкія перспективы, раскрываемыя его ученіемъ объ идеяхъ (Менонъ—Федръ), Платонъ не могъ не искать образовъ, выражающихъ, а не искажающихъ истину, еще не постигнутую имъ въ логической ея раздѣльности. Когда только неясное чувство было его проводникомъ въ новыхъ перспективахъ, это чувство не могло не сыграть существенной роли въ подборѣ образовъ. И если то, что хотѣлъ сказать Платонъ въ своемъ ученіи о воспоминаніи, не вполнѣ имъ покрывается, то все же что нибудь выражалъ этотъ образъ? По Наторпу ученіе о воспоминаніи говорить только о происхожденіи познанія изъ глубинъ самосознанія (S. 30). Но мысль Платона здѣсь слишкомъ суживается,—и если ее сливать съ той мыслью, что «чистыя понятія» являются только функціей разума, то совершенно непонятно, какъ могъ ввести сюда Платонъ терминъ «воспоминаніе». Если Платонъ ограничивался указаніемъ на фактъ знанія, не почерпаемаго изъ чувственного опыта, то какъ могъ онъ не сознавать, что терминъ

1) Характеристика кн. С. Н. Трубецкого. Ученіе о Логосѣ, стр. 31.

«воспоминаніе» выражаетъ не только этотъ фактъ, но также и то, что апріорное знаніе было когда-то результатомъ воспріятія, было *опытнымъ* познаніемъ? Если даже въ Менонѣ и Федрѣ Платонъ самъ былъ близокъ къ опасности внести трансцендентное въ свою систему, то отчего оставилъ онъ въ Федонѣ столь соблазнительный терминъ, обставивъ его такими психологическими замѣчаніями, которыя не оставляютъ сомнѣнія въ реальномъ значеніи этого термина?

Нельзя не согласиться съ Целлеромъ, что Платонъ не различалъ строго интуитивнаго и дискурсивнаго познанія идей, но нельзя думать также, что въ его ученіи о познаніи идеи не былъ введенъ моментъ интуиціи. Этотъ моментъ и безъ того не могъ быть ярко выраженъ въ силу того, что познаніе идей было для Платона вмѣстѣ съ тѣмъ познаніемъ общаго: здѣсь находился узелъ, котораго вообще не могла распутать платоновская мысль. Но всѣ образы Платона, его ученіе о воспоминаніи только въ томъ случаѣ психологически объяснимы, если интуитивный моментъ въ познаніи идеи не только логически <sup>1)</sup>, но и психологически предшествовалъ эмпирическому процессу познанія. Гомперцъ справедливо говоритъ по этому поводу, что ученіе о воспоминаніи было не слѣдствіемъ, не итогомъ (по Наторпу при томъ неудачнымъ) Платоновскаго ученія, — а его предпосылкой <sup>2)</sup>. Поэтому серьезнымъ недостаткомъ работы Наторпа слѣдуетъ считать то, что она игнорируетъ интуитивный моментъ въ ученіи Платона, игнорируетъ понятіе сверхчувственнаго опыта, на которое опирался Платонъ <sup>3)</sup>.

Философское значеніе этой стороны въ ученіи Платона заключается въ томъ, что она дѣлаетъ ясной несомнѣнную наличность трансцендентнаго (въ смыслѣ сверхчувственнаго) у Платона. Платонъ, признавшій призрачной эмпирическую дѣйствительность, училъ о сверхчувственной реальности исключительно въ силу присущей его рационализму догматической увѣренности, что истинное познаніе есть познаніе истинно сущаго <sup>4)</sup>. Вопросъ о соотношеніи бытія и мышленія Платономъ рѣшался совершенно

1) Такъ пытается это истолковать Наторпъ. См. S. 141 и 150.

2) Ср. также Zeller. Ibid. S. 532 Anm. 2.

3) Этотъ моментъ особенно хорошо анализированъ у Fouillée. La philosophie de Platon. T. I.

4) Ср. Zeller. Ibid. S. 644—5, 655.

въ духѣ обычной греческой гносеологіи (Tim. 29 В.: λόγος съ тѣмъ сходны, чему они служатъ истолкованіемъ; λόγος о томъ, что постоянно, прочно и открыто уму, естественно должны быть постоянны); Платонъ считалъ невозможнымъ оторвать гносеологическій анализъ отъ онтологическаго (см. напр. Теэтетъ), и это не было слѣдствіемъ убѣжденія въ тождествѣ бытія и мышленія, а было самой догматической стороной его рационализма. И ни въ чемъ такъ ярко не чувствуется догматизмъ Платона въ этомъ вопросѣ, какъ въ свободномъ обращеніи его къ образнымъ выраженіямъ, къ религіознымъ представленіямъ, полнымъ свѣжести и религіознаго смысла для его эпохи. Кто хоть мелькомъ взглянулъ на проблему реальности въ свѣтѣ трансцендентальнаго идеализма, у того не могли бы съ такой свободой возникнуть образы.

По Наторпу всѣ религіозно-мистическія представленія, которыми полны діалоги Платона, раздѣляются имъ не въ ихъ философской, а психологической сторонѣ, служатъ для него façon de parler, не имѣя глубокаго, реальнаго значенія. Мы считаемъ эту точку зрѣнія крайне ошибочной. Мы можемъ допустить, что писатель находитъ самого себя, свои лучшія и глубокія мысли съ помощью такихъ выраженій, такихъ словъ, которыя роднятъ его съ вульгарнымъ мышленіемъ. «Мысль изреченная есть ложь», съ этимъ мы готовы согласиться, видя въ этомъ главное основаніе неприемлемости филологическаго буквализма. Но та же филологія учитъ объяснять мысль во всемъ ея *контекстѣ*, исходя изъ того неопровержимаго принципа, что случайность, неясность отдѣльныхъ выраженій корригируется общимъ тономъ, общимъ смысломъ. Платонъ принадлежитъ къ числу самыхъ прозрачныхъ въ смыслѣ манеры письма философовъ, и нельзя допустить, что, выбирая неподходящее выраженіе для своей мысли (напр. ἀνάμνησις), онъ всѣмъ текстомъ, всѣмъ ходомъ разсужденій не уяснилъ бы той простой мысли, что подъ воспоминаніемъ онъ разумѣетъ не настоящее воспоминаніе, а только общій характеръ невыводимости нѣкоторыхъ знаній изъ чувственнаго опыта. Если же Платона понимать, какъ его толкуетъ Наторпъ, то надо признать, что еще не было болѣе неудачнаго писателя, чѣмъ Платонъ. Поистинѣ языкъ Платона — врагъ его. Образы живутъ у него всей полнотой художественной жизни; они внѣдряются въ сознаніе, они увлекаютъ насъ въ міръ занебесный,



но все высоко художественное содержаніе діалога является только искушеніемъ. Въ теченіе двухъ вѣковъ образы Платона овладѣвали читателемъ— не значитъ ли это, что Федръ, Пиръ есть подлинное художественное произведеніе? Въ такомъ случаѣ надо признать, что Платонъ или не понималъ того, что писалъ, не чувствовалъ поэзіи того, что онъ создавалъ, и потому не видѣлъ «опасности», или же сознавалъ, что вводитъ въ заблужденіе своего читателя, и нарочно дѣлалъ это. Историкъ, читавшій Платона такъ, какъ его читалъ Наторпъ, не имѣетъ права сдѣлать ни одного изъ этихъ оскорбительныхъ для Платона предположеній. Платонъ могъ переходить границы строгаго мышленія, рисуя художественную картину, вводившую въ его мысли, но отъ поэтической вольности до искаженія— это шагъ столь огромный, что однимъ «уклономъ въ сторону психологизма» его не объяснить.

Наторпъ совершенно не учелъ *конкретности мышленія* Платона. Въ *Платонъ поэтъ не мыслитъ философу*; поэтическое вдохновеніе было одной изъ пружинъ его творчества, — вотъ отчего онъ такъ охотно прибѣгаетъ къ миеологической формѣ. Замѣтимъ, что по наиболѣе популярной точкѣ зрѣнія на значеніе миеологической оболочки, которую придаетъ Платонъ своимъ мыслямъ, она появляется тамъ, гдѣ Платонъ «не хочетъ или не можетъ развить свои мысли въ понятіяхъ» <sup>1)</sup>. Миеологическая форма, говоритъ Целлеръ, иногда является для Платона прямо потребностью. Всѣ эти толкованія вѣрны, но недостаточны: они прекрасно объясняютъ, почему не всегда прибѣгаетъ Платонъ къ понятіямъ для выраженія своихъ мыслей, но они не объясняютъ того, почему миеологическая оболочка рѣчи находится въ такой гармоніи со всѣмъ строемъ мыслей Платона, не объясняютъ той истинно поэтической серьезности, съ какой говоритъ Платонъ въ своихъ миеахъ. Нельзя отрывать Платона отъ той умственной атмосферы, которой онъ дышалъ, нельзя забывать, что склонность къ отвлеченному мышленію не вытѣсняла у него поэзіи образовъ. Миеы у Платона это *не отжившая форма мышленія*, а еще живой, внутренне близкій Платону *способъ конкретно мыслить* <sup>2)</sup>. Ни читатель, ни, слѣдовательно,

1) См. Виндельбандъ. Ист. др. фил. Стр. 151. Zeller. Ibid. S. 580.

2) Ср. интересныя замѣчанія по этому поводу въ указанной статьѣ Соппа S. 426. См. также Виндельбандъ. Платонъ. Стр. 129—132.

самъ Платонъ не чувствуютъ при переходѣ отъ понятій къ образамъ никакой неловкости, и это вытекаетъ изъ того, что самыя отвлеченныя понятія мыслились Платономъ конкретно. Быть можетъ нигдѣ это сочетаніе конкретности мышленія съ отвлеченнымъ анализомъ не сказывается такъ типично, какъ въ Парменидѣ, гдѣ, напр., единое, взятое само по себѣ, такъ и рисуется какъ нѣчто конкретное. Образы Платона это не придуманныя ad hoc схемы,—они были бы тогда скучны, вялы и неглубоки; въ нихъ искрится настоящее художественное и философское вдохновеніе. Совершенно правъ поэтому Rohde, когда, опираясь на другія данныя, онъ признаетъ Платона настоящимъ религиознымъ поэтомъ <sup>1)</sup>; удачно называетъ его также Виндельбандъ «первымъ богословомъ» <sup>2)</sup>. Платонъ дѣйствительно былъ многосторонней натурой, гармонически сочетавшей этическія, религиозныя и научныя стремленія, — и его «Пиръ», напр., это и этюдъ по религиозной философіи, и глубокой этической трактатъ, и гениальное философское произведеніе. Въ исторіи философіи религіи Платонъ занимаетъ не менѣе крупное мѣсто, чѣмъ въ исторіи науки,—и это сочетаніе различныхъ стремленій не было у него механическимъ, но имѣло интимную опору въ душевныхъ глубинахъ, *въ характеръ творчества*.

Учитывая все это, мы можемъ сказать: Наторпъ совершилъ тяжкій грѣхъ по отношенію къ подлинному Платону, обезцвѣтивъ и иссушивъ его образную мысль. Онъ взглянулъ на всѣ миеологическія мѣста у Платона, какъ на «ошибки» Платона, какъ на метафоры, закрывающія отъ непосвященныхъ существо его мысли; и, разъ ставъ на этотъ скользящій, исторически неоправдываемый путь, Наторпъ не въ состояніи былъ вмѣстить въ свою картину самой глубокой и интимной черты философской личности Платона, той *τῷ αὐτῷ θεῷ*, которая дѣлаетъ его мыслящимъ всегда метафизически. Именно филологическій грѣхъ позволилъ Наторпу превратить Платона въ греческаго Канта, закрылъ передъ нимъ метафизическій смыслъ ученія Платона.

Шаткость конструкціи Наторпа ни въ чемъ не сказывается съ такой очевидностью, какъ въ объясненіи причинъ вѣковаго

<sup>1)</sup> Rohde. Psyche. В. II. S. 279—280.

<sup>2)</sup> Виндельбандъ. Платонъ, стр. 134.

непониманія Платона; здѣсь поистинѣ его Ахиллесова пята. Съ чутьемъ глубокомысленнаго историка Наторпъ созналъ, что непониманіе Платона, если только оно имѣло мѣсто, предполагаетъ общія, глубоко лежащія причины этого. Вотъ почему для него непониманіе Платона не столько историко-культурная, сколько психологическая проблема; какъ мы помнимъ, онъ рѣшается бросить упрекъ въ «догматическомъ складѣ ума» не только, Аристотелю, но и всѣмъ послѣдующимъ историкамъ. Упрекъ этотъ слишкомъ серьезенъ, чтобы бросать его безъ всякихъ основаній, и они, конечно, есть у Наторпа: его воинствующій тонъ объясняется его вѣрой въ непогрѣшимость собственной точки зрѣнія, вѣрой въ истинность системы трансцендентальнаго идеализма. Наторпъ смѣло хотеть связать судьбу своего толкованія съ судьбой этой точки зрѣнія, какъ бы хотеть поставить дилемму: либо онъ правъ въ своемъ пониманіи Платона, и тогда это доказываетъ справедливость его неокантіанской точки зрѣнія, либо онъ не правъ въ первомъ и... не правъ тогда и во второмъ?

Читатели, вѣроятно, замѣтили всю искусственность наторповской терминологіи въ его характеристикѣ догматизма и критицизма. Но оставимъ споръ о словахъ и войдемъ въ существо дѣла. Если догматизмъ всегда исходитъ изъ данности ему предмета и въ силу этого роковымъ образомъ осужденъ не понимать критическую точку зрѣнія <sup>1)</sup>, то вполне ли свободенъ отъ «естественной иллюзіи» (S. 369), отъ момента *данности* критицизмъ, какъ его конструируетъ Наторпъ? Конечно, нѣтъ! Это признаетъ и самъ Наторпъ; хотя и ставитъ слово «данность» въ кавычки (см. S. 367); для него однако «данность» основныхъ понятій есть въ то же время «положеніе мышленія». Въ этомъ, конечно, и лежитъ своеобразие: трансцендентальнаго идеализма, что данность основныхъ функцій познанія, ихъ логическую изначальность и невыводимость онъ признаетъ исходнымъ пунктомъ своей системы,—т.-е. оставляетъ за ними значеніе только какъ функцій разума. Оттѣняя это послѣднее, Наторпъ постоянно говоритъ о томъ, что чистое бытіе «полагается» нашимъ мышленіемъ. Поскольку разумъ является «источникомъ» чистаго бытія; по-

1) Аристотель, по Наторпу, осужденъ даже былъ не понимать Платона въ „каждомъ отдѣльномъ случаѣ“ (S. 371).

сколько приходится отводить ему активную функцию въ «созданіи» своего содержанія, постольку мысль неизбежно приходитъ къ ученію о *субъектъ*,—объ абсолютномъ разумѣ, о «родовомъ сознаніи», о «гносеологическомъ я» и т. п. Все это насъ не выводитъ за предѣлы трансцендентальнаго идеализма, все это чрезвычайно ясная система мыслей, и положительно нужно удивляться, если историки упорно не замѣчаютъ ихъ у Платона. Пусть даже «догматическіе» умы находятся подъ гипнозомъ эмпирическаго бытія, «данныхъ» и въ этомъ смыслѣ «независимыхъ» отъ эмпирическаго субъекта предметовъ,—но неужели они не могутъ вмѣстить въ себя мысли о томъ, что «данное» въ чистомъ мышленіи бытіе «полагается» самимъ разумомъ? Можно ожидать отъ догматическихъ умовъ той ошибки, отъ которой предостерегаетъ Кантъ въ своей трансцендентальной діалектикѣ—смѣшенія гносеологическаго и эмпирическаго субъекта; можно ожидать той «ошибки», которую допустилъ Плотинъ, превративъ «идеи» Платона въ мысли Божества, положенія метафизическаго субъекта. Но если «данность» чистаго бытія покоится на активной функціи разума, то превращеніе этого полагаемаго разумомъ бытія въ высшую реальность должно быть отнесено не на счетъ догматическаго склада ума, а на счетъ простаго невниманія. Словомъ, если чистое бытіе дано по Платону какъ «положеніе» мышленія, то возникновеніе ошибочнаго пониманія идеализма Платона необъяснимо. Характерно притомъ, что на сторонѣ метафизическаго пониманія идей Платона стоитъ такой самостоятельный изслѣдователь, какъ Виндельбандъ—чистѣйшій представитель неокантіанства.

Наторпъ, однако, и самъ сознаетъ, что та «данность» чистаго бытія, которую учитывалъ Платонъ, есть нѣчто иное, чѣмъ «положеніе» разума. Въ двухъ мѣстахъ (S. 141 и 150) Наторпъ характеризуетъ чистые объекты мышленія, какъ «преднаходимое»; здѣсь же (S. 150) онъ даетъ такое толкованіе термину «Erzeugen», что «созданіе» разумомъ чистыхъ объектовъ мысли совершенно совпадаетъ съ ихъ «преднаходимостью». Читателю, конечно, ясно, что это новое понятіе совершенно выводитъ за предѣлы трансцендентальнаго идеализма. «Преднаходимое», хотя и входитъ въ систему разума, не можетъ быть, по самому существу, признано активной функціей разума; его источникомъ не можетъ быть признанъ какой-нибудь надъиндивидуальный

субъектъ, универсальный разумъ. Можно либо просто остановиться на констатированіи «преднаходимаго» чистаго бытія, не задаваясь вопросомъ о его источникѣ, либо признать «преднаходимое» результатомъ особаго сверхчувственного опыта. Къ этому побуждаетъ та, такъ сказать, пассивность разума къ чистому бытію, которую мы и отгнѣняемъ терминомъ «преднаходимое». Платонъ остановился на второй точкѣ зрѣнія, и ходъ его мыслей удивительно прозраченъ еще въ Менонѣ: у насъ есть познаніе, не заимствуемое изъ чувственного опыта, — значить оно заимствовано изъ сверхчувственного опыта. Платонъ какъ бы не чувствовалъ даже возможности остановиться просто на констатированіи нечувственного знанія, не задаваясь вопросомъ о его источникѣ; и поскольку его философіи вообще чуждо ясное понятіе индивидуальности <sup>1)</sup>, поскольку его вниманіе совершенно не было устремлено въ сторону, выдвинутую Платиномъ въ ученіи о метафизическомъ субъектѣ, Кантомъ въ ученіи о гносеологическомъ субъектѣ, — онъ могъ искать источника нечувственного познанія лишь въ особомъ, сверхчувственномъ опытѣ. Это одностороннее развитіе философскаго вниманія Платона <sup>2)</sup> можетъ быть исключительно объяснено тѣмъ, что представленіе о сверхчувственной реальности, о сверхчувственномъ опытѣ было *не выводомъ*, а предпосылкой его ученія <sup>3)</sup>. Только тогда понятны, напр., противорѣчія въ ученіи Платона о Богѣ <sup>4)</sup>, неясности его ученія объ индивидуальности, давшія поводъ Тейхмюллеру утверждать, что Платонъ никогда даже не думалъ учить объ индивидуальномъ безсмертіи. Тейхмюллеръ, своей критикой вскрывшій противорѣчія въ системѣ мыслей Платона, показалъ только то, что ученіе объ индивидуальности полно неясности и непродуманности, что оно понятно только въ томъ случаѣ, если предпосылкой Платона были религиозныя представленія о предсуществованіи души <sup>5)</sup>.

1) Ср. Zeller. Ibid. S. 714.

2) «Страннымъ образомъ,—замѣчаетъ по этому поводу кн. С. Н. Трубецкой (Ученіе о Логосѣ. Стр. 25), мы не находимъ у Платона опредѣленнаго ученія о какомъ-либо субъектѣ идей, о всеобъемлющемъ абсолютномъ разумѣ, какъ источникѣ или причинѣ ихъ».

3) Ср. Zeller. Ibid. S. 532, Rohde. Psyche II. S. 278—9, 281, ff.

4) Ср. Zeller. Ibid. S. 711.

5) Ср. Zeller. Ibid. S. 831—3. Anm.

Только интуитивизмъ Платона, учение о способности непосредственно усваивать высшую реальность объясняютъ намъ внутреннюю логику Платоновскаго творчества, раскрываютъ то своеобразие его учения, что познание идей было для него познаниемъ общаго и вмѣстѣ съ тѣмъ опиралось на интуитивный моментъ, эмпирически представляемый своеобразнымъ «воспоминаніемъ». Философское вниманіе Платона, не сомнѣвавшаяся въ возможности истиннаго познанія и считавшаго его осуществимымъ благодаря наличности у насъ способности познавать нечувственное, было устремлено на анализъ этой способности въ ея объективной, а не субъективной сторонѣ. Платонъ развилъ поэтому учение о сверхчувственномъ объектѣ, не коснувшись вопроса о субъектѣ (метафизическомъ или гносеологическомъ) истиннаго познанія; про него именно и можно сказать, что онъ интересовался не столько процессомъ познания, сколько предметомъ его, т.-е., по терминологіи Наторпа, былъ мыслящимъ не критически, а догматически. Если бы Платонъ былъ критицистомъ въ смыслѣ Наторпа, онъ или ясно указалъ бы, что задачи философіи *ограничиваются* констатированіемъ «преднаходимаго» и его роли въ познаніи, или развилъ бы учение объ универсальномъ разумѣ, какъ источникѣ этого преднаходимаго. Отсутствие того и другого и постоянное обращеніе къ объективному содержанію «преднаходимаго», самая терминологія (*εἶδος*, *ἰδέα* и т. д.), все это объяснимо лишь при предположеніи, что источникъ «преднаходимаго» Платону рисовался въ свѣтѣ его религиозныхъ идей, т.-е. какъ сверхчувственный опытъ. Безъ этого предположенія Платонъ непонятенъ...

Наторповское понятіе догматизма и критицизма не объясняетъ намъ ни превращенія у его историковъ трансцендентальнаго идеализма Платона въ метафизическую систему, ни внутренняго развитія самого Платона. Если Платонъ былъ критицистомъ «съ начала до конца», то совершенно непонятна психологическая совмѣстность строя мыслей его съ тѣмъ туманомъ, которымъ онъ окутывалъ себя и читателей благодаря образному мышленію; непонятно, какъ перспективы критицизма не исчезали передъ взоромъ Платона на томъ пути, который ведетъ къ уясненію интуитивнаго момента въ познаніи, къ «догматическому» признанію высшей реальности. При толкованіи Наторпа въ Платонѣ нужно предположить какую-то глубокую философ-

скую драму, затаенную борьбу противорѣчивыхъ мотивовъ, безъ которой необъяснимо ни развитіе творчества Платона, ни блужданія его историкомъ, необъяснимъ ни Платонъ, ни платонизмъ.

Можно было бы указать еще на нѣсколько пунктовъ въ ученіи Платона, которые приближаютъ его къ *abstractive Auffassung der Erkenntniss*, т.-е. дѣлаютъ его догматикомъ; можно было бы указать на рядъ «критическихъ» моментовъ въ ученіи Платона, вполне усвоенныхъ «догматически мыслящими» историками его. Мы не будемъ указывать подробностей и обратимъ вниманіе читателя лишь на внутреннюю близость «догматизма» и «критицизма» въ толкованіи Наторпа, дѣлающую эти понятія совершенно непригодными для той цѣли, которой они предназначены служить. По Наторпу, догматизмъ и критицизмъ различаются тѣмъ, какъ смотрятъ они на задачи познанія, какъ они относятся къ предмету его. Есть ли это различіе — *результатъ* или *основа* двухъ направленій философіи? Если критицизмъ и догматизмъ есть два различныхъ *отвѣта* на основной вопросъ теоріи познанія, то почему догматическіе умы не способны понять правду критицизма? Это возможно лишь въ томъ случаѣ, если догматизмъ коренится въ самой психологіи ума, являясь не итогомъ, а почвой для философскаго творчества, если онъ расходится съ критицизмомъ въ тѣхъ глубинахъ, гдѣ еще невозможенъ анализъ и ясность. Словомъ, если догматизму присуща «*вѣчная* неспособность понимать критическую точку зрѣнія», то это можетъ вытекать лишь изъ *психологіи* догматическихъ и критическихъ умовъ, а не изъ ошибочности результатовъ мышленія: устраненіе ошибки могло бы въ послѣднемъ случаѣ навсегда убить догматизмъ. Такъ смотритъ и Наторпъ, когда сводитъ различіе догматизма и критицизма къ различію двухъ познавательныхъ вниманій: догматизмъ больше интересуется цѣлями познания, критицизмъ самимъ процессомъ его. Эта характеристика очень удачна, но она, къ сожалѣнію, говоритъ противъ Наторпа: скорѣе понятно, что критицизмъ не въ состояніи понять догматическія системы <sup>1)</sup>, чѣмъ наоборотъ. Тотъ, кто устремляетъ вниманіе на цѣли познанія, не несетъ въ характерѣ своего вниманія никакихъ препятствій къ пониманію пути познанія, такъ какъ этотъ путь опредѣляется его цѣлью, и, наоборотъ,

1) Мы беремъ эти слова въ томъ смыслѣ, какой придаетъ имъ Наторпъ.

кто углубленъ въ анализъ пути познанія, можетъ игнорировать и даже не понимать общей цѣли познанія. Въ связи съ этимъ не стоитъ ли тотъ знаменательный фактъ, что всякая метафизическая система строить ту или иную «теорію познанія», но не всѣ гносеологическія точки зрѣнія приводятъ къ метафизикѣ? Далѣе, позволительно спросить, въ чемъ же цѣнность критицизма, если суть его заключается лишь въ иномъ направленіи познавательнаго вниманія, въ выборѣ иныхъ предпосылокъ? Для всѣхъ ясна существенная разница между критицизмомъ, опирающимся на провѣренныя предпосылки, и догматизмомъ, допускающимъ непровѣренныя предположенія, но Наторповскій критицизмъ по существу своему ничѣмъ не стоитъ выше догматизма... Наконецъ, исключаютъ ли они другъ друга, какъ это имѣется въ обычномъ ихъ пониманіи и какъ это требуется элементарнымъ принципомъ логическаго дѣленія? Вѣдь и для критицизма опытъ выдвигаетъ нѣчто «данное», хотя и «непосредственное»; категорія «данности» одинаково входитъ въ составъ обоихъ направленій. Не сводится ли все различіе догматизма и критицизма къ тому, что въ первомъ большую роль играетъ абстракція, не имѣющая значенія для второго; но очевидно само собой, что этотъ признакъ нисколько не связанъ съ ранѣе указаннымъ вниманіемъ догматизма къ «данному» предмету познанія; съ другой стороны вниманіе къ процессу познанія развѣ исключаетъ абстракцію изъ средствъ познанія? Скажемъ, наконецъ, не заключается ли разница между критицизмомъ и догматизмомъ въ томъ, что первый признаетъ «предметы» построениемъ ума, а второй признаетъ ихъ независимую реальность? Но развѣ тогда *tertium non datur*, развѣ невозможна точка зрѣнія (представленная какъ разъ, по нашему мнѣнію, Платономъ, вообще всякимъ догматическимъ раціонализмомъ), что «предметы» существуютъ «независимо» и могутъ быть познаны раціонально, т.-е. могутъ быть дедуктивно «построены»?

Мы не имѣемъ въ виду разбирать личную точку зрѣнія Наторпа и хотѣли лишь показать, что, рѣзко поставивъ проблему вѣкового непониманія Платона въ случаѣ правильности его толкованія, онъ не разрѣшилъ ея. Самая характеристика критицизма у Наторпа суммируетъ нѣсколько признаковъ его, но не возводитъ ихъ къ его существу, и создана Наторпомъ, очевидно, только для того, чтобы подогнать Платона подъ его характеристику.



Считая, что Наторпъ не понялъ Платона, мы не можемъ не цѣнить въ его трудѣ талантливой попытки систематически провѣрить обычное толкованіе Платона. Въ силу этого трудъ Наторпа заслуживаетъ самаго живого вниманія, заслуживаетъ того, чтобы подвергнуться систематическому обсужденію. Гносеологія Платона никогда еще не была подвергнута такому внимательному и вдумчивому анализу, и въ этомъ заключается огромная цѣнность труда Наторпа. Онъ можетъ служить хорошимъ введеніемъ въ изученіе Платона, такъ какъ ставитъ цѣлый рядъ серьезныхъ вопросовъ; онъ съ особенной рельефностью выдвигаетъ задачи такого пониманія Платона, при которомъ были бы приведены въ связь различныя стороны его творчества. Не раздѣляя основной точки зрѣнія Наторпа, читатели все же будутъ очень благодарны ему за его оригинально задуманную и выполненную съ рѣдкимъ мастерствомъ работу.

Къ труду Наторпа приложенъ замѣчательный по полнотѣ *Namen—und Sachregister*, который рекомендуемъ всѣмъ, занимающимся Платономъ.

**В. Зѣньковскій.**

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

**Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Von Georg Simmel. Leipzig, 1908.**

Нѣтъ надобности распространяться о томъ, какой естественный интересъ вызываетъ появленіе этой книги. Среди современныхъ социологовъ Георгъ Зиммель занялъ чрезвычайно выдающееся и совершенно своеобразное мѣсто. Онъ счастливо преодолѣлъ двѣ главныя опасности, которыя лежатъ на пути изслѣдователя въ этой вообще столь методологически трудной и, такъ сказать, деликатной отрасли знанія. Первая заключается въ отвлеченномъ, схематическомъ монизмѣ, въ которомъ безнадежно исчезаетъ яркая многогранность социальной дѣйствительности. Мы можемъ признать сильными въ философскомъ смыслѣ апологіи такого монизма; но когда монистическій принципъ изъ формальнаго становится матеріальнымъ, онъ неизмѣнно сводится къ растягиванью социологическаго матеріала на прокрустовомъ ложѣ. Другая опасность — безхарактерный эклектизмъ, такъ легко вырождающийся, въ скучныя общія мѣста. Никто не упрекнетъ Зиммеля ни въ схематичности, ни въ банальности; никто не откажетъ ему въ глубокой отзывчивости ко всѣмъ оттѣнкамъ социальной среды, въ тонкости психологическаго анализа, въ свѣжести и содержательности синтеза, наконецъ въ почти художественной адекватности содержанія и формы. Эти качества проявляются и въ «Проблемахъ философіи исторіи», и въ «Философіи денегъ», и въ «Социальной дифференціаціи», и въ монографіяхъ о Кантѣ, Шопенгауэрѣ, Ницше. Всѣ эти качества читатель найдетъ и на страницахъ Соціологіи.

Исходной точкой этой социологии является признаніе, что она отличается отъ другихъ гуманитарныхъ (въ широкомъ смыслѣ слова) дисциплинъ не особымъ предметомъ, но особымъ способомъ разсматривать этотъ предметъ. Центральнымъ для нея является понятіе общества, которое она должна брать въ строго формальномъ смыслѣ: какъ совокупность взаимодействій между людьми, рождающихся изъ самыхъ разнообразныхъ, самыхъ элементарныхъ и сложныхъ, стоящихъ на порогѣ животной жизни и представляющихъ плодъ всего развитія челоѳческой природы психическихъ состояній. Вслѣдствіе этого социология не можетъ обойтись безъ извѣстнаго теоретико-познавательнаго разсмотрѣнія понятія «общества». Вопросъ, «какъ возможно общество», напоминаетъ кантовскій вопросъ, «какъ возможна природа»; но онъ имѣетъ другое методологическое значеніе, благодаря тому, что здѣсь кромѣ апіорныхъ формъ нашего познающаго духа должна быть признана наличность у другихъ субъектовъ такихъ же безусловныхъ предпосылокъ ихъ «я», каковыя мы признаемъ въ себѣ (30 S.). Словомъ на порогѣ социологии является проблема чужого одушевленія.

Изученіе социологии должно быть направлено прежде всего на простѣйшія состоянія—на общественныя формы *in statu nascenti*,—не въ смыслѣ первобытныхъ проявленій, которыя ускользаютъ отъ историческаго изслѣдованія, а въ смыслѣ тѣхъ ежедневно происходящихъ, микроскопически-молекулярныхъ отношеній между людьми, изъ которыхъ въ концѣ-концовъ слагаются всѣ крупныя моменты въ жизни общества. Здѣсь и дается неразрывная связь психологии и социологии, которая можетъ затемняться усложненнымъ техническимъ аппаратомъ общественныхъ отношеній. Изъ этихъ отношеній Зиммель беретъ прежде всего тѣ, которыя связаны съ количественными свойствами челоѳческихъ группъ—съ ихъ большими или меньшими размѣрами, съ возможностью для нихъ найти опредѣленныя числовыя характеристики (напримѣръ социологическій смыслъ *duobus litigantibus tertius gaudet*). Здѣсь особенно интересенъ тотъ психологическій подборъ идей, который различно совершается среди разныхъ по количеству группъ. Далѣе разсматриваются всевозможныя виды соціальной субординаціи—особенности, связанныя съ господствомъ одного лица или группы людей или съ господствомъ отвлеченнаго принципа, а также переходъ отъ подчи-

ненія личности къ подчиненію объективнымъ нормамъ. Здѣсь Зиммель приходитъ къ извѣстнымъ даннымъ, позволяющимъ искать корректива противъ господства принудительныхъ началъ не въ ихъ анархическомъ отрицаніи, а въ ихъ цѣлесообразномъ сочетаніи (229 S.).

Глава, посвященная спору, рассматриваетъ одинъ изъ самыхъ общихъ вопросовъ социологіи: какое мѣсто среди другихъ социальныхъ энергій занимаютъ всякаго рода репульсивныя формы? Абсолютная гармонія, какъ общеніе святыхъ въ дантовскомъ «Раѣ», есть такое же отрицаніе социальной жизни, какъ и абсолютная уничтожающая вражда. Оба эти начала необходимо присуши; вопросъ лишь въ какой пропорціи они смѣшаны. Здѣсь заслуживаютъ особеннаго вниманія блестящія страницы, посвященные «косвенной борьбѣ»—конкуренціи (252 S.). Менѣе оригиналенъ, хотя иллюстрированъ весьма интересными примѣрами, анализъ того консолидирующаго вліянія, которое оказываетъ на общественную группу необходимость вести борьбу. Въ технику борьбы особая глава посвящена «тайнѣ», т.-е. сокрытію одной группой отъ другой извѣстныхъ сторонъ своей жизни. Особенно важны съ этой точки зрѣнія тайныя общества—форма, въ которую облакаются иногда самыя жизнеспособныя и развивающіяся социальныя силы, коимъ принадлежитъ будущее, иногда отмирающія и безвозвратно осужденныя исторіей (374 S.).

Рядомъ съ борьбой группъ являются тѣ сложныя ихъ взаимодействія, которыя основаны на перекрещиваньи—на принадлежности однихъ и тѣхъ же индивидовъ къ различнымъ группамъ. Стремленіе группъ охватить своихъ сочленовъ полностью и освободиться отъ этого перекрещивающагося воздѣйствія создаетъ своеобразную технику: сюда, на примѣръ, относится целибатъ, какъ мы его находимъ въ католической церкви—одно изъ могущественнѣйшихъ средствъ для группы использовать всю духовную энергію ея членовъ. Здѣсь мы переходимъ къ болѣе общему вопросу о самосохраненіи общественныхъ группъ, которое выражается прежде всего въ сохраненіи его единства (на основѣ территоріальной, наслѣдственной или на преемствѣ функций); этой цѣли служатъ и организационныя условія (образованіе устойчивыхъ и прочныхъ органовъ у данной группы) и условія внутренняго характера (значеніе морали и права, мѣсто, предоставленное индивидууму и т. п.). Вообще, этимъ интересамъ

можетъ соотвѣтствовать и полная неподвижность (консерватизмъ аристократическихъ правленій) и крайняя эластичность. Соціологическая сообразность того или другого типа находится въ тѣсной связи съ строеніемъ группы, съ дифференцированностью ея частей и съ постепенностью переходовъ между этими частями. Съ другой стороны для цѣлей самосохраненія весьма существенны пространственныя условія жизни группы. Даже находясь въ положеніи тѣснаго меньшинства, она въ однихъ случаяхъ можетъ защищаться отъ враждебныхъ условій разсѣяніемъ, въ другихъ—сосредоточеніемъ. Особое мѣсто занимаютъ странствующія группы съ ихъ специфической внутренней солидарностью, а также группы, переходящія къ территоріальной группировкѣ.

Послѣдняя глава посвящена вопросу о расширеніи группъ и объ образованіи индивидуальности (709 S.). Здѣсь всякая общественная среда можетъ быть разсматриваема подъ двоякимъ аспектомъ: насколько она благопріятствуетъ дифференціаціи группъ и насколько въ этихъ послѣднихъ она благопріятствуетъ дифференціаціи ихъ членовъ. При всемъ эмпирическомъ разнообразіи можно думать, что *ceteris paribus* пропорція индивидуальнаго и социальнаго элемента въ общежитіи суть величины постоянныя. Отсюда своеобразное родство индивидуализма и космополитизма, которые оба вырастаютъ на почвѣ разложенія первоначальнаго строго охраняемаго групповаго единства—своеобразное родство въ соціологическомъ смыслѣ и «близкаго», и «дальняго». И то, и другое можетъ рождать индивидуальное самоотверженіе, которое исчезаетъ на промежуточныхъ ступеняхъ (724 S.) Однимъ изъ соціологическихъ выраженій этого средняго между ближнимъ и дальнимъ, между тенденціей перенести центръ тяжести на жизнь индивидуализма или на жизнь цѣлаго, является аристократія.

Впрочемъ, Зиммель, показавши все разнообразіе примѣненій этихъ соціологическихъ категорій индивидуальнаго и социальнаго, предостерегаетъ, такъ сказать, отъ ихъ гипостазированья. Въ концѣ-концовъ и индивидуумъ и общество суть только служебныя, методологическія понятія, позволяющія намъ отчетливо сопоставить явленія. Ихъ можно было бы сравнить съ атрибутами протяженія и мышленія у Спинозы—*una eademque res, sed duobus modis expressa*. Третьимъ основнымъ методологическимъ понятіемъ, которое примѣняетъ соціологъ, является «человѣче-

ство»; оно даетъ, такъ сказать, самостоятельный уголъ зрѣнія, подъ которымъ мы рассматриваемъ историческую дѣйствительность.

Сказанное даетъ представленіе о содержаніи новаго труда Зиммеля—но представленіе далеко не полное. Прежде всего, на всемъ протяженіи книги читатель встрѣчаетъ цѣлый рядъ блестящихъ экскурсовъ, прерывающихъ, такъ сказать, общее развитіе мысли: это настоящіе самостоятельные «essais» (напримѣръ, экскурсы о роскоши, письменномъ общеніи, объ аристократіи, о наслѣдственныхъ функціяхъ, объ иностранцахъ, о вѣрности и благодарности, о социальной психологіи, о социологическомъ значеніи органовъ чувствъ, и т. д.). Далѣе, приходится здѣсь опускать весь богатѣйшій матеріалъ примѣровъ, которымъ иллюстрируется всякое положеніе. И, наконецъ, у Зиммеля разбросанъ цѣлый рядъ, такъ сказать, намековъ, изъ которыхъ каждый могъ бы послужить темой для социологическаго анализа въ его стилѣ.

Но вмѣстѣ со всѣмъ этимъ, обеспечивающимъ новой книгѣ берлинскаго социолога заслуженное мѣсто въ современной литературѣ, нельзя не признать одной ея особенности, которая съ болѣе педантической точки зрѣнія можетъ казаться недостаткомъ. Его «социологія» въ концѣ-концовъ не представляетъ изъ себя какого-либо единства, чего-нибудь напоминающаго систему. Зиммель менѣе всего думалъ о внѣшней стройности; онъ не колебался между главами о социальномъ скрещиваніи и о самохраненіи группъ вставить совершенно вводную главу о «бѣдности». Онъ разрабатываетъ свои сюжеты и распредѣляетъ свой матеріалъ какъ-то импрессионистически, и этотъ импрессионизмъ на непривычнаго читателя можетъ произвести впечатлѣніе нѣкоторой манерности. Будемъ справедливы: въ общей научной экономіи эти фрагментарные образцы социологическаго мышленія, эти уроки социологическаго метода отвѣчаютъ гораздо болѣе жизненнымъ потребностямъ, чѣмъ системы съ самой безукоризненной архитектурой.

С. Котляревскій.

. Этюды моральной философіи XIX вѣка. Переводъ съ французскаго подъ редакціей Н. Соловьева и I. Линдемана. М., 1908.

Предлагаемый сборникъ состоитъ изъ ряда статей, излагающихъ моральныя воззрѣнія нѣкоторыхъ мыслителей-позитивис-

товъ XIX вѣка, преимущественно французскихъ. Сборникъ открывается статьей г. Бело «Принципы позитивистской морали и современное сознание», знакомящей съ моральной философiей Конта въ ея отношенiи къ современному демократическому сознанию. Статья эта, удачно отмѣтивъ, что мораль для Конта была *raison d'être* всей его философiи, даетъ прекрасное изложенiе основныхъ принциповъ: автономiи и единства человѣчества, ученiя объ альтруизмѣ и—самое удачное мѣсто въ статьѣ—освѣщенiе отношенiй между индивидуумомъ и человѣчествомъ въ смыслѣ поднятiя, пополненiя индивидуума человѣчествомъ. Къ недостаткамъ статьи можетъ быть отнесено сравнительное игнорированiе ученiй Конта о прогрессѣ и субъективномъ методѣ. Слѣдующая статья г. Дарлю «мораль Ренувье», охарактеризовавъ этику Ренувье какъ индивидуалистическую и автономную, излагаетъ, какъ главные моменты въ ней, теорiю справедливости Ренувье и его пониманiе задачъ прикладной морали, а также его экономическiе и правовые взгляды. Къ пробѣламъ статьи принадлежитъ неупоминанiе основного для Ренувье принципа—примата практики и крайне интереснаго пониманiя имъ нравственнаго закона не какъ постулата, но какъ факта. Весьма большую цѣнность въ этикѣ Ренувье представляетъ также его замѣчательная критика эволюционизма. Статья извѣстнаго экономиста Ш. Жида о «морали Бастiа» представляетъ весьма смѣлую попытку показать согласiе взглядовъ автора «*Les Nations économiqnes*» съ современными идеалами (свободная кооперация). Понятно, что эта попытка удастся автору послѣ очень и очень многихъ оговорокъ и поправокъ къ морали Бастiа. Статья г. Берне о «морали Прудона» представляетъ обстоятельное изложенiе ученiя о справедливости этого мыслителя. Оригинально, но нѣсколько догматически и односторонне написана статья г. Ландрi о Карлѣ Марксѣ и его этикѣ какъ позитивистской и поссибилистской въ смыслѣ отрицанiя абсолютной идеалистической морали. Статья г. Аллье «Мораль и политика Ренана» весьма обстоятельно знакомитъ съ духовной эволюцiей Ренана. Ея недостатокъ—блѣдное изображенiе основныхъ моментовъ въ мiросозерцанiи Ренана скептическаго перiода; очевидно, авторъ предполагаетъ ихъ достаточно извѣстными. Блестяща статья Лихтенберже о Ницше. Послѣдняя статья Бренсвика о Метерлинкаѣ даетъ весьма удачное изображенiе

последовательности въ развитіи идей этого позитивиста-мистика.

Въ общемъ, если помнить, что настоящая книга — этюды и потому не стремится дать что-либо систематическое, то можно признать, что она представляет собою сборникъ удачныхъ, интересныхъ, хотя иногда и бѣгло написанныхъ статей. Помимо того, что она знакомитъ русскаго читателя съ многими малоизвѣстными теоріями, она даетъ и оригинальное освѣщеніе уже популярныхъ ученій. Общій недостатокъ статей (кромѣ статей о Прудонѣ, Марксѣ, Ницше и Метерлинкѣ) это слишкомъ насильственная тенденція представить данныхъ мыслителей демократическими: это ведетъ къ односторонности и модернизации изображенія ихъ, нарушая этимъ основное правило историко-философскаго изслѣдованія — вчувствованія въ личность изучаемаго философа историкомъ его; здѣсь же происходитъ, скорѣй, обратное: именно, приспособленіе взглядовъ излагаемаго философа къ взглядамъ историка его. Врядъ ли основная мысль статей — связь данныхъ моралистовъ съ современной демократіей, — выиграетъ отъ такой прямолинейности и поспѣшности въ обоснованіи ея.

**П. Блонскій.**

**Karl Groos.** Die Spiele der Tiere. Zweite umgearbeitete Auflage. Jena, 1907.

Въ предисловіи къ названной книгѣ Гроосъ замѣчаетъ совершенно основательно, что «у автора психологіи игра животныхъ должно бы быть по настоящему не двѣ, а нѣсколько душъ. Обладая предварительной общей психологической, физиологической и биологической подготовкой, онъ долженъ бы совмѣщать опытъ кругосвѣтнаго путешественника съ познаніями директора зоологическаго сада и воспоминаніями правдиваго лѣсничаго». Это дѣйствительно такая многосторонность, какой «нельзя требовать отъ обыкновеннаго смертнаго». Тѣмъ большую заслугу должно признать за авторомъ, который, занимая официальное положеніе профессора философіи, обнаруживаетъ въ своей книгѣ, какъ основательное знаніе жизни животныхъ и тонкую наблюдательность, такъ равно и способность ставить явленія во взаимную связь.

Книга Грооса распадается на пять отдѣловъ. Въ первой главѣ онъ рассматриваетъ общераспространенное объясненіе игры,



въ силу котораго она является выраженіемъ «избытка силъ». Своей разработкой и распространеніемъ эта физиологическая теорія («overflow of energy») обязана Герберту Спенсеру, но, какъ показываетъ Гроосъ, въ принципѣ она была установлена еще въ 1795 году знаменитымъ Шиллеромъ въ его письмахъ «Объ эстетическомъ воспитаніи человѣка». «Животное работаетъ, когда недостаца является побудительной пружиной его дѣятельности, и оно играетъ, когда богатство силы является этой побудительной пружиной, когда, избытокъ жизни самъ претворяется въ дѣятельность» (Шиллеръ).

Спенсеръ даетъ краткій очеркъ своей теоріи игръ въ послѣдней главѣ своихъ «Основаній психологіи». Его теорію игръ, которая онъ считаетъ свойственными исключительно высшимъ животнымъ (взглядъ вѣрный только относительно), Гроосъ формулируетъ въ рядѣ положеній, которыя мы представимъ въ нижеслѣдующемъ вольномъ пересказѣ:

1. Высшія животныя болѣе способны къ добыванію себѣ пищи, чѣмъ низшія; ихъ время и силы не расходуются исключительно на поддержаніе жизни, благодаря чему они приобрѣтаютъ избытокъ жизненной силы.
2. Приобрѣтенію послѣдней высшими животными благопріятствуетъ еще то, что они обладаютъ очень разнообразными дѣятельностями, благодаря чему, въ то время, какъ они посвящаютъ себя одной дѣятельности, силы, предназначенныя для другой, имѣютъ возможность возстановиться.
3. Когда избытокъ силы достигъ такимъ образомъ опредѣленной высоты и сталъ, такъ сказать, archiprét, то онъ побуждаетъ къ разряженію.
4. Если въ моментъ разряда не представляется повода къ соотвѣтствующей серьезной дѣятельности, то является простое подражаніе этой дѣятельности—и это и есть игра.

Признавая, что на первый взглядъ теорія «избытка силы» представляется довольно заманчивой, Гроосъ считаетъ ее совершенно недостаточной для объясненія игры. Не касаясь пока вопроса о томъ, необходимъ ли вообще для побужденія къ игрѣ «избытокъ силы», Гроосъ обращается прежде всего къ критикѣ четвертаго пункта и указываетъ на то, что у молодыхъ животныхъ и дѣтей, у которыхъ игра проявляется въ своей наиболѣе чистой и элементарной формѣ, не можетъ быть и рѣчи о подражаніи соотвѣтствующимъ собственнымъ

серьезнымъ дѣятельностямъ, такъ какъ такихъ дѣятельностей не могло быть уже въ силу самаго молодого возраста. Игры являются въ данномъ случаѣ не подражаніемъ, а напротивъ, такъ сказать, прообразомъ соотвѣтствующихъ серьезныхъ дѣятельностей.

Такимъ образомъ, поскольку выясненію вопроса должно служить подражаніе предшествующимъ серьезнымъ дѣятельностямъ индивидуума, теорія Спенсера оказывается несостоятельной. Но о подражаніи другимъ индивидуумамъ у молодыхъ животныхъ точно также не можетъ быть рѣчи, а потому принципъ подражанія не можетъ быть примѣненъ для общаго объясненія игры. Въ послѣднемъ смыслѣ Гроосъ полемизируетъ и съ Вундтомъ.

Далѣе Гроосъ возвращается къ Шиллеровскому «избытку силы». «Физиологическое влеченіе къ примѣненію готовыхъ силъ и то душевное чувство довольства,—говоритъ онъ,—высшую степень котораго Шиллеръ призналъ совершенно вѣрно въ чувствѣ свободы, представляетъ собою несомнѣнно одну изъ наиболѣе бросающихся въ глаза характерныхъ чертъ игры. Но столь же несомнѣнно, что на вопросъ о томъ, возможно ли при помощи одного только этого принципа придти къ полному пониманію игръ животныхъ и человѣка, должно отвѣтить отрицательно. Ибо одинъ избытокъ силы, какъ таковой, объясняетъ только то, что индивидуумъ, находящійся въ состояніи «overflowing energy», готовъ что-нибудь дѣлать; но онъ не объясняетъ, какимъ образомъ происходитъ, что всѣ индивидуумы одного и того же вида обнаруживаютъ въ игрѣ вполнѣ опредѣленные проявленія силы, въ чемъ они сходны въ предѣлахъ своего вида и отличаются отъ другихъ видовъ».

Рѣшеніе вопроса очень близко: вмѣсто того, чтобы держаться односторонне влеченія къ подражанію, стоитъ только обратиться къ разсмотрѣнію природенныхъ отвѣтныхъ реакцій организма или инстинктовъ во всемъ ихъ разнообразіи. Спенсеръ самъ стоялъ очень близко къ этому правильному рѣшенію вопроса; именно, спрашивая,—какія же дѣятельности служатъ обыкновенно предметомъ подражанія,—онъ даетъ слѣдующій отвѣтъ: главнымъ образомъ такія, которыя «играютъ въ жизни отдѣльнаго существа наиболѣе важную роль». Изъ дальнѣйшаго изложенія вытекаетъ, что эти наиболѣе существен-

ныя дѣятельности суть инстинкты, въ особенности «разрушительные» и «разбойничьи» инстинкты.

Какую же форму приметъ тогда теорія игры? Гроосъ формулируетъ ее слѣдующимъ образомъ: «Дѣятельность всѣхъ живыхъ существъ находится въ высокой степени подъ влiянiемъ унаслѣдованныхъ характеровъ реакцiи. Напримѣръ, способъ, посредствомъ котораго животное извѣстнаго вида приводитъ въ движенiе свои члены и пользуется своимъ голосомъ; способъ, посредствомъ котораго оно передвигается въ своей природной средѣ, какъ оно раздобываетъ себѣ добычу, какъ оно побѣждаетъ другихъ животныхъ или спасается отъ нихъ,—все это во всѣхъ основныхъ чертахъ установлено наслѣдственностью. Если теперь, съ одной стороны, для реального осуществленiя такихъ предрасположенiй не представляется никакого повода, а, съ другой стороны, возстановленiе нервной энергiи такъ далеко превосходитъ ея расходованiе, что организмъ требуетъ разряда накопленныхъ запасовъ силы—что имѣетъ мѣсто въ особенности въ юности,—то подобныя предрасположенiя будутъ проявляться въ концѣ-концовъ и безъ серьезнаго повода, при томъ такимъ образомъ, который во многихъ случаяхъ имѣетъ видъ подражанiя взрослымъ животнымъ, безъ наличности такого подражанiя въ дѣйствительности. Котенокъ обращается съ кускомъ бумаги какъ съ добычей, медвѣженокъ играетъ со своими собратьями, собака, которую, послѣ продолжительнаго комнатнаго ареста, выпускаютъ на дворъ, гоняетъ безцѣльно кругомъ и т. д. Въ подобныхъ дѣятельностяхъ вѣдь именно и заключается то, что мы обозначаемъ подъ именемъ игры. Настоящiя же продолжительныя игры образуютъ тогда только особую группу въ болѣе обширномъ рядѣ явленiй».

Но помимо теорiи «избытка силы» существуетъ еще одна теорiя игры,—назовемъ ее «теорiей возстановленiя силъ» (Erholungstheorie). Истинный смыслъ примѣняемаго здѣсь нѣмецкаго обозначенiя выясняется вполнѣ изъ пересказа, даваемого Штейнталемъ: *sich erholen*, говоритъ онъ, значитъ «*sich selbst wieder holen*», т. е. находить самого себя, —возстановлять потеряныя силы, какъ тѣлесныя, такъ и душевныя. Нормальнымъ образомъ возстановленiе силъ происходитъ посредствомъ пищи и отдыха. Но тотъ же результатъ достигается въ силу названной теорiи и обратнымъ путемъ: для приобрѣтенiя силъ ихъ расхо-

дуютъ и это происходитъ во время игры. Обѣ теоріи какъ будто противорѣчатъ одна другой: по теоріи Шиллера-Спенсера накопленный избытокъ силъ расходуется самымъ непроизводительнымъ образомъ, напротивъ, по второй теоріи та же дѣятельность служитъ для возстановленія силъ, потеря которыхъ грозитъ изнеможеніемъ. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что противорѣчіе здѣсь только кажущееся. Въ дѣйствительности обѣ точки зрѣнія нерѣдко могутъ служить дополненіемъ другъ другу. Напримѣръ, если, скажемъ,—ученый послѣ усиленныхъ трудовъ въ теченіе дня пойдетъ вечеромъ поиграть въ кегли, то этимъ онъ дастъ отдыхъ своему умственному напряженію и въ то же время дастъ выходъ накопившемуся въ теченіе сидячей работы влеченію къ движенію.

Въ книгѣ, въ которой трактуется обѣ играхъ животныхъ, Гроосъ не находитъ умѣстнымъ подробный критическій разборъ теоріи «возстановленія силъ» — поскольку она беретъ на себя задачу о б ъ я с н и т ь игры, такъ объясненіе, вполне умѣстное въ извѣстной ограниченной области, становится бесплоднымъ, когда его хотятъ примѣнить насильственно ко всей области игръ. Въ послѣднемъ случаѣ судятъ слишкомъ односторонне съ точки зрѣнія взрослого, при томъ поступающаго болѣе или менѣе сознательно. Несомнѣнно, что игра можетъ служить для возстановленія силъ, но потребность въ возстановленіи силъ не создала игръ. «Что молодая собака гоняетъ вмѣстѣ съ другими собаками именно потому, что чувствуетъ потребность возстановить свои силы,—этого никто не станетъ утверждать серьезнымъ образомъ».

Такъ какъ разсмотрѣнный принципъ «возстановленія силъ» можетъ имѣть лишь очень ограниченное примѣненіе, то построенная на немъ теорія не можетъ служить основаніемъ для критики Спенсеровской теоріи, а потому Гроосъ идетъ въ своей критикѣ самостоятельнымъ путемъ. Исходя изъ принципа избытка силы, онъ показалъ, что Спенсеровское сопоставленіе этого принципа съ явленіями подражанія не примѣнимо ко всѣмъ играмъ. Равнымъ образомъ не удалась и попытка объяснить все однимъ избыткомъ силы, и Гроосъ приведенъ былъ къ тому взгляду, что вся суть въ соотвѣтствующихъ унаслѣдованныхъ реакціяхъ на раздраженіе или инстинктахъ.

Избытокъ силы казался всетаки *conditio sine qua* поп игры,

и теперь возникаетъ вопросъ,—дѣйствительно ли это условіе необходимо. Обращаясь къ фактамъ, приходишь къ тому заключенію, что избытокъ накопленной силы дѣйствительно очень и очень часто является побужденіемъ къ возникновенію игры, но условіе это вовсе не необходимо, и сплошь да рядомъ игры имѣютъ мѣсто не только при отсутствіи избытка силы, но даже при наличности изнеможенія. Примѣры сами говорятъ за себя. «Посмотрите на котенка, мимо котораго кто-нибудь тянетъ кусочекъ бумаги. Развѣ мы не должны будемъ сказать: какъ старая кошка, мимо которой вблизи прошмыгнетъ настоящая мышь, должна быть въ смертельномъ изнеможеніи или дойти до пресыщенія, если она не сдѣлаетъ попытки схватить мышь,—совершенно такъ же и котенокъ прыгнетъ на подвижный объектъ, даже если онъ гонялся уже часами и основательно израсходовалъ уже свой избытокъ силъ.—Или стоитъ понаблюдать игру собакъ. Вотъ двѣ собаки до того нагонялись въ саду, что отъ изнеможенія уже не могутъ болѣе и, тяжело дыша, лежатъ на землѣ съ вытянутыми языками. Но вотъ одна изъ нихъ нѣсколько приподымается, ея взглядъ падаетъ на сотоварища, и тотчасъ же съ непреоборимой силой ее охватываетъ снова прирожденная страсть къ борьбѣ. Она наступаетъ на сотоварища, фыркаетъ вокругъ него и, очевидно противъ воли, повинувшись лишь всемогущему влеченію, старается съ извѣстной тяжеловѣсной неповоротливостью схватить его за ногу. Дразнимый зѣваетъ и съ видомъ усталости медленно пытается защищаться, но постепенно инстинктъ овладѣваетъ изнеможеннымъ, и черезъ нѣсколько мгновеній оба сумасшедшимъ образомъ снова гоняютъ кругомъ съ страстнымъ рвеніемъ, пока окончательное затрудненіе дыханія не положитъ предѣла игрѣ. И такимъ образомъ, съ безконечными повтореніями, дѣло идетъ дальше, такъ что получается такое впечатлѣніе: собаки ждуть каждый разъ лишь до тѣхъ поръ, пока не появится немного силы, а вовсе не до тѣхъ поръ, пока избытокъ жизни самъ не претворится въ дѣятельность».—... «Точно такъ же приходится наблюдать, какъ дѣти, которыя до устали нагулялись на прогулкѣ и которыхъ только уговоры удерживаютъ отъ слезъ, тотчасъ снова приводятъ въ движеніе свои изнеможенные ножки, если дѣло коснется игры и въ такомъ случаѣ отвергають всякую усталость. О молодыхъ животныхъ можно прямо ска-

зять, что, за исключеніемъ ѣды, они играютъ цѣлый день, пока вечеромъ, утомленные игрою, не погрузятся въ сонъ. Даже болѣзненные дѣти играютъ до тѣхъ поръ, пока вообще хватаетъ ихъ сила, а не до тѣхъ поръ, пока послѣднія находятся въ избыткѣ».

Такимъ образомъ Спенсеровская теорія избытка силы, какъ единственный принципъ, оказывается недостаточной для объясненія игры. Конечно, мы не можемъ отвергать того, что избытокъ силы представляетъ собою очень благоприятный моментъ для проявленія унаслѣдованныхъ двигательныхъ предрасположеній, составляющихъ основу игры, но, какъ показываетъ дѣйствительность, готовность къ разряду существуетъ и тогда, когда объ избыткѣ энергіи не можетъ быть и рѣчи. По образному сравненію Грооса теорія Спенсера уподобляетъ положеніе дѣла какъ бы сосуду, въ который въ теченіе долгаго времени течетъ вода, не расходуемая въ то же время, и которая вслѣдствіе этого вдругъ сбѣгаетъ черезъ край. Напротивъ, дѣйствіе внѣшнихъ раздраженій приводитъ насъ къ сравненію съ сосудомъ, снабженнымъ такимъ механизмомъ, благодаря которому онъ опрокидывается въ силу внѣшняго импульса и въ томъ случаѣ, когда вода еще не достигла края.

Сводя игры къ проявленію инстинкта, Гроосъ переходитъ естественнымъ образомъ изъ фізіологической въ обще-біологическую область. Задача его въ этомъ случаѣ двоякая: точное опредѣленіе понятія инстинкта и затѣмъ разсмотрѣніе значенія послѣдняго какъ основы игры. Послѣ историческаго обзора даннаго вопроса Гроосъ останавливается на собственномъ опредѣленіи инстинкта, примыкая въ этомъ случаѣ въ значительной степени къ Циглеру. «Дѣйствія животныхъ и человѣка, — говоритъ онъ, — инстинктивны постольку, поскольку они обуславливаются наслѣдственной основой, безъ всякой мотивировки со стороны представленія о цѣли». Тѣмъ не менѣе, «сознаніе цѣли можетъ иногда присоединяться къ инстинктивнымъ дѣйствіямъ», какъ вторичный моментъ. Изъ этого слѣдуетъ, что дѣятельности животныхъ (и человѣка) могутъ быть троякаго рода, — чисто инстинктивныя, чисто произвольныя или такія, въ которыхъ инстинктъ и произвольность связаны какимъ-либо образомъ (полуинстинктивныя). Если мы включимъ въ область своего разсмотрѣнія и послѣднія, то мы придемъ къ слѣдующему общему

положенію: «Чѣмъ ниже стоятъ животныя, тѣмъ чище ихъ инстинкты; чѣмъ выше стоятъ они, тѣмъ болѣе вліяніе унаслѣдованныхъ путей — частью усиливается, частью замѣняется, частью видоизмѣняется приобрѣтенными путями». Въ этомъ соотношеніи Гроосъ видитъ чрезвычайно цѣлесообразное обстоятельство, содѣйствующее выработкѣ разумности. Той же цѣли служатъ и игры. Во взросломъ состояніи животному предстоитъ выполненіе цѣлаго ряда сложныхъ и имѣющихъ для жизни громадное значеніе задачъ. «Если бы эти инстинкты проявлялись впервые лишь въ томъ возрастѣ, въ которомъ они находятъ серьезное примѣненіе», то это было бы вполне совмѣстимо съ принципомъ наслѣдственности. Но если бы это было дѣйствительно такъ, тогда не могло бы существовать никакихъ игръ, и соотвѣтствующіе инстинкты должны бы проявляться разработанными до мельчайшихъ подробностей. «Такъ какъ, если мы примемъ, что они были бы разработаны только въ общихъ чертахъ и потому недостаточно, то безъ игры животныя вступали бы въ борьбу за существованіе совершенно неподготовленными». «Поэтому, безъ предшествующихъ игръ, на дѣлѣ было бы безусловно необходимо, чтобы инстинкты были выработаны очень полно, чтобы, слѣдовательно, вышеназванныя задачи выполнялись при посредствѣ унаслѣдованныхъ механизмовъ съ тѣмъ же совершенствомъ, какъ это происходитъ въ отношеніи нѣкоторыхъ инстинктивныхъ дѣйствій, имѣющихъ мѣсто въ жизни только однажды. Допустивши, что это вообще возможно, гдѣ же будетъ тогда высшее развитіе разумности? Какъ баловни природы, слѣпо ведомые на поводу унаслѣдованныхъ влеченій, животныя несомнѣнно оказались бы психически отсталыми. Къ счастью дѣло обстоитъ иначе». Наслѣдуемые механизмы постепенно теряютъ свою коность, и въ дополненіе къ нимъ все болѣе и болѣе выступаетъ индивидуальный опытъ. И это происходитъ благодаря играмъ въ молодомъ возрастѣ.

Съ вышеуказанными соображеніями Грооса относительно участія въ психической жизни животныхъ «сознанія цѣли», «произвольности» и «разумности» я не нахожу возможнымъ согласиться и позволю себѣ по этому поводу небольшое отступление. Въ сущности вопросъ касается одной разумности, такъ

какъ «сознаніе цѣли», равно какъ и дѣйствительная «произвольность», представляютъ собою лишь свойства разумности. Для зоопсихолога я считаю обязательнымъ признаніе того положенія, что мы не должны приписывать животнымъ болѣе высокихъ психическихъ способностей, чѣмъ тѣ, какія необходимы для объясненія ихъ дѣятельностей, а такъ какъ послѣднія объясняются вполне удовлетворительно и безъ признанія за животными разумности, то мы и не имѣемъ никакого права приписывать имъ послѣднюю. Нѣтъ сомнѣній, что инстинктъ, руководящій дѣятельностью животныхъ, наслѣдуется ими отнюдь не въ видѣ коснаго механизма, а, напротивъ, можетъ видоизмѣняться и дѣйствительно часто видоизмѣняется на почвѣ индивидуальнаго чувственнаго опыта. Конечно, животныя способны къ ассоціативной психической дѣятельности, но ихъ ассоціаціи строятся на почвѣ чувственной жизни, имъ свойственны чувственныя представленія и влеченія, «сознаніе же цѣли» предполагаетъ наличность настоящей разумности, къ признанію которой у животныхъ мы не имѣемъ никакихъ основаній. Для обстоятельнаго обоснованія указанныхъ положеній я отсылаю читателя къ переведеннымъ мною на русскій языкъ двумъ работамъ Э. Васманна, изданнымъ подъ общимъ заглавіемъ «Итоги сравнительной психологіи» (Кіевъ, 1907) <sup>1)</sup>. Указанныя замѣчанія относятся и къ нѣкоторымъ послѣдующимъ соображеніямъ Грооса.

Относительно біологическаго значенія игры въ жизни животныхъ Гроосъ говоритъ далѣе: «Игры молодыхъ животныхъ основываются на томъ, что извѣстные очень важные инстинкты проявляются еще въ то время, когда животное не имѣетъ въ нихъ серьезной нужды. Относить это преждевременное проявленіе на счетъ унаслѣдованнаго упражненія — не приходится, такъ какъ унаслѣдованіе пріобрѣтенныхъ свойствъ вообще очень сомнительно. Даже въ томъ случаѣ, если бы оно оказывало содѣйствующее вліяніе, то все-таки объясненіе при посредствѣ подбора стояло бы на первомъ планѣ, такъ какъ игры приносятъ неоцѣнимую пользу. Эта польза заключается въ предварительномъ упражненіи и выработкѣ во время игры ловкости въ вышеуказанныхъ жизнен-

---

<sup>1)</sup> Рефератъ этой книги помѣщенъ въ „Вопр. Филос. и Психол.“ въ книжкѣ за сент.—окт. 1907-го года.



ныхъ задачахъ. Ибо этимъ подбору предоставляется возможность ослаблять слѣпое могущество инстинктовъ и въ видѣ возмѣщенія ихъ все болѣе и болѣе благоприятствовать самостоятельному развитію разумности. Въ тотъ моментъ, когда развитіе разумности стоитъ достаточно высоко, чтобы быть полезнѣе въ *struggle for life*, чѣмъ совершенные инстинкты, естественный подборъ будетъ благоприятствовать такимъ индивидуумамъ, у которыхъ указанные инстинкты вступаютъ въ дѣятельность въ менѣе выработанной формѣ уже въ юности, безъ серьезнаго повода, чисто ради упражненія и пріобрѣтенія ловкости,—слѣдовательно, такимъ животнымъ, которыя играютъ. Даже болѣе того,—въ концѣ-концовъ, чтобы оцѣнить біологическое значеніе игръ во всемъ ихъ объемѣ, приходится отважиться на слѣдующую мысль: можетъ быть установленіе самаго юношескаго возраста существуетъ частью ради игръ; животныя играютъ не потому, что они молоды, но у нихъ существуетъ юность, такъ какъ они должны играть». Если игры служатъ для предварительнаго упражненія и пріобрѣтенія ловкости въ необходимыхъ для самостоятельной жизни способностяхъ, то ихъ значеніе должно возрастать параллельно съ развитіемъ разумности. Поэтому игры являются предварительной школой жизни, и изъ этого слѣдуетъ далѣе, что игры въ молодомъ возрастѣ суть самыя важныя.

Съ изложенной точки зрѣнія отдѣльныя игры животныхъ, конечно, не могутъ быть выведены изъ общаго и однороднаго влеченія къ игрѣ; «напротивъ, такъ какъ животныхъ побуждаютъ къ играмъ разнообразныя инстинкты, то должно существовать столько различныхъ игръ, сколько существуетъ вызывающихъ ихъ инстинктовъ».

Въ третьей и четвертой главахъ Гроосъ даетъ «первую попытку систематическаго обзора игръ животныхъ»,—предпріятіе, представляющее огромныя трудности уже въ силу однихъ внѣшнихъ условій собиранія разбросаннаго литературнаго матеріала. Этотъ отдѣлъ книги—наиболѣе обширный; но такъ какъ даже бѣглое разсмотрѣніе различныхъ родовъ игръ завело бы насъ слишкомъ далеко, то я отсылаю читателя къ оригиналу.

Въ заключительномъ обзорѣ Гроосъ обращается къ разсмотрѣнію психологической стороны игръ.

Въ громадномъ большинствѣ случаевъ моментомъ, возбуждаю-

щимъ игру и благопріятствующимъ ей, является чувство *удовольствія*. Это удовольствіе обладаетъ тѣмъ особымъ характеромъ, что источники его лежатъ въ самомъ осуществленіи игры. Игра осуществляется «ради игры», а не для того, чтобы достигнуть чего-либо, лежащаго внѣ сферы игры. Или, какъ выражается Гроосъ съ болѣе общей точки зрѣнія: «Извѣстная дѣятельность съ психологической точки зрѣнія обладаетъ характеромъ игры постольку, поскольку она возбуждается удовлетвореніемъ, лежащимъ въ ней самой».

Каковы же важнѣйшіе источники удовольствія игры? Прежде всего, это удовлетвореніе общаго стремленія къ дѣятельности. Во-вторыхъ, съ чувствомъ удовольствія связано приведеніе въ дѣятельное состояніе инстинктовъ. «Конечно, существуютъ нѣкоторые инстинкты, съ проявленіемъ которыхъ связываются рѣзкія чувства неудовольствія, но проявленіе инстинкта какъ таковое повидимому въ большинствѣ случаевъ — если вообще психическіе процессы имѣются налицо — должно быть разсматриваемо какъ проявленіе полное удовольствія». Далѣе, болѣе специальнымъ источникомъ удовольствія является энергичная дѣятельность: «Физиологическая картина удовольствія обнаруживаетъ усиленіе произвольной мышечной реакціи, усиленіе ударовъ пульса, повышеніе глубины вдыханій, расширеніе периферическихъ кровеносныхъ сосудовъ».

Отъ удовольствія, доставляемаго энергичной дѣятельностью, отличается то, которое связано съ выполненіемъ чувственно пріятныхъ движеній. Сюда относятся, на примѣръ, разнаго рода прыжки; изъ игръ чловѣка качаніе на качеляхъ, катаніе со снѣжной горки и т. под., которымъ у птицъ аналогично произвольное паденіе стремглавъ въ воздухъ съ высоты. Болѣе высоко стоящія формы удовольствія, доставляемаго игрою, проявляющіяся въ бессознательной формѣ уже въ животномъ царствѣ, можно обозначить какъ «радость сознанія себя причиною», «радость могущества». «*Nous vivons davantage et sommes heureux de vivre!*» Если присоединяется еще инстинктъ борьбы, то мы имѣемъ еще радость успѣха, побѣды.

Всякая игра, поскольку она обнаруживаетъ вышеуказанную кажущуюся безцѣльность, «можетъ быть обозначена съ объективной стороны какъ уподобленіе извѣстной дѣя-

тельности. Но изъ области человѣческихъ игръ мы знаемъ много случаевъ, которые и субъективно представляютъ собою, такъ сказать, призрачную дѣятельность (*sham-occupation*), когда играющій только «поступаетъ такъ, какъ будто» онъ золь, боится и т. под. Встрѣчаются ли подобныя состоянія и у животнаго? Я полагаю, что на этотъ вопросъ, когда признано, что и у ребенка, который играетъ въ «солдата» или «маму», вопросъ не касается разсужденія о призрачности его дѣятельности,—должно будетъ отвѣтить утвердительно. Если разсудительное старое животное показываетъ своему противнику въ борьбѣ знаки дружбы и примѣняетъ свои орудія только кажущимся образомъ, если оно позволяетъ своему преслѣдователю въ игрѣ приблизиться на близкое разстояніе, чтобы потомъ въ послѣдній моментъ снова ускользнуть, если оно само раздобываетъ себѣ кусокъ дерева или даже бросаетъ его въ воздухъ, чтобы обращаться съ нимъ какъ съ живой добычей, то имѣется налицо, по крайней мѣрѣ, возможность такого толкованія. Я не могу представить себѣ, чтобы кто-нибудь могъ противостоять такому впечатлѣнію, если онъ наблюдаетъ взрослую собаку, которая, внушительно рыча и разѣвая пасть, но со всѣми знаками удовольствія, задираетъ своего любимаго хозяина. И эту точку зрѣнія я считаю обоснованной потому, что и «сознаніе роли» рѣвющагося мальчика должно быть отнесено повидимому не къ болѣе высокимъ логическимъ процессамъ, а напротивъ лишь къ тому, что объективно правильная оцѣнка положенія дѣла вліяетъ на ходъ игры въ качествѣ исходнаго представленія и создаетъ то своеобразное переходное состояніе, которое обозначили подъ именемъ «*illusion volontaire*» или «сознательнаго самообмана». Конрадъ Ланге высказался по этому вопросу подробно въ своей книгѣ «Сущность искусства», и онъ приходитъ къ слѣдующему заключенію: «Изъ всего этого слѣдуетъ, что сознательный самообманъ не есть пріобрѣтеніе лишь человѣка, а напротивъ обнаруживается уже въ животномъ царствѣ». Огромное значеніе этого факта для генетическаго разсмотрѣнія эстетическихъ явленій совершенно очевидно.

Развивая далѣе свои взгляды на отношеніе игръ къ возникновенію искусства, Гроосъ высказываетъ сомнѣніе относительно правильности тѣхъ одностороннихъ взглядовъ, въ силу которыхъ со времени Дарвина старались представить развитіе искус-

ства на почвѣ одного полового ухаживанія. По мнѣнію Грооса игры животныхъ, съ которыми нерѣдко связано и ухаживаніе, даютъ намъ въ этомъ отношеніи болѣе исходныхъ точекъ. Самый общій мотивъ творчества въ области искусства проистекаетъ несомнѣнно изъ того стремленія къ дѣятельности, которое имѣетъ столь большое значеніе для игры. Если человѣкъ находится болѣе въ положеніи воспринимающаго, то онъ испытываетъ удовольствіе воспріятія, которое отъ простой дѣтской игры ведетъ въ область эстетическаго наслажденія. «Напротивъ, если его отношеніе болѣе активное, то онъ испытываетъ удовольствіе своей собственной дѣятельности либо въ переживаніи самой дѣятельности, либо въ воспріятіи ея результатовъ».

В. Караваевъ.

#### Новыя книги и брошюры, полученные въ редакціи.

**Абрамовичъ, Н. Я.** Литературно-критическіе очерки. Книга I. Творчество и жизнь. Изд. Спб. кн. маг. «Трудъ». Петербургъ 1909. Ст. 302. 1 р. 25 к.

**Авенаріусъ, Рихардъ.** Человѣческое понятіе о мірѣ. Перев. Н. Самсонова. Москва. 1909. Ст. XII+136. Ц. 1 р.

**Ашкинази, I. Г.** Женщина и человѣкъ. Отто Вейнингеръ и его книга «Поль и характеръ». Спб. 1909. Изд. «Посѣвъ». Ст. 78. Ц. 50 к.

**Безантъ, Л.** Геософія и новая психологія. Спб. 1909. Ст. 80. Ц. 50 к.

**Бехтеревъ, В. М.** Внушеніе и его роль въ общественной жизни. Изд. 3-е. дополненное. Спб. 1908. Ст. 175. Ц. 1 р.

**Вейнингеръ, Отто.** Поль и характеръ. Пер. подъ ред. А. Волынскаго. Спб. 1908. Книгоиздательство «Посѣвъ». Ст. XXV+484. Ц. 3 р.

**Венгеровъ, С. А.** Основныя черты исторіи новѣйшей русской литературы. Изд. 2-ое. Съ прибавленіемъ этюда «Побѣдители или побѣжденные?» Спб. 1909. Ст. 88. Ц. 40 к. Библиотека «Свѣточа» подъ ред. С. А. Венгерова.

**Глѣбовъ, Н.** Координаты. Спб. 1908. Ст. I+110. Ц. 1 р.

**Гюйо, М.** Безвѣріе будущаго. Соціологическое изслѣдованіе. Съ біографической замѣткой о Гюйо Ал. Фуллье и съ предис-

словіемъ проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго Пер. съ франц. подъ ред. Я. Л. Сакера. Спб. 1908. Изд. «Общественная Польза». Ст. XXXIX + 518. Ц. 2 р. 50 к.

**Заболотный, В.** Роль войны въ исторіи развитія культуры. Варшава. 1909. Ст. 37. Ц. 50 к.

**Курловъ, Е.** Пророкъ. Москва. 1909. Ст. 145. Ц. 1 р. 50 к.

**Махъ, Э.** Познаніе и заблужденіе. Перев. Г. Котляра, подъ ред. Н. Ланге. Москва. 1909. Ст. 471. Ц. 1 р. 75 к.

**Мижуевъ, П. Г.** Счастливая Австралія. Спб. 1906. Изд. «Общественная польза». Ст. 227. Ц. 1 р.

**Омельченко, А. П., д-ръ.** Въ поискахъ социалистической морали. Спб. 1909. Изд. «Посѣвъ». Ст. 110. Ц. 70 к.

**Рах—овъ, Н.** Марксизмъ и естествознаніе. Рига. 1908. Ст. 113. Ц. 50 к.

**Руссо, Ж. Ж.** О вліяніи наукъ на нравы. Перев. съ франц. Б. Б. Княжицкаго. Съ предисл. проф. Н. И. Карѣва. Спб. 1908. Ст. 56. Ц. 30 к.

**Тимофеевъ, М. И.** Какъ учить читать по естественному звуковому методу. Одесса. 1908. Ст. 32. Ц. 15 к.

**Шпрингеръ, Рудольфъ.** Національная проблема. (Борьба національностей въ Австріи.) Перев. съ нѣм. М. Братинскаго и А. Брумберга, подъ ред. и съ предисл. М. Ратнера. Спб. 1909. Изд. «Общественная польза». Ст. XXV+293. Ц. 2 р.

**Юридическія записки,** издаваемые Демидовскимъ юридическимъ лицеемъ. Ярославль. 1908. Вып. I. Ст. II+212+24. Ц. 1 р. 35 к.

Изданія «Посредника». Москва. 1909.

**Толстой, Л. Н.** Крейцеровъ соната. Повѣсть. Ц. 18 к.

**Его-же.** Плоды просвѣщенія. Комедія. Ц. 20 к.

**Его-же.** Власть тьмы. Драма. Ц. 20 к.

**Его-же.** О разумѣ, вѣрѣ и молитвѣ. Три письма. Ц. 4 к.

**Бирюковъ, П.** Малеванцы. Ц. 4 к.

**Кокосова, В.** Не нашъ. Ц. 4 к.

**Исповѣдь сектанта.** Ц. 5 к.

**Духоборцы въ началѣ XIX столѣтія.** Ц. 5 к.

**Нельчицкій, Петръ.** Сѣть вѣры. Съ чешскаго. Ц. 40 к.

**Джоржъ, Генри.** Земельный вопросъ. Ц. 10 к.

**Гюго, В.** Бѣдные люди. Ц. 1 к.

Гаршинъ, В. Сигналъ. Ц. 1 к.

Короленко, В. Пріемышъ. Ц. 1 к.

Некрасовъ, Е. Іоаннъ воинъ. Ц. 1 к.

Никольскій, Д. О табакѣ. Ц. 1 к.

Толстой, Л. Н. Гдѣ любовь, тамъ и Богъ. Ц. 1 к.

Его-же. Ассирійскій царь Ассархадонъ. Ц. 1 к.

А. Ч. Подвигъ. Ц. 1 к.

Горбуновъ-Посадовъ. Сельскій и деревенскій календарь Ц. 20 к.

Зоновъ, А. С. Календарь для каждаго. Ц. 25 к.

Кабановъ, Н. Первыя эсперантскія книги для чтенія. Ст. 103.

Ц. 25 коп.

Его-же. Вспомогательный международный языкъ эсперанто.

Ст. 32. Ц. 12 к.

---

## Московское Психологическое Общество.

---

ССХХХVI. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями) засѣданія 8 марта 1908 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Ц. П. Балталона, Э. Е. Рыбакова, Г. И. Челпанова и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ почетныхъ членовъ Общества Э. Целлера и И. П. Мржеевскаго и члена-учредителя А. И. Чупрова. По предложенію Л. М., собраніе почтило память почившихъ вставаньемъ.

2) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3) Сторонній посѣтитель Общества П. К. Энгельмейеръ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Къ теоріи творчества».

4) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Г. И. Челпановъ, Н. Д. Виноградовъ, Ц. П. Балталонъ, Л. М. Лопатинъ.

5) По окончаніи преній Л. М. Лопатинъ выразилъ отъ имени присутствующихъ благодарность референту за глубоко-интересный, просто и наглядно изложенный рефератъ.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

---

**ССХХХVII. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями)  
засѣданія 22 марта 1908 года.**

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: К. А. Андреева, А. О. Бачинскаго, С. Н. Булгакова, Н. П. Корелиной, Ф. Б. Ланна, А. А. Мануйлова, Б. К. Млодзѣвскаго, В. Θ. Саводника, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Д. ч. Общества Г. И. Челпановъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «О предметѣ психологіи».

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Г. Г. Шпеттъ, К. А. Андреевъ, Б. К. Млодзѣвскій и Л. М. Лопатинъ.

4) По окончаніи преній предсѣдатель выразилъ отъ имени присутствующихъ благодарность референту за глубоко-интересный докладъ.

5) Въ закрытой части засѣданія предсѣдатель предложилъ на обсужденіе вопросъ объ участіи Общества въ чествованіи проф. Виндельбанда (по случаю исполняющагося шестидесятилѣтія его жизни). Рѣшено было послать привѣтственную телеграмму отъ имени Общества.

6) Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества приватъ-доцентъ Московскаго Университета, магистръ чистой математики, И. И. Жегалкинъ (Б. К. Млодзѣвскимъ, К. А. Андреевымъ, Л. М. Лопатинымъ, Н. Д. Виноградовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ч. ночи.

**ССХХХVIII. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями)  
засѣданія 11 октября 1908 года.**

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ



присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, К. А. Андреева, Н. П. Корелиной, П. П. Соколова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, члена-соревнователя Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ почетнаго члена Общества проф. Берлинскаго университета Ф. Паульсена и дѣйствительнаго члена д-ра А. Г. Петровскаго. По предложенію Л. М. собраніе почтило память скончавшихся вставаніемъ.

2) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3) Сторонній посѣтитель Общества П. П. Блонскій прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Фридрихъ Паульсенъ какъ философъ и педагогъ».

4) Послѣ перерыва происходилъ обмѣнъ мнѣній по поводу прочитаннаго реферата, въ которомъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: В. М. Хвостовъ, П. П. Соколовъ и Л. М. Лопатинъ.

5) Въ закрытой части засѣданія былъ подвергнутъ баллотировкѣ предложенный къ избранію въ дѣйствительные члены Общества приватъ-доцентъ Московскаго Университета, магистръ чистой математики И. И. Жегалкинъ. Баллотлируемый оказался избраннымъ единогласно.

6) Были предложены къ избранію: въ дѣйствительные члены—оставленный при Московскомъ Университетѣ профессоръ философіи П. П. Блонскій (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ и Н. Д. Виноградовымъ) и въ члены-соревнователи лектрисса нѣмецкаго языка на Высшихъ женскихъ курсахъ А. В. Бломериусъ (Л. М. Лопатинымъ, Н. П. Корелиной и Н. Д. Виноградовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

## Материалы для журнальной статистики.

Въ 1908 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

№ №	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.	№ №	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.
1	Кіевская . . . . .	40	47	Рязанская . . . . .	6
2	Херсонская . . . . .	40	48	Витебская . . . . .	5
3	Харьковская . . . . .	27	49	Гродненская . . . . .	5
4	Области Войска Донск.	19	50	Иркутская . . . . .	5
5	Варшавская . . . . .	18	51	Калужская . . . . .	5
6	Таврическая . . . . .	18	52	Люблинская . . . . .	5
7	Полтавская . . . . .	17	53	Могилевская . . . . .	5
8	Томская . . . . .	17	54	Ставропольская . . . . .	5
9	Саратовская . . . . .	16	55	Тобольская . . . . .	5
10	Казанская . . . . .	17	56	Уфимская . . . . .	5
11	Тамбовская . . . . .	16	57	Акмолинская . . . . .	4
12	Екатеринославская . . .	15	58	Бессарабская . . . . .	4
13	Нижегородская . . . . .	15	59	Олонечкая . . . . .	4
14	Лифляндская . . . . .	14	60	Симбирская . . . . .	4
15	Виленская . . . . .	13	61	Терская . . . . .	4
16	Владимірская . . . . .	12	62	Бакинская . . . . .	3
17	Московская . . . . .	12	63	Енисейская . . . . .	3
18	Орловская . . . . .	12	64	Кутаисская . . . . .	3
19	Ярославская . . . . .	12	65	Сурь-Дарьинская . . . . .	3
20	Волынская . . . . .	11	66	Амурская . . . . .	2
21	Воронежская . . . . .	11	67	Выборгская . . . . .	2
22	Пензенская . . . . .	11	68	Ломжинская . . . . .	2
23	С.-Петербургская . . . .	11	69	Сѣдлецкая . . . . .	2
24	Смоленская . . . . .	11	70	Семипалатинская . . . . .	2
25	Тифлисская . . . . .	11	71	Эстляндская . . . . .	2
26	Черниговская . . . . .	11	72	Эриванская . . . . .	2
27	Вологодская . . . . .	10	73	Багумская . . . . .	1
28	Подольская . . . . .	10	74	Дагестанская . . . . .	1
29	Тульская . . . . .	10	75	Елизаветпольская . . . . .	1
30	Вятская . . . . .	9	76	Закаспійская . . . . .	1
31	Курская . . . . .	9	77	Курляндская . . . . .	1
32	Оренбургская . . . . .	9	78	Карская обл. . . . .	1
33	Пермская . . . . .	8	79	Радомская . . . . .	1
34	Тверская . . . . .	8	80	Самаркандская обл. . . .	1
35	Архангельская . . . . .	7	81	Семирѣченская . . . . .	1
36	Забайкальская . . . . .	7	82	Ферганская . . . . .	1
37	Костромская . . . . .	7	83	Якутская . . . . .	1
38	Ковенская . . . . .	7			
39	Минская . . . . .	7		Итого по губерніямъ	687
40	Новгородская . . . . .	7			
41	Самарская . . . . .	7	II	Москва . . . . .	203
42	Астраханская . . . . .	6	III	С.-Петербургъ . . . . .	172
43	Кубанская . . . . .	6	IV	За границу . . . . .	34
44	Псковская . . . . .	6			
45	Приморская . . . . .	6		Итого .	1096
46	Петроковская . . . . .	6			
				(Безпл. и обмѣнныхъ).	124

# Философскія изслѣдованія, == == обзорѣнія и проч.,

издаваемые подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

## СО Д Е Р Ж А Н І Е .

- Т. I. Вып. 1-й. **Шиманскій, А. К.** Ученіе Канта и Спенсера о пространствахъ.  
**Челпановъ, Г. И.** Объ имманентной философіи.  
Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1897—1902 г.
- Т. I. Вып. 2-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ.  
**Вайнштейнъ, А. Э.** Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.  
**Челпановъ, Г. И.** Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).  
**Зѣньковскій, В. В.** Современное состояніе психофизической проблемы.  
**Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).  
**Челпановъ, Г. И.** Апріоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. **Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта.  
**Челпановъ, Г. И.** Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.  
Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. **Блонскій.** Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая, противъ Университета.

## Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки. *Вып. I.* О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд.; вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

---

## Т Р У Д Ы

### С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

*Выпускъ I.* Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и рационализмъ. Цѣна 1 р.

*Выпускъ II и III.* Малбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

*Выпускъ IV.* Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

*Выпускъ V.* Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

---

## Открыта подписка на 1909 годъ

XX г.

на журналъ

XX г.

## „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ и систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ и друг., о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

При настоящей редакціи въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, Ю. А. Бунинъ, И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вишперъ, А. Ф. Гартвицъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Т. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, Н. Н. Златовратскій, прив.-доц. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. П. А. Иванцовъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, проф. Т. В. Локоть, А. И. Лотоцкій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, И. Ф. Михайловъ, С. П. Моравскій, Н. М. Никольскій, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцагъ, Г. Роковъ, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, прив.-доц. Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чернолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна уменьшается на 1 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Коношенный пер., д. Михайлова) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

# УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета  
на 1909 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщаются:

I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученые изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія, публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованные факультетами труды постороннихъ лицъ.

II. Въ отдѣлѣ критики и библиографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертации, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и заграничѣ книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія, библиографическія отзывы и замѣтки.

III. Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обзорѣнью коллекцій и состоянію учебно-вспомогательныхъ учреждений при университетѣ, біографическіе очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорѣніе преподаванія распредѣленіе лекцій, актовый отчетъ и проч.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей: памятники историческіе и литературные, съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнародованные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями 7 руб. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ **А. Александровъ.**

28 годъ изданія ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1909 Г. 28 годъ изданія

# „РЕБУСЪ“ Единственный въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

(Обзоръ и изслѣдованіе маловѣстныхъ теорій и фактовъ: *телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритизма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.*)

## Независимое слово вѣтъ школъ и партій о вѣдѣхъ спорныхъ вопросахъ науки и жизни.

Выходятъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, романы, стихотворенія и новеллы, соответствующіе направленію журнала.

За прошлые года въ журналѣ, въ числѣ прочихъ статей, были напечатаны: проф. Ф. Майерса—„О послѣсмертномъ существованіи“ и „Прижизненные призраки“; проф. А. Бутлерова—„Статья по медиумизму“; А. Ансанова—„Анимизмъ и спиритизмъ“; проф. Н. Вагнера—„Фотографія невидимой руки“; А. Дассье—„Позитивизмъ въ области спиритуализма“; проф. Ш. Рише—„Слѣдуетъ ли изучать спиритизмъ“; д-ра Ж. Максвелль—„Феномены психизма“; д-ра М. Принса—„Множественность личности“; проф. Ч. Ломброзо—„Непокойные дома“; А. Шопенгауера—„О духовидѣніи“; д-ра Дю-Преля—„Душа, какъ организующее начало“; М. Сабуровой—„Смерть только метаморфоза“; проф. Шарно—„О сомнамбулизмѣ и гипнотизмѣ“; д-ра Охоровича—„Лекціи о животномъ магнетизмѣ“; А. Уоллеса—„Духовный дарвинизмъ“; проф. В. Крукса—„Объ относительности человѣческихъ знаній“; П. Чистякова—„Исторія волшебства и суевѣрій“; „Кантъ, какъ спиритуалистъ“; „Радій и ясновидѣніе“ и др.; затѣмъ Отчеты Лондонскаго Общества психическихъ изслѣдованій русскаго спиритуалистическаго общества и др.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на  $\frac{1}{2}$  года 3 руб.  
За границу на годъ 6 р., на  $\frac{1}{2}$  года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Нейдгартъ, кв. № 12, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

# ВѢСТНИКЪ ОПЫТНОЙ ФИЗИКИ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ.

Выходитъ 24, изъ годъ отдѣльными выпусками, не менѣе 24 стр. каждый, редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

**Программа журнала:** оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросам преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Разныя извѣстія. Математическія мелочи. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Упражненія для учениковъ. Задачи на премию. Библиографическій отдѣлъ: обзоръ специальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Предыдущіе семестры были рекомендованы: Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. для гимн. муж. и жен., реальн. уч., прогимн., город. уч., учит. инст. и семинарій; Главн. Воен.-Учебн. Зав.—для воен.-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ—для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается **бесплатно** по первому требованію.

**Условія подписки:** Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6 руб.**, за полгода—**3 руб.** Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4 руб.**, за полгода **2 руб.** Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи.

Отдѣльные номера текушаго семестра по 30 коп., прошлыхъ семестровъ по 25 коп.

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

Газета „Свобода“, приостановленная на основаніи положенія о чрезвычайной охранѣ, вновь разрѣшена и будетъ выходить въ С.-Петербургѣ съ 7-го декабря 1908 года **двумя изданіями** до 700 отдѣльныхъ номеровъ въ годъ.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1909 Г.

на большую прогрессивную и независимую ежедневную политическую, экономическую, литературно-научную газету

# „СВОБОДА“

**УТРЕННЯЯ ГАЗЕТА.**

**ВЕЧЕРНЯЯ ГАЗЕТА.**

**Подписная цѣна на два изданія газеты «Свобода»**

съ доставкой и пересылкою въ С.-Петербургѣ и иногороднимъ: на годъ—12 р., на полгода—7 р., на 3 мѣсяца—4 р. 50 к., на одинъ мѣсяць—1 р. 50 к. Допускается разсрочка: при подпискѣ—8 руб., въ мартѣ—остальные 4 руб. За границу—на годъ—26 руб., полгода—15 руб., одинъ мѣсяць—3 р.

Редакція и главная контора газеты „Свобода“: С.-Петербургъ, Невскій пр., 65. Телеф. № 2000.—Экспедиція и типографія „Свободы“: С.-Петербургъ, Загородный пр., 17.

Редакторъ-издатель газеты „Свобода“ *П. Н. Подлимайловъ.*



# КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ

СЕРІЯ ПЕРІОДИЧЕСКИХЪ СБОРНИКОВЪ,

издаваемая при Комиссіи по организаціи домашняго чтенія.

Редакторы отдѣловъ: прив.-доц. Н. Д. Виноградовъ (философ.), М. О. Гершензонъ (литературный отдѣлъ), прив.-доц. П. П. Гейнцъ (экономич. отд.), Б. А. Кистяковскій (юрид. отд.), прив.-доц. Н. К. Комьковъ (ест.-науч. отд.), проф. Д. М. Петрушевскій (историч. отд.).

Изданіе стремится освѣдомить читателей съ движеніемъ научной и научно-популярной литературы и слѣдить за развитіемъ русской общественной жизни. Въ каждомъ вып. помѣщаются: 1) обзоры, 2) рецензіи и 3) систематич. указатель новыхъ книгъ.

Въ семи выпускахъ за 1908 г. помѣщено 16 обзоровъ, 133 рецензіи. Въ каждомъ вып. печатается систематич. указатель нов. книгъ (научн. и популярно-научн.).—Заглавіе обзоровъ: Русскій Крестьянскій (обз. экономич. литер.), Н. А. Саввицкаго.—Подовой вопросъ, пр.-доц. М. А. Членова.—Живая старина въ русск. лит. по искусству, бар. Н. Н. Врангеля.—Изученіе Пушкина и пушкинск. журналъ, В. Е. Якушкина.—Теорія дѣятели, В. К. Дмитриева.—Законовѣдѣніе, пр.-доц. Е. Н. Ефимова.—Общая эстетика, Н. В. Самсонова.—Раннее христіанство, Н. М. Никольскаго. Земск. самоуправленіе и земск. хозяйство, Н. Н. Авинова.—Национальный вопросъ, Е. П. Борейскаго-Бергфельда.—Исторія Малороссіи, И. П. Житецкаго.—Философія марксизма, Н. Н. Алексѣева.—Экономич. статистика, пр.-доц. Г. Г. Шайнтау.—Л. Толстой и русская интеллигенція (юбил. литература), С. Л. Франка.—Сибирь (географ. обзоръ), А. А. Борзова.—Сельско-хозяйственная кооперація, А. Н. Анциферова.

3-й годъ изданія—8 книжекъ въ годъ.

Съ 1-го января 1909 г. превращается въ журналъ.

Годъ—3 р. 50 к. Полгода—1 р. 75 к. Отдѣльный вып.—50 к.

Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и провинціи и въ конторѣ журнала: Москва, Арбатъ, Никольскій пер. 19. Телеф. 214—36.

Можно подписываться и на серію 1908 г. Ц. 3 р. 50 к. Полгода—1 р. 75 к. „Критич. Обзор.“ за 1907 г. продается въ видѣ переплетеннаго тома, ц. 2 р. Содержаніе: 15 обзоровъ, 171 рецензія, 2 программы комиссіи по организаціи домашн. чтенія.

Отдѣльные выпуски продаются въ конторѣ журнала и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ. Ц. отд. вып. 1907 г.—40 к., послѣдующихъ годовъ—50 к.

Редакторъ Б. А. Кистяковскій.

Издательница Е. Н. Орлова.

Годъ изданія сорокъ четвертый.

## „АСТРАХАНСКІЙ ЛИСТОКЪ“

будетъ выходить въ 1909 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Газета прогрессивнаго направленія, но независимая отъ какихъ-либо партій и кружковъ. Дѣятельное представительство краевыхъ интересовъ. Широкая освѣдомленность о мѣстныхъ дѣлахъ.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демял., соб. д.), всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup> (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки пѣтита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

**Подписная цѣна съ пересылкою:** 1 годъ—7 руб. 50 коп., 1/2 года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. 50 коп., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинекій.

Съ 1-го ноября въ Москвѣ выходитъ ежемѣсячный иллюстрированный журналъ

# СЪВЕРНОЕ СІЯНІЕ.

Желая доставить широкой публикѣ возможность быть въ курсѣ современной культуры, „Съверное Сіяніе“ будетъ давать въ каждой книгѣ не менѣе 10 иллюстрированныхъ законченныхъ статей по литературѣ, искусству, наукамъ и общественнымъ вопросамъ. Въ каждомъ номерѣ будетъ помѣщаться беллетристика, оригинальная и переводная, дѣтскій отдѣлъ, библиографія и т. д.

Въ годъ въ 12 книгахъ будетъ дано не менѣе девяносто шести печатныхъ листовъ, не менѣе 1000 иллюстрацій въ текстѣ и, кромѣ того, не менѣе двѣнадцати цвѣтныхъ иллюстрацій на отдѣльныхъ листахъ.

## СОТРУДНИКИ:

Ю. И. Айхенвальдъ, А. Е. Архиповъ, А. Н. Бенуа, И. Я. Билибинъ, А. Блокъ, гр. В. Н. Бобринская, п.-д. М. М. Богословскій, проф. С. Н. Булгаковъ, И. А. Бунинъ, А. М. Васнецовъ, С. А. Венгеровъ, С. Виноградовъ, В. В. Владиміровъ, А. С. Волжскій, пр.-д. А. Э. Вормсъ, бар. Н. Н. Врангель, Л. И. Гальберштадтъ, М. Н. Гернетъ, М. О. Гершензонъ, З. Н. Гиппіусъ, В. С. Галинатовъ, Сергѣй Глаголъ, пр.-д. В. А. Горбуновъ, Сергѣй Городецкій, И. Е. Грабаръ, Б. А. Грифцовъ, пр.-д. Н. В. Давыдовъ, А. К. Дживелеговъ, А. Ф. Діесперовъ, Діонео, М. В. Добужинскій, А. В. Ельчаниновъ, В. Е. Егоровъ, пр.-д. М. Д. Загряцковъ, В. К. Зайцевъ, В. Д. Замирайло, А. У. Зеленко, Л. Зильовъ, С. В. Ивановъ, И. А. Ильинъ, проф. Н. А. Каблуковъ, В. В. Каллашъ, пр.-д. Б. А. Кистяковскій, пр.-д. И. А. Кистяковскій, П. С. Коганъ, П. Кожевниковъ, пр.-д. О. О. Кокошкинъ, пр.-д. И. К. Кольцовъ, С. С. Кондурушкинъ, пр. д. С. А. Котляревскій, Н. А. Крашенинниковъ, Сергѣй Кречетовъ, И. И. Лазаревскій, В. Г. Малахѣева-Мировичъ, проф. М. А. Мензбиръ, Д. С. Мерещковскій, А. М. Миръ, А. В. Модестова, П. П. Муратовъ, П. А. Ницусъ, И. А. Новиковъ, проф. И. Х. Озеровъ, Л. В. Пастернакъ, С. С. Перемидовскій, В. В. Переплетчиковъ, А. С. Петровскій, проф. Д. М. Петрушевскій, Н. Поляковъ, А. С. Пругавинъ, Г. А. Рачинскій, А. М. Ремизовъ, Н. К. Рерихъ, Н. И. Романовъ, пр.-д. П. М. Сакулинъ, А. В. Серединъ, А. А. Смирновъ, Федоръ Сологубъ, М. П. Сомовъ, В. И. Стражевъ, Тредлевъ, А. М. Федоровъ, П. А. Флоренскій, Д. В. Философовъ, В. Н. Харузина, проф. А. В. Цингеръ, А. Н. Чеботаревская, Г. И. Чулковъ, пр.-д. Г. Г. Шпеттъ, В. Ф. Эрнъ, К. О. Юонъ, пр.-д. А. И. Яковлевъ, С. П. Яремичъ и многіе другіе, отъ которыхъ редакція не успѣла еще получить отвѣта.

**Подписная цѣна:** на годъ съ доставкой и пересылкой во всѣ города Россіи 5 р., на 6 мѣсяцевъ—2 р. 75 к., на 3 мѣсяца—1 р. 40 к., на 1 мѣсяць—60 к. За границу на годъ—7 р. Цѣна отдѣльной книжки 50 к. Книгопродавцамъ уступка.

**Подписка принимается** въ главной конторѣ журнала, въ отдѣленіи журнала у Н. Печковской и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и провинціи.

Отдѣльные №№ продаются во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и на станціяхъ жел. дорогъ.

Адресъ главной конторы: Кузнецкій пер., д. Хомякова, № 6, кв. 3. Телеф. 134—60. Контора открыта ежедн., кромѣ правд., отъ 11 до 5 час.

Издательница гр. В. Н. Бобринская.

Редакторъ А. М. Поццо.

III-й годъ изданія.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 г.

III-й годъ изданія.

на большую политическую, экономическую общественную и литературную газету

# „ГОЛОСЪ МОСКВЫ“.

Взявъ своимъ лозунгомъ **независимость** и поставивъ главною цѣлью **широкую и полную освѣдомленность**, редакція „ГОЛОСА МОСКВЫ“ привлекла для ближайшаго участія въ газетѣ выдающихся ученыхъ и специалистовъ по всемъ отраслямъ знанія, образовала обширную сеть своихъ корреспондентовъ и, не останавливаясь передъ крупными затратами, создала свое телеграфное агентство.

Какъ то, такъ и другое дало газетѣ возможность занять среди другихъ изданій совершенно самостоятельное мѣсто. Свѣдѣнія о текущей жизни Петербурга и о дѣятельности всехъ государственныхъ учреждений получаютъ ежедневно по телефону. Важнѣйшія событія иллюстрируются художниками. Въ главныхъ городахъ всего міра и во всехъ русскихъ городахъ СВОИ корреспонденты. Ежедневно сатирическіе и юмористическіе „ФЕЛЬЕТОНЫ“ на злобу дня. Широкое мѣсто отводится „ВОПРОСАМЪ ИСКУССТВА“ и художественной „ЛИТЕРАТУРѢ“.

## Подписная цѣна на 1909 годъ:

		Для лицъ духовн. знан., военныхъ, учителей и студ.			Для лицъ духовн. знан., военныхъ, учителей и студ.
на 12 мѣс.	9 р. — к.	6 р. — к.	на 6 мѣс.	4 р. 75 к.	3 р. — к.
„ 11 „	8 „ 50 „	5 „ 50 „	„ 5 „	4 „ — „	2 „ 50 „
„ 10 „	7 „ 75 „	5 „ — „	„ 4 „	3 „ 25 „	2 „ — „
„ 9 „	7 „ — „	4 „ 50 „	„ 3 „	2 „ 50 „	1 „ 50 „
„ 8 „	6 „ 25 „	4 „ — „	„ 2 „	1 „ 80 „	1 „ 10 „
„ 7 „	5 „ 50 „	3 „ 50 „	„ 1 „	— „ 90 „	— „ 60 „

Безплатно прилагается новымъ подписчикамъ, подписавшимся не менѣе чѣмъ на 3 мѣсяца, отдѣльнымъ оттискомъ романъ *Н. Эмелгардта* „МОСКОВСКОЕ РУШЕНІЕ“. Адресъ Главной Конторы: Москва, Леонтьевскій пер., домъ № 5. Тел. 148-60.

Отвѣтств. редакторъ П. И. Смирновъ.

Издатель: „Московское Товарищество для изданія книгъ и газетъ“.

## Открыта подписка на 1909 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

# ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ

(3-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходить 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Подписная цѣна на журналъ 2 руб. въ годъ, на полгода—1 р. 25 к.

**Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.**

АДРЕСЪ РЕДАКЦІИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

## Открыта подписка на 1909 годъ

(XIV годъ изданія)

на иллюстрированный литературный и научно-популярный журналъ для семьи и школы

## „В С Х О Д Ы“.

Въ 1909 году „ВСХОДЫ“ будутъ издаваться въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и въ предыдущіе годы.

Въ 1909 г. подписчики на „ВСХОДЫ“ получатъ:

**12** №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и рассказы, оригинальные и переводные, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянные отдѣлы: Изъ науки и жизни.—Критическій указатель дѣтской и народной литературы.

**12** №№ „Библиотеки Выходовъ“—книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая цѣлое произведеніе, беллетристическое или научно-популярное.

**12** отдѣльныхъ картинокъ на лучшей альбомной бумагѣ.

Въ составъ „Библиотеки Выходовъ“ 1909 г. между прочимъ войдутъ „Семейная Хроника“ и „Дѣтскіе годы Багрова-Внука“. **С. Т. Ансакова.** Юбилейное изданіе съ портретами и иллюстраціями въ текстѣ.

Подписная цѣна: съ доставкой и пересылкой: На годъ въ Россіи 5 р., на 1/2 года 2 р. 50 к., на 1/4 года 1 р. 25 к., на 1 мѣс. 42 к. За границу 8 р.

Плата за объявл.: 1 стр.—40 р., 1/2 стр.—20 р., 1/4 стр.—10 р.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ** въ конторѣ журнала: С.-Петербургъ, 4-я Рождественская, № 8; въ конт. Печковской: Москва, Петровскія линіи, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Ред.-изд. Э. Монвижъ-Монтевидь.

Въ 1909 году будетъ продолжаться (33-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

## „ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой во всѣ города Россіи:

	Отдѣлъ общій	Отдѣлъ оф.-справ.	Оба отдѣла.
За 12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	8 руб. — к.
„ 6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	4 „ — „
„ 3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	2 „ — „
„ 1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 80 „

Моск. Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „**Бойни**“, посвященный вопросамъ боевскаго дѣла.

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ перес. и доставкой.

Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенская площадь, зданіе Думы.

# РУССКАЯ МЫСЛЬ,

Открыта подписка на 1909 годъ.

Вышла ноябрьская (одиннадцатая) книга.

Содержаніе: I. Вожди. — кн. А. П. Сумбатова. II. Воздушный путь. — К. Д. Бальмонта. III. Стих. Н. Гумилева. IV. Брачная жизнь. — Эдитъ Уортонъ, пер. съ англ. Н. М. Корелиной. V. Степанъ Стоговъ. — А. М. Теодорова. VI. Стих. Г. А. Рачинскаго. VII. Пора любви. Ром. Жераръ д'Увилля. Пер. съ франц. З. Н. Журавской. Продол. VIII. Восемь мѣсяцевъ въ Сибирской тюрьмѣ. — В. Оконч. IX. Влад. Соловьевъ о христіан. общественности. — Воложскаго. X. Организация работодателей въ ихъ отношеніяхъ съ организ. рабочими. — Г. Б. Швиттау. XI. Личность и вещь. — С. Л. Франка. XII. Жизнь Мопассана. — Ал. Чеботаревской. XIII. Письмо изъ С.-А. Сед. Штатовъ. — П. А. Тверского. XIV. По южнымъ славянскимъ странамъ. — А. А. Стаховича. XV. Письмо изъ Англии. — С. И. Рапопорта. XVI. Замѣтка о „Синей птицѣ“. Ю. Айхенвальда. XVII. Нашъ офиціозъ. — А. С. Изюева. XVIII. Иностр. политика. — Л. Гальбергитадта. XIX. Некрологи (А. А. Потѣхинъ и А. П. Ленскій). XX. Библ. отд. XXI. Объявленія.

Продолжается подписка на 1908 г.

## УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

	Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.	1 мѣс.
Съ дост. и перес.:	12 р.	9 р.	6 р.	3 р.	1 р.
За границу . . .	14 р.	10 р.	50 к.	7 р.	3 р. 50 к. 1 р. 25 к.

Подписка принимается: въ Москвѣ — конт. журн.: Воздвиженка, Ваганьков. пер., д. Куманина. Въ Спб., Вильнѣ, Варшавѣ — въ кн. магаз. Карбасникова. Въ Кіевѣ — книжн. магаз. Оглоблина и Соколовскаго. Въ Одессѣ — кн. магаз. „Трудъ“.

**Книжный складъ** журнала „Русская Мысль“. Москва.

Высылаетъ по заказамъ, наложен. платежомъ всѣ существующія въ продажѣ русскія и иностр. книги по всѣмъ отраслямъ знанія и литературы, а также ноты и учебныя принадлежности.

Выполненіе быстрое и аккуратное.

## „НОВАЯ РУСЬ“

Большая ежедневная политическая, общественная и литературная газета.  
Издается при ближайшем участии А. А. Суворина и постоянн. сотрудн. „Русск“.

Подписная цѣна на газету „Новая Русь“:

Съ дост. и пер. на годъ—12 р., на 11 м.—11 р. 25 к., на 10 м.—10 р. 50 к., на 9 м.—10 р., на 8 м.—9 р., на 7 м.—8 р., на 6 м.—7 р., на 5 м.—6 р. 10 к., на 4 м.—4 р. 90 к., на 3 м.—3 р. 70 к., на 2 м.—2 р. 50 к., на 1 м.—1 р. 30 к. Безъ дост. на годъ—10 р., 11 м.—9 р. 20 к., 10 м.—8 р. 50 к., 9 м.—7 р. 70 к., 8 м.—6 р. 90 к., 7 м.—6 р. 15 к., 6 м.—5 р. 50 к., 5 м.—4 р. 40 к., 4 м.—3 р. 80 к., 3 м.—2 р. 90 к., 2 м.—2 р., 1 м.—1 р. За границу на годъ—20 р., 11 м.—19 р., 10 м.—18 р., 9 м.—17 р., 8 м.—15 р., 7 м.—13 р., 6 м.—11 р., 5 м.—10 р., 4 м.—8 р., 3 м.—6 р., 2 м.—4 р. 1 м. 2 р.

Подписная цѣна для гг. студентовъ, сельскихъ учителей, сельскаго духовенства и сельскихъ фельдшеровъ на годъ 9 р., а помѣсячно—90 к. Льготная подписка принимается исключительно въ главной конторѣ газеты „Новая Русь“, Спб., Мойка, 32.

Гг. сельскіе учителя, сельское духовенство и сельскіе фельдшера могутъ подписываться кромѣ главной конторы въ земскихъ учрежденіяхъ.

**Подписка принимается:** въ главной конторѣ газеты „Новая Русь“, Спб., Мойка, 32. Отдѣленія: Москва, П. С. Арсеньевъ, Большая Дмитровка, д. № 15, кв. 26. Вильна: И. И. Гродзенскій, Яковскій пер., д. № 15, кв. 24. Варшава: Мерецкій, Меловая, 12. Рига: Артель газетчиковъ, Ивановская, № 14. Одесса: М. Арфинъ, Ришельевская ул., д. № 42. Севастополь: Н. Н. Савостинъ, кіоскъ противъ памятника Нахимова. И въ агентствахъ во всѣхъ городахъ Россіи.

Во избѣжаніе задержекъ на почтѣ и въ доставкѣ газеты, „Новая Русь“ необходимо писать полностью.

Издатель Г. М. Михинъ.

Редакторъ И. К. Заюнчковскій.

7 руб. въ годъ.

ЕЖЕМѢСЯЧНИКЪ

7 руб. въ годъ.

## „НОВЫЯ МЫСЛИ“

Съ ноября настоящаго 1908 года начнеть выходить въ свѣтъ ежемѣсячникъ „НОВЫЯ МЫСЛИ“ типа лучшихъ заграничн. изданій, съ иллюстр. и обширной програм. Редакція журнала уже имѣетъ матеріалъ разнообразн. содержания и получила общіаніе на сотрудничество: М. П. Арцыбашева, В. В. Башкина, А. Грина, Я. Година, А. И. Куприна, Анатолия Каменскаго, В. Ленскаго, Н. Ф. Олигера, А. Рославлева, Федора Соллогуба, Скитальца, Т. Щепкиной-Куперникъ. Кромѣ того, редакція ведетъ переговоры и ожидаетъ поступления частью уже начатыхъ работъ отъ Леонида Андреева, Валерія Брюсова, Ал. Блока, К. Бальмонта, П. Д. Боборыкина, С. Городецкаго, Гусева-Оренбургскаго, П. П. Гвѣдича, С. Я. Елпатьевскаго, Бориса Зайцева, Н. Тимковскаго, Семена Юшкевича. Художники: Г. Кумингъ, А. Эберлингъ, А. Эйссверъ и др. Романы, повѣсти, рассказы, стихотворенія, драматическія произведенія, бібліографія, провинціальный, художественный и научные отдѣлы. Кромѣ того задачи, за рѣшеніе которыхъ интересныя и цѣнныя преміи.

Содержаніе № 1: Федоръ Соллогубъ — „Ванька ключникъ“ и „Пажъ Жанъ“. М. Арцыбашевъ — „Еврей“. В. Башкинъ — „Сѣверъ“. Н. Олигеръ — „Гусляръ“. Анатолий Каменскій — „Сѣверный балъ“. В. Ленскій — „Братъ“. С. Турстонъ — „Маскарадъ“. Стихи: Т. Щепкина-Куперникъ, А. Рославлевъ и др. Фламмаріонъ — „Пыль вселенной“. Критическое обзорѣніе. Статьи по спорту, женскимъ и дѣтскимъ вопросамъ, провинціальный отдѣлъ, задачи.

Подписная цѣна 7 (семь) руб. въ годъ. Подписавшіеся до 15 ноября с. г. получаютъ ноябрьскую и декабрьскую книжки бесплатно.

Адресъ: С.-Петербургъ, Екатерининск. кан., 21, кв. 18. Д. Г. Макъ-Дональдъ.

Издатели: Джемсъ Генри Макъ-Дональдъ.  
Виола Ре Скоттъ.

# КОМИССИЯ

## по организаціи домашняго чтенія,

состоящая при Учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній.

Комиссія выпустила въ свѣтъ программы двухъ типовъ: 1) Эпизодическія, 2) программы на 4-лѣтній систематическій курсъ. 1) Программы домашняго чтенія на I-й годъ систематическаго курса. Цѣна 35 к. съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 63 к. 2) Программы домашняго чтенія на II-й годъ систематическаго курса. Цѣна 45 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 76 к. 3) Программы домашняго чтенія на III-й годъ систематическаго курса. Цѣна 60 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 95 к. 4) Программы домашняго чтенія на IV-й годъ систематическаго курса. Цѣна 55 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 91 к. Четыре выпуска „Программъ домашняго чтенія“ состоятъ изъ слѣдующихъ семи отдѣловъ: 1) наукъ математическихъ, 2) физико-химическихъ, 3) биологическихъ, 4) философскихъ, 5) общественно-юридическихъ, 6) исторіи и 7) исторіи литературы. Содержаніе каждаго изъ этихъ отдѣловъ распределено между четырьмя годами систематическаго курса.

Эпизодическія программы серія I. Цѣна 20 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 41 к. Содержаніе: 1. Пирамиды (Древній Египетъ). 2. Средневѣковый городъ. 3. Исторія французской революціи. 4. Смутное время въ Московскомъ государствѣ. 5. а) Исторія кодификаціи гражданскаго права въ Россіи. 5. б) Растительныя сообщества Средней Россіи. 6. Валленштейнъ Шиллера. 7. Байронъ и его время. 8. Новгородскія былины. 9. Городское хозяйство и городскіе финансы. 10. Факторы преступности. 11. Основы судебной реформы 1864 года въ Россіи. 12. Вопросъ о смертной казни въ старой и новой литературѣ.

Эпизодическія программы серія II. Цѣна 15 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 35 к. Содержаніе: 1. Корея. 2. Японія. 3. Право войны. 4. Средневѣковая исторія Англій. 5. „Горе отъ ума“ Грибоедова. 6. „Анна Каренина“, ром. Л. Н. Толстого. 7. Дарвинизмъ.

Кромѣ того, „Комиссія домашняго чтенія“ выпустила въ свѣтъ Сборникъ программъ для чтенія по вопросамъ государственнаго строя.

*Содержаніе:* Предисловіе. Ч. I. Историческія программы. 1. Программы по всеобщей исторіи. 2. Программы по русской исторіи. Ч. II. Программы по вопросамъ государственнаго строя.

### I. Общая часть.

1. Общее ученіе о правѣ. 2. Исторія философіи права. 3. Государственное право.

### II. Отдѣльныя программы.

1. Общее ученіе о государствѣ. 2. Государственныя реформы. 3. Правовое государство. 4. Раздѣленіе властей. 5. Судъ въ правовомъ государствѣ. 6. Земское самоуправленіе. 7. Политика Аристотеля. 8. Средневѣковая исторія Англій. 9. Старый порядокъ и революція. 10. Земскіе соборы. 11. Планъ государственнаго преобразованія Сперанскаго.

Цѣна Сборника 50 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 85 к.

КОМИССИЯ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ Покровка, М. Успенскій пер., д. № 3 Дебун.

V годъ изданія.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 годъ

V годъ изданія

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей

**„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.**

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихъ въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Волкова, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. В. Капелькинъ, О. Карышева, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, В. Н. Львовъ, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Мамия-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербертъ, А. Н. Рождественская, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тилищева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 р., безъ доставки 2 р. 50 к. За границу 5 р. Подписка на полгода 1 р. 50 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и книжныхъ магазинахъ „Трудъ“ и Н. Карбасникова. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки. Подробный проспектъ безплатно. Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“. Москва, Гончарная ул., д. № 17. Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1909-й годъ—II годъ изданія.

**„ГОЛОСЪ“.**

Двухнедѣльный иллюстр. журн.  
посвящ. литер., общ. жизни, ис-  
кусствамъ и наукѣ.

„Голосъ“ въ 1909-мъ году будетъ выходить въ увеличенномъ объемѣ въ г. Москвѣ при пополненномъ составѣ сотрудниковъ въ художественной обложкѣ. Изящная внѣшность.

Въ журналѣ „Голосъ“ принимаютъ участіе: Леонидъ Андреевъ, Ив. Бѣлоусовъ, Ив. Бунинъ, А. Вербицкая, Дм. Глушковъ, А. Доброхотовъ, С. Дрожжинъ, П. Засодимскій, Бор. Зайцевъ, Алекс. Истоминъ, Н. Киселевъ, А. И. Купринъ, Л. Малининъ, Р. Могучая, М. Михаловская, Н. Могучій, Сергій Пинусъ, А. Пругавинъ, Н. Степаненко, проф. Н. Сумцовъ, Н. Телешевъ, Н. Тимковский, Павелъ Тулубъ, А. Туркинъ и мн. др.

Въ журналѣ „Голосъ“ помимо широко поставленнаго беллетристическаго отдѣла, будутъ помѣщаться критическ. статьи, статьи и замѣтки по всемъ отраслямъ знанія и искусства. Путешествія. Историч. статьи и мемуары. Общ. и экон. статьи. „Литература и жизнь“. Библиографія. Сатира. Иллюстр. и пр. Подписная цѣна съ доставкой и перес.: На годъ—3 руб., на 1/2 года—2 руб.

Разсрочка: При подпискѣ 1 р.; къ 1-му февралю и къ 1-му марта также по одному рублю. Деньги могутъ высылаются сберегательными (но не почтовыми) марками. Главная контора и редакція журнала „Голосъ“ Москва, Рождественка, Звонарскій пер., д. № 6.

Редакторъ-издатель Н. В. Могучій.



Открыта подписка на 1909 годъ на журналы:

# 1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.

СОРОКЪ ПЕРВЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой.

Въ 1909 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ веѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

**БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ:** I. Майковъ, А. К. Толстой, Полонскій, Фетъ, Тютчевъ. Сборникъ стихотвореній съ портретами и біографіями поэтовъ, подъ редакціей Д. И. Тихомирова. II. Люди всякаго чина и званія. (Изъ исторіи человѣческаго общества). Культурные очерки Я. А. Берлина: 1) Торговые люди; 2) Судьи; 3) Ученые; 4) Врачи; 5) Поэты и писатели; 6) Артисты и 7) Воины. III. Альбомъ русскихъ писателей (12 портретовъ) Оставшіеся комплекты журнала „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ за прежніе годы 1897—1907 гг. по 4 р. съ пересылкой въ предѣлахъ Евр. Россіи.

# 2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ПЕРВЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія разрѣшенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, для учительскихъ библіотекъ и бесплатныхъ народныхъ читальнь.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

АДРЕСЪ РЕДАКЦІИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за  $\frac{1}{2}$  стр. 20 р., за  $\frac{1}{4}$  страницы 10 р., за  $\frac{1}{8}$  стр. 5 р.

Издательница Е. Н. Тихомирова. Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы; 2) Учительская библіотека, 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1908—9 годъ  
НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ  
„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ“.

Издание А. Н. Коншина. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Журналъ „Свободное Воспитаніе“ имѣетъ свою цѣль разработку вопросовъ о свободномъ воспитаніи и образованіи, т.-е. такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юношества и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условій воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. Всѣ эти задачи журнала предполагается разрабатывать по слѣдующей программѣ:

1) Статьи, очерки и корреспонденціи по вопросамъ умственного, нравственного и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія. 2) Статьи, очерки и рассказы изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія. 3) Статьи о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни. 4) Статьи и очерки по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. 5) Статьи о свободно-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія. 6) Статьи и очерки по ручному труду (земледѣльческому, ремесленному и т. д.). 7) Очерки и статьи по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д. 8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юношества. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всеми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Е. М. Бемъ, И. А. Беневскій, д-ръ Г. М. Беркенгеймъ, Л. А. Бессель, П. И. Бирюковъ, П. Н. Бирюкова, Е. И. Булгакова, д-ръ С. А. Буткевичъ, проф. Ю. Н. Вагнеръ, В. М. Величина, К. Н. Венцель, С. А. Венцель, М. В. Веселовская, Ю. А. Веселовскій, А. М. Вихровъ, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, Е. А. Дунаева, С. Н. Дурьлинъ, Н. И. Живаго, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, А. А. Зубрилинъ, О. В. Кайданова, Е. А. Караваева, акад. Н. А. Касаткинъ, М. В. Кистяковская, М. М. Ключковскій, А. Н. Коншинъ, П. В. Кротковъ, С. А. Левацкій, В. И. Лукьянская, Ю. И. Менжинская, К. А. Михайловъ, д-ръ Д. В. Никитинъ, Сергій Орловскій, А. Ш. Печковскій, Е. И. Поповъ, С. А. Первухинъ, А. Б. Петрищевъ, В. В. Петровъ, С. А. Порѣцкій, А. С. Пругавинъ, Ф. А. Рау, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, проф. И. Е. Рѣпинъ, М. Х. Свентицкая, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, В. М. Сухова, А. М. Хирьяковъ, С. Г. Чефрановъ, Е. И. Чижовъ, С. Т. Шацкій, д-ръ А. Шкарванъ, М. А. Эртель и другіе.

Подписной годъ считается съ 1 сентября 1908 г. по 1 сентября 1909 г.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб., на полгода—1 р. 50 к. Безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к. Для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., на полгода—1 р. Подписная плата можетъ вноситься въ два срока: первая половина при подпискѣ, вторая не позже февраля мѣсяца. Подписка принимается въ Москвѣ: 1) въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“, Дѣвичье поле, Трубенцкой пер., № 10. 2) въ книжномъ магазинѣ „Посредникъ“ (Петровскія линіи) и 3) въ конторѣ Н. Н. Печковской (Петровскія линіи); въ Петербургѣ: въ Подвижномъ музеѣ Технич. общ. (Прилукская, 10), а также во всѣхъ конторахъ по приему подписки и книжныхъ магазинахъ, принимающихъ подписку на журналы.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 годъ

на ежемѣсячный литературно-политическій и популярно-научный журналъ

XVIII г.  
изданія.**„ОБРАЗОВАНИЕ“**XVIII г.  
изданія.

Съ 24 октября журналъ перешелъ въ руки новой редакціи и выходитъ своевременно. „Образованіе“ въ дальнѣйшемъ явится безпартійнымъ органомъ, поставившимъ своею задачею давать въ безпартійномъ отдѣлѣ здоровую, художественную литературу. Широко ставятся экономическій и публицистическій отдѣлы и обзоръ внутренней и внѣшней жизни. Вводятся новые отдѣлы: научно-популярный и педагогическій. Въ критико-библиографическомъ отдѣлѣ кромѣ статей и историко-литературнаго и критическаго характера будутъ даваться подробный обзоръ книгъ и журналовъ, выходящихъ въ Россіи и за границей.

Журналъ издается при редакціонномъ участіи: Дм. Карышева, В. Тотоміанца, П. Новорусскаго, Н. Носкова.

Двойная книга за сентябрь-октябрь находится подъ арестомъ, наложеннымъ по распоряженію Главнымъ Управленіемъ по дѣламъ печати и по освобожденіи будетъ немедленно разослана гг. подписчикамъ. Ноябрьскій № выходитъ 2-го декабря, слѣдующіе номера будутъ выпускаться по 20 числамъ каждаго мѣсяца.

**Подписная цѣна:** съ доставкой и пересылкой на годъ **7 р.**, на полгода—**3 р. 50 к.**, на 3 мѣсяца **2 р. 40 к.**, на одинъ мѣсяць—**85 к.** За границу на годъ—**10 р.**, на полгода—**5 р.**, отдѣльные номера продаются въ конторѣ журнала и въ книжныхъ магазинахъ по **85 к.**

**Принимается подписка** въ С.-Петербургѣ, 5 Рождественская, 23, въ конторѣ „Образованія“.

Редакторъ-издатель Дм. Карышевъ.