№ 32. Н. В. Иванченко

Д-ръ П. Бартъ,
Профессоръ Лейпцигскаго Университета.

ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ КАКЪ СОЦІОЛОГІЯ

Вы принадлежите со всѣмъ вашимъ имуществомъ не себѣ самому, но всей семьѣ вашей, прошлой и будущей: мало того: вся семья ваша со всѣмъ ея имуществомъ еще въ большей мѣрѣ принадлежитъ обществу.
Платонъ, „Законы" XI, 923 A.

Переводъ съ нѣмецкаго М. С. МОДЕЛЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
„С.-Петербургская Электропечатня", Вознесенскій пр., 53.
1902.

Дозволено цензурою, С.-Петербургъ, 21 сентября 1902 года.

ФИЛОСОФІЯ ИСТОРІИ КАКЪ СОЦІОЛОГІЯ

№ 32. Н. В. Иванцов

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемый читателю трудъ можетъ показаться слишкомъ смѣлымъ по тремъ различнымъ основаніямъ.

Вопервыхъ, даже въ настоящее время, исторія для многихъ, какъ нѣкогда для Секста Эмпирика, представляетъ собою αμεθοδοδο ὕλη, безконечно разнообразную и совершенно ничѣмъ не регулируемую (Regelloses) игру событій; напрасно, говорятъ нѣкоторые, стали бы мы искать въ ней однообразія и закономѣрности. Такое воззрѣніе представляется мнѣ поверхностнымъ и не выдерживающимъ критики. Опровергнуть его можетъ только самое содержаніе предлагаемой книги въ ея цѣломъ.

Во вторыхъ,—и это соображеніе заслуживаетъ вниманія,—даже не отрицая возможности найти однообразіе и закономѣрность въ исторіи, достаточно указать на чрезвычайное обиліе и громадный объемъ матеріала, необходимаго, для того чтобы исчерпать понятіе исторіи человѣчества. Въ крайнемъ случаѣ, лишь тотъ имѣетъ право устанавливать общіе принципы, кто въ теченіе всей своей жизни подробно изучалъ отдѣльныя историческія событія. И къ тому же надъ такими вопросами, какъ теорія исторіи, работаетъ не одинъ человѣкъ, а сообща цѣлое поколѣніе изслѣдователей и мыслителей. Кто будучи приведенъ ходомъ своихъ изслѣдованій и своими наклонностями къ систематичности, пытается создать теорію, тотъ не долженъ мечтать, что теперь то ему удалось сказать послѣднее слово; онъ долженъ только представить свой «проектъ» *историкамъ и философамъ на обсужденіе или для дальнѣйшей разработки въ указанномъ направленіи.* Одни подвергнутъ критическому разбору матеріалъ данной системы, другіе—самый планъ ея. Въ такомъ именно смыслѣ и я прошу принять мою попытку, какъ бы ни былъ я твердо убѣжденъ въ правильности моихъ основныхъ положеній.

Въ третьихъ, самое отождествленіе философіи исторіи съ соціологіей можетъ показаться слишкомъ смѣлымъ нововведеніемъ. Въ отвѣтъ на это, я долженъ сослаться на краткое и, конечно, нѣсколько догматическое «Введеніе» къ моей книгѣ, а затѣмъ на болѣе подробное изложеніе основныхъ положеній моей теоріи, которое слѣдуетъ дальше.

Исторія представляется мнѣ въ видѣ конкретной соціологіи, подобно тому какъ драма—есть конкретная «характерологія». Но теорія исторіи безусловно абстрактна и совпадаетъ съ абстрактной соціологіей.

Прежде всего я имѣлъ въ виду подвергнуть критикѣ все то, что сдѣлали предыдущіе мыслители подъ именемъ какъ соціологіи такъ и философіи исторіи, и опредѣлить мое собственное отношеніе къ этому вопросу. Надѣюсь, что никто изъ выдающихся мыслителей какъ прежнихъ, такъ и новѣйшихъ, не забытъ мною, если только, благодаря достаточнымъ знаніямъ и проницательной мыслью онъ пріобрѣлъ себѣ право быть выслушаннымъ. Что касается философіи исторіи, которая до сихъ поръ была отдѣлена отъ соціологіи и создавала поэтому большей частью односторонніе взгляды на исторію, то я изложилъ въ своей книгѣ лишь тѣ послѣднія ея теоріи, которыя и въ настоящее время не утратили живого интереса. Для ознакомленія же съ болѣе ранними мыслителями особенно метафизиками,—каковы Фихте, Шелингъ, Шлегель. Краузе, — я могъ-бы указать настоятельно на сочиненіе *R. Flint'a Philosophy of history in France and Germany*" Edinburgh & London, 1874. Въ книгѣ въ послѣднемъ ея отдѣлѣ я излагаю сперва ученіе Дильтея, который отвергаетъ всю предшествующую соціологію и философію исторіи, а затѣмъ даю краткій, чисто описательный, схематическій очеркъ развитія исторіи человѣчества по моимъ личнымъ воззрѣніямъ. Если читатель чувствуетъ для себя чуждой область соціологіи и философіи исторіи, то я совѣтовалъ бы ему сначала прочесть этотъ очеркъ.

Во второй части, первый раздѣлъ будетъ заключать въ себѣ изложеніе моей теоріи и ученіе о естественныхъ формахъ общества; предметъ второго раздѣла составятъ искусственныя формы общества и результаты моего изслѣдованія.

Пусть предлагаемая книжка не покажется философамъ слишкомъ исторической, а историкамъ—слишкомъ философской!

Paul Barth.

Лейпцигъ, конецъ мая 1897 года.

СОДЕРЖАНІЕ.

(цифры обозначаютъ страницы).

А. Введеніе.

§ 1. Понятіе исторіи 1—6.

«Исторія» въ разговорной рѣчи. Объектомъ исторіи является не индивидъ и не человѣческій родъ, но общество. Человѣческое общество измѣнчиво. Понятіе «историческаго событія» у Риккерта. Опроверженіе воззрѣній Риккерта.

§ 2. Понятіе философіи исторіи 6—8.

Исторія и философія исторіи. Задача книги: матеріальная, а не формальная (теоретическая) философія исторіи.

§ 3. Соціологія и философія исторіи 8—11.

Философія исторіи и соціологія тождественны между собою. Несостоятельность теоріи существеннаго различія обоихъ понятій Вундта. Прежній смыслъ понятія философіи исторіи.

В. Критическій обзоръ.

РАЗДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Соціологическія системы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Возникновеніе соціологіи. Сенъ-Симонъ 13—21.

Названіе и возникновеніе соціологіи; Платонъ; Аристотель. Средніе вѣка; естественное право; Монтескье. Сенъ-Симонъ. Литература о немъ. Новая «политика» Сенъ-Симона. Его исторія образованія классовъ населенія во Франціи. Идеи въ исторіи. Исторія, какъ объективная наука. Законосообразность исторіи. Легисты и метафизики. Общій обзоръ дѣятельности Сенъ-Симона.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Первая соціологическая система. (Контъ) 21—51.

Литература о Контѣ.—Соціологія въ его іерархіи наукъ. Двоякое единство науки.—Предметъ и задача соціологіи.—Общество, какъ организмъ.—Образованіе общества, семья подлежитъ дедуктивнымъ изслѣдованіямъ, все остальное недоступно имъ.—Понятіе развитія.

Соціальная статика и динамика. Значеніе «pouvoir spirituel». Силы, задерживающія прогрессъ и ускоряющія его. Направленіе даетъ человѣческій духъ. Соціологія есть то же, что научная исторія. Историческій методъ.—Законъ трехъ стадій. Три эпохи теологіи.—Соціальное вліяніе фетишизма.

Соціальное вліяніе политеизма. Духовное значеніе монотеизма. Четыре ряда развитія эпохи метафизики. Вліяніе современной индустріальной эпохи. Отношеніе четырехъ рядовъ развитія къ государственной власти. Три фазы разложенія въ стадіи метафизики. Метафизическая политика.—Recomposition.

Будущая новая «autorité spirituelle». Искусство и народное хозяйство будущаго. Иммаенентная телеологія Конта. Телеологія въ частныхъ явленіяхъ. Перерывъ цѣпи причинности. Объективная точка зрѣнія устраняется. Состоянія общества объясняется тоже телеологически. Законъ трехъ стадій не есть законъ. Отдѣльныя историческія ошибки. Общество не есть то же, что человѣческій организмъ, а тождественъ организмомъ вообще. Высокая оцѣнка общества; важность общественныхъ идей у Конта. Сенъ-Симонъ не зависитъ отъ Конта; обратно Контъ зависитъ отъ него.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Классифицирующая соціологія 52—79.

I. Сущность классификаціи у Конта 52—54.

Два противоположныхъ принципа у Конта. Важное значеніе классификаціи наукъ. Виды классификаціи.

II. Э. Литтре 55—57.

Литтре защищаетъ іерархію Конта противъ Г. Спенсера.
Указанія классификаціи системъ въ обществѣ.

III. Де Роберти 57—60.

Абстрактная и конкретная науки не всегда возможны одновременно. Терминъ «описательный» у Де Роберти. Истинное понятіе абстракціи, котораго Де Роберти не нашелъ.

IV. Де Греефъ 60—69.

Де Греефъ, какъ преемникъ Конта. Его методъ: распространеніе классификаціи на общество. Специфическій элементъ общества по Греефу: договоръ. «Іерархическій порядокъ» среды.—(Milieu). Іерархія соціальныхъ силъ по ихъ общности.

Іерархія въ каждой отдѣльной области. Вліяніе снизу вверхъ сильнѣе, нежели обратное. Эволюція отъ власти къ договору. Эволюція отъ общаго къ частному. Эволюція къ высшей организаціи. Представляетъ-ли собою прогрессъ замкнутый кругъ? Существуетъ-ли регрессъ? Отдѣльныя ошибки Де Греефа.

V. П. Лакомбъ. А. Вагнеръ 70—75.

«Общій», «единичный» и «историческій» человѣкъ у Лакомба. Классификація учрежденій по степени ихъ необходимости. Наука и религія у Лакомба. Куда стремится прогрессъ, какъ развивается и откуда возникаетъ? Прогрессъ не основанъ на наслѣдственности полезныхъ свойствъ. Вагнеровская классификація человѣческихъ мотивовъ.

VI. Значеніе классифицирующей соціологіи 75—79.

Преемственность явленій у де Греефа ошибочна какъ въ цѣломъ такъ и въ отдѣльныхъ частяхъ своихъ. Неправильное расчлененіе общаго и частнаго. Неправильная схема взаимнаго вліянія различныхъ областей. Попытка реконструкціи неудачна. Описательная классификація недостаточна.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Біологическая соціологія 80—147.

I. Спенсеръ 80—112.

§ 1. Методъ Спенсера 80—83.

Успѣхи біологіи со временъ Конта. Труды Спенсера.

Его соціологія отправляется дедуктивнымъ путемъ отъ единицы къ анрегату, хотя дедукція въ иныхъ случаяхъ кажется ему опасной.

§ 2. Общество, какъ организмъ 83—102.

А. Оправданіе аналогіи 83—88.

Эвристическое значеніе аналогіи. Д. Ст. Милль, Г. Спенсеръ, Б. Эрдманнъ, В. Вундтъ объ аналогіи. Аналогія не есть неполная индукція, но частичное отождествленіе. Примѣры аналогичныхъ выводовъ Гюйгенса. Основанія для аналогіи между организмомъ и обществомъ.

В. Примѣненіе аналогіи 89—102.

Соціальная единица у Спенсера не имѣетъ твердыхъ основаній. Ни индивидъ ни семья не представляютъ собою въ отдѣльности единицы.

Ростъ. У Спенсера дается сравненіе лишь съ растеніями. Структура. Ошибки въ частностяхъ. Элементомъ структуры служитъ особь. Структура сравнена неполно, воспроизведеніе вовсе не сравнивается. Семья не слѣдуетъ формулѣ эволюціи. Два различія между организмомъ и обществомъ у Спенсера. Второе различіе недостаточно оцѣнено Спенсе-Противоположность между «природой» и «духомъ». Она основана на противоположности между ассоціирующимъ и апперцептирующимъ мышленіемъ. Послѣднее вліяетъ на объемъ, устройство и идейное содержаніе общества.

Духъ не зависитъ отъ времени и пространства. Внутреннее преобразованіе особи. Спенсеръ знаетъ лишь естественныя эпохи общества.

§ 3 Соціологическій натурализмъ Спенсера въ связи съ его системой 102—112.

Формулы естественнаго права у Спенсера, которыя онъ, несмотря на необходимыя дополненія, считаетъ столь же естественными, какъ и естественный подборъ. Если все естественно, то какъ можетъ возникнуть нравственность? — Нравственныя дѣйствія согласны съ эволюціей: 1. въ физическомъ отношеніи, 2. въ біологическомъ, 3. въ психологическомъ, 4. въ соціологическомъ отношеніи. Измѣненіе человѣческихъ чувствъ. Развитіе процесса приспособленія въ животномъ царствѣ—ошибка; нормальность наслажденія сомнительна. Естественный подборъ этически не необходимъ; спокойное состояніе равновѣсія въ будущемъ—иллюзія. Этика Спенсера лишена практическихъ мотивовъ. Задачи преемниковъ Спенсера.

II. П. фонъ-Лиліенфельдъ 112—122.

Опредѣленіе организма у Лиліенфельда. Опроверженіе возраженій противъ органической теоріи общества. Общество состоитъ изъ нервной

системы и межклѣточной субстанціи. Ростъ общества. Три сферы. Прогрессъ въ цѣломъ и въ трехъ сферахъ.

Понятіе типа общества. Законъ тройного параллелизма.

Раздѣленіе и причины болѣзней общества. Распаденіе (атипія) общества. Терапевтика Лиліенфельда очень неясна. Полное совпаденіе природы и общества. Соціально-психофизическая метафизика Лиліенфельда.

III. А. Шеффле 122—128.

Человѣческая орда=животному царству. Пять основныхъ соединеній. Ростъ смѣшанъ съ внутреннимъ расчлененіемъ. Несовершенство такой теоріи роста. Распаденіе общества; понятіе типа. Прогрессъ культуры и цивилизаціи. Естественный подборъ и стремленіе къ реформамъ суть главные рычаги развитія.

IV. А. Фуллье 1 8—139.

Общество у Фуллье еще болѣе сходно съ организмомъ, чѣмъ у Спенсера. Цѣль, происхожденіе и природа обоихъ одинаковы. Фуллье дополняетъ Спенсера въ отношеніи первой системы. Онъ классифицируетъ общества по степени ихъ централизаціи. Обладаетъ-ли общество самосознаніемъ? Опроверженіе теорій Гартманна и Эспинаса. По Фуллье общество лишено самосознанія. Возраженіе Фуллье со стороны автора: самосознаніе не форма, а дѣятельность. Самосознаніе есть сопоставленіе и противоположеніе постоянныхъ и смѣняющихся представленій. Поэтому его можно приписать и обществу. Общественное самосознаніе въ отношеніи къ животному самосознанію. Простой конкрактуализмъ невозможенъ.

V. Р. Вормсъ 139—145.

У Вормса тоже нѣтъ различія между организмомъ и обществомъ.

Четыре группировки въ обществѣ.—Функціи общества. Классификація обществъ, по Вормсу, пока еще невозможна. Смерть общества. Исключеніе безжизненныхъ элементовъ. Соціальное сознаніе.—Гигіена и патологія общества. Сверхфизическіе элементы общества Вормсомъ не признаются.

VI. Общій взглядъ на біологическую соціологію 145—147.

Четыре недостатка біологической соціологіи. Мотивы дуалистической соціологіи.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Дуалистическая соціологія 147—172.

I. Л. Ф. Уардъ 147—152.

Раздѣленіе «духовной силы» и природы. Законы аггрегаціи и законъ естественнаго подбора. Развитіе общества. Государство, какъ паразитъ.—Сцѣпленіе средствъ, ведущихъ къ счастью. Уардъне знаетъ исторіи.

II. И. С. Мэккензи 152—156.

Мѣсто «соціальной философіи» въ философіи вообще и ея задачи. Пять различныхъ видовъ единствъ. Есть-ли общество организмъ? Оно служитъ къ осуществленію духовной природы человѣка. Аристократія—лучшая форма общества.

III. М. Оріу (Hauriou) **156—162.**

Прошлое есть соціальное откровеніе. Общество, какъ уравненіе противорѣчій. Три рода уравненія. Эволюція отлична отъ прогресса. Государство и религія суть идеальныя силы. Вѣчная смѣна среднихъ вѣковъ и эпохи возрожденія.

IV. Ф. Г. Гиддингсъ 162—172.

Опредѣленіе соціологіи. Человѣческое общество есть продолженіе животныхъ обществъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ психическій фактъ.

Семья и родъ. Образованіе въ отношеніи къ сложенію. Эволюція общества. Соціальный «процессъ», психическій и физическій.

Соціальные классы. Соціальный законъ и соціальная причина.

Общество не есть организмъ, но организація. Недостаточная оцѣнка соціальныхъ явленій, какъ волевыхъ фактовъ, и исторіи.

V. Взглядъ на дуалистическую соціологію 172.

Дуалистическая соціологія содержитъ мало историческаго элемента

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Популярныя сочиненія и сборники матеріаловъ 173—177.

Гаррисонъ вполнѣ слѣдуетъ Конту. Комбъ де-Лестрадъ. Его афоризмы. Б. Киддъ. Чувства суть двигатели исторіи.

Западная цивилизація и ея исторія основаны на альтруизмѣ христіанства; раціонализмъ только разрушаетъ. Сборники матеріаловъ.

РАЗДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Односторонніе историческіе теоріи.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Индивидуалистическая теорія 177—198.

Происхожденіе кроется въ повѣствовательной исторіи. Взглядъ Лемана. Гердеръ противъ индивидуалистической теоріи, Паскаль. Взглядъ Тэна на зависимость художника. Низкая оцѣнка Бурдо великихъ людей въ техникѣ, искусствѣ, наукѣ, морали, политикѣ. Исторія по Бурдо должна воспроизводить не событія, но функціи, пользуясь при этомъ статистическимъ методомъ.

Вопросы Одена въ отношеніи генезиса великихъ людей. Среда, а не наслѣдственность опредѣляетъ по Одену талантъ. Подражаніе по Тарду основной моментъ общественности. «L'inventeur» двигатель исторіи. По Тарду предметъ исторіи не индивидъ, но массы идей и силъ. Коллективизмъ въ исторіи въ Германіи. Теорія Ламирехта. Гинце. Генезисъ идей великаго человѣка. Онъ коренится въ обществѣ благодаря воспитанію. Объединяющее вліяніе великаго человѣка. Количественный перевѣсъ часто становится качественнымъ. Идіосинкразіи не входятъ въ исторію наукъ. Великій человѣкъ самъ по себѣ имѣетъ больше значенія, нежели излишекъ его силы. Плодотворныя и подражательныя эпохи искусства. Наука меньше зависитъ отъ жизни.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Антропогеографическая теорія 199 — 206.

Древніе о мѣстности и климатѣ. Успѣхи Гердера. Гердеръ знаетъ, что мѣстность и климатъ не всемогущи. К. Риттеръ. Ф. Ратцель. Четыре рода географическаго вліянія по Ратцелю. Духовная причинность тоже указана у него. Односторонность Мужолля. Географическая среда, какъ единственная причина внѣшней и внутренней исторіи народовъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Этнологическая теорія 206 – 222.

Этнологическіе моменты у древнихъ. Этнологическіе моменты въ XVIII вѣкѣ. Физіогномика народовъ по языкамъ у Гердера.

Кантъ, Бокль, Тэнъ о расѣ. Три расы Гобино. Расовое различіе по Гобино всемогуще. Арійцы—создатели всѣхъ родовъ цивилизаціи: индійской, китайской, египетской, семитической. Греки, римляне, германцы, славяне, американцы у Гобино. Произвольность сужденій и частныя ошибки у Гобино. А. Ф. Поттъ. Взгляды фонъ Гелльвальда сходны съ теоріей Гобино. Л. Гумпловичъ: исторія, какъ борьба расъ. Всѣ соціальныя различія сначала этническаго свойства, затѣмъ экономическаго. Государство сильнѣе группъ, образующихъ общество.

Несвобода, неравенство и борьба вѣчны. У Гумпловича нѣтъ анализа исторіи и психологіи расъ. Начала сравнительной психологіи расъ. Письмо, граматическія формы, расположеніе словъ суть характерные элементы. Расположеніе словъ въ восточныхъ, классическихъ, новыхъ языкахъ. Смѣшеніе расъ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Культурно-историческая теорія 222 – 231.

Культура въ древности. Культура и цивилизація по Гердеру. Различіе понятій у В. Гумбольдта. Культура въ самомъ широкомъ смыслѣ слова не одностороння, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не даетъ теоріи общества. Культура въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ историческій принципъ у Дюбуа-Реймона. Другая схема у Моргана. Идеи собственности; онѣ зависятъ отъ степени культуры. Ошибочно мнѣніе, что новыя изобрѣтенія тотчасъ же обращаются къ хозяйственнымъ цѣлямъ. Теорія Тэйлора, Вайтца, Бюхера, Гана, Ратцеля. Отсталость древнихъ въ техникѣ объясняется пренебреженіемъ къ физическому труду.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Политическая теорія 231 – 236.

Государство и общество въ нѣмецкой рѣчи. Лоренцъ и Шеферъ о государствѣ, какъ о центрѣ исторіи. Противоположная теорія Готгейна; культура по Готгейну. Отвѣтъ Шефера на возраженія Готгейна. Готгейнъ и Шеферъ въ концѣ концовъ оба идеологи. Государство само себя не можетъ удовлетворить.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Идеологическая теорія 237—251.

Религіозная теорія исторіи. Со временъ Вико въ центрѣ исторіи разсматриваются также и человѣческія идеи. Вѣра XVIII вѣка въ идеи. «Идея» Гегеля и логическая форма ея движенія. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ исторія дѣйствительно логична. Объективная и субъективная эпохи; идеи у Гегеля не имѣютъ психологическаго происхожденія. У Гумбольдта идеи мистическія. Равнымъ образомъ у Ранке. У обоихъ идеи не имѣютъ психологическаго происхожденія. Равнымъ образомъ у Лацаруса и Штейнталя. Бокль. Природа и разумъ. Прогрессъ знанія какъ первый двигатель исторіи. Второй двигатель—стремленіе къ богатству, третій—«культура». Ошибочный взглядъ Бокля на моду съ нравственнаго прогресса. Нравственные принципы мѣняютъ свое содержаніе. Чувства измѣняются вмѣстѣ съ ними. Уголовная статистика и исторія противъ Бокля.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Экономическія теоріи 252 – 323.

I. Общія причины экономическихъ теорій 252—256.

По терминологіи «экономическій» значитъ то-же, что «соціальный». «Соціальный» по Штаммлеру и Дюркгейму. Причины ихъ теоріи. Основныя понятія политической экономіи зависятъ отъ соціологіи.

II. История, какъ прогрессъ раздѣленія труда (Дюркгеймъ) 256—264.

Раздѣленіе труда у Конта. Дюркгеймъ различаетъ механическую и органическую солидарность общества. Онъ приравниваетъ ее къ сегментарному и организованному типу зоологіи. Онъ могъ бы глубже провести эту аналогію. Право древняго типа общества — уголовное, новаго

типа—договорное. Односторонность человѣка по Дюркгейму необходима; всесторонность не есть обоснованный идеалъ. Недостатки солидарности, обусловленной раздѣленіемъ труда.

Раздѣленіе труда по Дюркгейму единственный двигатель исторіи. Поверхностность теоріи Дюркгейма. Она обнаруживается при критикѣ значенія нравственныхъ принциповъ и дѣйствительности.

III. Экономія страданія и наслажденія, какъ содержаніе исторіи (С. Н. Паттенъ). 264—268.

Экономія страданія проистекаетъ изъ страха первобытнаго человѣка. Экономія наслажденія проистекаетъ изъ двигательныхъ силъ человѣка. Положительные идеалы экономіи наслажденія. Отношеніе Паттена къ Спенсеру.

IV. Исторію направляютъ производительныя силы (Марксъ, Энгельсъ, Марксисты). 268—307.

§ 1. Происхожденіе и содержаніе такъ называемой матеріалистической философіи исторіи (Марксизма) 268—281.

Марксизмъ не принадлежитъ къ числу культурно-историческихъ теорій. Зачатки марксизма у Сенъ-Симона. Идеи Сенъ-Симона не находятъ дальнѣйшаго развитія у Луи Блана. У Сенъ-Симона указаны два экономическихъ фактора; наряду съ ними и соотвѣтствующія идеи. Марксъ становится натуралистомъ благодаря Фейербаху. Онъ находитъ натурализмъ и у Сенъ-Симона. Воззрѣнія Сенъ-Симона приводятся въ систему Марксомъ. Единственная сила по Марксу-техника. Борьба классовъ какъ, слѣдствіе успѣховъ техники. Все остальное представляетъ собою надстройку экономической структуры. Смыслъ понятія «экономическая структура». Мнѣніе Штаммлера, отрицающее всякія экономическія категоріи, ошибочно. Классовая борьба у Маркса наряду съ техникой имѣетъ второстепенное значенія.

§ 2. Отдѣльныя положенія Марксизма 282—298.

Формула отношенія техники къ формамъ производства. Она невѣрна. Примѣры изъ исторіи. Формы производства и порядокъ собственности. Собственность не зависитъ исключительно отъ формъ производства. Еще менѣе зависимо уголовное право. Реформа ея проистекаетъ изъ естественнаго права. Формула экономіи и политики неудовлетворительна. Вліяніе

политики на экономію. Формула зависимости идеологій. Ошибочные примѣры. Примѣры ихъ независимости. Марксизмъ не есть «методъ».

Ошибочные примѣры марксистовъ. Исторія религіи по Лафаргу. Неспособность марксистовъ переживать прошлое состояніе человѣчества. Внутренняя причинность религіознаго развитія. Переходъ отъ натурализма къ законной религіи. Переходъ отъ закона къ религіи убѣжденія. Необходимость его—одна изъ причинъ реформаціи.

§ 3. Исторія есть только борьба классовъ. (Лоріа) 298—307.

Конструкція экономическихъ періодовъ по Лоріа. Со времени «смѣшанной ассоціаціи», борьба за доходы—единственное содержаніе жизни. Религія, мораль, право суть лишь «связующія учрежденія» для обезпеченія доходовъ. Исторія религіи, морали, права, политической власти, налоговъ по Лоріа. Конкуренція различныхъ родовъ дохода полезна для неимущихъ. Внутренняя и внѣшняя политика есть борьба различныхъ родовъ дохода. Неспособность Лоріа отдѣлить мотивы, противоположные непосредственному эгоизму. Многочисленныя частныя ошибки.

V. Психологическая и теоретическая критика экономической школы въ исторіи 308—327.

1) Условія и причины. Не только экономическая, но и естественная среда опредѣляетъ мышленіе первобытнаго человѣка. Вѣра въ духовъ вліяетъ на поступки; также и позднѣйшее міросозерцаніе, развитіе вѣры, должны вліять на поступки. На волю реагируютъ, главнымъ образомъ, идеи, воспитываемыя волей Программа марксистовъ продуктъ собственнаго измышленія, а не отраженіе дѣйствительной жизни.

2) Вообще, чѣмъ выше ступень развитія, чѣмъ богаче запасъ сознанія, тѣмъ оно сравнительно самостоятельнѣе по отношенію къ данному внѣшнему положенію вещей.

3) Идеи развиваются не только во времени, но и въ пространствѣ; онѣ поэтому очень самостоятельны.

4) Принципъ развитія духовной энергіи противорѣчитъ идеѣ всемогущества экономіи.

5) Безыдейныя правительства и націи всегда оказывались безплодными. Примѣръ: торговыя общества и карѳагеняне.

Причины возникновенія марксистской школы въ исторіи: 1) Взглядъ на прошлое по образу настоящаго. 2) Реакція противъ идеологіи Гегеля и гегельянцевъ. 3) Стремленіе къ единству, вырождающееся въ стремленіе къ простотѣ. 4) Политическія тенденціи Маркса и Энгельса.

Ложные взгляды обоихъ на будущее.

РАЗДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Мнимая невозможность философіи исторіи, какъ науки (В. Дильтей). 324—334.

Возраженія Шопенгауера противъ исторіи, какъ науки, опровергаются успѣхами изслѣдованій въ этой области. Дильтей устанавливаетъ три ступени умозрительныхъ наукъ и три различныя области познаній. Онѣ лишь отчасти основаны на психологіи и притомъ на описательной. Философія исторіи обладаетъ лишь метафизическими, общими понятіями, благодаря которымъ затемняются различія. Соціологія Конта тоже метафизическая. Неясно, что должно заступить мѣсто прежней исторіи философіи и соціологіи. Упрекъ Миллю въ томъ, что онъ естественно-научные методы примѣнилъ къ умозрительнымъ наукамъ. Невозможность другихъ методовъ.

Несостоятельность критики абстрактной школы XVIII вѣка и Конта; основательное отрицаніе примѣненія естественно-научныхъ *понятій* въ исторіи.

Основанія возраженій Дильтея противъ натурализма: 1) опасеніе передъ чисто поверхностнымъ обращеніемъ съ исторіей. 2) Предчувствіе того, что Вундтъ впослѣдствіи назвалъ творческимъ синтезомъ и развитіемъ духовной энергіи. 3) Сознаніе что объекты психологіи всегда наглядны. 4) Наклонность къ индивидуальной психологіи.

Дильтей самъ рекомендуетъ иногда естественнонаучные методы. Вмѣсто понятій, которыя онъ основательно отвергаетъ, онъ пользуется методами. Философія исторіи не такъ безплодна, какъ думаетъ Дильтей. Большое сходство идей и жизни первобытныхъ народовъ. Вѣроятно, и на высшихъ ступеняхъ развитія будетъ встрѣчаться такое сходство.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Очеркъ личныхъ воззрѣній автора 334—340.

Орда есть зерно человѣческаго общества, изъ котораго должно исходить изслѣдованіе. Смѣшеніе половъ; міросозерцаніе—вѣра въ духовъ. Первоначальная организація: племя, построенное по семьямъ Пуналуа.

Анимизмъ. Вторая, высшая организація: племя, организованное по родамъ, натуралистическій политеизмъ. Путемъ законодательства повсюду изъ «gentiles» возникаетъ сословное общество. Изъ религіи природы образуется религія закона. Воспитаніе въ сословномъ обществѣ. Распаденіе сословнаго общества грековъ и римлянъ. Пестрота міровоззрѣній конца древности. Прекращеніе сословнаго общества среднихъ вѣковъ путемъ абсолютизма.

Новый подъемъ въ XVI вѣкѣ. Причины его. Господство либерализма въ началѣ и въ срединѣ XVI вѣка. Индуктивное, аналитическое направленіе умовъ. Ослабленіе творческой силы и личности въ настоящее время. Рабочее движеніе теперь менѣе идеально, нежели вначалѣ, небогато положительно идеями и мало способствуетъ появленію художественныхъ произведеній. Необходимость новаго обращенія къ нравственнымъ понятіямъ, изъ которыхъ возникнутъ новый соціальный порядокъ и новое искусство.

№ 32. Н. В. Иванченко.

А. ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. Понятіе исторіи.

Слово «Исторія» употребляется въ обыденной рѣчи въ весьма широкомъ смыслѣ и можетъ обозначать всякое измѣненіе, всякое созиданіе, т. е. все то, что противополагается въ мірѣ дѣйствительности состоянію покоя *). Благодаря этому и предметы исторіи чрезвычайно разнообразны. Мы говоримъ объ исторіи солнечной системы, земли, человѣчества, римлянъ, Карла Великаго, Донъ-Кихота, исторіи человѣческаго брака, физики, романа. Если пожелаемъ сдѣлать изъ всѣхъ этихъ оборотовъ рѣчи общій выводъ, то найдемъ, что исторія въ данномъ случаѣ означаетъ: начало, непрерывное измѣненіе, конецъ. Другимъ отличительнымъ признакомъ понятія является то обстоятельство, что эти три фазы процесса не только протекаютъ, но также и «разсказываются» лицомъ, въ которомъ находятъ свое отраженіе.

Итакъ, если опредѣлять науку исторіи, руководствуясь употребленіемъ этого термина въ разговорной рѣчи, то ее придется признать наукой обо всѣхъ измѣненіяхъ, т. е. обо всемъ мірѣ смѣняющихся явленій; и если при этомъ мы не будемъ считать чисто формальной, всеобъемлющей логики, то исторію признаемъ половиной всей науки вообще, наряду съ математикой,—которая представляетъ собою какъ бы науку о неизмѣнномъ бытіи. Но на самомъ дѣлѣ, исторія избрала себѣ спеціальную область изъ всей массы явленій, находящихся въ состояніи непрерывнаго измѣненія, именно предметомъ ея служатъ тѣ *измѣненія, которыя пережило до сихъ поръ человѣчество съ момента своего возникновенія.* Первоначально исторія ограничивалась эпохой, относительно которой существуютъ письменныя преданія; но постепенно въ понятіе исторіи человѣчества стали включать и такъ называемое «доисторическое время», опредѣляемое лишь на основаніи уцѣлѣвшихъ и понынѣ различ-

*) По нѣмецки слово „исторія“ = „Geschichte“ происходитъ отъ глагола geschehen, что значитъ случаться, быть, являться и пр. *Прим. перев.*

ныхъ предметовъ путемъ сравненія и выводовъ. Итакъ, *исторія* есть исторія человѣчества въ противоположность естественной исторіи, отъ которой она рѣзко отдѣлилась уже въ самомъ началѣ, болѣе 2000 лѣтъ тому назадъ.

Столь продолжительное и прочное раздѣленіе должно имѣть за собой твердыя основанія, должно покоиться на рѣзкой противоположности и глубокихъ различіяхъ. Благодаря противоположности, понятія становятся «ясными и отчетливыми», и другъ отъ друга отдѣляются. Вотъ почему истинная сущность человѣческой исторіи станетъ намъ понятной путемъ сравненія ея съ естественной исторіей.

Прежде всего между ними есть нѣчто общее: именно отдѣльная особь не можетъ быть объектомъ ихъ изслѣдованія. Зоологія разсматриваетъ лошадь, не какъ данную особь, но какъ представителя вида. Если бы видовые признаки не были постоянными, т. е. не повторялись бы у отдѣльныхъ индивидовъ, то не было бы вовсе естественной исторіи. Существовали бы тогда безчисленные индивиды, которыхъ мы,—если бы только у насъ хватило силъ для этого,—снабжали бы собственными именами каждаго въ отдѣльности и обозначали бы особыми признаками, годными лишь для даннаго случая *). Точно также, и исторія, какъ наука, не имѣетъ дѣла съ индивидомъ, какъ съ таковымъ, но лишь постольку, поскольку его жизнь является типичной для жизни многихъ людей или оказываетъ на нее вліяніе. Отдѣльный солдатъ арміи Наполеона I лишь настолько является объектомъ исторіи, насколько онъ воплощаетъ въ себѣ духъ всей арміи;—Наполеонъ I—потому только, что онъ отчасти осуществлялъ, отчасти направлялъ волю большинства французскаго народа.

Но «родъ» съ одной стороны и «многіе» съ другой стороны,—не одно и то же. Вообще говоря, «родъ» есть опредѣленное понятіе, это нѣчто цѣлое, если не точно ограниченное, то, по крайней мѣрѣ, доступное ограниченію, такъ что нѣтъ сомнѣнія относительно того, что ему принадлежитъ, и что находится внѣ его. Но «многіе», о которыхъ мы говорили,—понятіе неопредѣленное. Сколькихъ лицъ должно коснуться событіе, чтобы быть историческимъ? Очевидно, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ неопредѣленнымъ понятіемъ, допускающимъ всевозмож

*) Если имѣть въ виду только спецификацію, а не наряду съ ней также и однородность вещей, то легко можно притти къ тому, чтобы желать такого знанія не только для гипотетическаго міра максимальнаго дифференцированія, но и для міра реальной дѣйствительности. Такъ, *C. Göring (System der Philosophie* I, Лейпцигъ, 1874, стр. 301) говоритъ: „Идеалъ всякаго знанія состоялъ бы въ томъ, чтобы безъ примѣненія общихъ понятій, всякое явленіе познавать in concreto. Если бы боги говорили, то всегда говорили бы собственными именами, замѣчаетъ *v. Kirchmann* въ „Philosophie des Wissens“ противъ Гегеля.

ныя предположенія. Но дѣйствительность, между тѣмъ, не такъ неопредѣленна. Разсматриваются всегда тѣ «многіе», которые сообща ведутъ борьбу за существованіе, т. е. не весь человѣческій родъ, а лишь общества внутри этого рода; и каждое общество образуетъ само по себѣ солидарное цѣлое, опредѣляя исторію рода. Естественная исторія, особенно въ своемъ развитіи со временъ Дарвина, излагаетъ борьбу за существованіе животнаго міра съ природой, а исторія человѣческая—борьбу за существованіе міра людей. Но такъ какъ эту борьбу съ природой ведутъ не отдѣльныя лица и не весь человѣческій родъ, а общества, то предметомъ человѣческой исторіи является не индивидъ и не родъ, но общество. Итакъ предметъ исторіи—человѣческія общества. Все, что свойственно людямъ, какъ роду, физическимъ существамъ, — относится къ области естествознанія; при этомъ антропологія занимается изученіемъ человѣческаго рода въ его цѣломъ; этнологія же разсматриваетъ виды и разновидности,—по крайней мѣрѣ таковъ именно смыслъ стараго опредѣленія понятія этой науки. Уже самое существованіе антропологіи и этнологіи доказываетъ, что исторія имѣетъ своимъ предметомъ человѣка, какъ члена общества, или что то же, общество, какъ коллективную форму проявленія человѣка.

Итакъ, первое различіе между естествознаніемъ и исторіей заключается въ томъ, что первое имѣетъ своимъ предметомъ родъ, тогда какъ вторая изучаетъ общества въ предѣлахъ рода.

Сознательно или безсознательно, но исторія, какъ наука, всегда строго придерживалась этого предмета своего содержанія. Если она и занимается также біографіями, мемуарами, генеалогіями отдѣльныхъ лицъ, то всегда лишь съ точки зрѣнія ихъ значенія для общества, въ которомъ они дѣйствовали. Все, что не имѣетъ значенія для общества, хотя бы, напримѣръ, замѣчательныя и совершенно исключительныя патологически-ненормальныя явленія, отклоненія отъ родовыхъ признаковъ и пр.,—все это исторія предоставляетъ антропологическимъ наукамъ, къ которымъ въ широкомъ смыслѣ слова принадлежитъ и психологія.

Но кромѣ перваго, упомянутаго выше различія между естествознаніемъ и исторіей, существуетъ еще и другое. То, что писалъ Аристотель 2000 лѣтъ тому назадъ о животныхъ обществахъ,—справедливо и въ наше время. Естественная исторія не отмѣчаетъ измѣненій въ нихъ. Но взглядъ его на человѣческія общества его эпохи лишь отчасти справедливъ въ наше время, а отчасти уже не годится. Что въ обществѣ есть богатые и бѣдные, и теперь вѣрно; но рабовъ у насъ нѣтъ уже, по крайней мѣрѣ среди тѣхъ народовъ, которые въ наше время, какъ

тогда соотечественники Аристотеля, стоятъ во главѣ историческаго движенія. Такимъ образомъ, общество представляетъ собою не застывшую систему, но подверженную измѣненіямъ.

Итакъ, исторія, какъ наука, имѣетъ своимъ предметомъ *человѣческія общества и ихъ измѣненія.*

Лишь въ послѣднее время соціологія стала претендовать на это опредѣленіе для себя. *Соціологія есть не болѣе, какъ исторія, достигшая познанія своей задачи.*

Исходя изъ фактическихъ, хотя часто не философски примѣняемыхъ научныхъ пріемовъ, и не опираясь на противоположность между естествознаніемъ и исторіей, ученый изслѣдователь Э. Бернгеймъ [1]), опредѣляетъ задачу своей науки согласно съ вышеизложеннымъ взглядомъ. Онъ говоритъ: (op. cit. стр. 5): «Исторія есть наука о развитіи людей въ ихъ проявленіяхъ въ качествѣ соціальныхъ существъ».

Наоборотъ, исходя изъ различія между естествознаніемъ и исторіей, Г. Риккертъ [2]), развивая мысль В. Виндельбанда [3]), приходитъ къ противоположному, но, какъ мнѣ кажется, совершенно невѣрному опредѣленію сущности исторіи. Онъ полагаетъ, что естествознаніе изучаетъ понятія и законы; при помощи первыхъ оно стремится обнять безконечное разнообразіе предметовъ; при помощи послѣднихъ — безконечное разнообразіе явленій. *Объемъ понятія* является вмѣсто экстенсивной безконечности, т. е. безконечной множественности отдѣльныхъ предметовъ; *содержаніе понятія* заступаетъ мѣсто интенсивной безконечности признаковъ *одного* предмета (op. cit. стр. 41); естествознаніе стремится установить также общую систему и, если возможно, систему математически формулированныхъ законовъ движенія для разнообразія явленій (op. cit. стр. 72, 92). Но при такой естественнонаучной обработкѣ предметовъ и явленій, упускается изъ виду нѣчто существенное,—индивидуальный элементъ, а вѣдь онъ является объектомъ историческихъ изслѣдованій. (Стр. 236, 251—252).

Это, конечно, и не удивительно. Ясно до очевидности, что Риккертовское «историческое» изученіе, отказываясь отъ понятій и законовъ, возвращается снова къ безконечному разнообразію предметовъ и явленій, которое именно должна побѣдить наука; отсюда, такое изученіе нельзя называть научнымъ, это въ крайнемъ случаѣ—точное описаніе; впрочемъ, и описаніе едва ли можетъ обойтись безъ понятія, какъ руководящей нити, потому что каждый предметъ имѣетъ безконечное множество признаковъ. Изъ собственно исторической области Риккертъ не назвалъ ни одного примѣра своего новаго научнаго метода. Онъ указываетъ на историческое изученіе естествознанія въ исторіи мірозданія Геккеля и въ объясненіе наслѣдственности Вейсманна, но эти труды такъ же далеки отъ индивидуальности, какъ небо отъ земли. Геккель постоянно оперируетъ съ общими законами роста, частью даже основанными на математическихъ отношеніяхъ; Риккертъ называетъ «историческимъ» тотъ фактъ, что міръ живыхъ существъ получилъ начало въ опредѣленный моментъ исторіи образованія земли (стр. 281), но фактъ этотъ вовсе не представляетъ собою отдѣльнаго явленія, это — законъ, обнимающій массу частностей въ своей общности; да и самъ Геккель, какъ, вѣроятно, признаетъ Риккертъ, не можетъ точно указать момента возникновенія индивидуальности. А Вейсманнъ совсѣмъ не думалъ заботливо прослѣживать судьбу индивидуальной зачатковой плазмы отъ первоначальныхъ временъ до нашихъ дней. Называя оба эти сочиненія историческими, Риккертъ замѣняетъ сущность понятія «историческаго»—понятіемъ созиданія (становленія), которое онъ самъ раньше справедливо отвергнулъ, какъ критерій для исторіи, потому что оно свойственно также и природѣ (стр. 261). Риккерту не удается ни въ какомъ другомъ сочиненіи найти установленныхъ имъ признаковъ понятія «историческаго». То, что онъ понимаетъ подъ этимъ,—погруженіе въ индивидуальное, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть объектомъ научнаго изслѣдованія, а только эстетическаго созерцанія, и уже въ гораздо меньшей степени, предметомъ эстетическаго изображенія; вѣдь наряду съ индивидуальнымъ элементомъ въ эстетическомъ произведеніи должно проявляться также и нѣчто типическое, идея, слѣдовательно, нѣчто общее. Если бы слѣдовать Риккерту, то пришлось бы признать наиболѣе подходящимъ и важнымъ объектомъ исторіи самаго индивидуальнаго человѣка изъ всѣхъ существующихъ, именно душевно-больного съ преобладаніемъ въ немъ исключительныхъ безумныхъ представленій, только ему одному свойственныхъ и никѣмъ больше не раздѣляемыхъ. Но никогда исторія не станетъ заниматься такимъ человѣкомъ, онъ принадлежитъ особому отдѣлу антропологіи, въ вышеуказанномъ широкомъ смыслѣ, именно психопатологіи; но и она изслѣдуетъ его не для того, чтобы изучить индивидуальное явленіе и этимъ ограничиться, но для того, чтобы подвести частный случай подъ общій законъ.

Что Риккертъ могъ впасть въ такую ошибку и даже совершенно отказаться отъ истинно научныхъ методовъ, объясняется пожалуй не-

---

[1]) *Lehrbuch der historischen Methode.* 2-е изд. Лейпцигъ, 1894.

[2]) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* I, Фрейбургъ и Лейпцигъ, 1896.

[3]) *Geschichte und Naturwissenschaft.* Рѣчь при избраніи ректоромъ университета въ Страсбургѣ, 1894.

однократно высказаннымъ имъ (стр. 7, 9) отвращеніемъ къ «натурализму», который, по словамъ его, все еще всесиленъ въ философіи, и проникаетъ также въ историческія изслѣдованія, превращая ихъ въ соціологію. Мотивовъ своего нерасположенія Риккертъ не приводитъ; если они научнаго свойства, то онъ изъ огня попалъ въ полымя, потому что его такъ называемый «историческій методъ» вообщее не имѣетъ никакого отношенія къ наукѣ. Если же этическіе или эстетическіе мотивы заставляютъ его подозрительно относиться къ натурализму, то онъ является жертвой заблужденія, смѣшивая натурализмъ съ матеріализмомъ; а между тѣмъ онъ самъ призналъ, что естественнонаучный методъ имѣетъ въ виду исключительно закономѣрную связь явленій (стр. 212). Вотъ почему то, что Риккертъ называетъ «духомъ», никоимъ оброзомъ не исключается изъ соціологіи; Риккертъ отдѣляетъ «духъ» отъ «души» и правильно хочетъ опредѣлить его подобно Гегелю, но, къ сожалѣнію, не опредѣляетъ его именно какъ дѣятельность свободнаго субъекта, дѣятельность свободную, потому что она подчиняется своимъ собственнымъ законамъ, а не законамъ природы или психологическимъ законамъ *). И дѣйствительно, какъ мы увидимъ, соціологія почти всегда сознавала различіе между духомъ и природой. Боязнь историческихъ законовъ такъ же мало обоснована, какъ боязнь детерминизма. Насколько иллюзорнымъ представляется мнѣніе, что детерминированная воля дѣлаетъ невозможными самоопредѣленіе и энергію, настолько же ошибочно и заключеніе, что закономѣрность исторіи обусловливаетъ отсутствіе самоопредѣленія и энергіи у народовъ. Какъ педагогика возможна только при условіи детерминированной воли, а не случайной, такъ и дѣйствительная политика непремѣнно предполагаетъ детерминированный ходъ историческихъ событій.

§ 2. Понятіе философіи исторіи.

Какъ описаніе человѣческихъ обществъ и ихъ измѣненій, исторія все еще имѣетъ дѣло съ чрезвычайнымъ разнообразіемъ объектовъ и проявленій этихъ объектовъ. Но задача науки—восходить отъ массы единичныхъ фактовъ къ общимъ истинамъ. Чѣмъ болѣе она это дѣлаетъ, чѣмъ выше степень обобщенія, которой достигаютъ ея положенія, тѣмъ болѣе она становится «философской».

Сообразно этому, какъ извѣстно, наряду съ естественной исторіей существуетъ и естественная философія. Зоологія устанавливаетъ рядъ типовъ и описываетъ ихъ. Философія естествознанія старается вывести

*) *Гегель* очень часто противополагаетъ психологическимъ законамъ законы свободнаго духа, см. особенно *Phänomenologie des Geistes* стр. 231.

типы изъ одного простого элемента, клѣточки, и установить принципъ, въ силу котораго происходила эволюція одноклѣточнаго типа къ многоклѣточному и простого многоклѣточнаго къ высшимъ организованнымъ формамъ. Она такимъ образомъ идетъ навстрѣчу потребностямъ человѣческаго духа, которыя носятъ не только научный, но и философскій характеръ и заключаются въ стремленіи къ единству понятій и къ постоянной ихъ взаимной связи.

Философія исторіи должна имѣть такую же задачу. Прежде всего она должна стараться установить рядъ типовъ обществъ, множество формъ подвести подъ нѣсколько высшихъ понятій. Если уже сама исторія произвела эту предварительную работу, то ей остается отыскать тѣ начала (принципы), по которымъ происходило развитіе отъ прежнихъ формъ къ позднѣйшимъ.

Отчасти прежнія историческія изслѣдованія, отчасти новѣйшая соціологія уже выполнили до нѣкоторой степени эту предварительную работу, но, какъ мы увидимъ далѣе, философія исторіи въ свою очередь должна ею заняться.

Между философіей естествознанія и естественными науками нѣтъ специфической разницы, а есть лишь различіе въ степени. Онѣ различаются между собою только степенью общности своихъ положеній. Естествознаніе прежде всего устанавливаетъ понятіе и законы, примѣняющіеся въ отдѣльныхъ, ограниченныхъ областяхъ; при помощи этихъ понятій и законовъ философія естествознанія стремится отыскивать общія для всѣхъ областей истины; при этомъ иногда она, конечно, можетъ притти къ единству только путемъ гипотезъ. Точно такое же взаимное отношеніе наблюдается между философіей исторіи и исторической наукой. Исторія, какъ наука, разрабатываетъ отдѣльныя области; **философія исторіи отыскиваетъ принципы, общіе всѣмъ областямъ; это та же наука, но поднявшаяся на высшую ступень.**

Конечно, о философіи естествознанія можно говорить еще и въ иномъ смыслѣ; предметомъ ея можетъ быть возбужденіе вопроса теоріи познанія и его разрѣшеніе: какимъ путемъ, при помощи какихъ методовъ и насколько можно достигнуть открытія истинъ въ области естественныхъ наукъ. Равнымъ образомъ, и по отношенію къ исторіи могутъ возникнуть вопросы о средствахъ, путяхъ и границахъ нашего познанія, и такое изслѣдованіе можетъ быть названо философіей исторіи *).

*) Отраженіе этого взгляда находимъ въ: *I. G. Droysen, Grundriss der Historik.* (3-е изд. Лейпцигъ 1882); *E. Bernheim* (op. cit.); *G. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie,* (Лейпцигъ 1892); *W. Wundt, Logik,* II, 2 (2 изд. Штутгартъ 1895, стр. 318 и слѣд.)

Но какъ до всякой теоріи познанія существовали твердо установленныя положенія опытной науки, полученныя посредствомъ никогда не оспариваемыхъ законовъ формальной логики, точно также существуютъ независимо отъ теоріи познанія твердо установленные факты исторіи. Къ этимъ именно фактамъ прежде всего обращается предлагаемый трудъ, для того чтобы открыть въ нихъ, если возможно, единую систему понятій и законовъ; предметомъ нашего изслѣдованія должна быть не формальная философія исторіи,—таковое названіе можно примѣнить къ той сторонѣ исторической наукѣ, которая соприкасается съ теоріей познанія,—а *матеріальная*; вопросы теоріи познанія мы имѣемъ въ виду лишь постольку, поскольку они касаются не установленія фактовъ, а установленія понятій и законовъ.

§ 3. Соціологія и философія исторіи.

Уже выше было упомянуто, что существуетъ соціологія, какъ опытъ создать науку объ измѣненіяхъ, которымъ подвержены общества при своемъ образованіи. Но каждое измѣненіе общества необходимо должно вызывать соотвѣтствующее измѣненіе и въ сознаніи образующихъ его индивидовъ, вліять на ихъ духовную организацію. Этотъ вновь появившійся духъ, въ свою очередь, становится другой элементарной составной частью, другимъ строительнымъ матеріаломъ для общества, отличнымъ отъ прежняго духа, и по необходимости долженъ проявить свою сущность въ новомъ, имъ вызванномъ видоизмѣненіи общества. Такимъ образомъ, дальнѣйшее развитіе общества вызываетъ также измѣненіе человѣческаго типа, а это измѣненіе, въ свою очередь, способствуетъ новому видоизмѣненію общественной среды. Такъ какъ совершенная наука объ обществѣ должна коснуться всего, чѣмъ оно обусловлено, то и развитіе человѣческаго типа по необходимости является предметомъ соціологіи. Физическая антропологія занимается физическимъ типомъ человѣка. Къ ней слѣдуетъ присоединить, въ качествѣ отдѣла соціологіи, еще *историческую* антропологію, которая должна разсматривать физическія измѣненія человѣческаго типа, совершавшіяся въ теченіе историческаго хода событій. Психическая антропологія или, какъ ее сокращенно называютъ, психологія, изслѣдуетъ душу. И къ ней тоже нужно присоединить *историческую психологію*, которая должна установить душевныя измѣненія, вызванныя исторіей. *Поэтому совершенная соціологія вполнѣ совпала бы съ философіей исторіи; въ концѣ концовъ обѣ науки различались бы только по имени.* Но соціологія, какъ наука объ обществѣ, уже своимъ названіемъ выдвигаетъ *одинъ* только объектъ, а другой человѣческій типъ—упускаетъ изъ виду: поэтому представляется раціональнымъ научное изслѣдованіе исторіи называть „философіей исторіи“; это названіе, по сравненію съ соціологіей, пользуется также и правами историческаго старшинства.

В. Вундтъ [1]) предлагаетъ очень ясное на первый взглядъ дѣленіе задачъ исторіи какъ науки, а значитъ и философіи исторіи съ одной стороны, и соціологіи—съ другой; темой соціологіи является, по его мнѣнію, состоянія человѣческаго общества, тогда какъ наука исторіи занимается изслѣдованіемъ событій, которыя приводили къ этимъ состояніямъ. Правда, всѣ важнѣйшія области состояній общества онъ относитъ къ отдѣльнымъ соціологическимъ наукамъ, къ этнологіи, демографіи и государствовѣдѣнію (обнимаетъ политическую экономію и право), такъ что для соціологіи въ тѣсномъ смыслѣ остаются лишь общіе понятія и принципы соціальной жизни (стр. 447); къ отдѣльнымъ же наукамъ объ обществѣ соціологія относится такъ, какъ напримѣръ общее языковѣдѣніе относится къ грамматикѣ отдѣльнаго языка или общая физіологія къ частной физіологіи растеній и животныхъ (стр. 439—40). Но провести это дѣленіе всюду невозможно. Самъ Вундтъ долженъ признать,—а еще сильнѣе это подчеркиваетъ *Э. Бернгеймъ* [2]),—что общество въ своемъ развитіи никогда не находится въ состояніи покоя. Вундтъ, конечно, правъ, указывая на относительную устойчивость общественныхъ состояній. Въ исторіи бываютъ весьма устойчивыя состоянія, какъ, напримѣръ государственное устройство и жизнь азіатскихъ обществъ; эти состоянія можно описать. Можно еще установить общія понятія и принципы такихъ состояній, какъ того требуетъ отъ соціологіи Вундтъ, потому что они повторяются довольно часто, и изъ многихъ единичныхъ явленій можно извлечь общіе выводы. Но понять состоянія въ ихъ причинахъ и только такимъ путемъ вполнѣ объяснить ихъ можно лишь при условіи наблюденія процесса ихъ развитія (становленія). Такъ, напримѣръ, всѣ сословныя общества или, что то же, раздѣленныя на касты, характеризуются «религіей закона», въ которой боги имѣютъ нравственное значеніе, являются охранителями нравственныхъ учрежденій, или же этими функціями обладаетъ единое божество. Но наряду съ этимъ боги отчасти имѣютъ еще и чисто натуральное значеніе, которое можетъ быть понято лишь какъ развитіе вѣры предшествующей эпохи,—эпохи чисто политеистическаго натурализма. Старая религія продолжается существовать рядомъ съ новой или скрывается въ ней, въ особенности если нѣтъ жреческаго сословія,

---

[1]) Logik II, 2 стр. 438.
[2]) op. cit. стр. 10.

которое приводитъ новыя идеи въ законченную систему. Итакъ, соціологія въ томъ ограниченномъ видѣ, въ какомъ предлагаетъ ее Вундтъ, была бы несовершенной наукой, и только исторія служила бы ей восполненіемъ, возвышая ее отъ простого описанія до объясненія.

На дѣлѣ самъ Вундтъ не въ состояніи всюду придерживаться своего дѣленія; онъ признаетъ, что «о принципіальномъ различіи между соціальными и историческими законами не можетъ быть и рѣчи», что «соціальные законы развитія составляютъ лишь отдѣлъ историческихъ законовъ развитія», а его «соціальные законы отношеній» содержатъ въ себѣ, для сосуществованія явленій, повтореніе тѣхъ историческихъ законовъ отношеній, которые установлены для послѣдовательности явленій. [1]) Если Вундтъ далѣе, желая обосновать свой взглядъ на развитіе исторіи и соціологіи [2]) указываетъ на аналогію различія между статикой и динамикой, которое проводитъ классическая механика, то можно ему возразить, что въ самой механикѣ это различіе уже не имѣетъ значенія въ наше время. Его также все болѣе и болѣе вытѣсняетъ тенденція къ принципіальному единству. Въ то время какъ *Д' Аламберъ* старался свести всѣ динамическія проблемы къ статическимъ, *Лагранжъ* уже поступилъ обратно съ принципомъ потенціальныхъ скоростей; такимъ образомъ, принципіальнаго различія между ними нѣтъ, и основываться на этой аналогіи нельзя.

Итакъ, отдѣлить философію исторіи, ограничивъ ее, напримѣръ, описаніемъ развитія человѣческаго типа, такъ же невозможно, какъ и изолировать отъ нея соціологію въ видѣ статики обществъ. Человѣческій типъ неразрывно связанъ съ типомъ общества, а само общество можетъ быть понято только въ своемъ развитіи. Такимъ образомъ, существуетъ *одна* только наука о судьбахъ человѣческаго рода, какъ бы ни называли ее—соціологіей, философіей общества, или, какъ мы рѣшили, философіей исторіи. Чѣмъ она отличается отъ отдѣльныхъ наукъ о соціальной жизни, мы укажемъ въ другомъ мѣстѣ при изложеніи принципіальныхъ основъ нашей теоріи.

Исторически, конечно, можно прекрасно обосновать различіе задачъ философіи исторіи и соціологіи. Прежняя философія исторіи—(терминъ, какъ извѣстно созданъ *Вольтеромъ*, [3]) а первая система *св. Августиномъ*) — не имѣла въ виду изучить общество, какъ цѣлое,—наоборотъ, она всегда придавала одной сторонѣ соціальной жизни настолько

[1]) op. cit. стр. 614 и слѣд.
[2]) op. cit. стр. 441.
[3]) Ср. *K. Flint. Philosophy of history in France and Germany.* (Эдинбургъ и Лондонъ. 1874) стр. 123.

рѣщающее значеніе, что считала возможномъ изъ нея выводить все остальное. Поэтому въ нижеслѣдующемъ «критическомъ обзорѣ» старыя системы философіи исторіи, насколько онѣ имѣютъ значеніе для настоящаго времени, будутъ упомянуты въ главѣ объ одностороннихъ историческихъ теоріяхъ.

Но историческая терминологія не препятствуетъ новому опредѣленію задачи науки сообразно съ потребностями настоящаго времени. Поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи всюду гдѣ нѣтъ спеціальной оговорки, терминъ «философія исторіи» употребляется въ только что указанномъ смыслѣ наряду съ соціологіей. Всѣ болѣе или менѣе серьезныя попытки отдѣлить ихъ, одну отъ другой, какъ увидимъ далѣе, оказываются совершенно напрасными. *)

---

*) Итальянскій соціологъ. *И. Ванни* въ своей прекрасно и со знаніемъ дѣла написанной книжкѣ (*Prime linee di un programma critico di sociologia* Перуджіа 1888) приходитъ къ тому же результату. Разобравъ критически десять различныхъ опредѣленій соціологіи (о нихъ будетъ рѣчь въ изложеніи теоріи), онъ примыкаетъ ближе къ *Д. Ст. Миллю* и приходитъ къ заключенію, что соціологія должна изчуать самыя общія явленія соціальной жизни; къ отдѣльнымъ наукамъ объ обществѣ соціологія относится такъ же, какъ біологія — къ отдѣльнымъ наукамъ объ органической жизни; въ этомъ смыслѣ соціологія представляется не только синтетической, но и „направляющей" наукой, т. е. указываетъ отдѣльнымъ отраслямъ знанія ихъ цѣли; вмѣстѣ съ тѣмъ, она способствуетъ объединенію знанія и въ силу этого носитъ „философскій" характеръ (34—36, 44). Соціологія черпаетъ свой матеріалъ изъ исторіи, въ которой „раскрывается природа общества" (стр. 46, 120). Историческій медодъ (storicità) представляетъ собою via regia соціологіи (стр. 138). Попытки *А. Шеффле* и другихъ отдѣлить ее отъ философіи исторіи Ванни считаетъ безусловно неудачными (стр. 64).

Б. Критическій обзоръ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Соціологическія системы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Возникновеніе соціологіи. (Сенъ-Симонъ).

Своимъ названіемъ соціологія, какъ извѣстно обязана Огюсту Конту, но фактически она существуетъ уже давно. Только она, какъ и всякая наука при возникновеніи знанія, не была чисто теоретической, а имѣла одновременно въ виду также практическіе вопросы и носила названіе «политики». Этотъ терминъ появляется у Аристотеля, послѣ того, какъ уже Платонъ разработалъ отчасти теоретически, отчасти практически политическое міровоззрѣніе. Платонъ [1]) раздѣляетъ общества по душевнымъ настроеніямъ правителей. Въ зависимости отъ того, опредѣляются ли они въ своей дѣятельности разумомъ, мужествомъ или низшими страстями, или въ нихъ господствуетъ вслѣдствіе всеобщихъ вождѣленій полнѣйшая всеобщая разнузданность, или же, наконецъ, вслѣдствіе внезапнаго переворота послѣ этого наступаетъ общее угнетеніе,—возникаютъ: идеальное государство, тимократія, олигархія, демократія или тираннія. Платонъ не выходитъ при этомъ изъ предѣловъ современной ему дѣйствительности; онъ переступаетъ ихъ только интенсивно, присоединяя къ существующимъ общественнымъ типамъ свое идеальное государство, но

---

[1]) Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду только „Politeia". „Politicus" является трудомъ одного изъ послѣдователей Академіи, который перенялъ у своего учителя Платона главнымъ образомъ внѣшность изложенія, его дѣленіе, и такъ увлекается этимъ, что осмѣливается даже дѣлать весьма неудачныя расчлененія и опредѣленія; напримѣръ, извѣстное опредѣленіе человѣка какъ двуногаго существа, лишеннаго перьевъ (266 E), которое ужъ вызвало насмѣшки циника Діогена. Въ общемъ онъ весьма искусно комбинируетъ всякаго рода мысли, почерпнутыя имъ въ „Діалогахъ" Платона. Его дѣленіе формъ государствъ (302 C. D) почти тождественно съ дѣленіемъ Аристотеля, которое, судя по этому, повидимому, разработано было въ Академіи.

не экстенсивно, потому что государства прошлаго времени онъ не ставитъ въ связь съ современными какъ предшествовавшія имъ формы; онъ овсѣмъ не говоритъ о нихъ, такъ что вообще неизвѣстно, признаетъ ли онъ перемѣны, вызываемыя ходомъ исторіи. Онъ никогда не выражается какъ о фактѣ о попятномъ направленіи движенія, о вырожденіи золотого вѣка въ желѣзный, а всегда говоритъ объ этомъ только какъ о чемъ-то миѳическомъ.

Нѣкоторые слѣды генетическаго изслѣдованія, исключительно путемъ развитія понятій, а не историческихъ явленій, замѣтны у Платона, наприм., въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ описываетъ (чисто психологически, не приводя никакихъ историческихъ примѣровъ) возможность постепеннаго превращенія самаго лучшаго государства въ наихудшее.

Политикѣ Аристотеля историческій способъ изслѣдованія менѣе чуждъ, чѣмъ идеальнымъ построеніямъ Платона, въ особенности потому, что Аристотель не вѣритъ въ идеальный порядокъ золотого вѣка. „Старые законы", говоритъ онъ, „неразумны и отзываются варварствомъ. Греки въ тѣ времена всюду ходили вооруженные желѣзнымъ оружіемъ и покупали другъ у друга женъ... И естественно, что первые люди, все равно, были ли они земнородными (рожденными изъ земли), или остатками какой либо катастрофы въ природѣ, въ этомъ послѣднемъ случаѣ не являлись избранными, а въ первомъ были неразумны, какъ говоритъ поговорка о рожденныхъ изъ земли" (Polit. 1269 a) [1]. И Аристотель также ограничивается описательнымъ раздѣленіемъ современныхъ ему обществъ и распредѣляетъ ихъ по количеству правящихъ на монархіи, аристократіи и политіи. Но, кромѣ этого, какъ вторичная основа дѣленія, выступаетъ и нравственное достоинство правителей, сообразно съ которой и вышеозначенныя формы правленія считаются нормальными, а послѣднимъ противопоставляются три ненормальныя формы, какъ „выступающія изъ границъ".

Римская философія ничего не прибавила къ политическимъ теоріямъ грековъ. Средніе вѣка, насколько литература не ограничивалась, описаніемъ современнаго ей общества, только повторяли съ незначительными измѣненіями основные тезисы Аристотеля.

Въ эпоху гуманизма и реформаціи наука объ обществѣ снова по-

[1]) Введеніемъ раздѣленія: „въ послѣднемъ случаѣ", „въ первомъ"—смыслъ этого нѣсколько запутаннаго мѣста передается, по моему, вѣрнѣе, чѣмъ это дѣлалось до сихъ поръ. Путаница происходила только отъ того, что очередной порядокъ положеній первой посылки Аристотель ставитъ въ послѣдующемъ изложеніи въ обратномъ порядкѣ, потому что къ первому случаю (рожденные изъ земли) онъ желалъ сдѣлать новое добавленіе, „какъ говорится въ поговоркѣ о рожденныхъ изъ земли".

лучаетъ названіе «политики». Но всѣ писатели того времени занимаются изслѣдованіемъ практическаго вопроса объ отношеніи народа къ все возрастающему могуществу князей, стремящихся къ неограниченной власти. Всѣ эти писатели—или противники абсолютизма, «монархомахи», или защитники его. Вопросъ рѣшался по принципамъ «естественнаго права», которые были установлены философами и юристами древности и не были забыты въ средніе вѣка; теперь впервые ихъ стали примѣнять къ живой дѣйствительности. Всѣ позднѣйшіе представители естественнаго права, изучали «политику», преслѣдуя въ существѣ ту же цѣль. *Гроцій Гоббсъ, Локкъ, Пуфендорфъ, Лейбницъ, Хр. Вольфъ* не имѣютъ никакой принципіальной точки зрѣнія.

Монтескье придерживался болѣе описательной стороны. Онъ различаетъ демократію, монархію, деспотію, которыя въ то же время могутъ различаться въ этическомъ отношеніи, смотря потому, основаны ли онѣ на добродѣтели, чести или страхѣ. Остальные же французскіе политики VIII вѣка, *Руссо, Мирабо, Сійесъ* и др. обратились къ чисто практическимъ вопросамъ, имѣя въ виду преобразованіе государственнаго устройства страны.

У всѣхъ перечисленныхъ мыслителей есть одна общая черта. Когда они говорятъ даже объ «обществѣ» и строятъ его возникновеніе по способу, свойственному XVIII вѣку, они, однако, тотчасъ же сосредоточиваютъ свой интересъ на государствѣ, на различныхъ видахъ и способахъ управленія ими. Другіе вопросы общественной жизни, каковы, напримѣръ, хозяйство и уголовное право, разсматриваются лишь постольку, поскольку они имѣютъ отношеніе къ государству.

Только благодаря потрясеніямъ и превратностямъ французской революціи и реставраціи возникаютъ иные взгляды.

Въ періодъ 1789—1815 гг., по счету Сенъ-Симона [1]) во Франціи смѣнилось не менѣе десяти различныхъ формъ государственнаго устройства, между тѣмъ какъ само общество въ своей внутренней жизни осталось прежнимъ, потому что люди такъ быстро не мѣняются. Этотъ фактъ обратилъ на себя вниманіе глубокаго мыслителя, какимъ былъ вышеупомянутый Г. Сенъ-Симонъ [2]); оказавшіяся столь измѣнчивыми формы государственнаго устройства очевидно, не могли выражать

[1]) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfanin.* (Парижъ, 1865—78, т. 17, стр. 228). Всѣ послѣдующія цитаты изъ Сенъ-Симона относятся къ этому изданію.

[2]) Изложеніе Сенъ-Симона растянуто, полно повтореній и мало систематично. Систему долженъ вносить критикъ. Въ этомъ смыслѣ лучшей обработкой является солидный трудъ *C. Weill'я: Saint-Simon et son oeuvre* (Парижъ 1894), который пользовался даже мало извѣстными источниками для изученія его жизни и процесса развитія. Но принципіальнаго значенія Сенъ-Симона

сущности, ядра соціальной жизни. «Nous attachons trop d'importance à la forme des gouvernements... La loi qui constitue les pouvoirs et la forme du gouvernement, n'est pas aussi importante, n'as pas autant d'influence sur le bonheur des nations, que celle, qui constitue les propriétès et qui en régle l'exercice. La forme du gouvernement parlementaire... n'est qu'une forme et la propriété est le fond; donc c'est cette constitution qui sert véritablement de base à l'édifice social" [1]) (т. 19, стр. 81—83). „Богатство образуетъ истинную и единственную основу всякаго политическаго вліянія и значенія» (т. 18, стр. 203). На собственности покоится свобода (т. 19, стр. 127); и прочность управленія (т. 17, стр. 200), создается собственностью, когда она связана съ образованіемъ.

Сенъ-Симонъ требуетъ поэтому новой «политики» (какъ науки) которая слѣдовала бы методу физики и другихъ положительныхъ наукъ (т. 20, стр. 119—120 примѣч. и стр. 227, особенно т. 18, стр. 100; т. 19, стр. 190). Свою научную дѣятельность онъ называетъ физико-политической (т. 17, стр. 68 примѣч.). Правда, эта «politique» не есть то, чѣмъ она должна быть, согласно тому «fond» (основанію), о которомъ онъ говоритъ; не наукой о собственности должна она быть, а наукой о производствѣ (т. 18, стр. 188); однако, она не тождественна съ политической экономіей, но кладетъ ее въ свое основаніе (т. 18, стр. 185). Очевидно, Сенъ-Симону казалось, что форма собственности зависитъ отъ производства, или, наоборотъ, производство зависитъ отъ формы собственности. Но ни однимъ ни другимъ принципомъ онъ не воспользовался для описательнаго раздѣленія различныхъ обществъ; онъ даетъ только, на основаніи измѣненій собственности и производства генетическое изслѣдованіе французскаго общества, къ чему довольно часто возвращается (лучше всего въ Catéchisme des Industriels т. 37, стр. 16 и слѣд. и въ Organisateur т. 20, стр. 77 и слѣд.).

Послѣ переселенія франковъ въ Галлію образовалось два класса: франки—господа и галлы — рабы. Послѣдніе обрабатывали землю для своихъ господъ и трудились для нихъ во всѣхъ отрасляхъ ремеслъ. Подобно древнеримскимъ рабамъ, они, по представленію Сенъ-Симона, пріобрѣтали небольшой денежный капиталъ (peculium), который тщательно скрывали. Крестовые походы сами по себѣ, но еще въ большей степени, роскошь, какъ результатъ борьбы съ невѣрными, вызываютъ сильную потребность въ деньгахъ среди франкскихъ господъ, которые вслѣдствіе этого принуждены продавать своимъ рабамъ «вольности» («franchises»). Та же роскошь поднимаетъ соціальное значеніе ремесленниковъ и торговцевъ, которые стараются удовлетворить ея потребностямъ. Людовикъ XI предпочитаетъ быть королемъ галловъ, нежели конунгомъ франковъ; для того чтобы подчинить своей власти франкскихъ бароновъ, онъ заключаетъ союзъ съ общинами («communes»), т. е. со всѣми галлами, трудящимся населеніемъ городовъ и селъ. Королевская власть лишаетъ бароновъ политической роли въ государствѣ, горожане заманиваютъ ихъ къ себѣ; они теряютъ всякое самостоятельное значеніе и при Людовикѣ XIV становятся лакеями короля. Въ эту эпоху, благодаря усиленію обмѣна продуктовъ, возникаетъ новый классъ: банкиры. Совокупность всѣхъ тѣхъ лицъ, которые изъ простого званія сдѣлались привиллегированными гражданами (во всякомъ случаѣ привиллегированными слугами королевской власти), но все же чувствовали себя приниженными по сравненію съ родовой аристократіей,—юристы не изъ дворянъ, военные изъ средняго городскаго сословія, собственники (не смѣшивать съ работающими производителями или предпринимателями, лично руководящими производствомъ (industriels) (т. 37, стр. 129, также стр. 11 и 38), однимъ словомъ вся эта «буржуазія» произвела революцію 1789 года. Великая революція еще не закончилась и прекратится только тогда, когда «industriels», дѣятельная часть народа (сюда принадлежатъ также предприниматели, лично завѣдующіе дѣлами), возьмутъ въ свои руки управленіе государствомъ. Первый шагъ на пути къ этому—заемъ 1817 года, который былъ заключенъ уже не «варварскимъ способомъ» XVIII вѣка, а по добровольной сдѣлкѣ между правительствомъ и банкирами; обѣ стороны признали друга друга равноправными.

для развитія политической науки онъ почти совсѣмъ не указалъ. Второе сочиненіе *Weill*'я *L'école Saint-Simonienne* (Парижъ 1896) насъ не касается. Послѣ Вейля критику *Lorenz von Stein*, въ *Geschickte der socialen Bewegung in Frankreich* (т. II, Лейпцигъ), насколько она касается самого мыслителя, а не его учениковъ, слѣдуетъ признать устарѣлой. То же самое относится и къ сочиненію *P. Janet, Saint-Simon et le Saint-Simonisme* (Парижъ 1879), именно къ первой части; второй еще теперь можно пользоваться. Совершенно неудовлетворительно по формѣ и по содержанію и не свободно отъ грубыхъ ошибокъ сочиненіе *O. Warschauer*'a, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten* (Лейпцигъ 1892). Никуда не годится сочиненіе *P. Weisengrün*'a, *Die socialwissenschaftlichen Jdeen Saint-Simons* (Базель 1895), легкомысленная и безстыдная макулатура. Авторъ не доросъ до своей задачи ни въ отношеніи знанія французскаго языка, ни въ отношеніи способности передавать и приводить въ порядокъ чужія идеи, ни, наконецъ, въ отношеніи знакомства съ предшественниками Сенъ-Симона. Мало того: во всѣхъ этихъ трехъ направленіяхъ онъ еще дѣлаетъ грубѣйшія, ученическія ошибки, а языкъ его до невозможности напыщенъ и неправиленъ.

[1]) Мы придаемъ слишкомъ много значенія формѣ правленія.... Законъ, устанавливающій власти и форму правленія, вовсе не такъ важенъ, не оказываетъ такого вліянія на благоденствіе націй, какъ законъ, который устанавливаетъ право собственности и регулируетъ пользованіе имъ. Парламентарный образъ правленія... есть лишь форма, существенную же роль играетъ собственность; отсюда слѣдуетъ, что эта именно конституція служитъ истинной основой соціальнаго зданія". *Прим. перев.*

Такимъ образомъ, Сенъ-Симонъ, по крайней мѣрѣ, попытался вмѣсто старой политической схемы дать что-либо лучшее, именно исторію образованія классовъ и борьбы между ними, объясняющую политическія перемѣны.

Наряду съ этой исторіей у него, конечно, намѣчена исторія идей, которыя тоже играютъ роль опредѣляющихъ факторовъ политическихъ измѣненій [1]); неизвѣстно только, имѣютъ-ли идеи первоначальное значеніе или второстепенное, возникаютъ ли онѣ вслѣдъ за измѣненіями въ правѣ собственности, которыми обусловливаются классовыя различія, или наоборотъ, раньше ихъ. Во всякомъ случаѣ, по Сенъ-Симону, такой фактъ, какъ напримѣръ, изученіе положительныхъ наукъ, принесенныхъ арабами въ Европу, не менѣе способствовалъ паденію феодализма, нежели освобожденіе общинъ (т. 21, стр. 73). Онъ неустанно утверждаетъ, что всякая политическая система основывалась и должна основываться на философской системѣ (напр. т. 19, стр. 23; т. 21, стр. 167 и т. 22, стр. 48), спеціально же на морали (т. 19, стр. 30), что средневѣковой феодализмъ тѣсно связанъ съ теологической системой, современный ему парламентаризмъ, какъ переходная форма (т. 20, стр. 107), съ метафизикой и юриспруденціей (т. 37, стр. 131; т. 21, стр. 80—82), будущая же политическая система, которую онъ называетъ «индустріальной», тѣсно (т. е., какъ видно изъ примѣровъ, причинно) связана съ положительной наукой. Политическое устройство среднихъ вѣковъ создано не свѣтской властью; это великое произведеніе средневѣковыхъ философовъ, т. е. католическаго клира (духовенства) (т. 39, стр 52). Свойственное среднимъ вѣкамъ раздѣленіе властей, свѣтской и духовной, было величайшимъ усовершенствованіемъ соціальной организаціи, какое только появлялось со временъ древности (т. 20, стр. 85). Обѣ власти дополняютъ другъ друга, какъ и направленія мысли нашего духа, которыя въ нихъ проявляются: духовная власть соотвѣтствуетъ апріорному методу, свѣтская—апостеріорному (т. 40, стр. 247—249). Протестантская реформація была первымъ шагомъ на пути къ разруше-

[1]) По отношенію къ идейной сторонѣ исторіи на Сенъ-Симона оказало вліяніе ученіе *Condorcet*, которое онъ отчасти развиваетъ въ подробностяхъ. Такъ, Кондорсе говоритъ (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* s. ". 1795, стр. 292): „Toutes les erreurs en politique, en morae, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elle-mêmes sont liées à des erreurs physiques". См. также op. cit. стр. 235. И черезъ всю книгу Кондорсе проходитъ красной нитью мысль о томъ, что успѣхи „„lumières" (свѣтъ) обусловливаютъ всякого рода прогрессъ.

[2]) Всѣ ошибки въ политикѣ и въ морали основаны на философскихъ заблужденіяхъ, которыя, въ свою очередь, обусловливаются физическими ошибками. *Прим. перев.*

нію духовной власти. Протестантизмъ подчинилъ духовную власть свѣтской, а метафизика разрушила вѣру, на которой основывался авторитетъ духовенства, чтобы открыть свободный путь наукѣ [1]). Наряду съ этими двумя противоположными началами: феодализмъ—индустріализмъ и теологія-наука, существуетъ еще третье, которое на нихъ основано и потому всегда имъ сопутствуетъ: война—миръ (индустріализмъ) (т. 18, стр. 38 и слѣд., 43 и слѣд., 50). [2]) Между конечными полюсами этихъ трехъ противоположностей, главнымъ образомъ, совершается исторія общества.

Свое генетическое изслѣдованіе Сенъ-Симонъ сознательно противополагаетъ прежнимъ способамъ историческаго изложенія; исторію онъ причисляетъ къ литературѣ, желая указать, что она еще не представляетъ собою «простого ряда наблюденій надъ ходомъ и развитіемъ цивилизаціи». Въ такомъ случаѣ она принадлежала бы къ настоящимъ наукамъ, и ею занимались бы только тѣ, которые въ состояніи «координировать факты, чтобы изъ нихъ выводить общіе законы и дальнѣйшія заключенія». Исторія до средины XVIII вѣка изображала лишь біографію власти. Философы XVIII вѣка исключительно критики, только *Кондорсе* въ своемъ «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» обозначилъ цѣли исторіи, но не могъ ихъ достигнуть. Ложное міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ, «этой истинной колыбели нашей новѣйшей цивилизаціи», мѣшало ему, какъ и другимъ, создать дѣйствительно-научную исторію (т. 20, стр. 69-74; т. 17, стр. 115-116).

Какъ объективный теоретикъ, Сен-Симонъ чувствуетъ, что расходится съ *писателями XVIII вѣка, занимавшимися исключительно критикой или находившимся подъ исключительнымъ вліяніемъ чувства.* Правда, теорія и практика представляются ему нераздѣльными. «Если какой-либо принципъ (т. е теоретическій, отправный пунктъ) вѣренъ, то онъ естественно обратится въ законъ» (т. 18, стр.

[1]) То же говоритъ *Condorcet*, op. cit. стр. 263: „Depuis le moment où le génie de Descartes imprima aux esprits cette impulsion générale, *premier principe d'une révolution dans les destinées de l'espéce humaine....*". („Съ тѣхъ поръ, какъ геній Декарта далъ общій толчекъ умамъ, основной принципъ революціи въ судьбахъ человѣческаго рода...". *Прим перев.*

[2]) Эту противоположность указалъ еще *Adam Ferguson*, котораго, какъ видно изъ т. 18, стр. 40, Сенъ-Симонъ зналъ. Въ его *Essay on the history of civil society*, первое изданіе 1767 года, различаются „warlike" (воинственныя) и „commercial nations" (торговыя націи) (стр. 208 изданія Базель—Парижъ, 1789); въ видѣ примѣровъ приводятся Римъ и Карѳагенъ (стр. 288). Развитіе международнаго права и „Commercial arts" (ремеслъ) могутъ служить масштабомъ цивилизаціи гражданскаго общества (стр. 308), но войнѣ они не противорѣчатъ (стр. 236—237). Рѣзкая противоположность между войной и цивилизаціей и постоянное движеніе отъ первой къ послѣдней еще не указаны у Фергюсона.

189 прим.). И обратно, всѣ политическія соображенія нужно «основывать на цѣломъ рядѣ историческихъ фактовъ, устанавливающемъ, со времени освобожденія общинъ, ходъ цивилизаціи» (т. 21, стр. 95). Возможность связать такимъ образомъ теорію и практику основывается на аналогіи политики и естествознанія, существенной задачей котораго является «предвидѣніе» (т. 17, стр. 36-38) [1]).

Ходъ развитія человѣческаго духа—одинъ только и неизмѣненъ (ср. т. 20, стр. 118, 179, т. 18, стр. 190). Политическія событія особенно даже подчиняются законосообразности, которая еще строже въ данномъ случаѣ, нежели въ математическихъ рядахъ. Въ математическихъ рядахъ каждый членъ зависитъ отъ 1—4 предыдущихъ, тогда какъ каждый политическій фактъ зависитъ только отъ *одного* ему предшествующаго (т. 17, стр. 122, 223 прим.). Поэтому предвидѣніе, заключеніе отъ фактовъ прошлаго, еще скорѣе возможно въ отношеніи политическихъ событій, чѣмъ въ естественныхъ наукахъ. Изъ шести фазъ англійской революціи при Кромвеллѣ пять повторилось во французской революціи, а шестая предстоитъ еще (17, стр. 220 и слѣд.). Да, истинная цѣль всякой человѣческой работы состоитъ въ безпредѣльномъ развитіи проницательности, въ приближеніи ея къ Божественному предвидѣнію (prévoyance divine) (т. 17, стр. 49, 55). Сенъ-Симонъ требуетъ «хорошей исторіи прошлыхъ и будущихъ временъ человѣческаго рода» (т. 17, стр. 111, 113) или «краткой исторіи прошлаго, будущаго и настоящаго»; такую послѣдовательность онъ спеціально обосновываетъ (т. 40, стр. 286), и въ этомъ нужно видѣть нѣчто большее, чѣмъ «oxymoron»; [2]) Сенъ-Симонъ выражаетъ лишь свой принципъ прочной связи между прошлымъ и будущимъ, между соціальной волей и соціальнымъ знаніемъ.

«Легисты» и метафизики (Сенъ-Симонъ называетъ ихъ также littérateurs) (т. 21, стр. 81 прим.) были полезны лишь въ прошломъ. Тѣсно связанные другъ съ другомъ, легисты посредствомъ науки римскаго права ограничили феодализмъ, а метафизики вызвали реформацію XVI вѣка и при помощи принципа свободы совѣсти похоронили самостоятельную духовную власть и вѣру католицизма (т. 21, стр. 7 и слѣд.) Оба класса занимаются больше формами, чѣмъ содержаніемъ, больше

[1]) Объ этомъ перенесеніи задачи естествознанія въ человѣческую исторію говоритъ также *Кондорсе* въ вышеупомянутомъ своемъ „Esquisse", стр. 309; еще раньше та же мысль „implicite" высказана *Юмомъ*, (*Inquiry* concerning Human Understanding отд. 7, часть 2) который всѣмъ наукамъ ставитъ задачей предсказаніе; онъ, стало быть, подразумѣваетъ здѣсь и политику, которую ставитъ наряду съ естествознаніемъ (отд. 12, часть 3).

[2]) Греческаго происхожденія: oxys=острый и meros=часть; употребляется для обозначенія болѣе или менѣе остроумной группировки противорѣчивыхъ понятій.

Прим. Перев.

словами, чѣмъ предметами, больше принципами, чѣмъ фактами (т. 21, стр. 36). Они суть творцы и носители конституціонной монархіи; слово «конституціонный» страшно отдаетъ метафизикой; оно характеризуетъ незаконное соціальное состояніе, въ которомъ фразеры и писаки образуютъ господствующій классъ (т. 37, стр. 131). Конструкція естественнаго права обязана своимъ происхожденіемъ исключительно невѣжеству въ области политическихъ знаній (т. 18, стр. 158). Всѣ предшественники Сенъ-Симона разрушали, самъ онъ намѣренъ созидать, прокладывать даже въ практическихъ проблемахъ совершенно новые пути.

Важнѣйшія нововведенія, которыми обязана Сенъ-Симону наука историческаго изслѣдованія, суть слѣдующія: (1) Политика—положительная наука, т. е. наука наблюдательная, такая же положительная, какъ напримѣръ, физика.—(2) Предметомъ ея является не государственное устройство, а общая сумма признаковъ, характеризующихъ состояніе общества.—3) Въ процессѣ развитія человѣческаго духа господствуетъ постоянное направленіе, которое въ области міросозерцанія—отъ теологіи черезъ метафизику—все болѣе и болѣе ведетъ къ положительной наукѣ, [1]) а въ области практической жизни—отъ военной дѣятельности къ мирному труду.—(4) Каждая ступень этого духовнаго развитія, каждая философская система связана съ политической системой, которая на ней основана. Наряду съ этимъ каждая политическая система покоится на опредѣленной организаціи собственности и производства, а результатомъ этой организаціи является опредѣленное классовое устройство.—(5) Сенъ-Симонъ первый даетъ очеркъ исторіи образованія классовъ, ограничиваясь Франціей и изрѣдка ссылаясь на примѣръ Англіи.—(6) Сенъ-Симонъ думаетъ такимъ путемъ поднять исторію отъ литературы до степени науки.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Первая соціологическая система (Контъ).

Почти каждый изъ этихъ новыхъ моментовъ явился толчкомъ для новыхъ идей и изслѣдованій у ученика Сенъ-Симона *Огюста Конта*, [2])

[1]) Такое чередованіе состояній человѣческаго духа намѣчено у *Тюрго*, но онъ упоминаетъ о немъ случайно и не даетъ дальнѣйшаго развитія своей идеѣ. Ср. *K. Flint*, Philosophy of history in France and Germany, (Эдинбургъ и Лондонъ, 1874) стр. 113 и слѣд. Примѣненіе этой послѣдовательности ко всей суммѣ соціальныхъ явленій составляетъ заслугу Сенъ-Симона.

[2]) Точнаго изложенія и критики соціологической системы Конта до сихъ поръ еще нѣтъ. Сочиненія о французской философіи XIX вѣка *C. Taine*, *Les philosophes classiques du XIX siècle en France*, 3-е изд. Парижъ 1868; *Ravaisson*, *Die französische Philosophie im XIX Jahrhundert*, нѣмецкій переводъ Koenig'а Эйзенахъ, 1889; *Adam*, *La philosophie en France; première moitié du XIX siècle*, Парижъ,

который сдѣлалъ попытку дѣйствительно создать предположенную Сенъ-Симономъ науку и осуществить въ подробностяхъ то, что учителю его представлялось лишь въ самыхъ общихъ очертаніяхъ.

Сенъ-Симонъ требуетъ только, чтобы политика была положительной наукой, какъ физика. Контъ опредѣляетъ уже ея мѣсто въ системѣ наукъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ея вспомогательныя средства и методы. По мнѣнію Конта, существуетъ „іерархія наукъ" по степени ихъ общности (généralité) (т. I, стр. 75); эта іерархія составляетъ тотъ принципъ, который „лучше всего характеризуетъ его философію" (Cours de philosophie positive, т. IV, стр. 7). Въ этой системѣ каждая предшествующая наука является логическимъ предположеніемъ и необходимымъ пособіемъ для разработки слѣдующей за нею науки. Кто изучаетъ какую либо науку, тотъ долженъ подняться по этой „échelle encyclopedique„ (энциклопедической лѣстницѣ) до той ступени, на которой онъ хочетъ оставаться. Но, такъ какъ человѣчество должно было начать съ того же исходнаго пункта, какъ и отдѣльный человѣкъ, то историческая

1894) даютъ лишь немного очень общихъ положеній о его методахъ и результатахъ. *H. Martineau, The positive philosophy of Auguste Comte*, Лондонъ, 1853, 2 тома, новое изданіе 1893 года, является лишь извлеченіемъ подобно книгѣ *I. Rig'a, La philosophie positive par Auguste Comte*, 2 тома, Парижъ, 1880/81.— Статья *I. St. Mill, Auguste Comte und der Positivismus* (нѣмецкій переводъ E. Gompertz'a, 1874), лучше всего что написано о Контѣ, но по своимъ цѣлямъ она очень популярна, и часто въ ней нѣтъ подробностей ученія Конта. *E. Caird* (*The social philosophy and religion of Comte*, Глэзго, 1885) больше разсматриваетъ теоретическія воззрѣнія Конта и религіозныя, чѣмъ его философію исторіи и несвободенъ отъ ошибокъ. Такъ, повидимому, Кэрдъ думаетъ (стр. 7—8 op-cit.) что по Конту сословіе жрецовъ существуетъ съ самаго начала исторіи, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ относитъ его возникновеніе къ политеизму; то, что говоритъ Кэрдъ на стр. 45 объ устройствѣ семьи по Конту, неточно; на стр. 37/38 ничего не сказано о ростѣ народонаселенія, который по Конту обусловливаетъ раздѣленіе труда; а на стр. 179 Кэрдъ упускаетъ изъ виду, что наряду съ единствомъ, создаваемымъ потребностью человѣчества, по Конту существуетъ еще объективное единство міра, основанное на міровой „экономіи".—Работа *E. Eucken'a* (*Zur Würdigung Comtes und des Positivismus* въ посвященныхъ Эд. Целлеру *Philosophische Aufsätze*, Лейпцигъ, 1887, стр. 55—82)—прекрасный эскизъ, но, къ сожалѣнію, безъ продолженія.—Наконецъ книжка *H. Wäntig'a* (*A. Comte und seine Bedeutung für die Entwickelung der Socialwissenschaft*, Лейпцигъ, 1884=Staats-nud socialwissenschaftliche Beiträge, изд. A. von Miaskowski, томъ II, выпускъ 1) очевидно, разсчитана на первоначальное, поверхностное ознакомленіе съ Контомъ. Но даже если такъ смотрѣть на нее, то все же нѣкоторыми важными сторонами ученія Конта она совершенно пренебрегаетъ. Такъ, напримѣръ, ничего не сказано объ исторической законосообразности, которую Контъ старался доказать, утверждая большей частью, что матеріальная культура создается идеями, а въ новѣйшее время признавая совмѣстную дѣятельность обоихъ этихъ элементовъ.—Я ограничиваюсь здѣсь „Cours de philosophie positive", потому что только это сочиненіе, а не позднѣйшая „субъективная" фаза Конта, дало плодотворные результаты. Самъ Контъ даетъ въ томѣ VI, 411 . 434 краткое обозрѣніе своей исторической теоріи. Если кто-либо хочетъ узнать о ней возможно больше и въ короткое время со словъ самого философа, то я всячески рекомендую это обозрѣніе. Если Вентигъ зналъ о немъ, то на его обязанности лежало обратить на него вниманіе читателей.

послѣдовательность наукъ дожна быть такая же, какъ и логическая (I, стр. 66). Рядомъ съ этимъ расположеніемъ наукъ по степени ихъ общности (généralité) существуетъ еще другое дѣленіе ихъ, которое однако не образуетъ рядовъ; а именно, въ каждой наукѣ можно различать конкретную и абстрактную часть (I, 56 и сл.; V, 12—18).

Этотъ послѣдовательный рядъ таковъ: математика, астрономія, физика, химія, біологія и „physique sociale" (соціальная физика) или соціологія. Въ этомъ ряду наукъ, начиная отъ первой и до послѣдней, замѣчаются убывающая „précision" (точность), но не убывающая „certitude" (достовѣрность) (I, 79), и возрастающая „complication" (осложненіе) соотвѣтствующихъ предметовъ наукъ. Высшей степенью сложности обладаетъ человѣческое общество, составляющее предметъ соціологіи [1]) (въ IV томѣ, на 185 стр. употреблено впервые это названіе). Такъ какъ каждая наука опирается на другую, то у всѣхъ ихъ должно быть нѣчто общее; онѣ должны составлять духовное единство „unité intellectuelle" (IV, 136). Ихъ совокупность и называется „philosophie naturelle" (естественной философіей), соціологія образуетъ ея завершающій составной отдѣлъ (branche complémentaire) (IV, 12, 136; VI, 532). Объективно этому интеллектуальному единству — независимо отъ общности извѣстныхъ методовъ—соотвѣтствуетъ „ordre spontané" и économie (порядокъ) totale du monde réel (т. VI, 731). Спеціальные законы различныхъ областей дѣйствительности (diverses classes d'événements) неизбѣжно сходятся и даже во многихъ отношеніяхъ аналогичны (IV, 136; VI, 729). Идеаломъ науки должно быть представленіе всѣхъ явленій въ видѣ частныхъ случаевъ единаго, всеобщаго факта, въ родѣ, напримѣръ, закона тяготѣнія [2]) (I, 10). Кромѣ этого природнаго един-

[1]) Этотъ терминъ не особенно удаченъ; онъ образованъ на половину изъ латинскаго, на половину изъ греческаго корня; точно такъ же и другое, придуманное Контомъ, выраженіе—альтруизмъ—является полулатинскимъ, полуфранцузскимъ. Между тѣмъ оба термина такъ утвердились въ научной терминологіи, что искоренить ихъ невозможно. Изслѣдователя этой новой научной отрасли онъ называетъ „sociologiste" (V, 85). Прилагательное „sociologique" въ первый разъ встрѣчается въ IV томѣ (стр. 180), раньше онъ употреблялъ слово „social". Первое названіе, которое Контъ придавалъ научной политикѣ, было „physique sociale", терминъ, впервые употребленный имъ въ 1882 г. въ статьѣ Système de politique positive, которая составляла часть Сэнъ-Симоновскаго Catéchisme des Industriels (теперь она вновь перепечатана въ вышеозначенномъ изданіи „Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin", ср. въ нихъ т. 38, стр. 7).

[2]) Законъ тяготѣнія, какъ всеобщій законъ физическаго и моральнаго міра, былъ любимой темой Сэнъ-Симона, отъ котораго онъ перешелъ и къ Конту. Онъ часто повторяется въ сочиненіяхъ Сэнъ-Симона, появившихся до 1814 г. Ср. Г. Вейлль, op cit., стр. 39. Нѣчто подобное представляетъ у Фурье „attraction universelle". Повтореніе Контомъ этого спеціальнаго мнѣнія является новымъ доказательствомъ его духовной зависимости отъ идей Сэнъ-Симона, о чемъ въ дальнѣйшемъ изложеніи сказано будетъ болѣе подробно.

ства, основаннаго на единствѣ объективнаго міра, существуетъ и другое—единство общей цѣли, которое, однако, еще нужно создать. Въ существенномъ оно создается тѣмъ, что всѣ научные объекты разсматриваются по ихъ отношенію къ человѣчеству, т. е. съ точки зрѣнія блага или бѣдствія послѣдняго.

Каждая наука, равно какъ и искусство, есть соціальное явленіе; часто возможно понять ее по существу только изъ соціальной организаціи ея времени (I, 64); Контъ, повидимому, думаетъ, что въ силу соціальнаго происхожденія науки, она должна также имѣть и соціальную цѣль. Соціологія подразумѣваетъ существованіе всѣхъ другихъ наукъ; подготовка къ ней должна обнимать всѣ остальныя науки. Конечнымъ предметомъ соціологіи является собственно не одно изъ многихъ существующихъ обществъ, а лишь будущее единое общество, которое охватитъ все человѣчество, въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, предметомъ соціологіи является само человѣчество. L'étude de l'humanité est la seul étude vraiment finale (т. VI, 670). Въ наукахъ долженъ господствовать соціологическій духъ, вмѣсто математическаго (VI, 580, 582, 728). Въ будущемъ всѣ науки должны быть переработаны съ точки зрѣнія этого духа, при этомъ, однако, необходимо имѣть въ виду все человѣчество (т. VI, 590, 768). Относительно этой переработки Контъ объясняетъ, что онъ намѣренъ дать изложеніе только математики и политики, такъ какъ на большее не хватитъ его жизни. Но для окончательнаго завершенія всей системы необходимо цѣлое, т. е. переработка всѣхъ наукъ въ соціологическомъ духѣ (т. VI, 768—769). Ибо наука, на которой отражаются индив дуальныя вліянія изслѣдователя (Wissenschaft des Individuums), никогда не можетъ достигнуть „истинной универсальности" и потому никогда не сдѣлается общей философіей (VI, 591—592). Задача всякой науки (какъ и Сэнъ-Симона) состоитъ въ томъ, чтобы видѣть для того, чтобы предвидѣть (voir pour prévoir), между тѣмъ какъ метафизика хочетъ все предвидѣть, ничего еще не видавши (V, 95; VI. 618). Выполнить свою задачу всѣ науки могутъ не путемъ простого накопленія фактовъ, а только путемъ открытія законовъ, вытекающихъ изъ этихъ фактовъ (VI, 600). Ихъ общая обязанность заключается въ томъ, чтобы быть одинаково независимыми какъ отъ безплоднаго эмпиризма, такъ и отъ мистицизма (VI, 280, 613 -614); каждая изъ наукъ отличается только по своему предмету и отчасти также своими методами.

Предметомъ соціологіи, по мнѣнію Конта, является будущее общество, охватывающее и объединяющее все человѣчество; на самомъ же дѣлѣ онъ занимается разнообразными существовавшими въ исторіи общест-

вами. Какъ въ послѣдовательномъ порядкѣ наукъ соціологія слѣдуетъ непосредственно за біологіей и, слѣдовательно, пользуется ея выводами, такъ и предметъ соціологіи больше всего сходствуетъ съ предметами біологіи; предметъ послѣдней составляютъ организмы, т. е. растенія и животныя. Общество тоже есть организмъ или «systéme organique» (напр., IV, 253), и ради отличія отъ индивидуальнаго организма оно называется «organisme social» (напр., IV, 237) или «organisme collectif» (напр, VI, 712). Соціальный организмъ составляетъ продолженіе ряда животныхъ организмовъ (VI, 84 и др.) Въ обоихъ организмахъ,— какъ въ физическомъ, такъ и въ соціальномъ, — господствуетъ общее взаимодѣйствіе («consensus universel»), характеризующее живыя тѣла, т. е. части системы непрерывно [1]). оказываютъ другъ на друга дѣйствія и противодѣйствія (VI, 235) Всевозможныя соціальныя области (tous les aspects possibles de l'organisme social), всѣ соціальные элементы или «modi» (выраженіе, употребляемое Контомъ въ томъ же смыслѣ) находятся между собою въ «solidarité fondamentale» (IV, 235—237; V, 330, VI, 118), Оба явленія, какъ «consensus», такъ и «solidarité», встрѣчаются уже въ неорганическомъ мірѣ, играютъ существенную роль въ мірѣ растеній, въ животномъ мірѣ — еще бо́льшую, а у человѣка достигаютъ своего максимума. Но, вслѣдствіе того, что соціальный организмъ болѣе сложенъ, чѣмъ животный, оба эти понятія играютъ въ соціологіи еще болѣе важную роль, чѣмъ въ біологіи (IV, 253). Какъ во время дѣйствія части тѣла содѣйствуютъ другъ другу, такъ и между цѣлымъ и частями соціальной системы господствуетъ «harmonie spontanée» (IV, 242 — 243). Всякая наука, обособляющая одну сторону соціальной жизни отъ остальныхъ, какъ это дѣлала, напримѣръ, современная Конту политическая экономія, неизбѣжно становится безплодной (IV, 255). Политикъ, желающій достигнуть измѣненія государственнаго строя или религіозныхъ вѣрованій, не обращая вниманія на общее состояніе цивилизаціи, долженъ потерпѣть неудачу (IV, 289, V, 463—464). Данное состояніе цивилизаціи порождаетъ форму политической власти; обратное воздѣйствіе послѣдней на первое имѣетъ лишь второстепенное значеніе (IV, 244—245) [2]). Для Конта всеобщая соціальная солидарность является une idée mère (IV, 252).

[1]) „Consensus" не есть дѣйствіе сообща, для котораго Контъ, повидимому, употребляетъ слово „harmonie", а лишь воздѣйствіе другъ на друга и вытекающая отсюда взаимная зависимость Это видно изъ объясненія, даннаго въ указанномъ мѣстѣ, а также изъ того, что Контъ примѣняетъ это выраженіе и къ безжизненнымъ системамъ (IV, 252). Поэтому consensus и solidarité почти равнозначащи.

[2]) Ср. также вышеназванное первое сочиненіе Конта (1822 г.): Système de politique positive (стр. 95—98).

Соціологія опирается на предшествующую ей въ іерархіи наукъ біологію, потому что она должна знать свойства человѣческой природы, которыя изучаетъ біологія. Отрасль послѣдней, физіологія мозга (у Конта она равнозначаща съ френологіей Галля, которую онъ считаетъ психологіей) анализируетъ человѣческую «sociabilité», т. е. соціальныя наклонности человѣка и ихъ органическія условія, чтобы вывести изъ нихъ путемъ дедукціи, — принимая въ соображеніе и внѣшнія условія, — зачатки общества, которые индуктивному изслѣдованію недоступны (IV, 342—343).

А начало общества есть семья, какъ доказываетъ Контъ въ другомъ мѣстѣ; она составляетъ истинную соціальную единицу (IV, 398), дѣйствительный элементъ общества, естественный типъ существенныхъ частей его устройства (IV, 416). Она является необходимымъ зародышемъ существенныхъ для общества наклонностей (dispositions, IV, 399); семейная жизнь есть вѣчная школа соціальной жизни (IV, 411). Это начало общества должно быть доказано дедуктивно, т. е. выведено изъ естественныхъ фактовъ.—И дѣйствительно, Контъ, повидимому, относитъ семью еще вполнѣ къ области біологіи; по его выраженію: „природа оплатила всѣ важнѣйшія издержки этого учрежденія“ (IV, 400), Какъ и всякое общество предполагаетъ не только различіе, и неравенство [1]) (IV, 400), такъ и семья, союзъ, union (IV, 419), покоится на подчиненности женщинъ и младшаго возраста (IV, 402). Какъ ни измѣняются въ теченіе исторіи формы семьи (IV, 403), все же сохраняется власть мужа надъ женой, а родителей надъ дѣтьми (IV, 498). Ибо, какъ доказано Галлемъ, женщина превосходитъ мужчину въ способности къ симпатіи, но стоитъ ниже его по способности къ умственному труду и къ управленію (IV, 406—408). Нападки софистовъ на семью Контъ считаетъ самымъ ужаснымъ симптомомъ „анархіи“ своего „несчастнаго“ вѣка (IV, 403).

Изъ семей происходятъ роды, а изъ послѣднихъ народы (IV 398). Но, какъ только развитіе переступаетъ предѣлы семьи, даже лишь только оно выходитъ за предѣлы *одного* поколѣнія, то дедукція изъ свойствъ отдѣльно взятаго человѣка становится уже болѣе невозможной. Напротивъ того, соціологія и біологія имѣютъ одну общую основную черту: онѣ отправляются отъ цѣлаго къ частямъ (IV,

[1]) Высказанная Контомъ (въ IV т, стр. 398) мысль, что каждая система должна быть образована изъ существенно однородныхъ съ цѣлымъ элементовъ, стоитъ съ этимъ только въ мнимомъ противорѣчіи. Цѣлое дѣйствительно, должно быть однородно съ частями, но части могутъ и не быть равными между собою.

404; VI, 667). Впослѣдствіи Контъ такъ основательно забылъ свою дедукцію» семьи изъ свойствъ ея элементовъ, т. е. отдѣльныхъ лицъ, что заявилъ, будто отдѣльный человѣкъ есть только абстракція, которая не существуетъ, и что въ дѣйствительности существуетъ только человѣчество (VI, 590). Онъ часто повторяетъ, что изъ свойствъ отдѣльныхъ лицъ невозможно вывести постоянно усиливающееся вліяніе однихъ поколѣній на другія и возникающія вслѣдствіе этого общественныя перемѣны, что вообще невозможно выводить „physique sociale“ изъ физіологіи (I, 74; IV, 346, VI, 606 и 713). Въ противоположность отдѣльнымъ лицамъ, общество есть самостоятельная сила, которая „вслѣдствіе взаимнаго воздѣйствія лицъ и различныхъ поколѣній другъ на друга ограничиваетъ дѣйствіе физіологическихъ законовъ“, охватывающихъ и психологическіе (т. I, 73). Поэтому умственная и нравственная жизнь даже отдѣльныхъ лицъ можетъ быть изучена только соціологическимъ путемъ; френологія должна быть подчинена соціологіи (VI, 710—711). Безъ общества и его развитія человѣкъ остался бы существомъ близкимъ къ животному (VI, 570, 717).

Но въ одномъ отношеніи біологія можетъ служить образцомъ, именно, для вышеназваннаго понятія развитія. Оно служитъ примѣромъ того, какъ можно умозаключать о мірѣ людей по міру животныхъ, между тѣмъ какъ раньше дѣлали заключенія только по людямъ о животномъ мірѣ (VI, 489 [1]). Животныя формы не одинаковы. Существуетъ установленная *Ламаркомъ*, *Океномъ* и *Бленвилемъ* „série biologique или „hiérarchie animale“ (VI, 237, 371) или „zootaxie“ (III, 331 по *Бленвилю*). Это—великая идея, безъ которой навѣрное не была бы возможна никакая истинная философія біологіи (VI, 730). Существуетъ также и „série sociologique“; ея отдѣльныя ступени составляютъ различныя „états sociaux“, или „sociabilités“, или „degrés de sociabilité“, которыя называются также „degrés de l'échelle sociale“ или „phases de la sociabilité“ (IV, 334, 343; VI, 132, 533, 713). Соціологическій рядъ имѣетъ ту же цѣнность, какъ и животный рядъ, т. е. въ научномъ отношеніи настолько же дѣйствителенъ и такъ же полезенъ, какъ и этотъ послѣдній рядъ (IV, 335). Соціологическій рядъ является продолженіемъ животнаго, потому что онъ выводитъ человѣческія способности изъ состоянія животныхъ способностей и помогаетъ одержать верхъ надъ послѣдними (IV, 443; VI, 84, 488—489).

[1]) Вообще, по мнѣнію Конта, его время отличается тѣмъ, что метафоры измѣняютъ свое направленіе: раньше переносили понятія изъ внутренняго міра во внѣшній, теперь же, наоборотъ, понятія неорганическаго міра примѣняются къ жизненнымъ явленіямъ (V 38).

Въ біологическомъ ряду (série biologique, или hiérarchie animale) каждая животная форма имѣетъ свою dignité animale (по III, 410, это—терминъ Жюссьё), занимаетъ свое іерархическое мѣсто; точно такъ же каждое соціальное состояніе имѣетъ свою dignité sociologique. Послѣдовательность перваго ряда опредѣляется степенью вліянія нервной системы на совокупность животнаго тѣла (VI, 489), а послѣдняго ряда — свойственными человѣку «высшими способностями нервной системы», идеями, свойственными каждому общественному состоянію, каждой sociabilité (VI, 489; V, 23). Tout le méchanisme social repose finalement sur les opinions [1]) (I, 40—41; IV, 460) [2]). Въ обоихъ рядахъ, какъ извѣстно изъ опыта, высшимъ степенямъ классификаціи соотвѣтствуетъ усиленіе коопераціи органовъ, дифференцирующихся въ сторону все большей спеціализаціи (III, 526—528; IV, 417, 422, 426 и 455), что составляетъ неизбѣжное слѣдствіе повысившагося consensus'a.

Что же является причиною того, что соціальное состояніе не остается неподвижнымъ, а наоборотъ, проходитъ черезъ восходящій рядъ новыхъ формъ?—Этой причиной является динамика, которая, рядомъ со статикой, свойственна каждому организму. Статика есть высшеозначенный consensus въ состояніи покоя. Соціальный порядокъ (IV, 232) или покой наступаетъ при полнѣйшей гармоніи всѣхъ соціальныхъ элементовъ. Главнымъ, задающимъ тонъ, если продолжать сравненіе, элементомъ является содержаніе идей каждаго общества. L'ordre intellectuel est la première base indispensable de tout autre ordre véritable (IV, 138). А между идеями самыми важными являются тѣ, которыя вытекаютъ изъ дѣятельности нашей высшей способности къ абстракціи (локализованной въ верхне-передней части мозга) и проявляютъ свое вліяніе всего шире, слѣдовательно, идеи философскія, а между послѣдними—моральныя и соціальныя (IV, 460—461; V, 23) или, какъ онъ называетъ ихъ въ другомъ мѣстѣ (V, 24), моральныя и политическія. Статика будетъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ устойчивѣе идеи даннаго общества, и чѣмъ больше онѣ взаимно согласуются и сходятся между собою (IV, 78; IV, 481; V, 260). Въ этомъ отношеніи maximum достигается въ томъ случаѣ,

[1]) Весь соціальный механизмъ основывается въ концѣ концовъ на мнѣніяхъ. *Пер.*

[2]) Уже въ первомъ своемъ сочиненіи, вышеназванной Système de politique positive (1822 г.) Контъ неутомимо подчеркиваетъ необходимость для общества общихъ идей, т. е. идей, охватывающихъ всѣ жизненные вопросы и общихъ для всѣхъ (Oeuvres de Saint-Simon et d'Ent., т. 38, 23); безъ этихъ идей общество было бы только „agglomération", т. е. извѣстнымъ количествомъ отдѣльныхъ лицъ, живущихъ въ одной и той же мѣстности, но не связанныхъ общей дѣятельностью (т. 38, 45).

когда pouvoir spirituel (духовная или теократическая власть), независимая отъ всѣхъ другихъ соціальныхъ элементовъ, а въ особенности отъ pouvoir temporel (правительства, свѣтской власти), опредѣляетъ всеобщее и постоянное воспитаніе всего общества, а такъ же, если и во всѣхъ свѣтскихъ вопросахъ рѣшеніе происходитъ съ согласія pouvoir spirituel, хотя, положимъ, исполненіе этого рѣшенія ей не присвояется (VI, 457, 473). Въ будущемъ обществѣ такая «autorite spirituelle» или «corporation spéculative» будетъ организована изъ позитивныхъ философовъ (VI, 479, 511). Раздѣленіе властей ради «éducation» и «action» будетъ необходимо и въ позитивной эпохѣ, потому что въ одной личности не могутъ въ совершеннѣйшей степени сочетаться размышленія объ обширныхъ проблемахъ и соображенія о всѣхъ частностяхъ, важныхъ для практической дѣятельности (V, 221; VI, 746, 750); помимо этого, величайшіе мыслители чаще всего не вполнѣ оцѣниваются при ихъ жизни современниками (V, 218). И въ прошломъ дѣленіе властей всегда было «соціальнымъ началомъ духовнаго возвышенія и нравственнаго достоинства» (VI, 443). Оно составляетъ «вѣчную славу» средневѣкового католичества (V, 473). Въ восточныхъ и египитскихъ теократіяхъ, въ которыхъ духовная власть была единодержавной, въ античныхъ республикахъ, гдѣ существовала только свѣтская власть, въ протестантскихъ странахъ послѣ упадка католицизма, когда духовная власть подчинена была свѣтской, . во всѣхъ этихъ государствахъ «confusion des pouvoirs» (смѣшеніе властей) оказало неблагопріятное вліяніе на мораль (V, 150, 226); въ теократіяхъ же оно подавило духовное развитіе массъ (V, 226). Это же «confusion» дѣлаетъ безплодными, въ смыслѣ морали, исламъ и греко-каѳолическую церковь (V, 153, 295); оно было причиной гибели духовныхъ орденовъ, особенно тампліеровъ (V, 289), которые, сами, находясь подъ вліяніемъ «confusion», представляли большую опасность для властей организованныхъ; «confusion» опять таки объясняются жестокости конвента (VI, 309). Отсутствіе прочныхъ общихъ идей и признанной духовной власти, по Конту, является причиной интелектуальной анархіи его времени,—анархіи, за которой идутъ вслѣдъ моральныя и политическія неурядицы (начиная отъ стр. 56 въ «système de polit. pos. мысль эта постоянно повторяется).

Какъ отъ гармоніи отличается мелодія, отъ анатоміи физіологія, такъ и отъ статики отличается динамика, отъ покоя—прогрессъ (IV, 230-232, VI, 612). Животныя общества (каковы, напримѣръ, муравьи, пчелы, осы) обладаютъ лишь статикой, въ существѣ они остаются неизмѣнными (IV, 313/314). Человѣческое общество характеризуется

также и динамикой, обнаруживаетъ прогрессъ. *Законъ прогресса общества—основной законъ соціологіи* (IV, 169, 180). И въ данномъ случаѣ ни одна соціальная область не можетъ быть отдѣлена отъ другихъ. Если прогрессъ коснулся одной изъ нихъ, то онъ оказываетъ вліяніе и на другія; здѣсь какъ и въ статикѣ, въ движеніяхъ частей преобладаетъ «intime connexité» (внутренняя связь) (IV, 255; V, 330; VI, 47).

Какія же силы проявляются въ этой динамикѣ, создающія и направляющія прогрессъ?—Прежде всего сюда относятся двѣ второстепенныя силы, которыя, не направляя прогресса, играютъ роль задерживающихъ или ускоряющихъ моментовъ. Это 1) внѣшнія условія, въ которыхъ живетъ общество. Сюда относятся: расовая организація, которой свойства кладутъ отпечатокъ на жизнь общества, почва и климатъ страны. Всѣ эти біологическія условія соціальной жизни, «des milieux biologiques» (VI, 238) [1]) могутъ вліять лишь на быстроту, но не на направленіе развитія общества (IV, 183, 319, 353, 448). *Монтескье* сильно преувеличивалъ вліяніе климата (IV, 182; VI, 238), а до Ламарка понятіе организма поглощалось понятіемъ среды (VI, 708). Бѣлая раса, вслѣдствіе внутренняго превосходства или болѣе благопріятныхъ условій, является наиболѣе прогрессивной изъ всѣхъ (V, 161/162); ея соціальныя образованія лучше всего уясняютъ законы эволюціи. Наиболѣе выдающіяся формы цивилизаціи (les civilisations les plus avancées) образуютъ вслѣдствіе своей связи одинъ соціальный рядъ, который прежде всего установленъ былъ соціологіей; въ будущемъ соціологія займется отставшими народами преимущественно въ цѣляхъ прогрессивнаго воздѣйствія на нихъ (VI, 532/533).

Второй второстепенной, ускоряющей, но не направляющей силой является соціальное соперничество (concours), которое наступаетъ вслѣдствіе возрастающей плотности населенія, увеличенія спроса на жизненные припасы, а также развитія раздѣленія труда и коопераціи (IV, 455/456; V, 62),—явленій, обыкновенно сопровождающихъ ростъ на-

[1]) Столь употребительное въ наше время выраженіе: „среда“ (milieu), наряду съ соціологіей и альтруизмомъ является третьимъ новымъ терминомъ Конта; впрочемъ онъ не вновь придумалъ его, какъ оба предыдущіе; терминъ „среда“ встрѣчается уже у *Ламарка* (напр. *Philosophie zoologique*, Парижъ, 1809, II стр. 4, 5, 7, 11). Значеніе „milieu“ Контъ опредѣляетъ (III, 209 примѣч.), какъ „совокупность внѣшнихъ условій всякаго рода, необходимыхъ для существованія извѣстнаго организма“. Ученикъ Конта *И. Тэнъ* переноситъ это понятіе изъ біологіи въ соціологію и расширяетъ его въ томъ смыслѣ, что оно обнимаетъ не только внѣшнія условія, окружающія индивида, но также и внутреннія, психическія. Но съ этимъ опредѣленіемъ не совсѣмъ согласуется выраженіе Конта VI, 574: „milieu intellectuel“.

родонаселенія. Конкурренція эта тоже является лишь вспомогательной силой, но не направляющей.

Направленіе всякому соціальному движенію даетъ человѣческій духъ. *Исторія общества управляется исторіей человѣческаго духа* (IV. 460). Какъ въ статикѣ, такъ и въ динамикѣ онъ долженъ быть главнымъ факторомъ. Духовная и соціальная эволюціи совпадаетъ (VI, 409/410). Основной законъ, впослѣдствіи установленный Контомъ для духовной жизни, является духовнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ матеріальнымъ, соціальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ политическимъ (IV, 519; V, 66), Изъ каждаго новаго «essor» (подъемъ) духа возникаетъ новый толчекъ въ другихъ соціальныхъ областяхъ,—искусствѣ, политикѣ, индустріи. Хотя духъ путемъ обратнаго воздѣйствія, въ свою очередь, получаетъ новый импульсъ, хотя по природѣ онъ слабѣе нашихъ «аффективныхъ способностей» (IV, 387/388; V, 28) и такъ сильно нуждается въ этомъ импульсѣ, доставляемомъ нашими желаніями, страстями и чувствами, хотя онъ созданъ, чтобы умѣрять, а не повелѣвать (pour modifier et non pour commander V, 170, ср. V, 219/229), тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, духъ играетъ руководящую роль, тогда какъ остальныя области подчинены ему. Такъ какъ духовная жизнь, идеи, образуютъ ядро соціальнаго организма, то онѣ-то и представляютъ тотъ именно пунктъ, куда устремляются революція (V, 496/497) и реформы. Наиболѣе сложныя образованія, каково напримѣръ, человѣческое общество, въ то же время, являются и наиболѣе способными къ измѣненіямъ (les plus modifiables IV, 283). Единственное средство для осуществленія реформы, неустанно рекомендуемое Контомъ, заключается въ томъ, чтобы «réorganiser d'abord des opinions (pour passer ensuite aux moeurs et finalement aux institutions VI, 521)» (преобразовать сначала взгляды, чтобы перейти затѣмъ къ правамъ и, наконецъ, къ учрежденіямъ).

Будучи, такимъ образомъ, властелиномъ общества, духъ, однако, не всемогущъ. Вѣра во всемогущество духа есть заблужденіе (VI, 288) и ведетъ къ ошибочной, преувеличенной оцѣнкѣ значенія отдѣльнаго человѣка, генія въ наукѣ, который все таки связанъ съ общимъ ходомъ развитія духа (IV, 377; Syst. de pol. pos. 105/106), особенно же дѣятельности законодателя, который можетъ успѣшно поддерживать только самопроизвольное развитіе общества, но не можетъ ни остановить его, ни заставить принять иное направленіе (Syst. de pol. pos. 111; IV, 241, 244). Какъ все матеріальное, живое или мертвое,—такъ и духъ, а черезъ него общество, зависитъ отъ трехъ физическихъ законовъ: 1) закона инерціи, 2) (по Галилею) закона образованія единаго движе-

нія изъ различныхъ движеній костей; 3) закона равенства дѣйствія и противодѣйствія. Можно еще добавить въ качествѣ четвертаго закона, если не хотятъ подвести его подъ третій, принципъ постоянной связи движенія и равновѣсія Д'Аламбера; взаимная зависимость соціальной статики и динамики представляетъ лишь частный случай приложенія этого принципа (VI, 682 и слѣд.).

Въ рамкахъ этихъ трехъ или четырехъ законовъ духъ слѣдуетъ направленію, опредѣляемому его собственной природой. Такъ какъ онъ проявляется въ историческихъ событіяхъ, то соціологія Конта, какъ «grande élaboration historique» (VI, 400 и др.) является вмѣстѣ съ тѣмъ и истинно научной исторіей. Научная исторія заключается не въ перечисленіи событій, но въ указаніи ихъ взаимной связи (filiation continue или filiation graduelle IV, 283, 325, 374; V, 174; VI, 671, 712). Она умѣетъ приводить всю сумму человѣческихъ событій къ системѣ рядовъ (séries coordonnées, [1]) которые ясно указываютъ на усиливающуюся связь между ними (IV, 327). Такъ какъ научная исторія разсматриваетъ частности только ради законовъ, то по своей тенденціи она должна быть отнесена къ абстрактному отдѣлу науки, который въ каждой отрасли знанія можно противопоставить конкретному (V, 12-18, 53). Только благодаря соціологіи люди научаются уважать предковъ (VV, 328); результаты безсонныхъ ночей ученыхъ становятся полезными, и историческія сравненія дѣлаются плодотворными (IV, 303, V, 425).

Къ числу методовъ соціологіи относятся прежде всего всѣ методы наукъ, стоящихъ ниже ея въ іерархическомъ порядкѣ знаній,—дедукція, наблюденіе и созданный біологіей сравнительный методъ (VI, 600, 671). Опытъ тоже допустимъ въ соціологіи, конечно, только такъ называемый косвенный, который, правда, не вызываетъ искусственно благопріятныхъ условій, но все же наблюдаетъ опредѣленныя измѣненія нормальнаго хода явленій (IV, 307—311). [2]) Кромѣ этихъ четырехъ пріобрѣтенныхъ методовъ, соціологія, какъ наука исторіи, создаетъ еще специфически историческій методъ, «историческій модусъ», который дол-

[1]) „Coordonner" у Конта, какъ уже и у Сенъ-Симона, значитъ не „группировать", но „систематизировать" (напр. V, 50, 297); „coordination" значитъ „систематизація" (III, 304, 313; IV, 196, 205; V, 10, 525). Поэтому существуютъ разныя степени „coordination Systématique" (VI, 654). Прибавка „Systématique" была бы нелѣпой, если бы „coordination" значило только то, что по нѣмецки значитъ „Koordination". У Сенъ-Симона; ср-т. 40, 264, „coordonner" и „systématiser" точно также прямо употребляются въ качествѣ синонимовъ.

[2]) *Вундтъ* (*Logik*, 2-е изданіе, II, 2, стр. 54) справедливо возражаетъ, что такое обобщеніе понятія „опытъ" лишаетъ его именно характерныхъ отличительныхъ его признаковъ,—произвольнаго созиданія и варьированія условій.

женъ разсматривать особыя отношенія послѣдовательнаго ряда и, какъ выше замѣчено, причинно связывать въ немъ каждую ступень съ предшествующей (VI, 562, 671, 712/713). Когда этотъ историческій методъ будетъ разработанъ соціологіей, его слѣдуетъ перенести и въ другія науки, съ цѣлью прослѣдить ихъ историческое возникновеніе и такимъ путемъ опредѣлить дальнѣйшій ходъ ихъ развитія (IV, 373/374; VI, 572, 671). [2]) Кромѣ того, согласно вышеуказанному второму принципу единства соціологической точки зрѣнія, мысль о будущемъ *единомъ* обществѣ людей должна повести къ пересмотру всѣхъ наукъ.

Какъ же проявляется духовное развитіе на опытѣ? Отвѣтъ на это даетъ знаменитый законъ трехъ стадій, который Контъ открылъ, по его мнѣнію, въ 1822 году. Согласно этому закону человѣческій духъ проходитъ три состоянія, теологическое, метафизическое и позитивное, которые образуютъ путь отъ фантазіи къ разуму (IV, 490 и др.). Всѣ науки должны принимать участіе въ этомъ процессѣ развитія. Для соціальнаго движенія наиболѣе важными, какъ выше было замѣчено, являются общія и абстрактныя идеи. Философія важнѣе политики, потому что послѣдняя руководствуется ея положеніями (V, 496), важнѣе искусства, которое является лишь выраженіемъ идей, стало быть, отъ нихъ зависитъ. Поэтому исторія философіи должна «présider à la coordination rationnelle de notre analyse historique» (IV, 461). Вотъ почему Контъ хочетъ прослѣдить развитіе теологической, метафизической и позитивной философіи или теологіи, метафизики и позитивизма, имѣя въ виду главную свою задачу—вывести изъ нихъ всѣ остальныя соціальныя явленія.

Правда, Контъ выполнилъ эту задачу только въ отношеніи теологической стадіи; для метафизической стадіи онъ доказалъ не преобладаніе духа, а его подчиненность въ общемъ индустріи, только въ стадіи позитивизма духъ снова одержитъ верхъ и организуетъ всю соціальную жизнь.

Теологическая стадія человѣчества содержитъ три послѣдовательныя ступени религіи: фетишизмъ, политеизмъ и монотеизмъ. Каждая изъ этихъ ступеней создаетъ свойственную ей соціальную систему. Фетишизмъ

[2]) Мысль объ обратномъ воздѣйствіи соціологіи не противорѣчитъ высказанному III, 221 „философскому правилу": „Каждая доктрина можетъ быть обращена въ методъ для наукъ, слѣдующихъ за ней въ іерархическомъ порядкѣ, но ни въ какомъ случаѣ не для наукъ предшествующихъ". Въ правилѣ этомъ рѣчь идетъ не о методахъ, а о доктринахъ, т. е. *фактахъ*, какъ показываютъ слѣдующіе за правиломъ примѣры. Факты, конечно, никогда не могутъ *обратиться* въ методъ, а только *служить* ему. Въ выраженіи Конта проглядываетъ его теоретическій дилеттантизмъ.

покоится на единственномъ доступномъ первобытному человѣку пониманіи явленій природы, именно на признаніи личныхъ существъ, ему подобныхъ и скрытыхъ въ неодушевленныхъ повидимому предметахъ. Фетишизмъ обусловливаетъ уваженіе къ полезнымъ животнымъ, что весьма важно для ихъ сохраненія (V, 66), особенно же привязанность къ родной землѣ, иначе говоря вызываетъ любовь къ земледѣлію (V, 63/64). Прогрессъ этотъ имѣетъ огромное значеніе и объясняется въ существѣ духовнымъ вліяніемъ. Обычное объясненіе, основанное только на ростѣ народонаселенія и усиленіи потребности въ пищѣ, представляется недостаточнымъ. Френологія учитъ насъ, что мы не имѣемъ права способности выводить изъ потребностей (V, 62/63). Соціальная организація въ эту эпоху по существу не выходитъ изъ предѣловъ семьи, которая является соціальной единицей и школой подготовки для общества. Лары и пенаты древнихъ суть тѣ же фетиши (V, 44,70). Искусство въ эту пору мало развито; пока еще существуетъ только чувство; нѣтъ фантазіи, которая созрѣваетъ лишь въ эпоху политеизма (V, 103/104).

Земледѣліе обращаетъ вниманіе на положеніе звѣздъ; отсюда возникаетъ боготвореніе небесныхъ свѣтилъ, — звѣздопоклонство (V, 78). Этимъ именно обозначается переходъ къ общему политеизму, который не ограничивается ближайшими предметами окружающей среды, но охватываетъ даже болѣе или менѣе отдаленныя силы природы. Политеизмъ общѣе фетишизма; онъ поэтому скорѣе можетъ объединить болѣе широкій кругъ людей общими убѣжденіями и общимъ подчиненіемъ божественнымъ силамъ, создаетъ націи, государства и патріотизмъ (V, 154/155). Но такъ какъ различныя націи признаютъ различныхъ боговъ, то между ними возникаютъ вражда и соперничество, — а какъ необходимый результатъ, — постоянныя войны. Война, съ своей стороны, даетъ плѣнниковъ, которыхъ уже не убиваютъ, какъ въ эпоху фетишизма, потому что ихъ боги, хотя и отличаются отъ боговъ побѣдителей, все же не настолько имъ чужды, какъ нѣкогда фетиши покоренныхъ народовъ; побѣжденные боги имѣютъ нѣкоторое сходство съ высшими богами побѣдителей; но они подчиняются имъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняютъ побѣдителямъ своихъ почитателей. Такимъ образомъ, политеизмъ непосредственно приводитъ къ санкціонированію рабства (V, 137—139). Трудъ рабовъ, которые не должны уже, какъ въ эпоху фетишизма, поклоняться божеству матеріи, создаетъ роскошь, а съ нею алчность и все возрастающее неравенство.

Почитаніе многихъ общихъ всѣмъ соплеменникамъ боговъ требуетъ жреческаго класса, тогда какъ при фетишизмѣ существуютъ одни только предсказатели и чародѣи (V, 44). Жрецы первоначально играютъ пре-

обладающую роль, потому что, подобно другимъ классамъ населенія, въ силу принципа наслѣдственности, перешедшаго изъ семейнаго строя фетишизма, они образуютъ прочную, замкнутую касту. Поэтому всѣ народы въ стадіи политеизма вначалѣ управляются теократически (V, 190), т. е. свѣтская власть вождей или королей неизбѣжно подчиняется духовной. Но такъ какъ вслѣдствіе многочисленности боговъ, жрецы не объединены, то они подчиняются со временемъ свѣтской, военной власти, какъ показываетъ преобладаніе ея у грековъ и римлянъ (V, 144). Только желтая раса сохранила у себя теократію. Наступаетъ «confusion des pouvoirs», о которой рѣчь была выше, — характерная наряду съ рабствомъ для классической древности; у грековъ такому смѣшенію властей способствовала свободная отъ жреческихъ оковъ интеллигенція, у римлянъ — великіе успѣхи въ политикѣ; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, этимъ объясняется нравственное несовершенство античнаго міра (V, 150). Наоборотъ, искусство въ классической древности, благодаря политеизму, который предоставлялъ фантазіи создавать различные образы боговъ, достигло такой высокой ступени развитія, до которой оно никогда уже болѣе не доходило, несмотря на то, что эстетическія способности человѣка развились (V, 103—113). Такимъ образомъ, главный родъ дѣятельности классическихъ народовъ, — война, распредѣленіе собственности, высокое развитіе искусства, и прежде всего два наиболѣе существенныхъ учрежденія древности, — рабство и сліяніе властей свѣтской и духовной, все это Контъ сводитъ къ политеизму, какъ къ причинѣ.

Развитіе знанія, особенно подъ вліяніемъ греческихъ философовъ, привело отъ политеизма къ монотеизму, который носилъ уже не столь теологическій характеръ и заключалъ въ себѣ тенденцію къ цѣлостному міросозерцанію, научную мысль, возникшую изъ наблюденія надъ природой (V, 196 — 197). Монотеизмъ создаетъ единое духовенство, которое, будучи единымъ, самостоятельно выступаетъ противъ свѣтской власти и приводитъ къ «раздѣленію властей». Благодаря этому теологическій духъ въ средніе вѣка могъ выполнить свою «высшую политическую миссію», «свою благороднѣйшую соціальную задачу», «главное политическое созданіе человѣческой мудрости», по поводу котораго глубоко убѣжденный Контъ часто выражаетъ свое удивленіе (IV, 489; V, 231,251); оцѣнка этого «политическаго созданія» въ одномъ современномъ Конту партійномъ сочиненіи освободила его отъ оковъ революціонной метафизики (IV, 138 прим.) [1]. — Самостоятельность духо-

[1]) Подобно Сенъ-Симону, Контъ заимствуетъ термины „temporel“ и „spirituel“ у церкви и выраженіе „temporel“ употребляетъ въ очень широкомъ

вной власти привела къ тому, что вся жизнь проникласъ воспитательной мощью христіанства, что сверхъ сословныхъ различій возникло еще и религіозное значеніе личности; высшій и низшій сдѣлались равными; вообще мораль одержала побѣду надъ политикой, тогда какъ въ древности была ей подчинена (V, 301; VI, 421,749). Даже самъ духъ въ средніе вѣка подчинялся морали (V, 303), которая и по содержанію, напримѣръ, въ осужденіи самоубійства, стояла выше философіи древности, не только народныхъ воззрѣній (V, 508). Соціальныя области, созданныя политеизмомъ, перерабатываются монотеизмомъ: главное занятіе народовъ, сословныя различія, эстетическое образованіе.

Война съ точки зрѣнія монотеизма должна быть ограничена. Монотеизмъ всѣ народы признаетъ дѣтьми *одного* Бога, братьями; такимъ образомъ, своей соціальной организаціей онъ обнимаетъ не только одинъ народъ, но все христіанство и ограничиваетъ войну обороной (V, 277—278). Внѣшнимъ выраженіемъ этой обороны является феодализмъ, который отчасти обусловливается слишкомъ широкимъ распространеніемъ римскаго владычества (V, 279). Сословныя различія христіанскій духъ долженъ былъ смягчить, особенно рабство (VI, 65). Въ три пріема ему удалось окончательно его уничтожить. Въ первой трети среднихъ вѣковъ (приблизительно отъ 500 до 700 гг.) рабство превратилось въ крѣпостное состояніе; наряду съ религіей этому способствовалъ устойчивый характеръ землевладѣнія, какъ слѣдствіе феодализма (VI, 65). Слѣдующія за этимъ двѣ стадіи освобожденія совпадаютъ съ двумя различными эпохами великихъ оборонительныхъ войнъ среднихъ вѣковъ. Въ теченіе вѣковой обороны отъ язычниковъ, приблизительно отъ Карла Мартела до основанія норманновъ въ Англіи, произошло личное освобожденіе городскаго населенія путемъ выкупа, съ эпохой борьбы противъ ислама, крестовыми походами, совпадаетъ ростъ городовъ, которые вскорѣ получаютъ полную свободу, а вслѣдъ за ними освобождаются земледѣльцы—рабочіе (VI, 78,158).

Эстетическое образованіе среднихъ вѣковъ рѣзко отличается отъ античнаго своимъ этическимъ содержаніемъ, которое обнаруживается даже въ «моральной силѣ соборовъ» (V, 114). Въ первой трети среднихъ вѣковъ не могло быть искусства; сначала должна была образоваться новая «Sociabilité». Во второй трети при помощи новаго эстетическаго духа новые языки выработались въ болѣе твердыя формы; наконецъ, только въ третьей могли возникнуть истинно поэтическія произведенія, а

смыслѣ, почти наравнѣ съ „matériel“. Онъ думаетъ такимъ образомъ сохранить „соціальную непрерывность“ (ср. IV, 504 примѣч.). Гражданъ будущаго общества, послѣдователей позитивизма онъ называетъ „fidèles“ (VI, 479).

наряду съ ними и художественныя произведенія вообще (VI, 152,158). Поэзія, какъ наиболѣе общая форма искусства, обусловливаетъ всѣ другія формы (V, 111; VI, 168 прим.), подобно тому какъ и самая общая наука должна предшествовать всѣмъ остальнымъ наукамъ. Средневѣковое искусство должно было бороться съ неблагопріятными внѣшними условіями. Дѣло въ томъ, что среднимъ вѣкамъ недоставало еще элементовъ, необходимыхъ для всякаго подъема искусства: болѣе или менѣе опредѣлившагося соціальнаго состоянія, способнаго на идеализацію, и извѣстной продолжительности этого состоянія, для того чтобы между художникомъ и публикой могла возникнуть интимная гармонія (V, 114; VI, 155). Политеизмъ древности былъ болѣе продолжителенъ; будущій позитивизмъ будетъ конечнымъ состояніемъ; все, лежащее между ними, въ томъ числѣ и монотеизмъ, слѣдуетъ отнести къ переходнымъ формамъ (V, 331—333, 371/372; VI, 45).

До сихъ поръ, т. е. до конца среднихъ вѣковъ, Контъ старался провести свои общія историко-философскія положенія, т. е. представить міровоззрѣніе даннаго момента въ качествѣ основного фактора для всѣхъ соціальныхъ явленій. Но въ отношеніи новаго времени, которое онъ считаетъ приблизительно съ 1300 года до начала французской революціи, его изслѣдованіе характеризуется иной тенденціей. На исходѣ среднихъ вѣковъ онъ опредѣляетъ четыре „séries“,—индустріальное, эстетическое, научное и философское теченія соціальнаго развитія, причемъ два послѣднихъ въ конечномъ результатѣ должны объединиться (VI, 51, 53/54, 56). Но философскій рядъ теперь уже не измѣняется самостоятельно и прежде другихъ, которые отъ него зависятъ, какъ это было все время до конца среднихъ вѣковъ (VI, 62), отнынѣ «filiation est ascendante», т. е. низшій, индустріальный рядъ играетъ опредѣляющую роль по отношенію къ тремъ высшимъ рядамъ. Только въ будущемъ, въ эпоху позитивизма, «filiation» опять сдѣлается «descendante», высшій рядъ, философія, которая тогда сольется съ наукой, будетъ направлять процессъ развитія низшихъ рядовъ; правда, и въ эпоху метафизики признается уже воздѣйствіе положительной науки на индустрію и вліяніе искуства, какъ вверхъ, такъ и внизъ (VI, 56/57). Далѣе Контъ указываетъ на «filiation descendante» философіи уже въ XVIII вѣкѣ, подчеркивая то вдохновеніе, которымъ французская поэзія обязана «отрицательной философіи» (VI, 191,192) [1]).

[1]) Если В. Вундтъ (Logik, 2-е изд. II, 2 стр. 324) полагаетъ, что Контъ „безъ сомнѣнія далъ сильный толчокъ развитію новой матеріалистической философіи исторіи“, то это можно допустить лишь въ отношеніи вышеприведеннаго описанія „метафизической“ эпохи. Въ другомъ мѣстѣ онъ ясно высказы-

Индустріализмъ, т. е. энергія, направленная на производство благъ, является результатомъ полнаго освобожденія крѣпостного населенія къ концу среднихъ вѣковъ (VI, 58/59, 94). Индустріализмъ—величайшая сила, которая вступила въ борьбу со все еще воинственнымъ средневѣковымъ обществомъ. Его поддерживалъ также и протестантизмъ, благопріятствующій свободной личной дѣятельности (V, 494; VI, 126/127). Въ гораздо большей степени, нежели милитаризмъ, которому человѣчество обязано лишь дисциплиной (IV, 507), индустріализмъ способствуетъ развитію существенныхъ аттрибутовъ человѣка: интеллигентности и ограниченія эгоизма соціальнымъ инстинктомъ (VI, 84/85). Такъ какъ, кромѣ того, свободный человѣкъ сталъ дороже

вается (V, 66) противъ „чрезмѣрнаго и почти исключительнаго подчиненія временной (т. е. свѣтской, матеріальной) точкѣ зрѣнія по отношенію ко всѣмъ человѣческимъ событіямъ,—подчиненія, составляющаго одинъ изъ наиболѣе характерныхъ признаковъ философіи революціоннаго состоянія". Контъ сознаетъ, что находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ общепринятыми взглядами, когда „важнѣйшее измѣненіе матеріальнаго режима (régime matériel), безъ котораго дальнѣйшій прогрессъ человѣчества былъ бы немыслимъ", именно земледѣліе, „grande révolution temporelle", выводитъ изъ „intervention fondamentale des influences spirituelles, essentiellement distinctes et independantes des causes purement temporelles auxquelles on a coutume d'attribuer exlcusivement ce grand progrés" (V, 61/62, „изъ глубокаго вмѣшательства духовныхъ вліяній, существенно отличныхъ и независимыхъ отъ чисто временныхъ причинъ, которымъ обыкновенно исключительно приписываютъ этотъ великій прогрессъ" *перев.*) Только въ одномъ мѣстѣ (VI, 57) онъ, повидимому, учитъ матеріалистическому міровоззрѣнію: „la théorie positive de la nature humaine montre clairement, que dans l'ensemble de notre éducation normale, individuelle ou sociale, l'essor esthétique doit graduellement succéder à l'essor pratique ou industriel. et préparer ensuite l'essor scientifique ou philosophique" („позитивная теорія человѣческой природы ясно показываетъ, что въ общей суммѣ нашего нормальнаго воспитанія, индивидуальнаго или соціальнаго, эстетическій подъемъ долженъ постепенно слѣдовать за практическимъ подъемомъ или индустріальнымъ и подготовить затѣмъ подъемъ научный или философскій" *Перев.*). Но уже въ слѣдующемъ предложеніи онъ говоритъ: „quand au contraire la progression commune s'accomplit en sens inverse, suivant une marche ci-apres caractérisée..." („когда же, наоборотъ, общій прогрессъ совершается въ обратномъ порядкѣ, согласно послѣдовательности, о которой рѣчь впереди...„). Слѣдуетъ думать поэтому, что въ первомъ предложеніи, повидимому, противорѣчащемъ основному тезису Конта, онъ говоритъ о воспитаніи (согласно съ VI. 63), подъ которымъ вовсе не разумѣетъ соціальнаго развитія. И даже въ этомъ временномъ обратномъ воздѣйствіи въ эпоху метафизики наблюдается вліяніе сверху внизъ и взаимодѣйствіе рядовъ; VI. 63 роли даже такъ распредѣляются, что въ общемъ три (или, если отдѣлять философію отъ науки, четыре) ряда принесли другъ другу пользу въ „ordre ascendant", а въ каждомъ отдѣльномъ рядѣ (во всякомъ случаѣ послѣ взаимнаго оплодотворенія, иначе возникаетъ противорѣчіе), дѣйствовалъ „ordre descendant", „sentiment systématique". Но что такое „sentiment systématique"?—Контъ, вѣроятно, самъ не совсѣмъ ясно представлялъ себѣ, какимъ образомъ связаны между собою его четыре ряда, тѣмъ болѣе, что относительно ихъ „coordination fondamentale" онъ ссылается на предположенное въ перспективѣ спеціально политическое сочиненіе (VI, 46/47). Здѣсь поэтому приведены только болѣе или менѣе опредѣленныя его положенія.

цѣниться, то появилось стремленіе замѣнять его физическую работу силами природы;—отсюда возникаютъ различныя механическія изобрѣтенія (V, 329/330; VI, 110). Въ то же время оживленная умственная дѣятельность, развившаяся подъ вліяніемъ монотеизма, приводитъ къ изобрѣтенію книгопечатанія (VI, 116). [1]).

Что касается доказательства столь ясно (VI, 56) выраженной Контомъ идеи «filiation ascendante» четырехъ рядовъ, то онъ просто не далъ его. Въ его изложеніи рѣчь идетъ не о причинной связи между индустріей (т. е. производствомъ вообще, которое по VI, 73 заключаетъ въ себѣ и земледѣліе) и содержаніемъ остальныхъ рядовъ, а лишь объ общемъ различеніи трехъ эпохъ и одинаковомъ для всѣхъ четырехъ рядовъ отношеніи къ политической власти,—отношеніи, которое для каждой изъ трехъ эпохъ представляетъ свои особенности. Въ первую эпоху (до 1500 года) развитіе во всѣхъ трехъ рядахъ происходитъ въ направленіи противоположномъ политической власти: индустрія и искусство получаютъ «essor spontané», и ничѣмъ не обязаны свѣтской власти. Метафизика и наука, хотя и сосредоточенныя въ церковныхъ корпораціяхъ, возстаютъ, первая въ схоластикѣ, вторая въ астрономическихъ открытіяхъ, противъ ученія церкви. То, что до начала XVI вѣка развивалось самопроизвольно, съ этого времени вплоть до средины XVII вѣка находится подъ сознательнымъ и систематическимъ покровительствомъ государства, которое въ XVIII вѣкѣ считаетъ даже своей обязанностью поощрять промышленность, искусство и науку, такъ что не промышленность уже служитъ войнѣ, а война промышленности (VI, 134/135, 143/144, 169, 212, 216, 229). Философскую критику государство тоже беретъ подъ свою защиту; по крайней мѣрѣ, насколько она проявляется въ протестантизмѣ, который во многихъ странахъ становится государственной религіей, тогда какъ деизмъ, въ періодъ 1650--1789 гг. взявшійся за критику, по крайней мѣрѣ, не преслѣдуется (VI, 229/230). Такимъ образомъ, искусство и наука, при своемъ возникновеніи у грековъ не составляя никакой государственной корпораціи, постепенно дѣлаются составной частью государственной организаціи;—признакъ возрастающаго ихъ значенія (VI, 199, 421/422). Съ большой смѣлостью Контъ утверждаетъ, что въ послѣднюю треть метафизической эпохи искусство, наука и промышленность поднялись до «but partiel de la politique moderne» (VI, 171) [2]).

---

[1]) Конечно, этому противорѣчитъ приведенное выше (стр. 34) положеніе по поводу изобрѣтенія земледѣлія (V, 63): ошибочно способности выводить изъ потребностей.

[2]) „Частная задача современной политики". *Примѣч. перев.*

Параллельное положеніе четырехъ рядовъ по отношенію къ государственной власти ничего не говоритъ еще объ ихъ содержаніи. Содержаніе по Конту опредѣляется, наоборотъ, соціальной цѣлью всего движенія. Власти въ средніе вѣка все еще носятъ воинственный и теологическій характеръ и въ своемъ вырожденіи препятствуютъ умственному прогрессу, противъ котораго односторонне выставляютъ порядокъ; особенно церковь подпадаетъ подъ вліяніе пагубнаго и реакціоннаго ордена іезуитовъ (V, 413 — 415). Поэтому, духъ и общество среднихъ вѣковъ должны подвергнуться разложенію (décomposition), чтобы дать мѣсто конечному состоянію, позитивизму. Разложеніе это есть дѣло философіи, которая вступаетъ въ стадію метафизики и на мѣсто боговъ создаетъ абстрактныя сущности (entités) (IV, 499 и др.). Изъ четырехъ рядовъ индустріальный и научный не зависятъ отъ этого процесса разложенія, но искусство, по содержанію своему, страдаетъ отъ него.

Первая фаза разрушенія возникаетъ уже въ средніе вѣка; это схоластическая метафизика, которая находится въ тайномъ противорѣчіи съ церковной догмой (VI, 242 — 244, 423). Метафизики и легисты университетовъ и позднѣе появляющихся парламентовъ—суть ея представители (V, 386), первые въ духовной жизни,—вторые въ свѣтской. Вторая фаза—протестантизмъ; опираясь на человѣческія страсти, которыя всегда содѣйствуютъ всякому ученію, разрушающему моральную дисциплину (V, 495), протестантизмъ посредствомъ догмата свободы изслѣдованія и принципа неограниченной свободы совѣсти разрушаетъ духовную власть и ея авторитетъ, а самъ подчиняется свѣтской власти. Свѣтская власть становится всемогущей даже въ католическихъ странахъ (V, 465). Третью фазу образуетъ «demi conviction» (VI, 347, «полуубѣжденіе»), деизмъ, который устраняетъ логическую непослѣдовательность протестантизма (V, 486) и разрушаетъ всякую вѣру, въ томъ числѣ и протестантскую (VI, 103). Особая метафизическая политика, развившаяся за недостаткомъ научной, начиная съ чисто метафизическихъ ученій Гоббса (V, 499/500, 506, 507), создаетъ противорѣчащія опыту, метафизическія, разрушительныя идеи, которыя нападаютъ и на свѣтскую власть и снова, въ подражаніе древности, подчиняютъ мораль политикѣ,—особенно благодаря систематической обработкѣ идей Руссо (V, 539) Эти идеи суть: понятіе всеобщаго равенства, неограниченной свободы, естественнаго состоянія, естественной религіи (IV, 63), суверенитета народа;—народъ получаетъ божественное право, отнятое у королей (IV, 55/56). Метафизическая школа стремится только къ прогрессу, старая теологическая—только къ порядку. Въ результатѣ возникаетъ революція, которая наполняетъ собою весь

метафизическій періодъ (IV, 17), а съ 1789 года принимаетъ острый характеръ (VI, 311).

Метафизическій вѣкъ не характеризуется прочнымъ состояніемъ общества; искусство поэтому не имѣетъ предмета для идеализаціи (VI, 166); въ первыя двѣ трети этой эпохи оно должно прибѣгать къ древности, какъ во Франціи, или къ среднимъ вѣкамъ, какъ въ Англіи и Испаніи (VI, 174/175, 180, 181); въ послѣднюю треть оно получаетъ содержаніе благодаря критической философіи, которая, правда, какъ всякая чистая критика, меньше приспособлена къ нему, нежели положительный идеалъ (VI, 167, 191). Но наряду съ «décomposition» наступаетъ и «recomposition» (V, 349; VI, 41—42, 276, 760). Это дѣло положительной науки. Греческая математика—первый плодъ положительнаго духа. Великія астрономическія открытія начала новаго времени обозначаютъ новый подъемъ; Бэконъ, Галилей, Декартъ создаютъ физику, позднѣйшіе изслѣдователи—химію и біологію. Только науки объ обществѣ недостаетъ для ниспроверженія метафизики. Эта наука создается Контомъ, и она въ будущемъ займется организаціей общества.

Въ современной своей обстановкѣ Контъ видитъ истинные плоды «органическаго безсилія» метафизики. Конституціонная монархія, защищаемая при помощи «doctrine stationnaire [1]) ou constitutionelle»,—это незаконный отпрыскъ теологіи и метафизики, преходящее уродство, составленное изъ противорѣчій (IV, 81—85),—управляемое двусмысленнымъ классомъ литераторовъ и адвокатовъ (V, 513), которые не могутъ имѣть дѣйствительно твердыхъ убѣжденій (VI, 288). Это невозможный компромиссъ между старыми политическими властями, которыя во время метафизическаго разрушенія должны были поддерживать внѣшній порядокъ («ordre matériel» VI, 527), и новымъ, предназначеннымъ къ управленію классомъ народа, «chefs industriels». Подобно соціальному устройству, и философія носитъ характеръ неорганическій. Да послѣ того какъ метафизику стали по заслугамъ презирать, нѣтъ уже никакой философіи, потому что изслѣдованія распались на мелочи («spécialité dispersive VI, 551—552), и нѣтъ широкихъ, общихъ точекъ зрѣнія. А среди изслѣдователей господствуетъ эгоизмъ (VI, 387, 721). Потому что безъ «généralité» (общности), нѣтъ и «générosité» (благородства), безъ пониманія общаго нѣтъ и дѣятельности, направленной къ обобщенію (IV, 428 — 429; VI, 50, 100, 387, 438, 461—462).

Но позитивная философія создаетъ новое „органическое» состояніе.

---

[1]) Такъ она названа уже Сенъ-Симономъ. Ср. Weill, op. cit. стр. 142.

Поэтому ея распространеніе важнѣе всякой политической дѣятельности (VI, 436, 438), тѣмъ болѣе что огромное вліяніе прессы указываетъ на всеобщую потребность въ новой духовной власти (VI, 339—340). Такой властью будутъ позитивные философы, «autorité spirituelle», которые, согласно принципу раздѣленія властей, во всѣхъ вопросахъ «éducation» (воспитанія) будутъ пользоваться рѣшающимъ голосомъ, а въ «action» (исполнительной дѣятельности) — совѣщательнымъ, тогда какъ права свѣтской власти будутъ обратными (VI, 457). Эта свѣтская власть будетъ состоять изъ «chefs industriels», которые, какъ и науки, займутъ опредѣленныя мѣста въ іерархіи общества, въ силу весьма важнаго принципа «généralité», подобно Аристотелю признаваемаго и Контомъ (IV, 434); во главѣ «chefs industriels» будутъ стоять банкиры, какъ классъ, отправляющій наиболѣе общія и абстрактныя функціи (VI, 495, 501—502). Такъ какъ динамическій порядокъ равенъ статическому (VI, 47, 489), то будущее движеніе послѣ философіи прежде всего коснется ближайшей къ философіи соціальной области, искусства [4]), которое въ настоящее время лишено направленія и соціальной цѣли. Господство человѣка надъ природой и новое соціальное состояніе, будучи столь опредѣленными и прочными, какъ того требуетъ искусство, дадутъ ему достойный предметъ для возвеличенія (VI, 758—759, 761). Но затѣмъ движеніе перейдетъ къ промышленности. Философія, для того чтобы связать великую идею съ великой силой, соединится съ народомъ, введетъ въ отношенія между рабочими и предпринимателями, нравственные принципы, которыхъ теперь недостаетъ имъ; оба класса чувство долга поставятъ выше чувства принадлежащаго имъ права (VI, 268—269, 511, 515, 520, 522). Философія уничтожитъ «безплодный афоризмъ неограниченной экономической свободы» и заставитъ капиталистовъ считать себя «dépositaires nécessaires des capitaux publics» (VI, 511, «необходимыми хранителями общественныхъ капиталовъ»). Какъ прежде въ военной іерархіи, такъ теперь въ этой высшей «sociabilité» каждый займетъ свое мѣсто съ сознаніемъ собственнаго достоинства (VI, 484); путемъ правильнаго общаго воспитанія гуманность одержитъ верхъ надъ животнымъ инстинктомъ (IV, 448; VI, 721). Политическая организація будетъ общеевропейской республикой, какъ это предчувствовали Генрихъ IV и Лейбницъ (V, 446)) но изъ политической она все болѣе и болѣе будетъ обращаться въ моральную (VI, 754).

[4]) VI, 436 Контъ говоритъ о „coordination d'abord intellectuelle, ensuite morale et enfin politique. Здѣсь объ искусствѣ не упоминается, но на стр 764. оно выдвинуто на первый планъ.

Историческая теорія, изложенная здѣсь въ самыхъ общихъ чертахъ, должна быть позитивной, т. е. основываться только на фактахъ безъ субъективныхъ добавленій. Но по отношенію къ такому объекту, какъ исторія, которая заключаетъ въ себѣ только человѣческіе поступки и страданія и вообще способна возбуждать сочувствіе въ душѣ изслѣдователя,—безстрастное, свободное отъ аффектовъ наблюденіе,—ac si de lineis et figuris quaestio esset—представляется чрезвычайно труднымъ. [1]) Оно становится совершенно невозможнымъ, когда наблюдателемъ является человѣкъ живого чувства и сильной воли. Такимъ именно субъектомъ былъ Контъ. Уже его высокое самомнѣніе указываетъ на это. Но воля его проникаетъ также и въ его философію.—У него, какъ у Канта и Лотце, практическій разумъ преобладаетъ надъ теоретическимъ. Вся наука должна быть преобразована съ точки зрѣнія интересовъ человѣчества. Но онъ самъ обращается къ прошлому, чтобы сумѣть видѣть будущее. Правда, отдѣльныя конечныя причины, «causes finales», при помощи которыхъ событія характеризуются опредѣленными цѣлями, аналогичными человѣческимъ,—должны быть устранены астрономіей и біологіей. Обѣ науки превратили телеологію, которая все разсматривала въ отношеніи къ благу человѣка, въ понятіе данныхъ условій существованія (II, 27—28; III, 320). Такимъ образомъ, и въ соціологіи сдѣлалось лишь неизбѣжнымъ то, что до сихъ признавалось нужнымъ (IV, 352). Чтобы приступить къ дѣлу съ чисто объективной точки зрѣнія, Контъ не хочетъ даже говорить о «perfection», а только о «développement» (IV, 277, «развитіе»). Онъ неустанно повторяетъ, что позитивная философія можетъ дать только относительную, пригодную для ея времени истину, но не абсолютную (IV, 348; V, 58, 82). Такимъ образомъ, абсолютную, твердо намѣченную цѣль слѣдуетъ исключить. Но такъ какъ Контъ самъ имѣетъ цѣль: будущее единое общество всего человѣчества, то и всѣ переходные пункты прошлаго представляются ему цѣлесообразными. Исторія, по Конту, не рядъ случившихся событій; это рядъ достигнутыхъ цѣлей.

Такой взглядъ не затрудняетъ объясненія, пока онъ не прерываетъ ряда, а сохраняетъ его въ цѣлости. Это бываетъ до тѣхъ поръ, пока предполагается одна цѣль. Тогда все остальное является лишь средствомъ для нея; но средства, если только они не представляютъ собою чуда, должны находиться въ причинной связи, и причинное объясненіе въ такомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, обезпечивается внутри ряда. Элементы ряда допускаютъ только двоякую точку зрѣнія, смотря

[1]) Ср. *Wundt, Logik*, 2-е изд. II, 2, стр. 321.

по тому, имѣть ли въ виду простую связь ихъ со смежными элементами или конечный элементъ. Первое наблюденіе является причиннымъ, второе—телеологическимъ. Оба наблюденія одинаково законны, при предположеніи причинной связи средствъ.

Эта законная, по философской терминологіи, «имманентная» телеологія, проведена у Конта всюду. Онъ рѣдко даетъ «considération», а почти всегда «appréciation» каждаго соціальнаго явленія, т. е. оцѣнку его, которая возможна лишь по соображенію той или другой цѣли, но для которой достаточно одной, черезъ все проходящей цѣли. Каждое учрежденіе имѣетъ свое «destination sociale» (выраженіе это, подобно «appréciation» попадается чуть-ли не черезъ страницу): рабство, католическая церковь, умственная работа Греціи, грубая завоевательная алчность римлянъ; «destination» (предназначеніе) является обязательнымъ элементомъ учрежденія, какъ при концѣ его, такъ и при началѣ (IV, 508—509; V 133—137, 145, 146, 178, 192, 195, 267; VI, 414—415, 418). Мораль монотеизма соотвѣтствуетъ «потребности» народовъ, объединившихся въ предѣлахъ римской имперіи (V, 204); отрицательная философія XVIII вѣка отвѣчаетъ «потребности» развитія (VI, 531). Фетишизмъ выполняетъ свою цѣль: поощрять человѣка, который вслѣдствіе незнакомства съ законами природы, не въ состояніи примѣниться къ нимъ, къ борьбѣ съ природой путемъ колдовства и труда (IV, 475—477; V, 54). Политеизмъ ограничиваетъ поклоненіе матеріи, для того чтобы трудъ надъ нею ничѣмъ не былъ стѣсненъ (V, 117). И такимъ образомъ каждое событіе подготовляетъ великую эпоху полной зрѣлости человѣчества, эпоху позитивизма.

Но не всегда выполняется предварительное условіе для оправданія телеологіи. Часто недостаетъ причинной связи средствъ. Происхожденіе метафизики изъ монотеизма должно было быть доказано на основаніи самой природы способности человѣка къ познанію. Но такого вывода нѣтъ у Конта. Онъ только утверждаетъ (IV, 35), но не доказываетъ, что посредствующіе элементы необходимы, что прямыхъ переходовъ нѣтъ; но почему именно метафизика образуетъ этотъ посредствующій элементъ между теологіей и позитивизмомъ, совершенно не объясняется, или опять таки указываются телеологическія соображенія; VI, 286 Контъ говоритъ, что метафизика должна была появиться, чтобы показать свое безсиліе, что она, такимъ образомъ, существовала и вводила въ заблужденіе для того, съ той цѣлью, чтобы въ позитивизмѣ осталось единственное средство спасенія. Въ 1825 году, въ статьѣ появившейся въ «Producteur», первомъ органѣ сенъ-симонистовъ, (о ней говоритъ

П. Жане [1]) Контъ еще чувствовалъ потребность объяснить переходъ отъ теологіи къ метафизикѣ. Теологія открываетъ общія причины вещей, позитивная философія соосѣмъ не даетъ причинъ, а занимается только законами. Чтобы дойти отъ первой точки зрѣнія до послѣдней, необходимо признать существованіе какой либо силы или соотвѣтствующаго абстрактнаго свойства. Такимъ образомъ, метафизика замѣняетъ сверхъестественнаго двигателя вселенной абстрактными сущностями, которыя вначалѣ разсматривались, какъ истеченія высшей силы. Но въ главномъ своемъ сочиненіи Контъ не повторилъ этого психологическаго вывода, потому что въ его сознаніи возникло вмѣсто него телеологическое объясненіе.

Раздѣленіе властей, правда, основывается на прошломъ. Общія идеи, при посредствѣ которыхъ духовная власть объединяла людей, возвысились надъ родомъ, могли, такимъ образомъ охватить больше народовъ, чѣмъ свѣтская власть, которая связываетъ лишь внѣшними узами. Но почему народы должны были еще тѣснѣе объединиться, еще болѣе слиться, чѣмъ при римскомъ владычествѣ? Изъ прошлаго Контъ не могъ привести никакого основанія, только изъ будущаго: единое человѣческое общество, цѣль, преслѣдуемая исторіей, подготовляемая духовной властью среднихъ вѣковъ. Второе оправданіе этой духовной власти носитъ такой же телеологическій характеръ, именно: она должна была служить ступенью для духовной власти позивитизма (V, 267), которая такъ же, какъ и она, будетъ стоять рядомъ со свѣтской; предвидѣть ее въ средніе вѣка можетъ лишь высшій разумъ, предназначающій цѣли.

Контъ часто не проводитъ до конца въ прошломъ причинную связь, а въ изложеніи будущихъ временъ онъ такъ же часто ее обрываетъ. Монотеизмъ христіанской религіи былъ богатъ послѣдствіями, іудаизмъ и исламъ, по его мнѣнію, бѣдны ими. Вмѣсто дальнѣйшаго обоснованія этой мысли онъ довольствуется просто образнымъ выраженіемъ и называетъ исламъ недоноскомъ (avorté V, 130), потому именно, что народы въ ту эпоху были еще слишкомъ воинственно построены, тогда какъ вообще измѣненіе міровоззрѣнія увлекаетъ за собою всѣ остальныя области съ настоятельной необходимостью.

И можно было бы привести много еще событій, относительно которыхъ Контъ указываетъ на цѣль не рядомъ съ выводомъ изъ предшествовавшихъ причинъ, но вмѣсто него; такимъ образомъ, самый

---

[1]) *Revue des deux mondes*, 1837, августъ: *Les origines de la philosophie d'Auguste Comte*. Стр. 626 и слѣд.

принципъ позитивизма нарушается. Вѣдь безпричинное событіе, принимающее за основаніе только цѣль,—есть субъективное представленіе, вносимое въ объективный міръ.

Но не только на ходъ событій Контъ часто смотритъ односторонно, съ точки зрѣнія ихъ дальнѣйшей цѣли; даже состоянія онъ разсматриваетъ съ побочной мыслью, которая еще больше напоминаетъ выборъ человѣка, имѣющаго какую-либо цѣль; такимъ образомъ, субъективныхъ элементовъ прибавляется еще больше, чѣмъ при постоянной манерѣ его разбирать событія; онъ полагаетъ, что состоянія могли иначе образоваться и тогда были бы хуже, нежели теперь. Въ природѣ человѣка—два неравенства: 1) Чувства и страсти сильнѣе мышленія (IV, 387; V, 28), которое френологически занимаетъ лишь $\frac{1}{6}\frac{1}{4}$ мозга (III, 558). 2) Эгоизмъ превосходитъ симпатію (IV, 392). Но если бы отношеніе было обратное, и мышленіе и симпатія играли бы преобладающую роль, то духъ потерялся бы въ расплывчатыхъ спекуляціяхъ (IV, 391); наша дѣятельность не имѣла бы постоянной цѣли, предмета энергическихъ стремленій (IV, 393). Элементарное устройство нашего соціальнаго организма (въ которомъ, какъ и въ особи, преобладаютъ аффектъ и эгоизмъ) является именно тѣмъ, чѣмъ оно должно быть. (IV, 391). Мораль должна только повысить степень разума и симпатіи (IV, 396—397), но не мѣнять отношенія. Общество, въ которомъ отношеніе было бы обратнымъ, являлось бы худшимъ, нежели современное; взаимное отношеніе основныхъ способностей человѣка таково именно, какимъ оно **должно** быть. Такимъ образомъ, Контъ ничѣмъ не обусловливаетъ этого отношенія, или же наряду съ причиной,—близкое родство человѣка съ животнымъ царствомъ (III, 557),—указываетъ еще и цѣль: создать общество такимъ, каково оно есть.—Очевидно, что считать общество, въ которомъ преобладаютъ мыслящіе и симпатичные люди, невозможнымъ или низшимъ—значитъ заблуждаться; свою ошибку Контъ переноситъ изъ области субъективнаго чувства въ объективный міръ. Его субъективизмъ проявляется часто даже въ способахъ выраженія мыслей. Исторія духа, по его мнѣнію, сильнѣе преобладаетъ, нежели исторія искусствъ или какая либо другая спеціальная исторія благодаря «подбору» (IV, 61). «Подборъ» можетъ сдѣлать изслѣдованіе одностороннимъ, но и всякій другой «подборъ» имѣлъ бы тотъ же недостатокъ, а «какой-нибудь подборъ все же настоятельно необходимъ». Правда, въ основу своего выбора онъ кладетъ дѣйствительное преобладаніе философскаго развитія надъ остальными. Но вообще говорить о выборѣ нельзя съ точки зрѣнія объек-

тивно-научнаго изслѣдованія. Объекты сами настятельно заявляютъ о себѣ, и ни о какомъ «подборѣ» съ нашей стороны, при разсмотрѣніи ихъ самихъ или ихъ взаимныхъ отношеній, не можетъ быть и рѣчи.

Такимъ образомъ, методъ Конта не то, за что онъ выдаетъ его; но и главный пунктъ его теоріи, «великій законъ» трехъ стадій, который какъ выше (стр. 21) было указано, уже за 70 лѣтъ до него былъ открытъ Тюрго и примѣнялся Сенъ-Симономъ, и этотъ законъ не имѣетъ такого значенія, какое онъ неустанно ему приписываетъ. По справедливому замѣчанію В. **Вундта** это вовсе не законъ. Законъ, ясно говоритъ Вундтъ [1]), долженъ давать причинную связь самостоятельныхъ фактовъ и имѣть, такимъ образомъ, эвристическое значеніе, т. е. примѣняться къ явленіямъ, которыя составятъ предметъ будущихъ наблюденій, и опредѣлятъ ихъ взаимное отношеніе. Каждый законъ до нѣкоторой степени долженъ открывать виды на будущее. Но этого именно недостаетъ Конту. Только для ближайшаго будущаго онъ указываетъ направленіе, поставляя ему цѣль, которая должна быть достигнута, позитивизмъ; дальше ничто ужъ немыслимо, новое направленіе невозможно,—это былъ бы шагъ назадъ. Исторія вслѣдъ за позитивизмомъ должна навѣки остановиться (Ср. Вундтъ, op. cit. стр. 390 — 391). Вундтъ правъ, поэтому, объявляя законъ трехъ стадій простой абстракціей, возникшей на почвѣ общихъ психологическихъ соображеній (op. cit. стр. 149, 396 и слѣд.) Это не **причинное объясненіе**, а **схематическое воспроизведеніе** исторической дѣйствительности.

Къ этимъ недостаткамъ принципіальнаго міровоззрѣнія можно было бы присоединить еще много частныхъ ошибокъ, даже такихъ, которыхъ нельзя объяснить или оправдать тогдашнимъ состояніемъ историческихъ знаній. Такъ напримѣръ, Контъ ошибочно утверждаетъ, что классической древности недоставало понятія прогресса, которое возникаетъ-де лишь съ христіанствомъ (IV, 170) [2]); во всѣ времена и у всѣхъ народовъ первоначальное правительство, по его мнѣнію, было теократическимъ; по этому поводу примѣръ классической древности могъ бы коечему научить его; онъ далѣе ничего не знаетъ о роли, которую сыграла іудейская теократія въ образованіи христіанскаго духовенства, но

---

[1]) **Logik**, 2-е изд. II, 2. стр. 133 и слѣд.

[2]) Ср. выше стр. 0 стоикахъ см. M. **Heinze**, **Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie** (Ольденбургъ, 1872) стр. 82 и E. **Zeller**, **Die Philosophie der Griechen** III, (3-е изд.), Лейпцигъ, 1880 стр. 295, 302.

думаетъ, что оно само по себѣ возникло изъ монотеизма; раздѣленіе властей въ средніе вѣка представляется ему соединеніемъ односторонне-политической власти римлянъ съ односторонне-духовной властью, которая отчасти существовала уже у греческихъ философовъ, отчасти оставалась въ области мечтаній (V, 202 и слѣд.); но на дѣлѣ она оказала гораздо меньшее вліяніе на средневѣковый клиръ, нежели іудейское духовенство. Ясно, что въ данномъ случаѣ Контомъ руководила тенденція указать цѣль обоихъ одностороннихъ элементовъ. Онъ, между прочимъ, полагаетъ, что французскіе суды, «парламенты» возникли подъ вліяніемъ феодализма (V, 386, 392—393), тогда какъ на самомъ дѣлѣ они, не исключая и парижскаго [1]) созданы абсолютной королевской властью. Онъ совершенно игнорируетъ позитивную сторону протестанизма, въ которомъ признаетъ [2]) лишь революціонный принципъ, и который особенно упрекаетъ въ ослабленіи моральныхъ основъ (VI, 126). Характерная строгость нравовъ кальвинизма и особенно пуританизма должна была бы удержать его отъ такихъ сужденій. Можетъ быть, изъ-за своей теоріи онъ не могъ даже видѣть фактовъ. По закону трехъ стадій протестантизмъ долженъ былъ быть метафизическимъ, стало быть, и революціоннымъ. А будучи революціоннымъ, онъ долженъ былъ разрушать нравы.

Итакъ, Контъ сильно отсталъ отъ великой поставленной себѣ цѣли; впрочемъ самъ онъ превозноситъ свою соціологію, заявляя, что, если она не можетъ соперничать съ математикой по точности своей и плодотворности, то зато не уступаетъ ей по твердости выводовъ и логичности формъ (II, 615—616). Все же, мнѣ кажется, мы обязаны Конту прочными пріобрѣтеніями въ соціологіи. Не только, поэтому что онъ глубже обосновалъ шесть выше (стр. 21) приведенныхъ тезисовъ Сенъ-Симона; важнѣйшая заслуга его состоитъ въ томъ, что основное понятіе общества онъ развилъ соотвѣтственно дѣйствительности. Олицетвореніе общества въ человѣкѣ, сравненіе его съ организмомъ (всегда имѣли въ виду организмъ человѣческій) уже со временъ Платона, а въ новѣйшее время начиная съ Гоббса обратилось въ ходячую аналогію. Руссо (Contrat social, книга I, глава 7), основалъ на ней требованіе всемогущества своего демократическаго общества, по сравненію съ которымъ отдѣльный индивидъ такъ же мало самостоятеленъ, какъ одинъ какой-

[1]) Ср. L. A. Warnkönig и L. stein, Französische Staats- und Rechtsgeschichte, Базель, 1846, I, 336 и сл., 441 и сл.

[2]) Во всякомъ случаѣ полу-революціонный принципъ, такъ что самъ по себѣ безъ революціонной метафизики онъ такъ и оставался бы полу-сгнившимъ („demi-putréfaction") (V, 423).

либо органъ по отношенію ко всему организму. Сенъ-Симонъ тоже признавалъ, что общество не есть «simple agglomération d'êtres vivants», но противопоставлялъ «agglomération» только «une véritable machine organisée», машину, всѣ части которой способствуютъ ходу цѣлаго (т. 39, 177). Онъ, такимъ образомъ, не проводилъ яснаго различія между механизмомъ и организмомъ, а что на этой страницѣ и въ другихъ мѣстахъ онъ постоянно говоритъ о «corps social», то это ровно ничего не значитъ. Но Контъ дѣлаетъ большой шагъ впередъ. Онъ не говоритъ уже: общество подобно человѣческому организму, а общество подобно организму вообще. Такимъ путемъ онъ добылъ важный результатъ: какъ Ламаркомъ установленъ послѣдовательный рядъ животныхъ типовъ съ постепенными переходами, такъ же точно существуетъ и рядъ соціальныхъ системъ, въ которомъ высшая система вытекаетъ изъ низшей. Эта идея дала ему возможность судить о всякомъ соціальномъ порядкѣ прошлаго объективно по его условіямъ; она сообщило ему (и это особенно важно), что общія идеи являются органической, необходимой составной частью всякаго общества, и что идеи прошлаго должны разсматриваться не только какъ истины или приближенія къ истинѣ, но имѣютъ кромѣ того еще и другое значеніе: онѣ играютъ роль связующихъ соціальныхъ средствъ. Контъ, напримѣръ, не упускаетъ изъ виду теоретической бѣдности міровоззрѣнія средневѣкового католицизма, но зато чрезвычайно высоко цѣнитъ его, какъ организующій принципъ (V, 251, 301—302, 316—317; VI, 348.

Развитіе этихъ идей Контъ старался представить одинаковымъ у всѣхъ народовъ и, такимъ образомъ, повторилъ и дополнилъ, повидимому, самостоятельно (VI, 34) открытіе Г. Вико. Но Вико очень далекъ, (а Сенъ-Симонъ немногимъ ближе его) отъ того предпріятія, за которое Контъ взялся первый и которое для большей части исторіи онъ выполнилъ; именно онъ хотѣлъ показать, какъ изъ частичнаго историческаго движенія, которое представлялось ему наиболѣе важнымъ,—изъ перемѣны міровоззрѣнія, съ причинной необходимостью вытекаютъ измѣненія и въ другихъ соціальныхъ областяхъ. Онъ дѣлалъ частыя ошибки, но тему поставилъ правильно: причинная связь слѣдующихъ другъ за другомъ или сосуществующихъ состояній всѣхъ элементовъ соціальной жизни. Вотъ почему онъ является творцомъ научной исторіи, въ томъ смыслѣ, въ какомъ это понятіе было опредѣлено выше (стр. 3 изученіе на основаніи предшествующихъ изслѣдованій). Контъ старался дать наиболѣе совершенный способъ классификаціи человѣческихъ обществъ, какъ увидимъ далѣе.

Никто до Конта не цѣнилъ такъ высоко общество, какъ онъ. Индивидъ для него — абстракція; существуетъ только человѣчество (VI, 590). Контъ предчувствовалъ нѣчто такое, что подтвердилъ впослѣдствіи Вундтъ [1]), какъ результатъ своихъ психологическихъ работъ. И для Конта духовная общность есть нѣчто дѣйствительно существующее; индивидуальная душа представляетъ собой лишь абстракцію. Больше, чѣмъ Сенъ-Симонъ и гораздо больше, чѣмъ кто-либо изъ его предшественниковъ, исключая Платона и Гоббса онъ указалъ на жизненное значеніе и необходимость общихъ идей для общества (напр. I, 41; V, 215; VI, 632). Соціальная болѣзнь его времени представляется ему не физической, а моральной, результатомъ недостаточности политическаго развитія (I, 119; VI, 522). И въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, Контъ больше утверждаетъ, нежели психологически доказываетъ: въ другомъ мѣстѣ я не забуду привести доказательство для этого правильнаго взгляда. Я считаю большой ошибкой признавать разнообразіе воззрѣній на жизнь въ обществѣ—вплоть до мельчайшаго раздробленія на чисто личныя мнѣнія—цѣлью прогресса и даже желательной цѣлью, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ Э. Дюркгеймъ. [2])

Въ тѣсной связи съ соціальной оцѣнкой идей находится у Конта теорія искусства. По его ученію, искусство все свое содержаніе получаетъ изъ общества, идеи котораго призвано воспроизводить. Только общія идеи устанавливаютъ плодотворное соотношеніе между художникомъ и публикой (V, 106). Искусство ради искусства (l'art pour l'art), для котораго предметъ безразличенъ, а важны только техника и форма, представлялось ему безцѣльнымъ занятіемъ (VI, 167). И здѣсь онъ опредѣлилъ суть дѣла. Его взглядъ будетъ подкрѣпленъ доказательствами во второй части предлагаемаго труда.

Какъ бы, однако, ни высоко мы цѣнили заслуги Конта, не нужно забывать, что онъ стоитъ на плечахъ Сенъ-Симона. Хотя онъ отрицаетъ это (особенно VI, 8 примѣч.)—его самомнѣніе представляется развитымъ прямо до болѣзненности, — хотя онъ утверждаетъ, что уже въ четырнадцать лѣтъ у него былъ готовъ планъ реорганизаціи наукъ, тѣмъ не менѣе, онъ очень и очень многимъ обязанъ Сенъ-Симону. Чтобы видѣть это, достаточно послѣ даннаго обзора его ученія бросить взглядъ на изложенныя выше теоріи его предшественника. И если Конта назвали творцомъ соціологіи, то не нужно забывать, что Сенъ-Симонъ

[1]) Logik, 2 изд. II, 5, 291 и слѣд.
[2]) Въ книгѣ, о которой рѣчь впереди.

доставилъ значительную часть матеріала, необходимаго для ея основанія. 1)

[1]) Позднѣйшая неблагодарность Конта по отношенію къ Сенъ-Симону послужила причиной того, что Контисты, за исключеніемъ одного Литтре, считали Сенъ-Симона его ученикомъ (ср. Вейлль, op. cit стр. 195). Въ новѣйшее время Вентигъ (op. cit. стр. 56—57) утверждалъ, что „Контъ взялся за общіе и неясные, находившіеся еще въ зачаточномъ состояніи научные планы и проекты Сенъ-Симона, отвергнутые имъ самимъ уже въ 1814 году, какъ на практикѣ невыполнимые, и развилъ ихъ далѣе силою своихъ идей“—Если Вентигъ говоритъ не только о внѣшнихъ планахъ, но и о содержаніи научныхъ идей, которыя собственно слѣдуетъ имѣть въ виду, то это совершенно невѣрно,—Сенъ-Симонъ не отвергалъ ихъ и не „отрицалъ“ впослѣдствіи. Наоборотъ, у него наблюдается настойчивость и постепенный прогрессъ если не въ отношеніи ясности, то въ отношеніи опредѣленности идей. Я не говорю о законѣ трехъ состояній, потому что идея его зародилась у Тюрго. Установимъ только, что именно принадлежитъ Сенъ-Симону въ качествѣ личнаго пріобрѣтенія до его знакомства съ Контомъ. Знакомство это, судя по письму Вала (Weill op. cit. стр. 196) началось въ октябрѣ 1817 года, когда Конту было $19^3/_4$ лѣтъ отъ роду и онъ едва-ли занимался исторіей.—А что далъ ему Сенъ-Симонъ? — Уже въ 1803 году въ „Lettres d'un habitant de Genève“ мы находимъ послѣдовательный рядъ наукъ, расположенныхъ по сложности ихъ объектовъ (т. 17, стр. 39). Въ 1808 году, въ „Introduction aux travaux scientifiques du XIX siecle“ (Ср. Weill, стр. 40 и слѣд.) появляется уже защита религіи, какъ сборника научныхъ знаній каждой эпохи, защита духовенства прошлыхъ временъ, какъ органа знанія и прогресса; указана также необходимость будущей духовной власти, „prêtres physicistes“. Въ „Mémoire sur la science de l'homme“ (1813) онъ жалуется на несовершенство предшествующей ему науки исторіи (т. 40, стр. 256), подобно Конту, возстаетъ противъ преувеличеннаго значенія климата по Монтескье (т. 40, стр. 153), въ отношеніи средневѣковой исторіи заявляетъ себя противникомъ Кондорсе и всѣхъ писателей XVIII вѣка (т. 40, стр. 247 и слѣд), требуетъ новой политики, основанной на позитивныхъ наукахъ (т. 40, стр. 218), вѣритъ въ закономѣрность развитія человѣческаго духа (т. 40, стр. 172); вѣритъ въ законъ соотвѣтствія причинъ и слѣдствій въ исторіи, не признавая извѣстной поговорки: „малыя причины—большія послѣдствія“ (т. 40, стр. 160). Законъ этотъ встрѣчается въ первомъ сочиненіи Конта, въ „Système de politique positive“ (т. 38, стр. 111—112);—ясное доказательство заимствованія его у Сенъ-Симона. Онъ появляется также, какъ выше (стр. 21) было указано среди четырехъ общихъ законовъ духа. Вотъ еще примѣръ заимствованія: Сенъ-Симонъ (т. 40, стр. 286 и слѣд.) въ раціональномъ порядкѣ располагаетъ по очереди прошлое, будущее и настоящее, основываясь на томъ, что къ будущему можно заключить только отъ прошлаго, а не отъ настоящаго; настоящее, наоборотъ, само дѣлается понятнымъ только благодаря прошлому; точно такое же противорѣчіе хронологической и „философской“ послѣдовательности; точно такое же объясненіе мы находимъ въ первомъ сочиненіи Конта (стр. 124—125). Первые два тома „Industrie“ Сенъ-Симона (т. 18, стр. 118—214) тоже появились въ маѣ 1817 года, т. е. до знакомства съ Контомъ. И здѣсь мы находимъ уже: ясное различеніе воинственнаго и индустріальнаго общества, связь теологіи съ феодализмомъ (167), науки съ промышленностью (137, 188); пренебрежительное отношеніе къ естественному праву (158); необходимость общихъ идей для общества (203); постепенное усиленіе низшихъ классовъ, какъ сущность французской исторіи (210—211); революцію 1789 года и все новое время начиная отъ реформаціи, какъ эпоху дезорганизаціи (160, 174).—П. Жане (op. cit. стр. 613—614) тоже высказывается за самостоятельность Сенъ-Симона, не ссылаясь, однако, на второй томъ „Industrie“. Э. Литтре (Auguste Comte et la philosophie positive, Парижъ, 1863; стр. 91) полагаетъ, что Сенъ-Симонъ былъ учителемъ Конта лишь „Un moment et au début“ (вначалѣ). Но его критика трудовъ Сенъ-Симона неполная: онъ тоже не разсматриваетъ „Indu-

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Классифицирующая соціологія.

I. Сущность классификаціи по Конту.

Сенъ-Симонъ и Контъ изложены здѣсь подробнѣе, потому что важнѣйшая задача новой науки, постановка проблемы, исходитъ отъ нихъ.

Въ проектѣ, которымъ мы обязаны Конту, при ближайшемъ разсмотрѣніи, легко замѣтить противорѣчіе: соціальный рядъ есть продолженіе животнаго (ср. выше стр. 25), но невозможно его вывести при помощи дедукціи. Изъ свойствъ индивида—на это Контъ довольно часто указываетъ (см. стр. 24)—нельзя выводить развитія общества; изъ физіологіи нельзя выводить соціологію, хотя біологія образуетъ ея основаніе. Біологія даетъ только нѣкоторыя общія понятія: понятіе развитія, спеціализаціи органовъ, и понятіе «consensus» или солидарности. [1]) Позитивный же законъ развитія—это законъ трехъ стадій, принципъ не біологическій, а теоретическій. Такимъ образомъ, Конта ни въ какомъ случаѣ нельзя считать монистомъ; онъ выставляетъ, по крайней мѣрѣ, оба этихъ принципа.

Вполнѣ естественно, что у позднѣйшихъ соціологовъ въ этомъ пунктѣ начался расколъ. Такъ какъ у Конта духовный принципъ сильно выдвинутъ, то нисколько неудивительно, если въ «субъективномъ періодѣ» онъ обратился у него въ фантастическій спиритуализмъ, и если ученики его считали своей задачей дальнѣйшее его развитіе. Съ другой стороны, естественныя науки послѣ Конта все время замѣтно прогрессировали, такъ что невольно возникло стремленіе двигать біологическую сторону системы при помощи вновь пріобрѣтенныхъ средствъ. По первому пути

strie."—Конечно, Контъ имѣлъ вліяніе на своего учителя; но несомнѣнно и то, что Сенъ-Симонъ послѣ двадцатилѣтней работы въ 1817 году имѣлъ уже готовую систему. Было бы странно, если бы въ эту эпоху соціальныхъ переворотовъ, способствовавшихъ глубокому пониманію общества, послѣ столь богатаго опыта превратной, по истинѣ „экспериментальной" жизни, мыслитель, хотя и съ небольшими знаніями, не открылъ извѣстныхъ истинъ путемъ наблюденія.—Въ крайнемъ случаѣ можно допустить, что самостоятельно выработанный Сенъ-Симономъ взглядъ на исторію нашелъ подтвержденіе въ спеціальныхъ историческихъ трудахъ Огюстэна Тьерри, знакомство съ которымъ началось въ 1814 году; но и въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ тоже встрѣчаются болѣе или менѣе опредѣленныя черты историческаго развитія.

[1]) Выставлять Конта типичнымъ натуралистомъ, какъ это дѣлаетъ Г. Рикертъ (op cit. стр. 18) совершенно неправильно. Ближе всего къ этой категоріи подойдетъ Г. Спенсеръ. См. выше стр. 6.

пошли: Литтре, Де Роберти, Де Греефъ, наконецъ, Лакомбъ, взгляды котораго напоминаютъ ученіе де Греефа. [1])

По второму, біологическому пути пошли: Лиліенфельдъ, Г. Спенсеръ и его многочисленные ученики, особенно А. Фулье и Р. Вормсъ, послѣ Спенсера А. Шеффле. Однако, приверженцы духовнаго принципа Контовской системы признали не только законъ трехъ стадій, но также развили такую сторону его ученія, которая сразу кажется неспособной нести на себѣ цѣлую соціологическую систему; эта сторона ближайшимъ преемникамъ Конта должна была казаться пригодной для ихъ цѣли, потому что самъ онъ признавалъ ее наиболѣе характерной чертой своего ученія. Я имѣю въ виду классификацію и вытекающую изъ нея іерархію наукъ (см. выше стр. 22). И дѣйствительно, для Конта она очень важна. Конечная цѣль его — практическое преобразованіе вещей, созданіе единаго человѣческаго общества. Какъ разъ въ его время должно было начаться движеніе въ эту сторону, потому что именно тогда наступилъ вѣкъ соціологіи. Что это было такъ, для Конта было ясно изъ логической послѣдовательности наукъ по убывающей общности объектовъ, а логическій порядокъ являлся вмѣстѣ съ тѣмъ хронологическимъ. Принципъ классификаціи есть въ то же время принципъ развитія. Такимъ образомъ, классификація въ данномъ случаѣ пріобрѣтаетъ большее значеніе, чѣмъ вообще, когда она примѣняется въ какой-либо наукѣ.

Классификація—это первый шагъ на пути къ научной обработкѣ какой-либо области дѣйствительности. Такъ, Аристотель создалъ зоологію, раздѣливъ животныхъ на теплокровныхъ и безкровныхъ. Теофрастъ, Линней и другіе продолжали дѣло раздѣленія и создали систему родовъ и видовъ.

Для этой ступени изученія необходимо прежде всего одно: принципъ дѣленія. У всѣхъ объектовъ долженъ быть одинъ признакъ, общій всѣмъ имъ, но все же примѣнимый къ различнымъ степенямъ разнообразія; только при такомъ условіи онъ можетъ служить путеводной нитью классификаціи. Тѣмъ болѣе достойнымъ онъ окажется занять мѣсто въ центрѣ изслѣдованія, чѣмъ ближе самъ онъ находится такъ сказать, къ центру признаковъ, чѣмъ больше другіе признаки отъ него зависятъ и измѣняются вмѣстѣ съ его измѣненіями. Такъ, для ми-

[1]) И. Тэна мы не называемъ здѣсь и не излагаемъ его ученія, потому что соціологія, какъ цѣлое, никогда не была предметомъ его научныхъ изслѣдованій. Онъ только заимствовалъ у Конта важныя понятія для своего историческаго изложенія, особенно: „milieu", и „idée du siècle", къ которымъ отъ себя прибавилъ еще „personnage regnant" и другія производныя идеи. О нихъ рѣчь впереди.

нераловъ химическій составъ ихъ служитъ лучшей основой для классификаціи, нежели форма кристалловъ, потому что отъ состава зависитъ рядъ другихъ признаковъ: твердость, вѣсъ, блескъ, сама кристаллическая форма. Хотя такая классификація не можетъ совершенно обойтись безъ причинной связи, но главной задачей ея является все же описаніе; она называется поэтому «описательной».

Высшей ступенью науки является генетическая классификація, которая не довольствуется сопоставленіемъ расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ объектовъ, а стремится по возможности указать ихъ взаимную связь, серію развитія. Вундтъ [1]) правильно различаетъ два вида такой классификаціи: конструктивную и реконструктивную. Первая сравниваетъ объекты и располагаетъ ихъ въ порядкѣ идеальныхъ формъ, «типовъ», логически вытекающихъ другъ изъ друга, но не имѣетъ въ виду ихъ реальнаго послѣдовательнаго развитія. Реконструктивная классификація, наоборотъ, старается показать и это реальное развитіе отъ одного типа къ другому, стремится какъ-бы возсоздать твореніе.

Науки у Конта параллельны предметамъ. Если расположимъ предметы по степенямъ убывающей общности и возрастающей сложности, то получимъ въ то же время и дѣйствительную ихъ взаимную связь; точно также, если расположимъ такимъ образомъ науки, то получимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, порядокъ ихъ возникновенія, ихъ исторію. Такъ какъ для индивида остаются въ силѣ тѣ же логическіе мотивы, что и для всего человѣчества, то индивидъ не только можетъ, но и долженъ, для того чтобы образованіе его было законченнымъ, повторить въ себѣ процессъ развитія человѣческаго знанія, реконструировать въ себѣ исторію науки. Итакъ классификація наукъ у Конта не только описательная, но вмѣстѣ съ тѣмъ генетическая и реконструктивная.

Что сдѣлалъ Контъ въ отношеніи міра и для науки вообще, естественно слѣдовало бы сдѣлать и въ отношеніи общества. Систематическаго дѣленія общества, отъ болѣе или менѣе общихъ явленій до самыхъ сложныхъ,—Контъ не далъ; его классификація носитъ случайный характеръ и неполный; нѣтъ поэтому и соотвѣтствующаго раздѣленія соціологіи. Если устранить этотъ недостатокъ, то можно надѣяться, согласно предположенію системы, не только создать классификацію соціальныхъ явленій, но и найти также порядокъ и способъ возникновенія и развитія общества.

[1]) Logik, 2 изд. II, 1, стр. 55 и слѣд. Нѣчто, напоминающее описательную и генетическую классификаціи Вундта встрѣчается у Ch. Sigwart'a (Logik, II, 2 изд. Фрейбургъ, 1893, стр. 242); онъ различаетъ классифицирующее и конструирующее образованіе понятій, но относительно послѣдняго не допускаетъ дальнѣйшихъ развитій.

II. Э. Литтре.

(E. Littré)

Э. Литтре, біографъ Конта, вѣрный ученикъ его, многолѣтній издатель журнала «Philosophie positive» считалъ себя призваннымъ вообще скорѣе къ распространенію и защитѣ системы своего учителя, нежели къ дальнѣйшему ея развитію. Будучи превосходнымъ знатокомъ ея, онъ считаетъ іерархію наукъ краеугольнымъ камнемъ всего зданія [1]).

И какъ разъ противъ правильности этой іерархіи сталъ возражать Г. Спенсеръ [2]). Спенсеръ нашелъ, что возникновеніе наукъ въ іерархической послѣдовательности Конта противорѣчитъ историческимъ фактамъ, что, наоборотъ, всѣ онѣ, отъ математики вплоть до соціологіи, существовали съ самаго начала, — соціологія въ политическихъ воззрѣніяхъ правителей и законодателей (op. cit. стр. 170), что науки могутъ прогрессировать только благодаря постоянной взаимной поддержкѣ и импульсамъ, благодаря непосредственному заимствованію другъ у друга открытій и методовъ, даже аналогій; напримѣръ, наиболѣе общая наука,— математика, постоянно опредѣлялась въ процессѣ своего развитія проблемами болѣе спеціальныхъ и точныхъ наукъ, особенно астрономіи и механики; а между тѣмъ по Конту отношеніе должно было бы быть обратнымъ (op. cit. стр. 132—135). Наряду съ «généralité décroissante» Конта можно съ одинаковымъ правомъ найти «généralité croissante» наукъ; линейнаго ряда нельзя установить ни для историческаго процесса образованія наукъ, ни для ихъ логической зависимости (genesis and dependencies) (op. cit. стр. 144). Книжная привычка представлять ихъ въ видѣ ряда ошибочно перенесена на природу (op. cit. стр. 145).

Противъ этихъ нападковъ на Конта Литтре [3]) возражаетъ, что нужно различать «série», «évolution» и «constitution». «Série» воспроизводитъ логическую зависимость; она разъ на всегда вѣрно опредѣлена Контомъ,— физическія, химическія, органическія (vitales) свойства тѣлъ образуютъ рядъ убывающей общности. Напротивъ, историческая эволюція наукъ часто идетъ въ обратномъ порядкѣ, что не исключаетъ, однако, объективной истины перваго ряда. Субъективная общность, появляющаяся

[1]) Такъ сообщаетъ де Роберти, La sociologie, 2-е изд. Парижъ, 1886, стр. 155.

[2]) Въ Essay: The genesis of science, 1854, перепечатанномъ въ Essays, т. I, 1883, стр. 116 и слѣд.

[3]) Auguste Comte et la philosophie positive, Парижъ 1863, стр. 184 и слѣд.

въ концѣ вмѣсто начала, носитъ иной характеръ, нежели объективная. Такъ, напримѣръ, клѣточка субъективно-общее явленіе; поэтому она открыта въ концѣ біологическихъ изслѣдованій; съ объективной же точки зрѣнія, клѣточка—чисто спеціальное явленіе и въ силу этого не представляетъ собою логически необходимаго условія для остальныхъ біологическихъ явленій (op. cit. стр. 291—292) [2]. Въ эволюціи пріобрѣтаетъ значеніе также и чисто субъективная взаимная зависимость наукъ (op. cit. стр. 305). «Конституція» наукъ, въ свою очередь, вполнѣ соотвѣтствуетъ объективному логическому порядку (op. cit. 302). Конституцію не слѣдуетъ смѣшивать съ возникновеніемъ первыхъ элементовъ науки; только тогда наука можетъ считаться установленной, когда она опредѣлила свой предметъ, — особое «propriété» (свойство) природы, и отдѣлилась отъ другихъ отраслей знанія. Относительно эволюціи правъ Спенсеръ, но что касается «конституціи», то рядъ Конта остается въ силѣ (op. cit. стр. 302).

Такимъ образомъ, Литтре старался спасти логическое значеніе «іерархіи» Конта, пожертвовавъ ея историческимъ значеніемъ. Различіе между эволюціей и «конституціей», которымъ онъ хотѣлъ спасти послѣднюю, есть не что иное, какъ различіе между самопроизвольнымъ возникновеніемъ и логическимъ разграниченіемъ наукъ. Если же логическій принципъ послужилъ основаніемъ для «конституціи» наукъ, то онъ долженъ найти примѣненіе и къ «конституціи» общества. И здѣсь необходимо было признать логическую, и въ извѣстномъ смыслѣ хронологическую послѣдовательность, на которую онъ, правда, лишь намекаетъ.

Вообще въ человѣчествѣ господствуетъ стремленіе къ удовлетворенію матеріальныхъ потребностей, — стремленіе изъ котораго возникаетъ индустрія въ самомъ широкомъ смыслѣ слова [1]). Вторая система — это система правительства на землѣ (племени, города, націи) и идеалъ всемірнаго правительства. Въ третьихъ возникаетъ міръ изящныхъ искусствъ; въ четвертыхъ, какъ конечная сфера,—міръ абстрактнаго знанія. Каждая изъ этихъ сферъ заключаетъ въ себѣ «совокупность предметовъ, которые могутъ и должны быть изучены». Способность создавать такіе предметы и передавать ихъ послѣдующимъ поколѣніямъ, какъ вообще уже призналъ Контъ, играетъ роль основного условія для существованія общества и его развитія. Соотвѣтственно развитію этихъ реальныхъ жизненныхъ сферъ, различаются также отдѣлы соціологіи, для которыхъ онѣ являются объектомъ изученія. Дальше этихъ намековъ Литтре не идетъ; только де Греефъ впослѣдствіи осуществилъ мысль о классификаціи соціальныхъ явленій и соціологіи.

[2]) Эта „généralité subjective", называемая также „abstraite" представляетъ собою обманчивую уловку. Съ научной точки зрѣнія необходимо, чтобы объективно общее было вмѣстѣ съ тѣмъ и субъективно-общимъ и такимъ познавалось. Примѣръ съ клѣточкой показываетъ несостоятельность взгляда Литтре. Клѣточка должна быть въ большей степени субъективно общей, нежели ткани и органы, а объективно болѣе спеціальной; но объективно она тоже является болѣе общей, потому что встрѣчается у всѣхъ животныхъ, тогда какъ органы и ткани отсутствуютъ у низшихъ животныхъ. Если Литтре думаетъ, что отъ тканей доходятъ до клѣточки путемъ „particularisation nouvelle" и, значитъ, она объективно „plus particulier", то очевидно, смѣшиваетъ „particularisation" съ „partition" и дѣлаетъ ошибку, отъ которой предостерегаетъ школьная логика: нельзя вѣдь смѣшивать partitio (дѣленіе цѣлаго на части) съ divisio (дѣленіе рода на виды путемъ опредѣленія). Если бы Литтре былъ правъ, то атомъ тоже былъ бы лишь субъективно общимъ, а объективно — самымъ спеціальнымъ изъ всего существующаго, потому что дальнѣйшее дѣленіе за предѣлами атома невозможно. Такимъ образомъ, наиболѣе абстрактное понятіе физическаго міра было бы въ то же время самымъ конкретнымъ, самымъ спеціальнымъ,—но это полное извращеніе дѣйствительности. Различіе, установленное школьной логикой между „partitio" и „divisio", оправдалось на сей разъ и, какъ видно, даже въ наше время его нельзя считать излишнимъ.

III. Де-Роберти.

(De Roberty).

Интересъ Литтре къ контовской іерархіи наукъ объясняетъ намъ, почему другой соціологъ контовской школы, де Роберти, посвятилъ ей цѣлый томъ [2]), и почему этотъ трактатъ о раздѣленіи наукъ онъ называетъ «соціологіей». При этомъ онъ ни на іоту не отступаетъ отъ воззрѣній Конта и отвергаетъ даже уступку, сдѣланную Литтре въ отношеніи различія субъективной и объективной общности (op. cit. стр. 49). Онъ хочетъ только подробнѣе объяснить Конта тамъ, гдѣ это ему кажется нужнымъ. Повидимому, въ такомъ объясненіи нуждается причисленіе соціологіи къ абстрактнымъ наукамъ, опредѣленно высказанное Контомъ. Но въ чемъ состоитъ конкретная соціологія, необходимо существующая по аналогіи съ другими науками, Контъ даже не спрашиваетъ.

Де Роберти—только въ этомъ онъ расходится съ Контомъ—отрицаетъ необходимость каждой абстрактной наукѣ противополагать одноименную конкретную; эта необходимость соотвѣтствуетъ потребности къ симметріи, но не основана на самихъ предметахъ (op. cit. стр. 38). Онъ полагаетъ, что конкретныя науки представляютъ собою лишь подготовительныя ступени на пути къ абстрактнымъ или же явленія совмѣстной дѣятельности этихъ послѣднихъ (op. cit. стр. 31); однимъ словомъ, об-

[1]) Ср. E. Littrè. La science au point de vue philosophique, 5 изд. Парижъ. 1874, стр. 367—368.

[2]) См. выше стр. 55.

страктныя науки — фундаментальны, а конкретныя являются производными (op. cit. стр. 38). Конкретныя науки изучаютъ аггрегаты аггрегатовъ, абстрактныя - одни только аггрегаты (стр. 30, 37). Каждая изъ контовскихъ наукъ имѣетъ своимъ предметомъ какую-либо особую «propriété» матеріи; объектъ соціологіи—«socialité». Она должна изучать законы этой «socialité», такъ же какъ ея отношеніе къ другимъ «propriétés» матеріи (стр. 34). Важнѣйшимъ фактомъ, продуктомъ этой «socialité» является для де Роберти, какъ и для Конта, послѣдующее вліяніе прошлаго (стр. 165—166); психическіе факты не составляютъ собственно предмета соціологіи (стр. 162); психологія, наоборотъ, зависитъ отъ соціологіи (стр. 188).

Только одно де Роберти считаетъ нужнымъ прибавить къ контовской теоріи наукъ. Кромѣ указанныхъ Контомъ методовъ, соціологія должна пользоваться еще однимъ, именно описательнымъ; правда, не ей одной онъ принадлежитъ, и Контъ недостаточно указалъ его (стр. 4—5). Абстрактный характеръ соціологіи не исключаетъ описательнаго метода, котораго ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ смѣшивать съ наблюденіемъ. Онъ господствуетъ и въ естественныхъ наукахъ, въ которыхъ обозначаетъ анализъ явленій (стр. 40) и создаетъ какъ простую естественную исторію (histoire naturelle), такъ и науку естествознанія (science naturelle) (стр. 41).

Новое раздѣленіе соціологіи, въ духѣ Литтре, де Роберти отвергаетъ, потому что предметомъ ея является лишь одна «propriété» матеріи, именно «socialité», а не соединеніе нѣсколькихъ «propriétés» (стр. 63). Онъ оставляетъ только контовское дѣленіе на статику и динамику (стр. 112). Открывъ, что соціологія описательная наука, онъ думаетъ, что ему ничего больше не осталось дѣлать. — Не считая нѣсколькихъ замѣчаній объ аналогіи, которая не должна нарушать самостоятельности соціологіи, которая даже опасна, потому что обладаетъ свойствомъ вызывать смѣшеніе понятій, тогда какъ наука должна уменьшать естественное смѣшеніе (стр. 139) [1],—не считая этихъ весьма легко обрѣтаемыхъ истинъ,—во всей книгѣ де Роберти нѣтъ ни искорки новой теоріи, а

[1]) Де Роберти говоритъ также (стр. 216), что позитивизмъ—не монизмъ. Это, пожалуй, вѣрно для дѣйствительно проведенной системы Конта; но идеальная система, которая ближе всего была бы къ истинѣ, представлялась Конту монистической, какъ выводъ изъ единаго факта, напримѣръ, тяготѣнія. Такое изложеніе заставляетъ меня сомнѣваться, дѣйствительно ли у Конта, какъ думаетъ де Роберти, сложность основана на соединеніи „propriétés", которыя не могутъ быть сведены другъ къ другу, или же, напротивъ, на все болѣе и болѣе тѣсной и разнообразной связи однихъ и тѣхъ же простѣйшихъ элементовъ. Наряду съ этимъ, конечно, можно признавать разграниченіе объектовъ и наукъ при современномъ состояніи изслѣдованія.

только разъясненіе понятій абстрактнаго и конкретнаго и взаимныхъ отношеній наукъ между собою. Главный пунктъ его: принадлежность соціологіи къ описательнымъ наукамъ, причемъ всѣ описательныя науки, даже описательныя естественныя науки, напр., ботаника, абстрактны (стр. 24—25); есть не что иное, какъ игра словъ. Говоря о методѣ наблюденія, Контъ естественно подразумѣваетъ также и описаніе, безъ котораго наблюденіе оказалось бы безцѣльнымъ. А различія абстрактнаго и конкретнаго въ наукѣ такъ же перемѣшаны, какъ и въ понятіяхъ [1]). Какъ всѣ понятія болѣе или менѣе абстрактны по своей логической формѣ и болѣе или менѣе конкретны по своему реальному содержанію,— такъ и науки. Де Роберти напалъ на вѣрный путь, идя по которому, идеи Конта можно превратить въ мертвую схоластику,

А какъ разъ понятіе абстракціи Конта де Роберти могъ бы исправить, потому что оно заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Съ одной стороны, у Конта въ каждой наукѣ, общей, спеціальной, сложной, есть абстрактный отдѣлъ и конкретный. Съ другой стороны, «абстрактный» и «общій» употребляются въ одинаковомъ значеніи (I, 56), такъ что спеціальная наука не можетъ быть абстрактной. Это противорѣчіе указываетъ на двоякое значеніе слова «абстрактный». То именно значеніе, которое лежитъ въ основѣ различія между абстрактнымъ и конкретнымъ отдѣлами каждой науки, вѣрно опредѣлилъ Спенсеръ [2]); абстракцію онъ считаетъ отвлеченіемъ (detachment), изолированіемъ. Онъ, правда, въ свою очередь, слишкомъ далеко заходитъ: абстрактное, по его мнѣнію, никогда не бываетъ общимъ, а только индивидуальнымъ; общимъ же, т. е. часто встрѣчающимся является конкретное. Спенсеръ далѣе предлагаетъ новое дѣленіе наукъ: на абстрактныя, абстрактно-конкретныя и конкретныя, или науки о законахъ: 1) формъ, 2) факторовъ и 3) продуктовъ. (Стр. 17, 31). Но эти науки не образуютъ ряда, какъ не образуютъ его объекты. Наоборотъ, каждый объектъ является матеріаломъ, годнымъ одновременно для всѣхъ трехъ классовъ наукъ (стр. 15). Это дѣленіе, во всякомъ случаѣ, лучше контовскаго, потому что даетъ мѣсто логикѣ, которая совершенно отсутствуетъ у Конта.

Де Роберти отвергаетъ понятіе абстрактнаго по Спенсеру и крѣпко держится полнаго равенства понятій «абстрактный» и «общій», которыя «съ древнѣйшихъ временъ не возбуждали сомнѣнія философовъ и логиковъ» (стр. 70). Правильно было бы оба значенія, какъ «отвлеченный», такъ и «общій», совмѣщать въ словѣ «абстрактный». Понятіе абстракціи

[1]) Ср. Wundt, Logik, 2-е изд. I, 112
[2]) Essays (3 изд.) III, The classification of the sciences, стр. 13.

содержитъ въ себѣ оба; что считать правильнымъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, зависитъ отъ абстрагирующаго субъекта. «Философы и логики» различаютъ абстракцію изолирующую и обобщающую [1]). Если я наблюдаю паденіе камня и не считаюсь съ сопротивленіемъ воздуха, то я изолирую дѣйствіе силы тяготѣнія. Если послѣ перваго камня я наблюдаю второй, третій и т. д., то я стремлюсь къ обобщенію перваго результата. Но, должно быть, де Роберти обладаетъ какой-то особенной логикой; потому что не хочетъ допустить, что это самая общая и абстрактная изъ всѣхъ наукъ (стр. 74 примѣч.).

IV. де Греефъ.

Де Греефъ [2]) лучше примѣнилъ принципы Конта, нежели де Роберти. Онъ тоже главное вниманіе сосредоточиваетъ на классификаціи и старается развить ее дальше. Онъ видитъ въ ней основной принципъ познанія и дѣятельности. Къ закону трехъ стадій онъ относится пренебрежительно, находитъ его даже никуда негоднымъ, (I, 3), въ крайнемъ случаѣ, оставляетъ его въ силѣ по отношенію къ сферѣ знанія, но не по отношенію къ обществу во всѣхъ его формахъ (I, 211; Lois sociol. 48); въ то же время іерархію наукъ, не считаясь съ возраженіями Спенсера, онъ признаетъ и логически и исторически правильной; на себя онъ смотритъ, какъ на продолжателя Конта (I, 9; II, 428) и старается—въ противоположность де Роберти—создать въ предѣлахъ самой соціологіи іерархію отдѣльныхъ частей на подобіе іерархіи наукъ. Спенсеръ, по его мнѣнію, ближе подошелъ къ истинѣ, чѣмъ Контъ (I, 9), но де Греефъ слѣдуетъ ему лишь въ отдѣльныхъ случаяхъ.

Классификація наукъ имѣетъ не только субъективное значеніе; она воспроизводитъ зависимость самихъ объектовъ. Общее—это самое независимое, то, что на немъ основано, является тѣмъ болѣе зависимымъ, чѣмъ оно становится спеціальнѣе, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно дѣлается тѣмъ болѣе способнымъ къ новымъ образованіямъ. Что касается, предметовъ неодушевленной и одушевленной природы, то Контъ далъ безчисленные тому примѣры. Онъ вообще подчеркивалъ важное значеніе большей или меньшей способности къ новымъ образованіямъ для человѣческой дѣя-

[1]) Ср. Wundt, Logik (2 изд.) II, 1, стр. 12 и слѣд.

[2]) Изъ сочиненій де Греефа я разсматриваю здѣсь оба тома Introduction á la sociologie,, Парижъ I, 1886; II, 1889, и le Transformisme social Парижъ 1895. Если ограничиться даже „Introduction“, то все же приходится страдать отъ его склонности къ повтореніямъ. Краткій очеркъ своей теоріи онъ даетъ въ „Les lois sociologiques“, Парижъ 1893. Въ дальнѣйшемъ изложеніи ссылки, гдѣ указаны только томъ и страницы, относятся къ „Introduction“.

тельности. Только съ того, что способно къ образованіямъ, или, по крайней мѣрѣ, прежде всего съ него, нужно начинать свою дѣятельность и только черезъ него оказывать воздѣйствіе на общее. (См. выше стр. 31, 50).

Де Греефъ не видитъ достойной оцѣнки этого познанія въ обществѣ. Игнорированіе послѣдовательныхъ рядовъ развитія является причиною ничтожности соціологическаго прогресса со временъ Конта (I, предисл. стр. II). Общество не есть нѣчто простое, а, наоборотъ, нѣчто весьма сложное. Контъ же всегда требовалъ, чтобы общество разсматривалось въ его цѣломъ, чтобы въ немъ, какъ при изученіи отдѣльныхъ организмовъ, переходили отъ цѣлаго къ частямъ, а не наоборотъ, чтобы вообще части не изучались изолированно (I, 36—37). Случайно, не придавая этому никакого значенія, Контъ далъ четыре ряда общественныхъ явленій, исторически вытекающихъ другъ изъ друга,—явленій физическихъ, моральныхъ, интеллектуальныхъ и политическихъ (I, 228); де Греефъ невѣрно передаетъ мысль учителя. Это дѣленіе, приписываемое имъ Конту, нигдѣ не встрѣчается [1]). Вѣроятно, де Греефъ имѣетъ въ виду тѣ четыре ряда, которые съ начала новаго времени связаны между собою «filiation ascendante» (см. выше стр. 37).

Контъ не оцѣнилъ всей важности этого раздѣленія общества или, наоборотъ, его функцій, и не воспользовался ничѣмъ для цѣлей практики. И этотъ упрекъ не совсѣмъ правиленъ. Де Греефъ упускаетъ изъ виду, что для ближайшихъ политическихъ задачъ Контъ требовалъ начала сверху, съ идей, а затѣмъ уже дальнѣйшаго движенія внизъ по направленію къ хозяйству; (см. выше стр. 42).

Во всякомъ случаѣ это отношеніе рядовъ у Конта, эта іерархія рядовъ въ предѣлахъ общества не образуетъ ядра его ученія; поэтому при опредѣленіи ихъ взаимнаго отношенія, онъ, какъ мы выше видѣли, такъ колеблется. Не то мы видимъ у де Греефа.

Въ классификаціи наукъ, этомъ въ высшей степени важномъ для Конта вопросѣ, онъ вполнѣ согласенъ съ нимъ. И только раздѣляетъ біологію на физіологію и психологію. Но затѣмъ онъ снова поднимаетъ вопросъ о томъ, что отличаетъ біологію отъ соціологіи. То, что Контъ говоритъ, постоянный прогрессъ, есть и у индивида; а то, что онъ дальше говоритъ о воздѣйствіи каждаго поколѣнія на всѣ послѣдующія, де Греефъ обходитъ молчаніемъ. Можетъ быть, это кажется ему, фактомъ наслѣдственности, т. е. біологическимъ, слѣдовательно не

[1]) И въ другихъ мѣстахъ у де Греефа встрѣчаются ошибки въ отношеніи Конта. Такъ напр. (I, 229) онъ говоритъ, что одинъ ученикъ Конта, стоя ближе къ дѣйствительности, нежели его учитель, хотѣлъ предоставить свѣтскую власть наиболѣе выдающимся банкирамъ, между тѣмъ какъ разъ такимъ именно былъ планъ самого Конта. См. выше стр. 42.

специфически соціологическимъ. Точно также де Греефъ не признаетъ задачи соціологіи въ томъ видѣ, въ какомъ ее отчасти опредѣлилъ, отчасти выполнилъ Спенсеръ. Спенсеръ говоритъ, что природа цѣлаго вытекаетъ изъ природы составляющихъ его единицъ; но это примѣнимо къ біологіи такъ же, какъ и къ соціологіи. Такимъ образомъ, по Спенсеру, предметомъ соціологіи являются отношенія между рядомъ развитія индивида и рядомъ развитія общества (I, 18). Совершенно послѣдовательно Спенсеръ устанавливаетъ чисто естественные законы соціальнаго развитія, которые вполнѣ соотвѣтствуютъ извѣстнымъ біологическимъ законамъ. Отличительными чертами соціальнаго организма Спенсеръ считаетъ бо́льшую отдаленность элементовъ другъ отъ друга и общее распространеніе сознанія въ нихъ, которое въ физическомъ организмѣ сосредоточено; но оба этихъ признака при ближайшемъ изслѣдованіи не выдерживаютъ критики и, напротивъ, обнаруживаютъ даже сходство. Итакъ ни у Конта ни у Спенсера не было необходимаго основанія отдѣлять соціологію отъ біологіи (I, 19, 23).

На дѣлѣ, не считая двѣнадцати количественныхъ различій по степенямъ между отдѣльнымъ организмомъ и обществомъ, перечисляемыхъ I, 120—129, существуетъ очень вѣсское основаніе для такого раздѣленія,—именно свободное опредѣленіе воли человѣка, элемента общества, соціальной единицы (I, 76, 78), во всѣхъ его отношеніяхъ къ другимъ элементамъ, однимъ словомъ: *договоръ* или договорная свобода, которая въ процессѣ историческаго развитія всюду вытѣсняетъ принужденіе; но страннымъ образомъ подъ такое понятіе воли де Греефъ подводитъ также и безсознательное, инстинктивное содѣйствіе (I, 131), хотя различіе и заключается именно въ томъ, что соціальныя единицы обладаютъ разумомъ. Элементамъ физическаго организма недостаетъ этой свободы; она создаетъ соціальный организмъ, идеаломъ котораго является «organisme contractuel»,—форма, вообще говоря, недоступная біологіи. Правильное опредѣленіе соціальнаго организма (I, 140—141), не заключаетъ въ себѣ никакого специфическаго признака, кромѣ «consentement mutuel» соціальныхъ единицъ, въ которомъ проявляется коллективная воля. Для правовыхъ отношеній свободныхъ людей между собою въ физическомъ организмѣ нѣтъ аналогій (I, 144). Для такихъ явленій необходима особая наука.

О методахъ этой науки де Греефъ говоритъ то же, что Контъ (I, 33 и слѣд.; Lois sociol. 56—70). Такъ какъ ей свойственъ историческій методъ, то исторія вообще представляется де Греефу методомъ; если она занимается изслѣдованіемъ цѣлаго общества, то становится философіей исторіи (I, 35). Но лучшимъ средствомъ познанія является

«іерархическій порядокъ» и де Греефъ примѣняетъ его всюду, прежде всего къ внѣшнимъ условіямъ соціальной жизни.

Соціальныя явленія покоятся на неорганическомъ основаніи, территоріи, и выражаются въ органическихъ существахъ,—населеніи. Физическія свойства страны вліяютъ на жителей, но они не всемогущи; напротивъ, развивающаяся цивилизація успѣшно борется съ географическими вліяніями (I, 50—51). Но мезологія (познаніе среды) является, тѣмъ не менѣе, предварительной ступенью соціологіи (I, 46). Всѣ элементы среды, всѣ физическіе факторы располагаются въ послѣдовательномъ порядкѣ отъ простого и общаго къ сложному и спеціальному (I, 47); порядокъ этотъ не соотвѣтствуетъ контовскому, но по возможности долженъ приблизиться къ нему; къ сожалѣнію, де Греефъ смѣшиваетъ факты и науку о фактахъ. Порядокъ его начинается съ астрономическихъ факторовъ жизни на землѣ, переходитъ затѣмъ къ 2) геометрическимъ и ариѳметическимъ факторамъ, подъ которыми онъ, повидимому, подразумѣваетъ пространственную, выраженную въ числахъ величину земного шара и отдѣльныхъ странъ; далѣе идетъ 3) «configuration géographique et physique», т. е., повидимому, географія горизонтальныхъ отношеній, такъ какъ орографія, или по выраженію де Греефа «орологія», возникаетъ лишь впослѣдствіи; далѣе 4) физико-химическое вліяніе почвы и внутренности земли,—предметъ изслѣдованій геологіи и минералогіи; за нимъ 5) вертикальныя отношенія и распредѣленіе водъ; 6) вліяніе органической поверхности (ботаника, зоологія, біологія, причемъ послѣдняя изучаетъ вліяніе природы на человѣческую жизнь), наконецъ, 7) вліяніе психологіи; подъ этимъ вліяніемъ слѣдовало бы понимать различныя расовыя особенности, вызванныя окружающей природой, потому что де Греефъ говоритъ здѣсь объ элементарныхъ, такъ сказать, условіяхъ общества; на самомъ же дѣлѣ онъ имѣетъ въ виду вліяніе индивидуальныхъ идей и чувствъ, даже такихъ сложныхъ, какъ эгоизмъ и альтруизмъ, которые въ большинствѣ случаевъ являются продуктомъ общества, а не предварительнымъ его условіемъ (I, 64—65).

Приведя, такимъ образомъ, наружные форты общества въ іерархическую систему, де Греефъ примѣняетъ тотъ же способъ и къ самому обществу.

И здѣсь тоже нѣтъ другого принципа конструкціи, кромѣ убывающей общности и возрастающей «complexité» (I, 20). Но что именно должно быть болѣе или менѣе общимъ? Субъектъ, которому онъ приписываетъ это свойство, можетъ быть только одинъ, если принять общность за принципъ дѣленія. Прямо онъ не говоритъ этого; но такъ

какъ его соціологія должна служить политикѣ, теорія практикѣ, а политику онъ называетъ наукой о направленіи соціальной воли (I, 182) или теоріей коллективной воли (Lois sociol. 156), то и въ данномъ случаѣ волевыя отношенія должны установить всѣ ряды «іерархической системы».

Конечно, этимъ еще мало сказано. У воли есть субъекты и объекты. Что же убываетъ въ своей общности? Субъекты-ли, такъ что отъ волевыхъ явленій, встрѣчающихся у всѣхъ, наблюдается переходъ къ явленіямъ, которыя свойственны лишь немногимъ? Повидимому, не то, потому что моральныя явленія, которыя навѣрное, всѣхъ касаются, образуютъ пятый рядъ изъ числа семи. Напротивъ, опредѣляющимъ принципомъ, по видимому, являются объекты, которые дѣйствительно убываютъ такимъ образомъ, что первый рядъ обнимаетъ всю жизнь, а послѣдующіе лишь части ея. А если это такъ, то какъ же располагаются части? Очевидно, въ порядкѣ своей сложности, такъ что каждая послѣдующая нуждается во всѣхъ предшествующихъ, на это ясно указывается (Lois sociol. 81). Такимъ образомъ, получается семь соціальныхъ сферъ, семь «grands facteurs élémentaires de la structure sociale», семь различныхъ «combinaisons»: «économique, génésique (семейныя отношенія), artistique, scientifique, morale, juridique, politique; искусство и наука при этомъ расположены въ такомъ порядкѣ, что не нуждаются въ морали, правѣ и государствѣ, а, наоборотъ, мораль, право и государство въ нихъ нуждаются и предполагаютъ ихъ. Но этой іерархіи мало де Греефу. Онъ весь уходитъ въ іерархію, какъ византіецъ. Семь жизненныхъ сферъ все еще такъ велики и обширны, что каждая въ своихъ предѣлахъ можетъ допустить еще одно іерархическое расчлененіе. Эта іерархія второго порядка основана на томъ же принципѣ, что и первая, на возрастаніи сложности; съ большимъ искусствомъ де Греефъ старается указать ее въ логическомъ и послѣдовательномъ развитіи отдѣльныхъ областей. Въ одной таблицѣ (I, 214) онъ даетъ обзоръ обѣихъ іерархій. Правда, не одинаково удались онѣ ему. Въ искусствахъ онъ, напримѣръ, различаетъ лишь два порядка: промышленныя и изящныя искусства; напротивъ, въ правѣ девять рядовъ, начиная съ торговаго права, которое онъ считаетъ древнѣйшимъ, и кончая «droit public externe et interne», т. е. международнымъ и государственнымъ правомъ. Замѣчательно, что уголовное право возникаетъ очень поздно, только въ седьмомъ ряду.

Въ обѣихъ іерархіяхъ, такимъ образомъ, выражается взаимная зависимость жизненныхъ сферъ въ состояніи покоя; онѣ не только субъективны, но и объективны, (I, 159). Онѣ имѣютъ большое значеніе

для эволюціи, динамики. Эволюція идетъ по пути отъ состоянія принужденія къ состоянію свободы, отъ господства власти къ господству договора (I, 134, 138),—новое доказательство того, что у де Греефа намъ постоянно приходится имѣть дѣло съ волевыми отношеніями. Правда онъ иногда употребляетъ обороты рѣчи весьма фаталистическаго характера, напримѣръ, объ учрежденіяхъ онъ говоритъ, что это органы, при помощи которыхъ явленія (а не люди!) функціонируютъ (Lois Sociales 142), но въ такихъ случаяхъ онъ лишь неточно выражается. На самомъ же дѣлѣ онъ никогда не забываетъ, что свободное самоопредѣленіе соціальной единицы есть тотъ дифференцирующій фактъ, при посредствѣ котораго онъ отдѣляетъ соціологію отъ біологіи (II, 1—2).

Когда это развитіе совершается въ экономіи, наиболѣе общей и обширной сферѣ, то оно захватываетъ также и высшія сферы (I, 168, 170—177, II, 22). Вліяніе снизу вверхъ очень сильно, хотя при стремленіи вверхъ, силы его убываютъ. Тѣмъ болѣе необходимо было точнѣе опредѣлить родъ этого вліянія, что самое слово «вліяніе» очень неопредѣленное; и къ тому же совершенно непонятно, какъ изъ экономическихъ фактовъ, напримѣръ изъ появленія земледѣлія, образуется содержаніе искусства, міровоззрѣнія, морали, права и политики народа.— Или вновь создается не содержаніе, а форма? Или то или другое всегда необходимо связаны? Все это очень сомнительно, даже когда читаешь такія изреченія оракула, какъ слѣдующее (I, 231): «Научные и религіозные принципы отливаются въ болѣе широкой формѣ экономическаго міра, образъ котораго навсегда сохраняютъ, не смотря на частныя видоизмѣненія, отличающія ихъ отъ него». По де Греефу, для практическаго государственнаго дѣятеля всегда почти возможенъ только противоположный путь, отъ высшей сферы, политики, къ низшей, экономіи. Такое распространеніе воздѣйствія сверху внизъ ослабляетъ его въ гораздо большей степени, нежели обратное движеніе. Неправильное расположеніе искусства и науки здѣсь особенно сказывается. Согласно іерархіи де Греефа, прогрессъ искусства долженъ сильно вліять на науку и мораль, но прогрессъ морали или науки долженъ мало вліять на искусство! (Transf стр. 322—323, 331—332, 338—339).

Послѣдовательно, де Греефъ долженъ былъ бы теперь показать прогрессъ отъ власти къ договору въ хозяйствѣ и объяснить, какъ онъ переносится въ другія области. Но онъ только заявляетъ объ этомъ, и ничего не доказываетъ. Мало того, каждая отдѣльная область разсматривается изолированно. Въ началѣ каждой изъ нихъ возникаетъ принужденіе, въ концѣ,—по крайней мѣрѣ у прогрессивныхъ народовъ и обществъ,—свобода.

Въ экономіи прогрессъ измѣняетъ формы собственности и создаетъ въ виду этого слѣдующій рядъ: деспотическая общая собственность, квиритская частная собственность, собственность ограниченная налогами, соціализація собственности (II, 91). Точно также положеніе рабочихъ подчиняется прогрессу на пути къ свободѣ: сначала идетъ рабство, затѣмъ принудительная цеховая организація и, наконецъ, свобода наемнаго рабочаго. Частная собственность не прекратится и въ будущемъ; ея соціализація выразится въ общности производства (II. 117—125). На ряду съ этимъ прогрессомъ правовыхъ отношеній происходитъ развитіе согласно второй іерархіи. Самой общей, а потому первой и важнѣйшей отраслью, является торговый оборотъ, который предшествуетъ производству и даже въ первобытной стадіи человѣчества, потребленію, а не слѣдуетъ за ними (II, 49, 69); торговое право тоже представляется де Греефу древнѣйшимъ юридическимъ институтомъ (I, 214). Земледѣліе и промышленность развиваются позднѣе, потому что они сложнѣе торговаго оборота (II, 65); за ними идутъ другія ступени іерархіи ремеслъ (II, 217—223). Торговый оборотъ—важнѣйшій элементъ экономической жизни. Де Греефъ осмѣливается даже произнести пророческую фразу: «Скажите мнѣ, какова организація кредита, и я скажу вамъ, каково политическое устройство страны» (II, 28). Торговый оборотъ теперь еще подчиняется господству благороднаго металла, благодаря которому возникаетъ система вознагражденія. Только тогда, когда онъ освободится отъ него, онъ сможетъ вполнѣ излить свои блага для счастья и свободы человѣчества (II, 58 и слѣд., 98, 110—111).

Аналогичное движеніе совершается и въ семьѣ, которая вообще подчиняется экономической необходимости (II, 142). Здѣсь пророчество де Греефа еще смѣлѣе звучитъ, чѣмъ въ отношеніи торговаго оборота: «скажите мнѣ, какъ питается общество, и я скажу вамъ, каково его семейное устройство». (ibid.). Де Греефъ говоритъ такъ, какъ будто на одной и той же ступени хозяйства, напримѣръ, при кочевомъ бытѣ, никогда не существовала моногамическая (арійская) и вмѣстѣ съ тѣмъ полигамическая (семитическая) семья. Семья начинается съ принужденія, деспотіи и кончается договоромъ (при заключеніи брака); дѣти еще не находятся въ договорныхъ отношеніяхъ съ родителями, но ограждаются отъ насилія съ ихъ стороны (II, 146—147). Вторая іерархія создаетъ послѣдовательно: любовь, бракъ, семью (I, 214); къ сожалѣнію, характерный всемірноисторическій прогрессъ отъ брака къ семьѣ совершенно не выясненъ.

Въ области искусства освободительное развитіе слѣдуетъ понимать

такъ, что художникъ первоначально подчиняется авторитету школы, правиламъ, а съ теченіемъ исторіи, подобно изслѣдователю науки, становится свободнымъ (II, 204, 400). Іерархія самого искусства, какъ выше указано было, недостаточно выяснена въ большой таблицѣ; различаются лишь промышленныя и изящныя искусства; однако, послѣднія въ дальнѣйшемъ изложеніи (II, 166) раздѣлены на нѣкоторыя категоріи. Что касается міровоззрѣній (croyances), помѣщенныхъ въ научную сферу, то въ нихъ указывается порядокъ Конта: религія, метафизика и наука; какъ и у Конта, они, естественно, расположены по степенямъ убывающей общности. Религіозныя явленія въ существѣ изложены по Спенсеру (II, 189 и слѣд.).

Мораль указываетъ на то же движеніе отъ принужденія къ автономіи свободнаго человѣка (II, 258, 269).—Право первоначально есть воля деспота, постепенно оно превращается въ законъ, создаваемый тѣми, кто долженъ ему повиноваться (II, 284—285). Въ политикѣ сначала возникаетъ насильственный образъ правленія деспота,—въ концѣ свободная республика; но и республика, вообще всякое государство, исчезнетъ, и его мѣсто займетъ свободный союзъ, основанный на договорѣ. Зародившаяся у Сенъ-Симона (т. 20, стр. 42, 192) и принятая всѣми соціалистами формула исповѣдуется и де Греефомъ; формула эта гласитъ: въ будущемъ нѣтъ господства надъ личностями, а только управленіе вещами. Де Греефъ говоритъ: «Въ демократическомъ обществѣ публичное право должно проявляться не въ организаціи властей, а въ организаціи функцій» (II, 338, также 382). Только чтобы не было твердаго правительства, никакихъ авторитетовъ (II, 366, 395)! Повсюду синдикаты (II, 388)!

Для послѣднихъ трехъ сферъ, морали, права и политики, также указывается движеніе отъ общаго къ частному (I, 214), но не безъ натяжки, какъ выше это было сдѣлано относительно права.

Наряду съ этими двумя направленіями эволюціи каждой области: отъ принужденія къ договору и отъ общаго къ частному, упоминается еще и о третьемъ направленіи, какъ о настоящемъ мѣрилѣ прогресса (Transf. стр. 7) общества, именно о степени организаціи. Это направленіе не совпадаетъ съ движеніемъ отъ общаго къ частному; благодаря такому движенію въ хозяйствѣ возникаютъ отдѣльныя хозяйственныя отрасли, изъ которыхъ каждая сама по себѣ можетъ развиваться на пути къ совершенству организаціи. Напротивъ, эволюція къ болѣе совершенной организаціи представляетъ собою біологическую аналогію, слѣдуя которой уже Контъ,—основываясь на возрастающей силѣ нервной системы въ зоологическомъ ряду,—располагалъ общества по степени солидарности.

Эта сторона эволюціи, тождественная съ возрастающей дифференціаціей Спенсера, представляется де Греефу настолько очевидной, что онъ лишь по отношенію къ хозяйству трактуетъ о ней нѣсколько подробнѣе, вообще же едва упоминаетъ. Она къ тому же образуетъ лишь часть понятія прогресса, которое заключаетъ въ себѣ еще обѣ другія эволюціи,— отъ общаго къ частному и отъ подчиненія къ свободѣ (Transf. стр. 354).

Кромѣ эволюціи, существуетъ еще все возрастающая «aggrégation» (съ нѣкоторыми измѣненіями это заимствовано у Спенсера, какъ мы увидимъ далѣе); сначала она носитъ внѣшній характеръ, а потомъ превращается во внутреннюю связь общества; отъ индивидовъ она переходитъ къ разнополой парѣ (couple androgyne), къ семьѣ, роду, націи, къ зарождающимъ международнымъ союзамъ (I, 81, 87—88; II, 24). Всѣ эти аггрегаты, и величайшій изъ нихъ, формулирующійся въ наше время, доставляютъ органы и функціи для семи главныхъ родовъ соціальной дѣятельности (I, 88).

Въ спеціально посвященной соціальной динамикѣ книгѣ: Le Transformisme social де Греефъ въ дополненіе къ своей теоріи прогресса разбираетъ два вопроса:

1. Дѣйствительно ли прогрессъ, какъ полагаютъ нѣкоторые, напримѣръ Э. де Лавелэ и А. Лоріа (но не Гегель, какъ думаетъ де Греефъ, смѣшивая его очевидно съ Шеллингомъ, Transf. 473—474, Lois Soc. 168) представляется циклическимъ, возвращающимся къ началу Онъ правильно отрицаетъ это, какъ впрочемъ это дѣлалъ Контъ до него (IV, 169). Возвращеніе къ примитивнымъ формамъ встрѣчается только въ случаяхъ регресса. Напримѣръ, первобытныя общества гомогенны, у нихъ нѣтъ раздѣленія труда. Только вырожденіе, регрессъ могутъ возстановить гомогенезисъ; прогрессъ постоянно будетъ развивать далѣе принципъ раздѣленія труда (Transf. Soc. стр. 473—486, 499). Въ дѣйствительности историческое движеніе во многихъ областяхъ, если употребить образное выраженіе, совершалось по линіи спирали (hélicoidal, Transf. стр. 505), т. е. движеніе часто принимаетъ направленіе, параллельное предыдущему, но на болѣе высокой ступени и въ болѣе широкомъ объемѣ.

2. Де Греефъ спрашиваетъ, существуетъ ли также регрессъ и отвѣчаетъ на вопросъ утвердительно (Transf. стр. 337), главнымъ образомъ по аналогіи съ животнымъ царствомъ. Какъ въ немъ паразитизмъ влечетъ за собою регрессивное образованіе, такъ и соціальный паразитизмъ можетъ задержать прогрессъ (Transf. 470 и слѣд.) и вызвать вырожденіе. Война—регрессивное явленіе. «rétractile» (Transf. 501); наука и экономія содѣйствуютъ прогрессу. И упадокъ касается прежде всего

высшей, наиболѣе сложной сферы соціальной жизни, — политическихъ формъ, а затѣмъ распространяется на низшія сферы (Lois soc. 174). Таково же и мнѣніе Конта, но идеи у него стоятъ выше всего. Общій законъ гласитъ, что устойчивость формъ находится въ обратномъ отношеніи къ ихъ сложности (Lois soc. 174 — 175). Но Контъ причинъ упадка ищетъ тоже въ идеяхъ, а по де-Греефу онѣ заключаются въ низшемъ ряду, въ экономіи (Lois soc. 179—180). Правильное пониманіе зависимости и направленій соціальнаго развитія, а прежде всего классификаціи соціальныхъ наукъ является предварительнымъ условіемъ правильной политики (I, 30, 44 и др.).

Такимъ образомъ, де Греефъ выставилъ нѣсколько общихъ положеній, какъ продолжатель Конта, но не далъ новой, глубокой теоріи общества. Развитіе отъ «status» къ договору было задолго до де Греефа указано Г. С. Мэномъ, какъ направленіе, встрѣчающееся во всѣхъ прогрессивныхъ обществахъ. А его іерархія, съ одной стороны, по сравненію съ контовской, вовсе не такъ нова, какъ онъ думаетъ, а съ другой стороны не представляетъ собою ничего глубокаго, тѣмъ болѣе, что вытекающіе изъ нея результаты только утверждаются, но не доказываются. Существенно развить ученіе Конта де Греефу не удалось. Плодотворная мысль, что въ соціологіи дѣло идетъ о волевыхъ отношеніяхъ, находится у него въ зародышевомъ состояніи, но не получаетъ дальнѣйшаго развитія [1]).

---

[1]) Неспособность де Греефа открывать новыя историко-философскія истины проявляется въ различныхъ историческихъ ошибкахъ, изъ которыхъ я приведу лишь нѣсколько. Онъ всегда знаетъ только „propriété communautaire despotique“ (Introd. II, 77). Повидимому, ему неизвѣстно, что наиболѣе частая форма общей собственности въ исторіи, родовая собственность (gens), существовала въ обществѣ, которое, какъ признаетъ лучшій знатокъ его L. H. Morgan (Ancient society) Нью-Іоркъ, 1877, стр. 71—74; нѣмецкій переводъ W. Eichhff и K. Kautsky подъ заглавіемъ: Die Urgesellschaft, Штутгартъ, 1891, стр. 60—62) имѣло чисто демократическое устройство. „Свобода, равенство и братство, хотя и не формулированныя, составляли основные принципы gens“. (Морганъ, op. cit. стр. 85; переводъ стр. 73).—Демократическіе обычаи изъ собраній „gentiles“ переносились въ собраніе родоначальниковъ, которое являлось правительствомъ высшей единицы, племени; переносились они и въ собраніе родоначальниковъ нѣсколькихъ племенъ, которое представляло органъ высшей единицы,—союза. Такъ, напримѣръ, въ совѣщательномъ собраніи союза ирокезовъ не могло быть большинства; если какой-либо вопросъ не встрѣчалъ общаго одобренія, то снимался съ очереди (Морганъ, стр. 140; переводъ стр. 119). Точно также и рѣшенія нѣмецкаго Markgenossenschaft должны были быть единогласными; если не всѣ члены „марки“ одобряли предложеніе, то оно не проходило (ср. K. Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, I, Лейпцигъ, 1880, стр. 130). Итакъ „propriété communautaire“ древнихъ временъ почти всегда противорѣчитъ понятію „despotique“.—Очевидно, совершенно невѣрное представленіе о римскихъ плебеяхъ лежитъ въ основѣ фразы II. 369: „quand la plèbe eut conquit le droit au service militaire“, какъ будто право это когда-либо оспаривалось, а, наоборотъ, противодѣйствіе

V. П. Лакомбъ. А. Вагнеръ.

(P. Lacombe. A. Wagner).

Къ аналогичнымъ выводамъ съ де Греефомъ, который называетъ себя соціологомъ, приходитъ французскій историкъ, П. Лакомбъ, изучавшій Конта, Спенсера и Милля, съ цѣлью опредѣлить научныя задачи исторіи,—задачи, отличающія ее отъ простого накопленія фактовъ, «érudition». [1])

Лакомбъ справедливо признаетъ задачей всякой науки установленіе сходствъ (op. cit. стр. 2), хотя бы вначалѣ это были лишь эмпирическія, основанныя на индукціи, обобщенія, при которыхъ причины аналогіи могутъ быть еще скрыты (стр. 3).

Объектомъ исторіи являются люди и ихъ дѣйствія. Что касается людей, то нужно различать три рода ихъ: 1. человѣка вообще, т. е. чисто антропологическіе или психологическіе и потому каждому свойственные, общіе признаки человѣка; они образуюъ содержаніе общей біологіи (антропологіи и психологіи); 2. отдѣльнаго человѣка,—предметъ подготовительной научной работы, érudition; 3. человѣка временнаго или историческаго, который обладаетъ не только общечеловѣческими, вѣчными, или чисто индивидуальными, одинъ разъ встрѣчающимися чертами, но также признаками, свойственными людямъ опредѣленной сферы и опредѣленной эпохи, типичными для ихъ періода. Такой человѣкъ составляетъ настоящій предметъ исторіи, какъ науки (стр. 5—7).

набору со стороны плебса послужило ему первымъ средствомъ борьбы. Въ другомъ мѣстѣ op. cit., въ обзорѣ римской исторіи даже Нума и Сервій представлены историческими личностями. „Evolution des croyances et des doctrines“ въ „Transformisme social“ подлежитъ основательной критикѣ и исправленію, особенно то, что говоритъ де Греефъ о Платонѣ (стр. 48—50) и о стоикахъ (стр. 62). Онъ заявляетъ, между прочимъ, что Эмпедоклъ „возвѣстилъ необходимость все распредѣляющаго логоса“ (стр. 38); но это значитъ совершенно искажать факты, потому что Гераклитъ давно уже это сдѣлалъ, еще до рожденія Эмпедокла, у послѣдняго „логосъ“ вовсе не играетъ такой выдающейся роли.

Но не только съ историческими фактами де Греефъ такъ свободно обращается; той же участи подвергается и физіологія; I, 110 онъ говоритъ, что при размягченіи мозга прежде всего утрачивается сознаніе „простѣйшихъ фактовъ“, тогда какъ элементарная физіологическая истина гласитъ, что при всѣхъ душевныхъ болѣзняхъ сначала исчезаютъ наиболѣе сложныя представленія, пріобрѣтенныя послѣдними.

[1]) Его книга поэтому называется: „De l'histoire considérée comme science“. Парижъ, 1894). Ср. предисловіе. Лакомбъ много заимствуетъ у Конта; это видно (изъ приверженности его іерархіи наукъ (стр. 31) и повторенія контовской мысли, что человѣкъ былъ бы негоденъ для общества, если бы былъ свободенъ отъ эгоизма и всѣхъ животныхъ инстинктовъ (стр. 269, 271).

То же слѣдуетъ сказать и о человѣческихъ дѣйствіяхъ. Общее въ нихъ—ихъ природная сторона, подчиняющая ихъ законамъ природы; ихъ, слѣдовательно, должно изучать естественнонаучнымъ путемъ. Отдѣльныя явленія,—имена участвующихъ лицъ, дни и часы, составляютъ предметъ знанія, а не науки. Дѣйствіе постольку лишь бываетъ предметомъ исторіи, какъ науки или соціологіи, поскольку оно является временнымъ, историческимъ, т. е. основано на какомъ либо обычаѣ опредѣленной мѣстности, опредѣленной эпохи и поскольку обычай этотъ находитъ въ немъ своемъ выраженіе (стр. 7—9, 249). Вѣчно, по Лакомбу, явленіе природы; преходяще—все единичное, событіе; сохраняется—учрежденіе, результатъ „событія, имѣвшаго послѣдствія“ (стр. 10) Такимъ образомъ, исторія по преимуществу есть наука объ учрежденіяхъ; она изучаетъ событія лишь постольку, поскольку они ведутъ къ учрежденіямъ или въ качествѣ результатовъ дѣятельности временнаго человѣка проявляютъ вліяніе господствующихъ учрежденій (стр. 11).

Исторія, однако, не можетъ раскрыть причинъ событій; она, наоборотъ, должна узнать о нихъ изъ психологіи, „которая, въ свою очередь, заимствуетъ изъ исторіи факты и изучаетъ ихъ дедуктивнымъ путемъ“ (стр. 152 и слѣд.). Но человѣческія дѣйствія основываются на потребностяхъ. Лакомбъ предполагаетъ, что воля вообще или, по крайней мѣрѣ, первоначально, находится подъ исключительнымъ вліяніемъ потребностей (стр. 35). Потребности же не всѣ одинаковы, но въ большей или меньшей степени интенсивны. Отсюда возникаетъ теорія неотложности (théorie d'urgence), по которой первыми по времени и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе важными признаются учрежденія, служащія самымъ настоятельнымъ потребностямъ.—Первой и наиболѣе настоятельной потребностью является экономическая; поэтому экономическія учрежденія возникаютъ раньше всѣхъ другихъ и суть самыя устойчивыя. Къ нимъ относятся: техника добыванія пищи, распредѣленіе имущества, потребленіе и обмѣнъ. Къ экономическимъ учрежденіямъ слѣдуетъ причислить также и военныя, потому что война всегда имѣетъ цѣлью насильственное присвоеніе чужого имущества. Экономическая потребность и половой инстинктъ сообща создаютъ семью, которую впослѣдствіи укрѣпляютъ симпатія и честолюбіе (ст. 69—71). Честолюбіе, основываясь на самолюбіи, является сильнѣйшей потребностью послѣ двухъ вышеуказанныхъ. Изъ экономической потребности и честолюбія (стр. 79—81),—не столько изъ симпатіи и антипатіи (стр. 84) возникаютъ моральныя идеи и учрежденія; эти учрежденія тѣмъ прочнѣе и однороднѣе, чѣмъ болѣе примитивной является группа, въ которой они создаются, тогда какъ болѣе развитыя общества для различныхъ классовъ и состояній

имѣютъ различную мораль, напримѣръ для солдатъ иная мораль, нежели для гражданъ (стр. 88), для войны иная, нежели для мира (стр. 89).— Къ моральнымъ учрежденіямъ Лакомбъ относитъ также и правовыя, изъ которыхъ одни,—договорное право и уголовное, основаны на идеѣ равенства, а всѣ остальныя на тенденціи къ сохраненію общественнаго строя (стр. 92, 94). Равенство есть идеалъ, къ которому стремятся мораль и право (стр. 95/96). Уваженіе къ моральнымъ завѣтамъ вызываетъ главнымъ образомъ общественное мнѣніе (стр. 99 и слѣд.), не столько законъ и симпатія. Экономія, самолюбіе и симпатія создаютъ классы въ обществѣ, «institutions de classes» (стр. 104). Потребность удовольствій создаетъ «institutions mondaines» (стр. 108), собранія, служащія этой цѣли, не безъ вліянія полового чувства. Изъ экономическаго интереса и честолюбія со стороны правителей и изъ экономической выгоды со стороны подданыхъ возникаютъ политическія учрежденія (стр. 110). На дальнѣйшей элементарной потребности въ душевныхъ эмоціяхъ основано появленіе произведеній искусства и литературы (стр. 112). Изъ экономической необходимости возникаетъ знаніе окружающей среды (milieu), которое первоначально имѣетъ чисто практическую цѣль (стр. 114). Любопытство развиваетъ его и въ связи съ стремленіемъ къ умственному превосходству надъ другими создаетъ науку, (стр. 116), которая все болѣе и болѣе систематизируется. Только въ концѣ возникаетъ религіозная жизнь, хотя по своему значенію она уступаетъ только экономіи у Лакомба; въ существѣ своемъ она основана на воображаемой экономіи (стр. 126), т. е. на признаніи и почитаніи могучихъ, сверхчувственныхъ существъ, которыя могутъ приносить вредъ или пользу благополучію людей. Они появляются благодаря двоякому анимизму, человѣческому (первоначальному) и природному, изъ которыхъ первый приписываетъ тайную жизнь мертвымъ, а второй всѣмъ явленіямъ природы (стр. 122). Съ прогрессомъ истинной экономіи, т. е. богатства и науки, какъ источника богатства, воображаемая экономія ограничивается (стр. 126/127). Что еще остается,—принимаетъ нравственную форму (стр. 125) или служитъ дополненіемъ къ наукѣ (стр. 128).

Такимъ образомъ, Лакомбъ далъ нѣчто подобное тому что де Греефъ называетъ іерархической классификаціей соціальныхъ силъ. Принципомъ дѣленія является степень неотложности (urgence) потребностей, которымъ служатъ эти силы. По де Греефу крайняя неотложность является, вмѣстѣ съ тѣмъ наибольшей общностью (II, 27: L'entretien économique est la nécessité la plus urgente et la plus générale de la vie des sociétés). Эта специфически контовская мысль не встрѣчается у Лакомба. Но и у него экономическій интересъ лежитъ въ основѣ почти

всего остального, не будучи, однако, единовластнымъ. Наоборотъ, онъ хотѣлъ бы назвать исторію безпрестанной борьбой между экономическимъ интересомъ и столь же интенсивной потребностью въ славѣ. И не только экономія является мѣриломъ оцѣнки общества (стр. 283), но также и богатство, нравственность и интеллигентность (стр. 136).

Слѣдующій важный вопросъ—вопросъ о прогрессѣ общества. Прежде всего, гдѣ прогрессъ? Какія области имѣютъ здѣсь опредѣляющее значеніе?—Есть-ли міровоззрѣніе, какъ полагаютъ Тюрго, Контъ и Джонъ Стюартъ Милль, тотъ именно элементъ, который идетъ впередъ и влечетъ за собой остальные?—Отвѣтъ на это, какъ говоритъ Лакомбъ, даетъ вся его книга (стр. 134), но ни въ какомъ случаѣ не опредѣленный. То, въ силу закона настоятельной потребности (loi d'urgence), прогрессу нравственности и ума способствуетъ богатство (стр. 158 и слѣд.), то опять появляются «психическія» причины прогресса, которыя, правда, не отвѣчаютъ намъ на вопросъ гдѣ?, а только на вопросъ какъ? Всякій прогрессъ есть изобрѣтеніе въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, [1]) нововведеніе, исходящее отъ индивида (стр. 241, 340), которое затѣмъ, путемъ подражанія, принимается всѣми членами одного и того же общества, а часто и другими народами. Смотря по тому, допускаютъ ли народы такое вліяніе или замыкаются отъ него, происходитъ прогрессъ или застой (стр. 242), не вслѣдствіе мнимыхъ различій народнаго духа или генія расы (génie de race), потому что раса или вовсе не представляетъ собою осязаемой дѣйствительности (стр. 240, 307 и слѣд.), или же основана на физическихъ различіяхъ, которыя легко поддаются соціальнымъ вліяніямъ (стр. 324). Къ тому же, въ низшихъ сферахъ это совершается строго опредѣленнымъ, законосообразнымъ путемъ безъ существеннаго вліянія случая (стр. 262), тѣмъ болѣе, что, если нововведеніе или событіе произошло случайно, то усвоеніе его зависитъ не отъ отдѣльнаго лица, а отъ общаго настроенія (стр. 263). Но въ высшихъ областяхъ, особенно въ наукѣ, играетъ роль геній, явленіе случайное, недоступное никакимъ опредѣленіямъ систематической науки (стр. 246, 266, 351).

Послѣ вопроса какъ? остается еще вопросъ о цѣли прогресса. Очевидно и непререкаемо стремленіе человѣка къ счастью при помощи двухъ средствъ (milieux): природы и другихъ людей (стр. 269/270). Несомнѣнный прогрессъ въ данномъ случаѣ наблюдается лишь въ отношеніи одной стороны человѣческаго существа,—ума (стр. 281). Сча-

---

[1]) Въ основѣ этого лежитъ Г. Тардъ, Les lois de l'imitation (Парижъ, 1-е изд. 1890; 2-е изд. 1895) о которомъ рѣчь будетъ во второмъ отдѣлѣ

стье уже заключается въ извѣстномъ равновѣсіи какъ способностей такъ и чувствъ, на что до сихъ поръ еще недостаточно обращали вниманія (стр. 272). Такимъ образомъ, прогрессъ съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія представляется весьма различнымъ: съ точки зрѣнія знанія это - accumulation (накопленіе), съ точки зрѣнія счастья—conciliation (примиреніе) (стр. 289/290, 298). Законъ сохраненія энергіи, въ примѣненіи къ душевной жизни, вліяетъ такимъ образомъ, что пріобрѣтенію на одной сторонѣ соотвѣтствуетъ потеря на другой (стр. 273). Исполненіе долга само по себѣ не есть удовлетвореніе (стр. 278). Наиболѣе вѣрнымъ средствомъ для достиженія счастья является еще развитіе „émotions intellectuelles", такъ какъ здѣсь сама работа доставляетъ наслажденіе (стр. 281).

Такъ какъ «conciliation», единственная цѣль прогресса, зависитъ отъ многихъ спеціальныхъ условій, то простого опредѣленія для него найти нельзя (стр. 291); съ другой стороны, оно является лишь простымъ слѣдствіемъ «accumulation» (стр. 298). Вообще прогрессъ есть лишь фактъ, добытый путемъ опыта для одной части исторіи; такъ какъ особенно вслѣдствіе упадка традицій и торговли, бываютъ также случаи регресса, то прогрессъ вовсе не является общимъ и постоянно дѣйствующимъ закономъ (стр. 291 — 292). Выгоднаго видоизмѣненія нервной системы, которое только укрѣпляется путемъ наслѣдственности, согласно воззрѣніямъ Спенсера, напримѣръ, возникновенія склонности къ труду вмѣсто первоначальнаго отвращенія,—такого «органическаго прогресса», по Лакомбу нельзя доказать (стр. 298 и слѣд.) Лучшая споровка культурнаго человѣчества есть результатъ раздѣленія труда (стр. 303). Негритянскія дѣти учатся не хуже европейскихъ (стр 304). Регрессъ высококультурныхъ обществъ, какъ напримѣръ римскаго во второмъ вѣкѣ по Р. Х., тоже противорѣчитъ предположенію Спенсера. Односторонняя біологическая теорія Спенсера въ данномъ случаѣ ввела его въ заблужденіе (стр. 305). Предвидѣніе въ исторіи, вслѣдствіе вліянія индивидовъ, возможно для насъ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, главнымъ образомъ, конечно, (стр. 369—370) въ отношеніи ряда явленій, сравнительно совершающихся наиболѣе опредѣленно,—именно экономическихъ. Въ этомъ ряду ассоціація и солидарность (стр. 405 и слѣд.) сдѣлаются наиболѣе существенными силами будущаго, но организаціей займутся не массы, а немногія отдѣльныя лица [1])

[1]) Лакомбъ свободенъ отъ ошибокъ въ историческихъ частностяхъ, но, повидимому, онъ не знаетъ новыхъ изслѣдованій доисторическаго быта, какъ напримѣръ, трудовъ Л. Г. Моргана. Иначе онъ не сказалъ бы (стр. 190): „постушескія семьи, развившіяся въ кланы (=gentes) часто живутъ разбросанно", потому что очень сомнительно, являлась-ли элементомъ образованія высшей единицы, gens, моногамическая или полигамическая семья, которую только и можетъ имѣть въ виду Лакомбъ, или же наоборотъ, она возникла въ предѣлахъ „gens" подъ его защитой. Лакомбъ несправедливъ также по отношенію къ Конту, когда упрекаетъ его (стр, 291) въ томъ, что онъ не доказалъ благодѣтельнаго вліянія средневѣкового раздѣленія властей. Наоборотъ, Контъ, какъ выше было (стр: 35) замѣчено далъ цѣлый рядъ доказательствъ.

Совершенно независимо отъ Конта и его послѣдователей, А. Вагнеръ 1) для одной стороны жизни общества,—хозяйства, далъ классификацію побудительныхъ мотивовъ. Первымъ, относительно, но не абсолютно постояннымъ и общимъ мотивомъ является стремленіе къ хозяйственной выгодѣ для себя или для близкихъ (которые настолько примыкаютъ къ дѣйствующему лицу, что забота у нихъ есть лишь «скрытый подъ маской эгоизмъ»); второй мотивъ—стремленіе къ наградѣ (и вмѣстѣ съ тѣмъ страхъ передъ наказаніемъ): третій—чувство чести (и страхъ передъ позоромъ); четвертый — стремленіе къ дѣятельности (и отвращеніе къ бездѣйствію): пятый, наконецъ, единственный не эгоистическій, — стремленіе къ удовлетворенію совѣсти. Всѣ пять мотивовъ, по Вагнеру, постоянно дѣйствуетъ въ разнообразныхъ соединеніяхъ; либеральная школа политической экономіи видитъ лишь первый мотивъ, соціализмъ видитъ его только въ прошломъ, однако, вѣритъ, что въ ближайшемъ будущемъ онъ исчезнетъ. [2]) Историческаго объясненія развитія и взаимныхъ отношеній мотивовъ Вагнеръ не далъ.

VI. Значеніе классифицирующей соціологіи.

Въ предыдущемъ изложеніи мы видѣли, что классифицирующее изслѣдованіе соціальныхъ явленій не составляетъ исключительной особенности Конта. Не только послѣдователи Конта его примѣняютъ, но также и П. Лакомбъ, исходящій не отъ одного Конта, и А. Вагнеръ, который, совершенно независимо отъ Конта, пришелъ къ этому при помощи фактовъ изъ экономической области. Дѣйствительно, какъ въ отношеніи жизни природы и естествознанія, такъ въ отношеніи общественной жизни и соціологіи, классификація является первой обязанностью, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ не излишней. Вопросъ лишь въ томъ, удалось ли ее поднять съ описательной до степени реконструктивной.

Мы уже видѣли, что контовская классификація наукъ не была логической и вмѣстѣ съ тѣмъ исторической, и что Спенсеръ правильно назвалъ ее односторонне логической. Не удались также сдѣланныя при

[1]) Grundlegung der politischen Oekonomie, I (3 изд. Лейпцигъ 1892) стр. 83 и слѣд.

[2]) Ср. C. Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne (Парижъ 1896), стр. 74 и слѣд.

помощи тѣхъ же средствъ,—полнѣе всего де Гресфомъ,—попытки генетическихъ классификацій соціальныхъ фактовъ.

Послѣдовательность соціальныхъ жизненныхъ явленій, какъ ее представляетъ де Греефъ, не можетъ быть доказана. Что это значитъ, что искусство, или «organisme artistique» образовалось тогда только, когда уже существовали двѣ первыя комбинаціи (хозяйство и семья) (II, 148))? Подъ «organisme artistique» онъ не можетъ понимать особаго класса художниковъ, потому что въ такомъ случаѣ до эпохи странствующихъ пѣвцовъ не было бы никакого искусства. Но искусство должно было возникнуть очень рано, потому что, по его мнѣнію, оно предшествуетъ наукѣ, къ которой онъ причислялъ и религію. А по Э. Б. Тэйлору [1]) нѣтъ такого примитивнаго народа, у котораго нельзя было бы найти извѣстнаго минимума религіи именно «вѣры въ духовныя существа.» Затѣмъ, искусство, и по де Греефу, есть проявленіе стремленія къ игрѣ, наблюдаемаго и у животныхъ. Искусство такимъ образомъ, также примитивно, какъ и первая человѣческая орда; стало быть, оно вмѣстѣ съ религіей возникаетъ одновременно съ ордой и по всей вѣроятности ранѣе первыхъ формъ семьи, потому что наиболѣе примитивная орда таковыхъ не знаетъ. А политическая власть, которая по де Греефу должна принадлежать къ числу наиболѣе позднихъ жизненныхъ явленій, возникаетъ одновременно съ самымъ раннимъ явленіемъ—экономіей. Общая воля орды есть уже примитивное государство. Всѣ дальнѣйшіе выводы, касающіеся теоріи развитія, которые де Греефъ въ третьемъ томѣ «Introduction» обѣщаетъ дать въ свой соціальной динамикѣ, не смогутъ подтвердить его предположенія.

Наряду съ послѣдовательностью во времени различныхъ областей явленій столь же неправильной представляется послѣдовательность различныхъ частей въ каждой отдѣльной области, указываемая де Греефомъ; выше (стр. 64, 67) мы должны были назвать ее наслѣдственной. Напримѣръ, его историческая послѣдовательность различныхъ отдѣловъ права—чистая фантазія. Де Греефъ полагаетъ, что одно за другимъ появились: право экономіи (торговли, промышленности, земледѣлія), гражданское право, право искусства, право мысли, наказанія и нравственнаго образа дѣйствій (droit pénal et moral), государственное управленіе, международное и государственное право (droit public externe et interne). Что означаютъ очень старинныя, предшествующія уголовному праву, право искусства и мысли—остаются его тайной. Защиты духовной собственности онъ не можетъ имѣть въ виду, потому что она существуетъ едва

[1]) Primitive Culture, нѣм. переводъ I. W. Sprengel и Fr. Poske.

200 лѣтъ. Но представлять торговое право наиболѣе древнимъ, а уголовное право, болѣе молодымъ, нежели все гражданское право, даже болѣе молодымъ, нежели право искусства и мысли, — значитъ просто строить иной міръ. Уголовное право, возникшее изъ примитивнаго инстинкта, жажды мести, является древнѣйшимъ изъ всѣхъ отдѣловъ права. Мы увидимъ впослѣдствіи, что, какъ правильно указалъ Дюркгеймъ, примитивные народы имѣютъ почти только уголовное право, и что гражданское право, включая сюда и хозяйственное, появляется въ позднѣйшее время, потому именно, и Дюркгеймъ упускаетъ это изъ виду,—что первоначально хозяйство носитъ общинный характеръ и не представляетъ собою области, въ которой могли столкнуться спорящія волевыя единицы, слѣдовательно, не есть область права. Какъ въ исторіи права, такъ и въ другихъ областяхъ, очень легко опровергнуть предположенія де Греефа.

Взаимодѣйствіе соціальныхъ факторовъ по теоріи де Греефа, какъ и послѣдовательность во времени, есть иллюзія. Низшій элементъ его ряда—экономія; высшій—политика. Такъ какъ вліяніе снизу вверхъ очень сильно, а сверху внизъ слабо и чѣмъ дальше, тѣмъ слабѣе, а въ низшемъ слою наиболѣе слабо, то, значитъ, воздѣйствіе политическихъ факторовъ на экономію должно быть минимальнымъ, меньшимъ, нежели вліянія права, морали, науки, искусства, семейной жизни, образующія убывающій рядъ. Но, какъ ниже будетъ показано, при изложеніи экономической исторіи,—въ исторіи наблюдается весьма тѣсное взаимодѣйствіе между экономіей и политикой, такъ что не только экономическія стремленія принимаютъ политическій характеръ, но и наоборотъ политическія силы вліяютъ на экономію,—по крайней мѣрѣ, такъ же сильно, какъ на право, и во всякомъ случаѣ, сильнѣе, нежели на мораль, науку, искусство, семейную жизнь. Представьте себѣ только все народное хозяйство подъ руководствомъ абсолютизма, предпріятія самого государства!

Основная мысль Конта непримѣнима къ развитію наукъ. Спенсеръ безусловно доказалъ это. По отношенію къ развитію вещей она не столь ошибочна.—Болѣе общее, абстрактное, не только логически, но и во времени является въ данномъ случаѣ болѣе раннимъ; наоборотъ, болѣе спеціальное, опредѣленное, болѣе богатое признаками, возникаетъ позже. Таковъ законъ развитія. Опредѣляя его какъ измѣненіе отъ несвязной однородности къ связной разнородности, Спенсеръ подтверждаетъ высказанную только что мысль. Однородное имѣетъ мало,—разнородное много признаковъ. У Аристотеля тоже общее—общая форма, какъ и общая матерія,—есть πρότερον τῇ φύσει а опредѣленная, единичная вещь—ὕστερον τῇ φύσει.

Чѣмъ же объясняется неудача де Греефа? Основная мысль его, что общее возникаетъ раньше частнаго,—вѣрна, но онъ ошибается въ отношеніи того, что слѣдуетъ понимать подъ именемъ общаго. Что инстинктъ питанія общѣе инстинкта воспроизведенія, и, слѣдовательно, экономія общѣе и возникаетъ раньше любви,—можно еще допустить, хотя оба инстинкта, питанія и воспроизведенія суть только различныя проявленія потребности организма въ ростѣ. Но искусство, религія, мораль, право и политика,—всѣ эти «соціальныя силы» вовсе не образуютъ ряда убывающей общности. Занятіе искусствомъ у примитивнаго человѣка не общѣе его религіозной мысли и дѣятельности; навѣрное, онѣ проявляются одинаково часто и у всѣхъ членовъ рода; въ крайнемъ случаѣ нѣкоторые не занимаются искусствомъ по недостатку способностей, и оно поэтому носитъ менѣе общій характеръ.

Внутренняя и внѣшняя политика, повиновеніе вождямъ и ненависть къ враждебнымъ племенамъ также не болѣе спеціальны, нежели остальныя соціальныя функціи; они касаются всякаго и образуютъ постоянный элементъ жизненныхъ интересовъ. Если женщины и дѣти имѣютъ лишь косвенное отношеніе къ политикѣ, то она отъ этого не дѣлается болѣе спеціальной, нежели экономія, которая, поскольку она выражается въ трудѣ, обыкновенно остается чуждой мужчинамъ многихъ народовъ.

Столь же невѣрнымъ какъ расположеніе главныхъ областей, представляется и тотъ порядокъ, который де Греефъ хочетъ установить для различныхъ частей каждой области по степенямъ убывающей общности. Торговля у первобытныхъ народовъ не общѣе земледѣлія, слѣдовательно, и торговое право не общѣе земледѣльческаго; взаимныя правовыя отношенія соплеменниковъ (droit civil) не общѣе правоотношеній ихъ къ цѣлому. Изъ невѣрной классификаціи въ обоихъ случаяхъ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ областяхъ, могла получиться лишь невѣрная реконструкція.

Только въ третьей эволюціи, предполагаемой де Греефомъ (см. стр. 67), въ эволюціи совершенствованія организаціи,—его предположеніе совпадетъ съ дѣйствительностью. Но какъ разъ объ этой эволюціи онъ очень мало говоритъ — болѣе подробной разработки вопроса слѣдуетъ ожидать въ третьей части «Introduction».

Лакомбъ меньше заблуждался, потому что меньше дѣлалъ попытокъ. У него нѣтъ ряда въ порядкѣ общности, а только въ порядкѣ настоятельной потребности. Но все онъ разсматриваетъ преимущественно въ состояніи покоя; его ученіе о прогрессѣ полно афоризмовъ. Вагнеръ не далъ историческаго обзора, потому что это не входило въ планъ его труда.

Такимъ образомъ во всѣхъ указанныхъ здѣсь попыткахъ существенную роль играетъ лишь описательная классификація, именно классификація сосуществованія. Классификація послѣдовательности находится въ пренебреженіи, потому что ни де Греефъ ни Лакомбъ не занимаются обстоятельно эволюціей организаціи. А реконструкція отъ общаго къ частному оказалась для насъ невѣрной. Исторически ее не доказалъ де Греефъ, да и не могъ доказать, потому что то, что онъ признаетъ общимъ, — не общее, а то, что онъ считаетъ спеціальнымъ, — не спеціальное.

Нельзя поэтому отрицать, что классифицирующая соціологія бѣдна результатами. Классификація сосуществованія, которая одна только и остается, тогда лишь имѣетъ значеніе, когда связана съ проникновеніемъ въ жизненную важность различныхъ областей. Но и въ данномъ случаѣ де Греефъ и Лакомбъ только утверждаютъ, а не доказываютъ (см. стр. 65, 68), отчасти мы видѣли ихъ ошибки. Но если бы даже описательная классификація по степени возможности соціальныхъ сферъ была правильной, то и тогда мы не могли бы ею удовольствоваться. Въ исторіи съ бо́льшимъ правомъ можно требовать реконструкціи нежели въ естествознаніи. Формы органическаго міра, какъ современныя, такъ и вымершія въ геологіи, являются для насъ постоянными и неизмѣнными. Въ исторіи же состоянія переходятъ другъ въ друга; мы можемъ прослѣдить ихъ возникновеніе. Вотъ почему мы не можемъ удовлетвориться одной только описательной классификаціей. А такъ какъ все, выходящее за предѣлы этой классификаціи, основано у де-Греефа на ложныхъ предположеніяхъ, то нельзя ожидать, чтобы дальнѣйшее его изложеніе болѣе соотвѣтствовало дѣйствительности.

Кромѣ своей ложной іерархіи, де-Греефъ ошибочно вѣритъ еще во всемогущій, единственный въ будущемъ „контрактуализмъ“, который не происходитъ изъ контовской школы, а, наоборотъ, стоитъ въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ ней, потому что весь планъ будущаго построенъ у Конта на авторитетѣ духовной власти. Этотъ „контрактуализмъ“ впослѣдствіи мы увидимъ у Спенсера, у котораго его позаимствовалъ де-Греефъ, и у А. Фуллье, не менѣе ему преданнаго.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Біологическая соціологія.

I. Спенсеръ.

I. Методъ Спенсера

Разсмотрѣнные до сихъ поръ мыслители развивали лишь одну сторону контовской философіи: его взглядъ на іерархію наукъ, которой соотвѣтствуетъ іерархія вещей. Но, какъ мы выше видѣли, у самого Конта соціологія ни къ одной наукѣ не стоитъ въ столь близкихъ отношеніяхъ, какъ къ біологіи, которая даетъ ей извѣстныя понятія и методы. Само общество для него организмъ, а соціологія продолженіе біологіи.

Біологія же, въ то время какъ Контъ еще писалъ свой курсъ позитивной философіи, сдѣлала значительные успѣхи, которыхъ онъ, однако, не принималъ во вниманіе. Конечной біологической единицей онъ по Биша признавалъ ткань, которая, хотя сама по себѣ является сложной, но для біологіи должна считаться простой, какъ молекула для физики. И еще въ 1836 году онъ зло насмѣхается надъ нѣмцами, которые кромѣ того, предполагали болѣе элементарныя единицы, „органическія монады", animalcules. Такія простыя animalcules, наиболѣе яснымъ примѣромъ которыхъ считали кровяные шарики, по Конту гораздо менѣе понятны, нежели сложныя (vol. III, leçon 41 въ концѣ). По его мнѣнію, это метафизическія мечтанія. Но мечта Окена вскорѣ сдѣлалась ясной, какъ день, очевидной истиной. Черезъ два года послѣ недовѣрчивыхъ замѣчаній Конта, Я. Шлейденъ открылъ растительную клѣточку, которую впрочемъ почти за 200 лѣтъ до того видѣлъ англичанинъ Гукъ, но впослѣдствіи ее снова забыли. Въ слѣдующемъ году Т. Шваннъ [1]) призналъ клѣточку также элементомъ животнаго тѣла, а въ 1843 году А. Кёлликеръ [2]) показалъ, что изъ яйца, давно извѣстной первоначальной клѣточки, происходятъ всѣ живыя части животнаго, и что наряду съ яйцомъ свободно не образуется ни одна

[1]) E. Perrier, La philosophie Zoologique avant Darwin 3-е изд. Парижъ 1896, стр. 237 и слѣд.

[2]) Entwickelungsgeschichte der Cephalopoden, Цюрихъ, 1843, стр., 158.

клѣточка, какъ это признавалъ еще Шваннъ. Этотъ первоначальный гомогенезисъ элементовъ тѣла, въ виду разнообразія тканей, вызвалъ бы сильныя сомнѣнія, если бы уже раньше разнообразіе не объяснялось важной идеей, именно идеей раздѣленія труда, заимствованной изъ политической экономіи. При помощи этой идеи, какъ „физіологическаго раздѣленія труда", уже съ 1827 года Мильнъ Эдвардсъ [1]) старался объяснять разнообразіе тканей и животныхъ,—воззрѣніе, не принятое во вниманіе Контомъ.

Оба эти біологическихъ нововведенія, за которыми послѣдовали вскорѣ другія важныя открытія, произвели большое впечатлѣніе на одного англійскаго мыслителя. По его словамъ, онъ не находился подъ вліяніемъ Конта, но, вѣроятно, такъ или иначе познакомился съ выводами позитивизма и старался обосновать сущность понятія общества. Этимъ мыслителемъ былъ Г. Спенсеръ. Благодаря успѣхамъ біологіи онъ пришелъ къ чисто біологическому, и какъ мы увидимъ далѣе, натуралистическому понятію общества; эта теорія впервые появилась въ 1851 году, въ его сочиненіи этическаго содержанія, „Social Statics". „Social Statics", ученіе о соціальномъ равновѣсіи, представляется ему ученіемъ о справедливости. Развивая это ученіе, онъ доходитъ до общества и даетъ, совершенно послѣдовательно, біологическую конструкцію его бытія и дѣятельности. Это первое сочиненіе 1851 года содержитъ всѣ основныя черты его ученія; въ дальнѣйшихъ трудахъ его прибавились лишь подробности, такъ, напримѣръ, въ статьѣ: The social organism (1866) [2]), въ книгѣ The study of Sociology (1873) [3]) и въ „Principles of Sociology (3-е изд. 1885), къ которымъ принадлежатъ „Ceremonial Institutions" „Political Institutions", „Ecclesiastical Lnstitutions", а Principles of Ethics (1892) сотавляютъ ихъ продолженіе.

---

[1]) Ср. E. Perrier, op. cit., стр. 192.

[2]) Перепечатано въ Essays, I, стр. 388 и слѣд.

[3]) Нѣмецкій переводъ H. Marquardsen'a, 2 тома, Лейпцигъ. 1875 (Internat. Wissenschaftl. Bibliothek) подъ заглавіемъ „Einleitung in das Studium der Sociologie", Сочиненія Спенсера будутъ цитироваться въ дальнѣйшемъ изложеніи со слѣдующими сокращеніями:

F. P. = First Principles.
P. B. = Principles of Biology.
P. Ps = Principles of Psychology.
P. S. = Principles of Sociology. (3-е изд. Лондонъ 1886).
P. E. = Principles of Ethics.

Всѣ пять названныхъ сочиненій Спенсера образуютъ „Систему синтетической философіи" и переведены на нѣмецкій языкъ B. Vetter'омъ (Штутгартъ 1875 и сл). за исключеніемъ P. E., изъ которыхъ переведена лишь часть первая „Data of Ethics" подъ заглавіемъ „Die Thatsachen der Ethik„ „Social statics цитируется по изданію: Лондонъ, 1868.

Исходный пунктъ воззрѣній Спенсера совершенно отличается отъ контовскаго. Контъ, какъ мы выше видѣли, считаетъ совершенно неподходящимъ начинать въ соціологіи отъ особи и выводить изъ нея общество; такимъ образомъ, дедукцію онъ принужденъ допустить лишь для перваго начала общества, семьи, вслѣдствіе недостатка въ первоначальныхъ свѣдѣніяхъ; Контъ, какъ въ біологіи, требуетъ, чтобы отправлялись отъ цѣлаго къ единицамъ; между тѣмъ, Спенсеръ полагаетъ, что соціологія можетъ быть апріорной, а значитъ и дедуктивной (Study of Sociology, нѣмецкій переводъ, т. I, стр. 73), и именно потому, что изъ природы единицъ, извѣстной ему, неизбѣжно выясняется природа аггрегата (Study of Sociol., нѣмецкій переводъ, т. I, стр. 62, 150, т. II-234 и др.). Это наблюдается во всемъ органическомъ мірѣ. Уже кристаллографія учитъ насъ, что природою единицъ, химическимъ образованіемъ молекулъ, опредѣляются свойства аггрегатовъ, кристалловъ (Study of Sociol., нѣмецкій переводъ, т. I, стр. 60). Біологія показываетъ, что природой клѣточки обусловливаются свойства организма. То же слѣдуетъ сказать и объ обществѣ. Изъ природы «соціальнаго атома», отдѣльнаго человѣка, вытекаетъ природа общества. Должно отправляться отъ единицъ, а не отъ сложнаго понятія «общества» (Social statics стр. 23—29). Въ Principles of Sociology Спенсеръ, повидимому, хочетъ избрать другой путь. Онъ, правда, говоритъ (§ 6), что каждое общество обнаруживаетъ явленія, которыя нужно приписать характеру составныхъ единицъ и условіямъ его существованія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не высказываетъ опредѣленно, хотя изъ предшествующаго казалось бы слѣдуетъ такое заключеніе, что всѣ явленія обусловливаются этими факторами. А въ § 10 онъ признаетъ, что не только индивиды вліяютъ на общество, но что и, обратно, общество вліяетъ на индивидовъ, что такимъ образомъ, «соціальная единица», — не постоянная, а перемѣнная сила. Тѣмъ не менѣе, новая мысль не мѣняетъ существенно его точки зрѣнія. Въ P. S. § 271 снова онъ говоритъ, что соціологія, по крайней мѣрѣ, до извѣстной степени, можетъ быть приведена къ дедуктивной формѣ; до того, въ предшествующихъ главахъ, онъ доказалъ, что какъ элементы общества, такъ и принципы его организаціи, извѣстны,—элементы изъ психологіи первобытнаго человѣка, которой во всякомъ случаѣ ограничивается его изложеніе въ «Data of Sociology»,—а принципы организаціи изъ однородныхъ имъ принциповъ, преобладающихъ въ біологіи. Въ словахъ «по крайней мѣрѣ до извѣстной степени» во всякомъ случаѣ заключается нѣкоторое ограниченіе, но Спенсеръ не опредѣляетъ его и не объясняетъ. И здѣсь предполагается, что всѣ явленія цѣлаго познаются изъ природы его частей. Этотъ тезисъ заключаетъ въ себѣ

ошибку. Спенсеръ смѣшиваетъ опредѣленность явленій съ простымъ механическимъ суммированіемъ или интегрированіемъ моментовъ, которое одно только дѣлаетъ возможной полную дедукцію новаго вывода, обусловливаетъ полное его предсказаніе. Гдѣ нѣтъ этого механическаго вычисленія, тамъ невозможна полная дедукція; наоборотъ, опытъ долженъ установить результаты соединенія двухъ элементовъ. Въ своей біологіи Спенсеръ всегда помнилъ эту разницу между причинной опредѣленностью, которая, конечно, всюду сохраняется, и механическимъ суммированіемъ. Такъ, онъ говоритъ (P. B. § 2 — 4), что химія не въ состояніи изъ свойствъ водорода (H) и кислорода (O) вывести свойствъ соединенія H_2O, воды; что эти свойства, наоборотъ, представляются иными, нежели какими ихъ заставляли предполагать свойства элементовъ. Такимъ образомъ, одинъ только опытъ опредѣляетъ природу новыхъ соединеній. И ему не пришло въ голову изъ природы химическихъ атомовъ выводить сущность клѣточки, а изъ нея ростъ, жизнь и смерть организмовъ. Въ статьѣ «Transcendental physiology» (Essays III, стр. 408) помощью яркихъ примѣровъ онъ предупреждаетъ объ опасностяхъ дедукціи въ біологіи. Но въ соціологіи онъ объ этомъ забылъ. Здѣсь онъ исходитъ изъ сущности единицы, человѣка, и изъ нея хочетъ вывести сущность и всѣ явленія обществъ. Конечно, тутъ дѣло идетъ не о механическомъ соединеніи, но о соединеніи органическомъ, образующемся по аналогіи съ частями организма. Стало быть, не принципы механики, а принципы біологіи служатъ руководящей нитью для дедукціи. И въ самомъ дѣлѣ, Спенсеръ далъ настолько послѣдовательную, хотя и не совсѣмъ полную дедукцію, что она является типичной для біологической соціологіи и потому заслуживаетъ подробной критики, касающейся всѣхъ деталей.

§ 2. Общество, какъ организмъ.

А. Оправданіе аналогіи [1]).

Принципы своей дедукціи Спенсеръ заимствовалъ изъ области органической жизни, изъ міра растеній и животныхъ и примѣнилъ ихъ къ человѣческой совмѣстной жизни. Онъ хочетъ, такимъ образомъ, показать однородность отношеній у двухъ разнородныхъ объектовъ, однородность въ разнородности, на языкѣ школьной логики, дать «аналогію». Если бы дѣло шло *только* о простомъ указаніи отношеній, то ничего нельзя

[1]) Изложеніе и критика Спенсера, предлагаемыя здѣсь, представляютъ развитіе моего очерка въ „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie", т. 17 (1893), стр. 178—199: Kritik der sociologischen Grundanschauungen H. Spencers.

было бы возразить. Спенсеръ долженъ былъ бы только воспользоваться, какъ путеводной нитью, лучшимъ расположеніемъ и болѣе яснымъ планомъ, которые даетъ глубоко изслѣдованная біологія, для того чтобы установить порядокъ и планъ въ родственной ей соціальной сферѣ; аналогію онъ примѣнилъ бы лишь въ качествѣ эвристическаго принципа. Такое примѣненіе всегда полезно, именно бросать свѣтъ изъ лучше освѣщенной области на область пока еще темную. Если бы кто-нибудь, зная растительный міръ лишь въ систематическомъ порядкѣ, старался, исходя изъ этой системы, создать порядокъ животнаго міра, то, навѣрное, надѣлалъ бы много ошибокъ; онъ предположилъ бы, что животное, подобно растенію, направляетъ свои органы наружу, между тѣмъ какъ, на самомъ дѣлѣ, оно по большей части скрываетъ ихъ внутри; онъ, пожалуй, рака поставилъ бы выше сальпы, потому что первый много органовъ выставилъ наружу, а вторая—ни одного; рака, разъ онъ живетъ въ водѣ, онъ, можетъ быть, причислилъ бы къ моллюскамъ, какъ это дѣлали раньше, или къ рыбамъ, а сальпу по наружному сходству приблизительно къ акалефамъ. Змѣй такой изслѣдователь, пожалуй, поставилъ бы близко къ червямъ, но онъ все-таки достигъ бы извѣстнаго порядка по степени разнообразія видимыхъ органовъ, который во многихъ случаяхъ совпадалъ бы съ дѣйствительной физіологической классификаціей животныхъ. Между тѣмъ, въ соціологіи мало одного указанія отношеній. Изъ безконечнаго разнообразія соціальныхъ явленій нужно выбрать посредствомъ изолирующей абстракціи лишь нѣкоторыя, чтобы въ нихъ указать систематическій порядокъ. И способъ этого выбора обусловливается заранѣе предполагаемымъ повтореніемъ отношеній, установленныхъ въ біологіи. Такимъ образомъ, при переходѣ отъ біологіи къ соціологіи, мы находимъ не только указанія по аналогіи, но и *заключенія* по аналогіи, которыя имѣютъ отношеніе къ выбору того, что должно считаться существеннымъ. Поэтому мы должны уяснить себѣ значеніе заключеній по аналогіи.

Вообще говоря, въ логикѣ имъ отведено весьма незначительное мѣсто. Мнѣ, однако, кажется, что при этомъ исходятъ изъ невѣрнаго сравненія, противополагая заключеніе по аналогіи индуктивному выводу. Джонъ Стюартъ Милль, впервые подробно изучившій заключенія по аналогіи, въ концѣ концовъ приходитъ къ тому, что различаетъ ихъ по степени вѣроятности [1]) и именно по отношенію числа сходныхъ свойствъ къ числу различій въ двухъ (или даже нѣсколькихъ) сравниваемыхъ субъектахъ, или по степени приближенія обоихъ субъектовъ къ

[1]) Logik, книга III, гл. 20.

совершенному сходству, которое одно только дѣлаетъ возможнымъ правильный индуктивный выводъ.

У самого Спенсера встрѣчаются противорѣчивыя сужденія объ аналогіи. P. Ps. § 299 онъ, повидимому, держится иныхъ взглядовъ, нежели Милль; заключеніе по аналогіи онъ считаетъ не индуктивнымъ, а дедуктивнымъ методомъ и разсматриваетъ его какъ предѣльный случай послѣдняго. Подлежащее большей посылки и подлежащее малой могутъ относиться другъ къ другу, какъ genus и species (родъ и видъ); тогда выводъ, что сказуемое первой посылки соотвѣтствуетъ второй, приближается къ дедукціи. Если же подлежащія неодинаковы, хотя и принадлежатъ къ одному genus и оба являются species, то возможно только заключеніе по аналогіи. Однако, въ P. Ps. § 307 «заключеніе по аналогіи» поставлено ниже индукціи, и еще сильнѣе подчеркивается его слабость, нежели въ § 299.

Б. Эрдманнъ [1]) полагаетъ, что заключеніе по аналогіи содержится въ индуктивномъ, какъ «необходимая предварительная ступень индукціи», и именно одинаково въ каждой изъ обѣихъ ея формъ, т. е. какъ въ обобщающей индукціи (общее подлежащее), такъ и въ дополняющей (полное сказуемое) (op. cit стр. 569).

По моему В. Вундтъ [2]) ближе подошелъ къ истинѣ. Онъ причисляетъ заключеніе по аналогіи къ выводамъ по субсумпціи и заявляетъ, что безъ «рѣзкихъ границъ оно переходитъ къ основанному на индукціи выводу по субсумпціи». Но Вундтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, указываетъ на то, что заключеніе по аналогіи не зависитъ отъ числа случаевъ, которое, однако, является существеннымъ для индуктивнаго вывода и которымъ опредѣляется степень его достовѣрности, что достаточно даже одного лишь факта, чтобы отъ него перейти къ аналогіи, если только другой фактъ, къ которому относится заключеніе по аналогіи, характеризуется въ достаточной степени сходными признаками (op. cit. стр. 309—310). Дѣйствительно, мнѣ кажется, что отличительнымъ свойствомъ заключеній по аналогіи сравнительно съ индуктивными выводами, является тотъ фактъ, что послѣдніе становятся тѣмъ достовѣрнѣе, чѣмъ больше число наблюденныхъ случаевъ, тогда какъ первыя, наоборотъ, вовсе не нуждаются въ новыхъ случаяхъ или, по крайней мѣрѣ, въ меньшей степени, но зато надлежитъ ближе сравнивать немногіе случаи, пожалуй, только два изъ нихъ. Когда Гюйгенсъ изъ извѣстнаго распространенія звука при помощи волнообразныхъ движеній воздуха, заключилъ, что и распростра-

[1]) Logik, I. 1892, стр. 615.
[2]) Logik, 2-е изд., т. I, стр. 314.

неніе свѣта представляетъ собою колебаніе волнъ, то развѣ нужно было ему или его послѣдователямъ изучать новые случаи распространенія силы или, наоборотъ, подробнѣе изслѣдовать два указанныхъ явленія?—Этотъ фактъ показываетъ, что не индуктивный выводъ есть тотъ максимумъ, къ которому приближается заключеніе по аналогіи, а лишь выводъ тождественный, который тоже довольствуется двумя посылками, т. е. двумя фактами и двумя сужденіями о нихъ. По такой теоріи аналогія оказалась бы неполнымъ тождествомъ, понятіемъ явно противорѣчивымъ для всѣхъ тѣхъ, которые, какъ Б. Эрдманнъ [1]), считаютъ тождество «основнымъ закономъ представленія, а не мышленія». Для нихъ во всякомъ случаѣ, какъ говоритъ Б. Эрдманнъ (Logik, I, стр. 174), частичное тождество должно быть неосуществимымъ представленіемъ. Но Эрдманнъ самъ называетъ тождество предѣльнымъ случаемъ отношенія (op. cit. 171) и этимъ допускаетъ, что отношеніе можетъ быть его исходнымъ пунктомъ. Я въ самомъ дѣлѣ полагаю, что отношеніе—его исходный пунктъ, что тождество не есть «отличительный признакъ» каждаго представленія или каждаго предмета, какъ думаетъ Эрдманнъ, такъ какъ оно ничего не прибавляетъ къ содержанію представленія, но что оно есть результатъ мышленія, результатъ отношенія двухъ различныхъ представленій или одного и того же представленія въ два различные момента времени. Это различіе моментовъ во времени, безъ котораго тождество было бы совершенно безсодержательнымъ, показываетъ, что оно происходитъ изъ протекающей во времени дѣятельности, именно изъ отношенія, изъ апперцепціи двухъ представленій, слѣдующихъ другъ за другомъ. Такимъ образомъ, вовсе нѣтъ полнаго тождества, по крайней мѣрѣ никогда, насколько оно представляется познающему субъекту. Всегда предполагается, по крайней мѣрѣ, различіе моментовъ времени, такъ что утверждается только тождество содержанія въ теченіе времени, то «равенство», которое Эрдманнъ, естественно, долженъ рѣзко отдѣлить отъ своего тождества (Logik, стр. 170). Но если нѣтъ полнаго изолированнаго тождества, или, какъ замѣчаетъ Вундтъ, оно всегда остается формальнымъ, т. е. никогда не можетъ снабдить наше познаніе новымъ содержаніемъ, то всякое тождество именно частично, неполно,—только въ различной степени. Если только моментъ времени или мѣсто въ пространствѣ различны, а содержаніе одинаково, то говорятъ просто о тождествѣ. Если на первый взглядъ содержаніе кажется одинаковымъ, и только при ближайшемъ разсмотрѣніи обнаруживаются различія наряду со сходствами, то почему же не говорить о частичномъ или неполномъ

[1]) Logik, I, стр. 173.

тождествѣ? Наоборотъ, справедливымъ является различеніе Вундта между формальнымъ и реальнымъ тождествомъ [1]), а если бываетъ реальное тождество, то должно существовать и неполное реальное тождество, которое именно называется аналогіей. Дѣйствительный процессъ мышленія заключается въ томъ, что сначала допускаютъ полное тождество, полное совпаденіе [2]), отсюда заключаютъ о повтореніи признака A у B, а затѣмъ только путемъ наблюденія *не*повторяемости или размышленія о предположенномъ различіи опять вспоминаютъ, что тождество неполное. Извѣстно, что $A = B$ (по предварительному предположенію), $A = abcd$; $B = a_1b_1c_1d_1$. Отсюда заключаютъ: $a = a_1$; $b = b_1$; $c = c_1$ и т. д. Среди этихъ заключеній можетъ быть истина, уже извѣстная, но важность которой въ связи системы еще недостаточно оцѣнена; но можетъ явиться также и новая истина, до сихъ поръ еще не добытая путемъ опыта; она еще должна быть установлена и испытана.

Такъ, Гюйгенсъ призналъ аналогію между происхожденіемъ звука и свѣта. Отсюда онъ вывелъ извѣстныя уже до того свойства свѣта, напримѣръ, что свѣтъ, какъ звукъ, распространяется во всѣ стороны, какъ шарообразныя поверхности или волны; онъ подтвердилъ также и такія свойства свѣта, которыя еще были спорными, каково, напримѣръ, не моментальное распространеніе его, т. е. совершающееся не съ безконечной, а съ конечной скоростью; это установилъ Олафъ Рёмеръ путемъ наблюденія надъ спутникомъ Юпитера послѣ того какъ Декартъ отрицалъ, что распространеніе свѣта требуетъ времени [3]). Конечно, не должно забывать, что аналогія не есть полное тождество, что во второмъ случаѣ можетъ не быть на лицо признакъ или же существенно отличаться. Такъ, Гюйгенсъ указываетъ на прекращеніе звука въ безвоздушномъ пространствѣ и на прохожденіе свѣта черезъ него, чтобы напомнить, что среда для распространенія звука иная, нежели для свѣта (op. cit. стр. 17). Лучшую услугу можно оказать знанію, если одинаково строго разбирать, какъ несходное и его результаты, такъ и сходное и его слѣдствія, для того чтобы одно ясно отдѣлилось отъ другого.

Если эти общія основныя положенія примѣнить къ настоящему случаю, именно къ отношенію между обществомъ и организмомъ, то прежде

[1]) Logik (2 изд.), I, стр. 193 и слѣд.

[2]) Что мы постоянно склонны заключать такимъ образомъ по принципу тождества отъ *одного* случая ко второму съ нимъ сходному,—указалъ правильно въ особенности А. Риль ((Viertelsjahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, I, стр. 52 и Der Philosophische Kritizismus, II, I Abt., Лейпцигъ, 1879, стр. 223 – 224.

[3]) Ch. Huygens, Traité de la lumière, 1678, нѣмецкій переводъ E Lommel'я, Лейпцигъ, 1890, стр. 11 и слѣд.

всего спрашивается, есть ли вообще основаніе признавать аналогію, существуетъ-ли то „достаточно подобное отношеніе“, о которомъ говоритъ Вундтъ. Здѣсь сразу можно указать на сходныя черты, уже замѣченныя Контомъ: на солидарность частей, которая несомнѣнна въ физическомъ тѣлѣ и согласно историческому опыту, существуетъ также въ обществѣ. Спенсеръ послѣ открытія клѣточки могъ еще добавить, что эти части физическаго организма такъ же живутъ, какъ и части самого общества; что общество есть организмъ, потому что организмъ есть общество (P. S. § 218, 223). Онъ прибавляетъ далѣе, что оба они, какъ показываетъ даже поверхностное наблюденіе, растутъ и именно по числу и объему разнородныхъ, но совмѣстно дѣйствующихъ частей (P. S. §§ 214—216). Вслѣдствіе такого способа роста и организмъ и общество подпадаютъ подъ одно изъ самыхъ общихъ понятій его философіи, подъ понятіе эволюціи, которую онъ считаетъ общимъ закономъ всѣхъ безпрерывныхъ измѣненій и опредѣляетъ, какъ прогрессъ отъ *не*-связной однородности къ связной разнородности (F. P. § 127 и др.) [1]).

Путемъ своей шкалы эволюцій Спенсеръ неизбѣжно приходитъ къ тому, чтобы эволюцію органической жизни привести въ болѣе тѣсную связь со слѣдующею за ней эволюціей общества. Аналогія, такимъ образомъ, основана на связи его системы. Чѣмъ болѣе онъ ее развивалъ, тѣмъ ярче проявлялось все могущество эволюціи. Но помимо этого, — не только мнѣнія философовъ, которые, какъ напримѣръ Платонъ, уподобляли общество человѣческой душѣ, или, какъ напримѣръ Гоббсъ, человѣческому тѣлу, но также и вышеприведенные моменты даютъ оправданіе аналогіи. Задачей Спенсера было лишь правильно примѣнить ее, т. е, указать тождественныя отношенія у обоихъ субъектовъ, и отсюда, гдѣ возможно, посредствомъ заключеній по тождеству, вывести новыя, до того незамѣченныя истины,—объ этомъ, впрочемъ, и думаетъ Спенсеръ, говоря о „дедуктивной“ формѣ соціологіи;—съ другой стороны въ его задачу входило также указать на различіе въ обоихъ элементахъ, чтобы изъ нихъ вывести дальнѣйшія различія. Въ третьихъ онъ долженъ былъ бы, по возможности, установить еще такія свойства обществъ, которыя проистекаютъ не изъ сходствъ и не изъ различій, а изъ не выясненныхъ до сихъ поръ сложныхъ фактовъ. Только тогда посредствомъ систематики одной области удалось бы пролить свѣтъ на другую еще темную область. Спрашивается, какъ выполнилъ Спенсеръ эти задачи.

[1]) Этотъ господствующій надъ всѣмъ законъ эволюціи не является новымъ у Спенсера. Онъ подготовляется съ XVIII вѣка. Гердеръ говоритъ (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Книга 2, I): „отъ простыхъ законовъ, какъ и отъ грубыхъ образовъ она (природа) переходитъ къ болѣе сложнымъ, искуснымъ, красивымъ“.

В Развитіе аналогіи.

I. Указалъ-ли Спенсеръ всѣ тождественныя отношенія и вывелъ ли всѣ вытекающія изъ нихъ заключенія?

Чтобы ясно выдвинуть всѣ тождественныя отношенія, было бы прежде всего необходимо точно опредѣлить элементы, въ которыхъ встрѣчаются тождественныя отношенія. Къ сожалѣнію, это основное требованіе для соціологіи Спенсеромъ не выполнено.

Въ своей біологіи онъ указалъ ту единицу, изъ которой происходятъ всѣ біологическія явленія: морфологическую единицу, клѣточку, которая, впрочемъ, сама составлена изъ физіологическихъ единицъ, комплексовъ многихъ бѣлковыхъ молекулъ, состоящихъ въ свою очередь изъ атомовъ (P. B., § 66). Какой же элементъ соціальнаго организма гомологиченъ съ клѣточкой? «Соціальной единицей», съ одной стороны называется отдѣльный первобытный человѣкъ (P. S., § 7), котораго чувства и идейное содержаніе поэтому подробно описываются; но съ другой стороны, съ одноклѣточнымъ животнымъ сравнивается маленькая орда, образующая форму совмѣстной жизни первобытнаго человѣчества, состоящая часто изъ 20—50 лицъ, а часто и изъ одной только пары (P. S, § 225). Противорѣчіе, повидимому, разрѣшается въ P. S., § 320, гдѣ Спенсеръ приводитъ слѣдующія слова Г. С. Мэна: «единицей древняго общества была семья, единицей современнаго общества является отдѣльный человѣкъ». Спенсеръ усваиваетъ это положеніе и констатируетъ «удивительное сходство соціальнаго организма съ животнымъ, на высшихъ ступеняхъ развитія котораго клѣточная форма маскируется въ тканяхъ и почти теряется» (op. cit.). Итакъ, гомологичными съ животной клѣточкой признаются то семья, то отдѣльный человѣкъ. Послѣдняя гомологія во всякомъ случаѣ невѣрна въ одномъ отношеніи: отдѣльный человѣкъ никогда не можетъ быть элементомъ общества въ томъ смыслѣ, въ какомъ клѣточка является элементомъ организма, потому что самъ по себѣ не можетъ размножаться и разростись въ множество. Формы семьи могутъ измѣняться такъ же, какъ формы клѣточки, но подобно тому какъ клѣточка, чтобы быть единицей роста должна всегда сохранять свое ядро, свою способность къ воспроизведенію, точно также и семья, чтобы быть элементомъ общества, во всѣхъ измѣняющихся формахъ, на всѣхъ изслѣдованныхъ Л. Г Морганомъ ступеняхъ,—отъ групповой первобытной семьи вплоть до моногамической современной и до семейныхъ формъ будущаго,—должна сохранять свою сущность, именно быть союзомъ людей разнаго пола,

какъ бы ни были различны число этихъ людей и продолжительность ихъ союза. Итакъ, когда Спенсеръ сравниваетъ отдѣльнаго человѣка только съ клѣточкой, то, насколько касается роста, онъ дѣлаетъ такую же ошибку, какъ тотъ, кто хотѣлъ бы въ двухъ подобныхъ треугольникахъ сравнить уголъ *A* одного со стороной *a* другого.

Отдѣльный человѣкъ никогда, даже въ настоящее время, не можетъ быть во всѣхъ отношеніяхъ единицей общества. Но и Контъ тоже неправъ, опредѣляя семью просто, какъ «véritable unité sociale» (IV, 398. Ср. выше стр. 26). Мы увидимъ даже, что совершенно независимо отъ эпохъ, различаемыхъ Спенсеромъ вмѣстѣ съ Мэномъ, во всякое время для одной части явленій общества элементомъ служитъ семья, а для другой отдѣльный человѣкъ.

Моментами сравненія, которые Спенсеръ ясно опредѣляетъ въ обоихъ рядахъ, являются ростъ и структура.

Чтобы показать прежде всего одинаковый ростъ обоихъ рядовъ, онъ выбираетъ только одну форму животнаго роста, форму «аггрегата», которая болѣе свойственна росту растеній, нежели животныхъ и встрѣчается только въ группѣ, прежде обозначавшейся общимъ именемъ животно-растеній»—именно ростъ отъ клѣточки до полипа и отъ полипа до полипняка. Этотъ ростъ не отличается toto genere отъ роста всѣхъ остальныхъ животныхъ, который ведетъ отъ клѣточки до gastrula, а отъ gastrula къ организму, состоящему изъ трехъ зародышевыхъ листковъ. Въ обоихъ способахъ размноженіе клѣточекъ сопровождается прогрессивнымъ раздѣленіемъ труда. Единственное различіе заключается въ мѣстномъ расположеніи, слѣдовательно несущественномъ; у животно-растеній органы располагаются рядомъ и, какъ у растеній, наружу, а у высшихъ животныхъ внутри другъ друга. — Оставляя въ сторонѣ это несущественное различіе, мы можемъ сравнивать соціальный ростъ отъ орды къ племени и отъ племени къ единству нѣсколькихъ племенъ, націи,—ростъ, который Спенсеръ признаетъ соотвѣтствующимъ біологическому (P. S., § 226), не только съ однимъ способомъ роста животныхъ, но и съ обоими. Спенсеръ могъ бы возразить, что соціальный ростъ иногда происходитъ путемъ соединенія первоначально раздѣльныхъ составныхъ частей,—когда соединяются чуждыя другъ другу племена, и что такое соединеніе болѣе походитъ на ростъ животно-растеній, чѣмъ на ростъ другихъ животныхъ, въ такомъ случаѣ можно было бы ему отвѣтить, что соединеніе чуждыхъ другъ другу племенъ составляетъ не правило, а исключеніе, подобно тому, какъ только у животно-растеній могутъ сливаться въ одно первоначально чуждые другъ другу, возникшіе въ разныхъ мѣстахъ элементы. Такимъ образомъ, Спенсеръ

недостаточно развилъ аналогію роста. Какія различныя черты онъ упустилъ изъ виду, будетъ разсмотрѣно далѣе при второмъ вопросѣ. Но соціальной единицей по отношенію къ росту можетъ всегда быть только семья, никогда не можетъ быть ею индивидъ, котораго Спенсеръ считаетъ единицей современнаго общества.

«Второе сходство Спенсеръ находитъ въ «структурѣ» животнаго и соціальнаго организма. Со стороны біологической—такъ проводится сравненіе — возникаютъ два клѣточныхъ слоя: одинъ наружный, эктодерма [1]), подвергающійся вліяніямъ окружающей среды, воздуха или воды, и отчасти пропускающій ихъ, отчасти отражающій,—другой, энтодерма, воспринимающій и перерабатывающій только вещества, предназначенныя къ ассимиляціи. Этому двойному дѣленію соотвѣтствуетъ такое же раздѣленіе первобытной орды на военное сословіе, отражающее внѣшнія враждебныя нападенія и допускающее только мирныя сношенія,— и на мирную часть населенія, состоящую изъ женщинъ и военнопленныхъ рабовъ и выполняющую необходимую для добыванія пищи работу (P. S., § 238). Затѣмъ, подобно тому какъ изъ эктодермы возникаетъ регулирующая, нервная система, такъ и въ соціальной области изъ военнаго сословія возникаетъ правящій классъ (§§ 249 и слѣд.); подобно тому какъ между эктодермой и энтодермой появляется мезодерма, выростающая въ систему органовъ, предназначенную для распредѣленія соковъ, въ кровеносные сосуды, такъ и между правящей и производящей частью общества возникаетъ новая, служащая для цѣлей торговли и оборота (P. S., §§ 244 и слѣд.). Въ каждой сферѣ дѣятельности прогрессъ совершается отъ одного простого органа къ сложной системѣ органовъ, и такимъ образомъ воздается должное эволюціонной формулѣ.

Значеніе этихъ параллелей очевидно; но спеціализація ихъ въ подробностяхъ повлекла за собой много ошибокъ. Такъ, напримѣръ, Спенсеръ сравниваетъ правительство мирнаго племени съ симпатической нервной системой, а правительство воинственнаго племени со спинномозговой (P. S., § 254). Животныя, обладающія только симпатической (брюшные нервы) системой, стоятъ въ началѣ зоологической лѣстницы, наоборотъ, промышленныя общества съ мирной дѣятельностью и правительствомъ выступаютъ въ исторіи народовъ только поздно или, по крайней мѣрѣ, *пока еще* поздно. Такимъ образомъ, зоологическій рядъ прямо противоположенъ ряду, исторически необходимому по Спенсеру. Сюда еще слѣдуетъ присоединить, что даже самоновѣйшее промышленное общество

---

[1]) Термины эктодерма, энтодерма, мезодерма исходятъ отъ Гексли Ср. Спенсеръ, „Essays“, I, 408.

до сихъ поръ обнаруживало значительную примѣсь военной дѣятельности.

Что такое элементъ роста,—установлено предыдущимъ изложеніемъ. Но что такое элементъ структуры? То-же ли, что элементъ роста или нѣчто иное? Въ біологическомъ организмѣ, очевидно, то же, потому что органы составляются изъ размножающихся клѣточекъ; въ соціальномъ же организмѣ—не семья, которая была элементомъ роста, а отдѣльный человѣкъ. Не какъ членъ семьи, а какъ отдѣльная особь онъ вступаетъ въ такую систему органовъ. Къ военному сословію принадлежатъ не цѣлыя семьи, но по большей части только мужчины, а къ трудящимся классамъ этой глубокой древности принадлежатъ только женщины и чужестранцы рабы. Только временно въ кастахъ восточной древности, цѣлыя семьи, наслѣдуя свое ремесло, въ полной неприкосновенности являлись органами соціальнаго производства; во всѣ послѣдующія эпохи люди вступаютъ въ такіе органы и системы органовъ, временно отдѣляясь отъ семьи. Это временное отдѣленіе и затѣмъ обратное возвращеніе наблюдается у частей семьи въ большей степени, чѣмъ у составныхъ частей клѣточекъ. Физіологія, правда, знаетъ блуждающія клѣточки и окончательное ихъ выдѣленіе, но не временное отпаденіе и обратное возвращеніе частей клѣточки. Различную отдаленность и подвижность обоихъ элементовъ Спенсеръ выдвинулъ въ качествѣ отличительныхъ признаковъ (P. S., §§ 220, 221), но не принялъ этого во вниманіе, хотя отсюда слѣдуетъ различіе состава органовъ.

Такимъ образомъ, до сихъ поръ Спенсеръ указалъ на два сходства—роста и структуры; для роста онъ невѣрно указалъ элементъ въ которомъ онъ происходитъ, — для структуры совсѣмъ не указалъ элемента. Затѣмъ вторая параллель проведена не такъ полно, какъ того требуетъ опытъ. Къ структурамъ, происходящимъ изъ эктодермы и мезодермы, или изъ расположенной между зародышевыми листками «мезенхимы», принадлежатъ не только кровеносные сосуды, но также и защищающіе и поддерживающіе аппараты тѣла, внѣшній и внутренній скелеты, которые служатъ для его прикрытія или придаютъ силу и твердость его движеніямъ. Если съ нервной системой, происходящей изъ эктодермы, сравнивается правительство, регулирующее движенія общества, то, конечно, слѣдовало сравнить со скелетами то, что придаетъ этимъ движеніямъ силу и твердость: органы и искусственныя мѣры для внѣшней и внутренней защиты, войска и крѣпости; послѣднія—это такой же безжизненный матеріалъ, какъ минеральныя вещества въ костяхъ и въ роговомъ слоѣ — сравненіе, которымъ, какъ ниже увидимъ, воспользовался также и А. Шеффле. Спенсеръ вообще только одинъ разъ упо-

минаетъ о скелетахъ (P. S., § 238), и именно въ весьма спорномъ изложеніи теоріи происхожденія внутренняго скелета изъ наружнаго зародышеваго листка [1]). Почему они остаются совершенно внѣ его параллелей,—нѣтъ никакихъ указаній.

Далѣе, между системами органовъ физическаго организма, которыя Спенсеръ дѣлаетъ исходнымъ пунктомъ сравненія, отсутствуетъ очень важная система воспроизведенія. Воспроизведеніе физическаго организма можетъ быть разсматриваемо какъ видъ роста [2]), какъ ростъ болѣе молодыхъ клѣточекъ, переживающихъ смерть старыхъ; то же можно сказать и о воспроизведеніи общества. Элементомъ общества, посредствомъ котораго оно размножается, является поэтому тотъ же элементъ роста, семья. Дѣйствительно, развитіе семьи разсматривается у Спенсера, но не среди «органовъ» и «структуръ», а среди «учрежденій», «domestic institutions» въ той части соціологіи, въ которой принципіальное проведеніе аналогіи уже окончено; дальнѣйшее образованіе семьи только вообще подводится здѣсь подъ формулу эволюціи (P. S., § 296). Но размноженіе общества требуетъ большаго, нежели обновленіе физическихъ элементовъ, изъ которыхъ оно состоитъ. Эти элементы должны также повторять психическія свойства стараго общества и для нихъ воспитываться, напримѣръ, дѣти спартанцевъ должны были воспитываться согласно свойствамъ спартанцевъ, безъ которыхъ новое поколѣніе общества распалось бы. Элементомъ этого воспитанія, духовнаго воспроизведенія общества, служитъ прежде всего тотъ же элементъ физическаго воспроизведенія, семья; но на болѣе высокихъ ступеняхъ развитія это составляетъ задачу спеціальныхъ органовъ, которые Спенсеръ, имѣя въ виду точно и вполнѣ провести аналогію, долженъ былъ сравнить съ размноженіемъ животныхъ; онъ могъ бы ихъ подвести, вслѣдствіе все возрастающаго ихъ дифференцированія подъ свою формулу эволюціи, тогда какъ семья, вопреки вышеупомянутому утвержденію Спенсера, такъ же мало допускаетъ такое примѣненіе этой формулы, какъ и животная клѣточка. Во всякомъ случаѣ, сначала надо было бы показать, какъ въ исторіи человѣческой семьи открывается переходъ отъ несвязнаго гомогенезиса къ связному гетерогенезису,—этого вѣдь требуетъ формула эволюціи. Л. Г. Морганъ, лучшій изслѣдователь семьи, и другіе историки согласны въ томъ, что семья первоначально состояла изъ тѣсно связанной разнородности—именно изъ нѣ-

---

[1]) Ср. O. Hertwig, Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte (Iena 1890) стр. 492 и слѣд.

[2]) Ср. W. Rolph, Biologische probleme, 2-е изд. Лейпцигъ 1884, стр 168. Wundt, System der Philosophie, Лейпцигъ 1889, стр. 506.

сколькихъ мужчинъ-братьевъ и нѣсколькихъ женщинъ, которыя не были въ родствѣ между собою или изъ нѣсколькихъ женщинъ-сестеръ и нѣсколькихъ мужчинъ—не родственниковъ,—и что женщины имѣли по большей части другія, совершенно отличныя отъ мужчинъ, жизненныя задачи, тогда какъ современная семья, особенно въ нынѣшнемъ ея состояніи распущенности и распаденія, очерчиваемомъ Спенсеромъ (P. S., § 321),—представляетъ собою скорѣе безсвязную однородность, именно союзъ двухъ людей, не связанныхъ непремѣнно на всю жизнь и юридически равноправныхъ. Такимъ образомъ, начальная форма была бы дифференцированной, а конечная—гомогенной—прямая противоположность тому, чего требуетъ формула эволюціи. А если Спенсеръ имѣлъ въ виду не внѣшнія, а внутреннія отношенія и внутреннюю жизнь членовъ семьи, то долженъ былъ бы разъяснить это подробнѣе.

Къ этимъ двумъ пробѣламъ въ системѣ аналогіи, къ недостаточному разъясненію структуръ и къ игнорированію воспитанія, присоединяется еще третій, очень важный. Нервная система животнаго организма разсматривается лишь на половину, только въ качествѣ движущаго фактора, и какъ таковая она сравнивается съ правящей частью общества. Другая половина ея функцій, въ силу которой она сохраняетъ воздѣйствіе впечатлѣній, оставляется безъ вниманія. О томъ, что соотвѣтствуетъ этой сторонѣ дѣятельности нервной системы, о содержаніи сознанія общества, упоминается лишь постольку, поскольку дѣло идетъ объ идеяхъ первоначальнаго общества, о его первоначальной философіи, вѣрѣ въ духовъ, и то только въ болѣе описательной части, въ «Data of sociology», «Institutions» и особенно въ «Ecclesiastical Institutions». Это содержаніе сознанія остается совершенно внѣ системы, изложенной въ «Индукціяхъ»; соотвѣтствіе его съ чувственными функціями нервной системы нигдѣ не признается.

Итакъ, на поставленный выше вопросъ о томъ, указаны ли всѣ тождественныя отношенія, приходится отвѣтить, что Спенсеръ многія части, допускающія сравненіе, въ обѣихъ областяхъ, которыя онъ изслѣдуетъ, оставляетъ въ сторонѣ, что онъ, далѣе, не отдѣлилъ элемента, въ которомъ происходитъ ростъ, отъ того элемента, въ которомъ образуются органы. Вслѣдствіе этого послѣдняго недостатка онъ не совсѣмъ ясно установилъ тѣ предметы, между которыми существуютъ тождественныя отношенія, отчасти же упустилъ изъ виду самыя эти отношенія.

---

2. Разсмотрѣлъ-ли Спенсеръ всѣ различія въ обѣихъ областяхъ и изъ всѣхъ-ли вывелъ заключенія?

Самъ Спенсеръ въ P. S. и въ статьѣ „The social organism“ (Essays I. стр. 396 и слѣд.) указалъ два различія между соціальнымъ организмомъ и индивидуальнымъ:

a) пространственную отдаленность другъ отъ друга составныхъ частей общества въ противоположность тѣсной связи между частями животнаго организма (P. S., § 221).—Значеніе этого различія онъ тотчасъ же самъ ограничиваетъ (op. cit.), указывая на то, что словесныя сношенія преодолѣваютъ отдаленность. Онъ могъ бы прибавить, что пространственная отдаленность вообще несущественна для взаимныхъ дѣйствій, что не дѣйствіе опредѣляется мѣстомъ, а мѣсто дѣйствіемъ [1]).

b) „A cardinal difference“: „Въ физическомъ организмѣ сознаніе сосредоточено въ одной части (Sensorium'ѣ),—въ соціальномъ оно распространено во всѣхъ частяхъ“ (P. S., § 222). Если правильно объяснить непсихологическое выраженіе: „сознаніе распространено“, то Спенсеръ, значитъ, полагаетъ, что физическій организмъ—съ физической точки зрѣнія—подчиненъ одной своей части, центральной нервной системѣ, въ соціальномъ же организмѣ—вслѣдствіе того, что всѣ его части обладаетъ сознаніемъ—эти части имѣютъ, по крайней мѣрѣ, возможность опредѣлять самихъ себя независимо отъ управляющаго элемента, лишь только пробуждается въ нихъ сознаніе о принадлежности къ обществу. Къ сожалѣнію, Спенсеръ мало помнилъ объ этомъ „кардинальномъ“ различіи, которое во всякомъ случаѣ обусловливаетъ новую, отличную отъ связи между физическими явленіями, причинность явленій соціальныхъ; причинность эта уничтожаетъ физическія границы для всѣхъ моментовъ общественной жизни, сходныхъ съ біологическими, и потому весьма существенно ихъ мѣняетъ.

Что касается соціальнаго роста, то, устанавливая свои три ступени: орду, племя, народъ, Спенсеръ правъ, насколько дѣло идетъ о первобытныхъ образованіяхъ, объ эпохѣ естественнаго роста общества, опредѣляющагося физическими причинами, еще мало руководимаго сознаніемъ. Какъ только этотъ ростъ самъ становится предметомъ „Коллективнаго познанія“, то познаніе должно послѣ спенсеровскихъ аггрегатовъ третьяго порядка привести также и къ союзамъ народовъ, къ

---

[1]) Wundt, Die physikalischen Axiomen (Эрлангенъ 1866, стр. 33). Mach, Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Arbeit (Прага, 1872, стр. 32).

единствамъ четвертаго порядка. Средневѣковое христіанство осуществило такое единство европейскихъ народовъ въ своемъ религіозномъ устройствѣ; въ настоящее время всюду наблюдаются тенденціи къ развитію и утвержденію этого единства, которое въ области торговыхъ сношеній уже существуетъ между различными народами, до извѣстной степени даже между всѣми народами земли. Итакъ, въ будущемъ возможно нѣчто такое, что далеко превосходитъ устанавливаемыя Спенсеромъ границы.

Но не менѣе рѣшительное вліяніе оказываетъ сознательное мышленіе индивидовъ на дѣятельность общества. Физическій организмъ почти на всѣхъ ступеняхъ развитія подчиняется только естественнымъ импульсамъ, „инстинктамъ"; лишь на высшей ступени, въ человѣкѣ, этимъ „естественнымъ" представленіямъ, инстинктамъ, противодѣйствуетъ сознательное мышленіе, съ настолько различной причинностью, что оно можетъ уничтожить всѣ инстинкты, даже самые сильные,—самосохраненія и воспроизведенія. Но общество уже сравнительно рано въ теченіе свое историческаго развитія, подчиняется вліянію сознательнаго мышленія, уже не „естественнаго", ассоціаціоннаго, а апперцептивнаго, научнаго.—Прежде всего это наблюдается въ эпоху „законодательствъ". Законодатель, это научный политикъ, который „естественнымъ" тенденціямъ общества, могущимъ привести его къ распаденію, противополагаетъ „духовную силу своего разума и руководимой разумомъ воли".

„Природа" и „духъ" для всей метафизической философіи діаметрально противоположны. Конечныя основы этой противоположности заключались въ разнородности свойствъ тѣла и души, установленной въ качествѣ догматическаго принципа. Опытная философія, устранивъ этотъ дуалистическій спиритуализмъ, устранила вмѣстѣ съ тѣмъ и дуализмъ природы и духа въ прежнемъ смыслѣ слова; Спенсеръ самъ уже не вѣритъ въ него, какъ показываютъ „Social Statics", стр. 517 и F. P. § 34, гдѣ онъ въ отношеніи общества приводитъ слова Шекспира:

„Природу нельзя улучшить никакими средствами,
„Развѣ лишь сама природа создастъ ихъ".

Между тѣмъ, эта противоположность, совершенно независимо отъ всякой метафизики, составляетъ неопровержимый фактъ опыта. Одинъ изъ ея корней и одна изъ простѣйшихъ формъ ея проявленія—это противоположность между ассоціаціоннымъ и апперцептивнымъ мышленіемъ. Ходъ перваго естественный [1]), опредѣляемый случайностями вступленія представленій въ сознаніе [1]); ходъ послѣдняго направляется по содержанію представленій и порождаетъ связь ихъ, противорѣчащую естественнымъ сочетаніямъ. Можетъ быть, въ будущемъ оба мышленія подпадутъ подъ одинъ болѣе общій законъ, сдѣлаются членами одного раздѣлительнаго ряда; все же они всегда останутся наиболѣе отдаленными другъ отъ друга, крайними; противоположность, незамѣтная въ зародышевыхъ образованіяхъ,—въ конечныхъ своихъ результатахъ такъ же велика, какъ противоположность между сновидѣніемъ и наукой. И если законъ спецификаціи долженъ вообще имѣть значеніе, то здѣсь нужно его примѣнить.

Эта противоположность между природой и духомъ [2]) возникаетъ

[5]) Ср. W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, II (4-е изд.) 1893, стр. 279. Я хорошо знаю, что Локкъ (Essay, книга II, глава 33 § 5) и Лейбницъ какъ разъ наоборотъ называютъ логическое мышленіе, слѣдовательно апперцептивное, естественнымъ, такъ что ассоціаціонное мышленіе—неестественно (non naturelle, у Лейбница, Nouveaux Essais II, глава 33, §§ 5, 17). Но это ничего не доказываетъ ни за, ни противъ сущности дѣла, а только указываетъ на преобладаніе въ то время логики надъ психологіей, которое держало въ плѣну даже этихъ двухъ піонеровъ психологіи.

[1]) По крайней мѣрѣ, таково все болѣе и болѣе утверждающееся новѣйшее воззрѣніе. По старому мнѣнію, принятому Аристотелемъ, представленія ассоціируются не только по смежности своей во времени и въ пространствѣ, но также и по сходству и контрасту. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, оказывается, какъ это выяснилъ Th. Lipps (Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn, 1883, стр. 106), что ассоціація по сходству (и по контрасту) есть не что иное, какъ воспроизведеніе сходнаго и возбужденіе несходнаго, связаннаго со сходнымъ въ пространствѣ или во времени. Такимъ образомъ, четыре причины ассоціаціи сводятся къ двумъ: смежности въ пространствѣ и во времени („Contiguity" у англичанъ); обѣ эти причины нѣкоторые хотятъ еще слить въ одну: или въ одновременность, или въ смежность въ пространствѣ, или въ послѣдовательность, т. е. смежность во времени. Но такъ какъ обѣ онѣ не имѣютъ ничего общаго съ содержаніемъ представленій, то связь по содержанію принадлежитъ исключительно апперцептирующему мышленію. Между нимъ и ассоціирующимъ мышленіемъ надо провести рѣзкую границу: это два различныхъ міра,—съ одной стороны находится природа и все что въ человѣкѣ естественно, съ другой стороны всѣ творенія человѣка, постоянно расширяющійся новый міръ. Ср. M. Offner, Über die Grundformen der Vorstellungsverbindung, philos. Monatshefte, т. 28 (1892), стр. 385—416, стр. 513—597: Также Külpe, Grundriss der Psychologie, Лейпцигъ 1893, стр. 197.

[2]) Г. Риккертъ (op. cit. стр. 220—221) правильно указалъ на различныя значенія слова „духъ", оно употребляется въ смыслѣ: 1) души, 2) субъекта теоріи познанія, 3) въ противоположность природѣ; это послѣднее значеніе онъ считаетъ справедливымъ. Онъ далѣе вѣрно подчеркиваетъ то обстоятельство, что духовная жизнь заключаетъ въ себѣ нѣчто естественное, „поскольку между ней и искусствомъ, культурой, нравами, исторіей и т. д. замѣчается контрастъ"; все это у него образуетъ сферу третьяго значенія слова „духъ". Но Риккертъ не дошелъ до опредѣленія конечной причины этого контраста (ср. выше стр. 6). Иначе онъ призналъ бы, что контрастъ между природой и духомъ, какъ контрастъ между природой и естественнымъ мышленіемъ съ одной стороны, и апперцептивнымъ мышленіемъ съ другой стороны, по необходимости существуетъ, а такъ какъ онъ въ дѣйствительности прокладываетъ глубокій слѣдъ, то долженъ оказать сильное вліяніе и на раздѣленіе наукъ.

въ обществѣ, лишь только оно само становится предметомъ научнаго мышленія. Моментъ наступаетъ не только съ появленіемъ особой науки объ обществѣ, соціологіи, но тотчасъ же, когда на мѣсто чисто естественнаго союза людей, какъ это бываетъ при родовомъ устройствѣ общества на порогѣ настоящей исторіи, возникаетъ установленный закономъ искусственный союзъ.

Прежде всего общество опредѣляетъ свой собственный внѣшній объемъ, далеко превосходя при этомъ способности животнаго организма; оно занимается политикой народонаселенія, т. е. регулируетъ согласно своимъ цѣлямъ вступленіе въ бракъ, высылаетъ колоніи, дозволяетъ или запрещаетъ покидать дѣтей. Такое регулированіе внѣшняго объема дѣятельно проводилось древними обществами въ эпоху ихъ могущества, а во времена упадка, даже въ концѣ римской имперіи, они смотрѣли на это, по меньшей мѣрѣ, какъ на свою задачу; средніе вѣка и, до полной побѣды политическаго и экономическаго либерализма, также и въ новое время не уступали въ этомъ отношеніи древности. Даже либеральная политика не считала такого регулированія излишнимъ, она только надѣялась достигнуть его посредствомъ самостоятельнаго регулированія каждаго отдѣльнаго лица.

Пользуясь данными апперцептивнаго мышленія, общество можетъ опредѣлить и внѣшній свой объемъ и взаимныя отношенія органовъ другъ къ другу и къ цѣлому, совершенно иначе, нежели это доступно животному организму.—Въ послѣднемъ функціи ощущенія и руководства движеніями разъ навсегда связаны съ клѣточками нервной системы.—Общество же, по методически изобрѣтенному плану законодателя, утвердившаго государственный строй, можетъ всѣ свои составныя части пріобщить къ управленію, пріобщить ихъ даже временно, причемъ въ другихъ случаяхъ онѣ могутъ принадлежать къ системѣ органовъ питанія или распредѣленія. Такимъ образомъ, органъ управленія можетъ охватывать то составныя части другихъ органовъ, то только опредѣленную часть всего организма, смотря по тому, носитъ ли государственное устройство „демократическій“ или аристократическій“ характеръ.—Правда, въ ходѣ исторіи ядро правительственнаго вліянія переходитъ отъ одной части общества къ другой и можетъ въ концѣ концовъ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ перейти къ одному человѣку. Животный организмъ сохраняетъ свою „конституцію“,—соціальный можетъ ее измѣнять. Это фундаментальное различіе тоже основано на мышленіи, существующемъ въ обществѣ и превосходящемъ природу. Спенсеръ не говоритъ о немъ, хотя долженъ былъ притти къ этому при помощи вышеупомянутаго „кардинальнаго“ различія, на которое указываетъ.

Онъ основываетъ на немъ только этическій постулатъ, заключающійся въ томъ, что нельзя достигнуть счастья соціальнаго цѣлаго безъ отношенія къ отдѣльнымъ лицамъ, но отсюда онъ не дѣлаетъ никакихъ фактическихъ выводовъ.

Наконецъ, яснѣе всего вліяніе искусственнаго мышленія проявляется въ духовномъ достояніи общества, котораго Спенсеръ, какъ выше было замѣчено, вовсе не сравнивалъ, и о которомъ онъ вообще говоритъ лишь въ своихъ „Ecclesiastical Institutions“. А. Шеффле, какъ мы увидимъ далѣе, включилъ это достояніе въ свою біологическую систему; онъ вообще часто, но недостаточно методично и систематично дополняетъ Спенсера. Онъ разсматриваетъ „коллективную дѣятельность познанія“, отъ которой неправильно отдѣляетъ религіозныя явленія, какъ „соціальный идеализмъ“. Между тѣмъ, фактически эти явленія образуютъ коллективную науку первобытнаго общества. Именно о религіозныхъ явленіяхъ, о вѣрѣ въ духовъ и проистекающемъ отсюда культѣ боговъ природы подробно говоритъ Спенсеръ (въ „Data of sociology“, P. S., § 49—207 и въ „Ecclesiastical Institutions“ P. S., §§ 583 и слѣд). Но одновременно съ появленіемъ искусственной формы общества, религіи, въ свою очередь, изъ непроизвольно-естественныхъ представленій преобразовываются въ религіозныя системы, а боги изъ природныхъ въ нравственныя, т. е. общественныя силы. Съ этого момента общество заключаетъ въ себѣ два міра: одинъ естественный, по эту сторону, подчиненный границамъ и вліяніямъ природы, другой, духовный, по ту сторону, неизмѣнное, возвысившееся до степени идеала отраженіе или прообразъ естественнаго міра, или олицетвореніе нравственныхъ заповѣдей, принциповъ общественной дѣятельности. Нѣчто подобное этому въ отношеніи животнаго организма невозможно, вслѣдствіе чисто природныхъ жизненныхъ условій его. Наука ставитъ затѣмъ на мѣсто метафизическаго эмпирическій идеалъ, но требуетъ, такъ же какъ и религіозная система, приближенія къ нему, естественно-необходимому направленію общественной воли противополагаетъ идеально-необходимое. Все, что въ исторіи вышло изъ границъ необходимости, изъ непосредственно-житейскихъ заботъ,—предоставленіе церкви половины всего наличнаго имущества въ средніе вѣка, предпріятія и жертвы на пользу религіозной пропаганды, борьба изъ-за политическихъ интересовъ, поскольку въ ней не скрываются интересы экономическіе, наконецъ, всякая дѣятельность на пользу „гуманности“ внѣ соображеній религіи—все это результаты того идеальнаго требованія, которое вноситъ въ жизнь общества совершенно новый ферментъ, противодѣйствующій природнымъ условіямъ.

Освобожденіе общества отъ природы облегчается кромѣ того еще однимъ моментомъ, отсутствующимъ у животнаго организма,—моментомъ независимости духа отъ границъ времени и пространства. На первый взглядъ кажется тривіальнымъ выдвигать этотъ моментъ; однако,—онъ является очень важнымъ фактомъ. Духовное достояніе животнаго передается по наслѣдству только его потомкамъ, и то лишь отчасти, поскольку оно заключается въ твердо усвоенныхъ двигательныхъ представленіяхъ, превращающихся въ «инстинкты»; въ пространство же, въ отдаленныя мѣстности, оно, вообще говоря не можетъ передаваться. Наоборотъ, духовное достояніе общества можетъ перейти по наслѣдству не только къ его потомству, т. е. къ послѣдующимъ поколѣніямъ даннаго народа, но при благопріятныхъ обстоятельствахъ даже къ чужимъ современнымъ или позднѣйшимъ народамъ. Всестороннее развитіе его въ пространствѣ не встрѣчаетъ почти никакихъ препятствій. Такимъ образомъ, оно можетъ настолько вліять на развитіе народа, что прежнему «природному» національному направленію развитія народа противополагается новое направленіе, «духовное», возникшее въ высшей средѣ. Въ результатѣ этого контраста дальнѣйшая исторія даннаго народа пойдетъ не по пути идей, исключительно національныхъ, или исключительно новыхъ, почерпнутыхъ извнѣ, а по равнодѣйствующей обѣихъ силъ;—процессъ, которому нѣтъ аналогіи въ животномъ мірѣ. Животный міръ пояса Средиземнаго моря не можетъ вліять при помощи своего сознанія на животныхъ остальной Европы, а созрѣвшія въ этомъ поясѣ идеи христіанства ввели всѣ прочія націи Европы въ чуждый имъ міръ идей, которыя отчасти были отвергнуты, отчасти же одержали верхъ надъ противодѣйствіемъ «природы» при помощи своего чуждаго духовнаго содержанія. Этотъ процессъ повторяется всюду, гдѣ система идей передового народа передается народу некультурному: культурные арабы побережья передали исламъ бедуинамъ, а затѣмъ монголамъ; буддизмъ отъ индусовъ перешелъ къ монголамъ и малайцамъ.

Сознательное систематическое мышленіе дѣлая общество, какъ цѣлое, своимъ объектомъ, опредѣляя его дѣятельность и превращая его мысли изъ безсвязнаго аггрегата въ связную систему, достигаетъ такимъ образомъ еще и побочнаго результата, къ которому вначалѣ вовсе не стремились; оно мѣняетъ человѣка, матеріалъ изъ котораго состоитъ общество. И здѣсь происходитъ тотъ «ростъ духовной энергіи», который Вундтъ [1]) пытался представить въ видѣ существенной черты духовной жизни; ростъ этотъ основанъ на томъ, что полученный результатъ больше намѣченнаго, достигнутая цѣль содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ предположенный мотивъ. Энергія мышленія и дѣятельности, проистекающая изъ духовно или политически правящей части общества, направляется прежде всего на общество, какъ цѣлое, на продолженіе его и процвѣтаніе. Эта энергія, подчиняя отдѣльныхъ лицъ цѣлямъ общества, пріучаетъ ихъ къ дѣятельности ради этихъ цѣлей; такая дѣятельность становится существеннымъ элементомъ ихъ духовной природы и въ концѣ концовъ носитъ добровольный характеръ, не нуждается въ общественномъ принужденіи. Чѣмъ больше правильно понятые интересы отдѣльнаго лица согласуются съ интересами общества,—а дѣло политики устраивать и поддерживать такое согласіе,—тѣмъ въ большей степени каждое отдѣльное лицо живетъ вмѣстѣ съ тѣмъ жизнью общества; общество такимъ образомъ развиваетъ свою жизнь; не только индивидъ живетъ въ обществѣ, но и общество въ индивидѣ; устанавливается тѣснѣйшая связь между индивидами, насколько это вообще мыслимо и возможно. Такимъ путемъ, одновременно съ искусственной формой общества, возникаетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ возникнуть, въ качествѣ непредусмотрѣннаго побочнаго результата, болѣе тѣсная связь между частями, укрѣпленіе цѣлаго,—нѣчто такое, что ни въ какомъ случаѣ не сопровождаетъ жизнь физіологическихъ организмовъ. Вѣдь крѣпость ихъ, достигаемая ростомъ, объясняется не большей внутренней энергіей клѣточекъ, а большей массой соединительныхъ тканей.

Но вся эта вторая половина соціальнаго развитія, руководимая сознательнымъ творческимъ мышленіемъ, отсутствуетъ въ изложеніи Спенсера. Опредѣленіе роста общества, его объема, взаимнаго отношенія органовъ другъ къ другу согласно сознательнымъ принципамъ, образованіе идеаловъ, превосходящихъ природу, воспитаніе личности для цѣлей общества, какъ побочный результатъ,—все это не оцѣнено по достоинству Спенсеромъ. Такъ какъ общество есть организмъ, то ему кажется, что оно по необходимости является «природнымъ существомъ». Оба эти понятія у него сливаются. Когда возникаетъ государство въ тѣсномъ смыслѣ слова, въ противоположность родовому обществу, тогда въ исторіи происходитъ переворотъ. Государство—это организація, созданная духовными средствами. Но объ идеяхъ, на которыхъ оно основано, Спенсеръ никогда не говоритъ. Его «Political Institutions» даютъ лишь внѣшнее раздѣленіе и составъ политическихъ учрежденій. Не менѣе важно наряду съ паденіемъ родового общества, и одновременное прекращеніе чисто природнаго культа боговъ, превращеніе ихъ въ нравственныя силы. Но о внутренней исто-

[1]) System der philosophie, стр. 315, 337.

ріи религіи въ «Ecclesiastical Institutions» и рѣчи нѣтъ, а только о ея происхожденіи и внѣшнихъ учрежденіяхъ. Спенсеръ далъ поэтому одну лишь соціологію естественныхъ, а не культурныхъ эпохъ общества. О культурѣ надо еще написать.

Итакъ, отвѣтъ на поставленный нами вопросъ о различіяхъ будетъ слѣдующій: Спенсеръ не только недостаточно развилъ различія, какъ и сходства, въ своей системѣ, но и вовсе не развилъ ихъ.

§ 3. Соціологическій натурализмъ Спенсера въ связи съ его системой.

Мы видѣли, что общество у Спенсера является существомъ природы, и не отличается какимъ-либо новымъ принципомъ отъ физическаго организма. Понятіе духовнаго организма, которое ни въ какомъ случаѣ не представляетъ „Contradictio in Adjecto“,, никогда не приходитъ ему на мысль. Такая ограниченность объясняется двумя причинами: 1) Спенсеръ исходилъ изъ естественнонаучной стороны философіи. Прежде чѣмъ начать свою соціологію, онъ написалъ основы біологіи и, главнымъ образомъ, съ психофизической точки зрѣнія, психологію; 2) въ отношеніи практической политики онъ былъ приверженцемъ политическаго и экономическаго либерализма, системы естественной свободы, какъ ее назвалъ создатель ея Адамъ Смитъ. Власть, которая не исходила изъ народа, не „естественная“, въ томъ видѣ, въ какомъ ее представляетъ государство, была ему ненавистна; онъ полагалъ, что только стремленія, которыми обладаютъ всѣ люди, только самопроизвольныя тенденціи народной жизни могутъ и должны осуществляться. А все самопроизвольное и общее — естественно. Поэтому природа должна господствовать въ жизни общества.

Система естественной свободы Смита, политическая теорія Спенсера, крѣпко держалась „естественнаго права“, утвердившагося въ концѣ XVI вѣка; впрочемъ система Смита на немъ не основана, а покоится на естественномъ, т. е. на возможно болѣе выгодномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ справедливомъ хозяйственномъ строѣ. Естественное право вовсе не есть первобытное право, въ родѣ какого-нибудь неписаннаго законодательства индійскаго племени; это не право сильнаго въ томъ видѣ, въ какомъ творитъ его природа безъ вмѣшательства собственно человѣческихъ мотивовъ; это въ высшей степени идеальное, построенное на началахъ философской дедукціи, право свободы и равенства всѣхъ членовъ общества. Однако, такое понятіе естественнаго права даетъ Спенсеру поводъ распространить господство природы и на общество. Онъ убѣдительно защищаетъ естественное право и „естественныя права“ противъ утилитаристовъ „Social Statics“, гл. 5, § 3; „The man versus

the State“, 87 и слѣд.). Начиная съ перваго своего соціально-политическаго сочиненія [1]), появившагося въ 1850 году, вплоть до послѣдняго [2]), и въ своей этикѣ („Principles of Ethics“) онъ постоянно заявляетъ, что формула естественнаго права служитъ основой правильнаго человѣческаго общежитія. Эта формула, выработанная послѣдней въ исторіи естественнаго права и въ сущности принадлежащая Локку, гласитъ у Спенсера: „Каждый человѣкъ имѣетъ право на полнѣйшую свободу развивать всѣ свои способности, свободу, которая совмѣщается съ такой же свободой, принадлежащей другимъ людямъ [3]). Онъ чувствовалъ еще больше, нежели его предшественники, обращавшіеся къ помощи божественнаго разума людей, что въ это понятіе включается также способность къ насилію наряду съ одинаковой способностью другихъ людей, т. е. война всѣхъ противъ всѣхъ. Вотъ почему, помимо того, что каждый долженъ стремиться къ собственному счастью, что безъ такого стремленія (S. St. 84), при аскетическомъ настроеніи умовъ, нравственное развитіе представляется Спенсеру невозможнымъ,,—сюда нужно присоединить еще два условія, которыя вовсе не носятъ „естественнаго“ характера: 1) чтобы никто никому не наносилъ положительнаго вреда („Social Statics“ 83—84; P. E., §§ 53 и 61); условіе отрицательнаго благодѣянія, „negative beneficence“ или „Principle of non-agression“; 2) чтобы каждый способствовалъ счастью другого, потому что онъ самъ отъ этого выигрываетъ („positive beneficence“, op. cit. и P. E., § 61). Все это даетъ человѣку его, моральное чувство“. Спенсеръ могъ бы замѣтить здѣсь различіе между естественнымъ и идеальнымъ, но общество все же остается для него „такимъ порядкомъ природы, который состоитъ въ соціальныхъ учрежденіяхъ“ („The man versus the State“, стр. 61). Поэтому въ обществѣ господствуетъ тотъ же законъ, что и въ животномъ мірѣ, „дисциплина природы“ („Social Statics“, стр. 352), какъ онъ называется въ сочиненіяхъ, появившихся ранѣе Дарвиновскаго „Origin of Species“; затѣмъ онъ получаетъ имя, согласно Дарвину, „естественнаго подбора“ (natural selection- (напр., „Study of Sociology“ II, 2). Какъ у Дарвина для животныхъ, такъ у Спенсера для человѣчества естественный подборъ является „благодѣтельнымъ“; онъ устраняетъ неспособныхъ, сокращаетъ ихъ страданія и препятствуетъ тому, чтобы неспособность переходила по наслѣд-

---

[1]) Social statics, цитируется по лондонскому изданію 1868 года.

[2]) The man versus the state, цитируется по лондонскому дешевому изданію 1886 года.

[3]) Social statics 94 и часто повторяется; затѣмъ еще чаще, напр. P. E. § 6 и др., въ мало измѣненныхъ выраженіяхъ.

ству къ потомкамъ, т. е. препятствуетъ увеличенію зла. Всякое вмѣшательство въ этотъ процессъ со стороны государства въ пользу слабыхъ влечетъ за собой не уменьшеніе горя, а увеличеніе его («social statics», стр. 355--356: «The man etc., стр. 66 и слѣд.). Въ первомъ сочиненіи, при всемъ своемъ строгомъ индивидуализмѣ, Спенсеръ признавалъ частную поземельную собственность средствомъ къ ограниченію и угнетенію ближняго, вмѣсто нея рекомендовалъ переходъ всей земли во владѣніе общества и сдачу ея въ аренду гражданамъ («Soc. Stat.» 139—140; ср. также P. S., § 540);—въ послѣднемъ своемъ соціально-политическомъ трактатѣ онъ отвергаетъ безусловно всякаго рода общую собственность («The man etc.», стр. 36 и слѣд.). Разлагая общество на атомы, онъ осуждаетъ общественное воспитаніе, потому что въ такомъ случаѣ *A* становится отвѣтственнымъ за воспитаніе потомства *B* (ibid. стр. 24) Только семейная этика должна щадить, государственная этика должна быть безпощадной. Государство, въ противоположность семьѣ должно точно соразмѣрять свои щедроты (benefits) съ заслугами (P. S. § 322. «The man etc.», стр. 65—66). Онъ, повидимому, не только забываетъ, что въ обществѣ дѣйствуютъ иные моменты, нежели въ животномъ мірѣ, но также и то, что общество есть организмъ, что страданія и радости одного возбуждаютъ печаль или удовольствіе въ другомъ;—а это для него достаточно ясно въ его этикѣ (P. E., § 78).

Возникаетъ, очевидно, весьма трудный вопросъ, какимъ образомъ въ обществѣ, въ которомъ долженъ господствовать естественный законъ сильнаго, могутъ имѣть значеніе и оказывать сильное вліяніе нравственные мотивы, мотивы, прямо противодѣйствующіе этому естественному закону. Спенсеръ выходитъ изъ этого затруднительнаго положенія при помощи ложныхъ конструкцій и искусственныхъ средствъ.

Прежде всего—и это само по себѣ правильно—онъ создаетъ, безъ всякаго отношенія къ реальной дѣйствительности, идеальное состояніе, въ которомъ люди возможно болѣе совершенны, т. е. точно исполняютъ «законъ одинаковой свободы» при соблюденіи обоихъ условій «negative» и «positive beneficence» («Social statics» 70). Онъ сравниваетъ этотъ пріемъ съ конструкціями въ математикѣ (ibid. стр. 71—72, 510). Подобно тому какъ математика допускаетъ абсолютно прямую линію, абсолютно правильный кругъ и т. п. такъ и этика исходнымъ пунктомъ своихъ дедукцій должна признать прямого, а не извращеннаго человѣка. Это идеальное состояніе представляется ему просто соціальнымъ состояніемъ, потому что только оно приспособлено къ людямъ идеальной нравственности, и, наоборотъ, только такіе люди къ нему приспособлены (P. E., §§ 105, 116; S. St., стр. 51). Все зло и безнравственность проистекаютъ исключительно изъ недостатка приспособленія (Soc. Stat. 77, 355); всюду благодаря этому уничтожаются способности и возникаютъ страданія (Soc. Stat. 474). Идеальное соціальное состояніе уже не будетъ заключать въ себѣ элементовъ угнетенія; между разными людьми и между стремленіями отдѣльнаго лица воцарится полнѣйшая гармонія: пользуясь сравненіемъ изъ механики Спенсеръ говоритъ, что всѣ люди между собой и каждый по отношенію къ внутренней своей дѣятельности будутъ находиться въ состояніи подвижного равновѣсія („moving equilibrium"). Онъ хочетъ доказать, что приближеніе къ этому равновѣсію во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности основано на эволюціи, всесозидающемъ процессѣ.

Какъ движенія, человѣческія дѣйствія прежде всего могутъ быть разсматриваемы съ чисто физической стороны. Движенія могутъ быть разъединенными, прерывающимися или непрерывными, связанными между собою. Въ животномъ мірѣ на низшихъ ступеняхъ развитія, они разъединены, безсвязны, нецѣлесообразны; на высшихъ ступеняхъ находимъ связность и планъ, обнимающіе множество отдѣльныхъ дѣйствій. Такимъ образомъ, движенія животныхъ обнаруживаютъ законъ эволюціи. Это повторяется при переходѣ человѣка къ все болѣе и болѣе разнообразнымъ жизненнымъ заботамъ, особенно при переходѣ отъ жизни, лишенной нравственности, къ жизни нравственной. Неправственное поведеніе безсвязно, безцѣльно, „не прочно"; нравственное, при всемъ своемъ разнообразіи, связно, соразмѣрно, цѣлесообразно, „надежно" (P. E., §§ 24—29). Природа такимъ образомъ, указываетъ тотъ же путь, по которому направилось человѣческое моральное мышленіе. Итакъ, со все меньшими и меньшими колебаніями будетъ совершаться все полнѣе и полнѣе приспособленіе нравственнаго человѣка къ условіямъ его существованія, т. е. къ окружающей природѣ и обществу (P. E., §§ 30, 39). Въ результатѣ въ обоихъ отношеніяхъ,—къ природѣ и къ обществу, окажется подвижное равновѣсіе.

Въ біологическомъ отношеніи выставляется основнымъ положеніемъ,—это впрочемъ только основная гипотеза Спенсера,—что все способствующее жизни само по себѣ пріятно или связано съ удовольствіемъ, а все задерживающее жизнь само по себѣ непріятно или связано съ болью (P. E., § 33). Если бы это было наоборотъ, то жизнь прекратилась бы (ibid), природа не позаботилась бы о ея продолженіи. Но даже и обратная формулировка его гипотезы, которая столь же малопонятна, кажется ему истиной: Все, что пріятно, способствуетъ жи-

зни; все, что непріятно, задерживаетъ ее. [1]) „Каждое удовольствіе подымаетъ, каждая боль задерживаетъ волну жизни“ (Р. Е., § 36; также Р. Ps., §§ 124, 125). Приводятся для доказательства разнообразные примѣры физическихъ и особенно душевныхъ наслажденій и страданій, такихъ которыя въ качествѣ эмоцій обыкновенно отдѣляются отъ физическихъ. Но опытъ, по крайней мѣрѣ, поскольку дѣло идетъ о людяхъ, противорѣчитъ какъ основному положенію, такъ и обратной его формулировкѣ. Для жизни животныхъ и растительной жизни людей руководящая роль удовольствія и страданія кажется всегда правильной, не такъ обстоитъ дѣло съ сознательной человѣческой дѣятельностью (Р. Е., § 34; Р. Ps., § 126). Необходимая работа часто бываетъ непріятной, а часто прямо таки мучительной. И нравственные поступки часто тяжелы и связаны со страданіемъ. Съ другой стороны, нѣкоторыя удовольствія, особенно когда они возбуждаютъ наклонность къ присущей имъ неумѣренности, прямо или въ своихъ послѣдствіяхъ вредны для жизни.

Такимъ образомъ, положеніе Спенсера, что всѣ правильныя дѣйствія, включая сюда и этическія, всегда должны быть пріятными, а всѣ неправильныя, включая сюда и безнравственныя, всегда должны быть непріятными, противорѣчитъ въ сознаніи всѣхъ людей ихъ опыту. Изъ этого затрудненія онъ выходитъ при помощи „прогрессивнаго приспособленія“ къ соціальному состоянію, а также, какъ видно изъ его изложенія,—и къ окружающей средѣ. Это приспособленіе еще не закончилось. Жизнь изъ свободнаго воздуха отчасти перешла въ закрытыя помѣщенія; изъ воинственной она отчасти обратилась въ мирную, трудовую. Обѣ перемѣны, продолжающіяся и понынѣ, не вполнѣ еще приспособили къ себѣ человѣческую природу. Когда это случится, тогда часто встрѣчающаяся теперь несовмѣстимость долга съ непосредственнымъ удовольствіемъ прекратится; основанныя на ней этическія теоріи, отвергающія наслажденіе ради наслажденія и считающія страданіе заслугой, исчезнутъ вмѣстѣ со своимъ основаніемъ. Тогда трудъ всегда будетъ пріятнымъ, нравственное дѣйствіе всегда будетъ пріятнымъ, а противное долгу—мучительнымъ (Р. Е., §§ 38, 67). Такимъ образомъ и здѣсь совпадетъ естественный законъ съ идеаломъ, созданнымъ въ мысли.

Съ другой стороны начинается разборъ нравственныхъ дѣйствій, который Спенсеръ называетъ психологическимъ. У низшихъ животныхъ раздраженіе и движеніе непосредственно связаны. Чѣмъ выше мы поднимаемся по лѣстницѣ типовъ, тѣмъ длиннѣе становится проме-

[1]) Стоикъ Панэцій былъ иного мнѣнія. Онъ допускалъ не только естественныя удовольствія но и противоестественныя (Sextus Empiricus, adversus Mathematicos, XI, 73)!

жутокъ между раздраженіемъ и дѣйствіемъ, и оба вмѣстѣ съ тѣмъ проявляютъ большее разнообразіе. Еще больше этотъ промежутокъ у человѣка, который раздраженію часто противопоставляетъ абстрактные, высшіе, задерживающіе или прекращающіе его мотивы. И въ этомъ случаѣ совершенное приспособленіе прекратитъ противорѣчіе между естественнымъ, непосредственнымъ и согласнымъ съ долгомъ. Естественное поведеніе будетъ въ тоже время нравственнымъ (Р. Е., §§ 40—47). Такимъ образомъ, и съ психологической точки зрѣнія подтверждается то, что уже установлено путемъ біологическкимъ.

Наконецъ съ соціологической точки зрѣнія вначалѣ индивидъ настолько подчиненъ обществу, что его интересы по сравненію съ интересами общества имѣютъ мало значенія, или же вовсе не имѣютъ никакого. Но и здѣсь окажетъ свое вліяніе прогрессивное приспособленіе. Параллельно съ ослабленіемъ войнъ и государственной власти, происшедшей отъ военной команды и всегда вѣрной своей грубости, будетъ установленъ соціальный порядокъ, при которомъ интересы индивида будутъ болѣе приняты во вниманіе и, наконецъ, примирены съ общественными (Р. Е., § 51).

Наряду съ улучшеніемъ внѣшняго порядка произойдетъ перемѣна чувствъ. Чувства, какъ часто указываетъ Спенсеръ, играютъ существенную роль въ дѣлѣ образованія человѣческихъ мнѣній и являются побудительными причинами поступковъ человѣка (Soc. St., стр. 30—31, 182, 469; Study of sociol., нѣм. переводъ, II, 202—203). Эволюція знанія, по Конту существенная и для этики, у Спенсера всегда вліяетъ косвеннымъ путемъ облегчая приспособленіе къ природѣ, которое вмѣстѣ съ тѣмъ является господствомъ надъ ней. Человѣкъ начинаетъ свое существованіе контрастомъ между эгоизмомъ и альтруизмомъ; только въ родительской любви оба эти чувства соединяются. Забота о дѣтяхъ составляетъ радость родителей, пріятную для нихъ дѣятельность, и полезную въ то же время не только для нихъ, но и для другихъ людей. Такія же чувства, какъ родительскія, въ будущемъ каждый гражданинъ станетъ питать къ каждому своему соотечественнику, къ каждому члену своего общества. Эгоизмъ и альтруизмъ сами по себѣ получили право гражданства, но при неумѣренномъ развитіи уничтожаютъ себя; въ будущемъ ихъ не постигнетъ такая участь,—они соединятся въ общей дѣятельности, разладъ прекратится (Р. Е., § 92).

Итакъ первоначально всюду разладъ и несогласіе, а затѣмъ переходъ къ уравненію и примиренію, въ концѣ концовъ идеальный покой, но не смертный покой, а состояніе «подвижного равновѣсія». И этотъ процессъ протекаетъ вполнѣ естественно. Въ Р. Е. Спенсеръ подробно доказалъ то, что въ «Social statics» (476—481) выставилъ скорѣе въ

видѣ программы: моральный законъ есть продолженіе естественнаго. Въ немъ господствуетъ та же тенденція къ болѣе рѣзкой индивидуализаціи (будучи необходимымъ условіемъ справедливости, она не мѣшаетъ ни въ какомъ случаѣ совмѣстной дѣятельности); по вѣрному взгляду Кольриджа эта тенденція еще сильнѣе господствуетъ въ націи. Все ученіе о нравственности есть лишь трансцендентальная [1]), т. е. высшая физіологія. «Могучее движеніе всегда направлено къ совершенству», (Soc. stat. 323), какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи, но въ послѣдней только при помощи природы.

Жаль только, что Спенсеръ, твердо вѣря въ свое идеальное состояніе общества, по пути къ нему видитъ много такого, чего другіе не могутъ видѣть. Движенія животныхъ, вначалѣ безцѣльныя, по мѣрѣ развитія формъ, становятся болѣе систематическими. Это необходимо приводитъ къ утвержденію, — что впрочемъ видно въ P. E., § 30—что приспособленіе къ окружающей средѣ, при переходѣ отъ низшихъ формъ къ высшимъ, улучшается. Но, что низшія животныя совершаютъ больше безцѣльныхъ движеній, нежели высшія,—это только предположеніе и ни на чемъ не основанное. Подумайте только о впечатлѣніи механической закономѣрности, которое именно низшія животныя производятъ на наблюдателя! Но если бы даже въ высшей степени невѣроятное предположеніе Спенсера было правильнымъ, то отсюда нельзя было бы заключить, что эти животныя менѣе приспособлены. Приспособленіе означаетъ правильное удовлетвореніе потребностей и достиженіе цѣлей. И вѣроятно, что низшія животныя, вслѣдствіе полнаго отсутствія или болѣе слабой впечатлительности нервной субстанціи имѣютъ меньше потребностей. Если они сами совершаютъ меньше цѣлесообразныхъ движеній, то все же эти движенія могутъ оказаться для нихъ достаточными, и животныя являются вполнѣ приспособленными. Такія возраженія вполнѣ правильно выставилъ противъ Спенсера В. Рольфъ [2]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ предположеніе о постоянномъ прогрессѣ приспособленія въ природѣ, падаетъ и основаніе для такого предположенія въ исторіи. Наоборотъ, природа на каждой ступени развитія проявляетъ типы, недостаточно приспособленные и потому погибающіе, равно какъ и типы, вполнѣ приспособленные и потому переживающіе,—въ общемъ составляется волнообразная линія приспособленія. И такую же волнообразную линію показываетъ намъ исторія, такъ что спенсеровскій идеальный покой представляется

[1]) „Трансцендентальный“ отнюдь не имѣетъ у Спенсера такого значенія, какъ въ нѣмецкой критической философіи. У Конта „transcendant“ тоже означаетъ лишь „высшій“.

[2]) Biologische Probleme, 2 изд., Лейпцигъ, 1884, стр. 33—34.

немыслимымъ. Наряду съ прогрессомъ приспособленія, какъ указываетъ Рольфъ (ibid., стр. 48 и слѣд.), столь же мало вѣроятной представляется гипотеза о томъ, что все способствующее жизни—пріятно; Спенсеръ относитъ сюда и элементарный біологическій процессъ,—именно добываніе пищи у низшихъ животныхъ, что совершенно невѣрно. Такъ какъ изъ этого процесса развивается всякое другое движеніе, то гипотеза остается въ силѣ или рушится въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ свойствъ его. Спенсеръ полагаетъ, что диффузія между пищей и организмомъ пріятна; поэтому животное крѣпко держитъ добычу. Рольфъ возражаетъ, что мотивомъ къ движенію въ данномъ случаѣ является не диффузія пищи, а осязательное ощущеніе; движеніе только тогда слѣдуетъ за соприкосновеніемъ, когда животное испытываетъ потребность къ усвоенію пищи, т. е. голодъ. Голодъ же чувство непріятное. Правда, Спенсеръ сказалъ бы, что удовлетвореніе голода доставляетъ удовольствіе, все же при началѣ органической жизни мы встрѣчаемся не съ удовольствіемъ, а съ непріятнымъ чувствомъ, съ неудовлетворенностью, которую Локкъ [1]) также считалъ мотивомъ всякой дѣятельности. Указаніе въ этомъ смыслѣ для человѣческой дѣятельности носило бы иной характеръ, нежели какой ему приписываетъ Спенсеръ. Нормальность удовольствія, которую онъ предполагаетъ въ основаніи элементарнаго процесса, была бы немыслима. Немыслимой представляется мнѣ также параллель, проводимая Спенсеромъ съ «психологической точки зрѣнія». Если мы признаемъ въ животномъ мірѣ и при переходѣ отъ животнаго къ человѣку постоянно возрастающее осложненіе мотивовъ, постоянно увеличивающееся отдаленіе отъ непосредственныхъ чувственныхъ раздраженій и при томъ совершающееся параллельно съ развитіемъ приспособленія,—то какимъ образомъ человѣкъ, существо, достигшее высшей степени приспособленія, могъ бы вернуться къ элементарной дѣятельности, сходной съ одностороннимъ, опредѣленнымъ, рефлекторнымъ движеніемъ? Это было бы, иначе говоря, безпримѣрнымъ возвращеніемъ въ первобытныя времена. Такимъ образомъ, Спенсеръ, любя природу, вложилъ въ нее много такого, чего нѣтъ въ ней; онъ полагалъ, что ему нужно это лишь для его моральной цѣли.

Эти тенденціи природы представляютъ собою тѣ силы, которыя могутъ создать идеальный нравственный порядокъ Спенсера. Той же цѣли въ его глазахъ служитъ еще одно средство, на которое онъ смотритъ очень оптимистически; это упомянутая выше дисциплина природы, или, какъ онъ впослѣдствіи назвалъ ее вмѣстѣ съ Дарвиномъ, «естественный подборъ». Подборъ, по Спенсеру, уничтожаетъ всегда только слабые и

[1]) Essay, *II*, 20, § 6: 21, § 29. §§ 31—37.

дурные элементы и очищаетъ мѣсто для сильныхъ и добрыхъ. Онъ при этомъ упускаетъ изъ виду, что природа покровительствуетъ лишь двоякаго рода сильнымъ людямъ, — физически сильнымъ и въ государствѣ со свободной конкурренціей, о которомъ всегда говоритъ Спенсеръ, — экономически сильнымъ, т. е. обладателямъ большихъ капиталовъ; обѣ категоріи съ нравственной точки зрѣнія могутъ быть дурными, такъ что дурной элементъ одержитъ верхъ надъ добрымъ, если только соціальный порядокъ не ограничитъ чисто экономическихъ стремленій при помощи идеальныхъ принудительныхъ мѣръ, которыя ни въ коемъ случаѣ не составляютъ продукта природы, и о которыхъ рѣчь была уже выше.

Такимъ образомъ, пути, которые должны вести къ цѣли, указаны невѣрно. Но сама цѣль не соотвѣтствуетъ дѣйствительной жизни. Подвижное равновѣсіе всякаго рода дѣятельности при незначительныхъ колебаніяхъ влечетъ за собою не обогащеніе, а оскудѣніе духовной жизни. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ Спенсеръ смѣшиваетъ двоякаго рода явленія: ослабленіе всѣхъ побужденій, равно какъ и соотвѣтствующихъ имъ дѣйствій, и все возрастающую внутреннюю зависимость этихъ побужденій. Послѣднее отнюдь не тождественно съ первымъ и даже не непремѣнно связано съ нимъ. Что побужденія къ дѣйствіямъ, по мѣрѣ развитія общества, все менѣе проистекаютъ извнѣ и все болѣе изнутри, изъ мысли, такъ что даже большая часть человѣческой борьбы совершается въ видѣ умственной, въ области мысли,—историческій фактъ. Но развѣ побужденія должны быть менѣе сильными, оттого что проистекаютъ изнутри? Это было бы мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если бы внѣшнія обстоятельства, жизненныя условія, вѣчно оставались одними и тѣми же, вѣчно одинаково повторялись бы, и вслѣдствіе этого въ концѣ концовъ производили бы все болѣе и болѣе слабыя впечатлѣнія на человѣка. Но это невозможно. Внѣшнія обстоятельства, къ которымъ принадлежитъ также и физическая природа человѣка, должны безпрестанно измѣняться; внѣшняя природа, сама по себѣ непостоянная, измѣняется вслѣдствіе вмѣшательства человѣка, а человѣческая природа— вслѣдствіе борьбы съ окружающей средой и приспособленія къ измѣняющейся средѣ. Такимъ образомъ, постоянно должны возникать новыя условія, новые живые мотивы и реакціи. Борьба никогда не прекратится, если даже будетъ совершаться болѣе во внутренней жизни, нежели въ видѣ физическаго насилія. Идеальный порядокъ Спенсера безъ борьбы представляется мнѣ вѣчной утопіей по отношенію къ земной жизни.

И эту цѣль Спенсеръ почерпалъ изъ своего натурализма. Онъ охотно переноситъ физическія отношенія въ пространствѣ на душевныя

явленія. Онъ говоритъ, какъ выше (стр. 95) было указано, что сознаніе сосредоточено въ нервной системѣ, какъ будто вообще оно занимаетъ мѣсто. Онъ задается мыслью „объяснить развитіе духа при помощи понятій перемѣннаго распредѣленія матеріи и движенія“ (P. Ps., § 221); при этомъ онъ не обращаетъ вниманія на то, дѣйствительно-ли духовныя явленія такъ просто отражаютъ отношеніе матеріи и движенія и дѣйствительно-ли они ничего больше въ себѣ не заключаютъ, кромѣ этого отраженія. Человѣческія волевыя отношенія, какъ въ отдѣльномъ лицѣ, такъ и въ обществѣ, онъ представлялъ себѣ въ видѣ системы механическихъ силъ различнаго направленія, которыя въ концѣ концовъ, подобно центростремительной и центробѣжной силамъ планетъ, должны будутъ притти къ состоянію покоя. Но органическій, а тѣмъ болѣе душевный міръ подчиняется высшимъ законамъ, а не законамъ простаго механическаго равновѣсія.

Итакъ всюду въ этикѣ Спенсера замѣчается такая же ограниченность, какъ и въ соціологіи. Въ обществѣ онъ всегда видитъ только извѣстныя элементарныя силы роста и структуры, не признавая при этомъ цѣлесообразной дѣятельности коллективной воли и ея конструктивнаго міра идей,—такъ и въ нравственномъ мірѣ онъ не замѣчаетъ основаннаго на познаніи контраста съ природой, а всюду старается указать лишь нити, которыя ведутъ отъ природнаго міра, низшаго сравнительно съ человѣкомъ, къ міру природному же человѣческому, обыкновенно обозначаемому именемъ „нравственный“. Не признавая контраста между природой и духомъ, Спенсеръ не даетъ никакихъ правилъ къ примѣненію на практикѣ, хотя часто вноситъ съ большимъ остроуміемъ порядокъ въ факты. У него есть одинъ лишь этическій и вмѣстѣ съ тѣмъ соціально-политическій завѣтъ: „упражняй всѣ свои способности, имѣя въ виду при этомъ равенство и свободу другихъ людей“. Но въ его политическомъ трактатѣ: „The man versus the state“ неизмѣннымъ базисомъ всѣхъ мѣропріятій признается неравенство, продуктъ всякаго рода слѣпыхъ силъ. Да у Спенсера вообще нѣтъ практической политики. Государство, наиболѣе твердая форма соціальной воли, путемъ своего вмѣшательства, никогда не можетъ способствовать чему-либо, а дѣйствуетъ всегда задерживающимъ образомъ; всѣ его усилія напрасны; они тратятся на сопротивленіе тренію (Soc. Ft. 307). И точно также у Спенсера нѣтъ, въ сущности, практической этики. Его теоретическая этика абсолютна и пригодна лишь для идеальнаго порядка вещей. Практическая этика должна быть относительной; она поэтому совершенно не зависитъ отъ индивида, а отъ достигнутой обществомъ степени приспособленія къ соціальному состоянію. По край-

ней мѣрѣ, практическое неравенство кладетъ полному осуществленію Спенсеровской формулы такіе предѣлы, которые не могутъ быть выведены изъ принципа, такъ что въ результатѣ нѣтъ опредѣленнаго направленія [1]).

Едва-ли есть еще другая соціологическая и этическая система, которая, какъ спенсеровская, употребила бы столько знанія и давала бы такъ мало мотивовъ дѣятельности. Какъ хорошо было бы, если бы англійскій философъ призналъ въ одномъ только пунктѣ, пожалуй, путемъ различенія ассоціаціоннаго и логическаго мышленія, дуализмъ дѣйствительности и старался преодолѣть его при помощи высшаго единства, а не посредствомъ ложнаго уравнивающаго монизма. Можетъ быть, Спенсеръ, создавъ свою систему, и „сорвалъ покрывало съ природы", но онъ самъ имъ закрылся, такъ что не видитъ ужъ людей.

Соціологическая система Спенсера, такимъ образомъ, нуждается въ дополненіи и подлежитъ критическому разбору. Дополнить нужно было недостаточное примѣненіе аналогіи, въ которой мы выше указали много неясностей и пробѣловъ. Критически разобрать слѣдовало прежде всего его натурализмъ. Въ послѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, насколько и то и другое удалось его ученикамъ и преемникамъ.

II. П. фонъ-Лиліенфельдъ.

У Спенсера біологическая соціологія развита до нѣкоторой степени классически; поэтому ученіе его подлежитъ критикѣ въ отдѣльныхъ частяхъ своихъ. Развивая свою основную мысль, онъ не примѣшивалъ къ ней никакихъ ненужныхъ ей, постороннихъ соображеній. Его ошибка заключается лишь въ томъ, что онъ не замѣтилъ высшей, духовной природы общества. Открыть эту природу и систематически изучить ее,— было ближайшей задачей именно біологическаго метода. Но ге вые его преемники не обратились къ этому; они то восторгались аналогіей, то дальше развивали ее. У нихъ не было, вообще говоря, недостатка въ пониманіи „высшаго" характера соціальнаго организма, но они не распознали корня, изъ котораго происходитъ этотъ высшій характеръ, не сумѣли вывести отсюда высшія его опредѣленія и признать различіе между обоими организмами существеннымъ, принципіальнымъ, а не только въ отношеніи степеней.

П. фонъ Лиліенфельдъ, еще до появленія „Основъ соціологіи"

[1]) Необходима подробная критика этики Спенсера. C. Williams (The Systems of ethics founded on evolution, Лондонъ, 1893) даетъ только изложеніе системы, не всегда касается сути дѣла и вообще относится къ ней не какъ критикъ!

Спенсера, выпустилъ въ 1873 году первый томъ своихъ Gedanken über die Socialwissenechaft der Zukunft [1]). Болѣе краткое и потому въ извѣстномъ отношеніи болѣе опредѣленное изложеніе своихъ воззрѣній онъ далъ въ La pathologie sociale (Парижъ, 1896); въ „Introduction" содержится краткій обзоръ идей перваго сочиненія. По его словамъ (ср. Pathol. préf. VII), онъ сталъ изучать проблему не подъ вліяніемъ Спенсера [2]), а благодаря болѣе раннимъ мыслителямъ. Это не значитъ еще, что идеи прежнихъ работъ Спенсера не оказали на него косвеннаго вліянія.

Лиліенфельдъ энергично подчеркиваетъ реальность общества какъ организма (I, 47, 80 и др.) Что такое организмъ? Контъ указывалъ на солидарность частей, Спенсеръ присоединилъ ростъ и структуру къ общему понятію жизни, какъ приспособленія внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Лиліенфельдъ устанавливаетъ: единство (=солидарности у Конта), цѣлесообразность (=приспособленію внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ у Спенсера). Сюда онъ добавляетъ еще, что движенія организма не повторяются подобно механическимъ (это вытекаетъ изъ приспособленія къ измѣняющимся внѣшнимъ отношеніямъ), далѣе указываетъ на спеціализацію органовъ (у Спенсера она заключается въ понятіи структуры) и на образованіе капитала (экономическій терминъ для обозначенія свойственнаго физическому организму накопленія запасовъ и энергіи, а также для передачи послѣдней по наслѣдству) (Gedanken I, 57 и слѣд.)

Онъ прибавляетъ, правда, нѣчто новое, чего нѣтъ у всѣхъ его предшественниковъ, новое опредѣленіе жизни, какъ «постепеннаго совершенствованія» (I, 70), этимъ онъ, однако, нисколько не обогащаетъ знаній жизни, потому что забываетъ указать, въ какомъ направленіи происходитъ совершенствованіе. Совершенствованіе представляетъ собою чисто формальное понятіе, которое безъ опредѣленія совершенствующа-

[1]) 5 томовъ, 1873—81, Гамбургъ и Митава; состоитъ большей частью изъ отрывковъ сочиненій по естествознанію, политической экономіи, философіи и исторіи. Трудъ очень хорошъ, какъ книга для чтенія, но не можетъ научить методическому мышленію.

[2]) Что онъ во всякомъ случаѣ не изучалъ основательно сочиненій Спенсера, появившихся до 1873 года, видно изъ нѣкоторыхъ ошибокъ, которыя онъ дѣлаетъ въ этомъ отношеніи. Такъ, спенсеровскую „Соціальную статику" онъ называетъ утилитарной (I, 43), тогда какъ это сочиненіе съ начала до конца ясно и настойчиво отвергаетъ ученіе утилитаристовъ. Незнаніе этого сочиненія обнаруживается также и въ томъ случаѣ (I, 112), когда онъ говоритъ, что свобода никогда до сихъ поръ не была предметомъ соціологіи, между тѣмъ какъ именно свобода разсматривается въ „Social statics". Спенсеровское опредѣленіе жизни онъ передаетъ (I, 70) очень неточно: „координація дѣйствій".

гося субъекта, т. е. въ какомъ либо отношеніи прогрессирующаго, совершенно безсодержательно и не имѣетъ никакого значенія, подобно отолеченному числу безъ знака. Противъ упомянутаго выше спенсеровскаго опредѣленія жизни онъ могъ бы справедливо возразить только одно: оставаясь вѣрнымъ своему натурализму, опредѣленіе это представляется неполнымъ, оно упускаетъ изъ виду другую сторону жизни, особенно жизни высшаго порядка, а именно приспособленіе внѣшнихъ отношеній къ внутреннимъ.

Названныя пять свойствъ организма, включая сюда и постепенное совершенствованіе, характеризуемое какъ жизнь, повторяются въ обществѣ, отчасти носятъ еще болѣе рѣзкій отпечатокъ. Напримѣръ, части общества, обладая самосознаніемъ, именно потому тѣснѣе связаны между собою, нежели части организма; единство, слѣдовательно, представляется болѣе крѣпкимъ (I, 217). Возраженія противъ реальности организма основаны на поверхностномъ наблюденіи (I, 140—148). По существу ихъ два: 1) общество не имѣетъ формы, на что Лиліенфельдъ возражаетъ, что и растеніе и животное тоже не имѣютъ неизмѣнной формы. 2) Общество, какъ таковое, недоступно нашему воспріятію, [1])—на это Лиліенфельдъ основательно возражаетъ, что душевныя состоянія «напряженія умовъ» въ обществѣ,—очевидно, здѣсь имѣются въ виду настроенія, вызывающія общественную дѣятельность,—такъ же мало доступны воспріятію, какъ реальныя силы (еще лучше потенціальная энергія) внѣшней природы, тѣмъ не менѣе, и они, подобно послѣднимъ, представляютъ собою реальные факты, характеризующіеся значительной долей энергіи.

Составъ органической системы, названной «обществомъ» (Лиліенфельдъ правильно предпочитаетъ говорить «система», а не органическое тѣло I, 149), Лиліенфельдъ опредѣляетъ совершенно иначе, нежели

[1]) На этомъ же возраженіи основанъ взглядъ Зиммеля (über Socia e Differenzierung, Лейпцигъ, 1890, стр. 17), который называетъ единство общественнаго организма „мистическимъ". Жаль, что физіологія не дошла еще до того, чтобы психическія настроенія, какъ напр. радость, благоговѣніе, воодушевленіе представлять вполнѣ матеріально, а не доказывать ихъ только на примѣрѣ другихъ явленій. Многіе не могутъ представить себѣ единства, образующагося изъ отдѣльныхъ явленій, хотя первое единство, о которомъ они узнаютъ, *я*, есть не что иное, какъ единство въ явленіяхъ, въ представленіяхъ. Прямо было бы необходимо показать имъ психическія состоянія анатомически, въ видѣ нервныхъ клѣточекъ, расположенныхъ различнымъ образомъ. Съ психологіей ничего нельзя добиться. Психологія по Зиммелю есть наука, въ которой, какъ въ метафизикѣ, „безусловно противорѣчивыя положенія обладаютъ въ одинаковой мѣрѣ вѣроятностью и доказательностью" (ibid стр. 4). Зиммель поэтому едва-ли долженъ удивиться, если другіе противоположнымъ образомъ, назовутъ весьма обыкновеннымъ то, что онъ называетъ мистическимъ. Здѣсь вѣдь тоже мы имѣемъ дѣло съ психологіей.

Спенсеръ. Спенсеръ вводитъ въ общество всего человѣка со всѣми его физическими свойствами; сообразно съ этимъ онъ долженъ отыскивать въ обществѣ физическіе процессы, протекающіе въ физическомъ организмѣ; у Лиліенфельда наоборотъ, человѣкъ вступаетъ въ общество исключительно со своей нервной системой. Тѣло представляется ему лишь опорой, на которой покоится нервная система; такъ какъ тѣло какимъ-либо образомъ представлено въ нервной системѣ, то ему и не слѣдуетъ обращать на него особое вниманіе. Общество по Лиліенфельду состоитъ прежде всего изъ нервныхъ клѣточекъ или, лучше сказать, изъ нервныхъ клѣточекъ, соединенныхъ въ системы (въ отдѣльныхъ людей) (I, 139; Pathol. 43 и др.) Лиліенфельдъ касается здѣсь одной мысли, которая, если бы только онъ вполнѣ ясно представлялъ себѣ ее, *разомъ* вывела бы его не только за предѣлы натурализма,—онъ и такъ уже различаетъ соціальную жизнь отъ естественной—, но, что еще важнѣе, заставила бы его признать закономѣрность сферы, лежащей внѣ природы (однако не въ старомъ смыслѣ, «сверхъестественнаго»). Если бы только вмѣсто нервныхъ системъ онъ назвалъ волевыя единства, то и тогда уже онъ нашелъ бы путь къ психологическому мышленію и къ закономѣрности психологическаго развитія общества. Точнѣе это можно объяснить только въ другомъ мѣстѣ, въ «изложеніи моей собственной теоріи».

Но кромѣ соединенныхъ нервныхъ системъ существуетъ еще и другая составная часть содержанія общества. Это то, что обработали или *вы*работали всѣ люди, и что, такимъ образомъ, въ качествѣ до извѣстной степени неодушевленнаго матеріала, усвоено обществомъ, что является въ этомъ смыслѣ какъ бы проекціей нервной системы на внѣшній міръ (Pathol 95, 102) и потому называется соціальной межклѣточной субстанціей. Къ этой межклѣточной субстанціи отнынѣ причисляется все, что существуетъ въ обществѣ кромѣ живыхъ людей, слѣдовательно, все, что пріобрѣлъ или произвелъ человѣкъ: дома, желѣзныя дороги, вообще всѣ прочныя произведенія техники всѣхъ поколѣній, равно какъ и книги и произведенія искусства, деньги, писанные законы и даже идеи, тѣ именно, которыя Тэйлоръ называлъ «survivals» (пережитки); идеи уже непонятныя, слѣдовательно, до нѣкоторой степени неодушевленныя, умершія, (I, 176, II, 118, 125—126, 128, 133—135; Pathol 138).

Въ этой межклѣточной субстанціи Лиліенфельдъ представляетъ себѣ общество въ наиболѣе конкректномъ видѣ; поэтому она разсматривается со всѣхъ сторонъ въ его теоріи, едва-ли не подробнѣе, нежели собственно живой элементъ общества.

Прежде всего онъ даетъ изложеніе соціальнаго роста (II. 171 и

слѣд.), которое очень походитъ на построеніе спенсеровскихъ аггрегатовъ различнаго порядка. Онъ присоединяется къ Геккелевской морфологіи. Геккель различаетъ у животныхъ слѣдующія поочередно образующіяся формы: 1) клѣточки, 2) органъ, 3) антимеры (части, расположенныя другъ противъ друга), 4) метамеры (части, расположенныя другъ за другомъ), 5) личность (которую не совсѣмъ правильно называютъ иногда индивидомъ [I, 300, 301, Pathol XXXIV]), 6) улей. Въ образованіи общества этому соотвѣтствуетъ: 1) индивидъ, 2) семья, 3) родъ, 4) племя, 5) народъ, 6) раса, 7) человѣчество. Въ Обществѣ, такимъ образомъ, одной интеграціей больше. Подобно росту клѣточекъ общества наблюдается также ростъ межклѣточной субстанціи. Исторія «экономическаго развитія» есть исторія этого роста (II, 137).

Кромѣ роста въ физическомъ организмѣ мы наблюдаемъ явленія структуры и функцій, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ частямъ структуры. Спенсеръ оба эти явленія включилъ и въ общественный организмъ. Лиліенфельдъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ за нимъ лишь въ общихъ чертахъ, примыкая при этомъ къ его эволюціонной формулѣ, которая и здѣсь должна найти себѣ примѣненіе (II, 311 и слѣд.). Но реальное раздѣленіе общества онъ выводитъ не изъ общей организаціи тѣла, а изъ трехъ наиболѣе общихъ функцій дѣйствующихъ въ немъ силъ, физіологической (питательной), морфологической и индивидуальной, т. е. создающей индивидовъ (во второмъ томѣ согласно съ Геккелемъ онъ называетъ ее тектологической, II, 175, 215). Этому соотвѣтствуетъ постоянно упоминаемое имъ разграниченіе трехъ сферъ въ обществѣ,—физіологической или экономіи, морфологической или права и тектологической (образующей цѣльныхъ индивидовъ) или политики (I, 81, 92, 112, 116—119, 126—127. 181—182, 339—340, II, 76—78, IV, 59). Такъ какъ духовная дѣятельность общества, какъ и у Спенсера, почему-то оставлена внѣ системы, то она сама по себѣ разсматривается какъ организмъ; это замѣчательный приростъ новаго организма къ первоначальному, и новый организмъ, такъ же какъ и первый, подчиняется троякому дѣленію. Такъ, въ религіи наблюдается физіологическая, морфологическая и политическая дѣятельность (V, 295 и слѣд.), или приращеніе собственности (духовныхъ сокровищъ), права (догматики), власти (посредствомъ подчиненія Богу). Какъ, съ одной стороны, сама религія подчиняется троякому дѣленію, такъ съ другой стороны ему подчиняется ея внѣшнее устройство, церковь, и во всякомъ случаѣ съ тѣмъ же правомъ, наука, по крайней мѣрѣ, во внѣшнемъ своемъ проявленіи (Pathol., стр. XXXVIII). Здѣсь совершенно гаснетъ свѣтъ метода, остаются однѣ

только произвольныя метафоры, которыя можно допустить, какъ таковыя, но которыя не имѣютъ уже никакой цѣны для познанія.

Спенсеръ признаетъ чисто произвольный прогрессъ общества, слѣдующій формулѣ эволюціи, но наряду съ нимъ допускаетъ и внутренній прогрессъ индивида, развитіе приспособленія къ соціальному состоянію, которое, какъ мы уже видѣли, онъ тоже основываетъ на біологической аналогіи. Такъ и у Лиліенфельда. Прежде всего, въ силу закона эволюціи, соціальная система должна вообще расти въ массѣ и въ движеніи, т. е. экстенсивно и интенсивно (Pathol. XXX). Мѣриломъ для прогресса общества служитъ разнообразіе цѣлей и, вслѣдствіе постоянно подчеркиваемаго «высшаго» характера соціальной системы, преобладаніе духовнаго принципа цѣлесообразности надъ причинностью и необходимостью (I, 39, 240—241). Цѣли въ то время дѣлаются все болѣе и болѣе нравственными; точное содержаніе нравственности не опредѣляется (I, 42). Прогрессъ совершается не по прямой линіи, а, какъ и у де Греефа, по спирали (III, 150). Идея идеальнаго порядка первобытныхъ временъ и послѣдовавшаго затѣмъ вырожденія человѣчества опровергается (V, 242—243).

Сущность и цѣль прогресса спеціализируются въ трехъ сферахъ (Pathol. XXXIV, тамъ же 92 и въ главномъ сочиненіи II, 337 и слѣд.), въ экономической: приращеніе собственности наряду съ развитіемъ экономической свободы; въ правовой: точное опредѣленіе и обезпеченіе правъ индивида или общества; въ политической: установленіе единства дѣйствій на ряду съ расширеніемъ политической свободы. Чѣмъ больше продолжается экстенсивный прогрессъ, тѣмъ позже наступаетъ интенсивный (Pathol. XXXIX—XI). Три сферы, собственность, право и власть соотвѣтствуютъ матеріи въ природѣ, а свобода, которая во всѣхъ трехъ сферахъ связана съ прогрессомъ, — силѣ (I, 116); эта игра словъ противорѣчитъ системѣ, потому что, какъ выше было замѣчено, три сферы представляютъ собою различныя функціи, а не матерію.

«Типы» общества различаются не по мѣсту, занимаемому ими въ іерархіи прогресса. Они основаны на «различномъ разграниченіи элементовъ соціальной нервной системы». Лиліенфельдъ иногда говоритъ, что типъ общества опредѣляется правомъ (Pathol. 150—151), въ другихъ случаяхъ рѣшающее значеніе имѣютъ экономія и политика (Pathol. 153), то вдругъ типъ, напримѣръ, русское самодержавіе, выводится изъ характера народа (Pathol. 154); изъ всего этого понятія о типѣ въ общемъ ничего вѣрнаго нельзя заключить. Для методическаго подтвержденія этого разграниченія Лиліенфельдъ указываетъ на то, что естествоиспытатели тоже различаютъ типъ и степень развитія (Pathol. 151), но при

этомъ онъ забываетъ, что типъ въ естествознаніи представляетъ собою нѣчто въ высокой степени внѣшнее, тогда какъ его соціальная морфологія или правовая сфера общества представляетъ собою нѣчто въ высокой степени внутреннее. Хотя онъ и признаетъ тождество историческихъ законовъ и соціальныхъ (I, 361) и думаетъ, что нашелъ, наконецъ, предметъ своихъ долгихъ мечтаній, красную нить, проходящую черезъ всю исторію человѣчества (II, 113),—все же онъ не даетъ точнаго представленія объ историческомъ развитіи.

Къ явленіямъ общественнымъ и историческимъ примѣняется только формальная, біологическая истина, именно такъ называемый законъ троякаго расположенія, заключающійся въ томъ, что формы, слѣдующія другъ за другомъ во времени, располагаются также рядомъ въ пространствѣ и другъ надъ другомъ въ одномъ и томъ же индивидѣ, такъ что послѣдовательность формъ во времени снова сокращенно повторяется въ индивидѣ и кромѣ того звенья цѣпи при этомъ не исчезаютъ, а сохраняютъ свое взаимное расположеніе въ пространствѣ. Первое повтореніе—это извѣстный законъ онтогеніи, напоминающій филогенію, которая не была открыта Геккелемъ, а только такъ имъ названа; въ данномъ случаѣ Лиліенфельдъ переноситъ его на общества съ индивидовъ, къ физическому и духовному развитію которыхъ считаетъ его вполнѣ примѣнимымъ (III, 385, V, 564). Второе повтореніе, въ пространствѣ, дѣйствительно принципіально установлено только Геккелемъ, въ качествѣ параллели между систематическими, сосуществующими различіями формъ и ихъ филетическимъ развитіемъ. Все вмѣстѣ Геккель кратко называетъ тройнымъ параллелизмомъ филетическаго, біонтическаго и систематическаго развитія. Этотъ параллелизмъ, по Лиліенфельду, находитъ себѣ примѣненіе также и къ «человѣчеству, какъ цѣльному организму» (II, 102 и слѣд., 110 и слѣд.). Въ ходѣ исторіи сначала дифференцировались соціальныя образованія; различныя стадіи ихъ развитія снова повторяются въ каждомъ отдѣльномъ обществѣ, и они существуютъ рядомъ, распредѣляясь между различными расами земли. Для подкрѣпленія этого Лиліенфельдъ говоритъ, что въ одномъ государствѣ соединены различныя сословія, развившіяся послѣдовательно другъ за другомъ, но это справедливо скорѣе по отношенію къ бытію общества, нежели по отношенію къ его созиданію (соціальной онтогеніи), такъ что сосуществующая параллель становится двойной, и въ концѣ концовъ всего получается четыре параллели. Къ этому закону тройного параллельнаго расположенія онъ очень часто обращается. Конечно, прежде всего онъ примѣняется къ межклѣточной субстанціи (II, 128, IV, 155), но затѣмъ также и ко всѣмъ соціальнымъ функціямъ въ отдѣльности, къ праву, государственному устройству, религіи (V, 289) и т. д. Во всякомъ случаѣ необходимо признать, что Лиліенфельдъ не упустилъ изъ виду сокращенія стадій человѣчества, проявляющагося въ индивидуальномъ развитіи. Итакъ, Лиліенфельдъ дѣйствительно правильно формулировалъ одну сторону соціальной жизни, даже если сосуществованіе послѣдовательно развившихся сословій считать четвертой параллелью. Въ цѣломъ и она вѣрна.

Мы говорили до сихъ поръ о законахъ нормальнаго общества. Но общество есть организмъ, и потому подвержено болѣзнямъ; существуетъ также и патологія общества. Прежде всего болѣзни соотвѣтствуютъ тремъ сферамъ общественной дѣятельности; бываютъ болѣзни хозяйства, права, политики. Такъ какъ общество состоитъ только изъ нервныхъ системъ, то болѣзни его должны соотвѣтствовать тремъ родамъ заболѣваній мозга: больное хозяйство—dementia, больное право—delirium'у, больная политика—параличу (Pathol. 55); это, конечно, совершенно произвольно съ обѣихъ точекъ зрѣнія, какъ со стороны психіатрическаго дѣленія, такъ и со стороны аналогіи съ соціальными явленіями. Непонятно затѣмъ, почему наряду съ заболѣваніями трехъ сферъ отдѣльно разсматриваются «аномаліи соціальной нервной системы» (умственныя эпидеміи) и «аномаліи соціальной межклѣточной субстанціи», тѣмъ болѣе, что бѣдная межклѣточная субстанція содержитъ лишь безвольные, большей частью даже неодушевленные элементы и не можетъ сама по себѣ являться причиной различныхъ заболѣваній, но всегда подвержена вліянію «аномалій соціальной нервной системы»; такимъ образомъ, ея аномаліи безусловно подпадаютъ подъ первыя аномаліи—соціальной нервной системы. Но эти первыя аномаліи сами по себѣ представляются излишними, потому что указанныя три сферы дѣятельности, что особенно подчеркивается въ Pathol. XXXV и слѣд., должны исчерпывать всю область соціальныхъ явленій, а, значитъ, и заболѣванія ихъ должны заключать въ себѣ всѣ соціальныя болѣзни. Это только новый примѣръ логической непослѣдовательности Лиліенфельда, которая часто низводитъ его теорію до степени простыхъ фельетонныхъ разсужденій.

Каждая болѣзнь, согласно открытію Вирхова, обусловливается измѣненіемъ клѣточекъ, именно ихъ гетеротоніей, гетерохроніей или гетерометріей (измѣненіе въ ненадлежащемъ мѣстѣ, въ ненадлежащее время, въ ненадлежащей мѣрѣ). Въ общемъ, такимъ образомъ, получается девять соціальныхъ болѣзней, которыя къ счастью, не всѣ перечисляются. Одна изъ нихъ—паразитизмъ, очевидно, обусловливается гетерометріей, когда одна или нѣсколько клѣточекъ получаютъ большее питаніе, нежели какого заслуживаютъ. Существуетъ, однако не только экономическій, но и правовой и политическій паразитизмъ; — это опять игра словъ, а не

воспроизведеніе дѣйствительныхъ отношеній. «Parasites juridiques» у Лиліенфельда, — это не паразиты, присваивающіе себѣ слишкомъ много на основаніи ложныхъ правъ, а, по Pathol. 47—48, нечестные судьи.

Кромѣ указанныхъ заболѣваній, возможно наступленіе упадка, повидимому соотвѣтствующаго старчеству и умиранію тѣла. Этіологія упадка не указывается Лиліенфельдомъ. Только случайно онъ говоритъ о причинахъ, могущихъ повлечь за собою реакцію, особенно объ ограниченіяхъ наслѣдованія собственности (IV 264, Pathol. 94—95). Упадокъ общества проявляется въ томъ, что соціальный организмъ превращается въ неорганическій механизмъ (II, 336) или «атипію», подъ которой Лиліенфельдъ, вѣроятно подразумѣваетъ механическую безформенность. Такую атипію представляла собою римская имперія; коллективизмъ тоже былъ бы атипіей (Pathol. 155—157). Нормальной является іерархія, «inégalité graduée» (послѣдовательное неравенство) въ обществѣ (Pathol. 96, 112—113). Сѣверная Америка установила у себя іерархію имущественнаго благосостоянія, подвижную, облегчающую возможность перехода изъ одного класса въ другой; въ Европѣ іерархія сословная и наслѣдственная (Pathol. 208). Тамъ, гдѣ нѣтъ среднихъ ступеней іерархіи, тамъ господствуетъ или умственная косность, какъ въ Китаѣ, или вѣчная тревога, какъ въ Южной Америкѣ (Pathol. 193). Какъ и у де Греефа (см. выше стр. 66), упадку сначала подвержены наиболѣе развитыя отрасли соціальной жизни (напримѣръ, кредитъ) и высшіе, т. е. наиболѣе чувствительные, классы общества (I, 170).

Условія для противоположнаго упадку состоянія, для здоровья и нормальнаго прогресса каждаго общества, указаны очень неясно. Они зависятъ отъ правильныхъ отношеній между партіями консерваторовъ и либераловъ (Pathol. 204). Этотъ контрастъ сводится къ понятію, заимствованному изъ ботаники (II, 358, Pathol. 198—199); онъ соотвѣтствуетъ понятію постоянныхъ и образовательныхъ клѣточекъ.

Наряду съ патологіей существуетъ терапевтика. Всякое вмѣшательство представляетъ собою возбужденіе или задержку, направленныя противъ состоянія угнетенія или чрезмѣрнаго раздраженія, подобно тому какъ въ тѣлѣ существуетъ возбуждающій и задерживающій механизмъ. Соціальная межклѣточная субстанція можетъ служить только средствомъ, а, значитъ, и лѣкарственнымъ средствомъ (Pathol. 227 и слѣд.). Возможно даже соціальное возрожденіе, и чудо это совершается благодаря политическимъ событіямъ (I, 163—164). Вся эта терапевтика намъ не годится, потому что въ ней нѣтъ никакихъ глубокихъ мыслей, и даже здѣсь, гдѣ обстоятельства были наиболѣе благопріятныя, не указано специфическое различіе между обществомъ и природой. Животное, и въ

особенности низшее, съ которымъ нужно сравнивать общество, переживающее первоначальную стадію своего развитія, можетъ быть и въ состояніи отыскать себѣ лѣкарство, но оно не можетъ само изготовить его, какъ не можетъ само умертвить себя. Общество же въ состояніи сдѣлать и то и другое. И этотъ благопріятный случай Лиліенфельдъ упустилъ.

Итакъ, Лиліенфельдъ кое-что заимствовалъ изъ животной жизни, чтобы примѣнить это къ жизни соціальной. Контраста между ними не существуетъ. Правда, онъ постоянно указываетъ на то, что дѣятельность соціальнаго организма „болѣе высокая", что соціальный организмъ, благодаря свободному развитію своихъ духовныхъ силъ, отличающему его единицы отъ клѣточекъ, тѣсно между собою связанныхъ, достигаетъ высшихъ результатовъ (I, 51—52, 80), что по мѣрѣ развитія прогресса, онъ преслѣдуетъ все болѣе и болѣе разумныя, добровольно избираемыя цѣли, что замѣстительство въ обществѣ легче и чаще наблюдается, нежели въ животномъ организмѣ (III, 170—171), что въ сравненіи съ нимъ соціальная система эластичнѣе (Phatol. 25, 78), что даже „высшіе нервные органы" человѣка являются продуктомъ соціальной жизни (I, 207), слѣдовательно, представляютъ собою нѣчто такое, чего не можетъ создать животная жизнь сама по себѣ. Но при всемъ томъ другихъ законовъ, кромѣ естественныхъ, не существуетъ (II, 28, 32, 114, IV, 58); все остальное—идолы въ смыслѣ Бэкона. „Nihil est in societate, quod non ante fuerit in natura" (II, 74). Это послѣднее положеніе противорѣчитъ постоянной оцѣнкѣ высшаго характера соціальной жизни у Лиліенфельда; общество, въ такомъ случаѣ, не можетъ производить ничего новаго, какъ напримѣръ,—высшіе нервные органы; все же принципъ господствуетъ надъ всѣмъ въ сознаніи Лиліенфельда. Аналогія между обоими мірами для него такъ совершенна, что обращается въ совпаденіе.

Если бы это было не такъ, то онъ не могъ бы рекомендовать своего новаго пріема, котораго не предлагалъ до тѣхъ поръ никто, и честь открытія котораго принадлежитъ всецѣло ему одному. Всѣ до него отправлялись только отъ біологіи къ соціологіи, онъ же стремится итти по противоположному пути, объяснить не только общество при помощи явленій физической жизни, но и, наоборотъ, физическую жизнь при помощи общества. Такъ напримѣръ, онъ говоритъ, что процессы мозговой дѣятельности можно понять только при посредствѣ рефлексовъ въ жизни общества (II, 14), особенно при посредствѣ телеграфіи (Phatol. 102); явленія броженія лучше всего можно изучить въ обществѣ и затѣмъ добытыми результатами воспользоваться въ отношеніи жидкостей, подверженныхъ этому процессу (III, 90). Психіатрія можетъ мно-

гое извлечь изъ аналогій, существующихъ въ обществѣ (Patol 17). Неудивительно, если послѣ этого Лиліенфельду кажется, что онъ открылъ принципы всего сущаго. Онъ думаетъ, что постигъ и выяснилъ, какъ идеальное—реально, а реальное—идеально, какъ дѣйствительность содержитъ въ себѣ оба эти элемента, доказалъ, что односторонній матеріализмъ и односторонній идеализмъ одинаково ложны (I, 6, 41, III, 469). Христіанство, стремящееся распространить общность вѣрованій на все человѣчество въ прошломъ, настоящемъ и будущемъ и, значитъ, выходящее за предѣлы всякаго общества, преставляется ему соціальной психофизической метафизикой (V, 494). И изъ мысли, что принципъ единенія, который изъ механическихъ системъ проходитъ черезъ органическія въ соціальныя, нужно развивать еще дальше, возникаетъ у него естественная теологія; мы за нимъ не послѣдуемъ въ этомъ направленіи. Идея Бога представляется ему результатомъ высшаго интегрированія всѣхъ духовныхъ и нравственныхъ силъ человѣчества (II, 46—47, III, 150).

Итакъ, какъ мы видѣли, систематика Лиліенфельда ни въ какомъ отношеніи не идетъ дальше спенсеровской, часто даже остается позади нея, хотя и Спенсеръ самъ даетъ неполную теорію. И хотя Лиліенфельдъ безпрестанно увѣряетъ, что единственной истиной, которую онъ хочетъ доказать, является реальность аналогіи, служащей ему путеводной нитью, все же онъ упускаетъ ее изъ виду и выставляетъ принципы, не вытекающіе изъ аналогіи и потому съ его точки зрѣнія ненаучные. Наконецъ, контрастъ между природой и духомъ постоянно отрицается вышеприведеннымъ его положеніемъ: „Nihil est in societate, quod non ante fuerit in natura“. Если не смотря на это онъ постоянно приписываетъ „высшій“ характеръ общественной дѣятельности, то этимъ онъ только хочетъ сказать, что законы природы повторяются въ болѣе высокомъ матеріалѣ, такъ что разница заключается только въ матеріалѣ, а не въ родѣ или способѣ развитія. Такимъ путемъ онъ совершенно оставляетъ безъ вниманія задачу, которую собственно ставитъ себѣ аналогическій методъ.

III. А. Шеффле.

Если Лиліенфельдъ не можетъ похвастать тѣмъ, что далеко ушелъ въ области пониманія соціальной жизни, то А. Шеффле [1]) въ этомъ

[1]) A Schäffle, Bau und Leben des Socialen Körpers, 4 тома, Тюбингенъ 1875—1878; въ 1881 году вышло второе „отчасти переработанное изданіе“, въ 1896 году второе, сокращенное до 2 томовъ, изданіе, согласно предисловію „болѣе полное“. Такъ какъ самъ Шеффле считаетъ это изданіе лучшимъ, то въ своемъ изложеніи я имъ ограничился. Насъ долженъ интере-

слѣдуетъ поставить выше, хотя и ему не удалось достигнуть полной ясности. Онъ сумѣлъ включить въ аналогію соціальныя системы идей, которыя у Спенсера остались внѣ аналогіи, но и онъ не замѣтилъ, что онѣ вызываютъ гетерогенную причинность, не сумѣлъ опредѣлить, какъ именно онѣ ее вызываютъ. Въ этомъ отношеніи онъ всегда довольствуется указаніемъ на „высшую“ форму соціальнаго развитія.

Шеффле въ своемъ изображеніи человѣческаго общества обращается къ аналогіи съ животными обществами. Вмѣстѣ съ А. Эспинасомъ [1]) онъ находитъ у животныхъ отчасти гетерогенныя, отчасти гомогенныя общества (Bau und Leben, I. стр. 268 и слѣд.); подъ гетерогенными обществами онъ понимаетъ такія, которыя соединяютъ животныхъ, принадлежащихъ къ различнымъ видамъ, путемъ паразитизма, комменсуализма [2]) или мутуализма (взаимности). Гомоогенными Шефле называетъ такія животныя общества, которыя соединяютъ животныхъ, принадлежащихъ къ одному виду, для цѣлей добыванія пищи или размноженія или же образуютъ изъ нихъ группы. Эти послѣднія (напримѣръ, стаи птицъ или стада оленей) связаны между собой не физическими потребностями, а психическими мотивами.

Подобную группу представляетъ собою первоначальная человѣческая орда, но въ противоположность животному обществу въ ней замѣчается развитіе въ разнообразныхъ направленіяхъ.

Элементомъ соціальнаго организма по Шеффле является индивидъ. Изъ него составляется какъ семья („физіологически обусловленная“), такъ и соціальные союзы основнаго типа, свободно создающіеся, обусловленные не физіологическими, а духовными причинами, (I, 86), Это тоже, что у Спенсера называется структурой. Съ одной стороны, соціальные союзы представляютъ собою массовыя соединенія, образующіяся „идейно“ (I, 86),—таковы, напримѣръ, землячества, національности, сословныя, классовыя, партійныя, религіозныя сообщества и другія, пе-

совать собственно только первый томъ, общая соціологія. Даже во второмъ изданіи, посреди многочисленныхъ цитатъ изъ біологическихъ, философскихъ и соціологическихъ сочиненій, собственныя мысли автора, которыя должны были бы увлечь за собой читателя, до такой степени теряются, что изученіе труда Шеффле требуетъ не малаго напряженія.

[1]) Die tierischen Gesellschaften. Нѣмецкій переводъ W. Schlösser, 1879.

[2]) Неудачный терминъ, изобрѣтенный Эспинасомъ (op. cit. стр. 150). Можно думать, что онъ производитъ его не отъ слова „mensa“, столъ, а отъ слова „mensis“, мѣсяцъ отъ котораго образуется прилагательное „mensualis“, мѣсячный. Правильно было бы говорить „комменсализмъ“. Эспинасъ въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду взаимныя отношенія между двумя видами животныхъ, изъ которыхъ одно живетъ продуктами другого, главнымъ образомъ, отбросами, причемъ обратное явленіе не наблюдается.

речисляемыя въ I, 89—103; съ другой стороны—это пять основныхъ тканей, различающихся по функціямъ: 1) осѣдлость (соціальная жизнь въ пространствѣ, I, III,—зданія, дороги, способы сношенія;—безъ указанія біологической аналогіи); 2) защита (все, что защищаетъ, отъ крѣпостей вплоть до страхованія полей, отъ градобитія,—соотвѣтствуетъ панцырямъ животныхъ; 3) хозяйство,—вся распредѣляющая и регулирующая экономія,—соотвѣтствуетъ питанію тканей (но не главному обмѣну веществъ, совершающемуся посредствомъ пищеваренія и кровообращенія, стр. 114); 4) техническія учрежденія,—власти (войско и полиція) и экономическія (производство и торговля); функціи власти соотвѣтствуютъ поперечно-полосатымъ, произвольнымъ, мускуламъ, функція экономическія—гладкимъ, непроизвольнымъ, стр. 118—119; 5) умственная дѣятельность (психофизическая соціальная ткань—животной нервной системѣ, стр. 122). Какъ у Спенсера соціальные органы и системы соціальныхъ органовъ, возникаютъ изъ элементарныхъ тканей, такъ у Шеффле они образуются изъ соединеній основного типа (I, 86); соціальные органы и системы органовъ перечислены въ I, 75. Это не что иное, какъ подраздѣленія пяти основныхъ соединеній.

Шеффле пошелъ дальше Спенсера въ двухъ отношеніяхъ: 1) индивидъ не во всѣхъ отношеніяхъ представляется ему соціальной единицей. Наряду съ нимъ особой, „физіологически обусловленной“ единицей является семья; къ ея функціямъ, наряду съ другими, Шеффле относитъ размноженіе, сохраненіе и продолженіе личныхъ элементовъ общества (I, 173), хотя не признаетъ ее элементомъ общества наравнѣ съ индивидомъ (ср. выше стр. 92). Затѣмъ Шеффле упоминаетъ, по крайней мѣрѣ, о защитѣ тѣла, о внѣшнемъ и внутреннемъ скелетѣ и старается найти соотвѣтствующія образованія въ обществѣ. Наконецъ, въ качествѣ явленій, соотвѣтствующихъ въ обществѣ нервной системѣ, онъ представилъ не только правительство, но и явленія духовной жизни; Шеффле болѣе или менѣе подробно разсматриваетъ ее подъ названіемъ „духовной соціальной жизни“ (I, 176 и слѣд.), какъ со стороны внѣшняго ея строенія,—вышеупомянутая психофизическая соціальная ткань,—такъ и со стороны внутренняго ея содержанія. Правда, методъ его оказывается неудовлетворительнымъ. Для перваго изъ своихъ „основныхъ соединеній различающихся по функціямъ“, онъ не можетъ указать біологической аналогіи. Если же аналогическій методъ не проведенъ до конца, и въ случаѣ уклоненія отъ него не указывается принципъ, на которомъ основано такое уклоненіе, то самый методъ теряетъ свое значеніе, въ качествѣ руководящаго и опредѣляющаго начала и становится мертвымъ грузомъ для изслѣдованія.

Сказаннаго о структурѣ общества достаточно. Понятіе роста общества по Спенсеру Шеффле старался опредѣлить иначе. Онъ, правда, не употребляетъ термина „ростъ“, а всюду говоритъ о „постепенномъ ходѣ соціальнаго развитія“ (I, 279 и слѣд.). Глава эта все же по содержанію своему соотвѣтствуетъ главѣ Спенсера о ростѣ; Шеффле приводитъ отчасти тѣ же факты изъ соціологіи, что и Спенсеръ, но кромѣ того излагаетъ упомянутое выше при разборѣ Лиліенфельда ученіе Геккеля о строеніи растущаго организма. Спенсеръ знаетъ только три ступени этого роста: орду, племя, народъ. Шеффле старается иначе опредѣлить его. Во второмъ изданіи онъ выставляетъ прямо, какъ нѣчто новое, слѣдующій порядокъ пяти стадій роста: 1) народность, 2) сословное или феодальное общество, 3) гражданскую «polis» (община), 4) территоріальное государство, 5) національное государство. Первая изъ этихъ стадій соотвѣтствуетъ спенсеровской ордѣ, послѣдняя спенсеровскому народу; промежуточныя принадлежатъ Шеффле. Къ сожалѣнію, это не стадіи роста. Сословно-феодальное общество, въ противоположность народности, представляетъ внутреннее расчлененіе членовъ первобытнаго общества, а гражданская «polis» обозначаетъ видоизмѣненіе этого расчлененія. Во всякомъ случаѣ, оба термина не указываютъ, насколько они необходимо касаются также и понятія внѣшняго роста. Въ объясненіяхъ отдѣльныхъ своихъ терминовъ Шеффле тоже не говоритъ о ростѣ. Такимъ образомъ, его лѣстница роста располагаетъ общества по различнымъ принципамъ и потому оказывается неудовлетворительной. Ростъ—понятіе количественное; Шеффле примѣшиваетъ сюда качественныя опредѣленія, которыя слѣдуетъ разсматривать отдѣльно, въ связи съ структурами; такимъ образомъ, у него переплетаются оба принципа, и получается неясность. Это своего рода первоначальная стадія дѣленія, не развившая еще до степени научной, какая наблюдается въ современной исторіи литературы. Исторіи литературы далеко еще до того, пока она сможетъ провести принципъ дѣленія, на ряду съ которымъ, если онъ не исчерпываетъ всей области дѣйствительности, могли бы параллельно существовать и другіе. Она дѣлитъ эпохи, то по формѣ (напримѣръ, мейстерзингеры), то по содержанію (напримѣръ, «Sturm- und Drangperiode), то даже по внѣшнимъ, мѣстнымъ или соціальнымъ отношеніямъ (силезская школа поэтовъ, придворный искусственный эпосъ), такъ что отдѣлы ея представляютъ собою лишь титулы, оглавленія, но не указываютъ послѣдовательнаго развитія даннаго періода. Но ни одинъ историкъ литературы не станетъ думать, что всю его задачу составляютъ заглавія [1]).

[1]) Помимо смѣшенія количественныхъ и качественныхъ моментовъ въ теоріи „послѣдовательнаго хода соціальнаго развитія“ Шеффле, истинность

Шеффле дополняетъ Спенсера еще въ томъ отношеніи, что разсматриваетъ не только развитіе, но и упадокъ обществъ. Правда, мысль свою (I, 313—314) онъ черпаетъ не изъ реальной аналогіи, которая, однако, должна была бы лежать въ основаніи всего, и не изъ дополняющихъ эту аналогію принциповъ; въ данномъ случаѣ, онъ, такимъ образомъ, отступаетъ отъ системы. Онъ просто различаетъ эволюцію (періодъ «количественно-экстенсивнаго» роста), трансволюцію (періодъ «интенсивнаго» развитія, подъ которымъ подразумѣвается возникновеніе структуры) и инволюцію (періодъ упадка); инволюцію Шеффле правильно, но внѣ систематической дедукціи, характеризуетъ съ чисто внутренней стороны, какъ «уменьшеніе духовной силы и внутренняго единства сферъ цивилизаціи», какъ отчужденіе и разсѣяніе народнаго духа. Наконецъ, Шеффле устанавливаетъ еще новое различіе по сравненію со Спенсеромъ, именно различіе между типомъ развитія и степенью развитія, которое, правда, встрѣчается уже у Лиліенфельда, но которому Шеффле, повидимому, придаетъ больше значенія. Типъ у Спенсера имѣетъ другой смыслъ, нежели у Лиліенфельда. Спенсеръ различаетъ воинственный и промышленный типы общества, въ другихъ случаяхъ понятіе типа у него не встрѣчается. Такимъ образомъ, онъ различаетъ типы по содержа-

---

этого хода представляется мнѣ сомнительной и съ матеріальной точки зрѣнія. Шеффле, повидимому, не примѣняетъ своего закона ко всякому народу, а только къ національному государству „новѣйшей формаціи". Наоборотъ, остальныя четыре стадіи, очевидно, пройдены уже въ классической древности. При этомъ онъ прямо сравниваетъ эпоху, предшествующую классической древности, т. е. гомеровскую, съ началомъ христіанскаго средневѣковаго періода и называетъ ее „сословно-феодальной". Такое выраженіе вообще распространено у историковъ; напримѣръ, оно встрѣчается у Ed. Mayer'a (Geschichte des Altertums II, Штуттгартъ 1893, стр. 291). Мнѣ это кажется неправильнымъ. Средніе вѣка въ Западной Европѣ обнаруживаютъ болѣе развитое соціальное устройство, нежели время отъ Троянской войны до Солона. Особенно неправильно называть эту эпоху сословно-феодальной. Въ ней нѣтъ такого сословнаго порядка, какой существовалъ у средневѣковыхъ германскихъ и романскихъ народовъ; имущественное неравенство подготовляетъ его, точно также, какъ зачатки феодальнаго быта коренились еще до переселенія народовъ у германцевъ, напримѣръ у саксовъ, въ раздѣленіи населенія на эдилинговъ, фрилинговъ и лассовъ. Эллинское государство еще менѣе того могло быть феодальнымъ, т. е. раздробленнымъ на отдѣльныя политическія единицы, которыми частныя лица пользовались, какъ своимъ частнымъ правомъ и которыя считали какъ бы своимъ имуществомъ. Такая форма пользованія государственной властью была всегда чуждой древности; отдаленное сходство, въ крайнемъ случаѣ, встрѣчается только къ концу римской имперіи. Наоборотъ, государство до Солона было скорѣе патріархальнымъ, подобно германскому королевству до переселенія народовъ. Шеффле, какъ соціологъ, долженъ былъ скорѣе противодѣйствовать, чѣмъ благопріятствовать введенному Теодоромъ Маммзеномъ обычаю античныя отношенія обозначать при помощи новѣйшихъ терминовъ. Соціологъ, хотя и долженъ признавать гомогенность историческихъ состояній, но не долженъ при этомъ упускать изъ виду ихъ специфическихъ признаковъ.

пію основной дѣятельности общества. Примѣры Шеффле (I, 320), — различныя вѣроисповѣданія къ одной и той же религіи, мелкое и крупное производство въ одной и той же отрасли промышленности, указываютъ на существованіе одинаковаго типа и различныхъ степеней его развитія. Отсюда ясно, что подъ типами Шеффле подразумѣваетъ отрасли соціальной жизни, которыя отчасти подъ вліяніемъ психологическихъ различій могутъ получить разнообразную окраску. Новый терминъ пріобрѣтаетъ, такимъ образомъ, извѣстное право гражданства, которое не было бы признано за нимъ, если бы онъ имѣлъ значеніе лишь въ качествѣ «отрасли соціальной жизни», какъ иногда имъ пользуется Шеффле. Но такъ какъ у Шеффле въ отношеніи психологическихъ факторовъ исторіи нѣтъ болѣе или менѣе глубокихъ собственныхъ воззрѣній, то и это понятіе типа остается безъ дальнѣйшаго развитія.

До сихъ поръ мы разсматривали, главнымъ образомъ, общее развитіе по теоріи Шеффле. Но мы вправѣ спросить, не признаетъ ли Шеффле также развитіе отдѣльнаго человѣка, и если признаетъ, то въ какихъ физическихъ и психическихъ измѣненіяхъ оно состоитъ. О физическихъ измѣненіяхъ онъ говоритъ такъ же мало, какъ Спенсеръ, о психическихъ—лишь косвенно. Результатъ соціальнаго развитія, по его мнѣнію, выражается въ образованности, которую онъ раздѣляетъ на культуру и цивилизацію (I, 551). Подъ культурой онъ понимаетъ «вещественное содержаніе всякой образованности», подъ цивилизаціей— пріобрѣтеніе и сохраненіе этого содержанія въ болѣе благородныхъ формахъ борьбы за существованіе [1]). Такимъ образомъ, цивилизація имѣетъ отношеніе къ внутренней сторонѣ человѣка. Изъ содержанія и ступеней цивилизаціи, указываемыхъ въ I, 556, вытекаетъ, что Шеффле въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду прогрессъ, который отъ войны и неправильнаго приспособленія черезъ рядъ промежуточныхъ стадій привелъ къ современной борьбѣ, проявляющейся въ частноправныхъ формахъ договора и конкурренціи; въ будущемъ, если не наступитъ реакція, про-

---

[1]) Анализируя этотъ терминъ, Шеффле могъ бы найти здѣсь еще болѣе простое различіе. Подъ культурой обыкновенно подразумѣвается просто господство человѣка надъ природой, т. е. надъ ея матеріей и силами; о культурѣ въ области явленій духовной жизни можетъ быть рѣчь только при условіи расширенія этого понятія. Обыкновенно сюда еще нужно прибавить опредѣленіе, напримѣръ, „умственная культура, культура чувствъ и т. д.; это доказываетъ, что расширеніе понятія носитъ образный и наносной характеръ. Наоборотъ, цивилизація представляетъ собою психическое явленіе, сопровождающее культуру. Какъ культура означаетъ господство человѣка надъ силами природы, такъ цивилизація означаетъ господство надъ порывами души, смягченіе ихъ естественной грубости, „облагороженіе" ихъ, проявляющееся яснѣе всего въ борьбѣ за существованіе, Ср. по этому поводу далѣе главу о „культурно-исторической теоріи".

грессъ приведетъ къ замѣнѣ частноправныхъ формъ борьбы общественными, иначе говоря, къ соціализму. Такимъ образомъ, ходъ цивилизаціи у Шеффле соотвѣтствуетъ возрастающему приспособленію къ соціальному состоянію у Спенсера. По существу, Шеффле имѣетъ въ виду ту же мысль, когда говоритъ (I, 557), что аппаратъ соціальнаго подбора постоянно развивается и совершенствуется. Что именно означаетъ это совершенствованіе? Лучше всего оно опредѣляется тѣмъ, что соціальная борьба за существованіе или за болѣе благопріятныя жизненныя условія, отъ формъ истребительной войны переходитъ къ формамъ свободнаго отъ насилія соперничества и полезнаго приспособленія (I, 306—307). Итакъ, совершенствованіе, какъ и у Спенсера, представляетъ собою возрастающее приспособленіе къ мирному соціальному состоянію.

Естественный подборъ, борьба за самосохраненіе, долженъ всегда существовать. Онъ только пріобрѣтетъ характеръ, соотвѣтствующій общественному устройству (I, 293); формы его будутъ измѣняться, будутъ все менѣе и менѣе насильственными. Борьба—рычагъ развитія, имѣющій такое же значеніе, какъ и законы развитія. Правда, это не единственный рычагъ. Наряду съ нимъ дѣйствуетъ еще «хотя и общеполезное, но безпокойное, идеалистическое стремленіе къ улучшеніямъ или реформамъ» (I, 294).

Итакъ, какъ мы видѣли, принципіально Шеффле не подвинулся впередъ по сравненію со Спенсеромъ. Онъ, правда, часто повторяетъ, что общественный организмъ представляетъ собою высшую ступень сравнительно съ естественнымъ (I, 266—267), что «способность соціальныхъ учрежденій къ измѣненіямъ гораздо сильнѣе, нежели такая же способность какой-либо другой области міра, доступнаго опытному изслѣдованію», слѣдовательно сильнѣе способности также и животнаго организма (I, 262); что «въ соціальномъ организмѣ только съ появленіемъ политики обнаруживается сознательное вліяніе всей массы народа на измѣненіе границъ его жизненности въ смыслѣ патологическомъ и историческаго развитія (I, 264—265).

Но Шеффле не понималъ, что въ такомъ случаѣ теряется закономѣрность животной жизни, біологическая, и ея мѣсто заступаетъ новая закономѣрность, совершенно иного характера.

А. Фулье.

Гораздо самостоятельнѣе, нежели Лиліенфельдъ и Шеффле, къ ученію Спенсера относится А. Фулье [1]).

[1]) А. Фулье изложилъ свою теорію въ сочиненіи: La science sociale contemporaine, 3 изд. Парижъ, 1896. Дополняетъ его въ практическихъ вопросахъ: La propriété sociale et la démocratie. 2-е изд. 1895.

Онъ очень ясно выдвигаетъ «физіологическія доказательства», говорящія въ пользу аналогіи между обществомъ и организмомъ. Онъ прямо указываетъ на взаимодѣйствіе различныхъ частей организма для поддержанія цѣлаго и на солидарность, возникающую путемъ раздѣленія труда (La science sociale, стр. 78), между тѣмъ какъ у другихъ писателей оба эти фактора отступаютъ на задній планъ. Если, по теоріи идеалистовъ-философовъ, которые въ этомъ отношеніи являются учениками Конта, конечныя цѣли составляютъ специфическую особенность живого организма, а цѣлое предшествуетъ частямъ и создаетъ ихъ, то въ обществѣ больше еще жизни, чѣмъ въ индивидѣ. Стремленіе къ общей цѣли, та «conspiration», (единодушіе) которую считаютъ чудомъ жизни, въ обществѣ сильнѣе еще, нежели въ животномъ и растеніи (ibid. стр. 91—92). Далѣе, цѣль, преслѣдуемая частями организма, находится, вообще говоря, не внѣ ихъ, а внутри: онѣ слѣдуютъ слѣпому влеченію, напоминающему механическую силу. Цѣлесообразность же, имѣющая въ виду цѣлое, возможна только въ человѣческомъ обществѣ (стр. 90—91).

Соціальный организмъ и съ психической стороны является таковымъ. Онъ, какъ животное, обладаетъ нервной системой, т. е. совокупностью мозговыхъ центровъ всѣхъ составляющихъ его индивидовъ (ibid. стр. 108, 210); эта нервная система не только направляетъ его дѣятельность, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, — чего, какъ мы видѣли, нѣтъ у Спенсера,—служитъ органомъ мышленія; примѣръ представляютъ національныя идеи и обусловливаемая ими политика (стр. 108). Подобно Спенсеру, Фулье обращаетъ вниманіе читателя на іерархію, существующую между нервными центрами, которой соотвѣтствуетъ такая же іерархія органовъ государственнаго управленія. Онъ добавляетъ еще, что, подобно тому какъ у обезглавленнаго животнаго руководящая роль переходитъ къ низшимъ нервнымъ центрамъ, точно также и въ обществѣ можетъ произойти аналогичное явленіе, въ случаѣ если оно лишится главы (стр. 110).

Такимъ образомъ, Фулье дополняетъ аналогію Спенсера, но нигдѣ ея не ограничиваетъ. Даже различія, оставшіяся еще у Спенсера, онъ отвергаетъ. Спенсеръ придавалъ существенное значеніе тому обстоятельству, что общество служитъ счастью единицъ, тогда какъ единицы организма служатъ счастью цѣлаго. Если бы даже это было вѣрно, то и тогда по мнѣнію Фулье, общества представляли бы собою только особый родъ организмовъ; различіе въ данномъ случаѣ касается сущности общества, не затрогиваетъ главныхъ признаковъ общества, соединенія, взаимодѣйствія, взаимной зависимости индивидовъ (ibid. стр. 156). Но на дѣлѣ вовсе нѣтъ такого различія. Цѣлое, составляющее организмъ,

заключается въ частяхъ его и не представляетъ собою какой-либо особой сущности, отдѣльной отъ него. Онтологически отдѣлять цѣлое и дѣлать изъ него особую субстанцію,—значило бы вдаваться въ метафизику (ibid. стр. 177—178). Итакъ, если процвѣтаютъ части организма, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, процвѣтаетъ и цѣлое, и наоборотъ.

Организмъ и общество сходны между собою не только по цѣли, но и по происхожденію. Гэксли замѣтилъ, что организмы никогда не образуются изъ соединенія первоначально независимыхъ клѣточекъ, тогда какъ общество возникаетъ изъ союза людей, до того ничѣмъ между собою не связанныхъ. Таково воззрѣніе XVIII вѣка. Фуллье, впрочемъ, знаетъ, что это воззрѣніе исторически невѣрно; онъ думаетъ даже, что теоретики «contrat social» предложили его не какъ фактъ, а въ качествѣ раціональной конструкціи государства; онъ могъ бы слѣдовательно, отвергнуть его, какъ конструкцію, и прибавить, что опытъ не знаетъ ни одного изолированнаго человѣка. Но онъ признаетъ возможность такого образованія общества и доказываетъ, что даже въ этомъ отношеніи встрѣчается, по крайней мѣрѣ, одинъ примѣръ въ органическомъ царствѣ. Миксомицеты возникаютъ изъ соединенія отдѣльныхъ зародышей (стр. 152—154).

Организмъ и общество сходны между собою не только по своимъ цѣли и происхожденію, но и по своей природѣ. На первый взглядъ они кажутся весьма различными, потому что части организма дѣйствуютъ другъ на друга безсознательно и механически, тогда какъ общество только вначалѣ поддерживается безсознательными и механическими узами, именно симпатіей и общей борьбой за существованіе, а затѣмъ, состоя изъ сознательныхъ элементовъ, обладающихъ свободной волей, оно пріобрѣтаетъ характеръ совершенно иного соединенія, не просто механическаго. На мѣсто прежняго соединенія вступаетъ договоръ свободныхъ и равныхъ людей, общество становится «договорнымъ организмомъ». Фуллье питаетъ такое же благоговѣніе къ «контрактуализму», какъ Спенсеръ и де Греефъ (53—54, 111 и слѣд.). Но этотъ рѣзкій контрастъ представляется лишь кажущимся. Вопервыхъ понятія «сознательнаго» и «безсознательнаго» различны лишь въ степени. Безсознательность можно разсматривать, какъ сознательность «in statu nascendi». Вовторыхъ вообще нельзя предполагать, что сознательность организаціи и развитія разрушительнымъ образомъ вліяетъ на оба эти элемента соціальной жизни (112 и слѣд.). Наоборотъ, организація отъ этого становится еще болѣе прочной. Свобода же человѣка состоитъ въ томъ, чтобы подчиняться не внѣшней какой-либо силѣ, а внутренней силѣ своихъ побудительныхъ и руководящихъ идей. Эти идеи суть мотивы соціальной эволюціи въ противоположность безсознательности животнаго развитія. Вотъ и все различіе между организмомъ и обществомъ, стало быть, только въ степени, а не по существу (стр. 147—151).

Отвергая всякое принужденіе въ соціальной жизни, Фуллье, однако, не вдается въ крайній индивидуализмъ и «административный нигилизмъ» Спенсера, въ которомъ послѣдній доходитъ до того, что не признаетъ даже обязательнаго обученія государствомъ. Фуллье и въ данномъ случаѣ основывается на томъ же біологическомъ методѣ, которымъ пользуется Спенсеръ. Онъ правильно указываетъ на возрастающее значеніе мозга въ животномъ царствѣ, откуда вытекаетъ постепенное усиленіе значеніе «идеи» въ обществѣ. Спенсеръ слишкомъ мало довѣрялъ силѣ мысли, которая, однако, достигаетъ высшей ступени своего развитія въ руководящей силѣ общества,—государствѣ (стр. 137—145, 167—168 и примѣчаніе къ стр. 168). Если, такимъ образомъ, общества во всѣхъ отношеніяхъ являются организмами, то по необходимости должна существовать лѣстница ихъ типовъ. Это признавалъ еще Контъ, какъ мы видѣли, онъ развилъ свое ученіе въ этомъ направленіи. Спенсеръ, нѣсколько односторонне по сравненію съ Контомъ, мѣриломъ развитія общества принялъ степень раздѣленія труда, и кромѣ того еще и степень отвращенія отъ военной дѣятельности, непремѣнно сопутствующаго прогрессу. Выше (стр. 107) мы уже видѣли, что этотъ послѣдній критерій не вытекаетъ изъ біологической аналогіи, но, наоборотъ, какъ разъ ей противорѣчитъ; Спенсеръ вѣдь приравниваетъ правительство мирнаго общества къ симпатической нервной системѣ, которая въ процессѣ развитія ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ за спинно-мозговой системой, аналогичной военному правительству, а предшествуетъ ей. На это Фуллье могъ бы тоже указать; онъ, однако, возражаетъ Спенсеру лишь въ томъ отношеніи, что англійскій философъ крайне суживаетъ понятіе функцій нервной системы, Спенсеръ постоянно говоритъ только о регулированіи движеній, но не о мысляхъ, а между тѣмъ промышленныя общества, воплощающія въ себѣ столько ума, могутъ соотвѣтствовать лишь организму съ высоко развитой нервной системой (стр. 164). Но подъ понятіе «мыслей» Фуллье слѣдовало бы подвести нѣчто большее, нежели «умъ» промышленныхъ обществъ. См. выше стр. 99.

Фуллье сравниваетъ воинственный типъ обществъ съ хищными животными, а промышленный со жвачными и другими мирными животными (стр. 165). Было бы достаточно указать, что война и промышленность представляютъ собою два различныхъ рода дѣятельности, которые могутъ вытекать изъ одной и той же нервной системы и вообще не обусловливаются анатомическими различіями. По мнѣнію Фуллье, можно

къ двумъ указаннымъ типамъ обществъ прибавить еще третій, высшій: «мыслящее общество» (стр. 165).

Такимъ образомъ, недовольный классификаціей Спенсера, Фуллье хочетъ создать новую. Онъ находитъ, что расположеніе частей нервной системы представляетъ собою внѣшнее выраженіе децентрализаціи и централизаціи; Спенсеръ полагаетъ, что въ каждомъ физическомъ организмѣ централизація совершенна, части существуютъ только для цѣлаго. На дѣлѣ—возражаетъ ему Фуллье —и здѣсь наблюдается постепенное развитіе; вначалѣ примѣрно существуютъ полипы съ вполнѣ независимыми частями, — въ концѣ появляются не высшіе современные организмы, а, наоборотъ, гипотетическія, еще болѣе высокія существа, которыхъ части обладаютъ сознаніемъ и волей, и которыя для цѣлаго дѣйствуютъ такъ же, какъ цѣлое для нихъ (стр. 175—176). То же самое происходитъ и въ обществѣ. Общество Спенсера, въ которомъ цѣлое служитъ только благу частей, не существуетъ, потому что цѣлое заключается въ частяхъ; оно вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ и своему благу, значитъ не только благу частей. Наоборотъ, между различными частями всего общества можно подмѣтить измѣняющееся соотношеніе, изъ котораго возникаютъ различныя отношенія къ цѣлому. На самой низкой ступени развитія стоятъ дикія орды и другія временныя соединенія людей для спеціальныхъ цѣлей. Вслѣдъ за ними идутъ государства съ принудительной, но неполной централизаціей, каковы, напримѣръ, средневѣковыя, затѣмъ государства съ принудительной и полной централизаціей, каковы военныя, и, наконецъ, идеальное государство, «договорный организмъ», въ которомъ государственные интересы совпадаютъ съ индивидуальными. Итакъ по Фуллье, мѣриломъ степени развитія общества признается государственная власть и наряду съ ней бо́льшая или меньшая свобода повиновенія (стр. 178—180).

Развитіе отъ одного типа къ слѣдующему не есть нравственное требованіе, предъявляемое къ будущему, для котораго, какъ упрекаетъ эволюціонистовъ М. Ренувье, прошедшее строится въ качествѣ предварительной ступени; это результатъ чисто естественныхъ силъ, и не только личнаго интереса и симпатіи, что признаетъ и Спенсеръ, но и идей, присущаго идеалу стремленія къ осуществленію, благодаря которому онъ самъ становится силой. Вліяніе идей Спенсеръ упускаетъ изъ виду. Такое естественное развитіе могло бы называться прогрессомъ, потому что оно означаетъ приращеніе мысли и счастья (стр. 184—186).

Такимъ образомъ, Фуллье всюду видитъ гораздо бо́льшую аналогію между біологическими и соціологическими фактами, нежели Спенсеръ, который, какъ выше было указано, хотѣлъ провести сходство настолько,

насколько это позволяли факты, по которой все же не достигъ этого. Только въ одномъ отношеніи Фуллье находитъ глубокое различіе между соціальнымъ и индивидуальнымъ организмомъ. Онъ спрашиваетъ: обладаетъ ли общество самосознаніемъ, своимъ *я*, подобно индивиду? По Эд. Ф. Гартманну въ исторіи дѣйствуетъ безсознательное и спеціально безсознательный народный духъ [1]). Для своихъ цѣлей онъ пользуется какъ массами, такъ и выдающимися индивидами; и тѣ и другіе должны всегда служить чему-то совершенно иному, нежели ихъ собственное благо; это «жертвы хитрости безсознательности», — выраженіе созданное Гартманномъ по образцу «хитрости разума» Гегеля. Фуллье правильно отвергаетъ понятіе безсознательнаго народнаго духа; въ немъ онъ видитъ или старое провидѣніе теологовъ и метафизиковъ, т. е. понятіе, исключаемое наукой, или же сумму инстинктовъ народа. Но эти инстинкты вовсе не представляютъ собою какой-то мистической силы, господствующей надъ человѣкомъ; это просто старыя привычки, которыя сначала сознательно примѣнялись, а затѣмъ превратились въ «безсознательныя»;— Фуллье слѣдовало бы лучше назвать ихъ автоматическими. Бываютъ и такія народныя движенія, напримѣръ, реформація и французская революція, которыя ни въ коемъ случаѣ не характеризуются исключительно неразумными и незначительными цѣлями, какъ это думаетъ Гартманнъ (стр. 195—208).

Если, стало быть, безсознательное является по Фуллье безполезной фикціей, то и другой взглядъ на соціальное сознаніе кажется ему ошибочнымъ, именно взглядъ А. Эспинаса, который полагаетъ, что у соціальнаго сознанія, какъ у индивидуальнаго, есть свое *я*. Эспинасъ думаетъ, что животное общество обладаетъ самознаніемъ, своимъ *я*, потому что каждый отдѣльный членъ общества носитъ въ себѣ представленіе о немъ, и притомъ представленіе, болѣе сильное, нежели его собственное самознаніе; иначе невозможно было бы объяснить самопожертвованіе для общества, которое такъ часто случается. Тамъ, гдѣ въ стадѣ есть вожакъ, въ немъ воплощается «коллективное сознаніе» (стр. 211—212). Точно также по Эспинасу семья обладаетъ *единымъ* сознаніемъ, отдѣльнымъ *я*, потому что члены ея постоянно думаютъ другъ о другѣ, стало быть, ихъ сознаніе имѣетъ одно и то же содержаніе. Отсюда слѣдуетъ, что человѣческое общество тоже сознаетъ свои чувства и мыслитъ о самомъ себѣ, обладаетъ коллективнымъ сознаніемъ (стр. 228).

Фуллье возражаетъ на это слѣдующее: каждое сознаніе (т. е. у

---

[1]) Ср. еще и мое сочиненіе: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Лейпцигъ 1890. стр. 63 и слѣд.

него всегда каждое самосознаніе, каждое *я*) представляетъ собою нѣчто сложное и многообразное, единство по формѣ, а не по содержанію (стр. 224—225); дѣлая такое различіе, Фуллье примыкаетъ къ Канту. Разнообразныя клѣточки человѣческаго мозга обладаютъ сознаніемъ въ различной степени; эти разнообразныя и различныя степени сообща образуютъ кажущееся единство (стр. 216, 220, 230), точно также какъ и весь организмъ представляетъ собою кажущееся единство. Отсюда возникаетъ наше *я*, какъ идея, и, какъ каждая идея, размышляя о себѣ самомъ, вѣритъ въ свою реальность, осуществляется въ постоянномъ прогрессѣ. «Каждая идея есть въ то же время сила, а значитъ, и фактъ» (стр. 223). Но эта концентрація завершающаяся словомъ «*я*» на дѣлѣ не существуетъ ни въ семьѣ ни въ обществѣ; для обоихъ примѣнимо выраженіе *мы*. Общество не есть нѣчто цѣлое, обладающее самосознаніемъ (стр 234), пока вся совокупность составляющихъ его членовъ не имѣетъ одного мозга. Съ такимъ же правомъ можно было бы пойти еще дальше и соединить въ одно общее сознаніе, свести къ одному существу не только живыхъ представителей семьи, но и предковъ ихъ, отъ которыхъ они унаслѣдовали свои представленія, слѣдовательно, имѣютъ общее съ ними сознаніе; ничто не помѣшало бы присоединить сюда и будущія поколѣнія. Такой же точно пріемъ можно было бы приложить и къ цѣлому обществу и такимъ образомъ дойти до «соціальнаго пантеизма», въ которомъ исчезло бы все индивидуальное (стр. 242). Но это былъ бы такой же метафизическій пріемъ, при помощи котораго нѣмцы дошли до «духа земли», потомъ до «духа солнечной системы» и, наконецъ, до «духа вселенной» (стр. 252). Въ противоположность всему этому необходимо имѣть въ виду, что общество не есть субъектъ, мыслящій о самомъ себѣ (стр. 245); ошибается тотъ, кто хочетъ возвысить общество на счетъ индивидовъ. Общество черпаетъ свою силу изъ индивидовъ; если индивиды ничтожны, то ничтожно и общество (стр. 242); чѣмъ сильнѣе, чѣмъ свободнѣе индивидъ, тѣмъ сильнѣе общество, возникшее изъ свободнаго договора. Чѣмъ больше индивидуализма, тѣмъ больше соціализма.

Слѣдуетъ различать три рода организмовъ: 1) организмы, которыхъ сознаніе смутно и разсѣяно, напримѣръ животно-растенія и суставчатые черви; 2) организмы, у которыхъ сознаніе ясно и централизовано, напр. высшія позвоночныя животныя; 3) организмы, у которыхъ сознаніе ясно, но разсѣяно. Къ этимъ послѣднимъ принадлежатъ человѣческія общества. «Въ первомъ разрядѣ не существуетъ нигдѣ еще мыслящее сознаніе и собственное *я*. Во второмъ элементы не имѣютъ своего *я*, но организмъ имѣетъ его. Въ третьемъ элементы имѣютъ свое *я*, и потому организмъ

не можетъ имѣть его. Между отдѣльными *я* здѣсь можетъ существовать только единство объекта и цѣли, но не единство субъекта. Только вѣдь эти разнообразные субъекты, сознавая себя самихъ и другихъ, образуютъ общество, на началахъ разума и свободы» (стр. 246).

Такимъ образомъ, Фуллье, повидимому, доказалъ, что общественное сознаніе по самой природѣ своей отличается отъ индивидуальнаго, что въ отношеніи общества можно говорить только о сознаніи въ тѣсномъ смыслѣ слова, но не о противоположномъ ему самосознаніи. Разница, конечно, велика, но все же я думаю, что это только разница въ степени, и что весь вопросъ разрѣшается иначе. По отношенію къ понятію *я* Фуллье состоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія Канта. *Я* не представляетъ собою какого-либо особеннаго содержанія, какой-либо особенной матеріи внутренняго опыта. Но все, что не есть матерія, должно быть формой. Слѣдовательно, *я* есть нѣчто формальное, вмѣстилище, такъ сказать, смѣняющихся содержаній сознанія. Но матеріи, веществу противоположна не только форма, но и дѣятельность. И мнѣ кажется, что *я* слѣдуетъ понимать, именно какъ дѣятельность. Съ чисто психологической точки зрѣнія, *я* представляетъ собою соединеніе извѣстныхъ временныхъ содержаній сознанія, извѣстныхъ преходящихъ представленій съ другими, болѣе устойчивыми, которыя имѣютъ отношеніе къ нашему организму и къ постояннымъ явленіямъ нашей внутренней жизни. Благодаря такому соединенію, постоянныя представленія противополагаются преходящимъ и выдѣляются яснѣе и отчетливѣе, именно въ качествѣ постоянныхъ, въ качествѣ нашего *я*. Юмъ невѣрно опредѣлялъ человѣка, какъ связку или собраніе различныхъ представленій [1]); онъ долженъ былъ бы сказать: соединеніе представленій, чтобы тѣмъ обозначить элементъ дѣятельности. Что *я* есть дѣятельность, слѣдуетъ изъ того, что оно можетъ прекращаться, напр. передъ сномъ, передъ пробужденіемъ, передъ обморокомъ, во время эстетическаго созерцанія [2]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ угасаетъ не сознаніе, а самосознаніе, *я*. Нѣтъ надобности, кромѣ этого *я*, допускать существованіе еще особаго субъекта, который сознаетъ свое *я*, т. е. соединеніе своихъ измѣняющихся и постоянныхъ представленій. Когда мы размышляемъ о томъ, какъ мы представляемъ себѣ это соединеніе, то оно само связывается въ качествѣ измѣняющагося содержанія съ постояннымъ содержаніемъ сознанія. Если же допустить

---

[1]) „A bundle or collection of different perceptions“ Treatise on human nature изд. Green and Grose, Лондонъ, 1874, томъ I, стр. 534.

[2]) Ср. Riehl, Der philosophische Kritizismus, II, 1 отд. Лейпцигъ, 1879, стр. 66; W. Wundt, System der philosophie, Лейпцигъ, 1889, стр. 380.

существованіе субъекта, размышляющаго объ этомъ соединеніи, то придется допустить, что еще и другой субъектъ мыслитъ о мышленіи, а затѣмъ, разсуждая послѣдовательно, что третій мыслитъ о мышленіи этого мышленія. Получается, такимъ образомъ, какъ замѣтилъ уже Аристотель [1]) при аналогичныхъ обстоятельствахъ, regressus in infinitum. Итакъ, *я* есть соединеніе смѣняющихся и постоянныхъ содержаній сознанія.

Нѣчто подобное представляетъ собою, или, по крайней мѣрѣ, можетъ представлять, общественное сознаніе. Общество существуетъ, только потому что члены его обладаютъ одинаковымъ сознаніемъ, напримѣръ, одинаково ощущаютъ гнѣвъ и питаютъ одинаковое намѣреніе отражать нападеніе непріятеля. Представленія членовъ общества соединяются, образуютъ одно цѣлое, не потому, какъ думаетъ Эспинасъ, что каждый индивидъ представляетъ общество, а потому что по отношенію ко внѣшнимъ объектамъ всѣ они переживаютъ однѣ и тѣ же внутреннія реакціи. Само общество, какъ общее у всѣхъ содержаніе сознанія, мыслимо только на высшихъ ступеняхъ развитія; для этого оно еще мало конкретно. Но общее всѣмъ можетъ быть связано, можетъ соединяться для единаго дѣйствія, которое совершается такъ же опредѣленно и нормально, какъ дѣйствіе индивидуальнаго *я*. Стало быть, временно, въ моменты общаго мышленія, чувствъ, воли и дѣйствія, общество обладаетъ сознаніемъ. Въ промежуточные моменты, когда эта общность слабѣе, общество въ меньшей степени обладаетъ сознаніемъ, подобно тому какъ и у отдѣльнаго человѣка бываютъ моменты упадка и подъема душевной дѣятельности. Только— и въ этомъ заключается различіе въ степени—у индивида моменты такого подъема душевной дѣятельности бываютъ чаще и продолжаются сравнительно больше, нежели у общества.

Могутъ возразить, что всѣ умы народа или общества никогда такимъ образомъ не соединяются, что многіе могутъ или должны уклоняться, по крайней мѣрѣ, отъ общей дѣятельности, и что именно къ общему мышленію, чувствамъ и волѣ многіе не присоединяются. Но аналогія отъ этого нисколько не страдаетъ. Въ индивидуальномъ сознаніи тоже наблюдается иной разъ минимальное содержаніе, которое въ данный моментъ слишкомъ слабо, чтобы проявиться, но которое, если бы было достаточно сильнымъ, оказало бы вліяніе на мышленіе, чувства, волю и дѣятельность индивида и, пожалуй, даже совершенно измѣнило бы ихъ. Итакъ, въ общественномъ сознаніи, какъ и въ индивидуальномъ, менѣе важные элементы содержанія сознанія отступаютъ на задній планъ.

Далѣе могутъ возразить, что у индивида наблюдается различіе между постояннымъ и смѣняющимся содержаніемъ сознанія, и потому, какъ только что было замѣчено, существуетъ не только сознаніе, но и самосознаніе. А гдѣ же постоянное содержаніе въ сознаніи общества; какимъ образомъ допустить въ такомъ случаѣ самосознаніе у общества? постоянное содержаніе есть и въ общественномъ сознаніи. Оно состоитъ въ общемъ для всѣхъ прошломъ, которое въ сознаніи членовъ общества, или короче сказать, въ общественномъ сознаніи образуетъ постоянный задній фонъ. На этомъ фонѣ помѣщается все новое, измѣняющееся, и возникаетъ такимъ образомъ самосознаніе, общественное *я*. Вспомните о томъ, какъ пробудилось самосознаніе у греческихъ государствъ въ войнѣ противъ персовъ, у швейцарцевъ въ борьбѣ съ домомъ Габсбурговъ, у нѣмцевъ во время нашествія Наполеона I.

Наконецъ, могутъ еще сказать: если нуженъ особый субъектъ, мыслящій о своемъ *я*, или о процессѣ сознанія своего *я*, въ качествѣ второй духовной силы, то, по крайней мѣрѣ, мы можемъ размышлять о пережитыхъ уже моментахъ сознанія нашего *я*, тогда такъ для общества это недоступно. Но и здѣсь я готовъ спорить. Для индивидуальнаго *я* образованіе самосознанія и размышленіе объ этомъ процессѣ въ одно и то же время невозможны. Размышленіе идетъ вслѣдъ за появленіемъ сознанія. То же самое происходитъ и въ обществѣ. Во время пробужденія самосознанія и соотвѣтствующихъ ему чувствъ, мышленія или дѣйствій, нечего размышлять объ этомъ процессѣ. Но затѣмъ, когда вслѣдъ за душевнымъ движеніемъ наступаетъ покой, тогда общество, какъ цѣлое, можетъ вновь представить себѣ весь процессъ, тогда оно можетъ размышлять о своемъ самосознаніи, можетъ до нѣкоторой степени мыслить о своемъ *я*. Фуллье не слѣдовало бы придавать значенія употребленію словъ «я» или «мы». Слова не измѣняютъ самого процесса.

Итакъ мы не можемъ согласиться съ Фуллье, что самосознаніе общества toto genere отличается отъ индивидуальнаго; различіе существуетъ только въ степени, общественное самосознаніе проявляется рѣже и, пожалуй, слабѣе, отдѣльные элементы его содержанія не столь тѣсно между собою связаны [1]). Если-бы Фуллье призналъ это, то иначе опредѣлилъ бы особенности общества. Онъ увидѣлъ бы, что вообще всѣ прежнія общества нужно сравнивать съ низшими типами животнаго царства, что об-

[1]) De Anima, III, гл. 2.

[1]) Объ этой проблемѣ трактуетъ также недавно появившаяся книга Я. Новикова: Conscience et volontè sociales, Парижъ 1897. Къ сожалѣнію, я не могу ею воспользоваться, такъ какъ получилъ ее слишкомъ поздно. Новиковъ разсматриваетъ вопросъ въ совершенно иномъ смыслѣ. Онъ говоритъ не о сознаніи общества, а о сознаніи объ обществѣ; по его мнѣнію, большинство членовъ общества не обладаетъ такимъ сознаніемъ; только у „Elite“ (избранные люди) есть сознаніе объ обществѣ, и то неполное. „Elite“ поэтому

щества, какъ низшія животныя, стоятъ еще въ началѣ длиннаго процесса развитія, который закончился уже для животнаго царства, но для общества еще предстоитъ впереди. Онъ нашелъ бы также, что общественное сознаніе по природѣ своей выше, чѣмъ у соотвѣтствующихъ животныхъ, потому что въ обществѣ необходимо допустить самосознаніе, тогда какъ у низшихъ животныхъ, хотя и невозможно вовсе отрицать его, какъ это дѣлала психологія XVIII вѣка, вслѣдствіе принципа непрерывности, господствующаго въ природѣ, [1])—все же это лишь рѣдко случающійся, минутный проблескъ. Фуллье далѣе открылъ бы въ содержаніи общественнаго сознанія и въ вытекающей изъ него дѣятельности новыя представленія и методы, которыя далеко превосходятъ такъ называемую естественную причинность. Онъ могъ бы найти то глубокое различіе между природой и духомъ, котораго не замѣтилъ Спенсеръ. Но несмотря на всю свою критическую самостоятельность по отношенію къ Спенсеру, Фуллье не возвысилъ общества надъ природой; у него прямо есть глава о «соціальномъ царствѣ въ естественной исторіи», т. е. объ обществѣ, какъ составной части природы. Въ одномъ мѣстѣ, на стр. 173, онъ близокъ къ тому, чтобы признать общество духовнымъ существомъ, онъ говоритъ: „общество воздѣйствуетъ на самого себя при помощи фактора идей; идеи суть тѣ же силы.» Но отсюда онъ заключаетъ только, что типы соціальныхъ организмовъ не такъ рѣзко отдѣляются другъ отъ друга, какъ классы въ ботаникѣ и въ зоологіи. Такимъ образомъ, и этому соціологу, при всей его проницательности и глубинѣ анализа, не удалось дополнить Спенсера.

И въ другомъ направленіи Фуллье слѣдуетъ Спенсеру. Подобно Спенсеру, де-Греефу, Дюркгейму и другимъ соціологамъ, онъ не видитъ въ будущемъ другого опредѣленія воли человѣка, кромѣ договора. Всѣ они представляютъ себѣ особое состояніе, въ которомъ существуетъ одинъ лишь законъ: «исполняй договоръ!», въ которомъ сохранились одни лишь частныя права, а публичное право вовсе устранено. Это то же безвластіе, идеальная анархія, о которой мечтали Прудонъ и другіе. Конечно, въ концѣ концовъ она наступитъ, если будутъ уничтожены всѣ неравенства, и исчезнутъ всякаго рода авторитеты. А пока существуютъ различіе ума и воли,—а они никогда не прекратятся,—до тѣхъ поръ силь-

нужно сравнивать съ мозгомъ, который тоже имѣетъ представленіе объ организмѣ въ его цѣломъ, хотя и неполное (ibid стр. 20)—Помимо неправильныхъ съ точки зрѣнія психологіи выраженій, вродѣ напр. „мозгъ имѣетъ представленіе“, взгляды Новикова напоминаютъ ученіе Вормса, о которомъ рѣчь будетъ сейчасъ. Я. А. Новиковъ.—Современный русскій соціологъ и дѣятель на поприщѣ пропаганды всеобщаго міра, къ сожалѣнію, заграницей болѣе извѣстный, нежели у насъ въ Россіи. *Прим. перев.*

[1]) Ср M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Берлинъ 1894, стр. 187. Kant, Anthropologie, § 1.

ные духомъ и волей будутъ господствовать надъ слабыми и притомъ въ интересахъ слабыхъ. Сильные должны будутъ путемъ законовъ, публичнаго права, предписывать слабымъ нормы ихъ поведенія, должны будутъ ограничивать ихъ свободу, или, лучше сказать, какъ Гегель, ихъ произволъ. Всегда будетъ нѣчто подобное духовному руководству, которое предчувствовалъ Контъ; это руководство не можетъ ограничиваться одной только силою примѣра. Да и ограниченіе не соотвѣтствуетъ интересамъ человѣческаго развитія. Принужденіе въ общемъ достигаетъ большихъ результатовъ, нежели простое привлеченіе, для многихъ это единственный путь къ свободному и правильному самоопредѣленію. Поэтому, какъ говоритъ Вундтъ [1]), идеальный анархизмъ «невозможенъ какъ психологически, такъ и морально».

V. Р. Вормсъ.

Послѣ столь многосторонней разработки вопроса объ органической природѣ общества трудно было отыскать въ немъ какую либо новую сторону. Тѣмъ не менѣе, Р. Вормсъ [2]) придалъ новое освѣщеніе нѣкоторымъ пунктамъ аналогіи.

Вормсъ убѣжденъ въ реальности и истинности аналогіи, онъ находитъ, что всѣ представители этой теоріи отрывочно ее доказываютъ, и хочетъ дополнить ихъ въ этомъ отношеніи. Всѣ аттрибуты живого организма: измѣняющаяся форма, измѣняющееся содержаніе, гетерогенезисъ частей въ сосуществованіи и послѣдовательности, наконецъ, размноженіе,—все это онъ находитъ въ обществѣ (стр. 19 и слѣд., 38), причемъ подъ размноженіемъ общества понимаетъ не появленіе новыхъ поколѣній, а основаніе другихъ обществъ (колоній) или распространеніе идей одного общества на другое (стр. 40, 234, 242—243). Обыкновенно, всѣ возраженія противъ органической теоріи сводятся къ фразѣ: «существуетъ только индивидъ» (стр. 42); этимъ хотятъ сказать, что существуетъ только простое, а не сложное. Вормсъ правильно отвѣчаетъ, что индивидъ тоже представляетъ собою сложное явленіе, что вообще въ природѣ существуетъ не «unité», а только «unification» (стр. 44). Выражаясь языкомъ схоластики, которую удачно примѣняетъ здѣсь Р. Эйкенъ [3]), можно сказать, что, по Вормсу, существуетъ только «unitas compositionis», но не «unitas essentiae». Но и тѣ два существенныхъ различія, которыя Спенсеръ оставляетъ между обществомъ и организмомъ, Вормсъ хочетъ

[1]) Logik, II, 2 (2-е изд.) стр. 548.
[2]) Organisme et société, Парижъ 1896.
[3]) Zur Würdigung Comtes въ посвященныхъ Э. Целлеру „Philosophische Aufsätze“, Лейпцигъ 1887, стр. 68.

превратить въ аналогію. Раздѣльность общества представляется ему лишь кажущейся; если элементы общества не соприкасаются другъ съ другомъ подобно клѣточкамъ организма, то все же они между собою связаны (стр. 52 и слѣд.). Второе различіе Спенсера, заключающееся въ томъ, что «сознаніе сосредоточено въ нервной системѣ», тогда какъ въ обществѣ оно распространено на всѣхъ его членовъ, тоже представляется Вормсу только кажущимся. Концентрація сознанія гораздо слабѣе, нежели предполагаетъ Спенсеръ. Не-нервныя клѣточки должны обладать сознаніемъ, какъ и protozoa, хотя и въ меньшей степени, нежели нервныя клѣточки, потому что онѣ выполняютъ тѣ-же функціи, что и protozoa, особенно функціи выбора и усвоенія пищи (стр. 59 и слѣд.)

Элементомъ, изъ котораго образуется общество, по Вормсу служитъ человѣческая пара («couple humain»); подобно Платону въ «Симпосіонѣ», онъ считаетъ ее настоящимъ человѣческимъ существомъ, потому что такая пара необходима для размноженія (стр. 128—129). Отъ нея слѣдуетъ строго отличать измѣняющуюся форму семьи, — способъ образованія «couple humain». Онъ, однако, не доходитъ до предложеннаго чами рѣшенія вопроса, при критикѣ Спенсера (стр. 90), — именно, что нужно предполагать не только элементъ вообще, а одинъ элементъ въ одномъ отношеніи, и другой—въ другомъ.

Спенсеръ, какъ извѣстно, различаетъ въ соціальномъ организмѣ ростъ, структуру, органы (возникающіе вмѣстѣ со структурой), функціи и типы. Ростъ Вормсъ причисляетъ къ структурѣ. Но этимъ терминомъ онъ не пользуется, а замѣняетъ его другимъ «группировка». Можетъ быть терминъ «структура» казался ему неудачнымъ, потому что напоминаетъ неподвижность каменнаго зданія. Дѣйствительно терминъ «группировка» болѣе соотвѣтствуетъ свободѣ движеній человѣка, благодаря которой изъ одного общественнаго союза онъ можетъ переходить въ другой. Въ организмѣ Вормсъ различаетъ четыре группировки клѣточекъ, которыя возникаютъ послѣдовательно другъ за другомъ, переплетаются и замѣняютъ другъ друга: 1) эмбріологическую (образованіе трехъ зародышевыхъ листковъ); 2) топографическую (ростъ въ длину и ширину); 3) физіологическую (по физіологическому раздѣленію труда); 4) гомопластическую или гомогенную (связь однородныхъ тканей, напримѣръ, нервной системы, (стр. 132 и слѣд.). Указанныя четыре группировки встрѣчаются и въ обществѣ, именно въ слѣдующихъ союзахъ: 1) семьѣ; 2) народѣ; 3) различныхъ промыслахъ; 4) однородныхъ промыслахъ, распространяющихся на все общество (напримѣръ, желѣзныя дороги) (стр. 141 и слѣд.). Такимъ образомъ, вторая группировка, топографическая, представляетъ собою то, что иначе называется ростомъ (подробнѣе см.

стр. 267 и слѣд.). Различіе между четвертой и третьей группировками слишкомъ искусственно. Вовсе не существуетъ системы съ однородными тканями въ противоположность какимъ-то «аппаратамъ», составленнымъ изъ разнородныхъ тканей (каковъ, напримѣръ, пищеварительный аппаратъ). И нервная система тоже не однородна. Она заключаетъ въ себѣ ткани, весьма разнородныя по своему химическому составу, каковы, напримѣръ, органы чувствъ, сѣрое корковое вещество мозга и пр. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ приходится имѣть дѣло съ большей или меньшей степенью разнородности. Но порядокъ сложныхъ явленій долженъ устанавливаться по качественнымъ, а не количественнымъ различіямъ, потому что иначе разнообразіе не будетъ имѣть конца. Вормсъ различаетъ функціи: питаніе (=питанію и распредѣленію у Спенсера), внѣшнія отношенія (=регулированію у Спенсера) и размноженіе, которое, какъ мы уже видѣли, у Спенсера остается внѣ системы (стр. 197). Всюду здѣсь параллелизмъ въ общемъ проводится вѣрно. Но подобно своимъ предшественникамъ, Вормсъ не понялъ, что размноженію животнаго организма соотвѣтствуетъ не только расширеніе общества въ пространствѣ (путемъ колонизаціи, подражанія), но и продолженіе его во времени путемъ воспитанія.

Вормсъ отвергаетъ спенсеровское дѣленіе обществъ на воинственный и промышленные типы, потому что обѣ дѣятельности, военная и мирная, въ дѣйствительности смѣшиваются (стр. 298 и слѣд.). Новой теоріи типовъ Вормсъ не даетъ. Онъ вообще отказывается отъ классификаціи обществъ, потому что трудно опредѣлить ихъ «caracteres dominateurs» (преобладающіе признаки) (стр. 285) Спенсеръ принимаетъ за «caractere dominateur» степень сложности, Э. Дюркгеймъ [1]) связанное со сложностью дифференцированіе частей. При современномъ состояніи соціологіи и этнографіи трудно опредѣлить, къ какой ступени развитія слѣдуетъ отнести то или другое общество (стр. 286—287, 310). Не годится также и классификація по степени централизаціи, которую, какъ мы уже видѣли, предлагаетъ Фуллье (стр. 288—290). Политическія явленія наиболѣе поверхностны изъ всѣхъ, они поэтому легче всего замѣчаются, но ни въ коемъ случаѣ не играютъ господствующей роли (стр. 293). Точно также и право и другіе принципы (стр. 294) Вормсъ отвергаетъ въ качествѣ основанія для классификаціи. Наиболѣе подходящимъ основаніемъ была бы комбинація нѣсколькихъ принциповъ: сначала анатомическія отношенія (то же, что степень сложности), затѣмъ экономическія, интеллектуальныя (какъ у Конта), и, наконецъ, политическія

[1]) Объ Э. Дюркгеймѣ смотри ниже въ главѣ объ „экономической теоріи исторіи“.

событія (стр. 301—302). Но положительной попытки Вормсъ не дѣлаетъ.

Такимъ образомъ, Вормсъ разсматриваетъ тѣ же темы, что и Спенсеръ, но оригинально. Одну еще тему онъ разсмотрѣлъ болѣе или менѣе подробно,—тему, которая у Спенсера совсѣмъ отступаетъ на задній планъ. Что такое смерть общества? Просто-ли смерть поколѣнія, или гибель цѣлаго народа, составлявшаго общество? Вормсъ отвергаетъ первое предположеніе и подтверждаетъ второе. Поколѣніе нельзя совершенно изолировать; оно поэтому не можетъ умереть, а сходство между различными поколѣніями слишкомъ велико, чтобы можно было признавать ихъ отдѣльными обществами. Все же нужно различать политическое и соціальное существованіе (стр. 110). Послѣ прекращенія перваго, второе можетъ еще продолжаться, какъ, напримѣръ, у поляковъ. Еще правильнѣе было бы сказать, основываясь на вѣрныхъ опредѣленіяхъ сущности общества и методической аналогіи, что живое существо имѣетъ единую волю, что общество тоже есть волевой организмъ, потому что человѣкъ принадлежитъ ему не тѣломъ своимъ, а волей, и что, какъ у индивида наблюдается постепенное умираніе воли, такъ и общественная воля можетъ понемногу заглохнуть. У индивида одновременно съ этимъ умираетъ и тѣло. Въ обществѣ отдѣльные элементы могутъ еще жить физически; но съ соціальной точки зрѣнія они умираютъ въ тотъ моментъ, когда перестаютъ обладать общей волей.

Всѣ эти темы касаются внутренней стороны общества. Но и границы общества въ пространствѣ, его объемъ тоже не выяснены и ихъ необходимо разсмотрѣть. Спенсеръ (P. S. § 245, 253), а до него еще Лиліенфельдъ, причислялъ къ организму человѣческія произведенія (какъ напримѣръ, дома и желѣзныя дороги), а также и живыя существа (напр. домашнихъ животныхъ). Лиліенфельдъ сравнилъ ихъ съ межклѣточной субстанціей. Вормсъ объяснилъ, что межклѣточная субстанція является продуктомъ клѣточекъ, а животныя, растенія и человѣческія произведенія произошли не отъ людей (стр. 52—54, 91). Совершенно вѣрно. Окружающая природа представляетъ собою матеріалъ, на который общество дѣйствуетъ, но она не создается имъ, подобно тому какъ межклѣточная субстанція создается клѣточками. Она отчасти служитъ для поддержанія жизни, но сама не живетъ, не становится живымъ элементомъ соціальной жизни, поэтому Спенсеръ не долженъ относить ее прямо къ организму. Къ сожалѣнію, Вормсъ снова увлекается неправильнымъ развитіемъ аналогіи и сравниваетъ улицы и желѣзныя дороги вмѣсто людей, завѣдующихъ сообщеніемъ, съ кровеносными сосудами (стр. 201).

Такимъ образомъ, Вормсъ во многихъ отношеніяхъ отступаетъ отъ

Спенсера, но лишь для того, чтобы еще рѣзче оттѣнить органическую природу общества и его единство. Для него не существуетъ качественнаго различія между организмомъ и обществомъ, а только различіе въ степени, которое основано на большой способности общества къ измѣненіямъ (стр. 72—73). Животное царство высоко стоитъ надъ царствомъ протистовъ и растеній; но гораздо выше его поднимается царство соціальной жизни (стр. 393). Вормсъ въ этомъ отношеніи опередилъ всѣхъ своихъ предшественниковъ.

Неудивительно поэтому, что Вормсъ въ концѣ концовъ допускаетъ и соціальное сознаніе, подобно индивидуальному *я*. Сознаніе общества должно существовать, потому что оно дѣйствуетъ, потому что оно часто увлекаетъ за собой людей, вопреки ихъ собственному сознанію. И не индивидъ содержитъ въ себѣ общество, какъ идею,—это было бы все еще индивидуализмомъ—, а общество мыслитъ въ себѣ индивида (стр. 214 и слѣд.) Какъ онъ пришелъ къ этому выводу, онъ не говоритъ. Повидимому, онъ наряду съ метафизической онтологіей признаетъ: то, что дѣйствуетъ, какъ напримѣръ соціальное сознаніе, должно существовать (стр. 210); а такъ какъ существуетъ въ данномъ случаѣ сознаніе, то оно должно мыслить о самомъ себѣ. Мой методъ, примѣненный выше при разборѣ ученія Фуллье (стр. 133 и слѣд.), съ цѣлью опредѣлить путемъ болѣе точнаго анализа человѣческаго *я* понятія самосознанія и возможность его появленія въ обществѣ, не принятъ Вормсомъ. Я долженъ сослаться на вышеупомянутое рѣшеніе всего вопроса.

Если Вормсъ такимъ образомъ признаетъ въ обществѣ самосознаніе, то понятно, почему онъ разсматриваетъ, какъ лицо только государство, а не общество (стр. 37, 46; противъ этого стр. 383). Наоборотъ, вполнѣ ясно, если онъ считаетъ солидарность существеннымъ признакомъ соціальной жизни, и вся соціальная гигіена сводится у него къ возстановленію солидарности (стр. 380) тамъ, гдѣ она нарушена. Индивиды по Вормсу «indépendants» и въ тоже время «interdépendants» (стр. 128); это можно перевести такъ: самостоятельны, но не независимы. [1])

Соціальная терапевтика необходима, потому что существуетъ соціальная патологія. Болѣзни общества—это отчасти массовыя заболѣванія людей, эпидеміи (стр. 313 и слѣд.), отчасти болѣзни, возникающія изъ

---

[1]) R. Stammler (Wirtschaft und Recht vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung, Лейпцигъ, 1896, стр 73), повидимому, считаетъ противорѣчивымъ мое выраженіе, употребленное въ названномъ уже сочиненіи о Гегелѣ, именно, что область права въ обществѣ самостоятельна, но не независима! У Вормса тѣ же понятія, но они такъ же мало уничтожаютъ другъ друга, какъ и мои.

борьбы между соціальными группировками или между различными частями одной и той же группировки, или же между индивидами (стр. 322 и слѣд.) Будучи сама по себѣ принципомъ прогресса, борьба становится причиной заболѣванія, когда ея оружіе безнравственно, такъ что лучшіе элементы общества погибаютъ (стр. 324). Здѣсь аналогическій методъ совершенно устраняется. Только жировое перерожденіе нервныхъ тканей приравнивается къ паразитизму и бездѣйствію привиллегированнаго класса. Но что соотвѣтствуетъ въ отдѣльномъ организмѣ эпидеміямъ, что напоминаетъ въ немъ безнравственнаго побѣдителя? Эпидеміи—болѣзни членовъ общества, но не постольку, поскольку они являются членами общества, т. е. соціальными элементами, а поскольку они представляютъ собою физическіе организмы. Эпидемія не есть патологическое измѣненіе силъ, создающихъ и соединяющихъ общество, а только измѣненіе физическаго матеріала, вслѣдствіе заболѣванія котораго, какъ вторичное заболѣваніе, можетъ возникнуть патологическое измѣненіе соціальныхъ отношеній. Само по себѣ заболѣваніе матеріала не есть еще—если можно такъ выразится—заболѣваніе отношеній. Высказанный Лиліенфельдомъ взглядъ (см. стр. 119—120), примыкающій къ Вирхову, устраняетъ ошибку Вормса; онъ правильно считаетъ заболѣваніе уклоненіемъ соціальныхъ элементовъ отъ нормальныхъ отношеній другъ къ другу, т. е. болѣзнь по Лиліенфельду есть ненормальное отношеніе элементовъ другъ къ другу.

Итакъ, новѣйшій представитель біологической соціологіи тоже не замѣтилъ главной ея проблемы,—перехода отъ естественной причинности къ духовной. Вормсъ близокъ къ тому, чтобы признать особеннымъ этотъ другой міръ, своеобразно поднимающійся надъ естественнымъ, но вопросъ не привлекаетъ его вниманія. Онъ сознаетъ хорошо вліяніе духа; онъ не допускаетъ, чтобы въ экономической системѣ господствовало только собственное ея правительство, банки, которые Спенсеръ сравниваетъ съ симпатической нервной системой; наоборотъ онъ требуетъ, вмѣшательства центральнаго правительства, соотвѣтствующаго спинно-мозговой нервной системѣ, въ область хозяйственныхъ силъ (стр. 341); онъ отвергаетъ объясненіе соціальнаго развитія, предложенное Марксомъ [1]) (стр. 356 и слѣд.); онъ требуетъ, чтобы біологическая аналогія давала принципы, а психологія факты (стр. 397). Онъ не ограничиваетъ отправленій соціальной нервной системы, подобно Спенсеру, регулированіемъ дѣятельности, но причисляетъ сюда и людей, занятыхъ чисто теоретической работой (стр. 165—167); а къ внѣшнимъ ея проявленіямъ относитъ, стало

[1]) Вормсъ (стр. 182), впрочемъ, передаетъ это невѣрно. О Марксѣ подробнѣе см. ниже.

быть, и содержаніе религіозныхъ системъ. И здѣсь, по крайней мѣрѣ, относительно религіозныхъ обществъ, онъ замѣчаетъ, что они представляютъ собою нѣчто такое, чему нѣтъ ничего аналогичнаго въ организмѣ (стр. 151). Ему оставался только одинъ шагъ до того, чтобы признать, что религіозныя системы (не первобытныя религіозныя идеи), какъ мы уже видѣли при разборѣ Спенсера, возникли изъ такого рода мыслительной дѣятельности, которая недоступна сознанію какого-либо животнаго: здѣсь начинается другая связь вещей. Но несмотря на всю проницательность своего ума, онъ этого шага не сдѣлалъ. И вотъ одна сторона соціальной жизни, прогрессъ общества, слабѣе разработана Вормсомъ, нежели другіе вопросы; вообще сравнительное изложеніе и перспективы исторіи отступаютъ у него на задній планъ передъ разборомъ современной эпохи

VI. Общее заключеніе о біологической соціологіи.

При обозрѣніи общаго хода развитія біологической соціологіи, выясняется, главнымъ образомъ, одинъ только положительный результатъ: болѣе полное проведеніе параллели во всѣхъ частностяхъ. То, чего не замѣтилъ Спенсеръ, большей частью внесли его преемники. Часто встрѣчается неправильный выборъ объектовъ сравненія, но и это исправляется. Вообще же біологическая соціологія характеризуются слѣдующими тремя недостатками:

1) Она часто уклоняется отъ методической дедукціи изъ аналогіи, которая, между тѣмъ, должна играть роль научнаго основанія для пріобрѣтенія новыхъ познаній; устанавливаетъ положенія, добытыя какимъ-либо инымъ путемъ; — которыя какъ бы висятъ въ воздухѣ, не имѣя подъ собою почвы, это развѣ лишь «sentiments». Въ предшествующемъ изложеніи часто на это указывается (стр. 93, 94, 117—120, 125, 126, 144.

2) Забыты нѣкоторые важные выводы изъ аналогіи, указанные Контомъ, а между тѣмъ забывать ихъ не слѣдовало. Сюда относятся: а) необходимость одинаковаго, общаго всѣмъ міросозерцанія для процвѣтанія общества; Вормсъ упоминаетъ объ этомъ, но не высказываетъ рѣшительнаго взгляда; в) разграниченіе органической и разрушительной эпохъ въ исторіи [1]), со временъ Конта о немъ почти совсѣмъ забыли, только Лиліенфельдъ и Шеффле касаются этого вопроса—въ ученіи объ упадкѣ общества, Шеффле также въ теоріи ненормальнаго развитія (I, 379), но систематически указанное разграниченіе не проводится

[1]) Вормсъ (стр. 182), впрочемъ, передаетъ это невѣрно. О Марксѣ подробнѣе смотри ниже.

въ исторіи. А, между тѣмъ, важное значеніе общихъ идей и смѣна періодовъ расцвѣта и упадка—неизбѣжные результаты аналогіи. Индивидъ становится тѣмъ болѣе дѣятельнымъ, чѣмъ цѣльнѣе его мышленіе, чѣмъ меньше онъ колеблется Если его терзаютъ противорѣчія, онъ дѣйствуетъ нерѣшительно и слабо, ни къ чему не способенъ. Сообразно съ этимъ, общество оказывается тѣмъ болѣе способнымъ къ борьбѣ за существованіе, чѣмъ цѣльнѣе идеи, руководящія волею всѣхъ, соціальной волей. Не составляетъ непремѣннаго условія, чтобы цѣльность эта приняла форму повиновенія по отношенію къ какой-либо духовной корпораціи, какъ полагаетъ Контъ. Она можетъ опираться на внутреннюю силу общаго всѣмъ содержанія идей. Но, что единство усиливаетъ, а разобщенность ослабляетъ,—это слѣдуетъ изъ простѣйшихъ отношеній психической механики. Эмпитрическое доказательство можетъ быть приведено только во второй части моего сочиненія. Тамъ же будетъ исторически подтверждено, что расцвѣтъ и упадокъ составляютъ въ обществѣ столь же неизбѣжные явленія, какъ и въ организмѣ; правда, общество, какъ духовный организмъ, не связано столь узкими границами, какъ организмъ физическій; при извѣстныхъ обстоятельствахъ въ обществѣ могутъ пробудиться новыя идеи, а съ ними и новая жизнь.

3) Біологическая соціологія не обратила вниманія на вопросъ о томъ, насколько въ ходѣ развитія общества измѣнилась физическая и духовная организація его элементовъ, насколько сдѣлался другимъ человѣческій типъ. Мнѣ кажется, что обитатель Огненной Земли, представляющій первобытнаго человѣка, съ одной стороны, и высокоцивилизованный европеецъ или американецъ, съ другой стороны, не принадлежатъ болѣе къ одному и тому же виду, даже въ томъ случаѣ, если разсматривать человѣческія расы лишь какъ разновидности и, такимъ образомъ, съ чисто физической точки зрѣнія причислять ихъ къ одному виду. Специфически различными нужно признавать не только физическую, но также и духовную и психическую организацію; по своей психической организаціи Джонъ Стюартъ Милль отстоитъ отъ жителя Огненной Земли, какъ небо отъ земли, и представляетъ собою не только специфически, но, пожалуй и toto genere отличное отъ него существо. Этой проблемой біологической соціологіи вовсе не занимаются; развѣ лишь Спенсеръ высказываетъ нѣсколько туманныхъ соображеній по поводу «возрастающаго приспособленія къ соціальному состоянію» и ослабленія воинственнаго духа. Необходима было гораздо подробнѣе указать существенныя черты жизни мысли и духа, главныя направленія воли различныхъ эпохъ, а въ историческій періодъ и различныхъ сословій, короче, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ намѣтить то, что Дж.

Стюартъ Милль [1]) называетъ этологіей. Повидимому, біологическіе соціологіи находятся въ данномъ случаѣ подъ вліяніемъ, такъ сказать, предразсудка естественныхъ наукъ; они ограничиваются осязаемымъ, видимымъ, доступнымъ чувственному воспріятію, хотя есть основаніе допустить, что духовный типъ, въ свою очередь, запечатлѣвается въ анатомическихъ различіяхъ нервной системы, правда, совершенно еще скрытыхъ отъ насъ.

4) Біологическая теорія неясно представляетъ себѣ происхожденіе и процессъ развитія такъ называемой высшей жизни, которой она, однако, какъ мы видѣли, постоянно характеризуетъ общество. Въ концѣ концовъ это должно привести къ отказу отъ монистической тенденціи, которая со временъ Спенсера связана съ біологической соціологіей; такимъ путемъ, если и пострадаетъ цѣльность теоріи, зато будетъ больше согласія съ фактами. Такъ возникла дуалистическая соціологія, которая съ одной стороны, основывается на біологическомъ методѣ, а съ другой вступаетъ въ область соціальныхъ фактовъ, не создавая при этомъ апріористическихъ предположеній. Она поступаетъ такимъ образомъ отчасти только изъ практическихъ побужденій, чтобы выставить требованія, которыя представляются ей вполнѣ независимыми отъ естественнаго хода вещей; отчасти же ясно сознаетъ, что даже для теоретическаго изслѣдованія біологическія аналогіи оказываются недостаточными.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Дуалистическая соціологія.

1. Л. Ф. Уардъ.

Представителемъ перваго, только что очерченнаго нами, рода дуализма былъ Лестеръ Ф. Уардъ [2]).

Лестеръ Ф. Уардъ по своему міросозерцанію, а также по взглядамъ на общество въ его историческомъ развитіи является приверженцемъ

[1]) Logik, Книга VI, гл. V, особенно § 6. У Вундта (Logik, II, 2 [2 изд.], стр. 369 и слѣд.) этологія означаетъ то же, что исторія нравовъ и нравственныхъ представленій.

[2]) Dynamic sociology or Applied social science as based upon statical sociology and the less complex sciences. 2 тома, Нью-Іоркъ, 1894. Первое изданіе, появившееся, судя по предисловію, въ 1883 году, повидимому, не признается Уардомъ.

Спенсера; онъ отступаетъ отъ него лишь въ частностяхъ и совершенно расходится съ его теоріей по вопросу о возникновеніи будущаго общества. Спенсеръ и въ данномъ случаѣ остается натуралистомъ, ни одинъ новый принципъ не прерываетъ у него «естественнаго» развитія; Уардъ же полагаетъ, что «природа» въ прогрессѣ сдѣлала два большихъ шага: первый, когда появились «desires» (желанія) и съ ними изъ безчувственнаго чувственный міръ, — второй, когда духовная сила («intellectual force») возвысилась надъ «desires»; между этой силой и «desires» существуетъ такое же основное различіе, какъ между «desires» и лежащимъ подъ ними неодушевленнымъ міромъ (II, 164). Рѣзче обозначить пропасть между духомъ и тѣмъ, что лежитъ подъ нимъ, невозможно. Если Уардъ все еще подводитъ духъ подъ общее понятіе «природы», то въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ несовершенной терминологіей,— Контъ тоже назвалъ всю свою систему «philosophie naturelle», но контрастъ этимъ не уничтожается. Интеллектуальная сила, по Уарду, до сихъ поръ дѣйствовала лишь отрывочно и иногда успѣшно. Только въ будущемъ она получитъ все свое значеніе и создастъ свободный прогрессъ общества.

Первый законъ, господствующій въ природѣ,—это законъ аггрегаціи, т. е. образованія все болѣе развитыхъ единствъ, возвышающихся другъ надъ другомъ (I, 236, 245). Равносильнымъ ему и вмѣстѣ съ тѣмъ противоположнымъ является законъ разсѣянія («dispersion»). Изъ взаимодѣйствія обоихъ вытекаетъ «эволюція» (I, 249). Въ дополненіе къ Спенсеру Уардъ приводитъ краткое объясненіе «эволюціи» неорганическаго міра, котораго нѣтъ у того, а затѣмъ излагаетъ эволюцію органическаго міра, во всемъ соглашаясь съ біологіей Спенсера. Вслѣдъ за эволюціей у Спенсера идетъ «диссолюція», но такъ какъ она наступитъ въ безконечно отдаленномъ будущемъ, то Уардъ вовсе ея не разсматриваетъ (I, 163, 166; II, 6).

Общество не возникаетъ одновременно съ появленіемъ человѣка. Дообщественная ступень изолированнаго человѣка, питающагося исключительно растительными продуктами, является необходимымъ предположеніемъ (I, 525).

Уардъ тоже признаетъ положеніе Спенсера, что особенности общества обусловливаются особенностями составляющихъ его единицъ (I, 35, 473). Въ химіи онъ, подобно Спенсеру, пришелъ къ заключенію (I, 294—295, 311), что по свойствамъ элементовъ нельзя опредѣлять свойства аггрегатовъ, но что можетъ сюда присоединиться нѣчто новое, по крайней мѣрѣ, для человѣческихъ чувствъ. Вопросъ о томъ, не совершается ли нѣчто подобное, пожалуй, и въ обществѣ, не прибавляется

ли и въ данномъ случаѣ къ единицамъ нѣчто такое, чего у нихъ раньше не было, повидимому, вовсе не приходитъ ему въ голову.

Въ обществѣ дѣйствуютъ различныя соціальныя «силы», представляющія собою не что иное, какъ стремленія (desires) отдѣльныхъ лицъ (I, 668); такихъ стремленій упоминается пять (I, 472, 480): стремленіе къ самосохраненію, половое влеченіе, эстетическая, чувственная (или моральная) и духовная силы. Особенно властнымъ представляется стремленіе къ самосохраненію, выражающееся въ формѣ закона пріобрѣтенія («acquisition») (I, 497) и обмана («deception»); обманъ проявляется даже у дикаря, который завлекаетъ звѣря въ ловушку; это существенная форма духовной силы (I, 500—501, II, 145). Въ обществѣ ростъ и эволюція происходили до сихъ поръ благодаря названнымъ силамъ и «естественному подбору». Этотъ «простой законъ» господствуетъ надъ всѣмъ бытіемъ и объясняетъ Уарду все и вся,— вещи, которыя въ противномъ случаѣ остались бы для него непонятными. Онъ объясняетъ соединеніе клѣточекъ, посредствомъ котораго возникаютъ многоклѣточныя животныя (I, 332), но при этомъ непонятно, почему нѣкоторыя одноклѣточныя животныя удержались по сю пору; онъ объясняетъ, почему многія ощущенія вообще, а въ особенности ощущеніе ѣды и полового акта, связаны съ удовольствіемъ, тогда какъ другія сопровождаются болью (I, 399, 469, 602). Тотъ же законъ (а не какое-то «соціальное чувство» («social sentiment»), которое ошибочно предполагаютъ, и котораго нѣтъ, (напримѣръ у обезьянъ) объясняетъ происхожденіе общества (I, 451). Онъ замѣняетъ у Уарда предустановленную гармонію, потому что самъ создаетъ таковую, но, конечно, лишь послѣ того какъ исчезнутъ всѣ диссонансы (I, 602). Естественный подборъ еще въ большей степени, нежели у Спенсера, играетъ у него роль «deus ex machina», устраняющаго всѣ затрудненія, неразрѣшимыя инымъ способомъ.

Ростъ общества до сихъ поръ проходилъ четыре стадіи (I, 464 и слѣд.): 1) разобщенное существованіе, которое Уардъ, какъ выше замѣчено, считаетъ необходимой гипотезой; она, конечно, противорѣчитъ тому факту, что ближайшія къ человѣку животныя живутъ обществами. 2) Вынужденное сообщество, создающееся подъ вліяніемъ естественнаго скопленія людей въ одномъ мѣстѣ и необходимости совмѣстной обороны отъ опасности; такое сообщество не исключаетъ возможности внутренней анархіи. И эта стадія представляется лишь «теоретической». 3) Національное и политическое общество («national or politarchic stage» съ первыми зачатками правительства и съ наиболѣе необходимыми принудительными законами, такъ что внутреннія войны прекращаются, а внѣшнія

происходятъ постоянно. 4) Космополитическое общество будущаго, которое нѣкогда соединитъ всѣ народы. Эта классификація не имѣетъ значенія, потому что не только первая стадія является гипотетической, но также и вторая, къ которой нужно, напримѣръ, отнести родовое общество, охарактеризована совершенно не вѣрно; почти все историческое развитіе включается въ третью стадію.

Другое необходимое, по мнѣнію Уарда, измѣненіе, эволюція, опредѣляется такъ же невѣрно, какъ и ростъ. О прогрессѣ раздѣленія труда вовсе не упоминается. Вся эволюція, повидимому, заключается во внутреннихъ измѣненіяхъ. Указывается, главнымъ образомъ, на то, что человѣкъ при помощи труда постоянно усиливалъ свое преобладаніе надъ природой и другими живыми существами (I, 475), и что трудъ становится все болѣе умственнымъ (I, 489). Принужденіе государственной власти въ ходѣ историческаго развитія тоже нѣсколько ослабѣло (I, 42). Государство возникшее не изъ добровольной организаціи массъ, а изъ эгоизма нѣкоторыхъ дальновидныхъ властолюбивыхъ натуръ, — представляетъ собою паразитъ (I, 505 и слѣд.) Правда, оно во многихъ случаяхъ воспрепятствовало злу и потому было необходимо, но, помимо своего паразитизма, государство все же было только меньшимъ изъ другихъ золъ. Вѣрный спенсеровской теоріи самопроизвольныхъ силъ, Уардъ всякое принужденіе, задерживающее силы, считаетъ вреднымъ для блага общества, препятствіемъ къ его прогрессу (I, 41; II, 223 и слѣд.). Въ политикѣ мы еще дикари (I, 43). Истинный вѣкъ прогресса долженъ еще наступить. До сихъ поръ развитіе человѣчества носило лишь естественный характеръ; въ будущемъ оно станетъ искусственнымъ, до сихъ поръ оно было отрицательнымъ, въ будущемъ оно сдѣлается положительнымъ (I, 27, 28, 31, 56—57, 80—81). Искусство, т. е. приложеніе науки ко всѣмъ цѣлямъ, выходящимъ за предѣлы одного только питанія, стало быть, главнымъ образомъ, искусство изобрѣтеній, является наряду съ трудомъ другимъ великимъ орудіемъ человѣка въ борьбѣ за существованіе (I, 528, 548; II, 164—165). До сихъ поръ прогрессъ былъ случайностью; въ будущемъ, благодаря человѣку, онъ сдѣлается необходимымъ элементомъ соціальной жизни. Уардъ не „телеологъ“; онъ вѣритъ въ необходимость („necessitaria“) (II, 56, 135) До сихъ поръ человѣкъ укрощалъ силы природы; отнынѣ онъ займется укрощеніемъ соціальныхъ силъ, которыя сами по себѣ представляются слѣпыми (I, 487), и подчинитъ ихъ своей власти (I, 35, 44).

Наука, изслѣдующая эти вопросы, должна такимъ образомъ, называться „соціократіей“, скорѣе нежели „политикой“ (I, 60, 137).

„Соціократія“—то же, что и „динамическая соціологія“, которой Уардъ озаглавилъ свое сочиненіе; ея задача—указать элементы, научить организаціи счастья („organisation of happiness“) (II, 542). Сущность ея заключается въ слѣдующихъ шести положеніяхъ (II, 108 и слѣд.): 1) Счастье—конечная цѣль всѣхъ стремленій; 2) прогрессъ—есть прямое средство къ достиженію счастья (также II, 161); 3) дѣятельность есть средство къ достиженію прогресса; 4) понятія суть условія дѣятельности („dynamic opinion is the direct means to dynamic action“,— въ противоположность Спенсеру); 5) знаніе есть средство къ пріобрѣтенію правильныхъ понятій; 6) воспитаніе есть средство къ пріобрѣтенію знанія.—Въ силу этой цѣпи заключеній воспитаніе является косвеннымъ и отдаленнѣйшимъ средствомъ къ достиженію счастья, которое составляетъ цѣль всякой жизни, слѣдовательно, и соціальной. Но именно потому что это наиболѣе отдаленное средство, общественная власть въ будущемъ должна имъ воспользоваться. Чѣмъ дальше отстоитъ отъ тѣла, которое нужно двигать, точка приложенія силы, тѣмъ сила эта дѣйствительнѣе. Этотъ законъ справедливъ не только въ механикѣ, но и въ области духа (I, 72; II, 541);—положеніе Уарда основано на весьма неясномъ понятіи и на излюбленномъ англійскими психологами, но совершенно неправильномъ простомъ перенесеніи принциповъ внѣшней механики въ область душевныхъ процессовъ [1]). До сихъ поръ законодательство стремилось примѣнять только прямыя средства, требующія слишкомъ большого напряженія. Оно поэтому должно было носить принудительный („compulsory“) характеръ, не достигая, однако, такимъ путемъ большихъ результатовъ (II, 546, 553); въ будущемъ оно воспользуется аналогичными въ механикѣ отношеніями и станетъ примѣнять косвенныя средства; это придастъ законодательству притягательный („attractive“) характеръ: точно также въ механикѣ теперь все меньше пользуются отталкивающими силами и все больше притягательными (I, 39—41, 518).

Хотя по Уарду, какъ и по Спенсеру, государство имѣетъ очень низкое происхожденіе, однако, принципъ абсолютнаго невмѣшательства государства онъ считаетъ ложнымъ; государство должно только руководствоваться соціологическими законами. Свободная торговля, принципъ „laissez faire“, ни въ какомъ случаѣ не была благодѣтельной для общества; она привела лишь къ паразитизму и къ эксплоатаціи производительнаго труда торговлей (I, 53, 74, 573). При помощи руководства

---

[1]) Ср. выше стр. 110.

воспитаніемъ и распространяемыхъ такимъ путемъ воззрѣній, во всѣхъ областяхъ соціальной жизни возстановятся правильныя соотношенія и истинная гармонія.

Таковы воззрѣнія Уарда на соціальный прогрессъ. Уардъ—естествоиспытатель, поэтому всякое знаніе и всякое воспитаніе (не только всякое образованіе) представляются ему естественнонаучными (I, 52, 70; II, 568 и слѣд.), а къ литературно-эстетическому образованію онъ относится пренебрежительно (I, 71; II, 565). Въ естественныхъ наукахъ онъ оказывается болѣе глубокимъ мыслителемъ, нежели въ соціологіи. Остроумно, напримѣръ, написанъ отдѣлъ о дистелеологіи (II, 59, и слѣд.). Уардъ незнакомъ съ исторіей общества; поэтому всѣ его выводы отзываются догматизмомъ и не имѣютъ историческаго основанія. Но онъ сознательно отказывается отъ господствующаго у Спенсера смѣшенія міра природы и міра духа.

Духъ человѣческій побѣждаетъ у него даже всемогущество естественнаго подбора (II, 173). Вотъ почему, несмотря на недостаточную глубину изслѣдованія общества, несмотря на неудовлетворительность воспитанія, какъ панацеи отъ всѣхъ золъ, если при этомъ ясно указаны всѣ тѣ отдѣльные пункты, въ отношеніи которыхъ должны возникнуть болѣе совершенныя понятія, пріобрѣтаемыя путемъ воспитанія, несмотря на недостаточность самого понятія воспитанія, касающагося по Уарду только естественныхъ наукъ и пренебрегающаго нравственными знаніями,—несмотря на все это, все же книга Уарда является симптомомъ несостоятельности монизма въ духѣ Спенсера и указываетъ на необходимость болѣе соотвѣтствующаго дѣйствительности дуализма, который не проводитъ нивеллирующей аналогіи между духомъ и природой.

II. Дж. С. Мэккензи.

Такимъ образомъ, у Уарда сила духа представляетъ собою, по существу, программу будущаго; онъ не старается указать ее въ прошломъ.—То же слѣдуетъ сказать о Дж. С. Мэккензи, [1]), англійскомъ философѣ, который, не будучи приверженцемъ Спенсера, старался включить соціологію или, какъ онъ говоритъ, соціальную философію въ свою систему.

---

[1]) An introduction to social philosophy, 2-е изд., Нью-Іоркъ 1895. Гиддингсъ, о которомъ рѣчь будетъ ниже, называетъ эту книгу учебникомъ (text-book). Это невѣрно. Она нѣсколько растянута и имѣетъ много экскурсовъ, разсчитанныхъ на учащихся, что Гиддингъ, должно быть и имѣетъ въ виду, но все же въ ней проявляется самостоятельная и очень глубокая мысль.

Философія у Мэккензи, какъ и у Гегеля, къ которому онъ во многихъ пуктахъ примыкаетъ, имѣетъ три отдѣла: логику, философію природы и философію духа (стр. 65). Разсматривая соціальную философію, какъ часть философіи духа, онъ принципіально отдѣляется отъ Спенсера и отъ всѣхъ біологическихъ соціологовъ (стр. 67).

Сама соціальная философія, какъ и всякая наука, имѣетъ четыре качественно различныя ступени. Она старается обосновать: 1) конечные элементы («ultimate constituents»), 2) законы, 3) процессъ, 4) цѣль соціальной жизни (стр. 18). Сообразно этому, она дѣлится на естественную исторію, механику, метафизику и логику общества (стр. 29). Метафизика общества возможна, потому что общество логически предшествуетъ человѣку и, такимъ образомъ, указываетъ на основное свойство мыслящихъ организмовъ; отсюда вытекаетъ необходимость чисто философскаго изслѣдованія (стр. 33—34). Логика общества, тѣсно связанная съ его метафизикой, занимается изслѣдованіемъ регулирующаго идеала (стр. 34). По содержанію, соціальная философія распадается на философію политическую, философію экономическую и философію воспитанія (стр. 67). Политическая экономія потому еще такъ несовершенна, что не основывается на соціальной философіи (стр. 56—57).

О первыхъ двухъ частяхъ соціальной философіи Мэккензи почти ничего не говоритъ намъ. Ни естественной исторіи, ни механики соціальной жизни нѣтъ въ его книгѣ; только европейская исторія характеризуется тремя словами; «subjugation» (порабощеніе), «liberation» (освобожденіе) и «organisation», которыя должны обозначать средніе вѣка, XVIII и XIX вѣка (стр. 75,96). Въ сущности, Мэккензи излагаетъ лишь метафизику и логику общества.

Изъ какого свойства духовной природы человѣка возникаетъ общество?—Мэккензи прямо не говоритъ, но слѣдуетъ предположить, что онъ имѣетъ въ виду способность къ соединенію, и такъ какъ свойство это духовное, то, очевидно, общество возникаетъ изъ способности человѣка соединяться съ другими волей и духомъ, изъ способности такимъ образомъ составлять единство съ другими.

Существуетъ пять формъ единства каждаго объекта. Единство можетъ быть 1) монаднымъ, т. е. когда элементы расположены рядомъ, но не зависятъ другъ отъ друга;—каждый имѣетъ свои особыя свойства,—случай предѣльный, который Мэккензи долженъ былъ бы назвать не единствомъ, а прекращеніемъ единства. Единство можетъ быть 2) монистическимъ, когда каждый элементъ опредѣляется цѣлымъ. Оно можетъ быть 3) систематическимъ, когда ни цѣлое не зависитъ отъ частей, ни части отъ цѣлаго (стр. 142—143). Систематическое единство, въ свою

очередь, можетъ быть троякимъ: 1) элементы соединяются посредствомъ внѣшней силы и сохраняютъ свои свойства. Это единство механическое. 2) Элементы теряютъ при соединеніи свои первоначальныя свойства. Это единство химическое [1]). 3) Части зависятъ отъ ихъ отношенія къ цѣлому, но сохраняютъ при этомъ нѣкоторую относительную независимость.— Единство органическое (стр. 143).

Части организма, послѣдняго изъ перечисленныхъ единствъ, не имѣютъ внѣшнихъ отношеній другъ къ другу, какъ въ единствѣ механическомъ, а только внутреннія и служатъ цѣли, заключающейся въ идеѣ цѣлаго. Они, такимъ образомъ, характеризуются развитіемъ извнутри наружу ради осуществленія идеи (скажемъ, напримѣръ, идеи дуба) (стр. 162—164).

Спрашивается теперь: 1) Находятся-ли части общества во внутреннихъ (не внѣшнихъ, механическихъ) отношеніяхъ другъ къ другу и къ цѣлому?—2) Развивается ли общество извнутри?—3) Опирается ли общество на лежащую въ немъ цѣль? Если всѣ три условія окажутся на лицо, тогда общество есть организмъ. На первый и на второй вопросы безъ дальнѣйшихъ разсужденій дается утвердительный отвѣтъ [2]); третій вопросъ требуетъ болѣе или менѣе подробнаго изслѣдованія (стр. 166).

Цѣль отдѣльнаго человѣка утилитаризмъ (правильнѣе было бы Мэккензи сказать: гедонизмъ) указываетъ въ возможно большой суммѣ удовольствій. Но, согласно даннымъ опыта, не эта цѣль является дѣйствительнымъ мотивомъ нашей дѣятельности, а, скорѣе, осуществленіе требованій нашей природы (стр. 242). Удовольствіе является лишь со-

---

[1]) Напримѣръ кислородъ и водородъ, оба газообразные, при соединеніи даютъ жидкую воду.

[2]) Насколько соединеніе людей въ обществѣ представляется не внѣшнимъ или механическимъ, а внутреннимъ, еще болѣе внутреннимъ, нежели химическое, Мэккензи могъ бы показать на примѣрахъ людей, совершенно изолированныхъ отъ всякаго человѣческаго общества. Химическое вещество мѣняетъ свои свойства при соединеніи, но пріобрѣтаетъ ихъ сызнова, какъ только соединеніе прекращается. Человѣкъ же, изолированный отъ общества, теряетъ человѣческія свойства, особенно способность къ чувству симпатіи и рѣчи, настолько, что если его изолировали, когда ему былъ годъ или два отъ роду, то этихъ свойствъ онъ не въ состояніи вернуть себѣ даже и въ зрѣломъ возрастѣ; изолированіе дѣйствуетъ разрушающимъ образомъ на духовную жизнь. Довольно рѣдко встрѣчающіеся примѣры такого одичанія вслѣдствіе изолированности, приводитъ A. Rauber, Homo sapiens ferus или „die Zustände der Verwilderten", Лейпцигъ, 1885. Особенно поучителенъ случай съ мальчикомъ изъ Авейрона (ibid. стр. 55 и слѣд.), котораго для его эпохи сравнительно хорошо изучали. Сенъ-Симонъ (т. 40, стр. 118 и слѣд.) тоже даетъ нѣсколько свѣдѣній объ этомъ, которыя вкладываетъ въ уста своему современнику и учителю, физіологу Викъ-д'Азиру, хотя послѣдній (судя по т. 40, стр. 23) лично не видалъ мальчика.

провождающимъ обстоятельствомъ [1]) (стр. 242). Помимо этого, оцѣнка удовольствія, гедоническое вычисленіе каждаго дѣйствія, невозможно, потому что удовольствіе имѣетъ различную цѣнность, смотря по тому связано-ли оно съ низшей или высшей потребностью, [2]) а различныя чувства по степенямъ несоизмѣримы (стр. 228 и слѣд.) Къ этимъ выводамъ, наиболѣе основательнымъ изъ всѣхъ его шести возраженій противъ гедонизма, онъ могъ бы еще прибавить, что степень удовольствія, связаннаго съ какимъ-либо дѣйствіемъ, зависитъ отъ предшествующихъ и послѣдующихъ удовольствій или непріятностей; она, такимъ образомъ, никогда не является постоянной величиной и не годится для дальнѣйшихъ разсчетовъ. Итакъ, цѣлью нашей жизни остается лишь осуществленіе нашей природы, какъ цѣлаго (стр. 255, 257). Наше самосознаніе растетъ; поэтому человѣкъ имѣетъ исторію (стр. 19). Самосознаніе заключаетъ въ себѣ: самоуваженіе (self-reverence), самопознаніе (self-knowledge) и самообладаніе (self-control) (стр. 189). Только такимъ путемъ оно служитъ самоосуществленію (self-realisation). Мы достигли бы предѣльной высоты, если бы могли преобразовать міръ согласно нашей духовной природѣ (стр. 258). Но для этого индивидуальной жизни недостаточно, даже цѣлаго поколѣнія мало (стр. 259). Осуществленіе нашей духовной природы и преобразованіе міра согласно ей требуетъ сближенія съ другими людьми, общества. Осуществленіе это есть внутренняя цѣль общества (стр. 263). Итакъ, на третій вопросъ нужно дать тоже утвердительный отвѣтъ. Общество имѣетъ внутреннюю цѣль, къ которой стремится; оно есть организмъ

Какая же форма соціальнаго единенія является лучшей? Какая форма вѣрнѣйшимъ и скорѣйшимъ путемъ ведетъ насъ къ нашей нравственной цѣли (стр. 265)? Возможны три формы: коммунистическая, соціалистическая и аристократическая (стр. 277). Коммунизмъ не даетъ достаточно сильныхъ побужденій къ работѣ и потому долженъ прибѣгать къ наказанію (стр. 292). Но какъ же можетъ существовать наказаніе среди равныхъ?—Соціализмъ провозглашаетъ формулу: каждому по его способностямъ; но требованіе это неосуществимо, потому что для различныхъ работъ нѣтъ общаго мѣрила (стр. 295 и слѣд.). Итакъ, частную собственность слѣдуетъ поддерживать, для націи она составляетъ то же, что скелетъ для тѣла (стр. 310). Только при этомъ условіи

---

[1]) Мэккензи могъ бы сослаться здѣсь на Аристотеля, который тоже не считаетъ удовольствіе цѣлью дѣйствій, а только ἐπιγιγνόμενον τέλος.

[2]) Въ критикѣ гедонизма Мэккензи примыкаетъ къ Th. H. Green'у (Prolegomena to Ethics, Оксфордъ, 1887), также къ H. Sidgwick'у The methods of ethics (4-е изд.) Лондонъ 1890.

возможно органическое единство, тогда какъ коммунизмъ представляетъ собою единство монистическое, а соціализмъ — химическое (стр. 276). Аристократія лучше демократіи, потому что соблюденіе правилъ житейской мудрости связано съ чрезвычайными затрудненіями для демократіи (стр. 390). Современное общество хаотично (стр. 110); все охвачено теченіемъ (стр. 120, 123). Переустройство его должно совершиться постепенно (стр. 92). Это будетъ задачей свободныхъ соединеній наиболѣе проницательныхъ людей, которыя, однако, не вообще должны образоваться, а для отдѣльныхъ опредѣленныхъ цѣлей (стр. 397—398). Правительство должно сообразоваться со степенью развитія народа (стр. 402), а вліяніе его должно въ извѣстномъ отношеніи постоянно направляться къ воспитанію народа (стр. 402).

Итакъ, будущее общество, по ученію Мэккензи, покоится на духовной природѣ человѣка. Можно было тутъ же спросить себя, не основывалось-ли общество и въ прошломъ на этой духовной природѣ. Но такого вопроса Мэккензи не поставилъ себѣ и на него не отвѣтилъ. Разнообразный опытъ, который представляетъ исторія, не руководилъ имъ; онъ хотѣлъ лишь вывести нѣкоторые законы соціальной жизни изъ извѣстныхъ основныхъ принциповъ (стр. 13). Немного лучше къ исторіи отнесся третій дуалистическій соціологъ.

III. М. Горіу.

Такимъ образомъ, Уардъ и Мэккензи настоящаго человѣческаго общества ждутъ только въ будущемъ; другой соціологъ, М. Горіу (M. Hauriou) [1]) старается познать его сущность изъ прошлаго. Горіу не изъ политическихъ мотивовъ, а изъ научныхъ соображеній хочетъ сохранить за «всѣми элементами соціальной дѣйствительности ихъ традиціонное значеніе» (op, cit. стр. 167). Прошлое даетъ намъ «соціальное откровеніе» («révélation sociale»), разоблачаетъ безсознательныя соціальныя чувства, изъ которыхъ по большей части образовались его творенія и убѣжденія (стр. 33, 44). Если соціологія ничему не научится изъ этого откровенія, то она дискредитируетъ себя или погубитъ нашу цивилизацію (стр. 35). Въ то же время Горіу прямо примыкаетъ къ соціологическому дуализму. Правда, дуализмъ его не только соціологическій. Онъ носитъ общій характеръ; сама вселенная основана на дуализмѣ. Въ соціологіи проявляется міровой контрастъ въ видѣ объективной и субъективной (матеріальной и духовной) дѣйствительности. Соціологія не должна быть монистической; она должна «практически признать видимый дуализмъ вселенной» (стр. 16—17).

[1]) La science sociale traditionnelle, Парижъ, 1896.

Всякая наука по Горіу должна имѣть матерію, которой она занимается (стр. 3). Соціальная матерія, предметъ «science sociale» («соціальной науки»), состоитъ изъ трехъ элементовъ: 1) группировки людей и чувства («sentiment») этой группировки: 2) индивидуальности и чувства этой индивидуальности; 3) извѣстнаго соглашенія (concilation) между индивидомъ и группой и чувства этого соглашенія (стр. 5 и слѣд.). Не подражаніе, какъ полагаетъ Г. Тардъ, а чувство группировки составляетъ существенный соціальный фактъ и является въ то же время предположеніемъ для немногихъ животныхъ обществъ, представляющихъ настоящія общества (стр. 14—15).

Тотъ фактъ, что всѣ соціальныя отношенія не только существуютъ, но и чувствуются, образуетъ дѣйствительность и въ силу этого контрастъ въ обществѣ: объективную и субъективную стороны всякой дѣятельности, матеріализмъ и идеализмъ.

Прежде всего соціальная матерія обладаетъ двумя способностями: способностью къ размноженію (путемъ подражанія) и способностью къ организаціи (путемъ раздѣленія труда) (стр. 13—14, 53). Соотвѣтственно соціальной матеріи существуетъ „соціальное пространство", которое не въ такой степени однородно, какъ „междупланетное пространство" (т. е. пространство человѣческаго сознанія), и въ противоположность ему не предшествуетъ логически матеріи, а именно ею создается; кромѣ того, оно обладаетъ энергіей и памятью (стр. 268 и слѣд.). Подъ этимъ удивительнымъ „соціальнымъ пространствомъ" или „средствомъ распространенія". Горіу понимаетъ расу, языкъ и кредитъ, стало быть, отчасти естественныя, отчасти же созданныя человѣкомъ условія для цѣлей расширенія соціальныхъ отношеній (стр. 265).

Соотвѣтственно тремъ элементамъ соціальной матеріи существуютъ три области прогресса (стр. 45 и слѣд.): 1) прогрессъ соціальной группировки, т. е солидарности общества или цивилизаціи; 2) прогрессъ индивидуальности и разума; 3) прогрессъ уравненія индивида и группы. Цѣль этого троякаго прогресса можно опредѣлить приблизительно боевыми словами французской революціи: fraternité (братство), liberté (свобода), égalité (равенство) [1]). Фактическое доказательство существованія прогресса Горіу нетрудно найти въ исторіи (стр. 128 и слѣд.). Рычагомъ

[1]) Если Горіу не нашелъ у Спенсера понятія стремленія къ свободѣ и равенству, какъ цѣли развитія (стр. 57), то, очевидно, ограничился „Principles of Sociology", а на „Social Statics" и „Principles of Ethics" не обратилъ вниманія.

прогресса, его движущей силой, всюду является противорѣчіе („contradiction"), проявляющееся въ видѣ „потребности" (besoin) и требующее своего разрѣшенія въ „реформѣ" (стр. 107). Противорѣчія, еще не составляющія объектовъ ощущенія, приводятъ къ преждевременнымъ, незрѣлымъ реформамъ (стр. 108—109). Подобно прогрессу, существуетъ и упадокъ, проявляющійся между прочимъ въ упрощеніи структуры, т. е. организаціи общества (стр. 60).

Контрастъ есть принципъ, проходящій черезъ все бытіе, черезъ безжизненную и неодушевленную природу и черезъ общество (стр. 84 и слѣд.). Гегель на контрастѣ построилъ цѣлую философскую систему, Прудонъ свою экономическую теорію; знаменитыя „мысли" („Pensées") Паскаля, имѣютъ въ виду, главнымъ образомъ, указаніе контрастовъ (стр. 105—106). Еще лучше было бы Горіу привести въ примѣръ древняго Гераклита Эфесскаго и его извѣстныя изреченія: «Война — мать всѣхъ вещей»; «противорѣчія обусловливаютъ другъ друга». Въ особенности человѣкъ полонъ «противорѣчій» или (что собственно и имѣетъ въ виду Горіу) контрастовъ [1]). Сознательное и безсознательное, душа и тѣло, утвержденіе и отрицаніе (оба послѣдніе контраста въ трехъ сферахъ: желанія, вѣры и стремленія), противоположность между мужчиной и женщиной, контрасты въ наукѣ,—всѣ эти борющіяся силы отражаются отъ человѣка на «средѣ», которая сама заключаетъ въ себѣ основные контрасты (стр. 88). Особенно же общество полно контрастовъ. Это арена, на которой они разрѣшаются (стр. 107). И не только отъ человѣка, но и отъ среды въ него переходятъ контрасты (стр. 110). Контрастъ и для общества необходимъ; всякая жизнь есть борьба (стр. 110—111). Полное уравненіе всѣхъ антиномій невозможно; это было бы исчезновеніемъ всякой жизни (стр. 184). Полное равенство въ обществѣ недостижимо, хотя бы оно и составляло цѣль прогресса. Привилегіи и классовое устройство не могутъ быть уничтожены. Аристократія всегда необходима, чтобы побуждать другихъ къ соревнованію (стр. 138 и слѣд.).

Есть три способа уравненія контрастовъ, разрѣшенія противорѣчій, стало быть, три рода соціальной дѣятельности: удаленіе (élimination), синтезъ и соглашеніе (transaction) (стр. 111). Удаленіе, напримѣръ, истребленіе дикихъ народовъ, совершается чисто объективно по законамъ борьбы за существованіе, образующей часть естественной эволюціи (стр. 112).

[1]) Въ нѣмецкой терминологіи „Widerspruch" означаетъ логическое противорѣчіе; „Gegensatz"—реальную противоположность, контрастъ Горіу имѣетъ въ виду послѣднее отношеніе.

Не то слѣдуетъ сказать о синтезѣ. Въ немъ проявляется общій контрастъ между объективной и субъективной сторонами соціальной жизни. Объективный синтезъ, напримѣръ, конфедерація государствъ, совершается, подобно удаленію, по законамъ эволюціи. Онъ называется поэтому „эволютивнымъ синтезомъ". Но на ряду съ нимъ существуетъ еще основанный на субъективной, духовной жизни, „идеальный" синтезъ, который съ внѣшней стороны часто можетъ показаться раздѣльнымъ, напримѣръ, расколъ въ церкви (стр. 113 и слѣд.).

Третій родъ соціальной дѣятельности — соглашеніе, сознательная уступка, которую одна воля дѣлаетъ другой (стр. 116 и слѣд.). Право, напримѣръ, представляетъ собою постоянное соглашеніе между людьми, обладающими волей.

Такимъ образомъ, въ соціальной жизни дѣйствуетъ механическая необходимость, именно эволюція, которая производитъ удаленіе и часть синтеза. Но кромѣ нея дѣйствуютъ еще двѣ духовныя силы: логическіе законы (въ идеальномъ синтезѣ) и сознательная воля (въ трансакціи). Обѣ силы часто бываютъ противоположными эволюціи. Потому что идеалъ необходимо поддерживать, освободить его отъ вѣчнаго созиданія эволюціи (стр. 96). Бытіе борется съ созиданіемъ. Эволюція совершается подъ вліяніемъ борьбы за существованіе, идеализмъ же возникаетъ и растетъ подъ вліяніемъ жертвъ въ пользу ближняго. Эволюція обусловливаетъ количественный, идеализмъ—качественный прогрессъ (стр. 144—145). Эволюція и прогрессъ по Горіу не равнозначущи, какъ у де Греефа [1]), котораго онъ оспариваетъ (стр. 412). Никакое общество не можетъ существовать одними только матеріальными средствами, принужденіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ никакое общество не можетъ руководствоваться однимъ только идеализмомъ, готовностью къ жертвамъ; оба должны соединиться (стр. 187).

Контрастъ между эволюціей и идеализмомъ лежитъ также въ основѣ христіанскаго догмата грѣхопаденія и искупленія. Грѣхопаденіе по Горіу — по Библіи — оно заключаетъ въ себѣ познаніе добра и зла — означаетъ разрушеніе инстинкта, установленіе чисто человѣческой морали, изолированіе человѣка, отдѣленіе его отъ объектовъ природы, которые до сихъ поръ направляли его дѣйствія. Грѣхопаденіе — это «contr'évolution», попытка противопоставить постоянство смѣнѣ явленій (стр. 174 и слѣд.). Но возстаніе противъ инстинкта является причиной массы различныхъ золъ. Оно вызвало контрастъ между вѣрой и критикой, разладъ въ человѣкѣ и между людьми, даже ухудшило жизненныя

[1]) О взглядахъ де Греефа на прогрессъ см. выше стр. 65.

условія, зависящія отъ климата и атмосферы (стр. 171 и слѣд.). Искупленіе возможно тогда лишь, когда человѣкъ снова отдастся *не-я*, своему ближнему, и, слѣдовательно, косвеннымъ образомъ, обществу. Будучи факультативнымъ до грѣхопаденія, соціальное состояніе послѣ него становится необходимымъ для искупленія (стр. 176). Общество не есть совокупное *не-я*; оно покоится въ Богѣ, а Богъ обнимаетъ все, что существуетъ внѣ человѣка, слѣдовательно, заботится и объ обществѣ (стр. 176—177). Только Богъ и Церковь, представляющая его землѣ, достойны такой беззавѣтной преданности, а не соціальное (коллективистское) государство, эта маленькая, рѣзко отграниченная отъ остального міра частица *не-я*, которая вѣчно должна остаться иллюзіей (стр. 178—179). Такимъ образомъ, религія внушаетъ намъ самопожертвованіе, чтобы достигнуть искупленія отъ всеобщаго разлада. Искупительная смерть Христа является въ этомъ отношеніи первообразомъ. «Радостная жертва» (sacrifice joyeux) это идеалъ, указываемый религіей вѣрующимъ. Благодаря самопожертвованію, религія является охранительницей общества (стр. 203), даетъ ему необходимый минимумъ мира и здоровья (стр. 193). Выдающіеся люди въ борьбѣ за существованіе составляютъ лишь ферментъ земли; но люди, замѣчательные своей справедливостью и готовностью приносить жертвы—это соль земли (стр. 206—207).

Въ каждомъ обществѣ есть три ткани, къ которымъ каждый принадлежитъ: позитивная, метафизическая или государственная [1]) и религіозная. Позитивная ткань содержитъ въ себѣ, все, что создаетъ борьба за существованіе, семью, насколько она служитъ исключительно цѣлямъ размноженія, и хозяйство, классовое раздѣленіе и общественное мнѣніе. Государство и религія одни только вносятъ идеалъ,—первое особенно путемъ права, въ которомъ заключается моментъ равенства,—религія же при посредствѣ самопожертвованія, внушаемаго вѣрующимъ. Государство нуждается въ силѣ и потому подвержено порчѣ (стр. 192, 201); религія не заключаетъ въ себѣ столь опаснаго элемента (стр. 202—203). Государство и религія превращаютъ организаціи въ «учрежденія». Въ этомъ смыслѣ учрежденіе составляетъ практическое разрѣшеніе борьбы между идеализмомъ и матеріализмомъ въ исторіи (стр. 195). Если государство и религія согласны между собою, наступаетъ органическій періодъ исторіи, если между ними разладъ,—получается критическій періодъ (стр. 204—209).

[1]) Государственная ткань названа метафизической, вѣроятно по аналогіи съ контовской характеристикой метафизической эпохи, въ которой государство является всемогущимъ, потому что подчиняетъ себѣ духовную власть.

Исторія до сихъ поръ охватываетъ два міровыхъ періода; языческій и христіанскій. Въ обоихъ были двѣ органическія эпохи, изъ которыхъ первую можно назвать «средними вѣками», а вторую «возрожденіемъ». Средніе вѣка у грековъ и у римлянъ, какъ и въ Западной Европѣ, характеризуются всемогуществомъ феодальнаго землевладѣнія, господствующаго и въ политикѣ; одновременно съ этимъ существуетъ могущественное духовенство и всеобщая преданность религіи. Возрожденіе наступаетъ, когда деньги, все уравнивая, но скопляясь лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, получаютъ перевѣсъ, религія ослабѣваетъ, и вмѣсто нея защиту [1]) частныхъ лицъ беретъ на себя государство (стр. 234). Къ концу эпохи Возрожденія силы народныя истощены; новыя націи должны выступить на арену исторіи (стр. 242—243). Въ настоящее время должна начаться новая полу-средневѣковая эпоха посредствомъ свободной ассоціаціи, децентрализаціи, народнаго представительства (стр. 384), новой свободной вѣры и могущественнаго государства (стр. 257—258). Какая эта новая нація должна появиться въ Западной Европѣ, къ сожалѣнію, неизвѣстно. И самая новая полу-средневѣковая эпоха представляется весьма сомнительнымъ идеаломъ, если намъ сообщаютъ, что цивилизаціи Египта, Китая и Византіи тоже были полу-средневѣковыми (стр. 251)!

Этой чисто произвольной, весьма поверхностной исторической конструкціей къ сожалѣнію, заканчивается книга Горіу, многообѣщающе начавшаяся съ „чувства группировки“, стало быть, психологическаго факта, съ контраста вообще и въ особенности съ контраста между матеріализмомъ и идеализмомъ. Искорка истины пробивается въ его двойственности общественныхъ формъ: за натуральнымъ хозяйствомъ дѣйствительно всегда слѣдуетъ денежное, которое оказываетъ сильное, разлагающее вліяніе на старую аристократію. Непонятно, почему Горіу, опираясь на „традицію“, восклицаетъ: „Соціальная наука сдѣлается индивидуалистической“ (стр. 42). Этимъ онъ хочетъ только безусловно от-

[1]) Представленія Горіу объ „античной средневѣковой эпохѣ“, у грековъ, значитъ, о времени отъ Троянской войны до Солона, представляются прямо удивительными. Напримѣръ, по Горіу античная средневѣковая эпоха проявила меньше религіозной терпимости, нежели западно-европейская. Доказательство: множество тайныхъ культовъ (стр. 247), которые образовались съ цѣлью скрыть отъ народа идеи посвященныхъ!—Развѣ кто-нибудь слыхалъ о какой-то нетерпимости къ посвященнымъ въ древности или о недовѣріи, о враждебныхъ отношеніяхъ къ нимъ? Что вообще неправильно переносить западно-европейскій феодализмъ въ древность, выше (стр. 126) уже мы говорили. У Горіу, какъ и у де Греефа, у котораго, вѣроятно, оно и заимствовано, встрѣчается ложное представленіе о томъ, что плебеи первоначально будто бы не имѣли права военной службы. И до конца республики римскій народъ находится по Горіу въ переходномъ состояніи на пути отъ феодализма къ государственной регламентаціи (стр. 217)!

вергнуть соціализмъ (socialisme intégral) (ср. также стр. 110). Интеграція не есть соціализація (стр. 293). Что касается будущаго, то онъ самъ указываетъ на ассоціацію, какъ на одинъ изъ необходимыхъ его элементовъ; такимъ образомъ, Горіу порвалъ съ неподвижнымъ индивидуализмомъ. Если бы онъ провелъ черезъ всю исторію контрастъ между матеріальными и идеальными мотивами во всей ихъ разнообразно измѣняющейся силѣ, то могъ бы изъ прошлаго почерпнуть болѣе точныя поучительныя свѣдѣнія для будущаго. Неудовлетворительный схематизмъ, который вмѣсто этого онъ даетъ намъ, вѣчная смѣна двухъ постоянныхъ контрастовъ, не можетъ, конечно, претендовать на научность. Чтобы поддержать свою схему, онъ долженъ выставлять произвольныя положенія, каковы напримѣръ: „феодализмъ и религія родственны между собою, потому что основаны на дѣйствительности"; „государство и деньги родственны между собою, потому что абстрактны" (стр. 233—234). Вѣрная мысль, научиться чему-либо изъ прошлаго, не принесла плодовъ въ теоріи Горіу, потому что онъ недостаточно изслѣдовалъ это прошлое.

IV. Ф. Г. Гиддингсъ.

У Уарда и Мэккензи контрастъ между природой и духомъ покрытъ еще какъ--бы мракомъ; только въ будущемъ, по ихъ мнѣнію, онъ проявится въ полномъ свѣтѣ. Важнѣйшій соціологъ послѣдняго времени Ф. Г. Гиддингсъ [1]) доказываетъ этотъ контрастъ для прошлаго, но въ такой же мѣрѣ признаетъ его для настоящаго и для будущаго.

Соціологія по Гиддингсу есть общая наука, т. е. не группа наукъ, а „наука объ элементахъ и основныхъ принципахъ" (стр. 31, 33) для всей области фактовъ, которые до сихъ поръ разсматривались отдѣльными науками о соціальной жизни: политикой, правомъ, политической экономіей и сравнительнымъ языкознаніемъ (стр. 37—38). Философія исторіи тоже (стр. 33) разсматривается, какъ отдѣльная наука, между тѣмъ какъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 302) Гиддингсъ, какъ увидимъ далѣе, считаетъ ее частью соціологіи, наукой о постепенномъ развитіи цивилизаціи. Общая біологія [2]) играетъ такую же роль по отношенію къ физической жизни, какую соціологія по отношенію къ

[1]) F. H. Giddings, The principles of Sociology, an analysis of the phenomena of association and of social organisation. Нью-Іоркъ и Лондонъ, 1886. Рядъ прежнихъ журнальныхъ статей Гиддингса помѣщенъ въ этой книгѣ.

[2]) Названіе это по Гиддингсу (стр. 32) дано Ламаркомъ; по Уарду (I, 117)—Блэнвиллемъ.

жизни соціальной (стр. 32). Соціологія оперируетъ съ психологическими фактами, но съ специфически—новой ихъ частью; соціологія представляетъ собою „differentiation of" вмѣстѣ съ тѣмъ и „from psychology" (дифференціацію психологіи и дифференціацію отъ психологіи, т. е. обособленіе отъ нея). Психологія (Гиддингсъ вѣренъ англійской школѣ) есть „наука объ ассоціаціи идей; соціологія есть наука объ ассоціаціи умовъ" (стр. 25). Наоборотъ, экономическія, политическія и культурныя явленія представляютъ собою лишь „differentiation of, а не from social phenomena" (стр. 27). Соціологія, какъ общая наука о соціальной жизни, должна служить основаніемъ для изученія каждой отдѣльной области явленій.

Правда, Гиддингсъ говоритъ еще о соціологіи въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, какъ о „всеобъемлющей наукѣ объ обществѣ, одинаковаго объема со всей суммой спеціальныхъ соціальныхъ наукъ" (стр. 33). Въ данномъ случаѣ, однородность матеріала заставляетъ его смѣшивать сумму соціальныхъ наукъ съ суммой, получаемой путемъ сложенія соціальныхъ явленій, которой онъ собственно и хочетъ посвятить соціологію. Измѣнчивое и колеблющееся положеніе, въ которое онъ ставитъ философію исторіи по отношенію къ соціологіи (то онъ считаетъ ее отдѣльной наукой, то частью соціологіи), только доказываетъ, что философію исторіи, какъ мы видѣли въ предисловіи, не слѣдуетъ отдѣлять отъ соціологіи, что обѣ эти науки между собою тождественны. Это сознаетъ и Гиддингсъ, когда говоритъ: Исторія безъ дедуктивнаго освѣщенія представляетъ собою хаосъ. Дедукція безъ фактическаго подтвержденія является, несомнѣнно, такимъ „свѣтомъ, который никогда не свѣтилъ ни на морѣ ни на сушѣ" (стр. 53). Откуда въ самомъ дѣлѣ могла получиться дедукція, если не изъ истинъ соціологіи? И если исторія должна только подтвердить ее, то, значитъ, является конкретной частью соціологіи; но, можетъ быть, соціологія вообще только конкретна; тогда исторія есть то же, что соціологія.

И дѣйствительно, соціологія по Гиддингсу—конкретная наука. Въ такомъ случаѣ, свое изслѣдованіе она должна начать съ наблюденія (точнѣе на стр. 60 съ классификаціи и обобщенія), и закончить его дедуктивнымъ подтвержденіемъ и истолкованіемъ (interpretation). Соціологія, такимъ образомъ, воспользуется пріемомъ, который Джонъ Стюартъ Милль назвалъ дедуктивной формой индуктивнаго метода, а Дживонсъ полнымъ методомъ истинной науки (стр. 54). Дедуктивная часть будетъ по преимуществу психологическимъ синтезомъ (стр. 66). Раздѣленіе на соціальную статику и соціальную динамику, излюбленное со временъ Конта, не имѣетъ большого значенія, потому что техническія

возраженія, заимствованныя изъ физики, представляются только нераціональными въ соціологіи, исключая тѣхъ случаевъ, когда соціальныя событія разсматриваются только съ физической стороны, наблюдаемой наряду съ психической (стр. 57). Динамика—это теорія равномѣрнаго движенія; поэтому для обозначенія неравномѣрныхъ движеній въ обществѣ лучше было бы употреблять терминъ „кинетика“ (стр. 58). Гиддингсъ справедливо возражаетъ Конту, что и анатомія и физіологія оперируютъ со статистическими отношеніями, что функціи организма и дѣятельность общества служатъ къ поддержанію и сохраненію равновѣсія, пока сами не испытываютъ какого-либо измѣненія, что при такихъ условіяхъ нельзя сравнивать физіологію съ соціальной динамикой или кинетикой (стр. 57).

По Гиддингсу человѣческое общество продолженіе животныхъ обществъ. Даже ближайшій предокъ человѣка, принадлежавшій къ животному царству, долженъ былъ быть соціальнымъ животнымъ (стр. 208 и слѣд.). Соціальная жизнь часто встрѣчается въ животномъ царствѣ; этимъ фактомъ до сихъ поръ слишкомъ мало воспользовалась біологія, особенно дарвинистская, для объясненія явленій дѣйствительной жизни (стр. 200). Основываясь на свѣдѣніяхъ, добытыхъ знатоками жизни животныхъ, Гиддингсъ предполагаетъ, что общественная жизнь въ животномъ царствѣ подверглась значительному стѣсненію, когда человѣкъ проникъ въ пустыни, что теперь сохранились лишь жалкіе остатки ея (стр. 80); даже плотоядныя животныя, которыя теперь живутъ разрозненно, по всей вѣроятности, имѣютъ за собой стадію соціальнаго состоянія (стр. 204).

Итакъ человѣческое общество въ первоначальномъ своемъ состояніи представляетъ чисто физическій фактъ (стр. 20). Но въ немъ существуетъ ужъ зародышъ, изъ котораго должны богато развиться психическія отношенія, элементарный фактъ, заключающій въ себѣ весь процессъ соціальной жизни, сознаніе рода (concsiousness of kind) (стр. 16). Поэтому Гиддингсъ можетъ сказать: «всѣ истинно-соціальные факты по природѣ своей являются психическими», естественныя группировки образуютъ лишь физическую ихъ подкладку (стр. 2). Нельзя сравнивать состоянія современныхъ низшихъ народовъ съ эпохой первобытнаго человѣчества. Оттѣсненные въ негостепріимныя страны, они могутъ жить только небольшими группами, вслѣдствіе недостатка въ пищѣ. Первоначальное же мѣстопребываніе человѣчества, расположенное въ тепломъ климатѣ, должно было характеризоваться болѣе многочисленными обществами.

Низшая единица, какъ и первобытное общество, въ основѣ котораго она лежитъ, должна быть обусловлена физическими причинами. Этой низшей единицей является «семья», не современная семья на всю жизнь, а семья естественная, ограниченная срокомъ, состоящая изъ мужа, жены и ребенка. Только такая тройственность дѣлаетъ семью элементомъ общества. Семьи безъ дѣтей не имѣютъ соціальнаго значенія (стр. 153). Первичной формой полового сожительства, конечно была человѣческая пара, продолжавшаяся только до тѣхъ поръ, пока кормили ребенка, какъ и теперь еще живутъ многіе дикари [1]) (стр. 155, 264). Эта форма тоже представляетъ собою продолженіе развитія животнаго царства, въ которомъ постоянно проявляется постепенное приближеніе по восходящей линіи къ относительно опредѣленнымъ семейнымъ отношеніямъ (стр. 264).

Понемногу въ ордѣ образуются группы дѣтей отъ одной матери, въ которыхъ руководящая роль переходитъ къ женщинамъ, особенно, если носитъ мирный характеръ, а условія существованія настолько благопріятны, что женщины не нуждаются въ помощи мужчинъ. Если же жизнь трудна, и приходится вести войны, то группы подпадаютъ подъ власть мужчинъ (стр. 155 и слѣд., 265—266) [2]). Первыя группы Гиддингсъ называетъ «totem kin» или «энатическимъ кланомъ [3]), вторыя патронимическимъ, агнатическимъ или патріархальнымъ кланомъ. Терминъ „gens“, которымъ римляне пользовались для обозначенія патріархальнаго клана, Гиддингсъ не распространяетъ, подобно Моргану, на всѣ метронимическіе и патронимическіе кланы всѣхъ народовъ.

---

[1]) „Promiscuity“, т. е. совершенно безпорядочнаго полового сожительства, предполагаемаго Морганомъ, Гиддингсъ не признаетъ. Онъ равнымъ образомъ нигдѣ не говоритъ о „consanguine family“, единокровномъ бракѣ, который у Моргана слѣдуетъ за безпорядочными половыми сношеніями. Наоборотъ, онъ полагаетъ, что даже животныя избѣгали кровосмѣшенія (стр. 267).

[2]) Повидимому, Гиддингсъ признаетъ, что въ группахъ, состоящихъ изъ многихъ мужчинъ и женщинъ, руководящая роль всегда принадлежитъ женщинамъ, и что родство всегда считается по женской линіи. Если же управляютъ группами мужчины (полигинія), то Гиддингсъ всегда предполагаетъ власть одного человѣка. Но пуналуальныя семьи, которыя Гиддингсъ вообще причисляетъ къ женскимъ группамъ, по Моргану, впервые указавшему на ихъ существованіе, не всегда подчиняются руководству женщинъ. Онѣ могутъ состоять изъ многихъ мужчинъ—братьевъ и изъ многихъ женщинъ, которыя вовсе не должны быть непремѣнно сестрами, какъ ошибочно предполагаетъ Гиддингсъ; тогда руководство принадлежитъ мужчинамъ (ср. Morgan, Ancient Society, Нью-Іоркъ, 1877, стр. 427).

[3]) Слово „enatic“ должно быть опечатка; вѣроятно, должно вмѣсто него быть „cognatic“, потому что для меня, по крайней мѣрѣ, этимологія слова „enatic“ весьма загадочна. Totemy индѣйцевъ Сѣверной Америки означаетъ гербъ, священное животное или (рѣже) священное растеніе, которое воины имѣютъ на щитѣ. Святость герба и покровительственныя отношенія между воиномъ и животнымъ или растеніемъ, Гиддингсъ вмѣстѣ со Спенсеромъ (Principles of sociology, § 169—173) объясняетъ значеніемъ названія животнаго, которое индѣецъ часто носитъ по обычаю. Почему какъ разъ только метронимическій кланъ имѣетъ такую силу защиты,—не указывается.

Женскія группы берутъ мужей, а мужскія женъ только изъ чужихъ группъ одного и того же племени. Онѣ соблюдаютъ принципъ эксогаміи. Мужскія группы наряду съ такимъ принципомъ часто практикуютъ обычай похищенія женъ (стр. 269, 286). Наряду съ естественно возникающимъ обществомъ, аггрегаціей, могутъ появиться и другія общества, образующіяся путемъ сознательнаго соединенія первоначально чуждыхъ другъ другу элементовъ,—конгрегаціи. Примѣромъ могутъ служить колоніи, составляющіяся изъ лицъ, принадлежащихъ къ различнымъ національностямъ (стр. 89, 92—93).

Семейныя группы сами по себѣ образуютъ единство, но кромѣ того онѣ соединяются для высшаго единства племени. Путемъ такого соединенія (composition) возникаетъ народъ, «ethnogenic association»; нѣсколько народовъ посредствомъ «demotic composition» могутъ образовать государство (стр. 157). Стало быть, «composition», въ свою очередь, представляетъ собою явленіе природы, по крайней мѣрѣ, до образованія племени. Народъ и еще болѣе соединеніе нѣсколькихъ народовъ—есть уже дѣло самосознанія «соціальнаго духа», сознательнаго рѣшенія (стр. 169—170. Затѣмъ появляется государственное устройство (constitution),—продуктъ воли, обладающей самосознаніемъ (стр. 171 и слѣд.). «Constitution» подчиняетъ себѣ всѣ отдѣльныя соединенія, которыя отчасти разлагаетъ и изъ «ethnic» («племенного») общества дѣлаетъ «civil» («гражданское») общество или цивилизацію (стр. 299). Конституція организуетъ членовъ общества въ интересахъ опредѣленныхъ соціальныхъ цѣлей. Животныя тоже образуютъ соединеніе для опредѣленной цѣли (functional association), но оно не настолько постоянно, чтобы изъ него могло возникнуть соціальное устройство (стр. 172). Наоборотъ, человѣческое общество въ научномъ смыслѣ есть «естественно развивающаяся группа сознательныхъ существъ, которыя путемъ взаимныхъ сношеній переходятъ къ опредѣленнымъ родственнымъ союзамъ, а эти послѣдніе съ теченіемъ времени перерабатываются въ сложную и постоянную организацію» (стр. 5). Важнѣйшей организаціей является государство, посредствомъ котораго «соціальный духъ господствуетъ надъ всѣмъ автогеннымъ (т. е. самопроизвольно возникшимъ) обществомъ (стр. 174). Государству подчинены частныя ассоціаціи, преслѣдующія политическія, юридическія, промышленныя или культурныя (въ томъ числѣ и религіозныя) цѣли. О государствѣ и о частныхъ организаціяхъ Гиддингсъ все время говоритъ лишь въ отношеніи къ современной эпохѣ и главнымъ образомъ касается внутренняго устройства Сѣверо-американскихъ Соединенныхъ Штатовъ.

До сихъ поръ соціологія была описательной, изложеніе касалось роста и строенія общества. Наряду съ этимъ необходимо разсмотрѣть

также и вопросъ о происхожденіи и развитіи общества: соціологія должна быть кромѣ того исторической (стр. 71).

Происхожденіе общества разсматривалось уже въ связи съ ученіемъ о ростѣ. Подъ «эволюціей» Гиддингсъ понимаетъ измѣненіе дѣятельности. Прежде всего единство и безопасность должны быть ограждены отъ враждебнаго вліянія внѣшняго міра; общество поэтому первоначально занимается военной и политической дѣятельностью. Только, когда общество политически окрѣпло, наступаетъ время и для индивида подумать о своихъ правахъ и заявить объ ихъ существованіи. Общество вступаетъ въ критическую, «конституціонную» эпоху, въ которой детально разрабатываются частныя права. Азіатскія государства не пошли дальше первой эпохи; греки, особенно аѳиняне, развили критику и философію второй эпохи, но не создали юридической конструкціи; римлянамъ удалось создать юридическую конструкцію, но зато имъ недоставало критики и свободы. Такимъ образомъ, оба античныхъ народа не выполнили задачи второго періода. Новѣйшіе цивилизованные народы вступили именно въ третью стадію, въ которой преобладающую роль играютъ экономическія и этическія проблемы (стр. 300 и слѣд.). При анализѣ и объясненіи стадій цивилизаціи, соціологія отождествляется съ философіей исторіи(стр. 303).

Еще не разсмотрѣны «второстепенныя проблемы» соціологіи. Нужно еще изслѣдовать «процессъ, законъ и причину» соціальной жизни (стр. 71). Соціальный процессъ имѣетъ прежде всего физическую сторону; съ этой точки зрѣнія онъ представляется игрой соціальной энергіи, т. е. соединенныхъ органическихъ силъ. Органическія силы подчиняются законамъ всѣхъ силъ, установленнымъ Спенсеромъ, прежде всего закону постоянства (persistence), и вытекающему изъ него закону равенства дѣйствія и противодѣйствія, изъ котораго возникаетъ ритмическая форма движенія; потомъ закону возрастающей дифференціаціи и интегрированія и, наконецъ, закону приближенія къ подвижному равновѣсію (стр. 363—375). Спеціально законъ дѣйствія и противодѣйствія проявляется въ матеріальномъ и духовномъ прогрессѣ. Какъ всякое движеніе, онъ долженъ одновременно вызывать реакцію противъ самого себя. Поэтому съ нимъ связано также вырожденіе. Формы вырожденія, напоминающія Протеевы формы, проявляются въ видѣ возрастанія числа душевно-больныхъ, самоубійцъ, преступниковъ, въ видѣ ослабленія семьи; семья въ наше время основывается на мимолетной склонности и потому ее можно было бы назвать романтической, въ будущемъ же она должна стать этической. Современной цивилизаціи угрожаютъ не варвары извнѣ, а дикари внутри ея (стр. 347—351). Итакъ, физическая сторона соціальнаго процесса имѣетъ постоянный, часто весьма мрачный задній фонъ.

Но соціальный процессъ имѣетъ и психическую сторону. Съ этой точки зрѣнія онъ представляетъ собою развитіе человѣческой личности, нашего *я*. Наше *я* есть столько же біологическій продуктъ, сколько и соціологическій (стр. 379), руководимый внушеніями, которыя исходятъ изъ общества (стр. 380), но вмѣстѣ съ тѣмъ способны реагировать на него и содѣйствовать его устойчивости и структурѣ (стр. 386—387). Все существо человѣка создано при посредствѣ общества (association). Только въ обществѣ человѣкъ пріобрѣтаетъ соціальную или «tolerant» природу (стр. 123—124), охоту къ совмѣстной жизни съ другими. Подобно духовнымъ, умственныя способности человѣка процвѣтаютъ только въ обществѣ. И животныя могутъ говорить, но рѣчь (speech), т. е. употребленіе сказуемаго (значитъ и способность къ сужденіямъ) есть именно то, что отличаетъ отъ нихъ человѣка; рѣчь пріобрѣтается только въ обществѣ. Даръ слова поощряетъ къ пользованію имъ и возбуждаетъ любопытство, черту, наблюдаемую даже въ дѣтяхъ. «Когда Адамъ далъ имена животнымъ, было ужъ поздно ограничивать его стремленіе къ изслѣдованіямъ тайною древа жизни» (стр. 227). Абстрактнымъ мышленіемъ и изобрѣтательностью человѣкъ тоже обязанъ, главнымъ образомъ, обществу (стр. 121—122). Все это скорѣе утверждается, нежели доказывается. Даръ слова завершаетъ подъемъ духа, потому что дѣлается орудіемъ преданія и сообщаетъ запасъ идей будущимъ поколѣніямъ. Эти идеи имѣютъ отношеніе ко всѣмъ сторонамъ жизни: хозяйству, праву, политикѣ, искусству, религіи, наукѣ (стр. 140 и слѣд., 239 и слѣд.)

Конечно, естественный подборъ не можетъ быть совершенно уничтоженъ обществомъ. Онъ проявляется въ возникновеніи первичныхъ классовъ населенія (второстепенные, образующіеся изъ вышеуказанныхъ явленій государственнаго устройства не относятся къ соціологіи), т. е. классовъ жизненности, индивидуальности и собственно соціальныхъ классовъ (стр. 124 и слѣд.). Классы жизненности различаются по продолжительности жизни и коэффиціенту рождаемости. Въ наиболѣе благопріятныхъ условіяхъ въ этомъ отношеніи находится зажиточное сельское населеніе [1]), въ менѣе благопріятныхъ—зажиточное городское населеніе,

[1]) Гиддингсъ здѣсь во всемъ слѣдуетъ сочиненію Г. Ганзена „Die drei Bevölkerungsstufen“, Мюнхенъ 1889. Ганзенъ разсматриваетъ переселеніе деревни въ городъ, преимущественно въ періодъ послѣднихъ десятилѣтій, причемъ иногда обращается къ аналогіи въ прошломъ вплоть до реформаціи. Этимъ онъ дѣлаетъ попытку указать на „причины расцвѣта и упадка народовъ“, которыя главнымъ образомъ видитъ въ освѣженіи городского населенія сельскими элементами или въ застоѣ горожанъ вслѣдствіе недостаточнаго притока новыхъ силъ изъ деревни. Если бы даже эта попытка удалась ему—что при всей важности указаннаго имъ отношенія осталось бы невыясненнымъ, — то и въ томъ случаѣ онъ не открылъ бы всеобщаго историческаго

въ наименѣе благопріятныхъ—неимущее городское населеніе. Классы индивидуальности научно еще не установлены. Они различаются по степени умственныхъ дарованій, начиная отъ творческаго генія и кончая слабоуміемъ. Собственно соціальные классы опредѣляются степенью развитія сознанія рода Къ первому классу, который только и можетъ назваться соціальнымъ, нужно причислить людей, у которыхъ сознаніе рода возведено на степень способности къ личному самопожертвованію. «Не-соціальный классъ» заключаетъ въ себѣ среднихъ людей, которыхъ сознаніе «нейтрально». Къ «псевдо-соціальному» классу относятся лица, обѣднѣвшія по собственной винѣ; наконецъ, четвертый «несоціальный» классъ образуютъ преступники по склонности или по привычкѣ.

Такимъ образомъ, собственно соціальный процессъ представляетъ собою не что иное, какъ возникновеніе и ростъ человѣческаго духа. Но что такое «соціальный законъ», о которомъ говоритъ Гиддингсъ? Подъ нимъ подразумѣвается тотъ способъ посредствомъ котораго прогрессъ сообщается индивиду, именно посредствомъ подражанія и соціальнаго выбора (social choice). Подражаніе Тардъ старался представить въ видѣ соціальнаго элементарнаго процесса, о которомъ рѣчь будетъ ниже. Гиддингсъ справедливо ограничиваетъ всемогущество подражанія понятіемъ всеобщей борьбы, въ которой она уже заключается; борьба эта сначала ведется физическими средствами, затѣмъ переходитъ въ соревнованіе и, наконецъ, характеризуется стремленіемъ къ превосходству надъ другими (стр. 103, 228). Соціальный выборъ (т. е. рѣшеніе, при которомъ возможны различныя случайности) подчиняется господству идеаловъ. Наиболѣе могучимъ идеаломъ является личная сила («virtus» въ тѣсномъ смыслѣ слова). Второй идеалъ—гедонистическій или утилитарный; за нимъ слѣдуетъ третій идеалъ честности (integrity) и, наконецъ, только идеалъ самоосуществленія (self-realisation). Идеальное благо не есть нѣчто простое, но состоитъ изъ четырехъ названныхъ идеаловъ (стр. 404—407).

Вопросъ о «соціальной причинѣ» заключается въ томъ, что служитъ мѣриломъ соціальной жизни: физическій или волевой процессъ (volitional process). Отвѣтъ гласитъ, что первый обусловливаетъ второй, но второй сохраняетъ извѣстную долю самостоятельности (стр. 416). Начало и разложеніе общества носятъ физическій характеръ, между

принципа. Контрастъ между городомъ и деревней составляетъ характерную особенность западно-европейской исторіи среднихъ вѣковъ и новаго времени, и только для нея можетъ имѣть такое значеніе, какое придаетъ ему Ганзенъ. Въ классической и восточной древности такого контраста нѣтъ, въ крайнемъ случаѣ, существуетъ контрастъ между большими и маленькими городами. И, однако, классическіе народы пришли въ упадокъ.

ними лежитъ волевой процессъ (стр. 20). Всякій процессъ есть ростъ психическаго фактора въ обществѣ (стр. 75).

Признавая процессы въ обществѣ волевыми, Гиддингсъ удаляется отъ натурализма Спенсера больше, нежели всѣ соціологи, примыкающіе къ теоріи до-человѣческаго состоянія. Онъ признаетъ біологическую аналогію Спенсера, но примѣненіе ея считаетъ не ложнымъ, а недостаточнымъ, если къ ней не присоединить характерныя черты, отличающія соціальную организацію (стр. 194). Общество — не организмъ, а органиэація [1]), отчасти результатъ безсознательнаго развитія, отчасти же продуктъ цѣлесообразной, обдуманной дѣятельности (стр. 420). Спенсеръ опредѣляетъ жизнь лишь какъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ; замѣчательно, что Гиддингсъ опредѣляетъ соціальную эволюцію, по крайней мѣрѣ, какъ взаимное приспособленіе внѣшнихъ и внутреннихъ отношеній (стр. 399).

Такъ какъ воля руководится представленіями и мышленіемъ, то Гиддингсъ логически правильно допускаетъ (стр. 387), что размышленіе, которое, какъ мы уже видѣли выше, по его мнѣнію, наряду со всякой высшей духовной дѣятельностью составляетъ продуктъ соціальной жизни, реагируетъ на всѣ отношенія, возникающія въ жизни общества. Точно также Гиддингсъ правъ, если считаетъ развитіе общества чисто естественнымъ процессомъ только для образованія племенъ или въ крайнемъ случаѣ народа, а послѣдующую стадію государственнаго устройства признаетъ результатомъ сознательной и цѣлесообразной дѣятельности (purposial). Мы уже видѣли при разборѣ Спенсера (стр. 97,101), что дѣйствительно «естественная эпоха» общества кончается въ моментъ распаденія родовой организаціи. Слѣдующая затѣмъ дѣятельность законодателя уже представляетъ обратное воздѣйствіе методическаго мышленія на общество. Гиддингсъ, правда, не усмотрѣлъ въ этомъ воздѣйствіи причины образованія государственнаго устройства, характернаго явленія, встрѣчающаго въ жизни всѣхъ народовъ.

Положеніе, что всѣ соціальныя явленія суть проявленія воли, имѣетъ значеніе основного принципа; яснѣе это будетъ указано во второй части предлагаемаго сочиненія. Если бы Гиддингсъ придерживался этого положенія, то пришелъ бы къ заключенію, что дѣйствія человѣка, живущаго въ обществѣ, опредѣляются не столько физическими условіями, не столько даже прогрессомъ внутренняго состава и государственнаго устройства, сколько содержаніемъ общихъ идей. Воля подчиняется прежде

[1]) Ср. также W. Wundt, Logik II, 2 (2 изд.), стр. 602 и слѣд., особенно стр. 605.

всего идеямъ, а затѣмъ ужъ остальнымъ условіямъ. Гиддингсъ не вполнѣ уяснилъ себѣ эту сторону волевыхъ явленій, и потому его теорія, несмотря на правильность основной тенденціи, остается нѣсколько поверхностной. А тамъ, гдѣ онъ углубляется во внутреннюю жизнь общества, его выводы невѣрны. Ходъ цивилизаціи отъ военно-политическихъ къ критическимъ и юридическимъ, а затѣмъ къ экономическимъ и этическимъ интересамъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Можно даже сказать, что онъ чуть-ли не противорѣчитъ дѣйствительности. Общество въ прежнія времена занималось экономическими и этическими интересами не менѣе, нежели войной и политикой. Съ теченіемъ времени возникаетъ тенденція къ предоставленію хозяйства и нравственности свободной волѣ отдѣльныхъ людей. Если теперь хозяйственные интересы наполняютъ всю дѣятельность индивидовъ, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, какъ, повидимому, думаетъ Гиддингсъ, что они составляютъ предметъ заботы всего общества. Если бы это было такъ, то именно тогда они отступили бы на задній планъ въ сознаніи отдѣльныхъ лицъ. Кажется также, что Гиддингсъ предполагаетъ одинъ только непрерывный рядъ состояній, цѣпь, въ которой современныя общества, какъ послѣднія звенья, совсѣмъ не походятъ на прежнія. Онъ забываетъ, что въ отношеніи экономическаго и нравственнаго индивидуализма періоды упадка античнаго общества, о которыхъ онъ упоминаетъ на стр. 355, уже были «современными», хотя во многихъ другихъ отношеніяхъ ихъ нельзя назвать таковыми.

Если бы направленія прошлаго были изслѣдованы подробнѣе и указаны точнѣе, то можно было бы составить и болѣе опредѣленный взглядъ на будущее, котораго теперь Гиддингсъ дать не въ состояніи. Онъ ограничивается заявленіемъ, что будущее общество, какъ и будущая семья, будетъ представлять новый «этическій» типъ; особенно общественная дѣятельность не будетъ характеризоваться стремленіемъ къ накопленію богатствъ, а сдѣлается интеллектуальнымъ и нравственнымъ (стр. 351—356). Подъ нравственностью Гиддингсъ понимаетъ родъ утилитаризма, не односторонне гедонистическаго, а заключающаго въ себѣ восторгъ самопожертвованія и служащаго до нѣкоторой степени путеводной нитью при исполненіи долга только лишь по вѣрному разсчету (стр. 386).

Если даже и можно, пожалуй, согласиться, что такая этическая цѣль достаточно опредѣлилась и соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ стремленіямъ современнаго человѣчества, все же не указывается средствъ, при помощи которыхъ общество, обязанное создать необходимыя въ данномъ случаѣ условія, можетъ достигнуть своей цѣли. Желательно было бы

болѣе яркое освѣщеніе конкретныхъ силъ, борющихся въ настоящее время за радикальное измѣненіе установленнаго порядка и другихъ силъ, имъ противодѣйствующихъ. Глубокое знаніе законовъ соціальной жизни предполагаетъ точные отвѣты на точные вопросы о будущности общества. Каждый истинный законъ, какъ мы видѣли выше (стр. 47) долженъ быть эвристическимъ. Но такъ далеко Гиддингсъ, при всей своей проницательности и богатыхъ познаніяхъ, не зашелъ.

V. Заключеніе о дуалистической соціологіи.

Если мы теперь попытаемся бросить общій взглядъ на разобранную нами теорію дуалистической соціологіи, то найдемъ въ ней болѣе ясное сознаніе значенія духа, этого, въ извѣстномъ смыслѣ, соціальнаго самопознанія для общества; но въ ней почти нѣтъ указаній на то, какимъ образомъ этотъ духъ въ исторической дѣйствительности создавалъ соціальные порядки. Уардъ и Мэккензи вовсе не обращаются къ исторіи; Горіу имѣетъ извѣстное понятіе о значеніи идеализма, но, къ сожалѣнію, не видитъ въ исторіи закономѣрнаго прогресса міровоззрѣнія, этой всегдашней основы идеализма; онъ находитъ лишь какую-то воображаемую вѣчную смѣну феодализма и денежнаго хозяйства, церкви и государства. Гиддингсъ вѣрно призналъ, что вслѣдъ за эпохой самопроизвольнаго зарожденія, къ которой онъ во всякомъ случаѣ могъ бы кромѣ рода и племени ,отнести также и народъ, возникающій путемъ самопроизвольнаго объединенія нѣсколькихъ племенъ, наступаетъ новая эпоха, эпоха вліянія сознательно предположенныхъ цѣлей, въ извѣстномъ смыслѣ, эпоха телеологіи; но мы видѣли (стр. 171), что онъ невѣрно опредѣляетъ содержаніе важнѣйшихъ обществъ, существовавшихъ до сихъ поръ. По «царскому пути» соціологіи, какъ И. Ванни (см. выше стр. 11) вѣрно называетъ историческій методъ. дуалисты такъ же мало пошли, какъ и біологи. Такимъ образомъ, и послѣ нихъ осталась неразрѣшенной задача соціологіи. Необходимо было обосновать внутренній жизненный принципъ или жизненные принципы обществъ, появившихся въ исторіи и распавшихся или обществъ еще не существующихъ; необходимо было показать дѣйствіе этихъ принциповъ и такимъ образомъ возсоздать исторію.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Популярныя сочиненія и сборники матеріаловъ.

До сихъ поръ мы разсматривали такія соціологическія системы, которыя старались привести понятія общества и исторіи къ извѣстному научному единству и доказать реальность этого единства.

Ради полноты мы должны вкратцѣ упомянуть и о тѣхъ соціологахъ, которые довольствовались несистематическимъ изложеніемъ своихъ идей или же приводили въ связь только факты соціологіи и исторіи.

Во всемъ безусловно слѣдуетъ Конту F. Harrison, The meaning of history (Лондонъ и Нью-Іоркъ, 1894). Книга эта не оправдываетъ своего заглавія; только вторая изъ заключающихся въ ней статей: «The connection of history» занимается «смысломъ» исторіи, но и здѣсь не находимъ ничего такого, что не было бы извѣстно изъ Конта: все развитіе основано на развитіи способности къ мышленію (стр. 26); косность теократіи оказываетъ пагубное вліяніе (стр. 40); Гаррисонъ восхваляетъ католицизмъ, особенно раздѣленіе властей (стр. 65 и слѣд.) и т. д.

Къ Спенсеру, хотя и не въ такой степени, какъ Гаррисонъ къ Конту, повидимому, примыкаетъ Combes de Lestrade, Eléments de sociologie (Парижъ 1896). Онъ часто превозноситъ Спенсера (op. cit. стр. 91, 118), даже по поводу ложнаго или, по крайней мѣрѣ, неправильно примѣненнаго имъ принципа: «характеръ аггрегата опредѣляется свойствами единицъ, его составляющихъ».

Подобно Спенсеру, Комбъ де Лестрадъ разсматриваетъ общество какъ организмъ, въ которомъ все между собою связано («tout se tient», стр. 93). Что общество не можетъ существовать безъ семьи (стр. 55, 96), что полигамія при современномъ состояніи нравственныхъ понятій невозможна (стр. 70—71), что незаконныя дѣти, несмотря на всю жестокость этого, должны такъ же нести пятно своего происхожденія, какъ и тѣ, которыя получаютъ непріятное наслѣдство въ крови (стр. 86 и слѣд.),—все это Комбъ подробно доказываетъ на основаніи собственныхъ воззрѣній. Общество есть существо природы; государство же возникаетъ путемъ договора (стр. 21). Общество нуждается не только въ эволюціи, но и въ непрерывности (стр. 133). Государство не должно слишкомъ ограничивать индивида. Но свобода заключается не въ законахъ, а въ правахъ (стр. 102). Законъ можетъ лишь огра-

ничивать, а не совершенствовать (стр. 118). Свобода, какъ это впрочемъ призналъ уже Фихте, представляетъ собою соціальное свойство (стр. 139). Абсолютная свобода невозможна. «Всегда, когда индивидъ больше давалъ, нежели получалъ, общество погибало» (стр. 103) [1]). Большинство должно посредствомъ закона принуждать лишь къ тому, чего не могъ бы дѣлать индивидъ, если бы этого не дѣлали всѣ (стр. 138) и, наоборотъ, къ тому, чего не могли бы дѣлать всѣ, если бы этого не дѣлалъ каждый (стр. 145). Въ видѣ примѣра приводится обязанность жены соблюдать супружескую вѣрность (стр. 139). Всякій другой примѣръ, хотя-бы обязанность говорить правду на судѣ, скорѣе годился бы. Въ этихъ глубокомысленныхъ сужденіяхъ Комбъ де Лестрадъ только соглашается съ утилитарнымъ опредѣленіемъ справедливости по Миллю, какъ необходимаго элемента общества (стр. 154). Понятія о чести цѣлесообразно дополняютъ уголовное право (стр. 148).

Въ морали существуютъ четыре теоріи: 1) религіозная, 2) установленная при согласіи всѣхъ («consentie»); 3) договорная; 4) соціологическая (стр. 141). Что это такое,—неясно. Все, что не опредѣляется моралью или правомъ, подлежитъ вліянію свободы. Свобода заключаетъ въ себѣ четыре сферы; свобода бываетъ: политическая, гражданская, экономическая и нравственная (стр. 103). Отъ политическаго устройства страны она совершенно не зависитъ. При господствѣ тиранна можетъ быть больше свободы, нежели въ демократіи (стр. 102). Въ будущемъ свобода будетъ развиваться, но вмѣстѣ съ нею развивается и ассоціація, собственность (стр. 237). Собственность для соціолога священна (стр. 236). Соціализмъ и коммунизмъ уничтожаютъ стремленіе къ дѣятельности (стр. 112). Такимъ образомъ, какъ и у де Греефа, проповѣдуется принципъ частной собственности и общественнаго хозяйства.— Такихъ афоризмовъ въ книгѣ много еще, но глубокихъ идей и вдумчиваго изслѣдованія мы не найдемъ въ ней.

Комбъ де Лестрадъ пытается также провести различіе между философіей исторіи и соціологіей. Первая должна излагать способы образованія аггрегатовъ; вторая должна отсюда выводить законы. Но для первой задачи достаточно одной исторіи; вѣдь это чисто описательное изложеніе. Если же исторія идетъ дальше и хочетъ устанавливать законы, сдѣлаться наукой, то по необходимости совпадаетъ съ соціологіей.

Подобно Комбъ де Лестраду, B. Kidd, Social Evolution,

[1]) Это положеніе нуждается въ дополненіи путемъ обратнаго принципа.

тоже находится подъ вліяніемъ Спенсера; онъ разсматриваетъ соціологію, какъ часть біологіи, но при этомъ настолько сохраняетъ свою самостоятельность. что въ существенныхъ вопросахъ расходится со Спенсеромъ.

Киддъ согласенъ со Спенсеромъ въ томъ отношеніи, что не духъ, а чувства людей опредѣляютъ ихъ дѣйствія, значитъ, и коллективныя дѣйствія, т. е. ходъ исторіи (см. выше стр. 107).

Особенно ясное доказательство этого онъ усматриваетъ въ нашей западной цивилизаціи, т. е. въ цивилизаціи западно-европейскихъ народовъ и сѣверо-американцевъ. Громадное превосходство ея надъ цивилизаціей древности основано не на интеллектуальномъ прогрессѣ. Наоборотъ, по авторитетнымъ изслѣдованіямъ Лекки, Гальтона и другихъ, эллины по умственнымъ своимъ дарованіямъ далеко превосходили современныхъ людей (стр. 230 и слѣд.). Западная цивилизація обусловливается „фондомъ альтруистическихъ чувствъ“, которымъ снабдило ее христіанство (стр. 153, 172, 177—178, 259—260). Эти чувства расшатали и уничтожили воинственный типъ общества и связанное съ нимъ неравенство, внушивъ господствующимъ классамъ симпатію къ подчиненнымъ (стр. 202). Въ особенности подчиненные общественные элементы добились многаго благодаря реформаціи и французской революціи, когда привиллегированные классы пошли навстрѣчу ихъ требованіямъ. Реформація укрѣпила соціальныя добродѣтели (стр. 144); французская революція способствовала признанію политическаго равенства во всей Западной Европѣ (стр. 160, 166, 169). Въ дальнѣйшемъ роль альтруизма выразится въ существованіи соціальнаго равенства настолько, чтобы свободное соревнованіе и соперничество были одинаково доступны всѣмъ на равныхъ условіяхъ безъ всякаго исключенія и чтобы такимъ образомъ достигнуто было высшее развитіе силъ (стр. 209, 287, 299).

Состояніе полнѣйшей всеобщей гармоніи, безъ соперничества, признаваемое Спенсеромъ конечнымъ, хотя и отдаленнымъ идеаломъ, но ожидаемое соціалистами въ ближайшемъ будущемъ, по Кидду невозможно, потому что тогда долженъ былъ бы прекратиться подборъ, который одинъ только поддерживаетъ жизнь и ограждаетъ ее отъ регреса (стр. 265 и слѣд.). Такое состояніе невозможно еще и потому, что раціонализмъ вѣчно будетъ существовать (стр. 265). Раціонализмъ по существу своему антисоціаленъ; если исключить всякій эгоистическій интересъ, то раціонализмъ будетъ задерживать высшее напряженіе силъ; онъ теперь уже подавляетъ могучій инстинктъ родительской любви (правильнѣе стремленіе къ воспроизведенію потомства) и потому является чрезвычайно

опаснымъ для одной великой націи (стр. 268 и слѣд.). Спенсеръ надѣется на послѣдовательность, благодаря которой альтруистическія чувства, постепенно развиваясь, будутъ переходить отъ поколѣнія къ поколѣнію. Но гораздо основательнѣе воззрѣніе Вейсманна, который говоритъ, что по наслѣдству переходятъ не пріобрѣтенныя качества, а прирожденныя (стр. 175—178).

Не экономическій матеріализмъ, какъ думаетъ Марксъ, а этическая тенденція общества поведетъ къ уничтоженію соціальныхъ (т. е. чаще у Кидда, хозяйственныхъ) привиллегій (стр. 222). Человѣческое развитіе состоитъ въ томъ, что люди становятся все болѣе и болѣе религіозными (стр. 226, 261). Религія противоположна разуму. Великая услуга ея заключается въ томъ, что она пробудила альтруистическія чувства и самопожертвованіе ради соціальнаго организма; эти качества тѣмъ болѣе противорѣчатъ разуму, что требуютъ жертвъ не только ради современныхъ, но и ради будущихъ, не родившихся еще поколѣній (стр. 97, 109, 276). Соціальная система основанная на религіозныхъ вѣрованіяхъ, представляетъ собою настоящее органическое образованіе (стр. 110). Господство религіи—основной принципъ и ядро человѣческой исторіи (стр. 180). Благоговѣніе—здѣсь онъ могъ бы сослаться на Гёте (Wilhelm Meisters Wanderjahre, Buch 2, Кар. 1)—по Кидду основная добродѣтель (стр. 262). Тамъ, гдѣ религіозное развитіе въ эпоху реформаціи было подавлено, какъ напримѣръ, въ романскихъ странахъ, нѣтъ постояннаго прогресса на пути къ соціальному уравненію (стр. 275).

Въ этомъ указаніи на чувства, составляющія главную задачу Кидда, безусловно заключается доля истины. Чувства и среди нихъ религіозныя чувства тоже играютъ роль въ дѣятельности общества, опредѣляя ея направленіе. Но невѣрно, что только они одни опредѣляютъ ее, какъ невѣрно и противоположное воззрѣніе, приписываемое Конту, что человѣкъ повинуется только своимъ мнѣніямъ; такой взглядъ скорѣе въ духѣ Бокля, нежели Конта [1]).

Воля руководится и чувствами и представленіями, — все равно, считать-ли чувство сопровождающимъ элементомъ нѣкоторыхъ представленій, или приписывать ему самостоятельное существованіе. Затѣмъ у Кидда нѣтъ ближайшаго опредѣленія направленія, по которому шло и въ будущемъ пойдетъ развитіе содержанія религіозныхъ представленій. Религія содержитъ не только чувства, но и вѣрованія, т. е. міросозерцаніе [1]). Киддъ же постоянно говоритъ о вліяніи религіи, объ услугахъ, оказываемыхъ ею эволюціи, космическому процессу, но ни разу не упоминаетъ объ ея идеяхъ.

[1]) О Контѣ см. выше стр. 26, 27, 39, 43 о Боклѣ см. ниже.

Наконецъ, существуютъ еще нѣкоторыя книги, въ которыхъ вообще нѣтъ систематики, и которыя только сопоставляютъ историческій матеріалъ для соціологіи въ извѣстномъ порядкѣ. Съ этой стороны онѣ будутъ разсмотрѣны во второй части моего сочиненія. Сюда относятся прежде всего: G. Le Bon, L'homme et les sociétés, 2 тома, Парижъ, 1881, и Letourneau, La Sociologie d'apres l'ethnographie (3-е изданіе) Парижъ 1892. Летурно разсматриваетъ также отдѣльныя области общественной жизни въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ; я приму ихъ въ соображеніе при конкретномъ изложеніи соціальной исторіи во второй части предлагаемаго труда [2]).

РАЗДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Одностороннія историческія теоріи.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Индивидуалистическая теорія,

Одностороннія историческія теоріи во всей ихъ совокупности принадлежатъ къ той философіи исторіи, которую мы выше (стр. 7) опредѣлили, какъ второй родъ подготовки къ научной исторіи. Мы видѣли,

[1]) Отдѣльныя положенія Кидда очень спорны. На стр. 98 онъ, слѣдуя Максу Мюллеру, произвольно ограничиваетъ понятіе религіи: становясь въ противорѣчіе съ историческими фактами, Киддъ исключаетъ изъ религіи вѣру въ духовъ. На стр. 125 онъ соглашается съ J. P. Mahaffy, который усматриваетъ въ гомеровскомъ обществѣ „строго проведенную кастовую организацію", какъ будто оба они не знаютъ о дружбѣ между Одиссеемъ и Эвмеемъ, не знаютъ, что старецъ Лаэртъ жилъ вмѣстѣ со своей прислугой за городомъ и самъ обрабатывалъ свой садъ (ср. Одиссея. 24, 226 и слѣд.). Мысль о томъ, что протестантизмъ возвысилъ соціальныя добродѣтели (стр. 144), вѣрна лишь при извѣстномъ ограниченіи: вліяніе протестантизма въ этомъ смыслѣ было косвеннымъ, религіозныя убѣжденія онъ сдѣлалъ болѣе глубокими. Наконецъ, у Конта нѣтъ, какъ говоритъ Киддъ (стр. 109) „идеи противорѣчія между внутренней и внѣшней жизнью"; Киддъ, можетъ быть, имѣетъ въ виду контрастъ между долгомъ и влеченіемъ; но, насколько мнѣ извѣстно, для обозначенія этого контраста Контъ никогда не пользовался терминомъ Кидда.

[2]) „L'évolution de la morale"; „L'évolution du mariage et de la famille"; „L'évolution de la propriété", „L'évolution politique"; „L'évolution juridique"; „L'évolution religieuse"; „L'évolution littéraire". Всѣ сочиненія появились въ послѣдніе десять лѣтъ въ Парижѣ.

что исторія философіи, въ противоположность соціологіи, въ сущности разсматриваетъ одну только сторону соціальной жизни, предполагая, что всѣ другія стороны можно вывести изъ нея путемъ причинной зависимости.

Исключеніе въ этомъ отношеніи составляетъ одинъ только У. Г. Гердеръ. Гердеръ разсматриваетъ образованіе человѣчества генетически; онъ связываетъ его съ природой. Такимъ образомъ, его историческая теорія разматриваетъ и физическую сторону, и, подъ именемъ «культуры» и «гуманности»—разнообразные духовные элементы. Намъ поэтому придется называть его при разборѣ почти всѣхъ разнообразныхъ воззрѣній.

Всѣ другіе мыслители, занимавшіеся философіей исторіи, отдавали предпочтеніе какой-либо одной области исторической жизни. Это объясняется отчасти тѣмъ, что всѣ они къ философіи исторіи переходили отъ какой-либо спеціальной науки, предметъ которой поневолѣ привлекалъ ихъ вниманіе. До возникновенія соціологіи не было науки, которая отыскивала бы «законы» и въ то же время занималась исторической жизнью. Исторія же и исторіографія излагали не законы, а событія. Поэтому естественно большинство односторонних историческихъ теорій возникло до соціологіи, старше ея. Правда, какъ мы видѣли, и сама соціологія не достигла еще полнаго совпаденія теоріи съ разнообразной дѣйствительностью. А ея стремленіе къ этому не обратило еще на себя настолько вниманія представителей спеціальныхъ наукъ, чтобы это могло раздвинуть рамки ихъ кругозора.

Первой спеціальной наукой, приступившей къ философскому изслѣдованію исторіи, была, естественно сама исторія. Исторія со временъ Геродота описывала событія и людей, конечно, не всѣ событія, а лишь тѣ, которыя повлекли за собою важныя послѣдствія и не всѣхъ людей, а лишь тѣхъ людей, которые по своей дѣятельности были виновниками такихъ событій. Такъ называемая прагматическая исторія, слѣдующая за чисто повѣствовательной, не имѣетъ другихъ предметовъ; она, пожалуй, нѣсколько больше стремится къ раскрытію причинъ, — и именно непосредственныхъ причинъ, мотивовъ дѣятельности великихъ людей, и присоединяетъ сюда еще и практическія наставленія изъ области морали или политики. Вполнѣ естественно послѣ этого, что великіе люди въ глазахъ историковъ были носителями исторіи, и что жизнь ихъ какъ бы отражала въ себѣ жизнь всего человѣчества или всего народа. Къ тому же и теологическая теорія, господствовавшая въ исторіи со временъ Августина до начала XVIII вѣка, поддерживала эту мысль. Теологи-историки называли вѣдь «Богомъ ниспосланныхъ» пророковъ двигателями жизни.

И теперь еще встрѣчаются историки, разсматривающіе дѣятельность великихъ людей, какъ единственное содержаніе исторіи. М. Леманнъ [1]) заявляетъ: «Исторія человѣчества представляетъ собою исторію героевъ, личностей. Исторія поэтому индивидуальна; въ ней нѣтъ типическихъ событій, нѣтъ законовъ. Историческаго явленія никакимъ образомъ нельзя объяснить, его нельзя вывести въ силу какой-либо причинной зависимости;—его можно только понять.

Но объ этой возможности *понять* исторію Леманъ говоритъ только въ смыслѣ стараго прагматизма. Въ природѣ господствуетъ необходимость; въ исторіи—свобода. Нѣтъ такого общаго теченія, которое проходило бы черезъ всю исторію съ самаго ея начала и уносило бы съ собою героевъ; наоборотъ, повидимому, каждый герой своей дѣятельностью образуетъ особое русло, которое находится въ связи съ другими теченіями великихъ современниковъ, но не сливается съ ними въ одинъ общій потокъ. Личность свободна, она творитъ изъ ничего, она является первымъ звеномъ новой цѣпи событій, которая настолько независима отъ прошлаго, что вопреки его теченіямъ, можетъ начать новую жизнь.

Очевидно, что при такихъ условіяхъ, исторія утрачиваетъ научный характеръ. Если въ историческихъ событіяхъ и эпохахъ нѣтъ повторяемости, нѣтъ никакого однообразія, если, какъ говоритъ Леманнъ, по цеховой организаціи Страсбурга нельзя правильно судить о Базельскихъ цехахъ, (конечно, одновременно существующихъ со страсбургскими),—въ такомъ случаѣ невозможна никакая наука въ исторіи, невозможна даже описательная классификація. Но такое ученіе о «свободной» въ самомъ широкомъ смыслѣ слова—дѣятельности великихъ людей, индивидуалистическая теорія, какъ ее можно, пожалуй, кратко назвать, представляетъ собою *до*-научное воззрѣніе. У такого глубокаго мыслителя, какъ Гердеръ, оно уже не встрѣчается. Гердеръ слишкомъ сильно вѣрилъ въ единую, всюду проникающую причинность. «Ни одно міровое событіе не бываетъ изолированнымъ отъ всѣхъ остальныхъ; основанное на предшествующихъ причинахъ, на духѣ времени и народовъ, оно представляетъ собою лишь циферблатъ, котораго стрѣлки приводятся въ движеніе внутреннимъ механизмомъ» [2]). Нигдѣ не говоритъ Гердеръ объ исключительномъ опредѣляющемъ значеніи великихъ людей

Ни мудрость Филопемена ни честность Арата не могли

---

[1]) Zeitschrift für Kulturgeschichte, изданіе Г. Штейнгаузена. Томъ I, стр. 245 и слѣд. Ср. о болѣе старыхъ взглядахъ этого рода L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, Парижъ, 1888, стр. 15 и слѣд.

[2]) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Книга 20. Начало.

вернуть Грецію къ старымъ временамъ (Книга 13, VI, 11). Гердеръ постоянно говоритъ о «цѣпи культуры, проходящей черезъ весь родъ», и о «взаимодѣйствіи индивидовъ, которое только и сдѣлало изъ насъ людей» (особенно книга 9, I).

Первое возраженіе противъ изолированнаго положенія великихъ людей исходило изъ исторіи науки. Глубокомысленный Паскаль уже во всеобщей исторіи выдвинулъ понятіе всеобщей причинности, но частныхъ понятій его нельзя признать вѣрными. Паскаль полагалъ, что маленькія событія, незначительныя случайности могутъ имѣть большія послѣдствія. Ему принадлежитъ знаменитое изреченіе: «Если бы носъ Клеопатры былъ немного короче, весь (политическій) обликъ земли былъ бы инымъ»). Не то въ исторіи наукъ. Здѣсь, пользуясь сравненіемъ Св. Августина [2]), Паскаль уподоблялъ человѣческій родъ «человѣку, который вѣчно живетъ и постоянно учится». Этимъ подчеркивается непрерывное постоянство научной мысли; каждое новое открытіе есть неизбѣжный результатъ предшествующихъ пріобрѣтеній; такимъ образомъ, implicite предполагается правильное соотношеніе между новымъ и старымъ, которымъ оно обусловливается. XVIII вѣкъ распространилъ эту идею неизмѣнной необходимости и на политическія явленія. Тюрго и Кондорсе, которыхъ мы выше (стр. 18) признали предшественниками Конта, и Гердеръ повсюду предполагали неизбѣжную послѣдовательность, а не безпорядочную игру событій. Самъ Контъ, какъ мы уже видѣли, ограничивалъ роль всякаго генія умѣніемъ лучше понимать необходимое развитіе.

Его ученикъ И. Тэнъ, примыкая къ указаніямъ Конта на двоякую зависимость художника отъ среды, особенно старался показать, что въ искусствѣ геній безусловно руководствуется идеями своего времени. Подобно Гете, Тэнъ взываетъ къ художникамъ: «Наполняйте вашъ умъ и ваше сердце, какъ бы велики они ни были, идеями и чувствами вашего вѣка, — и произведеніе искусства предстанетъ предъ вами» [3]). Чтобы охарактеризовать эпоху подражательныхъ искусствъ (поэзія, пластика, живопись), которыми онъ главнымъ образомъ ограничивается [4]), оставляя въ сторонѣ музыку и архитектуру, Тэнъ начинаетъ съ изображенія

---

[1]) Ср. Bourdeau, op. cit. 134 и слѣд., 350. — Pascal, Pensées, Парижъ, 1846, стр 105.

[2]) Ср. Bourdeau, op. cit. стр. 359.

[3]) H. Taine, Philosophie de l'art., 2 тома, 4-е изданіе. Парижъ, 1885, стр. 124.

[4]) Ibid. I, стр. 17. Мимоходомъ Тэнъ касается и архитектуры. Для появленія готическаго стиля онъ считаетъ необходимымъ полное развитіе „феодализма“ (I, 61), подъ которымъ разумѣетъ вообще всѣ формы средневѣкового общества, а не только спеціальную форму государственнаго устройства. О Тэнѣ см. также въ главѣ объ „этнологической“ теоріи.

«среды» («milieu»), т. е. состоянія духа и нравовъ эпохи, какъ «первой причины, опредѣляющей все остальное» (op. cit. I, 8, 11, 55). Равнымъ образомъ, онъ разсматриваетъ (II, 97 и слѣд.) духъ расы, къ которой принадлежитъ художникъ, особенное направленіе, уже существующее въ его искусствѣ (le moment) и учрежденія, среди которыхъ онъ живетъ. Такъ опредѣляетъ Тэнъ «personnage régnant»; звуки, формы, краски или слова художника должны чувственно выразить этотъ «personnage régnant», или согласоваться съ его наклонностями и способностями.

Художественное произведеніе подобно растенію; какъ растеніе зависитъ отъ физической температуры среды, такъ художественное произведеніе подвержено вліянію моральной (вообще духовной, какъ всегда у французовъ) температуры, которая хотя и не создаетъ художника, но обусловливаетъ подборъ талантовъ, а значитъ, и творчество, пріобрѣтающее собственно историческое значеніе (op. cit. I, стр. 56—61). Тэнъ различаетъ поэтому зоны искусства, подобно зонамъ растеній, и неустанно повторяетъ, что художникъ, какъ и растенія, никогда не появляется одинъ, а всегда окруженъ толпой единомышленниковъ, стремящихся къ одинаковымъ съ нимъ цѣлямъ (I, 3). Всѣ художники, вмѣстѣ взятые суть лишь громкіе голоса („voix éclatantes“), раздающіеся на протяженіи вѣковъ; публика же только гудитъ и притомъ „въ униссонъ“ съ художниками и производитъ собственно тѣ же звуки или, по крайней мѣрѣ, гармонически съ ними согласованные (I, 5).

При всемъ томъ, признавая, что великій человѣкъ опредѣляется условіями времени и мѣста, Тэнъ и многіе другіе соціологи не отрицаютъ, что по степени своего развитія великій человѣкъ превосходитъ своихъ современниковъ, что онъ, если не иначе, то все же живѣе чувствуетъ и яснѣе мыслитъ, нежели они, что онъ, наконецъ, сильнѣе схватываетъ и соединяетъ въ себѣ разнообразные элементы культуры. Послѣдній соціологъ, занимавшійся этимъ вопросомъ, повидимому, оспариваетъ у великихъ людей и превосходство ихъ въ отношеніи степени развитія. Онъ горячо сражается съ знаменитостями во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности.

Что такое, въ самомъ дѣлѣ знаменитость? спрашиваетъ Бурдо (op. cit. стр. 19). Не что иное, какъ отголосокъ имени въ массѣ, слѣпо и безъ разбора расточающей свои одобренія; историки презираютъ ее, но въ этомъ выборѣ знаменитостей слѣдуютъ за ней. Объективнаго основанія для предпочтенія тѣхъ или другихъ лицъ не существуетъ. Человѣчество состоитъ не изъ великановъ или карликовъ, а изъ людей средней величины (стр. 23). Величіе героевъ есть лишь результатъ все воз-

растающей идеализаціи, которая состоитъ въ томъ, что отдаленіе во времени, въ противоположность отдаленію въ пространствѣ, увеличиваетъ предметы соотвѣтственно разстоянію (стр. 23). Вблизи герои кажутся маленькими. Монтень говорилъ, что среди многихъ своихъ современниковъ онъ не находилъ ни одного, который могъ бы сравниться съ прославленными людьми прошлаго. Госпожа Роланъ была поражена посредственностью дѣятелей революціи (стр. 24). Сила разума заключается не въ великихъ людяхъ, а во всемъ человѣческомъ родѣ (стр. 27). Прогрессъ достигается массой безыменныхъ работниковъ, занимающихся самой разнообразной дѣятельностью (стр. 28). Больше всего нужно прославлять другого героя,—массу неизвѣстныхъ людей (стр. 29).

Въ исторіи техники ни разу не было изобрѣтенія, а только усовершенствованія (стр. 32). Въ исторіи искусства нѣтъ ни одного извѣстнаго творца художественнаго произведенія; его создалъ всякій (стр. 37). Для своей трилогіи „Генрихъ VI“ Шекспиръ изъ всѣхъ 6043 стиховъ, 1771 стихъ прямо заимствовалъ изъ одной старой трагедіи, а 2373 болѣе или менѣе передѣлалъ (стр. 39). Самъ Гете признавался, что много заимствовалъ у своихъ предшественниковъ и современниковъ (стр. 38). Истинная оригинальность заключается въ томъ, чтобы подражать неподражаемо (стр. 40). Высшая поэзія, народная, является въ сущности результатомъ коллективнаго творчества. И она прекращается именно тогда, когда появляются „знаменитые поэты“ (стр. 41). Народъ настоящій художникъ, творецъ изящнаго языка (стр. 45). Геній только лучше другихъ выражаетъ мысль всѣхъ. Великимъ и истиннымъ поэтомъ въ концѣ концовъ является публика (стр. 48). „Предметъ, избираемый писателемъ, способъ разработки матеріала, вдохновеніе, языкъ, критики, его просвѣщающіе, оцѣнка, указывающая ему его мѣсто, слава, его вѣнчающая,—все это исходитъ изъ толпы“ (стр. 56). При помощи такихъ противорѣчащихъ дѣйствительности парадоксовъ Бурдо хочетъ поднять значеніе всеобщей „души человѣчества“ насчетъ отдѣльныхъ людей.

То же слѣдуетъ сказать и о наукѣ. Ея работники неисчислимы (стр. 58). Незначительныя открытія составляютъ общее правило (стр. 59). Геній находитъ лишь формулы, обобщающія истины (стр. 62). Открытіе закона тяготѣнія, послѣ подготовительныхъ работъ Коперника, Кеплера, Галилея, Гука и другихъ ученыхъ, было необходимо, въ извѣстномъ смыслѣ даже неизбѣжно (стр. 65).

Даже знаменитости въ области морали по Бурдо не имѣютъ собственныхъ заслугъ. Каждая эпоха создаетъ свою нравственную атмосферу которая вліяетъ на современниковъ какъ въ хорошемъ, такъ и въ дурномъ смыслѣ. Неронъ не вызвалъ возмущенія своими преступленіями;

онъ, наоборотъ, пріобрѣлъ даже популярность, которая выноситъ приговоръ его времени (стр. 71). Знаменитый филантропъ Винцентъ де Поль былъ лишь однимъ изъ предводителей цѣлой арміи богобоязненныхъ благотворителей, которыхъ побудили къ дѣятельности бѣдствія ихъ времени (стр. 72). Вообще слѣдуетъ вмѣстѣ съ Паскалемъ придавать больше значенія среднимъ добродѣтелямъ, избѣгающимъ излишествъ и обладающимъ постоянствомъ, нежели «геройскимъ подвигамъ», которые обусловливаются ненормальными усиліями и продолжаются одинъ лишь мигъ (стр. 76).

Политическіе дѣятели, а въ особенности короли и полководцы, возвышаются надъ всѣми смертными благодаря историческимъ традиціямъ и народному міровоззрѣнію. Французское духовенство въ 1682 году заявило: «короли не только поставлены Богомъ, они сами боги». Людовикъ XIV писалъ дофину: «Есть такія обязанности у насъ, королей, въ которыхъ мы, заступая, такъ сказать, мѣсто Бога, повидимому, раздѣляемъ съ Нимъ Его знаніе и власть» (стр. 77—78). Наполеонъ, повторяя изреченіе аппиянина Хабрія, сказалъ: «Армія зайцевъ, предводимая львомъ, лучше арміи львовъ, предводимой зайцемъ». Но этому противорѣчатъ изреченія Пирра и другихъ великихъ полководцевъ, утверждавшихъ противное (стр. 79, 86). Деспотизмъ, по мнѣнію Бурдо, возникаетъ не благодаря насилію отдѣльныхъ людей, а вслѣдствіе рабскаго настроенія умовъ массы (стр. 81). Монтень правильно замѣчаетъ: «Королямъ я самъ поклоняюсь за то, что у нихъ такая масса поклонниковъ» (стр. 89). Но всѣ они обязаны своимъ могуществомъ или слабостью общественному мнѣнію (стр. 82). Никогда еще великая нація не имѣла недостатка въ великихъ людяхъ (стр. 88). Наполеонъ есть не что иное, какъ «французская революція во образѣ человѣка». Если бы онъ палъ, то его мѣсто заступили бы Гошъ, Клеберъ, Дезэ, Марсо,—всякій другой, который былъ бы такъ же великъ, хотя и въ другомъ направленіи (стр. 88).

Основатели и реформаторы религій суть лишь провозвѣстники идей, живущихъ въ народѣ. Не Лютеръ объясняетъ реформацію, а самъ объясняется потребностью въ новой религіи (стр. 92). Въ сущности народъ говоритъ устами своихъ пророковъ; гласъ народа—гласъ Божій (стр. 93).

Такимъ образомъ, Бурдо всюду старается потопить великаго человѣка въ массѣ. Дѣятельность отдѣльнаго лица — ничто; «зрѣлость вещей—все», такъ переводитъ Бурдо Шекспировское «ripeness is all» (стр. 101). Превозносить нужно духъ всего человѣчества, а не духъ отдѣльныхъ людей (стр. 109). Конечно, Бурдо самъ себѣ противорѣчитъ, когда называетъ великихъ людей авангардомъ, передовыми дѣятелями

(«ouvriers d'élite»), просвѣтителями человѣчества, когда признаетъ, что появленіе геніевъ знаменуетъ прогрессъ и облегчаетъ общую задачу (стр. 96), какъ бы ни были велики ихъ ошибки, подчасъ встрѣчающіяся у нихъ на ряду съ новыми истинами (стр. 96—97). Бурдо соглашается и съ Маколеемъ, который признаетъ, что великіе люди сторицей возвращаютъ обществу то, что отъ него получили (стр. 105).

Такъ какъ по теоріи Бурдо человѣческій родъ является носителемъ исторіи, то отсюда слѣдуетъ, что предметомъ исторической науки служатъ исключительно функціи всего человѣчества (стр. 115). Функціи эти совершаются въ порядкѣ строгой необходимости (стр. 131), въ силу постоянныхъ причинъ (стр. 135). Подъ вліяніемъ извѣстныхъ «causes occasionnelles» (случайныхъ причинъ) наступаютъ событія (стр. 135), которыя до сихъ поръ всегда были предметомъ исторіи. Но событія представляютъ собою лишь частные случаи функцій; будучи сами по себѣ измѣнчивыми, они, однако, подчиняются закону постоянныхъ причинъ, функцій (стр. 132). Событія производятъ шумъ и потому обращаютъ на себя вниманіе, тогда какъ функціи выполняются незамѣтно (стр. 129). Но событія имѣютъ лишь мѣстное и кратковременное значеніе, ихъ слѣдъ быстро исчезаетъ (стр. 115), функціи же оказываютъ общее и постоянное вліяніе. Кто изучилъ событія, тотъ знаетъ только, *какъ* совершались явленія; этимъ-то и довольствовалось до сихъ поръ «баранье стадо историковъ («la foule moutonnierè des historiens»). Только функціи объясняютъ, почему наступили явленія (стр. 140). Функціи образуютъ могучее скрытое теченіе исторіи, въ которомъ ни люди ни событія ничего не могутъ измѣнить. Подвиги Ганнибала не принесли пользы его отечеству, потому что оно по природѣ своей слабѣе Рима (стр. 140). Если бы Греція была побѣждена при Мараѳонѣ, то отношеніе ея къ Азіи не измѣнилось бы. За полтора вѣка до Александра, она овладѣла бы Азіей, въ качествѣ персидской провинціи (стр. 141). Поэтому необходимо отказаться отъ повѣствовательнаго метода изложенія событій, даже въ томъ случаѣ, если бы разсказы о прошломъ были вѣрны, а не искажены тысячами ошибокъ и всякаго рода лжи; повѣствовательный методъ надо замѣнить статистическимъ, который все содержаніе современной жизни человѣчества старается насколько возможно представить въ цифровыхъ данныхъ, а что касается прошлаго, то, по крайней мѣрѣ, стремится судить о немъ на основаніи памятниковъ.

Если Бурдо придаетъ мало значенія дѣятельности историческихъ лицъ, указывая, главнымъ образомъ, на содѣйствіе современниковъ,

то А. Одэнъ [1]) (A. Odin) старается свести ихъ возникновеніе примущественно къ окружающей средѣ. Подобно Бурдо, и онъ требуетъ введенія статистическаго метода въ исторію; выводить заключенія можно только изъ одинаково важныхъ, по возможности полно собранныхъ фактовъ и на основаніи большого количества цифровыхъ данныхъ (I, 118—121). Оба эти условія, по мнѣнію Одэна, совершенно не соблюдены Гальтономъ [2]), недостаточно соблюдены A. de Candolle'емъ [3]). C. Lombroso [4]) и C. Jacoby [5]), какъ прекрасно доказалъ Одэнъ, пользуются вовсе не научными, а совершенно произвольными пріемами [6]).

Чтобы лучше выполнить всѣ методическія требованія, Одэнъ сдѣлалъ попытку создать статистику всѣхъ французскихъ „gens de lettres", т. е. всѣхъ литераторовъ, включая сюда меценатовъ литературы и актеровъ, но исключая представителей чистыхъ, точныхъ наукъ, насколько они не были популяризаторами знаній, которые въ періодъ 1300—1830 гг. родились въ предѣлахъ распространенія французскаго языка,—всего 6384 имени [7]). Статистика, составляющая второй томъ труда Одэна, даетъ по возможности свѣдѣнія о времени и мѣстѣ рожденія и смерти каждаго литератора, о литературныхъ его работахъ, о родныхъ, заслужившихъ извѣстность въ литературѣ, объ имущественномъ положеніи и религіи родителей и о родѣ воспитанія. Одэнъ ставитъ вопросъ, насколько изъ его статистики по закону большихъ чиселъ можно, съ одной стороны, доказать вліяніе наслѣдственности, а съ другой,—вліяніе окружающей среды («milieu»)—въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Что касается наслѣдственности, то цифровыя данныя не позволяютъ сдѣлать удовлетворительнаго вывода (I, стр. 544), тѣмъ болѣе, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ, повидимому, дѣйствуетъ законъ наслѣдственности, можно съ одинаковымъ или даже съ большимъ правомъ предположить вліяніе мате-

---

[1]) Genèse des grands hommes, 2 тома, Парижъ, 1895.

[2]) Hereditary Genius, Лондонъ, 1869, и Englishmen of science-their nature etc., Лондонъ, 1874.

[3]) Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, Женева, 1873.

[4]) Геніальность и помѣшательство.

[5]) Etudes sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme. Парижъ, 1881.

[6]) „Сравненіе, законъ большихъ чиселъ оказываетъ въ такихъ случаяхъ историку или философу точно такія же услуги, какъ микроскопъ естествоиспытателю. Пріемъ здѣсь обратный, но результаты одинаковы". Эта мысль совершенно вѣрно высказана Одэномъ, I, 181. Большія числа, подобно микроскопу, даютъ возможность видѣть малыя дѣйствія. Естествоиспытатель сначала имѣетъ дѣло лишь съ малыми величинами; при помощи микроскопа онъ ихъ увеличиваетъ. Статистику сначала даются большія числа, отъ нихъ онъ заключаетъ къ малымъ дѣйствіямъ, которыя въ большихъ числахъ суммируются.

[7]) I, стр. 373; I, 439 только 6382.

ріальной или духовной обстановки. Что же касается окружающей среды то географическія и этнологическія отношенія оказываются безразличными; только отношенія управленія („le milieu administratif"), религіи, воспитанія, экономическаго и соціальнаго положенія родителей играютъ роль опредѣляющихъ моментовъ. Центральные административные пункты богаче великими людьми, нежели прочія мѣста;—часто превозносятъ равнину, будто бы преимущественно создающую великихъ людей,—это просто басня (I, 504);—протестантскіе округа богаче выдающимися людьми, нежели католическіе; благопріятное экономическое и соціальное положеніе родителей способствуетъ умственному развитію дѣтей (I, 548—550). Одэнъ правильно замѣчаетъ, что всѣ эти отношенія оказываютъ лишь косвенное вліяніе, содѣйствуя воспитанію или задерживая его, и что поэтому весь вопросъ сводится къ дилеммѣ, наслѣдственность или воспитаніе имѣютъ рѣшающее значеніе для образованія умственныхъ интересовъ, или же оба фактора играютъ въ этомъ смыслѣ одинаковую роль. Такъ какъ наслѣдственность, судя по собраннымъ богатымъ біографическимъ свѣдѣніямъ, не играетъ никакой роли въ данномъ случаѣ или по крайней мѣрѣ, имѣетъ слабое значеніе (I, 552, 554, 555), то ясно, что среда, если вообще и не создаетъ таланта, способности, то все же является опредѣляющимъ моментомъ для его дальнѣйшаго развитія (I, 559).

Этотъ нѣсколько слабый выводъ послѣ столь обширнаго изслѣдованія на первый взглядъ кажется совершенно безобиднымъ; но онъ предназначенъ служить доказательствомъ недостаточной способности личности противодѣйствовать силѣ обстоятельствъ. Въ этомъ смыслѣ Одэнъ говоритъ, что изъ 811 талантовъ (а не вообще литераторовъ!), о юности которыхъ у него имѣются свѣдѣнія, только 16 или 15 получили недостаточное образованіе или вовсе не получили никакого (I, 524), что изъ 619 «талантовъ», юность которыхъ извѣстна съ экономической стороны, только 57 выросли въ простой или бѣдной обстановкѣ (I, 529), что и имъ почти (!) всегда какой-либо счастливый случай облегчалъ борьбу за существованіе, именно они получали лучшее образованіе, нежели какое соотвѣтствовало ихъ положенію (I, 531); аристократія—вслѣдствіе болѣе благопріятныхъ жизненныхъ условій—относительно произвела въ $2^1/_2$ раза больше талантовъ, нежели чиновничій классъ, въ $6^1/_2$ разъ больше, нежели либеральныя профессіи, въ 23 раза больше, чѣмъ буржуазія и въ 200 разъ больше, чѣмъ пролетаріатъ. Такимъ образомъ, аристократическое дитя—при одинаковыхъ дарованіяхъ—имѣетъ въ 200 разъ больше шансовъ сдѣлаться талантомъ, чѣмъ пролетарій (I, 541—542). Къ такому же заключенію пришли уже «Гальтонъ и де Кандолль, пользуясь гораздо менѣе удовлетворительнымъ матеріаломъ (I, 542, примѣч.).

Итакъ, Бурдо и Одэнъ всячески стараются объяснять появленіе великихъ людей благопріятными обстоятельствами. Правда, у Одэна эта тенденція слабѣе выражена; онъ хочетъ даже быть совершенно объективнымъ, разсматривать факты безъ предвзятаго мнѣнія. И онъ никогда не говоритъ о безсиліи великаго человѣка въ отношеніи окружающей среды, какъ о какомъ-то законѣ. Онъ могъ только установить, что почти всегда на помощь великимъ людямъ приходилъ благопріятный случай, и онъ знаетъ, что достаточно одного лишь исключенія, чтобы признать законъ невѣрнымъ (I, 83). Правда, онъ не примѣнилъ этого къ вопросу о зависимости человѣческаго духа отъ окружающей среды.

Такимъ образомъ, во французской соціологіи вообще говоря господствуетъ вѣра въ безсиліе индивида. Противовѣсъ составляетъ только соціологическая теорія Г. Тарда [1]), который, правда, не далъ цѣльной конструкціи общества, но старался установить основной соціальный фактъ («le phénomene social élémentaire»). Этого факта Тардъ ищетъ въ личномъ вліяніи одного человѣка на другого, заставляющемъ послѣдняго подражать первому и отличающемся лишь количественно отъ вліянія гипнотизера на гипнотизируемаго (Log. soc. стр. 76—77). „Общество есть подражаніе, а подражаніе есть родъ сомнамбулизма" (Les lois, стр. 95). Объектомъ подражанія является «invention», «нововведеніе», (токъ нужно перевести выраженіе Тарда) создаваемое творческимъ умомъ («inventeur»). Жизнь общества, такимъ образомъ, представляетъ собою лишь частный случай повторенія, которое въ природѣ проявляется въ видѣ волнообразнаго движенія, въ органическомъ мірѣ—въ видѣ наслѣдственности, а въ соціальномъ—въ видѣ подражанія (Lois, 8, 12); повтореніе создаетъ сходныя черты и обусловливаетъ возникновеніе языковъ и наукъ (op. cit. 6, 15—16; Log. soc. 246). Законъ пріобрѣтаетъ еще болѣе общій характеръ, благодаря тому, что всѣ вещи, всѣ реальныя явленія обладаютъ стремленіемъ размножаться и наполнять собою міръ (Lois 129, 395—396; Log. soc. 138). Повсемѣстное распространеніе „invention" путемъ, „imitation", „логическое соотношеніе" (arrangement logique) между различными источниками свѣта и ихъ лучеиспусканіемъ,—вотъ собственно предметъ исторіи, которая только такимъ путемъ изъ поэмы становится наукой (Lois. 111, 118—119, 151, 162; Log. soc. 123, 135). Міровоззрѣнія (croyances) суть пластическія, а направленія воли (besoins, désirs)—функціональныя силы общества. (Lois 159, 160; Log. soc. 12). Оба элемента соціальной жизни, желанія и воззрѣнія, даже божество (Log. soc. 97) и обязанности (Lois

[1]) Les lois de l'imitation, 2-е изд., Парижъ, 1895; La logique sociale, Парижъ, 1895.

375) возникаютъ благодаря „invention“ отдѣльныхъ лицъ, распространяются въ пространствѣ и во времени благодаря подражанію (imitation); различные элементы ихъ содержанія борются между собою такъ же, какъ вся совокупность воззрѣній борется со всей совокупностью желаній. Въ отдаленной древности и въ средніе вѣка вслѣдъ за нововведеніемъ всегда наступалъ обычай (coutume), въ позднѣйшій періодъ древности и въ новое время—мода (Lois 39, 208, 369).

Вѣрно-ли, что подражаніе составляетъ основное соціальное явленіе (Log. soc. 76), я разсмотрю во второй части моей книги. Здѣсь дѣло идетъ лишь о томъ, что, согласно такому воззрѣнію, творческій индивидъ (l'inventeur) является двигателемъ исторіи. Онъ количественно отличается отъ массы, масса и онъ разнородны. Массѣ подражателей неизбѣжно и безсознательно свойственны пассивность, легковѣріе, заимствованіе; она походитъ на сомнамбулу. Новаторъ своими странностями, своей мономаніей, непоколебимой вѣрой въ самого себя и въ свою идею, въ нѣкоторомъ родѣ является психопатомъ (une sorte fou) (Log. soc. 77). Его идея обусловливается причинами, которыя исходятъ не изъ его общества (des causes extrasociales); она основана на наблюденіи природы или чужихъ обществъ (Lois 86). Скептицизмъ, окружающій новатора, не можетъ поколебать его въ этомъ (Log. soc. 77). Нововведеніе, изобрѣтеніе, равно какъ и открытіе всегда остается тайной генія; оно не допускаетъ «раціональнаго толкованія». Попытки вродѣ *Руло*, который въ своей «Кинематикѣ» хотѣлъ дать руководство къ механическимъ изобрѣтеніямъ, или Д. Ст. Милля, который даетъ въ своихъ методахъ индукціи указанія относительно открытія научныхъ истинъ, не могутъ обойтись безъ свободной комбинаціи генія (Log. soc. 175—176). Руло самъ сознается, что прежнія кинематическія теоріи не вызвали появленія какой-либо новой машины (Log. soc. 176, примѣч.). Духъ есть какъ-бы сфера возможныхъ явленій. Какъ реальное пространство состоитъ изъ прямыхъ и кривыхъ линій, такъ и духъ характеризуется логической прямолинейностью (rectilinéarités) и логическими извилинами (sinuosités). Если бы кто-нибудь обозрѣлъ не только всѣ дѣйствительныя изобрѣтенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ возможныя, то увидалъ бы, что все располагается правильными рядами. «Но пробѣлы неосуществленнаго (irréalisé), подобно причудливымъ извилинамъ материковъ и морей, придаютъ дѣйствительнымъ изобрѣтеніямъ живописный видъ» (Log. soc. 177 и примѣч. 1).—Способность перескакивать черезъ эти пробѣлы Тардъ считаетъ привиллегіей выдающихся умовъ.

Такимъ образомъ, Тардъ, у котораго, правда, меньше сторонниковъ, нежели у Бурдо,—рѣзко возстаетъ противъ всемогущества массы; онъ

придаетъ слишкомъ много значенія новаторамъ и пренебрегаетъ изъ-за соціальныхъ аналогій природными (similitudes vitales), о которыхъ упоминаетъ лишь случайно (Lois 41, 352). Споръ этотъ до высшей точки зрѣнія, примиряющей противорѣчія, «поднимающейся» надъ ними, повидимому, не дошелъ еще во Франціи. Но достаточно важно уже для правильнаго понятія исторіи, положеннаго въ основу моей книги, что Тардъ, убѣжденный въ несамостоятельности массъ, все же признаетъ историческими событія, касающіяся массъ. Онъ говоритъ (Log. soc. 197): «Важенъ въ исторіи тотъ фактъ, что массы идей или волевыхъ силъ приходятъ къ равновѣсію и къ количественному превосходству (L'équilibration et la majoration de masses de foi ou de forces de désir); событіемъ надо называть каждое явленіе, которое создаетъ новую форму равновѣсія или роста массъ идей или волевыхъ силъ.

Въ этомъ отношеніи понятія исторіи, повидимому, окончательно одержала верхъ во Франціи теорія, занимающаяся главнымъ образомъ изученіемъ жизни общества; кратко ее можно назвать коллективизмомъ. Спорятъ еще только о томъ, насколько индивидъ можетъ вліять на эту жизнь общества. Въ Германіи, наоборотъ, понятіе исторіи съ этой стороны еще не установлено. Изслѣдователи занимаются изученіемъ отдѣльнаго человѣка, не только какъ фактора, пробуждающаго жизнь цѣлаго общества, не только какъ типичнаго представителя людей, составляющихъ общество, но какъ индивида въ этомъ его качествѣ, индивида неповторяющагося. Помимо указанныхъ во введеніи философовъ, помимо вышеупомянутаго (стр. 179) историка Леманна, къ индивидуалистической школѣ слѣдуетъ причислить всѣхъ старыхъ историковъ, прямо не высказавшихся по этому вопросу. Противоположнаго направленія (это неизбѣжно, хотя прямо и не указано) держатся историки, занимающіеся изученіемъ коллективной дѣятельности націй ихъ «культуры» въ широкомъ смыслѣ слова или экономической жизни, со времени появленія книги K. W. Nitzsch'a «Die Gracchen und ihre Zeit» (1847). Только Э. Бернгеймъ, котораго «Lehrbuch der historischen Methode» впервые появилась въ 1889 году и послѣ него К. Лампрехтъ, въ своей «Deutsche Geschichte» (выходитъ съ 1891 года) стремящійся охватить широкое теченіе всей нѣмецкой «культуры» и представить «взаимную связь всѣхъ соціально-психическихъ факторовъ»,—только эти два ученыхъ сознательно выступили противъ стараго индивидуализма [1]). Особенно Лампрехтъ употребляетъ это имя для обозначенія стараго направленія и вмѣстѣ съ тѣмъ свое собственное называетъ коллективизмомъ; онъ забо-

[1]) О Бернгеймѣ см. выше стр. 4.

тится главнымъ образомъ о теоретическомъ обоснованіи новаго ученія [1]).

Исторія личностей, даже и тѣхъ, которые извѣстны были своей политической дѣятельностью, представляется Лампрехту чрезвычайно романической, потому что внутренніе побудительные мотивы отъ нашего знанія ускользаютъ (Alte und neue R. стр. 18). Не то въ исторіи состояній! — Здѣсь побудительные мотивы, опредѣляющіе извѣстное общественное состояніе или измѣняющіе его, гораздо легче распознаются. Общественныя состоянія представляютъ собою продукты не отдѣльнаго человѣка, а соціально-психическаго мышленія и воли. Ихъ основаніемъ, такимъ образомъ, являются мысли и чувства, двигающія массами; эти чувства и мысли, проявляясь во многихъ лицахъ, яснѣе обнаруживаются; они вмѣстѣ съ тѣмъ проще и обладаютъ «генерическими свойствами», тогда какъ индивидуальные мотивы обыкновенно въ высшей степени запутаны и сложны (Alte und neue R. стр. 6). Соціальные, бытовые элементы являются базисомъ, а не придаткомъ свободнаго развитія (D. Zeitschr. f. G. стр. 86—87); Свобода—не случайность (op. cit. стр. 90). Важнѣйшія соціально-психическія области: языкъ, хозяйство, искусство, нравы, мораль, право (D. Zeitschr. f. G. стр. 116, 117, 144), —все это произведенія націй, естественныхъ обществъ (ibid. стр. 99), предметы «исторіи культуры», изучающей внутреннюю національную жизнь.

Конечно, ни одно общественное состояніе не слѣдуетъ разсматривать, какъ нѣчто застывшее и неподвижное; наряду съ тенденціей къ постоянству необходимо обратить вниманіе и на тѣ силы, которыя вызываютъ перемѣны въ обществѣ. Въ особенности неудовлетворительнымъ представляется пріемъ старыхъ историковъ государственнаго устройства и права, набрасывавшихъ систематическія картины общественныхъ состояній въ различные періоды и выводившихъ при помощи понятій позднѣйшія эпохи изъ прежнихъ; необходимо при посредствѣ соціальныхъ наукъ и психологіи народовъ указать тенденціи къ развитію, лежащія въ основѣ каждаго учрежденія (Alte und neue Richtungen, стр. 21; D. Zeitschr. f. g. стр. 115). Идеи, руководящія людьми и создающія учрежденія, вытекаютъ имманентно изъ соціальныхъ отношеній, а не трансцендентно изъ метафизической необходимости. Только при такихъ условіяхъ возможна развивающая исторія. Старая, политическая исто-

[1]) Особенно въ сочиненіи: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Берлинъ 1896, и статьѣ: Was ist Kulturgeschichte? въ „Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“ N. F., I (1896—97), 2 книга, стр. 75 и слѣд. тутъ же, стр. 77, Лампрехтъ называетъ свою теорію коллективистической, а старую индивидуалистической.

рія тоже была развивающей, но по большей части лишь въ качествѣ біографіи героевъ; изъ постояннаго характера героя она выводила его дѣятельность (Alte und neue R., стр. 9 и слѣд.). Теперь героя ужъ не нужно изолировать, его слѣдуетъ объяснять общественнымъ состояніемъ; наряду съ этимъ онъ самъ долженъ вліять на общество, потому что внутреннія, „нараждающіяся стремленія“ своихъ современниковъ онъ лучше понимаетъ, чѣмъ они сами и направляетъ ихъ къ цѣли (D. Zetschr. f. G. стр. 109). Такъ какъ политическая исторія не можетъ уже оставаться исторіей личностей, то она сама становится частью исторіи культуры, посвященной могущественнѣйшему изъ соціальныхъ союзовъ, хотя все же не вполнѣ самостоятельному союзу, — государству (D. Zeitschr. f. G. стр. 141—142).—Такимъ образомъ, у Лампрехта индивидъ, какъ таковой, по тремъ основаніямъ, не можетъ быть объектомъ исторической науки. 1) Индивидъ не поддается всестороннему и полному опредѣленію; въ крайнемъ случаѣ, онъ доступенъ художественной апперцепціи. 2) Исторія индивидовъ представляетъ собою безконечную, неразрѣшимую задачу. 3) Если бы даже индивидъ могъ быть опредѣленъ, и существовала исторія всѣхъ, то и въ такомъ случаѣ, какъ индивиды, они не имѣли бы важнаго значенія; суть ихъ, въ извѣстномъ смыслѣ вѣчное содержаніе заключается въ общественномъ состояніи, которому они содѣйствовали. Л. Ранке, съ годами все меньше и меньше думалъ о творческомъ вліяніи великихъ людей (D. Zeitschr. f. g. стр. 105). Во второй половинѣ XVIII вѣка и въ первой половинѣ XIX создавались исторіи личностей, государствъ, человѣчества (D. Zitschr. f. g. стр. 96); Лампрехтъ полагаетъ, что теперь необходимо исходить отъ націи, носительницы культуры, изслѣдовать смѣну ея состояній, сравнивать ее съ другими націями, устанавливать типическія черты и такимъ образомъ подняться до исторіи человѣчества (ibid. стр. 99 и слѣд.).

Воззрѣнія Лампрехта имѣютъ за собою такую силу истины, что противники ихъ едва въ состояніи защищаться, наоборотъ, даже невольно приближаются къ нимъ. Такъ, О. Гинце [1]) признаетъ необходимость соціально-психическаго изслѣдованія, въ которомъ видитъ только дополненіе къ прежней исторической наукѣ, а не переворотъ въ ней. Онъ не замѣчаетъ, что Лампрехтъ, принимаетъ въ соображеніе индивидуальный моментъ, въ особенности для дальнѣйшаго развитія общественныхъ состояній; при этомъ онъ упускаетъ изъ виду, что Лампрехтъ, подобно другимъ историкамъ, признаетъ количественную разницу

Historische Zeitschrift, основана H. v. Sybel'емъ, 78-й томъ, стр. 60 и слѣд.

между дѣятельностью великихъ людей и поведеніемъ средней массы; ее-то онъ и принимаетъ въ разсчетъ для дальнѣйшаго развитія всего общества.

Такимъ образомъ, и въ Германіи споръ будетъ рѣшенъ не въ пользу теоріи великихъ людей.

Мое личное отношеніе къ этому вопросу представляетъ собою неизбѣжное слѣдствіе того понятія исторіи, которое я установилъ въ началѣ предлагаемаго сочиненія.

Индивидъ, какъ таковой, является предметомъ не исторіи, а естественныхъ наукъ. Фактически предшествующая историческая наука инстинктивно пришла къ этому заключенію. Индивидъ, не представлявшій собою ничего типическаго и не игравшій руководящей роли, никогда не былъ достойнымъ объектомъ изслѣдованія. Историческія движенія и состоянія суть движенія и состоянія массъ. Спрашивается только, какъ велико участіе выдающагося человѣка въ тѣхъ причинахъ, которыя ихъ вызываютъ.

Необходимо прежде всего разсмотрѣть вопросъ о возникновеніи великаго человѣка [1]). И въ данномъ случаѣ дѣло идетъ не о благопріятныхъ или неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, которыми занимался Одэнъ, потому что вопросъ этотъ легко разрѣшить, и опытнымъ путемъ онъ уже разрѣшенъ. Иногда, хотя и рѣдко, встрѣчается могучая воля, которая на своемъ пути преодолѣваетъ всѣ внѣшнія преграды. Болѣе важнымъ является вопросъ объ образованіи идей, направляющихъ дѣятельность великаго человѣка. Беретъ-ли онъ ихъ извнутри себя, а вопреки окружающему міру, или же, наоборотъ, идеи должны быть сильно распространены во внѣшней средѣ, для того чтобы пріобрѣсти прочное вліяніе на него? Я думаю, что послѣднее предположеніе вѣрно. Идея, зародившаяся въ индивидѣ или привитая ему воспитаніемъ, сама по себѣ неспособна продолжительное время руководить индивидомъ въ его дѣятельности. Если идеи всего окружающаго міра прямо противоположны ей или существенно разнятся по направленію, то великій человѣкъ, въ крайнемъ случаѣ, можетъ совершить одно какое-либо дѣйствіе; его идея скоро будетъ подавлена натискомъ чуждыхъ ей идей. Наша дѣятельность опредѣляется не мимолетными мыслями, какъ-бы прорѣзывающими мозгъ, а постоянными идеями, повторяющимися въ разнообразной связи. Въ отношеніи воспитанія это призналъ I. F. Herbart [1]); онъ говоритъ: «Правда, въ душѣ человѣка ничто не пропадаетъ, но на лицо въ сознаніи имѣется лишь немногое; только то, что особенно сильно и разнообразно ассоціируется, легко и часто можетъ появляться въ душѣ и только наиболѣе выдающееся побуждаетъ насъ дѣйствовать». Мысль эта примѣнима не только къ дѣтямъ, но и къ взрослымъ: только наиболѣе выдающееся,—относительно, какъ думаетъ и Гербартъ,—т. е. только то, что путемъ разнообразнаго, все усиливающагося повторенія пріобрѣло наибольшее значеніе въ нашемъ сознаніи,—только это побуждаетъ насъ къ дѣятельности. Тоже, думаетъ и F. A. Lange, когда кроткому и постоянному вліянію христіанскихъ идей, именно потому что онѣ дѣйствовали постоянно, приписываетъ не только нашъ моральный прогрессъ, но также и въ значительной степени прогрессъ интеллектуальный [2]).

[1]) Объ отношеніяхъ геніальнаго человѣка къ средѣ до сихъ поръ еще нѣтъ психологической монографіи. S. Schilder, Das Genie in der Geschichte, Лейпцигъ, 1894, — маленькая книженка, составленная изъ пустыхъ фразъ. Новы у него только ошибки; напр. Платонъ будто-бы считалъ генія неспособнымъ къ политикѣ.

Такими постоянно дѣйствующими, постоянно повторяющимися идеями являются прежде всего идеи воспитанія. Воспитаніе же исходитъ изъ всего общества, въ которомъ живетъ данный субъектъ, или, по крайней мѣрѣ, изъ тѣсно замкнутой значительной общественной группы. Такимъ образомъ, общество даетъ свое направленіе будущему великому человѣку. «Прежде чѣмъ онъ (великій человѣкъ) сможетъ образовать свое общество, это общество должно образовать его самого», говоритъ Спенсеръ [3]). Но если отдѣльный человѣкъ не можетъ уйти въ сторону, то, не можетъ-ли это сдѣлать цѣлая замкнутая группа и воспитать въ своемъ направленіи подрастающее поколѣніе? Такъ напримѣръ, міросозерцаніе Шопенгауера и его ученіе объ аскетизмѣ могли бы сдѣлаться вѣрованіемъ какой-либо общины, которая въ такомъ духѣ стала бы воспитывать своихъ дѣтей. Но дѣти не сохранятъ этого міросозерцанія, когда вступятъ въ жизнь и общественные взгляды окажутся противоположными идеямъ ихъ воспитанія. То, что дала имъ школа, будетъ заглушено новыми, чуждыми впечатлѣніями и не принесетъ никакихъ плодовъ въ смыслѣ практической дѣятельности. Итакъ, воспитаніе, хотя въ абстрактномъ смыслѣ и можетъ внушить совершенно новое міровоззрѣніе юному великому человѣку, однако, in concreto лишь въ томъ случаѣ способно дать результаты, если его идеалы совпадаютъ съ сильнымъ, все возрастающимъ теченіемъ общественнаго мнѣнія или мнѣніемъ той части об-

[1]) Allgemeine Pädagogik, Введеніе въ концѣ.

[2]) Geschichte des Materialismus (3-е изд.), II, Изерлонъ, 1877, стр. 489.

[3]) The Study of Sociology. Ср. также Essays I, Лондонъ, 1883 стр. 392.

щества, которой оно можетъ поручить дальнѣйшее укрѣпленіе взглядовъ воспитанника. Воспитаніе поэтому не можетъ внушать на всю жизнь идей, совершенно чуждыхъ средѣ. Оно лишь въ томъ случаѣ дастъ результаты, если согласуется съ сильнымъ существующимъ уже или возникающимъ и возрастающимъ общественнымъ движеніемъ. Путемъ воспитанія великій человѣкъ черпаетъ свои мысли изъ окружающей среды.

Но что же происходитъ при наступленіи его зрѣлости и самостоятельной дѣятельности? Составляетъ-ли великій человѣкъ, какъ полагаетъ Бурдо и ясно высказывается Спенсеръ [1]), случайную ничтожную причину, которая «разрѣшаетъ существующія уже скрытыя силы», устраняя, такимъ образомъ, ничтожныя, незначительныя препятствія, или же онъ представляетъ собою нѣчто большее, увеличиваетъ существующую силу, дѣлаетъ къ ней прибавленія, которыхъ никто другой изъ массы народа не въ состояніи былъ бы сдѣлать? Я склоненъ утверждать послѣднее. Никто, даже Бурдо и Спенсеръ, не оспариваютъ, что „великій человѣкъ“ количественно превосходитъ своихъ современниковъ. Онъ больше видитъ, глубже чувствуетъ, правильнѣе судитъ, нежели они, можетъ лучше выразить то, что всѣхъ волнуетъ. Отсюда неизбѣжно слѣдуетъ, что «великій человѣкъ» является моментомъ ускоренія движенія, что безъ него все прогрессировало бы медленнѣе.

Далѣе, каждый историческій человѣкъ вліяетъ не только самъ по себѣ, но и тѣмъ способомъ, какимъ онъ отражается въ умахъ современниковъ Выдаваясь надъ другими, онъ виденъ издалека; единомышленникамъ онъ представляется воплощеніемъ общей идеи, становится средствомъ ихъ объединенія, ихъ живымъ знаменемъ, вокругъ котораго они всѣ собираются. Идеи сами по себѣ обладаютъ большой силой распространенія вслѣдствіе склонности къ подражанію, которая во всякомъ случаѣ представляетъ собою соціальную силу, хотя и не величайшую соціальную силу, какъ думаетъ Тардъ. Эта склонность къ подражанію усиливается, становится болѣе прочнымъ средствомъ объединенія, когда объектомъ ея служитъ великій человѣкъ. Человѣку кажется, что онъ самъ возвышается, когда подражаетъ великому человѣку. Стремленіе къ совершенству вслѣдъ затѣмъ приходитъ на помощь склонности къ подражанію.

До сихъ поръ рѣчь шла только о герояхъ дѣла. Что же сказать о герояхъ мысли и о прогрессѣ искусства и науки, который имъ приписывается? Всегда говорятъ, что творческій геній стоитъ на плечахъ своихъ предшественниковъ и продолжаетъ ихъ дѣло, въ нѣкоторомъ

[1]) The Study of Sociology, нѣм. перев. 1, стр. 44.

рядѣ *pro virili parte*. Но и здѣсь тоже допускается количественная разница, превосходство генія надъ единомышленниками. И именно здѣсь количественная разцѣнка не исчерпываетъ всѣхъ отношеній. Въ умственной жизни въ самомъ широкомъ смыслѣ слова примѣнимо положеніе гегелевской философіи, заключающееся въ томъ, что количественныя различія могутъ превращаться въ качественныя, и что въ каждомъ прогрессѣ существуютъ узловые пункты, въ которыхъ такое превращеніе совершается [1]). Тотъ, кто умѣетъ продолжительнѣе и послѣдовательнѣе другихъ мыслить, достигаетъ не только большаго количества знаній, но вмѣстѣ съ тѣмъ и другого качества. Онъ можетъ дойти до мысли, благодаря которой всѣ пріобрѣтенія человѣчества увидитъ въ лучшемъ порядкѣ; или мысль эта дастъ ему новую точку зрѣнія и приведетъ къ цѣлому ряду новыхъ открытій. Именно такихъ «творческихъ» мыслей до сихъ поръ нельзя получать методически; онѣ всегда были привиллегіей выдающихся умовъ; благодаря имъ, великіе люди не только продолжаютъ направленіе своихъ предшественниковъ, не только прибавляютъ новыя знанія въ исторіи наукъ, но до нѣкоторой степени достигаютъ новаго, высшаго уровня, откуда легко открывается болѣе широкій кругозоръ. Если Бурдо (op. cit. стр. 30) говоритъ, что всѣ люди, вмѣстѣ взятые, имѣютъ больше ума, нежели Вольтеръ и больше знаній, нежели Аристотель, то онъ забываетъ при этомъ, что сложеніе умовъ не есть возведеніе въ степень, не создаетъ ума высшаго качества. Безчисленныя красныя точки всѣ вмѣстѣ не дадутъ ни одной желтой, а увеличеніе секундныхъ колебаній эѳира и сокращеніе длины волнъ превращаютъ красный цвѣтъ въ желтый. Такъ и къ новымъ истинамъ приводитъ высшее мышленіе одного, а не слабое мышленіе многихъ.

Представленіе о животномъ царствѣ, какъ о постепенномъ рядѣ формъ, въ которомъ высшія формы послѣдовательно развивались изъ низшихъ, было широко распространено задолго до Дарвина; борьба за существованіе въ животномъ царствѣ тоже всюду наблюдалась, а со временъ Лукреція сдѣлалась предметомъ изслѣдованія [2]); особенно рѣзко оттѣнилъ ее Эразмъ Дарвинъ, дѣдъ Чарльза Дарвина. И все же Чарльзу Дарвину выпало на долю въ общеизвѣстной борьбѣ за существованіе открыть причину общепризнанной эволюціи и путемъ отдѣльныхъ изслѣдованій подтвердить это открытіе, которое затѣмъ привело къ неисчислимымъ новымъ наблюденіямъ, изслѣдованіямъ и выводамъ. Перспектива была

[1]) Ср. Hegel, Logik I (Томъ III собранія сочиненій) (2-е изд.), Берлинъ, 1841, стр. 430 и слѣд.

[2]) Ср. E. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin, 3-е изд. Парижъ, 1896, стр. 19.

извѣстна и до Леонардо да Винчи, но онъ первый изучилъ ея математическіе законы и, такимъ образомъ, далъ возможность всей позднѣйшей живописи вѣрнѣе изображать третье измѣреніе [1]). Въ каждой наукѣ и въ каждомъ искусствѣ мы найдемъ людей, которые глубже и яснѣе смотрятъ, нежели всѣ ихъ современники, которые поэтому не только работаютъ въ извѣданныхъ областяхъ, но открываютъ и новыя поприща, по выраженію Гегеля, дѣлаютъ изъ прогресса узловую линію.

Конечно, и въ данномъ случаѣ исторіи принадлежитъ только то, что великій человѣкъ совершаетъ, имѣя въ виду разрѣшеніе общихъ задачъ, касающихся всего человѣчества или, по крайней мѣрѣ, группу, въ которой самъ живетъ. Все, что не касается важныхъ вопросовъ и задачъ, интересующихъ человѣчество, для исторіи искусства и науки безразлично. Астрономическія работы Ньютона составляютъ необходимое, незабвенное звено въ общей цѣпи научнаго развитія; а его объясненія пророка Даніила и Апокалипсиса, — плодъ чисто личной идіосинкразіи, не имѣютъ никакого значенія для исторіи, несмотря на то, что они въ высшей степени индивидуальны, никогда не повторяются и, такимъ образомъ, въ силу индивидуалистической теоріи, являются настоящимъ объектомъ исторической науки.

Здоровый, работающій для человѣчества Ньютонъ — историческая личность; — больной Ньютонъ, фантазеръ, можетъ въ крайнемъ случаѣ, служить сюжетомъ для романа, сострадательно изображающаго судьбы отдѣльныхъ лицъ. Если одинъ историкъ-ученый случайно изобразилъ и этого второго Ньютона [2]), то онъ превысилъ свою задачу и уклонился въ область историческаго романа. Романъ этотъ, можетъ быть, и очень интересенъ, но исторія тутъ не при чемъ, — разсказъ переходитъ — тамъ, гдѣ не занимается важною для всѣхъ дѣятельностью героя, въ индивидуальную психологію, которая составляетъ часть общей психологіи. Такого рода личныя уклоненія или комбинаціи науки и искусства не могутъ служить основаніемъ для опредѣленія задачъ науки.

Итакъ великій человѣкъ, какъ историческій моментъ, имѣетъ гораздо больше значенія, чѣмъ можно судить по количеству силы, которымъ онъ выдается среди современниковъ. Вліяніе его значительнѣе, нежели можно думать на основаніи одного лишь излишка его силы, сравнительно со среднимъ уровнемъ, потому что и въ качественномъ отношеніи дѣятельность его отличается отъ дѣятельности средняго человѣка.

---

[1]) A. Woltmann u K. Woltmann, Geschichte der Malerei II, Лейпцигъ, 1882, стр. 543.

[2]) Напр. D. Brewster, Sir Isaak Newtons Leben, nebst einer Darstellung seiner Entdeckungen, нѣм. переводъ Goldberg'a и Brandes'a, Лейпцигъ, 1833.

Въ области воли, дѣла, оказывая могучее содѣйствіе, великій человѣкъ является вмѣстѣ съ тѣмъ объединителемъ, который предупреждаетъ раздробленіе силъ, направляетъ ихъ къ единой цѣли и тѣмъ упрочиваетъ ихъ значеніе. Въ области мысли онъ не только добавляетъ извѣстную сумму новыхъ положеній на основаніи стараго принципа, но часто открываетъ новый принципъ, завоевываетъ, въ нѣкоторомъ родѣ, новое измѣреніе, а не часть стараго, какъ другіе, и обогащаетъ, такимъ образомъ, какъ-бы однимъ взмахомъ, нашъ кругозоръ новымъ міромъ.

При всемъ томъ, исторія не можетъ ограничиться исторіей великихъ людей. Мы не должны забывать, что согласно опредѣленіямъ Конта и, независимо отъ него, Вундта, отдѣльный человѣкъ есть лишь абстракція, что на самомъ дѣлѣ живетъ только общество, что индивиды сильно зависятъ отъ современниковъ, въ отношеніи воспитанія своихъ идей и воздѣйствія своимъ примѣромъ на окружающихъ. Самостоятельное ихъ творчество заключено въ рамки ихъ воспитанія и общественной дѣятельности. Общество представляетъ собою почву, на которой они выросли, и которую они вмѣстѣ съ тѣмъ оплодотворяютъ. Если почва эта утрачиваетъ свои питательные соки, то уже болѣе не производитъ, не носитъ на себѣ великихъ людей. Только въ эпохи расцвѣта, строгаго экономическаго и нравственнаго порядка народы обладаютъ достаточной силой, для того чтобы создавать великихъ людей и снабжать ихъ достаточнымъ количествомъ приверженцевъ для выполненія намѣченныхъ цѣлей. Въ періоды упадка изъ болѣе или менѣе тѣсныхъ кружковъ, сохранившихъ въ себѣ нравственный идеализмъ, могутъ еще выходить великіе люди, но въ „выродившемся поколѣніи“ они не найдутъ уже достаточнаго количества единомышленниковъ. Наступаетъ время „всемірно-историческихъ трагедій“ [1]).

Въ исторіи искусствъ наблюдается аналогичное явленіе. И здѣсь только періоды расцвѣта народной жизни оказываются плодотворными. Высокое, истинное искусство требуетъ цѣльныхъ, способныхъ чувствовать, мыслить, обладающихъ волей людей въ качествѣ образцовъ, художниковъ и зрителей. То, что появляется въ періоды начинающагося упадка, является подражаніемъ и не должно насъ вводить въ заблужденіе. Четыре традиціонныхъ «золотыхъ» вѣка искусства при ближайшемъ разсмотрѣніи сводятся къ двумъ. Эпоха Фидія создала настоящія художественныя

---

[1]) Herder (op. cit. кн. 13, VI, 11): „Подобно тому какъ солнце при закатѣ своемъ, окруженное туманомъ горизонта, имѣетъ большій дискъ и пріобрѣтаетъ романтическій видъ, такъ и политика (Staatskunst) Греціи въ эту эпоху (Филопеменъ и Аратъ) характеризуется особой прелестью; но лучи заходящаго солнца уже не грѣютъ такъ, какъ въ полдень, и политика умирающей Греціи осталась безсильной“.

произведенія, коренившіяся въ національномъ міровоззрѣніи. Эпоха Августа, наоборотъ, была лишь подражаніемъ древнимъ римскимъ или греческимъ образцамъ. Вѣкъ Медичи черпалъ свое искусство изъ собственныхъ нѣдръ, потому что въ то время духъ новооткрытой древности произвелъ глубокое впечатлѣніе на умы. Но вѣкъ Людовика XIV былъ лишенъ вдохновенной мысли и потому не далъ ничего, кромѣ холоднаго подражанія античнымъ образцамъ, кромѣ изображенія французской придворной жизни подъ античными или средневѣковыми названіями. Наоборотъ, слѣдовало бы признать золотымъ вѣкомъ доисторическія времена, когда появились великія народныя поэмы, средніе вѣка съ ихъ архитектурой и поэзіей, эпоху Шекспира и классическій періодъ нѣмецкой поэзіи. Эти произведенія искусства создались по истинѣ исключительно изъ стремленія къ возвышенному. Мы видимъ, что эпохи упадка, пожалуй, прогрессируютъ въ отношеніи техники, можетъ быть, и въ отношеніи точности наблюденій, но онѣ не прибавляютъ новаго внутренняго содержанія къ унаслѣдованнымъ сокровищамъ искусства.

Нѣсколько иначе обстоитъ дѣло съ наукой. Повидимому, она меньше зависитъ отъ жизни народа, нежели искусство. Даже въ періоды упадка, какъ напримѣръ, въ Александріи въ царствованіе Птоломеевъ, наука прогрессируетъ, создаетъ открытія. Взаимная связь явленій въ объективномъ мірѣ повторяется въ связи научнаго изслѣдованія и уносетъ его впередъ, независимо отъ воли отдѣльныхъ людей. Наука требуетъ бо́льшаго мышленія, но меньшей энергіи чувства, нежели искусство. Она требуетъ труда, т. е. постояннаго, умѣреннаго напряженія воли, но не требуетъ дѣйствія, т. е. мгновеннаго, великаго, на все готоваго самопожертвованія, которое по большей части не остается одинокимъ, а влечетъ собою новыя «дѣйствія». Такое самопожертвованіе и такія дѣйствія свойственны главнымъ образомъ политикамъ и пророкамъ; наука ведетъ болѣе спокойную жизнь, „in umbris“, какъ говорили римляне. Отъ реальной жизни, отъ игры воли она болѣе удалена, нежели искусство; вотъ почему на жизнь наука вліяетъ лишь косвенно, при помощи посредствующихъ звеньевъ.

Великая, національная жизнь—это, главнымъ образомъ, жизнь воли, а воля соединяется съ равными волями, чтобы успѣшнѣе вести борьбу за существованіе. Прогрессъ соединенія воль по Вундту [1]) законъ бытія. Такимъ образомъ, главнымъ предметомъ исторической науки всегда будутъ великіе волевые комплексы; даже самый выдающійся человѣкъ является лишь составнымъ элементомъ этихъ комплексовъ; онъ отчасти обусловливаетъ ихъ, отчасти самъ ими обусловливается.

[1]) System der Philosophie, Лейпцигъ, 1889, стр. 400.

Н. З. Ивановъ

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Антропогеографическая теорія.

Открытіе, что географическое положеніе, устройство почвы и климатъ какой-либо страны оказываютъ рѣшающее вліяніе на характеръ ея обитателей, очень старо. Извѣстно сочиненіе Гиппократа: «περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων», въ которомъ мысль эта на основаніи разнообразныхъ наблюденій подтверждается многими примѣрами. У Геродота, Ѳукидида и другихъ древнихъ философовъ, историковъ и географовъ тоже встрѣчается много замѣчаній по этому поводу. Но греки какъ и римляне, шедшіе по ихъ стопамъ, ограничивали вліяніе географическихъ моментовъ, главнымъ образомъ, если не исключительно, постояннымъ бытомъ населенія, въ особенности же ихъ психическими свойствами, темпераментомъ [1]) и характеромъ экономическаго строя. Бодэнъ [2]), Бэконъ и Монтескье [3]), новѣйшіе послѣдователи этой мысли, тоже не пошли дальше грековъ. Только Гердеръ сдѣлалъ шагъ впередъ; онъ поставилъ въ зависимость отъ географическаго положенія и физической среды не только бытъ народовъ, но также ихъ мышленіе, дѣятельность и страданія, т. е. исторію [4]). Внутреннюю зависимость наукъ отъ мѣстоположенія и судбъ человѣческаго рода онъ выразилъ въ томъ, что исторію назвалъ движущейся географіей, а географію остановившейся исторіей [5]).

Прежде всего Гердеръ ограничиваетъ преувеличенное значеніе, которое Монтескье и другіе приписывали климату. „Климатъ не принуждаетъ, а склоняетъ“ (книга 7, III, конецъ), говоритъ онъ, примыкая къ Бэкону. Слѣдовъ вліянія климата, въ которомъ живутъ камчадалы, онъ ищетъ въ ихъ миѳологіи (книга 8, II) и затѣмъ высказываетъ общее положеніе: «Миѳологія каждаго народа есть выраженіе своеобразныхъ понятій о природѣ, въ особенности же она обусловливается количествомъ

[1]) Ср. K. Pöhlmann, Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, Лейпцигъ, 1879. стр. 10, 51 и слѣд., 92.

[2]) О Бодэнѣ ср. K. Flint, op. cit. стр. 65 и слѣд., и K. Mayr, Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit, I, Вѣна, 1877, стр. 72 и слѣд.

[3]) О Бэконѣ ср. K. Mayr, op. cit. стр. 87 и слѣд.; о Монтескье K. Flint, op. cit. стр. 93 и слѣд., особенно стр. 103 и слѣд.

[4]) Это важное различіе у Гердера выражено не прямо, а только implicite. Сознательно оно формулировано у F. Ratzel'я, Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, 2 т., Штуттгартъ, 1882 и 1891, I, стр. 60—61.

[5]) Приведено у Ратцеля, op. cit. II, стр. 147

добра и зла, которыя народъ находитъ въ природѣ, судя по ея климату и свойствамъ, и зависитъ отъ того, какъ народъ объясняетъ себѣ одно другимъ». Въ книгѣ II, III онъ примѣняетъ это положеніе къ ламаизму. Правда, Гердера никогда не покидаетъ чувство мѣры въ его утвержденіяхъ. Общая формула его гласитъ (книга 12, VI): «Мнѣ кажется, что на землѣ повсюду существуетъ лишь то, что можетъ на ней существовать, отчасти въ силу географическаго положенія и потребностей данной мѣстности, отчасти въ силу обстоятельствъ и случайностей времени, отчасти же подъ вліяніемъ врожденнаго или постепенно вырабатывающагося характера народовъ». Въ книгѣ 13, II онъ восклицаетъ: «Кто далъ этимъ нѣкогда дикимъ племенамъ ихъ языкъ, поэзію и образную мудрость? Ихъ далъ имъ геній природы, страна, образъ жизни, эпоха, національный характеръ». Но не только климатъ создаетъ миѳологію. «Въ немъ (т. е. въ живомъ царствѣ тѣней воображенія народовъ) отражаются вообще климаты и націи. Сопоставьте гренландскую миѳологію съ индійской, лапландскую съ японской, перуанскую съ негритянской, и вы получите полную географію творческаго духа» (книга 8, II). Не только климатъ, но и характеръ индійской націи объясняетъ по Гердеру прочную устойчивость браманизма (книга II, IV). Но въ концѣ концовъ и характеръ народа, по крайней мѣрѣ, врожденный, если не самостоятельно «развивающійся» тоже сводится къ вліянію климата и географическаго положенія. Отсталость азіатскихъ народовъ и упорная преданность унаслѣдованнымъ формамъ оправдываются «сплошнымъ однообразіемъ страны и случайностями, которымъ они подвержены въ особенности въ горахъ» (книга 15, I). Отсюда только одинъ шагъ еще, и Гердеръ утверждаетъ, что судьбы и исторія народовъ объясняются главнымъ образомъ природой ихъ мѣстопребыванія. Книга 13, I: „Если бы восточная Азія имѣла древнюю морскую торговлю и Средиземное море, которыхъ нѣтъ у нея теперь въ силу географическаго положенія, то весь ходъ культуры измѣнился бы". Политическая разрозненность и отсутствіе единства въ Италіи по Гердеру результатъ „географическаго положенія страны между горами и берегами моря" (книга 14, I). На „исторію" нѣмецкихъ народовъ въ связи съ множествомъ другихъ обстоятельствъ, вліяло также „физическое положеніе страны, какъ и политическое" (книга 16, III). Такъ какъ Европа въ извѣстномъ смыслѣ представляетъ собою лишь склонъ многолюднаго монгольскаго плоскогорья Азіи, то этимъ самымъ какъ бы географически предполагался татарскій періодъ въ Европѣ (именно переселенія народовъ изъ Азіи въ Европу и нападенія на прежнихъ переселенцевъ) (книга 16, VI). Европу вообще Гердеръ характеризуетъ слѣдующими словами: „Не напрасно природа

изрѣзала эту маленькую часть свѣта столькими берегами и бухтами, не напрасно снабдила ее столькими судоходными рѣками и морями; съ древнѣйшихъ временъ по нимъ двигались народы" (книга 20, I). При всемъ томъ, Гердеръ не забываетъ, что климатъ и географическое положеніе не являются единственной силой. „Поселите китайцевъ въ Греціи, — и наша Греція никогда не возникла бы" (книга 13, VII).

Такимъ образомъ, Гердеръ былъ важнѣйшимъ предшественникомъ К. Риттера; опираясь на Гердера, послѣдній могъ рѣшиться на попытку превратить „землеописаніе" въ „землевѣдѣніе", землевѣдѣніе же, между прочимъ, имѣетъ цѣлью „изучить отношенія земной поверхности къ исторіи" [1]), т. е. объяснить исторію отчасти географіей.

Но Риттеръ, подобно Гердеру, не претендуетъ нигдѣ на то, чтобы всю причинность историческихъ событій вывести изъ географіи. Онъ говоритъ [2]): „Человѣческій родъ все болѣе и болѣе освобождается отъ оковъ силъ природы, человѣкъ все меньше и меньше зависитъ отъ клочка земли, который родилъ его". Въ мою задачу не входитъ приводить здѣсь идеи всѣхъ его единомышленниковъ и послѣдователей. Я разсмотрю только новѣйшее сочиненіе, занимающееся разрѣшеніемъ проблемъ Риттера, которое, основываясь на всемъ богатствѣ современныхъ географическихъ знаній, даетъ лучшіе отвѣты, какіе только пока возможны. Это названная уже «Антропогеографія» Фр. Ратцеля. Она избираетъ человѣка предметомъ землевѣдѣнія, „насколько онъ зависитъ отъ пространственныхъ отношеній земли или находится подъ ихъ вліяніемъ" (I, 20). Для первоначальной исторіи человѣчества географія является даже единственнымъ руководителемъ; она имѣетъ самое важное значеніе при разрѣшеніи основныхъ вопросовъ о происхожденіи человѣческаго рода (I, 463). Но и впослѣдствіи внѣшняя природа, если и не всемогуща, то все же очень сильна. «Религія, наука и поэзія въ значительной степени являются отраженіемъ природы въ духѣ человѣческомъ" (I, стр. 21).

Ратцель систематически берется за свою задачу. Онъ различаетъ четыре рода вліянія географическихъ моментовъ (I, стр. 59 и слѣд.); 1) непосредственное вліяніе на тѣло и духъ отдѣльныхъ лицъ, составляющихъ народъ. Усиливаясь огромной продолжительностью времени, въ теченіе котораго оно дѣйствуетъ, это вліяніе,—первоначально, какъ въ геологіи до ф. Гоффа и Лайэлля, на него обращали слишкомъ мало

---

[1]) О К. Риттерѣ ср. F. Ratzel, op. cit. I, стр. 6 стр. 25 и слѣд., стр. 44 и слѣд.

[2]) Приведено у R. Rocholl'я, Die Philosophie der Geschichte, I, Гёттингенъ, 1878, стр. 317. Ср. F. Ratzel, op. cit., I, стр. 54.

вниманія (I, стр. 69 74),—создаетъ физическія и духовныя расовыя различія. 2) Вліяніе на распространеніе народовъ въ пространствѣ, какъ въ отношеніи направленія, такъ и объема; напримѣръ, горы раздѣляютъ народы, а обширныя равнины соединяютъ. 3) Вліяніе этого распространенія, являющагося результатомъ тѣхъ или иныхъ отношеній въ пространствѣ, на сохраненіе или исчезновеніе извѣстныхъ особенностей. 4) Вліяніе на „внутреннее строеніе народнаго организма",—природа доставляетъ людямъ свои болѣе или менѣе богатые дары, облегчаетъ или затрудняетъ внѣшнія сношенія. Въ первомъ и третьемъ разрядахъ указаны физіологическія и психологическія вліянія на человѣчество, образующія статическую группу; во второмъ и четвертомъ указана механическая группа, вліянія на волю, которыя отчасти вызываютъ дѣятельность, отчасти направляютъ ее или ограничиваютъ; результатомъ ихъ также могутъ быть этнографическія, соціальныя или политическія состоянія.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что возникновеніе общественныхъ состояній сводится къ вліянію природы, отчасти прямому, отчасти косвенному при помощи дѣйствій, какъ посредствующихъ звеньевъ; мнѣ, однако, кажется, что Ратцель недостаточно выдвинулъ обратную реакцію, такъ сказать, пріобрѣтенныхъ состояній на дѣйствія. Безусловная объективность, осторожность и широкій кругозоръ Ратцеля не позволяютъ ему проходить мимо относящихся сюда фактовъ. Такъ, онъ приводитъ нѣсколько случаевъ, гдѣ расовыя свойства или соціальныя отношенія дѣлаютъ одинъ народъ болѣе, а другой менѣе способнымъ къ пользованію географическими преимуществами. Онъ указываетъ, что японцы первоначально поддерживали оживленныя морскія сношенія со всѣми сосѣдними странами, когда же началось у нихъ преслѣдованіе христіанъ (около 1639 года), они перестали пользоваться своими благопріятными географическими условіями (I, 234); ирландцы моремъ переѣхали въ Ирландію и обладаютъ наилучшими берегами, но, несмотря на это, вовсе не занимаются рыбной ловлей (I, стр. 266—267); кельты, въ противоположность германцамъ, даже когда ихъ со всѣхъ сторонъ окружало море, какъ на британскихъ островахъ, никогда не отваживались выходить далеко въ море (I, 241); тамъ, гдѣ вмѣстѣ живутъ малайцы и папуасы, первые всегда стремятся къ берегамъ, а вторые внутрь страны (I,242). У Ратцеля нѣтъ лишь прямого указанія на то, что постоянство расовыхъ признаковъ образуетъ новую причинность, которая сбрасываетъ съ себя цѣпи другой, первоначальной причинности.

Ратцель не упускаетъ также изъ виду, что въ отношеніи природныхъ богатствъ, которыя человѣкъ обращаетъ для цѣлей своей жизни непосредственно или послѣ обработки. „историческій моментъ", слѣдо-

довательно переходъ за предѣлы чисто природныхъ явленій, заключается въ слѣдующемъ фактѣ; заимствованіе и акклиматизація постоянно могутъ увеличивать и уже увеличивали народное богатство, состоящее изъ полезныхъ неодушевленныхъ и одушевленныхъ продуктовъ природы (I, 362—363). Онъ ближе еще опредѣляетъ этотъ „историческій моментъ" тѣмъ, что возрастающую мощь человѣческаго духа считаетъ новымъ, самостоятельнымъ факторомъ въ исторіи. «Изобиліе полезныхъ растеній и животныхъ для первобытныхъ народовъ въ сущности не имѣетъ значенія. Чѣмъ больше это изобиліе, тѣмъ труднѣе совершается развитіе культуры" (I, 382). Культура, такимъ образомъ, создается не природовой, а духомъ. И наоборотъ: «Съ упадкомъ культуры падаетъ значеніе духовныхъ факторовъ, благопріятствовавшихъ увеличенію народонаселенія» (II, 280). Культура, т. е. духъ бѣлыхъ побѣждаетъ варваровъ (II, 350). Наука въ самомъ широкомъ смыслѣ слова есть орудіе духа; послѣ продолжительнаго развитія, начинающагося еще съ суевѣрія, наука является „однимъ изъ результатовъ борьбы съ природой; борьба эта такъ же стара, какъ само человѣчество (I, 402—404). Всюду Ратцель сознаетъ обширность «границъ, въ предѣлахъ которыхъ человѣкъ (вопреки географическимъ условіямъ) осуществляетъ свою волю, пожалуй, даже свой произволъ» (I, 51).

Нѣкоторыя положенія Ратцеля, повидимому, противорѣчатъ этому постоянно повторяющемуся признанію самостоятельности человѣческаго духа и воли. Такъ, онъ усматриваетъ среди нѣкоторыхъ народовъ основанное на различныхъ свойствахъ странъ, постоянное столкновеніе непримиримыхъ контрастовъ, „образующихъ тревогу въ часахъ всемірной исторіи, которые въ противномъ случаѣ, можетъ быть, давно бы уже остановились" (I, 221). Объяснивъ, что для настоящаго и будущаго уже не хватаетъ разобщающихъ моментовъ образованія видовъ (расъ), Ратцель говоритъ (I, 466): „Тѣмъ сильнѣе ихъ (разобщающихъ, образующихъ виды моментовъ) импульсы для прогресса исторіи, предположеніе котораго составляютъ внутреннія различія человѣчества; теорія переселеній [1])—фундаментальная теорія всемірной исторіи".

Но противорѣчіе это исчезаетъ, если принять слово „фундаментальный" въ строгомъ его смыслѣ. Ратцель не говоритъ, что вся исторія вытекаетъ изъ расовыхъ различій человѣчества, обусловливаемыхъ географическими моментами; онъ указываетъ лишь на то, что основы исторіи, ея зачатки на нихъ покоятся. И изъ контрастовъ между на-

[1]) Теорія эта создана Морицомъ Вагнеромъ: объясняетъ новыя формы мѣстнымъ разобщеніемъ отъ старыхъ и приспособленіемъ къ новымъ мѣстамъ жительства.

родами онъ выводитъ лишь внѣшнюю, политическую ихъ исторію, а не внутреннее развитіе.

Можно было бы думать, что такое осторожное, всегда соблюдающее должную мѣру „примѣненіе географіи къ исторіи“ разъ на всегда предупреждаетъ географическія увлеченія, тѣмъ болѣе что Ратцель едва-ли упустилъ изъ виду хотя какое-либо географическое отношеніе, а всѣ безъ исключенія принялъ во вниманіе. Несмотря на это, послѣ него была выставлена совершенно односторонняя географическая теорія исторіи P. Mougeolle'емъ [1]), который впрочемъ, повидимому вовсе не знаетъ сочиненія Ратцеля.

Мужолль разсматриваетъ всѣ, до сихъ поръ признанные историческіе агенты, для того чтобы отнять у нихъ господствующую роль. Великіе люди, короли и полководцы, равно какъ и пророки и мыслители, разсматриваются безъ всякаго ореола традиціи и біографическаго метода; такимъ путемъ обнаруживается, что они никогда не были одни, а всегда ихъ окружали многіе, — предшественники, послѣдователи или современники [2]) (op. cit. стр. 186 и слѣд.). Общества, въ которыхъ живутъ великіе люди, дѣлаютъ больше, чѣмъ они. Народы создали великія эпическія произведенія (стр. 160, 190), они ведутъ войны (стр. 192), а во время мира кажется лишь, что ими руководятъ властители, на самомъ дѣлѣ они руководятъ ими (стр. 188). Но и народы тоже не представляютъ собою конечныхъ силъ. Погибаютъ иногда цѣлыя общества, цѣлые классы въ какомъ-либо обществѣ (стр. 201 и слѣд.). Въ чемъ заключается причина такихъ разнообразныхъ судебъ? Указывали на расовыя различія. Но постоянныхъ расовыхъ свойствъ нѣтъ; они также подвержены вѣчнымъ измѣненіямъ (стр. 246—247). Раса сама по себѣ не есть причина, а слѣдствіе (стр. 254). Слѣдствіе чего? — «Среды», т. е. внѣшней природы, въ которой Мужолль, какъ и въ Богѣ, видитъ лишь олицетвореніе среды (стр. 300). Среда вліяетъ на тѣло и на духъ человѣка, но не слѣдуетъ думать, согласно аналогическому методу, вошедшему въ употребленіе со временъ Гиппократа, что среда прямо отражается въ тѣлѣ и духѣ людей; такъ, напримѣръ Гиппократъ полагалъ, что высокія мѣстности создаютъ большихъ людей, а равнины— маленькихъ (стр. 356), а Мишле говорилъ, что въ страстномъ темпераментѣ провансальцевъ отражается стремительное теченіе Роны (стр. 359). Къ тому же среда на различныя части тѣла человѣка различно

[1]) Les problèmes de l'historie, Парижъ, 1886, т. е. четыре года спустя послѣ выхода въ свѣтъ перваго тома „Атропогеографіи Ратцеля.

[2]) Бурдо въ своемъ сочиненіи, повидимому, кое-что заимствовалъ у Мужолля; удивительно, что онъ о немъ не упоминаетъ.

вліяетъ. Она иначе вліяетъ на органы духовной и животной жизни, на нервы и мускулы, нежели на кровь, которая является существеннымъ элементомъ поддержанія растительной жизни (стр. 396). Но человѣкъ подчиненъ средѣ во всѣхъ своихъ ощущеніяхъ и движеніяхъ (стр. 396), слѣдовательно, въ своемъ мышленіи, какъ и въ своихъ дѣйствіяхъ. Тамъ, гдѣ на берегу есть строевой лѣсъ, возникаетъ судоходство; гдѣ нѣтъ лѣса, тамъ нѣтъ и судоходства (стр. 390) [1]). Теплота ослабляетъ потребность въ пищѣ. Отсюда—«законъ, важности котораго не стоитъ и доказывать, что цивилизація первоначально развилась въ жаркихъ странахъ. Объясненіе другихъ великихъ законовъ такъ же просто» (стр. 402). Другой такой важный законъ — это «законъ высотъ (loi des altitudes), въ силу котораго въ исторіи городъ все болѣе и болѣе съ горы спускается на равнину (стр. 102); въ силу «закона широтъ» цивилизація распространяется отъ тропиковъ къ полюсамъ (стр. 132). По счастью, Мужолль, по крайней мѣрѣ, отказывается отъ закона долготъ (стр. 111) и допускаетъ, что цивилизація развивалась съ востока на западъ и наоборотъ [2]). Но Мужолль при помощи среды хочетъ объяснить также и внутреннюю жизнь народовъ. Существуютъ три историческія школы: германская, занимающаяся главнымъ образомъ изученіемъ развитія (transformisme), потому что Германія, разрозненная географически и политически, легко даетъ поводъ къ возникновенію мысли о перемѣнахъ (стр. 437); французская школа подчеркиваетъ вліяніе среды, потому что во Франціи гораздо больше климатическихъ различій, нежели въ Германіи и въ Англіи (стр. 439); наконецъ, англійская школа разсматриваетъ преимущественно человѣка по отношенію ко всему обществу, потому что въ Англіи научная политическая экономія (она, значитъ тоже причисляется къ средѣ!), создала индивидуализмъ, свободную конкурренцію и демократію [3]) (стр. 430). Нѣмцы излагали послѣдовательный рядъ событій, французы — вліяніе среды, англичане изображали людей и общество (стр. 427). Такое же различіе замѣчается и въ біологіи между этими тремя народами. Нѣмцы прежде всего изучили процессы развитія, французы—связь между средой и образомъ жизни, т. е. приспособленіе, англичане — борьбу за существованіе, естественный подборъ (стр. 441—452). Такимъ образомъ, одна только среда можетъ правильно объяснить главнѣйшія событія и разрѣшить самыя общія про-

[1]) См. выше стр. 202.

[2]) Эти такъ называемые „законы“—вовсе не „законы“, а просто попытки схематизаціи фактовъ. См. выше стр. 47.

[3]) Шекспиръ даже превращенъ Мужолломъ (стр. 430) въ демократа. Ничто не можетъ быть болѣе ошибочнымъ! Коріоланъ и Юлій Цезарь не демократичны; да и вообще всѣ драмы Шекспира не таковы.

блемы исторіи (стр. 416). Непонятно только, почему вообще существуютъ историческія перемѣны, совершающіяся съ извѣстнымъ темпомъ скорости, почему все не остается почти столь же неизмѣннымъ какъ сама среда.

Едва-ли намъ нужно подвергать критикѣ эти положенія, которыя не только не имѣютъ значенія полу-истинъ, но даже не содержатъ въ себѣ ничтожной доли истины. Удивительно только, какъ разумный человѣкъ могъ ихъ высказать. Достаточно одного только соображенія, что общества крайне измѣнчивы,—напримѣръ, въ Германіи населеніе съ 1800 года увеличилось въ $2^1/_2$ раза, а между тѣмъ климатъ за этотъ промежутокъ времени не потерпѣлъ существенныхъ измѣненій, что вообще общества, какъ таковыя, погибаютъ среди той же, во всякомъ случаѣ, не исчезающей природы,—достаточно одной этой простой мысли, чтобы убѣдиться, что надъ господствомъ природы возвышается новый, связанный съ природой, но не подчиненный ей, рядъ жизненныхъ формъ, управляемыхъ своими законами. Если Мужолль называетъ среду авторомъ, а людей актерами исторической драмы, то нужно ему возразить, что люди являются и авторами и актерами, а среда, какъ драматургу сцена, указываетъ имъ лишь извѣстныя правила, которыя далеко еще не создаютъ самаго произведенія искусства.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Этнологическая теорія.

Столь же неясной и неосновательной, какъ односторонняя антропогеографическая теорія, представляется и другая историческая теорія, ограничивающаяся физическими факторами,—этнологическая, повидимому, родственная антропогеографической. Уже Платонъ [1]) высказалъ мысль, тѣсно связанную съ эллинскимъ міросозерцаніемъ, что различные народы, въ особенности эллины и варвары, чужды другъ другу и по природѣ враждебно другъ къ другу относятся, что, слѣдовательно, существуютъ рѣзкіе расовые контрасты. Приписывая грекамъ стремленіе къ знанію, финикіянамъ и египтянамъ стремленіе къ наживѣ, ѳракійцамъ, скиѳамъ и ихъ сосѣдямъ воинственный пылъ, въ качествѣ особенныхъ чертъ характера [2]), Платонъ дѣлаетъ первый шагъ на пути къ описательной и

[1]) Республика. 470 С.
[2]) Республика. 435 Е.

сравнительной психологіи расъ. Аристотель переноситъ различія въ область этики; азіатскихъ варваровъ онъ называетъ природными рабами, грековъ—природными господами [1]), въ другомъ мѣстѣ онъ объясняетъ это тѣмъ, что хотя азіаты способны мыслить и создавать произведенія искусства, но трусливы. Европейскіе варвары (ibid.) „мужественны, но въ искусствѣ и мышленіи слишкомъ слабы; они, конечно, свободны, но у нихъ нѣтъ государственнаго строя, и они не въ состояніи подчинить себѣ сосѣдей. Греки, находясь посреди тѣхъ и другихъ варваровъ, обладаютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и духовными ихъ качествами; они, поэтому, живутъ свободно, пользуются высшей государственной организаціей и могли бы покорить всѣ народы, если бы имѣли единое государство. Такое же различіе существуетъ среди самихъ греческихъ народовъ. Нѣкоторые обладаютъ одностороннимъ характеромъ, у другихъ же оба указанныхъ качества прекрасно соединены“. Позднѣйшая греческая философія, особенно стоическая, слишкомъ глубоко вѣрила въ равенство всѣхъ людей, какъ разумныхъ существъ, чтобы вообще могла поставить проблему внутреннихъ расовыхъ различій. По той же причинѣ и теологическая философія исторіи не знаетъ другихъ различій между народами, кромѣ того или другого отношенія ихъ къ христіанской религіи.

XVIII вѣкъ прекрасно ужъ знаетъ расовыя различія; на это указываютъ: статья Канта: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ (1775) и его „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798), равно какъ и первый опытъ системы Блюменбаха [3]).

Мы уже видѣли, что какъ географическія условія, такъ и понятіе расовыхъ особенностей, оцѣнены Гердеромъ, въ качествѣ опредѣляющихъ моментовъ, гораздо сознательнѣе и глубже, нежели какимъ-либо философомъ-историкомъ до него. Уже выше (стр. 200 и слѣд.) мы говорили объ упоминаемыхъ имъ историческихъ силахъ; среди нихъ есть и „прирожденный или самостоятельно вырабатывающійся характеръ народовъ“, и „характеръ племенной“.

Правда, Гердеръ не хочетъ признавать слова „раса“ (книга 4, V); „Если бы мы, говоритъ онъ, ходили на четвереньках, какъ медвѣдь и обезьяна, то, несомнѣнно, человѣческія расы (да позволено мнѣ будетъ воспользоваться этимъ неблагороднымъ терминомъ) имѣли бы свое опредѣленное отечество и никогда не покинули бы его“. Вмѣсто неблагороднаго слова „раса“, Гердеру кажется болѣе подходящимъ слово „народъ“ (книга 7, I): „Такъ, хотѣли назвать расами нѣсколько разновид-

[1]) Политика. 1252 В.
[2]) Политика. 1327 В.
[3]) „De generis humani varietate nativa“. 1775.

ностей, четыре или пять что-ли, возникшихъ первоначально, благодаря различіямъ мѣста или цвѣта кожи. Я не вижу основанія для такого рода терминологіи. Раса указываетъ на различіе происхожденія; здѣсь такого различія или совсѣмъ нѣтъ или же во всѣхъ уголкахъ міра среди представителей того или другого цвѣта кожи встрѣчаются самыя разнообразныя расы. Каждый народъ — есть народъ: онъ имѣетъ свой національный складъ и свой языкъ". Гердеръ отказывается отъ предпочтенія на основаніи напередъ сдѣланной оцѣнки, одной человѣческой группы какой-либо другой; онъ старается понять всѣ группы и ихъ различныя жизненныя условія (книга 1, VI). Въ языкѣ «отражается разумъ народа и его характеръ» (книга 9, II). Поэтому «философское сравненіе языковъ было бы прекраснѣйшей попыткой изучить исторію и съ разныхъ сторонъ характеризовало бы человѣческій разумъ и сердце» (ibid.). Гердеръ сожалѣетъ, что до сихъ поръ еще нѣтъ «общей физіогномики народовъ по ихъ языку, о которой мечтали Бэконъ, Лейбницъ, Зульцеръ и др.» (ibid). Правда, самъ онъ тоже не пытался сколько-нибудь восполнить этотъ пробѣлъ. Его примѣры (ibid.) характерныхъ формъ языка слишкомъ общи и бездоказательны. Такъ, онъ говоритъ: «Языкъ дѣятельныхъ народовъ характеризуется обиліемъ глагольныхъ наклоненій»; къ весьма дѣятельнымъ германскимъ народамъ положеніе это не относится, потому что, если оставить въ сторонѣ искусственныя формы, создавшіяся путемъ описательныхъ выраженій, у нихъ гораздо меньше наклоненій (и еще меньше временъ), чѣмъ у народовъ классической древности. Въ частной характеристикѣ отдѣльныхъ народовъ Гердеръ не руководится свойствами языка; развѣ только по китайскому письму и по способу составленія въ немъ знаковъ онъ заключаетъ объ «отсутствіи у китайцевъ изобрѣтательности въ крупныхъ жизненныхъ явленіяхъ и о злосчастной тонкости въ мелочахъ» (книга 11, I).

Спрашивается теперь, остаемся ли мы въ предѣлахъ природы, когда такимъ путемъ стараемся обосновать психологическіе признаки народовъ, или же, вступаемъ въ царство идей, въ излюбленный міръ идеологической теоріи. Между тѣмъ, при изслѣдованіи «природныхъ способностей» народовъ или расъ, интересъ сосредоточивается скорѣе на наклонностяхъ душевной жизни, на природныхъ основахъ свободной духовной дѣятельности, впервые возникающей на этой почвѣ, скорѣе на возможности идейнаго творчества, нежели на самихъ идеяхъ. А такъ какъ душевныя способности народовъ, какъ и физическія, составляютъ прежде всего продуктъ физической среды, то нѣтъ надобности принципіально отдѣлять ихъ отъ физическихъ условій исторіи.

Ни одинъ изъ позднѣйшихъ мыслителей не достигъ такой точности въ данномъ случаѣ, какъ Гердеръ. Контъ признаетъ расовыя различія; выше всѣхъ онъ цѣнитъ бѣлую расу; среди бѣлыхъ выше всего стоятъ по его мнѣнію западно-европейскіе народы, „élite" или „avant-garde de l'humanité" (VI, стр. 532—534; см. выше стр. 30); но въ подробности Контъ не вдается. То же слѣдуетъ сказать о Боклѣ, который случайно указываетъ на особенность характера шотландцевъ, заключающуюся въ ихъ склонности къ дедукціи. Тэнъ называетъ расу первымъ и сильнѣйшимъ изъ трехъ факторовъ, опредѣляющихъ дѣятельность и судьбы народа [1]); на отдѣльныхъ эпохахъ искусства онъ старается показать вліяніе специфическаго характера расъ на художественное творчество. Другіе, какъ Спенсеръ, совершенно не обратили вниманія на проблему; они признаютъ лишь единое, по содержанію одинаковое развитіе различныхъ народовъ. Различіе въ темпѣ достаточно, по ихъ мнѣнію, объясняется различіемъ среды.

Изъ всѣхъ этихъ попытокъ разрѣшить проблему, замѣчательна одна лишь попытка Гобино [2]); она отличается не тѣмъ, что авторъ примѣняетъ болѣе точную психологію или хотя бы даже физіологію, а тѣмъ, къ сожалѣнію, что, онъ чрезвычайно одностороненъ и догматиченъ. Гобино не признаетъ другихъ силъ во всемірной исторіи, кромѣ чистоты и смѣшенія расъ или, какъ онъ образно выражается, „химіи" (II стр. 251) расъ. Первобытный человѣкъ, котораго онъ называетъ „адамитомъ" (I, стр. 149), намъ совершенно неизвѣстенъ. Только вторичное раздѣленіе человѣчества на три рѣзко отличающіяся другъ отъ друга и (пока онѣ раздѣлены) постоянныя (I, стр. 124—125) расы, бѣлую, желтую и черную,—доступно нашему наблюденію. Третьяго рода дѣленіе образуютъ большія разновидности въ предѣлахъ этихъ трехъ расъ; четвертое (такъ)!—разнообразные типы, возникшіе вслѣдствіе простого или многократнаго смѣшенія трехъ великихъ расъ (I, стр. 149—154, 217). Исторіи большей частью приходится имѣть дѣло съ типами четвертаго рода (I, стр. 212). Пока раса чиста, логика, т. е. образъ мыслей всѣхъ представителей данной націи, остается одинаковой (I, стр. 89); поэтому національныя учрежденія соотвѣтствуютъ желаніямъ всѣхъ и не измѣ-

---

[1]) Другіе два фактора суть среда и моментъ. Среда создается природой, окружающей человѣка и другими людьми. Моментъ въ механикѣ означаетъ пріобрѣтенную скорость; у Тэна онъ должно быть употребляется въ смыслѣ необходимаго направленія, указываемаго предшествующимъ развитіемъ; новые факты присоединяются или, по крайней мѣрѣ, до нѣкоторой степени приспособляются къ этому направленію. Ср. H. Taine, Histoire de la littératnre anglaise, I, Парижъ, 1863, стр. XXII—XXXIII, ср. также вышеупомянутую (стр. 180) Philosophie de l'art.

[2]) Le Comte de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines; Парижъ 1884.

няются. Учрежденія—не причины возникновенія національнаго характера, а слѣдствія (I, стр. 39). Смѣшеніе какого-либо народа съ элементами чуждой расы представляетъ собою вырожденіе («dégénération»); Гобино думаетъ, что онъ первый придалъ смыслъ этому понятію (I, стр. 24—34). Разнообразіе крови создаетъ разнообразіе воззрѣній, всякаго рода революціонныя теоріи, и, наконецъ, ведетъ къ гибели народъ, испортившійся смѣшеніемъ (I, стр. 32—33, 162). «Вотъ судьба общества, возникшаго путемъ сильнаго скрещиванія: сначала всевозможныя неурядицы, затѣмъ болѣзненный застой и, наконецъ, смерть» (I, стр. 401). Духъ легкомыслія, жалкій, измѣнчивый характеръ клеймомъ ложатся на всякую выродившуюся расу, т. е. возникшую путемъ смѣшенія крови (II, стр. 257). Индія и Китай представляютъ два великихъ примѣра цивилизаціи, оставшейся неизмѣнной благодаря почти безусловной чистотѣ расы (I, ст. 501). Безъ смѣшенія крови, сами по себѣ, расы измѣняются только въ частностяхъ (I, стр. 96, 501). Рѣшающее значеніе для исторіи народа имѣетъ не физическая среда (I, стр. 37, 55 и слѣд.) и не строгость или упадокъ нравовъ (I, стр. 8—9, 13), не дурное или хорошее правительство (I, стр. 39), не религія, благочестіе или безбожіе (I, стр. 13—14), а только чистота его крови или смѣшанность («alliage»). И «черезъ всѣ уклоненія, которыя могутъ быть вызваны второстепенными причинами, результаты этническихъ отношеній („conséquences ethniques") въ концѣ концовъ всегда проложатъ себѣ дорогу. Они неудержимо стремятся впередъ и никогда не упускаютъ изъ виду своей цѣли" (II, стр. 426—427).

Конечно, если бы смѣшенія никогда не было, то не было бы и никакой цивилизаціи, развѣ лишь у бѣлой расы. Бѣлая раса своей красотой, умомъ и силой превосходитъ всѣ остальныя (I, стр. 219); она одна цѣнитъ жизнь и честь; она вмѣстѣ съ тѣмъ менѣе другихъ чувственна (стр. 216—217). «Важнѣйшимъ пунктомъ земли является тотъ, гдѣ въ данный моментъ живетъ наиболѣе чистая, разумная и сильная группа бѣлыхъ людей. Еслибы подъ вліяніемъ неопреодолимыхъ политическихъ силъ эта группа принуждена была переселиться въ полярныя страны или подъ палящіе лучи экваторіальнаго солнца, то центръ умственной жизни склонился бы тоже въ эту сторону» (I, стр. 532). Желтая раса мужественна, т. е. обладаетъ сильной волей, какъ и бѣлая, но совершенно утилитарна, т. е. направляетъ свою дѣятельность къ матеріальнымъ выгодамъ; она умѣренна въ желаніяхъ, посредственна въ умственномъ отношеніи, не стремится ни въ высь, ни въ глубь (I, стр. 87—88, 215—216). Черная раса женственна, т. е. слабовольна и чувственна, но въ эстетическомъ отношеніи болѣе развита, нежели желтая и даже бѣлыя расы (I, стр. 192). Такимъ образомъ, всѣ расы

и ихъ цивилизаціи различаются не по добродѣтелямъ или порокамъ, имѣющимъ второстепенное значеніе, а прежде всего по способностямъ (II, стр. 363). Бѣлая раса, т. е. арійцы (II, стр. 363—364) (причисляемые къ бѣлой расѣ другіе народы, кромѣ арійцевъ, по мнѣнію Гобино, представляютъ собою продуктъ смѣшенія крови, это не настоящіе бѣлые) на родинѣ своей, по склонамъ Алтая и вокругъ озера Байкала создала уже цивилизацію (I, стр. 460, 514—518); отсюда она распространилась по всему міру и всюду вмѣстѣ со своею кровью передавала народамъ, съ которыми скрещивалась, способность «соединяться» въ общество («se coaguler») (II, стр. 553). Правда при первоначальномъ соприкосновеніи бѣлой расы съ чуждыми ей племенами, смѣшенія крови не происходило; бѣлые прежде всего завоевали Индію. Кастовая организація сохранилась во всей своей строгости и послѣ завоеванія; это обстоятельство наоборотъ должно было способствовать огражденію чистоты господствующей бѣлой расы; такъ и было въ сравнительно значительной степени (I, стр. 501). О естественную цѣлесообразность этого принципа разбился буддизмъ въ Индіи; ему не удалось уничтожить его (I, стр. 442).

И китайцы, кажущіеся совершенными аборигенами, тоже получили изъ Индіи арійскую колонизацію, кучку недовольныхъ индійскихъ воиновъ, которые переселились на Востокъ и перенесли въ Китай отрывки индійской мудрости. Подъ тонкимъ слоемъ цивилизаціи бѣлой расы, какъ-бы подъ ея защитой, развилась своеобразная жизнь желтой расы (I, стр. 467 и слѣд.).

Въ одно время съ китайской появляется цивилизація хамитовъ. Хамиты—черные, съ примѣсью бѣлаго элемента (I, стр. 325), пріобрѣтеннаго благодаря раннему переселенію «санскритскихъ» племенъ. Этимъ переселеніемъ объясняются всѣ соціальныя учрежденія Египта, въ особенности кастовая организація, имъ обусловливается большое сходство египетской миѳологіи съ индійской; оно является источникомъ всей египетской цивилизаціи (I, стр. 305—314).

Вслѣдъ за Индіей, первымъ центромъ, создавшимъ китайскую и египетскую цивилизацію, какъ второй и третій центры, идутъ въ качествѣ четвертой сферы цивилизаціи, семитскіе народы передней Азіи. Хамиты въ основѣ своей принадлежатъ къ черной расѣ, только благодаря позднѣйшей примѣси они пріобрѣли бѣлые элементы; семиты наоборотъ, принадлежатъ къ бѣлой расѣ, и смѣшались съ черными, изъ библіи извѣстными кумитами, которыхъ считаютъ аборигенами передней Азіи (I, стр. 242 и слѣд.). Этой примѣси негритянской крови семиты обязаны своими способностями къ искусству. Къ семитамъ прежде всего

относятся вавилоняне и ассиріяне, къ которымъ примыкаютъ мелкіе семитскіе народы, евреи, лидійцы, карѳагеняне, химьяриты, (древнѣйшее культурное племя арабовъ), финикіяне, всѣ они содержатъ больше примѣси хамитовъ, нежели великіе семитскіе народы (I, стр. 222, 299). Семиты были покорены иранцами, которые извѣстны въ исторіи подъ именемъ мидянъ, персовъ, бактрянъ; у иранцевъ кровь была чище, они завладѣли наслѣдіемъ семистовъ, но вслѣдствіе смѣшенія съ ними подготовили свою гибель (I, 550 и слѣд.).

Греки, переселившись изъ мѣста первоначальной родины арійцевъ на самый восточный изъ европейскихъ полуострововъ, на сѣверѣ смѣшались съ аборигенами страны, принадлежавшими къ финскому племени, разновидности желтой расы, —на югѣ съ семитами (II, стр. 10, 62). Благодаря семитской примѣси, косвенно, значитъ, и примѣси негрской крови, которая текла въ жилахъ семитовъ, греки развили свои художественныя способности (I, 359—365). Какъ на Балканскомъ полуостровѣ, такъ и вообще всюду въ Европѣ, финны составляли первоначальное населеніе (II, стр, 126). Извѣстные пода именемъ «долменовъ» разбросанные по всей Европѣ и Сѣверной Америкѣ, ряды камней ведутъ свое происхожденіе отъ финновъ (II, стр. 74, 81). Арійцы, переселившись въ Италію, создали здѣсь шестой поясъ культуры; они впослѣдствіи смѣшались съ этими финнами, а затѣмъ и съ кельтами, которые уже не были чистыми арійцами, а заключали въ себѣ примѣсь финской крови; совершивъ свои завоеванія, въ періодъ имперіи арійцы подверглись вліянію семитовъ, прибывшихъ изъ Азіи, и тѣмъ ускорили свою гибель (II, стр. 253—255, 299).

Германскіе народы вышли изъ мѣстъ своей первоначальной родины въ южной Сибири, въ качествѣ чистыхъ арійцевъ (I, стр. 514); во время переселенія народовъ они переродили всю Европу, но за свое господство должны были заплатить чистотою крови. Въ романскихъ странахъ, въ меньшей степени въ Англіи и Скандинавіи, арійскіе элементы подверглись вліянію финновъ; въ средней Европѣ они выродились вслѣдствіе скрещиванія съ лѣнивыми (II, стр. 352) славянами.

Словяне, поселившіеся въ восточной Европѣ, образуютъ какъ прежде семиты въ Азіи, стоячее болото, въ которомъ тонутъ болѣе развитые народы (II, стр. 321). «Славяне изъ всѣхъ существующихъ народовъ представляютъ собою самое старое, истрепанное, смѣшанное, а значитъ и выродившееся племя». Только пришедшіе съ сѣвера германцы внесли въ ихъ среду нѣкоторый порядокъ (II, стр. 453).

Американцы составляютъ часть желтой расы, считающей Америку своей первоначальной родиной (I, стр. 523). Впослѣдстіи черезъ Полинезію въ Америку прибыли малайскіе эмигранты (II, стр. 505), происшедшіе, въ свою очередь, изъ соединенія черной и желтой расъ (I, 460). Оба культурныхъ народа Западнаго берега Америки, мексиканцы въ большей степени, нежели перуанцы, въ наружности своей и въ обычаяхъ замѣтно проявляютъ вліяніе малайской расы (II, стр. 512, несмотря на это, ни тотъ ни другой народъ не зналъ судоходства!); чисто-американской была, повидимому, только культура аллеганскихъ племенъ которая, однако, еще до появленія европейцевъ погибла и потому очень мало извѣстна (II, 516).

Въ настоящее время нигдѣ уже нѣтъ народа, который могъ бы считаться представителемъ чистой бѣлой расы; нѣтъ поэтому надеждъ на новую цивилизацію. Все запятнано, исчерпано, потеряно (II, стр. 558). Смѣшеніе расъ пойдетъ еще дальше, станетъ еще сильнѣе, и по мѣрѣ ухудшенія расъ, будетъ вымирать человѣчество (II, стр. 652).

Такими разсужденіями Гобино, по его мнѣнію, разрѣшилъ проблему исторіи, уподобилъ ее естествознанію, создалъ «géologie morale» (I, отр. VIII), т. е. духовную исторію земли (I, стр. 548). Этнологія конечно, еще несовершенна, но она есть не что иное, какъ корень и сама жизнь исторіи (I, стр. 551). Гобино, такимъ образомъ, хотѣлъ дать конечную философію исторіи.

Произвольность всѣхъ этихъ утвержденій, выставляемыхъ съ догматической увѣренностью, бросается въ глаза. Уже одна фраза о благопріятномъ вліяніи негритянской крови на художественное развитіе грековъ можетъ подорвать всякое довѣріе къ методу Гобино. Онъ приводитъ множество историческихъ фактовъ въ защиту своихъ положеній, но и множество ошибочныхъ взглядовъ. Помимо того, что о существованіи исторической критики у него нѣтъ никакого представленія, что онъ съ серьезной миной приводитъ хронологическія данныя, могущія вызывать лишь улыбку [1]), помимо всего этого, грубыя ошибки въ частностяхъ обличаютъ научное легкомысліе Гобино [2]

---

[1]) Напримѣръ: „Въ XVII вѣкѣ нашей эры галлы стараются перейти черезъ Пиринеи и сломить сопротивленіе (финскихъ) иберійцевъ. Прибытіе галловъ въ Западную Европу состоялось гораздо позже появленія арійцевъ на хребтахъ Гималаевъ или семитовъ на границахъ Арменіи“ (II, стр. 128).

[2]) Онъ, напримѣръ, непремѣнно хочетъ, чтобы пигмеи греческой миѳологіи напоминали финновъ, которыхъ онъ считаетъ аборигенами Эллады, и поэтому производитъ ихъ названіе отъ санскритскаго „pit-gen (=желтый человѣкъ II, стр. 106). Столь же неправильно производство словъ „fatum“ и „vates“ отъ того же корня (II, стр. 98). Далѣе Гобино утверждаетъ, что латинскій языкъ съ I вѣка до Р. Х. измѣнялся съ каждымъ поколѣніемъ (II, стр. 244). „Наслѣдственные“ римскіе сенаторы періода имперіи извѣстны тоже только ему одному (II, стр. 241). Ср. Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht,

Къ сожалѣнію, и послѣ Гобино вопросъ объ участіи характера расъ въ исторической причинности не получилъ сколько-нибудь методической разработки. Сочиненіе A. G. Pott'a [1]), судя по заглавію, основывается на методахъ языкознанія, но на самомъ дѣлѣ содержитъ только возраженія противъ нѣкоторыхъ фантазій Гобино, нѣсколько общихъ морально-политическихъ соображеній по поводу этнологическихъ контрастовъ и краткое объясненіе понятія о родствѣ языковъ. О значеніи языка для познанія «народной души»—ни слова.

Наоборотъ, односторонность Гобино нашла себѣ подражателей. Аналогичной съ нимъ точки зрѣнія держится F. v. Hellwald [2]) Гелльвальдъ собственно послѣдователь Лиліенфельда и повторяетъ его ученіе объ органической природѣ, о троякомъ раздѣленіи общества и о законѣ приращенія въ каждой изъ трехъ соціальныхъ областей (I, стр. 20—21). Но этотъ процессъ прогресса какъ-бы облекается въ болѣе широкій этнологическій процессъ, иногда правда сопровождающійся регрессомъ; этнологическій же процессъ заключается въ расцвѣтѣ и упадкѣ народовъ. Такимъ процессомъ было, напримѣръ, возникновеніе, ростъ и распаденіе римскаго государства (I, стр. 563). Человѣческія расы—величины постоянныя (I, стр. 48); каждый народъ обладаетъ прирожденными расовыми свойствами, опредѣляющими его мышленіе и дѣятельность (I, стр. 49—51). Благодаря своимъ способностямъ, народъ достигаетъ извѣстной степени культуры и цивилизаціи, но платится за то и другое упадкомъ своихъ нравовъ (I, стр. 141); грубый, но болѣе сильный народъ побѣждаетъ его и часто даже уничтожаетъ (I, стр. 191). «Все это лишь пустыя фразы, будто бы духъ побѣждаетъ грубую массу, свобода — гнетъ, а культура варваровъ» (I, стр. 198). Всегда, наоборотъ, варвары побѣждали культуру. Если бы это было дѣйствительно такъ, то Китай, Индія и Россія никогда не освободились бы отъ монголовъ. Не только расцвѣтъ культуры, но также и смѣшеніе расъ, разложеніе крови или разложеніе народности (I, стр. 52, 466, 562—563) могутъ повести къ гибели. «Возрожденіе» невозможно ни въ нравственномъ, ни въ физи-

---

II, 2 отд. 1888, стр. 854: „Вступленіе въ римскій сенатъ, насколько намъ извѣстно, всегда обусловливалось выборомъ сенатора со стороны какого-либо органа общины, или главнаго магистрата, или гражданъ, или, наконецъ, самаго сената". Гобино, повидимому, смѣшиваетъ наслѣдственное сенаторское сословіе съ наслѣдственными сенаторскими мѣстами. Нѣтъ недостатка у него и въ мелкихъ ошибкахъ, напримѣръ, тестя Тацита онъ называетъ Агриппой вмѣсто Агриколы (II, стр. 387).

[1]) Die Ungleichheit der menschlichen Rassen hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte. Лемго и Детмольдъ, 1856,

[2]) Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 2 т. Цитаты относятся къ 3-му изданію, Штуттгартъ 1884

ческомъ смыслѣ (I, стр. 465—466). Не стоитъ вовсе возражать противъ этого чисто-популярнаго сочиненія, заслужившаго слишкомъ громкую славу [1]), но совершенно бездоказательнаго, лишеннаго опредѣленнаго направленія и не удовлетворяющаго требованіямъ критики.

Сильно напоминаетъ теорію Гобино и Гелльвальда теорія L. Gumplowicz'a [2]), который главнымъ образомъ находится подъ вліяніемъ Гобино («Rassenkampf» стр. 38, 66—67). Исторія, какъ неустанно повторяетъ Гумпловичъ, представляется ему «естественнымъ процессомъ», а наука исторіи, «естественной исторіей» человѣчества (Rassenkampf, стр. 38, 169). Первоначально, согласно признаваемой Гумпловичемъ гипотезѣ полигенизма, существуетъ безчисленное множество небольшихъ отдѣльныхъ группъ человѣчества, изъ которыхъ каждая живетъ для себя, даже создаетъ свой особый языкъ. Группы эти сливаются отчасти въ историческіе народы, первобытный языкъ которыхъ обиліемъ синонимовъ указываетъ на ихъ происхожденіе отъ сліянія многихъ группъ (Rassenkampf, стр. 114—116, 136). Съ точки зрѣнія такого сліянія исторія представляется процессомъ ассимиляціи разнородныхъ элементовъ (Rassenkampf, стр. 184).

Историческіе народы становятся постоянными единицами, возникающими путемъ амальгамированія, историческими «расами», которыя вступаютъ въ борьбу между собою (Rassenkampf, стр. 193). Съ этого момента, какъ при всякомъ естественномъ процессѣ, мы встрѣчаемъ въ исторіи разнородные элементы, извѣстныя отношенія между ними и воздѣйствія другъ на друга (Rassenkampf, стр. 169). Эти соотношенія и воздѣйствія «поддерживаютъ и ускоряютъ весь прогрессъ человѣческой исторіи, образуютъ вѣчное движеніе развитія человѣчества» (Rassenkampf, стр. 164).

Избытокъ населенія принуждаетъ народы бороться за расширеніе своихъ границъ. Изъ побѣды однихъ и подчиненія другихъ возникаетъ новое образованіе, государство, различныя группы котораго, извѣстныя подъ именемъ сословій или касты, первоначально основаны на этническихъ различіяхъ. Впослѣдствіи экономическія различія создаютъ новыя

---

[1]) Такъ, напримѣръ, F. Müller (Allgemeine Ethnographie, 2-е изданіе Вѣка, 1879, стр. 599) и E. Häckel (Natürliche Schöpfungsgeschichte, 8-е изд. Берлинъ, 1889, стр. 800). Расточаемыя книгѣ Гелльвальда похвалы указываютъ на скудный выборъ литературы этого рода.

[2]) Свои оригинальныя идеи онъ высказываетъ въ „Der Rassenkampf", Иннсбруккъ, 1883; дополненіе къ нимъ въ смыслѣ общей соціологіи, составляетъ: „Grundrihs der Sociologie", Вѣна, 1885. Краткое изложеніе взглядовъ въ „Sociologie und Politik", Лейпцигъ, 1892 и въ „Die Sociologische Staatsidee", Грацъ 1892.

соціальныя группы [1]) (Grundriss der Sociologie, стр. 138). Стремясь къ самосохраненію и добиваясь все бо́льшаго участія въ благахъ культуры, покоренныя группы возстаютъ во имя «идей», правъ человѣка, равенства или свободы; — все это невѣрно и не имѣетъ подъ собою почвы, никогда не можетъ осуществиться, но служитъ все же оружіемъ въ рукахъ революціонеровъ (Grundriss, стр. 154). Борьба группъ составляетъ существенное содержаніе исторіи; вслѣдствіе «вѣчнаго тождества соціальныхъ явленій» она никогда не можетъ прекратиться (Rassenkampf, стр. 172 и слѣд.). Не индивидъ эгоистиченъ, а группа. Герои исторіи—маріонетки, исполняющія волю группъ, руководимыя по всѣмъ направленіямъ тайными нитями вѣчнаго закона природы (Rassenkampf, стр. 167). Гумпловичъ къ расовымъ противорѣчіямъ, какъ къ одному фактору исторіи, присоединяетъ еще классовыя различія, возникшія подъ вліяніемъ экономическихъ причинъ, въ качествѣ второго фактора; такова же точка зрѣнія экономической (обыкновенно ее называютъ «матеріалистической») теоріи; при разборѣ ея мы подробнѣе коснемся второго фактора Гумпловича.

Наряду съ инстинктомъ самосохраненія и впослѣдствіи возникающимъ стремленіемъ группы къ обладанію высшими благами культуры, дѣйствуютъ также и «соціально-психическіе факторы». Первымъ изъ этихъ факторовъ является языкъ, который прежде всего способствуетъ сліянію группъ; наряду съ нимъ дѣйствуютъ также: религія, нравы, обычай и привычки, право, искусство, ремесла, способности. Каждая группа имѣетъ свою особую долю въ такихъ соціально-психическихъ благахъ и переносятъ ее въ государственный союзъ. Тутъ начинается благодаря вліянію группъ другъ на друга и благодаря взаимодѣйствію между индивидомъ и группой, образованіе новыхъ соціально-психическихъ явленій, высшихъ формъ культуры (Sociol. und Pol., стр. 84, 92—95). Къ сожалѣнію, Гумпловичъ вездѣ говоритъ лишь о наслоеніяхъ этихъ «соціально-психическихъ» явленій и ничего не говоритъ объ ихъ содержаніи, о противодѣйствіи инстинкту самосохраненія и стремленію къ обладанію имуществомъ; повидимому, это противодѣйствіе онъ считаетъ незначительнымъ. Элементомъ соціальной жизни является группа, а не общество, которое, наоборотъ, само по себѣ представляетъ сложное явленіе (Sociol. u. Pol., стр. 37, 53). Предметомъ соціологіи и исторіи является группа въ ея дѣйствіяхъ и реакціяхъ, а не общество (Rassenkampf, стр. 37).

[1]) Въ „Rassenkampf“ (стр. 208—218) допускается еще полное совпаденіе профессіональныхъ классовъ съ этническими различіями; повидимому, лишь впослѣдствіи Гумпловичъ призналъ профессію новымъ принципомъ дифференцированія наряду съ этническимъ.

Наряду съ гражданскимъ обществомъ, открытымъ въ срединѣ XIX вѣка [1]) (Sociol. u. Pol., стр. 6, 53), существуетъ политическое общество, государство. Благодаря своей власти надъ жизнью и смертью гражданъ, государство сильнѣе всѣхъ группъ или обществъ, существующихъ въ его предѣлахъ (Sociol. u. Pol., стр. 74). «Только оно является факторомъ во всемірно-историческомъ движеніи» (Social. u. Pol., стр. 76). Повидимому, Гумпловичъ усматриваетъ въ государствѣ форму, которую принимаютъ упомянутыя выше соотношенія и вліянія разнородныхъ элементовъ. Государство для исторіи имѣетъ значеніе «perpetuum mobile»; его общая жизнь никогда не находится въ состояніи покоя (ibid., стр. 76). Поэтому внѣшняя исторія международныхъ отношеній имѣетъ больше значенія и интереснѣе, нежели внутренняя исторія; внутренняя исторія обусловливается внѣшней (Sociol. u. Pol., стр. 82). Послѣдній принципъ во всякомъ случаѣ рѣзко противорѣчитъ «матеріалистической» теоріи, о которой рѣчь будетъ впереди.

Несвобода и неравенство — существенныя черты государствъ, онѣ препятствуютъ возникновенію анархіи (Grundriss, стр. 192). Права и справедливости внѣ государства нѣтъ; только государство можетъ служить мѣриломъ въ этомъ отношеніи; необходимыя для него существованія и поддержанія условія образуютъ границы понятія справедливости (Grundriss, стр. 194). Мораль постоянно подвержена измѣненіямъ и рабски слѣдуетъ за правомъ, которое всегда обусловливается фактическими отношеніями (Grundriss, стр. 200). Осуществить какую-либо идеальную мораль государство не въ состояніи; оно можетъ обезпечить индивиду только безопасность жизни, минимумъ дохода и минимумъ образованія (Sociol. Staatsidee, стр. 134). По существу борьба между государствами и борьба классовъ въ государствѣ и понынѣ напоминаютъ борьбу дикихъ ордъ, подчиняясь слѣпому, неумолимому закону природы (Grundrss стр. 151—152). Человѣкъ, какъ думаетъ и Гелльвальдъ, ничуть не становится лучше; дѣятельность его пріобрѣтаетъ иной характеръ, но съ

[1]) Это невѣрно. У Локка (an essay concerning the true original, extent and end of civil government, вторая часть появившихся въ 1690 году „treatises on government“) „civil“ и „political society“ пока еще синонимы. Ср. гл. 7 этого сочиненія, особенно § 87. Различаются только „society“ и „government“ (§ 211). Руссо уже строго различаетъ общество и государство. Общество основано на первоначальномъ договорѣ, государство — на законѣ, созданномъ обществомъ (Contrat Social, книга 3, гл. 16, гл 18). У Сенъ-Симона это различіе проведено сознательно (см выше стр. 16. 17). Изъ Франціи уже въ концѣ XVIII вѣка оно перешло въ Германію; у Гегеля въ „Philosophie des Rechts“ (1821) оно строго проводится фактически и теоретически. Ср. мою статью: „Zu Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie“ I, въ Archiv für Geschichte der Philosophie, издаваемомъ Штейномъ, томъ VIII, стр. 248 и слѣд. и ниже въ главѣ о политической теоріи исторіи.

внутренней стороны человѣкъ все тотъ же (Rassenkampf, стр. 348). Этотъ пессимизмъ въ отношеніи нравственнаго развитія человѣка у обоихъ писателей, можетъ быть, основанъ на неправильно понятомъ положеніи Бокля [1]).

Такимъ образомъ, у Гумпловича вмѣсто первоначальной безпорядочной борьбы человѣчества наступаетъ государственная организованная борьба народовъ и расъ. Объ идеяхъ онъ говоритъ лишь какъ о заблужденіяхъ; онѣ представляются ему призраками, лишенными всякаго значенія. Болѣе точнаго анализа дѣйствующихъ въ исторіи движущихъ силъ онъ нигдѣ не даетъ. Гумпловичъ довольствуется самыми общими понятіями, весьма поношенными воззрѣніями дарвинистской школы, скорѣе естественной, нежели исторической [2]). И главныя силы его, расы, тоже блѣдно очерчены и неясны. Нигдѣ не найдемъ точной физіологіи, или что еще важнѣе, подробной психологіи расъ; а между тѣмъ это какъ разъ было бы единственнымъ средствомъ развить наши знанія; пространныя же объясненія въ «Rassenkampf» о моногенезисѣ и полигенезисѣ, о постоянствѣ и измѣнчивости животныхъ типовъ для соціолога имѣютъ ничтожное значеніе.

Отдѣльныя утвержденія Гумпловича часто не выдерживаютъ критики. Такъ, напримѣръ, выше мы указывали на его положеніе: «мораль рабски слѣдуетъ за правомъ»; это смѣлое преувеличеніе значенія права, которое въ дѣйствительность такъ же часто слѣдуетъ за моралью, какъ мораль за нимъ [3]).

Такимъ образомъ, Гумпловичъ, хотя и считаетъ контрастъ между народами историческимъ процессомъ, все же далекъ отъ осуществленія того, его требовалъ Гердеръ,—общей физіогномики народовъ по ихъ языкамъ. Можно даже сказать, что ни одинъ изъ историковъ-философовъ и соціологовъ, ни одинъ изъ лингвистовъ не взялся еще за эту

---

[1]) См. ниже въ отдѣлѣ о Боклѣ.

[2]) Гумпловичъ не могъ подняться выше ихъ, потому что совершенно не знаетъ психологіи. Такъ, онъ говоритъ (Rassenkampf, стр. 19): „Если, по не безосновательному замѣчанію Молешотта, съ матеріальной стороны мы представляемъ собою то, чѣмъ питаемся, то съ духовной стороны мы, безъ сомнѣнія, въ значительной степени представляемъ собою то, что переживаемъ, т. е. то, что созерцаемъ и воспринимаемъ при посредствѣ нашего ума“. Воспринимать можно только при помощи чувствъ; терминъ этотъ безусловно правильный, признанный единогласно всѣми психологами во всѣхъ странахъ еще до Гумпловича; умомъ, который онъ противополагаетъ созерцанію, можно только перерабатывать созерцаніе. Въ другомъ мѣстѣ Гумпловичъ говоритъ о „воспринимаемыхъ нами интеллектуальныхъ впечатлѣніяхъ“, между тѣмъ какъ каждый психологъ считаетъ интеллектъ активнымъ а чувства и впечатлѣнія пассивными, такъ что „интеллектуальныя впечатлѣнія“—очевидное противорѣчіе.

[3]) Ср. объ этомъ ниже главу объ экономической теоріи.

задачу. Ни сочиненія F. Misteli [1]), ни H. Paul's [2]), ни A. H. Sayce'a [3]) не проникаютъ въ духъ языка и еще менѣе сравниваютъ различныя «народныя души», проявляющіяся въ его формахъ.

Итакъ, требованіе Гердера не выполнено. Къ языку, какъ къ источнику познанія духа народовъ необходимо присоединить еще миѳы и искусство. Отдѣльныя подготовительныя работы уже появились въ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft». Отдѣльныя статьи вродѣ E. Grosse, Ethnologie und Aesthetik [4]) тоже много обѣщаютъ для начала. Сравнительный этнологическій методъ принесетъ свои плоды не только для эстетики, но и для сравнительной психологіи народовъ. Духовная физіономія великихъ типовъ человѣчества вскорѣ выступитъ яснѣе. Безразлично, какъ бы ни называть эти типы,—расами, народами, или племенами; безразлично также разсматривать-ли расы какъ виды или разновидности человѣческаго рода. Конечно, раздѣленіе только на три типа, устанавливаемое Гобино по примѣру Кювье, слишкомъ суммарно и кромѣ того гипотетично. Психологическая этнологія или сравнительная психологія народовъ остановится на существующихъ различіяхъ и займется ихъ классификаціей.

Что глубокія различія существуютъ, въ этомъ несомнѣнно убѣжденъ каждый, кто изучалъ строеніе различныхъ языковъ. Письмо китайцевъ стоитъ немного выше изображенія, идеографіи; оно настолько примѣняетъ фонетическій принципъ, что при помощи одного и того же образнаго начертанія обозначаетъ не только слово, характеризующее данное представленіе, но также и однозвучное слово, характеризующее совершенно иное представленіе; оно не возвышается до познанія немногихъ общихъ, содержащихся во всѣхъ словахъ звуковъ; китайцы поэтому не имѣютъ звукового письма въ смыслѣ финикійскаго алфавита. Это безусловно служитъ признакомъ недостаточной способности къ анализу, а значитъ и къ абстракціи; Гобино тоже не находитъ такой черты у китайцевъ (I, стр. 338). Неспособность восходить къ общимъ принципамъ наблюдается и въ религіи китайцевъ. Нигдѣ въ такой степени не сохранился культъ предковъ, примитивная форма религіи, какъ въ Китаѣ. Натуралистическій политеизмъ составляетъ высшую ступень по сравненію

---

[1]) Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues. Новая обработка сочиненія Штейнталя. Берлинъ, 1893.

[2]) Prinzipien der Sprachgeschichte (2-е изд.), Галле, 1886.

[3]) Principles of comparative philology (4-е изд.) Лондонъ, 1892.

[4]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, т. XV, стр. 392—417; во всякомъ случаѣ Гроссе пользуется сравнительной этнологіей только для эстетики, а не наоборотъ. Его же: Die Anfänge der Kunst, Фрейбургъ, 1894.

съ культомъ предковъ, потому что отъ семейной жизни поднимается къ общему господству природы. Но нигдѣ политеизмъ не развился такъ мало, какъ въ Китаѣ. Каждая семья сохраняетъ свой собственный культъ.

Не меньше, чѣмъ въ письмѣ, проявляется народный духъ часто и въ грамматическихъ формахъ. Поразительная скудость глагольныхъ наклоненій и временъ въ еврейскомъ языкѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ обычному пренебреженію евреевъ къ отдѣльнымъ событіямъ или предметамъ, сравнительно съ отношеніемъ ихъ къ общимъ понятіямъ; это проявляется также въ ихъ неспособности къ пластическимъ описаніямъ и въ ничтожномъ числѣ названій растеній и животныхъ. Отдѣльное событіе требуетъ обозначенія временемъ и наклоненіемъ, отвлеченное же представленіе можно выразить и въ неопредѣленномъ наклоненіи.

Но не только письмо, не только грамматическія формы языка могутъ служить источникомъ познанія общихъ духовныхъ чертъ характера даннаго народа; можно воспользоваться для этой цѣли также и способомъ примѣненія формъ языка. Такъ во всѣхъ азіатскихъ языкахъ, въ поэзіи и въ прозѣ существуетъ точно опредѣленная разстановка словъ. Въ языкахъ, небогатыхъ грамматическими формами или вовсе ихъ не имѣющихъ, каковы, напримѣръ, китайскій и еврейскій, такая связность фразы понятна безъ дальнѣйшихъ объясненій, потому что постоянное размѣщеніе членовъ предложенія замѣняетъ флексіи [1]). Но такое же постоянное размѣщеніе словъ, не оставляющее почти никакой свободы выбора говорящему, существуетъ и въ санскритскомъ [2]) языкѣ и въ арабскомъ, чрезвычайно богатомъ флексіями, почти не уступающемъ въ этомъ отношеніи языкамъ арійскимъ. Поэтому, мнѣ кажется, что въ основаніи приведеннаго факта лежитъ психологическая причина, — именно склонность восточныхъ народовъ къ постояннымъ привычкамъ, къ сохраненію разъ установленныхъ формъ; такими чертами отличается и вся

[1]) G. von der Gabelentz, Chinesische Grammatik, Лейпцигъ, 1881, § 254: „Весь китайскій синтаксисъ основанъ на немногихъ, болѣе или менѣе непреложныхъ законахъ размѣщенія словъ“.

[2]) Ср. B. Delbrück и E. Windisch, Syntaktische Forschungen, III, Галле, 1878, древне-индійскій порядокъ словъ (B. Debbrück) стр. 13: „Существуетъ традиціонный порядокъ словъ, который лучше всего познается изъ спокойнаго разсказа... Этотъ традиціонный порядокъ словъ перекрещивается случайнымъ, который часто встрѣчается въ оживленныхъ разсказахъ и въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ. Основной законъ его: „Каждая часть предложенія, которая по смыслу сильнѣе подчеркивается, должна стоять впереди“. То же самое въ B. Debrück, Synstaktische Forschungen, V, Галле, 1888, стр. 15—16, гдѣ оба закона, какъ традиціонный, такъ и случайный, признается общими всѣмъ индогерманскимъ языкамъ и, вѣроятно, уже „матери всѣхъ языковъ“. Такимъ образомъ, въ санскритскомъ языкѣ встрѣчаются традиціонная и логическая нормы; психическіе импульсы, могущіе въ новѣйшихъ германскихъ языкахъ опредѣлять выборъ того или другого порядка словъ, въ древне-индійскомъ языкѣ не имѣли никакого значенія.

ихъ соціальная и религіозная жизнь. Романскіе народы проявляютъ такую же склонность къ постоянному, неизмѣнному размѣщенію словъ, и притомъ это проявляется у нихъ уже съ древнихъ временъ. Но это объясняется происхожденіемъ романскихъ языковъ, которые возникли изъ латинскаго народнаго языка, изъ языка повседневной жизни. Разговорный языкъ неизбѣжно образуетъ постоянно повторяющіяся, а потому застывающія, неподвижныя формы съ неизмѣннымъ размѣщеніемъ словъ [1]). Романскіе языки усвоили этотъ характеръ латинскаго разговорнаго языка. Но въ своей поэзіи они отчасти вновь пріобрѣли свободу и пользуются размѣщеніемъ словъ, чтобы придать мысли разнообразные оттѣнки; эта свобода очень сильно увеличиваетъ пригодность классическихъ и нѣмецкаго языковъ къ выраженію разнообразныхъ художественныхъ формъ. Въ этихъ языкахъ такая свобода является въ то же время и отраженіемъ сильной воли, какой отличалась личность у германскихъ и классическихъ народовъ; у нихъ личность ничего не воспринимаетъ пассивно извнѣ, она реагируетъ на все представляющееся ей объективно собственной силой, измѣняя и преобразовывая его по собственнымъ принципамъ.

Чтобы открыть своеобразныя психическія черты народовъ, необходимо подобнымъ же образомъ разсмотрѣть миѳологію, литературу и искусство большихъ группъ человѣчества [2]). Но даже и въ томъ случаѣ, когда это будетъ сдѣлано, все таки, нельзя будетъ доказать того, что утверждаетъ Гобино, т. е. что одни только расовыя склонности составляютъ скрытую и единственную движущую силу исторіи. Мы, вѣдь, видимъ, какъ часто въ теченіе своего историческаго развитія одна раса заимствуетъ идеи у другихъ расъ и такимъ путемъ обогащаетъ свою первоначальную психическую жизнь. Гердеръ хорошо зналъ, конечно, почему онъ къ «прирожденному» характеру народовъ присоединилъ еще «самопроизвольно

[1]) Примѣры я представилъ въ небольшой статьѣ: „Die Eleganz des Terentius im Gebrauch des Adjectivums“, помѣщенной въ издаваемыхъ Fleckeisen'омъ Jahrbücher für klassische Philologie, 30. Jahrgang (1884), стр. 177 и слѣд.

[2]) Такимъ образомъ, нельзя считать случайностью, что у семитовъ совершенно отсутствуетъ драма, т. е. самый объективный родъ словеснаго творчества. Навѣрное въ этомъ проявляется ихъ субъективное направленіе духа, обращенное внутрь себя. Правда, въ послѣднее время начали думать, будто Пѣснь Пѣсней есть драма. Но драматическое ея значеніе должно быть очень ничтожно, если 2000 лѣтъ оно оставалось незамѣченнымъ.—Душѣ расы не слѣдуетъ, конечно, приписывать отдѣльныхъ представленій, не коренящихся въ окружающей природѣ, а только извѣстныя предрасположенія и тенденціи. Когда Ренанъ (объ этомъ см. у Штейнталя, въ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, томъ I, стр. 330 и слѣд.) находитъ у семитовъ „инстинктъ“ монотеизма, то послѣдній составляетъ только результатъ (далеко, впрочемъ, не древній) свойственный имъ, только что указанной и на другомъ примѣрѣ, тенденціи къ обобщающей абстракціи.

развившійся». Еще менѣе возможно защищать другое догматическое утвержденіе Гобино: что каждое скрещиваніе расъ дѣлается роковымъ и ведетъ къ разложенію. Фактическія данныя указываютъ только на то, что слишкомъ большая разница между скрещивающимися расами не способствуетъ жизненной силѣ потомства [1]).

Этотъ вопросъ,—какъ и другіе, относящіеся къ изученію расоваго характера,—будетъ подробно разработанъ во второй части моего сочиненія. Тамъ мы увидимъ, что общественныя формы первобытныхъ народовъ сходны, что и въ дальнѣйшемъ развитіи онѣ въ самомъ существенномъ представляютъ повсюду тѣ же отношенія; но что физіологія и психологія расъ придаетъ имъ, при всѣхъ внѣшне одинаковыхъ отношеніяхъ, внутренне различную окраску, а высшая или низшая умственная дѣятельность ускоряетъ или замедляетъ измѣненія. Расовыя дарованія составляютъ одно пасмо въ ткани исторіи, но отнюдь не всю исторію.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Культурно-историческая теорія.

Кромѣ двухъ историческихъ теорій (антропогеографической и этнологической), зародившихся еще въ древности, существуетъ еще третье новѣйшее воззрѣніе, которое разсматриваетъ человѣка не какъ существо природы, какъ это дѣлаютъ обѣ только что названныя теоріи, а съ точки зрѣнія его борьбы съ природой, и въ особенности со стороны его побѣды надъ ней. Въ классической древности существовало уже понятіе о культурѣ. Cultus et humanitas, mores politi, artes humanae—все это, вмѣстѣ взятое, составляло у римлянъ приблизительно то же, что мы теперь называемъ культурой. Но это понятіе еще не выражалось въ одномъ словѣ, слѣдовательно, у римлянъ оно отнюдь не было обычнымъ. Имъ главнымъ образомъ недоставало одного элемента нашего понятія о культурѣ,—элемента, который мы всегда, хотя и безсознательно, подразумѣваемъ, а именно недоставало признака движенія, непрерывнаго роста культуры. Въ древности понимали, конечно, что человѣкъ поднялся отъ уровня первоначальнаго животнаго состоянія до цивилизаціи; особенно глубоко было это убѣжденіе у эпикурейцевъ. Вѣрили также въ нравственный прогрессъ (см. выше, стр. 16, 56). Но сумма того,

[1]) Объ этомъ см. у Гиддингса, который держится такого же взгляда Principles of Sociology, стр. 324.

что мы называемъ культурными благами, казалась древнимъ въ сущности законченной, не способной, какъ мы это думаемъ, къ безграничному возрастанію. Подобно тому, какъ ихъ государственное устройство создавалось разъ навсегда, и его трудно было измѣнить законнымъ путемъ [1]), такъ и разъ достигнутая сумма благъ и цивилизаціи казалась имъ неизмѣнной.

Современное значеніе слова «культура», если его понимать въ возможно широкомъ смыслѣ, охватываетъ не только разнообразную работу человѣка надъ собой, надъ своими ближними и вообще надъ вещами, но также и результаты этой работы. Я не хочу заниматься здѣсь исторіей этого слова, возникшаго въ эпоху Возрожденія [2]), а укажу только на современное его значеніе.

Гердеръ не различаетъ «культуры» отъ «просвѣщенія» и подъ обоими понимаетъ «традицію воспитанія въ духѣ какой нибудь формы человѣческаго благополучія и общественнаго быта» (Ideen z. Ph. d. G., книга 9, I). Изъ сопоставленія всего сказаннаго имъ вытекаетъ, что онъ включаетъ сюда и физическую сторону жизни. У него, слѣдовательно, культура очень широкое понятіе, такое же широкое, какъ гуманность, которая охватываетъ «благородную подготовку человѣка къ разумности и свободѣ, къ болѣе чистымъ помышленіямъ и чувствамъ, къ болѣе нѣжному и крѣпкому здоровью, къ завладѣнію землей и господству надъ ней» (книга 4, VI). Единственное небольшое различіе между ними заключается, можетъ быть, въ томъ, что культура скорѣе напоминаетъ о самой дѣятельности образованія, а гуманность—скорѣе объ ея результатахъ. Способность къ культурѣ и гуманности и извѣстные ихъ элементы можно найти у всѣхъ народовъ, даже у самыхъ дикихъ и наиболѣе низко стоящихъ на ступени развитія (книга 4, IV; 9, I и IV; 15, I; 16, I). Культура и гуманность у Гердера, естественно, являются не чѣмъ либо неподвижнымъ, какъ въ классической древности, а въ процессѣ развитія, и онъ часто говоритъ о «ступеняхъ»

[1]) Вѣчная неизмѣняемость государственнаго устройства была также идеаломъ Платона. См. его „Законы“, 798 a

[2]) Эйкенъ (R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Лейпцигъ. 1878, стр. 185 и слѣд.) правъ, указывая, что выраженіе cultura animi встрѣчается уже у древнихъ, а въ эпоху Возрожденія—у Бэкона. Но здѣсь рѣчь идетъ совсѣмъ не объ этомъ, а объ абсолютномъ, безъ всякаго опредѣленія, употребленіи этого слова, которое имѣетъ при томъ гораздо болѣе широкій смыслъ, чѣмъ cultura animi. Когда Эйкенъ затѣмъ говоритъ, что „современная оцѣнка назначенія культуры прежде всего вытекаетъ изъ опредѣленія ея Фихте“, то буквально это вѣрно; однако, мнѣ кажется, что отъ болѣе близкаго къ намъ Фихте придется перейти немного дальше, къ немного болѣе отдаленному отъ насъ Гердеру. Во второмъ изданіи указаннаго сочиненія Эйкенъ совсѣмъ выпустилъ понятіе „культура“.

культуры (напримѣръ, книга 11, V, 2). Слово «цивилизація» (книга 11, V, 2) Гердеръ употребляетъ въ такомъ же значеніи, какъ и слово культура.

Терминъ «цивилизація», рѣже употребляемый Гердеромъ, также возникъ въ латинскомъ языкѣ эпохи Возрожденія [1]). Вильгельмъ Гумбольдтъ [2]) употреблялъ его, когда хотѣлъ придать болѣе узкій смыслъ слову «культура», которому придавали слишкомъ широкое значеніе. Цивилизація, по его мнѣнію, означаетъ «очеловѣченіе народовъ какъ со стороны ихъ внѣшнихъ учрежденій и обычаевъ, такъ и по отношенію къ стоящему съ ними въ связи внутреннему настроенію». Культура добавляетъ еще къ этому облагораживанію общественнаго быта науку и искусство. Поэтому культура и цивилизація оказываются произведеніемъ общества, образованость же, напротивъ того, есть скорѣе дѣло отдѣльныхъ личностей, она «есть нѣчто болѣе высокое и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе внутреннее, а именно: образъ мыслей, вытекающій изъ познанія и прочувствованнаго пониманія всѣхъ умственныхъ и нравственныхъ стремленій и гармонически проявляющійся въ чувствахъ и характерѣ». Итакъ, по мнѣнію Гумбольдта, цивилизація есть облагораживаніе и ограниченіе элементарныхъ человѣческихъ влеченій при помощи воздѣйствія общества; культура же, напротивъ того, есть подчиненіе человѣку природы посредствомъ науки и искусства.

Это, введенное Гумбольдтомъ, дѣленіе стараго, все охватывающаго понятія «культура», хотя и не безусловно, но все таки привилось, и въ настоящее время словомъ культура, по большей части, опредѣляютъ господство человѣка надъ матеріей и силами природы, а словомъ цивилизація—господство человѣка надъ самимъ собою, т. е. надъ своими низшими, элементарными побужденіями. Цивилизація означаетъ болѣе внутренній, культура болѣе внѣшній процессъ [3]) Только въ томъ случаѣ, когда имѣется въ виду спеціально «духовная культура», область ея распространяется и на внутренніе процессы. Правда, наряду съ этимъ еще не совсѣмъ отжило старое употребленіе слова культура, охватывающее и природу и духъ. Такъ, напримѣръ, у Лампрехта культура охватываетъ не только чисто матеріальную, но и духовную жизнь, также Фр. Іодль [1]) опредѣленно включаетъ въ понятіе культуры и борьбу человѣка съ природой, и общественныя движенія, и «стремленія людей къ идеалу».

[1]) Напримѣръ, въ XVI столѣтіи Виттенбергъ находится „in termino civilisationis". См. F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland Лейпцигъ 1885, стр. 78, 131.—L. Bourdeau (стр. 360) думаетъ, что Тюрго изобрѣлъ слово „civilisation". Это можетъ быть, и вѣрно для французскаго языка, но невѣрно относительно латинскаго языка, употреблявшагося учеными, невѣрно и для нѣмецкаго языка.

[2]) W. v. Humboldt. Über die Kawisprache. I. Berlin, 1836, стр. XXXVII.

[3]) Такъ Гизо озаглавилъ свое сочиненіе „Исторія цивилизаціи во Франціи", потому что хотѣлъ представить измѣненія въ государственномъ устройствѣ общества и его религіозныя движенія. И Бокль назвалъ свою книгу „Исторіей цивилизаціи въ Англіи", потому что хотѣлъ изобразить умственный прогрессъ и его вліяніе на общественныя отношенія людей, Липпертъ, напротивъ того, озаглавилъ свою книгу: „Исторія культуры человѣчества", потому что онъ имѣетъ въ виду представить „стремленіе къ обезпеченію жизни" (Lebensfürsorge") основнымъ двигателемъ исторіи и имъ объясняетъ происхожденіе орудій труда, искусствъ, идей и общественныхъ учрежденій человѣчества. Съ такимъ же правомъ Э. Германнъ прибавляетъ къ заглавію: „Культура и природа" „Этюды въ области хозяйства", такъ какъ хозяйство и техника, по вышеупомянутому раздѣленію понятій, несомнѣнно относятся къ культурѣ, а не къ цивилизаціи. Можно бы сказать, что техника и хозяйство составляютъ именно культуру въ вышеупомянутомъ значеніи этого слова, но въ настоящее время понятіе о техникѣ связываютъ съ производствомъ, понятіе о хозяйствѣ—съ сохраненіемъ и распредѣленіемъ, а въ понятіе культуры рядомъ съ этимъ входитъ еще также и представленіе о пользованіи достояніемъ.

Если слово культура употреблять въ этомъ широкомъ значеніи, то не можетъ существовать никакого культурно-историческаго пониманія (Auffassung) жизни человѣчества, а только одинъ лишь культурно-историческій обзоръ (Umfassung) ея. Въ этомъ случаѣ возникаетъ не теорія, которая одной стороной жизни старается освѣтить всѣ остальныя, а лишь простое описаніе послѣдовательныхъ состояній въ разнообразныхъ областяхъ человѣческой жизни, описаніе, которое весьма легко вырождается въ простую компиляцію.

Другое дѣло, если принять болѣе узкое опредѣленіе этого понятія. Въ этомъ случаѣ возможно возникновеніе исторической теоріи, если поставить „матеріальную культуру", или господство человѣка надъ природой, центральнымъ пунктомъ изслѣдованія и изъ него выводить духовную жизнь, общественныя и политическія состоянія.

Правда, пока это еще только одна теоретическая возможность. Дѣйствительной попытки дать такое объясненіе до сихъ поръ сдѣлано не было [2]); пока одни только отдѣльные афоризмы, исходящіе изъ указаннаго положенія, да „культурно-историческіе" періоды, принятые столь

[1]) Fr. Jodl, Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem, Галле, 1878, стр. 112, и сл. Также A. Vierkand, Naturvölker und Kulturvölker, Лейпцигъ, 1896; во второй части въ соотвѣтственномъ мѣстѣ я возвращусь къ этому сочиненію.

[2]) Сочиненіе Бокля не относится къ „культурно-историческимъ", оно принадлежитъ къ категоріи „идеологическихъ" историческихъ концепцій, такъ какъ въ основѣ его, тамъ гдѣ не описывается господство природы, лежитъ исторія только религіи и наукъ. Слѣдовательно, о Боклѣ рѣчь будетъ въ дальнѣйшемъ изложеніи.

многими, свидѣтельствуютъ о существующихъ въ этомъ направленіи тенденціяхъ.

Къ подобнымъ афоризмамъ принадлежитъ между прочимъ высказанное Э. Дюбуа-Реймономъ [1]) мнѣніе объ историческомъ значеніи техники. Онъ различаетъ, — къ сожалѣнію, не указывая опредѣляющаго принципа,—три ступени развитія техники, если и не всей техники въ совокупности, то той ея части, которая возникла въ дѣйствительно историческое время. Первая ступень характеризуется строительнымъ искусствомъ, умѣніемъ плавить руду и рѣзать камни, вторая — тремя изобрѣтеніями: компаса, пороха и книгопечатанія, третья — машинами, приводимыми въ движеніе теплотой (op. cit. стр. 253). Онъ видитъ одну изъ главныхъ причинъ паденія древней культуры въ томъ обстоятельствѣ, что римляне не поднялись надъ первой изъ этихъ ступеней.

Подобный же взглядъ лежитъ въ основаніи и въ томъ случаѣ, когда исторію человѣчества, начиная съ древнѣйшихъ ея временъ, дѣлятъ на различныя эпохи въ зависимости отъ способовъ добыванія пропитанія. Отъ XVIII вѣка къ намъ перешелъ взглядъ на слѣдовавшія другъ за другомъ эпохи рыболовства, охоты, скотоводства, земледѣлія [2]). А. Г. Морганъ [3]) сдѣлалъ попытку дать болѣе точное дѣленіе. Онъ принялъ сначала переданное также XVIII вѣкомъ дѣленіе исторіи на три періода: дикости, варварства и цивилизаціи [4]). Каждый изъ этихъ періодовъ Морганъ въ свою очередь подраздѣлилъ на три подпеpіода, изъ которыхъ каждый отличается какимъ либо новымъ открытіемъ, новымъ способомъ въ борьбѣ за существованіе.

---

[1]) См. его рѣчь, произнесенную 24 марта 1877 г. „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft“, и вошедшую въ E. Du-Bois-Reimonds Reden, I, Leipzig, 1886, стр. 240 и сл.

[2]) Эти же четыре способа пріобрѣтенія пищевыхъ продуктовъ отмѣчаются также и А. Фергюсономъ въ его „Essay on the history of civil society„ (ч. 2, отд. II). О нихъ, рядомъ съ пятымъ возможнымъ способомъ пріобрѣтенія—морскимъ разбоемъ,—упоминается уже у Аристотеля (Politik, 1256 B.), но перечислены они въ иномъ порядкѣ, который совершенно не имѣетъ въ виду опредѣленія послѣдовательности во времени.—Среди политико-экономовъ всего болѣе распространена нѣсколько болѣе широкая схема преемственности Ф. Листа: 1) періодъ охотничій, 2) пастушескій, 3) земледѣльческій, 4) земледѣльческій и мануфактурный, 5) земледѣльческій, мануфактурный и торговый. (Ср. K. Bücher, „Die Entstehung der Volkswirtschaft“, Tübingen 1894, стр. 11).

[3]) См. уже не разъ упомянутое соч. „Ancient society“.

[4]) Ср. Ferguson, op. cit., кромѣ того часть 4, отд. IV. Вмѣсто цивилизаціи (civilisation) Фергюсонъ употребляетъ также выраженіе „civility“ (гражданственность). Онъ говоритъ, что вмѣстѣ съ пастушеской жизнью начинается также и стремленіе къ частной собственности, такъ что дикарь, питающійся исключительно рыбой, продуктами охоты, дикими кореньями и фруктами, не обладаетъ понятіями о собственности; у варвара собственность опредѣляется еще обычаями, но не законами.

Низшая ступень дикости — эпоха пропитанія сырыми плодами растеній; вторая ступень наступаетъ вмѣстѣ съ началомъ рыболовства и употребленія огня, третья—съ изобрѣтенія лука. Три ступени варварства характеризуются производствомъ глиняныхъ горшковъ, прирученіемъ домашнихъ животныхъ (на западномъ полушаріи садоводствомъ) и умѣньемъ обрабатывать желѣзо. Періодъ цивилизаціи считается со времени изобрѣтенія азбуки и правильныхъ письменныхъ памятниковъ (нѣм. пер. стр. 9). Какъ главныя пріобрѣтенія цивилизаціи перечисляется рядъ изобрѣтеній (нѣм пер. стр. 24). Морганъ считаетъ, положимъ, это дѣленіе еще не вполнѣ законченнымъ. Изобрѣтенія, положенныя имъ въ основаніе схемы, кажутся ему еще недостаточно непосредственно касающимися пріобрѣтенія средствъ къ поддержанію жизни (н. п. стр. 8). Только послѣ того, какъ послѣднія будутъ опредѣлены въ ихъ развитіи, возможно будетъ истинное разграниченіе ступеней развитія культуры. Но уже и примѣненныхъ по настоящее время, хотя и предварительныхъ критеріевъ довольно, по его мнѣнію, чтобы установить достаточные признаки для отличія одной культуры отъ другой.

Параллельно съ этимъ рядомъ прогрессирующихъ изобрѣтеній и открытій существуетъ еще другой рядъ, который Морганъ тоже намѣренъ изслѣдовать, именно институты семьи и возникшія изъ нихъ первобытныя формы общественной жизни (нѣм. пер., стр. 4). Но этотъ второй рядъ оказывается не вполнѣ независимымъ; во многихъ случаяхъ опредѣляющимъ началомъ служатъ видоизмѣненія понятія о собственности, критическое изслѣдованіе которыхъ „въ извѣстномъ отношеніи заключаетъ въ себѣ важнѣйшую часть духовнаго развитія человѣчества“ (н. пер., стр. 5). Такъ, напримѣръ, моногамическая семья, по его мнѣнію, обязана своимъ происхожденіемъ собственности, т. е. (по смыслу изложенія) частной собственности; послѣдняя въ концѣ концовъ окрѣпла настолько, что могла вліять на органическую надстройку общества (Ancient society, стр. 389, нѣм. пер. стр. 327—328). Различіе въ формахъ собственности дало такимъ образомъ двѣ различныя по своимъ основамъ формы совмѣстной жизни: общинную собственность, общество (societas), покоящееся на личностяхъ и чисто личныхъ, родственныхъ отношеніяхъ, и частную собственность, государство (civitas), имѣющее своимъ основаніемъ государственную территорію и частную собственность (нѣм. пер., стр. 6).

Но сама по себѣ идея собственности, какъ у Фергюсона [1]), оказывается не вполнѣ независимой отъ различныхъ ступеней культуры, т. е. отъ различныхъ способовъ добыванія средствъ къ жизни. Морганъ

---

[1]) Ср. прим. къ предыдущей страницѣ.

считаетъ въ общемъ вѣроятнымъ, что великія эпохи человѣческаго прогресса (слѣдовательно, и эпохи развитія идеи собственности) болѣе или менѣе совпадали съ расширеніемъ источниковъ поддержанія жизни (Ancient society, стр. 19, нѣм. пер., стр. 16). Частная собственность, разсматривавшаяся выше какъ творящее начало моногамической семьи, была собственностью не только на движимости, но и на жилища и обработанныя поля (ср. нѣм. пер., стр. 28), слѣдовательно, она не могла существовать до перехода къ земледѣлію и, такимъ образомъ, появилась впервые благодаря послѣднему. Всякое великое открытіе или изобрѣтеніе, напр., прирученіе домашнихъ животныхъ или открытіе плавленія руды, всегда даетъ новый и могучій толчокъ впередъ (нѣм. пер. стр. 33).

Арійская и семитическая расы, вслѣдствіе смѣшенія различныхъ первобытныхъ племенъ, или вслѣдствіе лучшей приспособленности къ добыванію средствъ жизни, или благодаря преимуществамъ ихъ положенія, или, можетъ быть, благодаря всѣмъ этимъ причинамъ взятымъ вмѣстѣ, были первыми, которыя вышли изъ состоянія варварства (тамъ же). Такимъ образомъ, степень производительности средствъ пропитанія—то, что Морганъ называетъ культурой,—всегда оказывается той причиной среди условій географическаго положенія, которая вызываетъ историческія перемѣны.

Но, какъ ни много говоритъ за себя съ перваго взгляда это мнѣніе, оно во всякомъ случаѣ скользитъ по поверхности вещей. Прежде всего невѣрно, что всякое новое техническое изобрѣтеніе тотчасъ же находитъ хозяйственное примѣненіе и вводитъ такимъ образомъ въ понятіе о собственности и въ общественное устройство нѣкоторую новизну. Извѣстно, напримѣръ, что паръ какъ двигательная сила знакомъ былъ уже александрійцу Герону [1]); далѣе, что въ концѣ XVII вѣка Папинъ построилъ первую паровую машину и первую модель парохода [2]). Но производство не нуждалось въ этихъ изобрѣтеніяхъ ни въ древности, ни во времена Папина. Къ техническимъ усовершенствованіямъ обратились только спустя 100 лѣтъ послѣ попытокъ Папина, когда въ Англіи, вслѣдствіе спроса, повысившагося особенно благодаря колоніямъ, появилась чрезвычайная потребность въ произведеніяхъ промышленности. Одновременно многими изобрѣтены были машины простой конструкціи, а вскорѣ и болѣе сложныя, часто съ весьма сходной конструкціей [3]), и въ концѣ-

[1]) Ср. E. Rosenberger, Die Geschichte der Physik, I, Braunschweig, 1882, стр. 40.

[2]) Ср. тамъ же, стр. 266, 268.

[3]) Ср. K. Karmarsch, Geschichte der Technologie, (съ середины XVIII вѣка), 1872, § 81; A. Toynbee, The industrial revolution in England, 3 изд., London, 1890, стр. 90 и сл. Слѣдуетъ замѣтить, что Фергюсонъ,

концовъ стали искать двигательной силы, болѣе дешевой и равномѣрной, чѣмъ силы человѣка или животнаго. Только тогда снова обратились къ примѣненію пара.

Многіе изслѣдователи держатся того мнѣнія, что, хотя первобытный человѣкъ знакомъ былъ со многими способами добыванія пищевыхъ средствъ, но пользовался онъ, вслѣдствіе своей лѣности, лишь немногими изъ нихъ. Такъ, Э. Б. Тэйлоръ [1]) полагаетъ, что многія дикія племена не обрабатываютъ полей не въ силу неумѣнія, но вслѣдствіе склонности къ кочевой жизни, плохого климата или вслѣдствіе отвращенія къ труду. Т. Вайцъ [2]) тоже думаетъ, что не неумѣніе, а недостатокъ въ выдержкѣ и терпѣніи дѣлаетъ невозможнымъ земледѣліе у дикихъ народовъ. При земледѣліи недостаетъ непосредственнаго готоваго продукта, которымъ дикари желаютъ пользоваться тотчасъ же послѣ приложенія труда. На основаніи этого рѣшающаго значенія воли въ примѣненіи или непримѣненіи новыхъ техническихъ процессовъ К. Бюхеръ [3]) считаетъ ложной всякую схему эпохъ, характеризуемую техническими успѣхами. «Ничего не можетъ быть болѣе ложнаго, чѣмъ эти ученыя построенія, которыя связываютъ совершенно новыя культурныя эпохи съ возникновеніемъ умѣнія дѣлать горшки или обрабатывать желѣзо, съ изобрѣтеніемъ плуга или ручныхъ мельницъ. Племена, которыя умѣютъ искусно перерабатывать желѣзо, дѣлать изъ него топоры и даже трубки, еще и въ наше время употребляютъ деревянныя копья и стрѣлы, или обрабатываютъ землю деревянными лопатами, хотя у нихъ и нѣтъ недостатка въ быкахъ, которые могли бы таскать плугъ». Э. Ганъ [4]) дѣлаетъ весьма существенныя возраженія даже противъ послѣдовательности трехъ періодовъ охоты, скотоводства и земледѣлія. Ф. Ратцель [5])

переживший этотъ подъемъ всѣхъ производствъ и изобрѣтенія такого количества новыхъ машинъ, держится мнѣнія (упом. соч., ч. 3. отд. VII), что каждый народъ при наступленіи „благопріятныхъ обстоятельствъ" дѣлаетъ новыя изобрѣтенія и безпрерывно совершенствуетъ ихъ, пока продолжаются благопріятныя обстоятельства, не нуждаясь въ заимствованіяхъ, у другихъ народовъ, что вообще изобрѣтенія не обязаны своимъ происхожденіемъ какимъ либо случайностямъ.

[1]) E. Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, нѣм. пер. G. Siebert'a Braunschweig, 1883, стр. 253.

[2]) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I, 2 изд., Leipzig, 1877, стр. 431 и сл.

[3]) K. Bücher, Arbeit und Rhytmus, Leipzig, 1896 (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. T. 17, Nr. V) стр. 11.

[4]) E. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Leipzig, 1896, стр. 385.

[5]) F. Ratzel, Anthropogeographie, II, стр. 704.

говоритъ, что мнѣніе, будто у всѣхъ народовъ развитіе культуры совершалось въ опредѣленной послѣдовательности, не имѣетъ будущности [1]).

И какъ разъ изъ того примѣра, которымъ Дюбуа-Реймонъ хотѣлъ доказать существенное значеніе техники въ жизни общества, вытекаетъ второстепенное ея значеніе. Дюбуа-Реймонъ полагаетъ, что недостаточное развитіе техники у древнихъ народовъ было причиной ихъ паденія. Но античная техника, безъ сомнѣнія, въ общемъ находилась въ состояніи совершенствованія; она, во всякомъ случаѣ, была выше, чѣмъ техника германцевъ, но, несмотря на это, процессъ разложенія общества продолжался. Вмѣстѣ съ тѣмъ общеизвѣстенъ фактъ вымиранія дикихъ племенъ какъ разъ при соприкосновеніи съ чужой культурой, когда дикари знакомятся съ новыми техническими процессами и получаютъ новыя орудія труда [2]). Такимъ образомъ, мы наблюдаемъ прогрессъ культуры и одновременно съ нимъ упадокъ общества, достаточное доказательство того, что прогрессъ культуры не можетъ считаться «душою» соціальной жизни.

При болѣе глубокомъ разслѣдованіи Дюбуа-Реймонъ, можетъ быть именно изъ изученія древности вывелъ бы заключеніе, что развитіе техники является не только причиной, но и слѣдствіемъ соціальныхъ условій. Естественныя науки и математика были достаточно развиты у грековъ. Они создали планиметрію и бо́льшую часть стереометріи; въ механикѣ со временъ Архимеда и еще больше со временъ упомянутаго выше Герона были извѣстны важные законы и силы, которые могли привести къ дальнѣйшимъ опытамъ. Все несчастье техники заключалось въ томъ, что въ классической древности всякій физическій трудъ предоставлялся рабамъ и бѣднѣйшимъ гражданамъ и потому мало цѣнился [3]). Такимъ образомъ, научно-образованные люди по необходимости были далеки отъ экономическаго труда и не могли вліять на него въ смыслѣ научнаго прогресса. Тамъ, гдѣ они сами работали, въ такомъ прогрессѣ

[1]) Императоръ Александръ Северъ платилъ въ Римѣ жалованье механикамъ и архитекторамъ какъ учителямъ ихъ искусствъ. Объ этомъ говорится какъ о нововведеніи императора, что, слѣдовательно, свидѣтельствуетъ о прогрессѣ техники. Ср. Aelii Lampridii, Alexander Severus, гл. 44 (Scriptores historiae Augustae, изд. H. Jordan'a и Fr. Eyssenhardt'a Berolini, 1864).

[2]) Ср. F. Ratzel, „Anthropogeographie", II, стр. 247 и слѣд., 350, 351.

[3]) Ср. Геродотъ, II, 167: „Менѣе всего презираютъ ремесленниковъ коринѳяне, болѣе всего лакедемоняне". Онъ ставитъ вопросъ, не переняли ли греки это презрѣніе къ труду отъ египтянъ. Въ идеальномъ государствѣ Платона все, что работаетъ физически, принадлежитъ къ третьему сословію и недостойно участвовать въ управленіи страной; первыя два сословія совершенно отдѣлены отъ него. Гражданинъ государства Платона, какъ и образцоваго государства Аристотеля не долженъ смѣшиваться съ ремесленниками; внѣ государственныхъ дѣлъ, у него не должно быть никакихъ занятій (Ср. Платонъ, „Законы", VIII, 846; Дж. Аристотель, „Политика" 1319 A, 1328 B, 1329 A).

недостатка не было [4]). Античное искусство постоянно совершенствовало свои пріемы и въ нѣкоторыхъ отрасляхъ, напримѣръ, въ живописи фресками достигло такой утонченности, до которой не могутъ еще вновь дойти даже въ наше время.—Что касается презрѣнія къ механическому труду, то въ данномъ случаѣ присоединяется еще одно важное обстоятельство; въ цвѣтущій періодъ древности, вслѣдствіе частыхъ войнъ, рабы, а значитъ и рабскій трудъ были дешевы; не было экономическихъ мотивовъ для замѣны силы человѣка силами природы;—мотивъ этотъ, какъ замѣтилъ еще Контъ (см. выше стр. 39), могъ возникнуть лишь послѣ освобожденія рабочаго населенія.

Итакъ, заблуждаются тѣ естествоиспытатели, технологи и этнологи, которые стараются найти основы прогресса человѣчества исключительно въ развитіи «культурныхъ благъ». И въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ предыдущихъ, мы находимъ, что всѣ историческія событія, прогрессъ или регрессъ, прежде всего волевыя явленія. Воля же направляется не только стремленіемъ къ культурѣ, но раньше его и одновременно съ нимъ рядомъ другихъ силъ, такъ что прогрессъ культуры представляетъ собою одинъ, но не единственный моментъ, во многихъ случаяхъ даже только слабый моментъ историческаго движенія.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Политическая теорія.

Культурно-историческая теорія судебъ человѣчества односторонне разсматриваетъ ихъ отношенія въ природѣ; равнымъ образомъ центральнымъ пунктомъ изслѣдованія можно сдѣлать отношенія народовъ другъ къ другу. Отношеніе какого-либо народа къ природѣ, какъ мы видѣли, проявляется въ его культурныхъ средствахъ; отношеніе его къ другимъ народамъ вытекаетъ изъ государственной организаціи. Государство, возникнувъ изъ необходимости защиты отъ внѣшнихъ нападеній, прежде всего имѣло внѣшнее назначеніе, но затѣмъ оно сплотило во едино внутреннія свои силы, которыми могло распоряжаться, и является теперь наиболѣе опредѣлившимся изъ общественныхъ союзовъ. Государство, поэтому съ тѣхъ поръ какъ исторія вышла изъ періода наивнаго простого повѣствованія, сдѣлалось главнымъ ея предметомъ. Если Лампрехтъ (ср.

[4]) Ср. H. Blümner, „Technologie nnd Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern", т. IV, Лейпцигъ, 1887, стр. 433 и слѣд.

выше стр. 190) говоритъ, что политическая исторія вмѣстѣ съ тѣмъ является исторіей героевъ, то, обратно, можно сказать, что даже эпическая исторія героевъ должна была часто носить политическій характеръ, такъ какъ въ судьбахъ государственнаго дѣятеля, повидимому, очень часто воплощалась участь государства.

Въ классической древности исторія представляла собою біографію или исторію государства. Такой она была и въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія вплоть до XIX вѣка. Только такъ называемая исторія культуры, какъ мы видѣли, поставила себѣ другія задачи. Въ Германіи исторія государственная особенно долго держалась, благодаря высокому значенію, какое придавала государству гегелевская философія. Существующее въ данный моментъ государство казалось ступенью объективнаго разума, реализующейся идеи. Въ качествѣ низшей организаціи ему противополагалось «гражданское общество», стремящееся удовлетворить свои потребности при помощи экономіи, полиціи, права и корпорацій (см. выше стр. 217).

Въ противоположность другимъ странамъ, въ Германіи, особенно благодаря R. von Mohl [1]), R. Gneist и K. von Stein'у выработалось даже спеціальная терминологія; понятіе всеобъемлющаго общества вовсе исчезло, государство же не означало уже части общества, а существенную его организацію; общество, съ своей стороны представлялось лишь суммой болѣе слабыхъ союзовъ, стоявшихъ рядомъ съ государствомъ [2]). Государство находилось какъ бы во главѣ общества, и все, что относилось къ нему, имѣло рѣшающее значеніе. Еще въ 1876 году Л. фонъ-Штейнъ [3]) писалъ: «Высшій руководящій принципъ публичнаго права, первое основаніе свободнаго развитія, которое отсутствовало въ періодъ родового и сословнаго быта,—это положеніе государства внѣ общества» (отличительный признакъ новаго времени). И затѣмъ онъ заявляетъ (op. cit., стр. 292), что государство стоитъ внѣ и выше народнаго хозяйства. И согласно этому огромное большинство историковъ отводило государству первое мѣсто въ своихъ изслѣдованіяхъ.

[1]) Ср. R. von Mohl, „Encyclopädie der Staatswissencshaften", 2-е изд. Тюбингенъ, 1872, стр. 27 и слѣд.

[2]) Государство было то же, нація. Одно сочиненіе К. Родбертуса, вышедшее въ 1842 году, озаглавлено: „Zur Erkenntniss unserer Staatswirtschaftlichen (государственно-экономическихъ) Zustände"; онъ имѣетъ въ виду національно экономическіе періоды. Французская терминологія различала общество и государство (см. выше стр. 217), но общество всегда было болѣе широкимъ понятіемъ, а государство болѣе узкимъ, тогда какъ въ Германіи государство по меньшей мѣрѣ стояло наряду съ обществомъ, а большей частью даже выше его. H. Michel, „L'ideé de l'Etat, essai critique", 2-е изд. Парижъ, 1896: въ своемъ очень полномъ и обстоятельномъ сочиненіи не игнорируетъ гегелевскаго государства и гражданскаго общества (стр. 156), но недостаточно выдвигаетъ вопросъ. Онъ могъ бы къ тому же указать на различіе французской и нѣмецкой терминологій.

[3]) Gegenwart und Zukunft der Réchts- und Staatswissenschaft Deutschlands", Штуттгартъ, 1876, стр. 291.

И въ настоящее время есть еще историки, сознательно придерживающіеся такого образа мыслей. O. Lorenz [1]) говоритъ (op. cit., стр. 37): «Государство является почти исключительнымъ объектомъ историческаго изслѣдованія; историкъ правильно считаетъ его спеціальной областью своей науки». Внѣшнюю связь событій онъ можетъ уяснить себѣ, обращаясь къ преобладающимъ идеямъ и духовнымъ стремленіямъ «государственнаго общества» (стр. 41). Исторія не должна поэтому отказываться отъ оцѣнки событій (стр. 86—87); но страннымъ образомъ для этой оцѣнки не указанъ масштабъ, только этическій отвергнутъ (стр. 71).

D. Schäfer [2]) тоже считаетъ задачей историка «понять государство, его происхожденіе, образованіе, условія существованія и цѣли. Въ этой задачѣ былъ, есть и будетъ объединяющій центральный пунктъ для безконечнаго множества частныхъ вопросовъ, которые ждутъ историческаго разрѣшенія (op. cit., стр. 23). Каждую сторону человѣческой культуры историкъ долженъ разсматривать лишь постольку, поскольку она имѣетъ отношеніе къ государственному строю (стр. 27). Въ преданности къ государству преимущественно обнаруживаются существующія въ націи нравственныя силы» (стр. 24—25, 33). Къ государству Шеферъ часто прибавляетъ народъ или народность (стр. 25, 27), но, повидимому, чуть-ли не отождествляетъ значенія всѣхъ этихъ выраженій; исторія всегда получала живительные соки изъ государственной и національной жизни (стр. 11).

Противъ столь всеобъемлющаго значенія, придаваемаго Шеферомъ государству, возражаетъ E. Gothein [3]). Онъ говоритъ, что объектъ Шефера, дѣятельность государства, не можетъ быть изслѣдованъ безъ одновременнаго изученія исторіи системъ культуры, на которыя государство вліяло (стр. 10), что были уже такія великія эпохи, которыхъ задачи не относились къ сферѣ государственной жизни, которыхъ мотивы возникли, наоборотъ, въ другихъ областяхъ культуры (стр. 18), что нравственныя силы обнаруживаются не только въ политической жизни (стр. 54); что, наконецъ, ни въ какомъ случаѣ историческое изслѣдованіе не обязано своимъ возникновеніемъ исключительно вліянію полити-

[1]) „Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben", Берлинъ, 1886.

[2]) „Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte", Iena, 1888.

[3]) „Die Aufgaben der Kulturgeschichte", Лейпцигъ, 1889.

ческой жизни (стр. 26). Поэтому Готгейнъ требуетъ такой исторіи культуры, въ которой политическая исторія занимала бы лишь первое мѣсто (стр. 3). Такая исторія культуры не будетъ умалять значенія выдающихся индивидуальностей или вовсе отрицать его, въ чемъ ее упрекаютъ Шеферъ и другіе; но главнымъ образомъ она обратитъ свое вниманіе вмѣсто смѣняющихся лицъ и событій на постоянные, изъ рода въ родъ по наслѣдству передающіеся моменты развитія (стр. 8, 13).

«Культуру» Готгейнъ понимаетъ во второмъ болѣе широкомъ смыслѣ, упомянутомъ выше (стр. 225). Правда, вначалѣ онъ повидимому, отождествляетъ культуру съ «цивилизаціей», понимая подъ нею содержаніе и формы человѣческихъ нравовъ (стр. 2). Но затѣмъ культура означаетъ у него, какъ и у Дильтея (см, ниже), единство системъ, религіи, государства, искусства, права, народнаго хозяйства (стр. 6). А такъ какъ человѣческій разумъ создаетъ всякую культуру, то исторія культуры есть то же, что исторія измѣненія и развитія человѣческаго разума (стр. 49). Это ничуть не низводитъ ее на степень простого энциклопедическаго сборника результатовъ отдѣльныхъ историческихъ наукъ. Общая культура какой-либо эпохи «состоитъ не болѣе и не менѣе, какъ въ общихъ (не индивидуальныхъ) направленіяхъ духовной жизни, которыя, въ свою очередь, расходятся и борются между собою. Исторія культуры въ чистѣйшей формѣ своей есть исторія идей» (стр. 50). Готгейнъ снова, такимъ образомъ, удаляется отъ широкаго коллективнаго понятія культуры, которое принялъ за содержаніе исторіи. Если «общія идеи» онъ признаетъ историческими факторами, то ими не могутъ быть духовныя, разнообразно спеціализирующіяся, слѣдовательно не общія силы, подъ вліяніемъ которыхъ создается внѣшняя культура; роль историческихъ факторовъ принадлежитъ, такимъ образомъ, только идеямъ, опредѣляющимъ отношенія людей между собою и отношеніе ихъ къ вселенной, нравственное міровоззрѣніе и религіозное. Готгейнъ вовсе бросаетъ культурно-историческую теорію и переходитъ въ область идеологіи. Внѣшняя культура въ своемъ образованіи представляется ему продуктомъ міросозерцанія; задачу исторіи культуры онъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ (стр. 62): „насколько возможно объяснить, какъ возникаютъ и проявляются смѣны духовной жизни въ цѣлыхъ поколѣніяхъ“.

Но какъ бы то ни было, стоитъ-ли Готгейнъ на «культурно-исторической» почвѣ или на идеологической,—возраженія его противъ преобладанія политической исторіи очень вѣсски. Шеферу въ его „отвѣтѣ“ [1]) не удалось опровергнуть ихъ. Доводы Шефера не относятся къ дѣлу,

[1]) „Geschichte und Kulturgeschichte“, Iena 1891.

но онъ ставитъ правильно одинъ вопросъ, на который дѣйствительно слѣдуетъ отвѣтить (стр. 22): „Вѣрно-ли, что государство стоитъ на первомъ планѣ человѣческой культуры?“ Онъ отвѣчаетъ утвердительно по тремъ основаніямъ: 1) Исторія Ганзейскаго союза убѣдила его, «что развитіе государственнаго могущества составляетъ непремѣнное условіе всякой высшей культуры» (стр. 23). Что государственное могущество охраняетъ жизнь, а значитъ, и культуру, въ этомъ всякій съ нимъ согласится; но содержаніе культуры здѣсь не при чемъ; оно слѣдуетъ своимъ собственнымъ законамъ, и его не исчерпываетъ политическая исторія. 2) Если въ извѣстные періоды другія явленія культуры занимали большее мѣсто, нежели государство, то это отнюдь не доказываетъ, что такого рода «временные интересы» имѣли рѣшающее значеніе для дальнѣйшаго историческаго развитія (стр. 24). Шеферъ, повидимому, не сознаетъ, что въ сущности онъ хочетъ разорвать цѣпь причинности явленій. Если что-либо составляетъ высшій интересъ для одного поколѣнія, то оно продолжаетъ свое вліяніе и опредѣляетъ направленіе дальнѣйшаго развитія; это наблюдается даже и въ томъ случаѣ, если въ виду новыхъ событій перевѣсъ склоняется на сторону противоположныхъ интересовъ. Тогда наступаетъ борьба съ ними, или, если законъ контрастовъ [1]) вообще всюду примѣняется, то новыя тенденціи усиливаются. 3) Будетъ-ли имѣть идея (или фактъ) большое значеніе, зависитъ отъ вліянія, оказываемаго ею на государство (стр. 25 и слѣд.). Только формы государства измѣнчивы; идея государства сама по себѣ неизмѣнна (вѣроятно: вѣчна). Можно представить себѣ міръ безъ христіанства, безъ государства нельзя. Шеферъ упускаетъ изъ виду, что нельзя представить себѣ исчезновеніе общаго міровоззрѣнія, какъ и государства, и что міровоззрѣніе не только можетъ вліять на форму государственнаго устройства, но даже должно вліять, такъ какъ воля опредѣляется, помимо другихъ факторовъ, еще и идеями. Шеферъ все же настолько соглашается со своимъ противникомъ, что исторія идей, которой требуетъ Готгейнъ, кажется ему не исторіей культуры, а единственно возможной философіей исторіи, «лишь бы она генетически или спекулятивно [2]) касалась сути вопроса» (стр. 66).

[1]) Законъ контрастовъ упоминается Вундтомъ („Logik“, II, 2, 2-е изд. стр. 408 и слѣд.) въ качествѣ третьяго историческаго закона наряду съ закономъ равнодѣйствующихъ и закономъ отношеній. Безъ сомнѣнія, законы Вундта составляютъ прогрессъ по сравненію съ прежними такъ называемыми историческими законами, которые представляли собою лишь схемы фактовъ. Все же мнѣ кажется, что первый законъ до нѣкоторой степени противорѣчитъ третьему. Ко 2-й части я подробнѣе займусь этимъ.

[2]) Шеферъ, повидимому, не замѣчаетъ, что „спекулятивной“ философіи исторіи нельзя приравнивать къ генетической.

Этимъ признаніемъ особой исторіи, имѣющей отношеніе къ идеямъ философіи, т. е. науки, Шеферъ отказался отъ государства, какъ исключительнаго объекта историческаго изслѣдованія и показалъ, хотя и противъ воли, что мнѣніе это не выдерживаетъ критики. По его оцѣнкѣ значенія государства, государство и его измѣненія должны были бы разрѣшить всѣ загадки исторіи. Если же онъ прибѣгаетъ къ исторіи идей, то тѣмъ самымъ показываетъ, что «отношеніе индивида къ государству» (стр. 55) не составляетъ основной причины всякаго происшествія; подъ напоромъ реальной дѣйствительности Шеферъ бросилъ свою первоначальную точку зрѣнія.

Шеферъ и другіе такъ долго держались ея, потому что государственный организмъ представляется нагляднымъ и прочнымъ. Но то, что бросается въ глаза и съ внѣшней стороны прочно, не всегда оказывается самымъ могущественнымъ. Государство создалось по волѣ общества для его охраны. Въ силу принципа роста духовной энергіи (ср. выше стр. 100), государство въ сознаніи людей пріобрѣтаетъ цѣнность само по себѣ, независимо отъ цѣли. Государство поэтому характеризуется сильной тенденціей къ преобладанію надъ другими сторонами соціальной жизни,—между тѣмъ какъ, согласно своему первоначальному назначенію, оно должно было служить имъ и, главное, въ случаѣ надобности опираться на ихъ помощь [1]). А несмотря на это столько государствъ погибло. Это доказываетъ, что государство никогда не можетъ отрѣшиться отъ первоначальныхъ, создавшихъ его силъ, что оно можетъ сообщать имъ импульсы, но отъ нихъ же зависитъ его жизнь или смерть. Тотъ, кто разсматриваетъ только государство, не можетъ объяснить паденія государствъ. Онъ постоянно долженъ имѣть въ виду, что создаетъ изолирующую абстракцію, что дѣйствительность содержитъ нѣчто большее, именно вѣчное взаимодѣйствіе [2]) государственныхъ и другихъ духовныхъ силъ, которыя въ концѣ концовъ опредѣляютъ цѣль и направленіе исторіи. Государство безъ этихъ силъ было бы слѣпо; точно также односторонняя политическая конструкція исторіи остается слѣпой по отношенію къ взаимодѣйствію различныхъ жизненныхъ силъ общества.

---

[1]) Ср. также Spencer, P. S. (Political Institutions), § 444.
[2]) Ср. объ этомъ ниже въ главѣ объ „экономической теоріи“.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Идеологическая теорія.

Какъ государство ясно и широко проявляется во внѣшнемъ могуществѣ, которымъ пользуется, такъ и міровоззрѣнія, преобладающія въ данномъ обществѣ, обнаруживаются благодаря своей внутренней силѣ; это—силы въ историческомъ движеніи, наиболѣе замѣтныя въ тѣхъ случаяхъ, когда борются съ враждебными идеями и одерживаютъ надъ ними побѣду. Естественно поэтому, что первая идеологическая теорія въ исторіи возникла, послѣ того какъ закончилась первая великая борьба идей, пережитая Западомъ, борьба христіанства съ религіями народовъ Средиземнаго моря. Такова была философія исторіи святого Августина, появившаяся послѣ этой борьбы [1]) Правда, Августинъ признавалъ въ исторіи главнымъ образомъ развитіе и конечное преобладаніе одной идеи, христіанскаго міросозерцанія; эта идея была больше, чѣмъ идеей; христіанство, по ученію св. Августина, есть все болѣе и болѣе полное откровеніе Бога и Его всемогущества на землѣ; въ концѣ концовъ христіанство восторжествуетъ надъ всѣмъ человѣчествомъ, затѣмъ наступитъ конецъ міра, и воскреснутъ праведные для новой жизни въ новомъ мірозданіи.

Идеи св. Августина наряду съ его философіей исторіи преобладали въ средневѣковыхъ умахъ, и даже въ новое время большинство философовъ-историковъ XVI и XVII вѣковъ считало исторію религіи «всемірной исторіей»; вообще въ XVI и XVII вѣкахъ послѣднее слово въ каждой наукѣ всегда сводилось къ теологическому доказательству. Послѣ Bossuet'а, который въ своемъ «Discours sur l'histoire universelle» (1682) еще разъ провелъ церковный взглядъ на исторію, безраздѣльное господство теологіи прекращается. Но, конечно, теологическія теоріи въ исторіи вообще не исчезаютъ. Еще и теперь есть представители такого рода воззрѣній. Въ особенности твердо держится въ Германіи высказанная Шеллингомъ идея первоначальнаго совершенства человѣка, которое было утрачено вслѣдствіе грѣхопаденія, но которое понемногу вновь должно быть достигнуто.

Такого рода взглядъ понынѣ проводится въ католической философіи. Каждое историческое событіе представляется въ религіозномъ свѣтѣ

---

[1]) Ср. G. I. Seyrich, „Die Geschichtsphilosophie Augustins“. Diss. inaug, лейпцигскаго университета. Хемницъ, 1886.

или вѣрнѣе въ церковномъ, потому что католицизмъ не признаетъ другой силы, кромѣ церкви; напримѣръ, протестанты сами виноваты въ несчастьяхъ, которыя ихъ теперь преслѣдуютъ, потому что отпали отъ Церкви; ихъ единственное спасеніе въ возвращеніи къ католицизму. Къ писателямъ этого направленія принадлежатъ, между прочимъ: W. Hohoff, «Die Revolution seit dem XVI Iahrhundert», (Фрейбургъ, 1887); также G. Grupp, «System und Geschichte der Kultur», (Падерборнъ, 1891 и 1892). Среди протестантовъ тоже иногда встрѣчаются философы, старающіеся доказать идеальное первоначальное состояніе человѣка. Сюда относится сочиненіе R. Rocholl'я: «Die Philosophie der Geschichte», (2 тома, Геттингенъ, 1878 и 1893). Въ первомъ томѣ онъ даетъ обзоръ всѣхъ историческихъ теорій начиная отъ китайцевъ вплоть до нашихъ дней, но конечно, столь широкую задачу онъ не могъ удачно выполнить; все же его книга полезна. Во второмъ томѣ Рохолль развиваетъ свой взглядъ на цѣль законы, движеніе и планъ исторіи (стр. 41); онъ говоритъ, что первобытный человѣкъ «царилъ на землѣ» и обладалъ такими силами, о которыхъ «мы теперь скорѣе можемъ догадываться, чѣмъ составить опредѣленное понятіе» (стр. 106); миѳологія часто безсознательно приноситъ съ собою обломки первоначальнаго откровенія (стр. 132). Вся эта теорія не имѣетъ научнаго характера, какъ показалъ уже E. B. Tylor («Primitive Culture», нѣм. перев. «Anfänge der Kultur», Лейпцигъ, 1873, I, 35 и слѣд.). Болѣе эмпирическій характеръ носитъ другой родъ религіозныхъ историческихъ ученій, на которыхъ мимоходомъ останавливаются между прочимъ Fustel de Coulanges («La cité antique» 13-е изд. Парижъ 1890) и B. Stade („Geschichte des Volkes Israel», 2 тома, Берлинъ 1887 и 1888). Фюстель де Куланжъ говоритъ, что соціальный прогрессъ всегда сопровождался религіознымъ (op. cit., стр. 148). А Штаде утверждаетъ (op. cit. I, стр. 359) слѣдующее: «Культъ боговъ создаетъ всѣ соціальныя различія; объ этомъ нужно громко и безпрестанно говорить нашимъ современникамъ, ослѣпленнымъ всякаго рода безсодержательными общими мѣстами и доктринами, ничего общаго не имѣющими съ исторіей». Оба приведенныхъ мнѣнія односторонни и противорѣчатъ фактамъ, но, по крайней мѣрѣ, не все они видятъ въ свѣтѣ одной религіи и не считаютъ религіознаго развитія разъ на всегда законченнымъ. Подобнаго же направленія держится популярное сочиненіе K. Ientsh'a. «Geschichtsphilosophische Gedanken» (Лейпцигъ, 1892).

G. Vico въ своемъ сочиненіи «Principj di scienza nuova» (1725)

различаетъ уже человѣческій періодъ вслѣдъ за періодомъ боговъ и героевъ [1]).

И такимъ образомъ постепенно въ глазахъ писателей XVIII вѣка общечеловѣческія идеи, т. е. наряду съ религіозными идеями, философскія, научныя и политическія, возникшія путемъ примѣненія всѣхъ прочихъ идей, становятся двигателями исторіи. Для настоящаго и будущаго главную роль играла идея гуманности, отъ которой ждали новаго человѣчества и лучшаго общественнаго устройства. Эта идея въ большинствѣ случаевъ неопредѣленная (ср. выше стр. 223), но всегда ясно сознаваемая, представляла собой соединеніе античнаго эстетическаго чувства съ христіанскимъ чувствомъ и нравственностью.

Въ періодъ просвѣщенія эта вѣра въ могущество идей достигла своего апогея. Особенно ясно она проявляется въ той высокой роли, какую отводила просвѣтительная эпоха воспитанію. Уже Лейбницъ говорилъ: «Воспитаніе преодолѣваетъ все» (Leibniz' Werke, изданы O. Клопомъ, первая серія, т. VI, Ганноверъ, 1872, стр. 209. «Дайте намъ образованіе и менѣе, чѣмъ въ сто лѣтъ мы измѣнимъ характеръ Европы», — это изреченіе обыкновенное приписываютъ Лейбницу; я, однако, не могъ найти его въ сочиненіяхъ философа). I. H. Basedow заявлялъ, что «школа и ученіе представляютъ собою самое удобное и самое надежное средство, для того чтобы сдѣлать все государство счастливымъ или чтобы сохранить его счастье" [3]). А. Кантъ восклицаетъ: «За воспитаніемъ скрывается великая тайна совершенства человѣческой природы . . . . . Я въ восторгѣ, когда представляю себѣ, что человѣческая природа, благодаря воспитанію, можетъ все болѣе и болѣе совершенствоваться, и что ее можно довести до такой степени, которая будетъ вполнѣ соотвѣтствовать человѣчеству. Это открываетъ намъ перспективу будущаго счастливаго рода человѣческаго [4]). Все, что въ народномъ сознаніи конца XVIII вѣка считалось исторической силой, Jean Paul, будучи еще вполнѣ сыномъ своего вѣка, соединяетъ въ

---

[1]) О Вико ср. R. Lavollée, „La morale dans l'histoire, étude sur les principaux systemes de l'histoire", Парижъ, 1892, стр. 128 и слѣд. Заглавіе книги вводитъ читателя въ заблужденіе. Вы ждете разсужденій о вліяніи нравственныхъ идей въ исторіи, а на самомъ дѣлѣ ничего подобнаго нѣтъ. Только дальнѣйшія слова заголовка вѣрно передаютъ содержаніе.

[2]) „Vorstellung an Menschenfreunde", 1768. § 3.

[3]) „Ueber Pädagogik", изданіе Th. Fogt'a, Лангензальцъ, 1878, § 7.

[4]) Въ связи съ этой вѣрой во всемогущество воспитанія стоитъ рядъ нравоучительныхъ еженедѣльныхъ журналовъ, появившихся въ XVIII вѣкѣ. Въ Германіи до сихъ поръ ихъ насчитывали 511: большинство, однако, просуществовало не болѣе одного—двухъ лѣтъ; нѣкоторыя выдержали нѣсколько изданій. Въ то же время журналы эти проповѣдывали реформу педагогическаго дѣла. Ср. O. Lehmann, „Die deutschen moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunders. Лейпцигъ. 1893. стр. 13.

одномъ вопросѣ [1]): «Какой переворотъ оживитъ эпоху, философскій или нравственный, поэтическій или политическій?» Въ данномъ случаѣ онъ хочетъ указать значеніе различныхъ формъ переворота въ убывающей прогрессіи отъ перваго къ послѣднему.

Возникнувъ изъ реакціи философіи противъ Церкви, идеологическая теорія исторіи удержалась въ идеалистической философіи и сдѣлалась интегральной частью системы. Наиболѣе важное значеніе она имѣетъ въ гегелевской системѣ, причемъ философія духа, т. е. третья часть системы Гегеля, вполнѣ съ нею тождественна; во всякомъ случаѣ идеологическая теорія составляетъ наиболѣе конкретное приложеніе отвлеченной философіи духа.

Идеи до нѣкоторой степени могутъ возникать, какъ проекціи внѣшняго міра природы на человѣческій разумъ, и въ нихъ отражается порядокъ природы. Но Гегель не признаетъ этого; по Гегелю идеи представляютъ собою продуктъ творческой силы духа; идеи образуютъ контрастъ съ природой, и при помощи этого контраста абсолютная идея возвращается къ себѣ самой. Процессъ «возвращенія идеи» есть исторія. Такимъ образомъ, идеи суть моменты, въ извѣстномъ смыслѣ ступени развитія абсолютной идеи, высшаго руководящаго принципа, воплощающагося во всякомъ бытіи и созиданіи. Поэтому, Гегель можетъ сказать: Идея—это «духовный руководитель» исторіи [2]).

Но историческое движеніе, какъ и всякій процессъ у Гегеля, должно удовлетворять требованіямъ логики, т. е. должно итти отъ какого-либо понятія къ его отрицанію или обратно отъ его отрицанія къ утвержденію. Прогрессъ можетъ совершаться по прямой линіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ новыя отрицанія могутъ его задерживать, а отрицанія отрицаній, снова дающія положительные результаты, могутъ его возстановить. Но прежде всего необходимъ по Гегелю субъектъ, вокругъ котораго группируются контрастъ и движеніе. Субъектъ этотъ — человѣческая воля, которая въ началѣ историческаго движенія представляется субъективной, несвободной, а затѣмъ постепенно развивается въ объективную и свободную. Подъ субъективной волей Гегель разумѣетъ произвольную, не нравственную, нуждающуюся во внѣшнемъ воздѣйствіи, индивидуальную волю; подъ объективной волей онъ разумѣетъ нравственную, общую волю, до которой должна возвыситься субъективная воля въ теченіе историческаго развитія, для того чтобы осуществить въ себѣ нравственную свободу. Такимъ образомъ, всемірная исторія есть развитіе на пути къ свободѣ:

---

[1]) Levana oder Erziehlehre" (1801), § 31.

[2]) Philosophie der Geschichte (Werke, 2-е изданіе, т. IX), Берлинъ, 1841, стр. 11.

отъ рабства азіатовъ черезъ полусвободу грековъ и римлянъ къ полной свободѣ современнаго намъ міра. Объективная воля яснѣе всего проявляется въ государствѣ, по отношенію къ которому человѣкъ первоначально несвободенъ, но затѣмъ становится тѣмъ болѣе свободнымъ, чѣмъ выше поднимается до объективности, т. е. до нравственности. Параллельно съ движеніемъ въ области воли совершается такое же движеніе въ области представленій, т. е. въ религіи, въ созерцаніи (искусствѣ) и въ знаніи (философіи) [1]).

Итакъ, Гегель дѣйствительно правильно нашелъ основу всѣхъ соціальныхъ и историческихъ событій въ отношеніяхъ воли. Но такъ какъ человѣческая воля, по его ученію, зависитъ исключительно отъ представленій, то его теорія принадлежитъ къ числу идеалогическихъ. Въ двухъ отношеніяхъ онъ дѣйствительно предугадалъ безусловную истину, хотя его метафизическія разсужденія и кажутся недостаточными. Во-первыхъ въ исторіи на самомъ дѣлѣ существуетъ сила логики. Внѣшній міръ, «среда» (milieu), въ которой живетъ человѣкъ, и самая природа человѣка, насколько она не зависитъ отъ его сознательной воли, не представляютъ собою какого-либо хаоса, какого-либо запутаннаго, вѣчно смѣняющагося безпорядочнаго смѣшенія; это—система [2]), во всѣхъ своихъ измѣненіяхъ подчиняющаяся незыблемымъ принципамъ, всѣ ея элементы логически между собою связаны. Наша жизнь отчасти составляетъ приспособленіе къ этой системѣ; слѣдовательно, и она сама тоже должна быть построена на началахъ логики; а такъ какъ наши знанія системы а съ нею и жизнь прогрессируютъ, то и сама она должна логически прогрессировать. Если, напримѣръ, въ общественной жизни христіанство разъ навсегда признало справедливымъ принципъ свободы и равенства на религіозной почвѣ, то принципъ этотъ долженъ былъ прогрессировать, его должны были признать справедливымъ и въ другихъ сферахъ общественной жизни, постепенно онъ долженъ былъ всюду проникнуть. Если въ Англіи прекратился политическій произволъ абсолютизма, то онъ долженъ былъ прекратиться и въ другихъ государствахъ съ одинаковымъ духовнымъ развитіемъ, а разъ возникла политическая свобода, то должна была возникнуть и «свобода гражданина», какъ ее называетъ

---

[1]) Подробно разсматривается ученіе Гегеля въ моемъ сочиненіи: „Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann", Лейпцигъ, 1890; здѣсь рѣчь идетъ не только объ общей философіи исторіи Гегеля, но также о его философіи религіознаго, эстетическаго и философскаго развитія.

[2]) „Консервативной системой" называетъ міръ вслѣдствіе его логическихъ законовъ A. Riehl („Der philosophische Kritizismus". Лейпц. 1879, II, 1 отд. стр. 256).

Монтескье, т. е. защита отъ произвола судьи. Гегель все же слишкомъ односторонне смотритъ на логическій прогрессъ въ смыслѣ постепеннаго развитія одного только элемента, напримѣръ, свободы. Ничто не можетъ въ исторіи расти до безконечности; все находитъ свои границы въ стремленіи къ развитію другихъ моментовъ. —Гегель правъ, различая созидающіе и разрушительные періоды въ исторіи, которые онъ, впрочемъ, называетъ иначе,—объективными и субъективными. Такъ, напримѣръ, въ исторіи искусства субъективныя начала, подражательныя (Porträtartige),—Гегель называетъ ихъ «вульгарно» объективными въ противоположность «идеально» объективнымъ — всегда представляютъ собою элементъ разложенія, который къ концу данной эпохи дѣйствуетъ разрушающимъ образомъ. Разрушающее вліяніе оказываетъ также субъективизмъ въ государственной жизни, въ философіи и въ религіи [1]).

Одного только недостаетъ въ гегелевской теоріи идей, и очень существеннаго: психологіи ихъ возникновенія, а равно и вымиранія. Мы слышимъ только, что субъективизмъ разрушаетъ, но не знаемъ, почему онъ появляется, почему подъ его вліяніемъ народы погибаютъ. Или же Гегель даетъ догматическій отвѣтъ на этотъ вопросъ, котораго не можетъ даже поддержать своей метафизикой: каждый историческій народъ носитъ съ собой новый принципъ и «расплачивается за этотъ глотокъ отъ духа всемірной исторіи своимъ уничтоженіемъ» [2]). И такимъ образомъ получается лишь конструктивная классификація слѣдующихъ другъ за другомъ періодовъ, но не реконструктивная; мы не видимъ историческаго процесса, потому что онъ носитъ психологическій характеръ. Гегель же хочетъ провести только свой логическій процессъ, свою логическую схему.

---

[1]) Ср. по этому поводу вышеупомянутое мое сочиненіе, стр. 16, 69, 76, 94, 96, 101. Въ исторіи философіи разрушительное вліяніе субъективизма еще сильнѣе, нежели у самого Гегеля, указано у гегельянца I. E. Erdmann'a Ср. мою работу, стр. 114—115.

Интересно прослѣдить, какъ Гегель, исходя изъ совершенно иныхъ принциповъ, въ выводахъ своихъ въ этомъ отношеніи приближается къ Сэнъ-Симону. Сэнъ-Симонъ прямо различаетъ органическіе и критическіе періоды въ исторіи уже въ „Introduction aux travaux scientifiques du siécle" (въ „Oevres choisies de Saint-Simon", изданіе Lemonnier, Брюссель, 1859—1861, т. I. стр. 146, 149. Я цитирую это мѣсто по приведенному выше сочиненію H. Michel'я, стр. 187, потому что „Introduction" не напечатано въ сочиненіяхъ Сэнъ-Симона и Анфантена, которыми я пользовался). Сэнъ-Симонъ правда обратилъ больше вниманія на критическій періодъ, начавшійся со временъ реформаціи (см. выше стр. 19). Контъ, насколько мнѣ извѣстно, не вездѣ провелъ это различіе; отдѣльные періоды теологической стадіи развитія не всегда находятъ себѣ разрѣшеніе въ послѣдующихъ критическихъ эпохахъ; Контъ знаетъ одинъ только критическій періодъ, метафизическій, которому (VI, 417) во всѣхъ отношеніяхъ приписываетъ „impuissance organiqne" (органическое безсиліе); см. выше стр. и слѣд.

[2]) Hegel, „Philosophie der Geschichte", 2-е изд. Берлинъ, 1841, стр. 97.

Какъ мало оригинальна помимо логической схемы—вѣра Гегеля въ идеи, а скорѣе является общимъ достояніемъ его эпохи, ясно видно изъ одной статьи В. фонъ-Гумбольдта, которая появилась до того какъ Гегель прочелъ свою первую лекцію по философіи исторіи. Статья эта («Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers») напечатана въ трудахъ историко-филологическаго отдѣленія королевской академіи наукъ въ Берлинѣ, въ 1820—21 гг., тогда какъ первая лекція Гегеля по философіи исторіи прочитана зимою 1822—1823 гг.

Какъ художникъ—говоритъ Гумбольдтъ — долженъ знать внутреннія отношенія, не только внѣшнія очертанія фигуръ, которыя онъ хочетъ изобразить въ ихъ внутренней правдѣ (стр. 8 и слѣд.), такъ и историкъ долженъ при помощи своего предвидѣнія установить связь между отдѣльными событіями; этой связи нельзя опредѣлить при посредствѣ преданія. Только такимъ образомъ онъ вноситъ принципъ необходимости, ставитъ отдѣльные факты въ связь съ цѣлымъ, облекаетъ каждое событіе въ историческую форму (стр. 5—7). Связь между событіями не основывается исключительно на объясненіяхъ, взятыхъ изъ области природы (стр. 18), не на метафизической телеологіи (стр. 13), а на міровыхъ законахъ, проявляющихся въ идеяхъ человѣчества (стр. 18, 19). Въ нихъ историкъ долженъ вѣрить (стр. 13); онѣ даютъ направленіе и производятъ силы; напримѣръ, появленіе искусства у египтянъ объясняется именно такими идеями (стр. 19, 20). Къ сожалѣнію, эти идеи облечены какимъ-то мистическимъ покровомъ; онѣ столь же туманны, какъ и тѣ земныя силы, которыя (стр. 5) Гумбольдтъ упоминаетъ въ числѣ историческихъ причинъ наряду съ ними: почвенныя условія и характеръ индивидовъ, равно какъ и націй. Три основныя идеи суть слѣдующія: красота, правда, право (стр. 23). Только осуществленіе идеи, проявляющейся черезъ посредство человѣка, можетъ быть цѣлью исторіи (стр. 24). Гумбольдтъ довольствуется идеей человѣчества; онъ не возвышается до идеи всего сущаго; у Гегеля до нѣкоторой степени эмпирически указаны содержаніе и прогрессъ идеи въ его «развитіи на пути къ свободѣ,—у Гумбольдта, повидимому, царятъ надъ всѣмъ красота, правда и право въ вѣчной неподвижности и равенствѣ. Всѣ эти три идеи, идеи-дочери и всеобщая идея человѣчества не бросаются въ глаза историку; онъ не воспринимаетъ ихъ непосредственно; въ крайнемъ случаѣ, онъ долженъ отвести мѣсто ихъ вліянію (стр. 24), долженъ вѣрить въ нихъ. Идеи Гумбольдта не только носятъ метафизическій характеръ; это чуть-ли не религіозные образы.

Подобную же мистику идей, какъ и Гумбольдта, находимъ у другого уже чисто-эмпирическаго историка—L. Ranke, который, какъ

онъ самъ говоритъ, своимъ развитіемъ не обязанъ Гегелю. «Несомнѣнно потрясаютъ міръ до основанія силы живого духа (иначе Ранке прямо говоритъ «идеи»). Подготовленныя предшествующими вѣками, онѣ возникаютъ въ свое время, подъ вліяніемъ сильныхъ, обладающихъ внутренней мощью натуръ, изъ невѣдомыхъ глубинъ человѣческаго духа. Сущность ихъ состоитъ въ томъ, что онѣ увлекаютъ за собой міръ, стремятся завладѣть имъ» [1]). Дѣло не въ культурѣ, не въ «матеріальной жизни», говоритъ Ранке. И вовсе не единственнымъ содержаніемъ ея (исторіи) является часто столь сомнительное содѣйствіе культурѣ. Содержаніе исторіи составляютъ духовныя силы, создающія жизнь, сама жизнь; въ ходѣ развитія мы наблюдаемъ моральную энергію» [2]). Эти идеи не вѣчны, какъ платоновскія, и какъ единая «идея» Гегеля. «Идеи», которыми обусловливаются человѣческія отношенія, заключаютъ въ себѣ элементы Божества и Вѣчности, изъ которыхъ происходятъ, но не исчерпываютъ вполнѣ ихъ содержанія. Нѣкоторое время онѣ благодѣтельны, животворны... Когда это время кончается, изъ разрушающихся элементовъ возникаютъ новыя стремленія съ болѣе широкимъ, духовнымъ содержаніемъ, которыя окончательно взрываютъ его. Это мысли Бога въ мірѣ» [3]). Правда, какъ индуктивный мыслитель, Гумбольдтъ не могъ признать апріорнаго логическаго происхожденія и развитія идей, какъ у Гегеля». Все апріорное онъ отвергалъ [4]). Идеи [5]), такимъ образомъ, оставались для него Божественной тайной. Какъ происхожденіе, такъ и результатъ ихъ казались ему непостижимыми. Онъ не вѣрилъ, чтобы можно было открыть какой-либо принципъ послѣдовательнаго развитія. Гумбольдтъ вѣрилъ въ „безконечное разнообразіе развитій", сокрытое въ человѣчествѣ [6]).

Итакъ, идеологическая теорія и у Ранке не принесла плодовъ въ смыслѣ обоснованія причинной связи историческихъ событій [7]). Слѣдовало ожидать, что философская школа Гербарта, по направленію столь противоположная Гегелю, внесетъ въ вопросъ нѣкоторыя измѣненія, разъ

---

[1]) Цитата эта встрѣчается у O. Lorenz'a въ „Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben", II, Берлинъ, 1891, стр. 74. Ср. также K. Lamprecht, „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft", стр. 39.

[2]) Lamprecht, op. cit. стр. 40, 46.

[3]) Lamprecht, op. cit. стр. 39—40, 42.

[4]) Lorenz, op. cit. стр. 55—56.

[5]) Lamprecht, op. cit. стр. 27, 33.

[6]) Lorenz, op. cit. стр. 59—61.

[7]) G. Gervinus („Grundzüge der Historik", 1837) примыкаетъ къ Гумбольдту, но, подобно Ранке, считаетъ идеи измѣнчивыми, а не вѣчными. J. G. Droysen какъ и Ранке, усматриваетъ дѣятельность исторіи въ нравственныхъ силахъ.

только коснется историческихъ проблемъ. Но никакихъ проблемъ въ исторіи она себѣ не ставила.

Весьма близкое отношеніе къ исторіи имѣетъ главнымъ образомъ основанная послѣдователями Гербарта M. Lazarus'омъ и H. Steinthal'емъ психологія народовъ [1]). Психологія народовъ разсматриваетъ духъ народа или болѣе того различные «духи народовъ». Содержаніе народнаго духа заключается въ общихъ одинаковыхъ массахъ представленій у различныхъ индивидовъ, которыя и образуютъ единство націи, тогда какъ единство индивида при разнообразіи массъ представленій основано на единствѣ и равенствѣ личности (I, стр. 36; III, стр. 9, 70). Народный духъ, а не происхожденіе и не языкъ, создаетъ націю; нація—не физическое, а духовное существо (I, стр. 35—36). Народный духъ есть объективный разумъ [2]), въ противоположность субъективному, и проявляется въ объективныхъ твореніяхъ. Сюда относятся: языкъ, внѣшніе и внутренніе обычаи (даже особенности тѣлосложенія), религія и успѣхи въ области техники, искусствъ и науки, которые возможны только при условіи непрерывной работы цѣлыхъ поколѣній (I, стр. 41 и слѣд.). Народный духъ сильнѣе всякаго индивида; онъ, значитъ, творитъ исторію. Психологія народовъ уясняетъ законы исторіи (I, стр. 19); она стремится дать анализъ исторіи (III, стр. 2), не только языка, миѳовъ и нравовъ (XVII, стр. 246 — 248). Двигательными элементами исторіи являются идеи, продуктъ объективнаго разума. Различаютъ идеи бытія, долженствованія, возможности (искусства) (Sein, Sollen, Können). Послѣднія, идеи нравственнаго и художественнаго творчества, суть собственно идеи исторіи (III, стр. 459). «Облагораживающее и организующее вліяніе» нравственныхъ идей подробно излагается (III, стр. 461). Правда Лацарусъ и Штейнталь ставятъ вопросъ, какъ развиваются идеи (III, стр. 424—425), но на это даютъ лишь отвѣтъ, что онѣ могутъ возникнуть только въ обществѣ (III, стр. 482), что, возвышаясь надъ индивидами и эпохами, онѣ переживаютъ ихъ (III, стр. 471); впрочемъ это не метафизическое существованіе въ гегелевскомъ смыслѣ. Что касается причинной связи ихъ содержанія, то о ней нѣтъ и рѣчи. Если

---

[1]) Воззрѣнія Лацаруса и Штейнталя изложены въ „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", особенно въ статьяхъ: „Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie" (т. I); Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie"; „Ueber die Ideen in der Geschichte" (т. III); „Begriff der Völkerpsychologie" (т. XVII). Статья въ т. XVII написана Штейнталемъ, обѣ статьи въ т. III принадлежатъ Лацарусу, статья въ т. I составлена сообщ. обоими. О Лацарусѣ ср. также C. Bouglé, „Les sciences sociales en Allemagne", Парижъ, 1896. стр. 18 и слѣд.

[2]) „Объективный разумъ" у Лацаруса и Штейнталя заключаетъ въ себѣ тѣ же явленія, что и у Гегеля, но не имѣетъ метафизическаго значенія

въ отдѣльныхъ статьяхъ «Zeitschrift» и разсматривается этотъ вопросъ, то во всякомъ случаѣ онъ не включенъ въ программу. Прогрессъ считается существеннымъ признакомъ «духа», значитъ и народнаго духа (XVII, стр. 255), но почему онъ развивается какъ разъ въ этомъ направленіи, а не въ иномъ, — объясняетъ уже общая психологія. Какъ, напримѣръ, идея частной поземельной собственности постепенно возникаетъ изъ первоначальнаго всеобщаго владѣнія полями, какъ изъ естественной религіи образуется религія закона, какъ нѣкогда могучія идеи падаютъ и теряютъ свое преобладающее значеніе, — объяснить все это составляетъ важнѣйшую задачу научной исторіи.

Прежде чѣмъ Лацарусъ и Штейнталь попытались уяснить себѣ задачи исторіи при помощи психологіи народовъ, за это дѣло взялся H. Th. Buckle [1]).

Поступки человѣческіе по Боклю несвободны въ смыслѣ безпричинности, но зависятъ отчасти отъ природы, отчасти же отъ самостоятельнаго человѣческаго духа, «который повинуется собственнымъ своимъ законамъ и развивается согласно своимъ дарованіямъ, если на него не дѣйствуютъ внѣшнія вліянія», (I, 1, стр. 18). Правда, этотъ духъ, имѣющій одинаковое значеніе съ природой, принадлежитъ не отдѣльному лицу, а цѣлому обществу. Закономѣрность статистическихъ данныхъ, проявляющаяся не только въ естественныхъ событіяхъ, каковы, напримѣръ, случаи смертности, но еще больше въ человѣческихъ поступкахъ, въ убійствахъ и самоубійствахъ, служитъ, по мнѣнію Бокля, доказательствомъ того, что дѣятельность человѣка зависитъ не столько отъ особыхъ свойствъ индивида, сколько отъ состоянія общества, т. е. народнаго духа, какъ сказали бы Лацарусъ и Штейнталь (I, 1, стр. 22 и слѣд.). И говоря о человѣческомъ духѣ, Бокль понимаетъ его въ формѣ коллективнаго проявленія.

Самостоятельность духа обнаруживается только въ Европѣ. Въ Европѣ природа подчинена духу, поэтому для Европы важно изучить человѣка. Внѣ Европы, наоборотъ, духъ подчиненъ природѣ, поэтому тамъ важно изучать природу. Въ этихъ странахъ, а въ первобытныя времена и въ Европѣ, природа возбуждаетъ фантазію народовъ, въ тѣмъ бо́льшей степени, чѣмъ сильнѣе она даетъ себя знать въ видѣ землетрясеній и другихъ катастрофъ (II, стр. 181—182). Отсюда возникаютъ фантастическія религіозныя представленія народовъ, соединенныя

[1]) „Introduction to the history of civilisation in England", vol. I, 1857, т. II, 1861. Я цитирую по переводу A. Ruge подъ заглавіемъ. „Geschichte der Civilisation in England", 2 части въ 3 томахъ, 6-е изд. Лейпцигъ и Гейдельбергъ, 1881.

съ воинственными и варварскими обычаями. Природа обусловливаетъ также и потребность въ пищѣ, которая въ жаркихъ странахъ не велика, а въ холодныхъ весьма настоятельна; въ результатѣ, въ жаркихъ странахъ заработная плата стоитъ на низкомъ уровнѣ, въ холодныхъ—на высокомъ (I, 1, стр. 57 и слѣд.). Только европейцы достигли цивилизаціи. Они обязаны ею своимъ знаніямъ; предѣлы, направленіе и распространеніе знанія въ средѣ даннаго народа опредѣляютъ историческія перемѣны; благодаря знаніямъ уменьшились войны и религіозныя преслѣдованія, величайшее зло человѣчества до настоящаго времени (I, 1, стр. 191—193). Не нравственное чувство и не «моральный элементъ», а интелектуальныя пріобрѣтенія смягчили нравы. Моральные принципы извѣстны въ продолженіе вѣковъ и остались неизмѣнными; если за это время произошли перемѣны, то не мораль послужила имъ причиной (I, 1, стр. 153 и слѣд., 196).

Такимъ образомъ, по Боклю, прогрессъ знанія и успѣхи его въ смыслѣ смягченія нравовъ составляютъ главный движущій элементъ исторіи. «Сумма человѣческихъ дѣйствій опредѣляется суммой человѣческихъ знаній» (I, 1, стр. 196). Нельзя поэтому относить Бокля къ числу «историковъ культуры», какъ это дѣлаетъ между прочимъ Іодль [1]). Въ крайнемъ случаѣ, прогрессъ у Бокля распространяется на то, что мы выше назвали «цивилизаціей». Культура не идетъ у него даже вслѣдъ за цивилизаціей; Бокль говоритъ далѣе о низшей сторонѣ человѣческой воли, именно о хозяйственныхъ стремленіяхъ. «Міромъ управляютъ два могучихъ стремленія,—къ богатству и къ знанію» (I, 2, стр. 165). Если стремленіе къ богатству поставлено здѣсь на первомъ мѣстѣ, то въ дальнѣйшемъ изложеніи оно отступаетъ на задній планъ. Какъ это стремленіе приводитъ затѣмъ къ образованію классовъ, Бокль вовсе не говоритъ. Вообще классы, рабочій и не рабочій, а въ этомъ послѣднемъ военный и интеллектуальный, просто à priori предполагаются (I, 1, стр. 46—47, 164), какъ будто представляютъ собою естественно необходимое явленіе, какъ будто никогда не существовало общества безъ классовъ; а между тѣмъ родовое общество было именно такимъ. Только на третьемъ мѣстѣ поставлены у Бокля «блага культуры». Они не играютъ такой роли, какъ знаніе, потому что дѣйствительно являются лишь результатами его, упоминаются лишь вслѣдъ за нимъ, въ качествѣ вспомогательныхъ причинъ. Такъ, ослабленію воинственнаго духа главнымъ образомъ способствовало «увеличеніе интеллигентныхъ классовъ»; наряду съ этимъ въ томъ же направленіи дѣй-

[1]) Op. cit., стр. 51 и слѣд.

ствовали «три момента культуры»: изобрѣтеніе пороха, открытія въ политической экономіи и улучшеніе способовъ сообщенія и транспорта грузовъ (I, 1, стр. 190). Искусство у Бокля играетъ менѣе значительную роль (I, 2, стр. 183—184). Главнымъ образомъ въ каждомъ историческомъ событіи онъ старается найти причины въ подготовившихъ его идеяхъ. Французская революція по Боклю возникла подъ вліяніемъ идей свободы, перенесенныхъ изъ Англіи и нашедшихъ благопріятную почву въ господствовавшей со временъ Людовика XIV системѣ угнетенія и коборовъ. Сюда присоединились еще «открытія» физіократовъ, новыя истины въ области естественныхъ наукъ, благодаря которымъ люди начали вѣрить въ идею прогресса и отстранились отъ консервативныхъ тенденцій правительствъ. Третьей причиной является по Боклю расколъ во французской религіозной жизни, возникшій подъ вліяніемъ кальвинизма (?); расколъ этотъ парализовалъ дѣятельность Церкви и поставилъ ее въ оппозицію съ правительствомъ. Въ такую напряженную атмосферу извѣстіе объ американскомъ возстаніи попало, какъ искра зажженнаго порока. Бокль главнымъ образомъ указываетъ на то, что необыкновенный толчокъ къ изученію внѣшняго міра находился въ тѣснѣйшей связи съ демократическимъ движеніемъ, подъ вліяніемъ котораго пали учрежденія Франціи; до сихъ поръ этого не замѣчали историки, такъ какъ были незнакомы съ развитіемъ естественныхъ наукъ (I, 2. стр. 381 и слѣд.).

Такимъ образомъ, Бокль наблюдаетъ развитіе общаго духа въ историческихъ событіяхъ, постоянно на почвѣ опытнаго знанія. Онъ настолько опередилъ нѣмецкую школу психологіи народовъ, насколько яснѣе представлялъ себѣ происхожденіе идей. Бокль объясняетъ, почему сельскіе жители и моряки суевѣрнѣе, нежели прочіе классы населенія (I, 1, стр. 327—328), почему въ средніе вѣка люди смѣло повиновались Церкви (II, стр. 17), почему французами овладѣли революціонныя стремленія. Бокль вообще не одностороненъ [1]). Онъ не упускаетъ изъ виду ни одного существеннаго момента, опредѣляющаго ходъ исторіи; упоминаетъ и объ этнологическомъ моментѣ, которымъ до тѣхъ поръ спеціально не занимались Онъ признаетъ національное направленіе духа,

[1]) Его часто не понимали, а иногда изъ партійныхъ побужденій, ложно истолковывали; противъ такихъ умышленныхъ и неумышленныхъ искаженій Бокля усердно защищаетъ I. M. Robertson („Buckle and his critics", Лондонъ, 1895); впрочемъ, Робертсонъ не закрываетъ глазъ и на слабыя стороны Бокля и указываетъ всѣ его заблужденія. У него приведенъ также хорошій обзоръ послѣдователей Бокля, Ленни, Дрэпера и др., относительно которыхъ я ссылаюсь на него, потому что ихъ отрывочныя воззрѣнія на общество и исторію едва-ли вообще представляютъ собою что-либо новое.

[2]) Ср. Робертсонъ, op. cit., стр. 274.

напримѣръ, врожденную склонность шотландцевъ къ дедукціи (I, 1, стр. 211). Бокль только не даетъ полной теоріи [2]). Онъ не касается первобытной исторіи человѣчества, излагаетъ лишь часть исторіи Европы и то не можетъ довести ея до конца. Нѣкоторыя историческія явленія онъ неправильно понимаетъ; религія въ средніе вѣка представляется ему суевѣріемъ, соціальнаго ея значенія онъ не признаетъ, тогда какъ Контъ останавливался на этомъ вопросѣ; вліяніе государства всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ онъ считаетъ пагубнымъ (I, 1, стр. 237, 239, 242). Уваженіе къ прошлому представляется Боклю исключительно въ уродливыхъ его проявленіяхъ. «Ни одно извращеніе истины фантазіей не причинило столько зла, какъ чрезмѣрное поклоненіе прошлому» (I, 1, стр. 114). Бокль упускаетъ изъ виду необходимость этого поклоненія для цѣлей непрерывнаго умственнаго развитія; онъ забываетъ, что иначе каждому поколѣнію пришлось бы сызнова начинать борьбу за существованіе и за культуру. Неудовлетворителенъ также извѣстный взглядъ его на порядокъ (модусъ) нравственнаго прогресса.

Въ большинствѣ случаевъ взглядъ этотъ невѣрно передается; говорятъ, что вовсе нѣтъ нравственнаго прогресса, а есть только интеллектуальный, и въ такой именно формѣ его приняли Гелльвальдъ и Гумиловичъ. Бокль же говоритъ только, что теоретическіе нравственные принципы и нравственныя чувства не вліяютъ на прогрессъ цивилизаціи, напримѣръ, они не ослабили войнъ; прогрессъ же является результатомъ интеллектуальныхъ пріобрѣтеній, уясненія наиболѣе существенныхъ цѣлей жизни и способовъ къ ихъ достиженію. Нравственные принципы и причины ихъ, нравственныя чувства, представляются Боклю вовѣки неизмѣнными (I, 1, стр. 153); они не могутъ поэтому объяснить такихъ измѣняющихся явленій, какъ прогрессъ мирной жизни.

При ближайшемъ изслѣдованіи Бокль увидалъ бы, что нравственные принципы или сумма ихъ, этическая теорія, не такъ уже неизмѣнны, какъ ему кажется на первый взглядъ. Любовь къ ближнему по Моисееву закону отличается отъ христіанской любви; она ограничивается соотечественниками, тогда какъ христіанская любовь обнимаетъ весь міръ. Платонъ и Аристотель были убѣждены въ томъ, что нѣкоторые народы неспособны отъ природы къ свободѣ; стоическая философія опровергла этотъ взглядъ. Всеобщее уваженіе къ аскетизму [1]) въ средніе вѣка ограничивается теперь болѣе узкими сферами и постоянно падаетъ. Въ особенности ясно замѣтна эта способность къ измѣненіямъ въ тѣхъ нравственныхъ принципахъ, которые не остаются въ теоріи, но пріобрѣтаютъ

[1]) Ср. H. von Eicken, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung", стр. 311 и слѣд.

весьма конкретное и вліятельное значеніе въ правѣ. Если уваженіе къ свободѣ, къ самоопредѣляющейся волѣ совершеннолѣтняго лица составляетъ нравственный принципъ, то съ начала нашего лѣтосчисленія этотъ принципъ постоянно возрасталъ экстенсивно и интенсивно въ юридическомъ своемъ примѣненіи, иначе говоря, все бо́льшее количество людей и все бо́льшая сфера ихъ дѣятельности къ нему пріобщались. Въ римской республикѣ самоопредѣляющаяся воля была исключительной привиллегіей господъ, и притомъ мужчинъ; въ періодъ имперіи она мало по малу до извѣстной степени распространяется на женщинъ, дѣтей и рабовъ. Въ средніе вѣка женщины и дѣти теряютъ свои права, но вначалѣ новаго времени опять получаютъ ихъ въ такой же степени, въ какой пользовались ими къ концу императорскаго періода Рима. Государственная власть въ древности защищала физическую свободу и въ общемъ терпѣла религіозную. Средніе вѣка и начало новѣйшей исторіи не знали религіозной свободы; новое время защищаетъ не только физическую и религіозную, но и политическую свободу личности; правительственное вліяніе на выборы считается преступленіемъ. Какъ свобода, такъ и честь съ самаго начала нашей эры все въ бо́льшихъ сферахъ находила себѣ защиту. Вѣчное постоянство нравственныхъ принциповъ оказывается, такимъ образомъ, совершенно неосновательнымъ предположеніемъ.

То же слѣдуетъ сказать о неизмѣнности нравственныхъ чувствъ, которую признаетъ Бокль. Робертсонъ (op. cit., стр. 275 и слѣд.) правильно возражаетъ на это, что первная система въ процессѣ приспособленія къ мирному состоянію измѣняется, и что благодаря ея утонченности могутъ повыситься нравственныя чувства, напримѣръ, отвращеніе къ войнѣ и кровопролитію. Онъ могъ бы прибавить, что чувства связаны съ содержаніемъ представленій, что въ такомъ случаѣ они должны слѣдовать за нравственными принципами, когда тѣ, какъ показано выше, мѣняютъ свое содержаніе въ приложеніи къ практической жизни, что совѣсть наша, которая тоже есть чувство, должна согласоваться съ принципами и итти въ разрѣзъ съ ихъ противорѣчіями; совѣсть, слѣдовательно, тоже измѣняется въ своихъ наклонностяхъ. Дикарь, напримѣръ, можетъ хладнокровно убить военноплѣннаго; европеецъ, стрѣляющій въ вооруженнаго врага, считаетъ отвратительнымъ ранить безоружнаго.

Если Бокль, наконецъ, отрицалъ экстенсивный нравственный прогрессъ въ томъ смыслѣ, что всегда де замѣчается относительно одинаковое число преступниковъ, т. е. одинаковый процентъ такихъ людей, которые отстаютъ отъ требуемаго закономъ нравственнаго минимума, и если это предположеніе онъ, какъ кажется, распространяетъ на все прошлое, то уголовная статистика и исторія безусловно опровергаютъ его.

Статистическія данныя показываютъ, что въ настоящее время нѣкоторыя категоріи преступниковъ (несовершеннолѣтніе, рецидивисты, преступники противъ нравственности) постоянно возрастаютъ численно [1]). Всѣ историки признаютъ, что въ тревожныя и критическія эпохи прошлаго безопасность личности и собственности была менѣе ограждена, значитъ преступленія чаще случались. Если назвать содержаніе нравственныхъ принциповъ общества его нравственнымъ уровнемъ, то этотъ уровень, какъ мы только что видѣли, повышается приблизительно прямолинейно. Если же, наоборотъ, имѣть въ виду число лицъ, повинующихся принципамъ нравственности или не подчиняющихся имъ, то получится волнообразная линія, параллельная періодамъ развитія, процвѣтанія, упадка общества.

Итакъ, весь вопросъ, поставленный Боклемъ, можно и слѣдовало бы разсмотрѣть глубже. Тогда не было бы повода высказать пустую фразу о негодности нравственнаго прогресса. Ложность ея становится очевидной, если разложить сложное понятіе нравственнаго прогресса на его простѣйшіе элементы.

Такимъ образомъ, идеологическая сторона исторіи до сихъ поръ еще не нашла настоящаго изслѣдователя, который опредѣлилъ бы происхожденіе идей и ихъ вліяніе на совмѣстную жизнь и совмѣстный трудъ, пользуясь при этомъ методомъ психологическаго эмпиризма. Если когда-нибудь такое изслѣдованіе появится, то все же этимъ еще не будутъ исчерпаны элементы, опредѣляющіе волю. Воля зависитъ не только отъ идей, но и отъ чисто-психологическихъ моментовъ, напримѣръ, отъ привычки, отъ вліянія организма и окружающей природы. Все же исторія въ значительной степени откроется для насъ, если мы сможемъ прослѣдить въ порядкѣ психологической причинности возникновеніе, развитіе и исчезновеніе идей.

---

[1]) Ср. по этому поводу B. Földes, „Einige Ergebnisse der neueren Kriminalstatistik“ въ „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtwissenschaft“, т. XI (1891), особенно стр. 568 и слѣд., 663, 667.

[2]) Такъ, XVI вѣкъ вслѣдствіе различныхъ экономическихъ и религіозныхъ потрясеній наполненъ преступленіями и жестокими карами, особенно въ Англіи. Ср. по этому поводу преимущественно Thomas Morus, „Utopia“, кн. I, „de legibus parum aequis“ и слѣдующія главы. Не меньше страдала отъ преступленій Франція въ XVIII столѣтіи до революціи. Ср. H. Taine,—„Les origines de la France contemporaine“, нѣм. переводъ подъ заглавіемъ: „Die Entstehung des modernen Frankreich“, L. Katscher'a, Лейпцигъ, 2-е изд., I, стр. 430 и слѣд.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Экономическая теорія.

I. Общія причины экономической теоріи.

Политическая экономія (или, какъ лучше хотѣлъ ее назвать W. Roscher политической экономикой; къ сожалѣнію, мысль его не нашла примѣненія)— одна изъ самыхъ молодыхъ наукъ. Какъ чистая наука, свободная отъ непосредственно практическихъ цѣлей, она имѣетъ за собой всего какихъ-нибудь 200 лѣтъ. Политическая экономія возникаетъ изъ практики государственнаго управленія и первоначально оперируетъ съ современной ей дѣйствительностью; затѣмъ она начинаетъ сравнивать настоящее съ прошлымъ, а въ концѣ концовъ, въ XIX вѣкѣ, занимается изслѣдованіемъ всѣхъ касающихся ея сторонъ соціальной жизни прошлой исторіи человѣчества.

Очень легко объяснить иллюзіи всякаго рода изслѣдователей, которые на все существующее смотрятъ съ точки зрѣнія своей науки и поэтому придаютъ своему предмету преувеличенное значеніе. По отношенію къ политической экономіи необходимо еще имѣть въ виду, что современная эпоха представляетъ собою «критическое», неорганическое состояніе, въ которомъ, какъ всегда въ критическіе періоды, возбуждаются элементарные вопросы соціальной жизни, слѣдовательно, и экономическіе, и занимаютъ первое мѣсто. Вотъ почему наклонность къ иллюзіи у экономистовъ особенно сильно замѣтна. Образовалась даже спеціальная терминологія, можетъ быть подъ вліяніемъ политической экономіи, въ которой слова «соціальный» и «экономическій» употребляются, какъ синонимы, какъ будто производство и распредѣленіе благъ составляютъ исключительное занятіе людей въ общественной жизни, единственное, что ихъ соединяетъ. Повидимому, при этомъ совершенно забываютъ, что религія и наука, вообще міровоззрѣніе и государственная жизнь тоже имѣютъ «соціальный» характеръ и долгое время въ исторіи были въ гораздо бо́льшей степени «соціальными», нежели хозяйство, которое въ качествѣ «народнаго хозяйства», а не домашняго или городского, какъ показалъ K. Bücher [1]) появилось лишь въ новѣйшее время, и только теперь начало играть «соціальную» роль.

[1]) Ср. K. Bücher, „Die Entstehung der Volkswirtschaft", Тюбингенъ, 1893, стр. 1—118, особенно стр. 15. Судя по объясненіямъ самого Бюхера (стр. 49 и слѣд.), ему слѣдовало бы вторую стадію назвать скорѣе кантональнымъ хозяйствомъ, потому что она касается не только города, но и окрестной мѣстности. Что касается классической древности, то по моему, неправильно оспаривали преобладающую роль домашняго хозяйства даже въ позднѣйшее время,—по выраженію K. Rodbertus'a „Oikenwirtschaft". Еще Цицеронъ говоритъ (Paradoxa Stoicorum VI 3): „Non esse emacem vectigal est. Такое выраженіе въ наше время, когда каждый долженъ покупать, было бы невозможно.

I. Wolf («Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung», Штуттгартъ, 1892, стр. 24—50) полагаетъ, что даетъ «исторію соціальныхъ идей», описывая имущественныя отношенія и нѣкоторыя идеи, касающіяся собственности и права. Его книга «Thatsachen der socialen Entwickelung» (стр. 139—246) представляютъ собою не что иное, какъ исторію распредѣленія доходовъ.—«Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte» (издавалась St. Bauer'омъ, C. Grünberg'омъ, L. M. Hartmann'омъ, E. Szanto, затѣмъ St. Bauer'омъ и L. M. Hartmann'омъ) имѣетъ въ виду лишь исторію хозяйства и государственнаго управленія. Повидимому, исторія государственнаго управленія тождественна съ «соціальной исторіей» въ глазахъ «Zeitschrift», иначе прибавка эта была бы излишней.

R Stammler («Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung», Лейпцигъ, 1896) тоже исповѣдуетъ иллюзію, что общество съ матеріальной точки зрѣнія не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ хозяйства. Онъ прямо называетъ (стр. 210) народное хозяйство «матеріей—урегулированнымъ веществомъ», а право и нравственность— «формой» соціальной жизни. Но направленія воли на физическое и духовное продолженіе рода, на религіозную дѣятельность, на искусство и науку тоже принадлежатъ къ веществу соціальной жизни, тоже «регулируются».

Едва ли кто-нибудь можетъ согласиться съ опредѣленіями Штаммлера трехъ главныхъ значеній слова „соціальный" въ обыденной рѣчи. Онъ указываетъ слѣдующія (стр. 122): 1) „внѣшнимъ образомъ регулируемый, въ противоположность совершенно изолированному человѣку; 2) „закономѣрно внѣшнимъ образомъ регулируемый" (примѣръ: „соціальный вопросъ"); 3) „прямо предписывающій при посредствѣ цѣлесообразнаго принудительнаго регулированія". Первое значеніе Штаммлеръ находитъ во всякомъ случаѣ лишь implicite въ научной терминологіи. Онъ полагаетъ, что только ему удалось explicite вѣрно опредѣлить слово „соціальный" въ значеніи „внѣшнимъ образомъ регулируемый". Мнѣ кажется, что implicite такого значенія нельзя найти, тѣмъ болѣе, что Штаммлеръ не даетъ никакихъ примѣровъ. Второе значеніе тоже изобрѣтено самимъ Штаммлеромъ. Примѣръ: „соціальный вопросъ", терминъ, который, по Штаммлеру, ведетъ свое происхожденіе отъ На-

полеона I, ни у кого не вызоветъ такого представленія, какое себѣ составилъ Штаммлеръ: „стремленіе возможно лучше приспособить современное человѣческое общество именно въ эмпирическихъ условіяхъ его существованія къ всеобщей закономѣрности соціальной жизни“ (op. cit. стр. 121). У Штаммлера, такимъ образомъ, „соціальный вопросъ» приравнивается къ „вопросу о закономѣрности внѣшняго регулированія; между тѣмъ какъ это просто значитъ слѣдующее: какими средствами,—безразлично, законодательнымъ путемъ или добровольнымъ,—можно сохранить нормальное состояніе общества, миръ? Третье значеніе слова „соціальный“, по моему, тоже не встрѣчается не только въ нѣмецкой терминологіи, но и во французской, англійской и всякой другой. Наоборотъ, если слово „соціальный“ не употребляется прямо въ смыслѣ „хозяйственный“ то оно всегда имѣетъ или общее значеніе „полезнаго цѣлому“ въ противоположность всему „эгоистическому“ или „индивидуалистическому“, или же означаетъ то, о чемъ случайно упоминаетъ самъ Штаммлеръ (стр. 123), — „принадлежащій обществу“ (противоположность:—„государству“).

Что касается до открытія Штаммлеромъ научнаго значенія соціальной жизни, какъ синонима внѣшнимъ образомъ регулируемой жизни, о чемъ онъ, начиная со стр. 90 неустанно повторяетъ, то уже до него оно сдѣлано E. Durkheim'омъ („Revue philosophique“, май-августъ 1894; отдѣльно издано въ „Les règles de la méthode sociologique“ Парижъ, 1895); впрочемъ, взгляды Штаммлера самостоятельны. Дюркгеймъ говоритъ (т. 37, стр. 475 Revue, стр. 19 книги): „Соціальное явленіе представляетъ собою всякаго рода дѣятельность, установленную (закономъ) или нѣтъ, которая способна оказывать на индивида внѣшнее принужденіе“. Штаммлеръ (стр. 91 и въ другихъ мѣстахъ) говоритъ: „Соціальная норма стоитъ внѣ человѣка и по отношенію къ нему независима“; точно также Дюркгеймъ (op. cit. стр. 6) говоритъ: „Существуютъ способы дѣйствовать, мыслить и чувствовать, замѣчательные тѣмъ, что находятся внѣ сферы индивидуальнаго сознанія“.

Для своего объективированія соціальныхъ мыслей, дѣйствій и чувствъ Дюркгеймъ приводитъ тотъ фактъ, что, исходя отъ многихъ, они психологически сильнѣе индивидуальныхъ, оказываютъ на отдѣльныхъ лицъ болѣе могучее вліяніе, нежели то, что они заключаютъ, въ противоположность имъ, въ своемъ сознаніи (см. выше стр. 192); эти соціальныя мысли, дѣйствія и чувства, въ совокупности своей представляются отдѣльному человѣку чуждой силой, хотя, какъ Дюркгеймъ самъ признаетъ (стр. 9 книги), они не обязательно должны противорѣчить содержанію индивидуальнаго сознанія. Нѣчто подобное этой преобладающей силѣ коллективной духовной жизни сознавалъ и Штаммлеръ. Кромѣ того онъ имѣлъ еще въ виду принудительную власть, которая теперь соединена съ правомъ, забывая, что внѣшній законъ, не коренящійся въ обычаѣ, вводимый законодателемъ и обезпечиваемый принужденіемъ, представляетъ собою весьма позднее явленіе въ исторіи (ср. выше стр. 98). Его опредѣленіе слова „соціальный“ слишкомъ узко, потому что исключаетъ внутреннюю общность, напримѣръ, религіозныя, нравственныя, эстетическія идеи. Иногда кажется, что оно не основано на опытномъ изслѣдованіи, а составляетъ плодъ чистѣйшей конструкціи, созданной для того, чтобы такимъ путемъ строить дальнѣйшія конструкціи, цѣлую систему политическихъ требованій; конечно, нельзя никому запретить этого, но такого рода пріемы не имѣютъ никакого значенія для объективной исторической истины, ничего не уясняютъ и въ отношеніи „матеріалистической теоріи въ исторіи“, а между тѣмъ Штаммлеръ вѣдь разсуждаетъ объ истинности или ложности матеріализма. Понятіе «соціальный» будетъ подробно опредѣлено и со всѣхъ сторонъ разграничено только во второмъ томѣ моего сочиненія.

Итакъ съ разныхъ сторонъ дѣлались попытки оторвать какую-либо вѣтвь исторіи человѣчества, которая представляла бы собою экономію и и какое-либо экономическое отношеніе въ его превращеніяхъ; эту вѣтвь хотѣли выставить настоящимъ стволомъ исторіи, отъ котораго остальныя коллективныя проявленія жизни исходятъ, какъ зависимые, несамостоятельные побѣги.

Въ этомъ отношеніи политическая экономія берется за непосильную задачу. Именно политическая экономія нуждается во внутренней связи съ исторіей остальныхъ отраслей соціальной жизни, слѣдовательно, съ соціологіей. Даже своихъ основныхъ понятій она не можетъ опредѣлить съ достаточной ясностью независимо отъ соціологіи. Такъ, напримѣръ, A. Wagner [1]) задаетъ вопросъ: «Цѣлесообразно-ли или вообще достижимо ограниченіе хозяйственнаго мотива (т. е. стремленія съ наименьшими усиліями добиться наибольшихъ результатовъ)?“ Отвѣтъ, несомнѣнно, будетъ зависѣть отъ цѣли, къ которой по общему признанію стремится соціальная жизнь. Этой цѣли политическая экономія сама по себѣ не въ состояніи опредѣлить. За такія задачи берется сравнительная историческая наука,—соціологія, которая вмѣстѣ съ тѣмъ стоитъ въ связи съ философіей, наукой о конечныхъ и высшихъ теоретическихъ и практическихъ вопросахъ человѣчества. Въ своей „Политикѣ“, т. е. въ

---

[1]) „Grundlegung der politischen Oekonomie“, I (3-е изд.), Лейпцигъ, 189[illegible] стр. 91—92.

теоретической и вмѣстѣ съ тѣмъ практической соціологіи, Аристотель указалъ на счастливую жизнь, какъ на цѣль государства, которое представляетъ собою у великаго философа синонимъ общества [1]). А что такое счастливая жизнь, Аристотель подробнѣе объяснилъ въ своей этикѣ. Вся политика и экономика его были бы другими, если бы у него была другая этика, если бы онъ, напримѣръ, вмѣстѣ съ циниками, идеаломъ призналъ не возможно болѣе счастливую жизнь, а возможно болѣе простую, лишенную всякихъ потребностей. Равнымъ образомъ, и всякая современная политическая экономія получитъ иную конструкцію, во всякомъ случаѣ будетъ придавать различное значеніе «экономическому принципу», въ зависимости отъ того, какой отвѣтъ будетъ данъ на вопросъ о цѣли соціальной жизни,—вопросъ, который Вагнеръ обошелъ или уже разрѣшилъ лишь въ общепринятомъ смыслѣ; важно еще, какія понятія положитъ въ основу экономической науки соціологія и въ конечной инстанціи философія, изъ которой она проистекаетъ (ср. выше стр. 154 и слѣд.). Отдѣленіе политической экономіи отъ другихъ наукъ и въ историческихъ изслѣдованіяхъ приводило только къ заблужденіямъ.

II. Исторія, какъ прогрессъ раздѣленія труда (Дюркгеймъ).

Уже Контъ нажалъ раздѣленіе труда, „тѣмъ великимъ принципомъ, которому человѣческое общество обязано важнѣйшими аттрибутами, отличающими его отъ скопищъ животныхъ“ (IV, стр. 422). На немъ, главнымъ образомъ, покоится общество, потому что чувство симпатіи, связывающее семью, въ обществѣ недостаточно развито (IV, стр. 419). Контъ надѣялся, что раздѣленіе труда въ будущемъ широко разовьется, и что каждымъ человѣкомъ можно будетъ пользоваться согласно его особеннымъ способностямъ (IV, стр. 426). Раздѣленіе труда будетъ расти благодаря „condensation de notre espèce“ и „все болѣе и болѣе обостряющейся конкуренціи на опредѣленномъ мѣстѣ“ (IV, стр. 455). Оба явленія, раздѣленіе труда и „увеличивающаяся плотность населенія послужили E. Durkheim'у основой для новой конструкціи исторіи“.

[1]) „Политика“ 1280 B: „Очевидно такимъ образомъ, что государство не есть простая общность пространства и не имѣетъ въ виду исключительно предупрежденія обидъ и взиманія податей, но что, конечно, функціи эти должны быть на лицо, для того чтобы государство существовало; однако, такими условіями оно еще не опредѣляется; государство скорѣе характеризуется элементомъ общности семействъ и родовъ и ихъ счастливой жизни; оно имѣетъ цѣлью сдѣлать жизнь полной и самостоятельной“. Въ сущности то же говоритъ Аристотель въ 1328 A, B, гдѣ счастье опредѣляется точнѣе, какъ благополучіе εὐδαιμονία; — понятіе, содержаніе котораго устанавливается только въ этикѣ. Приписываемая Аристотелю „Экономика“ не подлинное его сочиненіе.

Дюркгеймъ [1]) исходитъ изъ понятія солидарнаго цѣлаго, которому подчиняетъ общество. Онъ находитъ въ двухъ состояніяхъ общества, не одновременно существующихъ, а возникающихъ послѣдовательно одно за другимъ, два вида солидарности, которые называетъ механическимъ и органическимъ. Подъ механической солидарностью онъ разумѣетъ тѣсную связь, наблюдаемую въ примитивномъ обществѣ благодаря одинаковому міросозерцанію всѣхъ его сочленовъ. Какъ извѣстно, общее міросозерцаніе характеризуетъ всѣ общества, которыя не вышли еще изъ періода союзовъ, основанныхъ на дѣйствительномъ или воображаемомъ кровномъ родствѣ. Дюркгеймъ называетъ связь общаго міросозерцанія механической, должно быть, потому что элементы такого общества гомогенны, до нѣкоторой степени химически безразличные элементы подвержены вліянію только механической, извнѣ дѣйствующей силы (стр. 139—141). Но какъ разъ въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ сила внутренняя, проявляющаяся въ совпаденіи воли, какъ это признаетъ самъ Дюркгеймъ; терминъ „механическій“ весьма неудачно выбранъ.

Но механически связанное общество не можетъ вѣчно существовать; „количественный факторъ въ соціологіи такъ же важенъ, какъ и въ біологіи“ (стр. 377). Дюркгеймъ, подобно Конту, обращаетъ вниманіе на увеличивающуюся плотность населенія, которая состоитъ не только въ возрастаніи числа жителей, представляетъ собою не только физическое явленіе, но и духовное, т. е. выражается въ умноженіи и вслѣдствіе этого въ уплотненіи духовныхъ силъ. Это-то и означаютъ его «densité matérielle» и «densité morale ou dynamique» (стр. 283), или «proximité matérielle et morale» [2]). Размноженіе клѣточекъ организма обусловливаетъ необходимость раздѣленія труда между ними; точно также и увеличеніе народонаселенія на извѣстной территоріи требуетъ большей производительности труда, которая достигается при посредствѣ болѣе строгаго раздѣленія труда, т. е. спеціализаціи занятій (стр. 289 и слѣд., 375—376). Древнія группы, построенныя на принципѣ кровнаго родства, разрушаются; возникаютъ новыя подраздѣленія, классы, основанные на одинаковомъ или различномъ занятіи. Общество изъ ме-

[1]) E. Durkheim, „De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures“, Парижъ, 1895.

[2]) Моральный означаетъ здѣсь „духовный“; во французской терминологіи часто оба выраженія употребляются одинаково; напримѣръ, у Бернулли „fortnee physique et morale“.

ханическаго становится органическимъ, его связываютъ уже не общее міросозерцаніе или одинаковыя занятія, а необходимость взаимнаго выполненія дѣятельности различныхъ классовъ для добыванія средствъ къ жизни.

Обращаясь къ біологіи, Дюркгеймъ предлагаетъ механическое общество причислить къ сегментарному типу, органическое—къ организованному. Первое онъ сравниваетъ съ зоологическимъ типомъ червеобразныхъ, состоящихъ изъ самостоятельныхъ частей (сегментовъ) [1]); наоборотъ, органическое общество, какъ болѣе развитое, онъ ставитъ выше червеобразныхъ, т. е. наравнѣ съ Arthropoda. Это сравненіе, встрѣчающееся еще у Спенсера (Principles of Sociology, § 242), неизбѣжно вытекаетъ изъ установившагося со временъ Конта параллелизма между животнымъ рядомъ и соціологическимъ. Дюркгейму слѣдовало провести его дальше и тѣмъ самымъ указать границы его примѣненія. Онъ могъ бы указать на различное значеніе нервной системы у червей и ближайшихъ высшихъ животныхъ, которое напоминаетъ различное значеніе верховной власти въ соотвѣтствующихъ общественныхъ формахъ. Если уподоблять «gens», какъ самостоятельную единицу сегментарнаго типа, что Дюркгеймъ и дѣлаетъ вполнѣ правильно, сегменту червя, т. е. метамерѣ, то племя соотвѣтствуетъ цѣлому червю, соединеніе нѣсколькихъ племенъ, народъ,- колоніи червей, которую мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у Bryozoa [2]). Такая колонія не имѣетъ ничего общаго, кромѣ колоніальной нервной системы [3]); точно также и народъ на этой ступени развитія, заключая въ себѣ племена, основанныя на родовомъ принципѣ, не имѣетъ ничего общаго, кромѣ главы всѣхъ племенъ, короля, а въ лицѣ его представителя своихъ внѣшнихъ интересовъ; внутренняя жизнь племенъ и родовъ въ высокой степени самостоятельна. Какъ у червеобразныхъ нервная система не играетъ жизненной роли, напримѣръ, у паразитовъ червей нѣтъ уже ганглія, такъ и правительство для внутреннихъ и внѣшнихъ отношеній въ родовомъ обществѣ имѣетъ второстепенное значеніе. Въ родовомъ обществѣ все совершается непроизвольно, согласно нравамъ и обычаямъ, почти что автоматически. Болѣе важную роль играетъ нервная система у слѣдующаго за червеобразными типа

---

[2]) Эти сегменты расположены или, какъ метамеры, рядомъ другъ съ другомъ, напр. у червей, или же, какъ антимеры, напр. у морскихъ звѣздъ (если ихъ вмѣстѣ съ E. Höckel'емъ, „Natürliche Schöpfunhsgeschichte“, 2-е изд., Берлинъ, 1889, стр. 555, относить къ червямъ) другъ противъ друга вокругъ одного центральнаго пункта.

[2]) Bryozoa не относятся къ моллюскамъ, а къ червеобразнымъ.

[3]) Ср. C. Gegenbaur, „Grundzüge der vergleichenden Anatomie“ (2-е изд.), Лейпцигъ, 1870, стр. 190.

членистоногихъ. У нихъ она не исчезаетъ даже въ стадіи паразитизма [1]); то же замѣчается и въ обществѣ, какъ только оно переростаетъ родовой бытъ; правительство и для внѣшнихъ и для внутреннихъ отношеній становится необходимымъ. Родоваго общества нельзя уничтожить посредствомъ удаленія нѣсколькихъ руководящихъ лицъ; раздѣленіе труда въ немъ такъ ничтожно, что на мѣсто удаленныхъ тотчасъ же могутъ вступить другіе. Но ассирійскій завоеватель могъ надѣяться обезглавить сословное израильское общество, а вавилонскій—іудейское, лишить ихъ самостоятельной жизни путемъ удаленія священниковъ и «старѣйшинъ« [2]). И дѣйствительно іудейское общество вновь ожило только послѣ возвращенія своихъ должностныхъ лицъ. Въ сословномъ обществѣ именно необходимо сознательное вліяніе духа, производимое господствующимъ классомъ, на все цѣлое; но тутъ и оканчивается примѣненіе біологической аналогіи (см. выше стр. 97).

Такимъ образомъ, Дюркгеймъ могъ бы сдѣлать біологическое сравненіе болѣе плодотворнымъ. Но онъ пользуется имъ между прочимъ; для него важно одно лишь: указать въ исторической дѣйствительности ближайшіе признаки обоихъ общественныхъ типовъ.

Особенности проявляются прежде всего въ правѣ, которое онъ считаетъ частью морали, создаваемой обществомъ (стр. 26). Дюркгеймъ не раздѣляетъ заблужденія Канта, А. Фейербаха и другихъ, которые принципіально разграничивали области права и морали, между тѣмъ какъ этому противорѣчатъ и исторія и судебная практика. Онъ признаетъ, что всякое право, не исключая и такъ называемаго частнаго права, имѣетъ публичноправный характеръ, потому что содержитъ въ себѣ соціальные элементы, осуществляется въ обществѣ [3]) стр. 135); свобода, на которой естественное право основываетъ свои выводы, является продуктомъ общества, не предшествуетъ ему (стр. 433). Право обществъ сегментарнаго типа носитъ по преимуществу репрессивный, уголовный характеръ. Lex Salica, напримѣръ, изъ 293 законовъ содержитъ лишь 25 не уголовныхъ (стр. 155). Наоборотъ, право обществъ организованнаго типа по преимуществу возстановительнаго характера; оно возстановляетъ нарушенные, выведенные изъ состоянія равновѣсія, интересы граж-

---

[1]) Даже у Sacculina, единственнаго членистоногаго, которое вслѣдствіе паразитизма не только регрессируетъ, какъ другія членистоногія, но даже падаетъ ниже Arthropoda Sacculina тоже имѣетъ еще ганглій. Ср. C. Claus, „Lehrbuch der Zoologie“, 4-а изд. 1889, стр. 419.

[2]) Книга царствъ, 24, 14. Ср. B. Stade, „Geschichte des Volkes Israel“ I, Берлинъ, 1887, стр. 695.

[3]) Такъ уже J. G. Fichte, напр. „Sämtliche Werke“, изданіе J. H. Fichte, т. III, Берлинъ, 1845, стр. 153. гражданское и уголовное законодательства причисляетъ къ государственному праву.

данъ, регулируетъ правильность отношеній; это право по существу договорное (стр. 118 и слѣд.). Дюркгеймъ сильно заблуждается насчетъ причинъ такой противоположности, стараясь найти ихъ въ религіозности примитивнаго общества, которая представляется ему, повидимому, безусловно враждебной жизни силой (стр. 151). Первобытное право носитъ уголовный характеръ не потому, что обусловлено религіей, говоритъ именемъ Бога, но потому что въ то время нужно одно только уголовное право, а договорное право, право труда и взаимныхъ услугъ, является излишнимъ; въ этотъ періодъ коммунизма не происходитъ обмѣна услугъ; услуги не разсматриваются поэтому, какъ объекты права, наоборотъ, всякій трудъ исполняется сообща родомъ или семьей, и плодами его всѣ пользуются одинаково. Если въ примитивномъ обществѣ категорій наказуемыхъ дѣяній больше, нежели въ «организованномъ» обществѣ, если оно еще знаетъ, какъ говоритъ Дюркгеймъ, преступленія противъ вѣры и наказанія за роскошный образъ жизни, которыя исчезаютъ лишь впослѣдствіи, то все это объясняется особенностями первобытнаго міровоззрѣнія; первобытный человѣкъ какъ бы видитъ предъ собою живой, осязаемый призракъ иного, религіознаго міра; религія пока еще требуетъ больше внѣшнихъ проявленій культа, чѣмъ впослѣдствіи; отдѣльный человѣкъ во всей своей житейской обстановкѣ подчиняется обычаю въ гораздо большей степени нежели это возможно впослѣдствіи, когда личность выступаетъ во всеоружіи своего самосознанія.

Религія по Дюркгейму—единственная связь, соединяющая примитивное общество. Но взглядъ этотъ страдаетъ неполнотой. Какъ ни важна религія, но общее происхожденіе, культъ общихъ предковъ, на что Дюркгеймъ не обратилъ вниманія, и общее пользованіе землей дѣйствуютъ не менѣе связующимъ образомъ. Односторонность Дюркгейма проявляется и въ томъ, что единственнымъ связующимъ принципомъ въ организованномъ обществѣ онъ считаетъ раздѣленіе труда.

Раздѣленіе труда, по его теоріи связываетъ, хотя и дѣйствуетъ дифференцирующимъ образомъ. Подъ его вліяніемъ все болѣе и болѣе исчезаетъ единство міросозерцанія и создаваемое имъ единство цѣлей и дѣятельности. Напримѣръ, уменьшеніе числа пословицъ указываетъ на уменьшеніе общаго содержанія сознанія (стр. 184). Тѣмъ не менѣе, раздѣленіе труда оказываетъ вліяніе на прогрессъ морали. Благодаря ему утверждаются права личности; въ своемъ мышленіи и чувствахъ личность пріобрѣтаетъ большую независимость отъ окружающей среды, а Дюркгеймъ считаетъ это важнѣйшимъ изъ всѣхъ человѣческихъ правъ и важнѣйшимъ условіемъ истинно-человѣческой нравственности (стр. 455, 458).

Но спеціализаціей труда опредѣляется не только нравственная природа человѣка, но и его общее духовное состояніе. Человѣкъ перестаетъ развивать всесторонно всѣ свои способности, полезныя для даннаго періода культуры; онъ дѣлается спеціалистомъ. Уже Контъ указывалъ на этотъ недостатокъ и предлагалъ бороться съ нимъ путемъ распространенія въ народѣ позитивной философіи, соединяющей всѣ научные выводы. Дюркгеймъ оспариваетъ пользу такого лѣкарства, потому что философія можетъ дать только общія мѣста, далеко отстающія отъ конкретной дѣйствительности (стр. 407). Развитіе одной способности насчетъ остальныхъ—вовсе не недостатокъ; ростъ въ глубину имѣетъ такія же права, какъ и ростъ въ ширину (стр. 453). Только съ точки зрѣнія абстрактнаго, въ дѣйствительности несуществующаго, приспособленнаго ко всякому времени идеала человѣка односторонность кажется достойной сожалѣнія.

Если бы даже философія давала не только «общія мѣста», то и тогда она не могла бы поддерживать такого идеала, потому что сама исчезаетъ подъ вліяніемъ спеціализаціи наукъ (стр. 408). Ея мѣсто заступаетъ сознаніе общей связи спеціальныхъ наукъ и того положенія, которое каждый человѣкъ занимаетъ въ цѣломъ (стр. 417—418). Какъ вообще возможно такое сознаніе связи цѣлаго и мѣста отдѣльнаго человѣка безъ отношенія къ цѣлому,—Дюркгеймъ не объясняетъ. Къ сожалѣнію, органическая солидарность, вытекающая изъ раздѣленія труда, не такъ прочна и надежна, какъ въ свое время солидарность механическая. Дюркгеймъ долженъ согласиться, что современному обществу свойственны періодическія нарушенія мирнаго порядка, въ особенности же промышленные кризисы и столкновенія между капиталистами и рабочими (стр. 397). Кризисъ по Дюркгейму объясняется отдаленностью центровъ производства отъ рынка; рынки поэтому не поддаются изученію, и производство не можетъ приспособиться къ ихъ потребностямъ (стр. 414). Правительство, предлагаемое Контомъ, тутъ не поможетъ. Борьба между капиталистами и рабочими, очевидно коренится въ отсутствіи свободной коопераціи, рабочаго контракта. Въ обществахъ сегментарнаго типа, къ которымъ Дюркгеймъ причисляетъ также и кастовыя организаціи, основанныя на принципѣ раздѣленія труда (стр. 192—193, 199), свободы меньше еще, чѣмъ въ наше время; но тамъ подневольное положеніе создается кастовымъ духомъ, который, въ свою очередь опирается на религіозныя или генеалогическія представленія и потому неподвижно твердъ, укореняется настолько, что населеніе легко переноситъ свое несвободное положеніе,—лучше было бы сказать, не ощущаетъ его. Современная неволя вытекаетъ изъ нужды неимущаго человѣка и вслѣдствіе политической свободы,—долженъ былъ бы прибавить Дюркгеймъ, которой каждый обладаетъ, ощущается сильнѣе. Удивительнымъ

образомъ Дюркгеймъ въ современномъ обществѣ усматриваетъ непрерывную тенденцію къ уравненію имущественныхъ различій (стр. 423, 424). Это утѣшительное положеніе, подъ которымъ многіе статистики не подписались бы, Дюркгеймъ, къ сожалѣнію только высказалъ, но не доказалъ.

Такимъ образомъ, контрактъ по Дюркгейму со времени прекращенія родового быта и кастовой организаціи и особенно для будущаго общества является единственнымъ результатомъ соціальныхъ отношеній. Какъ мѣсто всякаго животнаго въ іерархіи созданій опредѣляется нервной системой, такъ и мѣсто всякаго общества Дюркгеймъ хочетъ опредѣлить по степени развитія права раздѣленія труда, всегда имѣющаго возстановительный характеръ, т. е. на основаніи договорнаго права. Какъ и Спенсеръ (см. выше стр. 92), онъ сравниваетъ его, несмотря на позднее его появленіе, съ первоначальной нервной системой, симпатической, а государство—со спинно-мозговой (стр. 237 — 240). Онъ оспариваетъ «административный нигилизмъ» [1]) Спенсера, потому что развитіе «densité morale» дѣлаетъ необходимымъ усиленіе государственной власти (стр. 223, 240 — 242). Но государству придется только слѣдить за соблюденіемъ контрактовъ. Дюркгеймъ, какъ Спенсеръ, де Греефъ, Фуллье, является чуть-ли не суевѣрнымъ поклонникомъ контракта; первообразъ контракта онъ, подобно Спенсеру, находитъ уже въ біологіи; распредѣленіе питательныхъ веществъ въ организмѣ онъ называетъ физіологическимъ контрактомъ (стр. 133), уклоняясь въ этомъ отношеніи отъ де Греефа, который именно въ біологіи не водитъ контракта и считаетъ его специфическимъ элементомъ соціологіи (см. выше стр. 62). Дюркгеймъ съ такимъ же правомъ могъ бы спуститься въ неорганическое царство и назвать тяготѣніе и взаимное притяженіе двухъ тѣлъ ихъ механическимъ контрактомъ.

Наряду съ контрактомъ раздѣленіе труда представляется Дюркгейму единственнымъ агентомъ историческаго движенія. «Опредѣляя главнѣйшія причины прогресса раздѣленія труда, мы вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляемъ важнѣйшій факторъ того, что называемъ цивилизаціей» (стр. 375). Извѣстныя религіозныя и моральныя идеи, которыя также причисляются къ специфическому содержанію цивилизаціи, Дюркгеймъ считаетъ лишь экономическими состояніями, достигшими сознанія; во всякомъ случаѣ содержаніе этихъ идей не двигаетъ впередъ цивилизацію; она прогрессируетъ съ механической необходимостью вслѣдствіе того, что общество

[1]) Такъ назвалъ Гэксли презрительное отношеніе Спенсера къ государству.

нуждается все въ большемъ количествѣ матеріальныхъ благъ (стр. 376). Мораль можетъ даже мѣшать прогрессу; оказывая чрезмѣрное вліяніе на регламентацію функцій хозяйства и торговли, она парализуетъ ихъ (стр. 862).

Это послѣднее положеніе ясно обнаруживаетъ поверхностность теоріи Дюркгейма. Онъ совершенно забываетъ, что моральныя идеи представляютъ собою идеи о цѣнности, и что онѣ не могутъ препятствовать развитію и накопленію цѣнностей, потому что сами опредѣляютъ ихъ, сами создаютъ ихъ. Напримѣръ, общество, проникнутое моралью аскетизма и ограничивающее свое производство, отнюдь не вступаетъ на путь экономическаго регресса, потому что минусъ въ суммѣ производимыхъ цѣнностей не ощущается. Дюркгеймъ постоянно убѣжденъ въ томъ, что общество не имѣетъ другихъ цѣлей, кромѣ производства цѣнностей. Ему кажется ненормальнымъ, что у полинезійцевъ такъ много предметовъ посвящается въ качествѣ «табу» божеству, изымается, стало быть, изъ экономическаго пользованія, что дикарь почитаетъ умершихъ (стр. 12, 75); между тѣмъ, этотъ второй, воображаемый міръ дикаря все же—явленіе прогрессивное по сравненію съ посредственной чувственностью, и въ немъ хранятся будущіе высшіе религіозные и философскіе идеалы; Дюркгеймъ спрашиваетъ съ сомнѣніемъ (стр. 12), какія услуги оказалъ обществу принципъ вспомоществованія слабымъ, непроизводительнымъ, даже безполезнымъ членамъ общества; онъ не видитъ, что этотъ принципъ состраданія и уваженія къ жизни человѣческой дороже неисчислимыхъ богатствъ, что его услуги заключаются въ указаніи основъ общества, въ смягченіи прирожденной грубости и въ ограниченіи природнаго эгоизма настолько, чтобы сдѣлать возможной—мирную совмѣстную жизнь людей. Дюркгеймъ совершенно упускаетъ изъ виду, что часто не экономія вліяла на идеи, а, наоборотъ, идеи на экономію. Въ древности подкидываніе дѣтей или умерщвленіе составляли обычное явленіе; Платонъ допускалъ оставленіе дѣтей на произволъ судьбы въ своемъ «идеальномъ государствѣ» и считалъ его средствомъ государственнаго подбора [1]). Впослѣдствіи это «средство» было одной изъ причинъ рокового вырожденія населенія; римскіе императоры около 200 г. по Р. Х. напрасно старались искоренить подкидываніе дѣтей. Германцы практиковали этотъ обычай еще въ эпоху переселенія народовъ. Но въ ихъ среду проникла идея христіанства, которое признаетъ въ каждомъ человѣкѣ безсмертную душу и всѣхъ людей считаетъ равными дѣтьми Божіими. По законамъ Солона и XII таблицъ дитя можно бросить, продать,

[1]) „Государство", Книга 5, Гл. IX (461. С).

умертвить; по законамъ германскихъ народовъ, такъ называемымъ «leges barbarorum», которые въ соціальномъ отношеніи соотвѣтствуютъ древнимъ греческимъ и римскимъ законамъ, потому что тоже характеризуютъ переходъ отъ родового общества къ сословному, дѣтоубійство считается такимъ же преступленіемъ, какъ и всякое другое убійство [1]); продажа дѣтей дозволяется въ случаяхъ крайней нужды или крупнаго долга; оставленіе дѣтей на произволъ судьбы вовсе отмѣняется церковью. Все разселеніе западно-европейскихъ народовъ въ средніе вѣка и въ новое время, вся ихъ колонизація были бы невозможны и прекратились бы давно ужъ, если бы дитя, благодаря христіанской религіи, не получило бо́льшаго значенія; мы имѣли бы совершенно иную исторію.

Благодаря той же поверхности своей теоріи, Дюркгеймъ не признаетъ необходимости общихъ нравственныхъ идей и ясно обнаруживающееся въ этомъ смыслѣ шатаніе современнаго общества; интеллектуальную анархію, на которую такъ жаловался и негодовалъ Контъ, онъ, въ противоположность ему, привѣтствуетъ, какъ нравственный прогрессъ. Я думаю, что общество, въ которомъ каждый различно смотритъ на важные жизненные вопросы, едва-ли могло-бы просуществовать въ теченіе одного поколѣнія, а если бы даже это случилось, то немыслимо было бы воспитать дѣтей; второе поколѣніе распалось бы. Воспитаніе возможно только въ однородной нравственной атмосферѣ.

Итакъ — примѣромъ служитъ Дюркгеймъ, — если имѣть въ виду только хозяйство, можно забыть, что хозяйство есть продуктъ человѣческой воли и духа, и что воля и духъ создаютъ его лишь какъ средство для своихъ высшихъ цѣлей, а не ради его самого. Раздѣленіе труда представляетъ собою оружіе для добыванія средствъ къ жизни, но не опредѣляетъ всего его содержанія; это содержаніе, наоборотъ, отчасти непосредственно создается цѣльнымъ міросозерцаніемъ каждой эпохи, отчасти же пріобрѣтается инымъ путемъ при его содѣйствіи.

Ш. Экономія страданія и наслажденія, какъ содержаніе исторіи (S. N. Паттенъ).

Если Дюркгеймъ въ раздѣленіи труда усматриваетъ ферментъ общества и исторіи, то S. N. Patten [2]) единственнымъ условіемъ происходящаго въ наше время переворота и новой, будущей цивилизаціи считаетъ огражденіе жизни отъ внѣшнихъ опасностей и увеличеніе производства матеріальныхъ благъ.

[1]) Ср. W. Platz, „Das Verbrechen der Aussetzung", Штуттгартъ, 1876, особенно стр. 26 и слѣд.

[2]) „The theory of social forces", Филадельфія 1896 (Supplement to the „Annals of the American Academy of Political and Social Science", январь 1896).

Паттенъ полагаетъ, что обѣ различныя по функціямъ части нервной системы, чувствительная (sensorische) и двигательная (motorische), вслѣдствіе этого своего различія оказали существенное вліяніе на цивилизацію. Въ первобытныя времена человѣку постоянно угрожаетъ опасность отъ непріятеля и животныхъ. Его могутъ защитить только внѣшнія чувства, которыя по этой причинѣ и развиваются (стр. 47). Стремленіе избѣгать страданій становится существеннымъ содержаніемъ жизни первобытнаго человѣка и заполняетъ всю его дѣятельность. Возникаетъ экономія, которой приходится создавать не столько пищевые продукты, сколько средства защиты отъ враговъ (стр. 59), возникаетъ общество, въ которомъ всѣ учрежденія основаны на страхѣ передъ врагомъ (стр. 75), нравственность, которая видитъ свою силу въ способности переносить страданія, религія, въ которой господствуетъ страхъ, смѣшанный съ надеждой на защиту отъ врага (стр. 79, 83, 99—100), короче сказать, возникаютъ экономія, общество, нравственность, религія страданія (стр. 75). Весь міръ подъ вліяніемъ чувства страха кажется наполненнымъ живыми существами (стр. 58). Классическимъ примѣромъ такой цивилизаціи служитъ еврейская (стр. 114) [2]). Но она носитъ ненормальный характеръ (стр. 114) и прерываетъ ходъ соціальнаго прогресса (стр. 78, 95).

Какимъ образомъ, человѣчество попадаетъ на правильный путь или снова къ нему возвращается, не совсѣмъ ясно. Повидимому, Паттенъ разсуждаетъ такъ: двигательныя способности человѣка побуждаютъ его къ дѣятельности; вмѣстѣ съ тѣмъ чувственнымъ ощущеніямъ, съ которыми они связаны, двигательныя способности сообщаютъ объективный характеръ (стр. 45). Наши движенія представляютъ собою ощущенія, сопровождающіяся живымъ чувствомъ («Vivid feelings»); они побуждаютъ къ экономіи наслажденія, т. е. къ экономіи, создающей средства наслажденія, вызывая вмѣшательство человѣка въ дѣятельность природы, они создаютъ матеріальное понятіе міра въ противоположность міру, наполненному живыми существами (стр. 60, 61). Классическимъ примѣромъ экономіи наслажденія со всѣми ея послѣдствіями служитъ греческая цивилизація, образующая прямую противоположность еврейской (стр. 114).

До сихъ поръ, однако, экономія наслажденія всегда вела къ упадку (стр. 77), потому что не могла провести въ жизнь соотвѣтствующей

[2]) Паттенъ имѣетъ въ виду израильскую цивилизацію, которая затѣмъ перешла въ іудейскую. Въ нѣмецкой научной терминологіи слово „евреи" имѣетъ болѣе общій смыслъ, нежели „израильтяне", потому что израильское племя представляетъ собою лишь одну часть еврейскихъ народностей.

морали сопротивленія соблазну (стр. 80). Въ древности, когда рабскій трудъ былъ дешевъ, когда производство цѣнностей и экономія наслажденія благодаря этому находились на высотѣ своего развитія, отсутствовало чувство умѣренности; І. Христосъ проповѣдывалъ истинную мораль, сопротивленіе соблазну, но она не привилась (стр. 108, 115, 123).

Въ настоящее время мы переживаемъ переходное состояніе отъ экономіи страданія къ экономіи наслажденія (стр. 76). Новая экономія будетъ долго существовать, потому что выработаются такіе идеалы, которые смогутъ устранить неумѣренность въ наслажденіяхъ и одолѣть соблазнъ. Повидимому, такую отрадную перспективу Паттенъ выводитъ изъ дѣятельнаго вліянія нашихъ двигательныхъ силъ. Двигательныя ощущенія, на которыя Локкъ и Юмъ въ своей психологіи обращали слишкомъ мало вниманія, потому что оба находились все еще подъ вліяніемъ экономіи страданія (стр. 41, 48), перемѣшиваются съ чувственными ощущеніями; они, правда, не непрерывны, но зато очень живо воспринимаются, сопровождаются сильнымъ чувствомъ (vivid, lively), тогда какъ представленія органовъ чувствъ отличаются только ясностью (стр. 23). Самосознаніе же основывается на живо воспринимаемыхъ ощущеніяхъ и на идеяхъ, образующихъ какъ-бы осадокъ ихъ, тогда какъ «ясныя» идеи имѣютъ отношеніе къ объектамъ внѣшняго міра (стр. 24). При посредствѣ самосознанія двигательныя ощущенія, повидимому, получаютъ возможность комбинировать идеи въ идеалы (стр. 38) и прежде всего идеаламъ придавать характеръ объективности, слѣдовательно, возбуждать въ насъ вѣру въ идеалы (стр. 39, 44—45).

Такъ какъ въ наше время труда движенія и двигательныя ощущенія очень часты и интенсивны, то они и въ насъ создадутъ идеалы; въ дополненіе къ объективной окружающей средѣ создадутъ субъективную — Тэнъ сказалъ бы: моральную среду, — которая въ теченіе послѣдующей эволюціи будетъ играть все болѣе и болѣе важную роль для человѣческой дѣятельности (стр. 53, 54). Новый идеалъ морали, какъ и у Спенсера, заключается въ жизни безъ страданій (стр. 132) [1]).

[1]) Уже въ одной статьѣ въ „Annals of the American Academy of Political and Social Science", сент. 1892: „The economic causes of moral progress" Паттенъ развиваетъ взглядъ, что будущая мораль будетъ руководить человѣкомъ, причемъ она не уменьшитъ сумму наслажденій со стороны дурныхъ поступковъ, а увеличитъ ее со стороны нравственныхъ поступковъ (op. cit стр. 3, 16—17); экономія, создавая больше гармоническихъ группъ пріятныхъ ощущеній, чѣмъ раньше (напримѣръ, home—домашній очагъ, cleanliness—чистота), уже кое-что успѣла сдѣлать въ этомъ отношеніи, а въ будущемъ еще больше сдѣлаетъ (стр. 13). Группы пріятныхъ ощущеній дѣйствуютъ сильнѣе, нежели отдѣльныя ощущенія, потому что образуютъ интегральное цѣлое, въ которомъ каждая отдѣльная составная часть имѣетъ больше значенія, нежели сама по себѣ (стр. 11—12).

До сихъ поръ экономія наслажденія нигдѣ еще не могла вполнѣ проявить свое благотворное дѣйствіе; ея вліяніе можно, поэтому, описывать только для идеальнаго государства (ideal commonwealh) (стр. 82). Въ такомъ государствѣ нужно будетъ «наглядно представить идеалы человѣческаго рода» въ борьбѣ противъ соблазна («visualization of race ideals») (стр. 90). Въ особенности эстетическіе идеалы послужатъ хорошимъ средствомъ противъ чувственныхъ наслажденій (стр. 92); эстетическіе идеалы позитивны, моральные же до сихъ поръ всегда были отрицательными (стр. 94). Идеальное государство Паттена напоминаетъ идеальное состояніе Спенсера: никакого государства не надо въ современномъ его смыслѣ (стр. 98), всѣ учрежденія управляются самостоятельно, какъ теперь семья; никакого противорѣчія между эгоизмомъ и альтруизмомъ (стр. 96), никакой борьбы между расами и классами (стр. 139), и патріотизмъ уже не нуженъ, возникшій изъ экономіи страданія и чувства страха (стр. 102), а между тѣмъ вѣдь земля сотворила одинъ лишь типъ человѣка и потому можетъ довести до совершенства одну лишь страну, остальные же люди должны считаться низшимъ типомъ (стр. 131—132). Ареной этой вѣчной идилліи будетъ городъ; благодаря успѣхамъ процесса приспособленія, городская жизнь потеряетъ свой изнурительный характеръ, которымъ теперь отличается (стр. 143 и слѣд.)

Такимъ образомъ, изъ противоположности между экономіями страданія и наслажденія, которую Паттенъ слишкомъ просто сводитъ къ различію между чувствительными и двигательными нервными центрами, онъ хочетъ понять весь ходъ исторіи. Попытки его вывести дѣйствительные контрасты изъ такой двойственности крайне слабы и неизбѣжно должны оказаться неудачными, потому что невозможно не допускать у первобытнаго человѣка никакихъ стремленій къ положительному наслажденію; оно такъ сильно у него развито, что онъ работаетъ лишь въ томъ случаѣ, если вслѣдъ за работой сейчасъ же можетъ насладиться плодами своего труда, или же если работа его принимаетъ видъ игры; настоящій трудъ, т. е. сознательное напряженіе воли, не игра, возникаетъ только гораздо позже [1]).

Въ основѣ теоріи Паттена лежитъ одинъ изъ четырехъ этическихъ взглядовъ Спенсера; именно тотъ, который Спенсеръ называетъ біологическимъ; нежеланіе трудиться, исполнять свои обязанности и мораль аскетизма характеризуютъ особую стадію развитія человѣчества, недостаточно приспособленнаго къ борьбѣ за существованіе; эту стадію мы необходимо должны пройти (см. выше стр. 106 и слѣд.). Паттенъ перенесъ

[1]) Ср. K. Bücher, „Arbeit und Rhytmus", Лейпцигъ 1896, стр. 10, 18.

только біологическій контрастъ Спенсера въ свою экономію. Къ нему можно примѣнить тѣ же критическія соображенія, что и къ Спенсеру. Сомнительно, чтобы можно было доказать прогрессъ отъ добродѣтели страданія и нежеланія быть добродѣтельнымъ къ стремленію быть добродѣтельнымъ и къ добродѣтели наслажденія. И Паттенъ ничего не сдѣлалъ, чтобы исторически доказать этотъ прогрессъ. Всѣ его пріемы носятъ догматическій характеръ. Его взгляды, повидимому, почерпнуты изъ того же вѣрующаго оптимизма, который вдохновляетъ и Дюркгейма; у экономистовъ этотъ оптимизмъ, вѣроятно, сводится къ тому, что несомнѣнное увеличеніе матеріальныхъ благъ въ новѣйшее и въ наше время они склонны считать увеличеніемъ добра вообще, и отъ ближайшаго будущаго ждутъ всего благороднаго и прекраснаго. Но такого рода приращеніе приноситъ лишь новый матеріалъ, который можетъ, пожалуй, ослѣпить человѣка своимъ обиліемъ, но который нисколько не гарантируетъ развитія силъ въ дальнѣйшемъ.

Тѣ явленія регресса, которыми человѣкъ оплачиваетъ «культуру», и о которыхъ говоритъ Гиддингсъ (см. выше стр. 168), составляютъ оборотную сторону благотворнаго вліянія этой богатой экономіи и культуры. И Паттенъ минуетъ этотъ вопросъ при помощи смутнаго понятія „недостаточнаго приспособленія". Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о современномъ обществѣ, онъ совершенно не пользуется критикой; а при разборѣ прошлаго, напримѣръ, въ вопросѣ о происхожденіи христіанства, онъ очень одностороненъ. Іисусъ Христосъ проповѣдывалъ не только сопротивленіе соблазну, какъ говоритъ Паттенъ, но прежде всего любовь къ ближнему. Теорія «соціальныхъ силъ» Паттена скользитъ по поверхности, едва задѣвая ее, и притомъ не по всей поверхности...

V. Исторія управляется силами производства (Марксъ, Энгельсъ, марксисты) [1].

---

§ 1. Происхожденіе и сущность такъ называемой матеріалистической теоріи исторіи (марксизма).

Подробно раздѣленію труда у Дюркгейма и увеличивающемуся накопленію труда у Паттена, процессъ, связанный съ обоими факторами, техническій процессъ, неизбѣжно долженъ былъ получить одностороннюю оцѣнку и у другихъ экономистовъ, которые признаютъ одну лишь экономическую сторону жизни. Правда, въ данномъ случаѣ не техническій процессъ является непосредственной причиной какъ у Дюбуа-Реймона (см. выше стр. 226) преуспѣянія или разрушенія общества,—но онъ оказываетъ вліяніе сперва на экономическія требованія а посредствомъ нихъ на весь ходъ человѣческой жизни. Разсматриваемые здѣсь и въ слѣдующей главѣ взгляды сдѣлались идеями цѣлой политической партіи, а именно партіи соціалъ-демократовъ. Идеи эти почти цѣликомъ вошли въ ихъ программу и ежедневно распространяются во всевозможныхъ формахъ по всей Западной Европѣ и отчасти Сѣверной Америкѣ.

[1]) Эта и слѣдующая главы представляютъ болѣе подробное изложеніе моей статьи: „такъ называемая матеріалистическая философія исторіи", появившейся въ третьей серіи журнала Jahrbücher für Nationalökonamie и Statistik, т. XI (LXVI). Январь 1896 г.

Теоретическіе элементы соціалъ—демократической доктрины касающіеся прошедшей исторіи человѣчества, впервые замѣчаются у Сэнъ-Симона, практическая программа котораго столь сильно однако разнится отъ современной соціалъ-демократической, что его самого можно было бы назвать по теперешней терминологіи не болѣе какъ соціальнымъ реформаторомъ. Такого рода идеи мы находимъ у Сэнъ-Симона въ общихъ чертахъ, а также отчасти въ деталяхъ уже окончательно разработанными, хотя онѣ и не исчерпываютъ его историческихъ взглядовъ.

Мы уже познакомились (стр. 17) съ истолкованіемъ французской исторіи Сэнъ-Симона. Въ ней и въ исторіи Англіи, поскольку онъ ихъ сравниваетъ, Сенъ-Симонъ сначала не видитъ ничего иного, кромѣ постепеннаго измѣненія въ отношеніи другъ къ другу классовъ, составляющихъ народъ, появленія новыхъ классовъ и паденія старыхъ. И притомъ всѣ эти измѣненія происходятъ по его мнѣнію вслѣдствіе новыхъ потребностей и новыхъ элементовъ экономической зависимости. Однако, указанныя причины кромѣ непосредственнаго вліянія имѣютъ еще и косвеннымъ своимъ результатомъ появленіе новой силы. Сила эта оказывала значительное вліяніе въ прошломъ, но въ будущемъ она приведетъ къ совершенно новой организаціи; это—воздѣйствіе на природу, которое уже въ прошломъ находилось въ тѣсной связи съ наукой, въ будущемъ же окажется связанной еще тѣснѣе. Простой народъ (les communes), т. е. лица не принадлежащія къ благороднымъ, не принимали участія въ управленіи; „изъ нихъ ученые и ремесленники стремились такъ или иначе покорить природу, одни чтобы проникнуть въ ея законы, другіе чтобы примѣнить знаніе этихъ законовъ къ производству полезныхъ или пріятныхъ продуктовъ" т. 20, стр. 122—123). Ихъ задачею было развитіе промышленной и научной силы (capacité industrielle et capacité scientifique), (т. 20, стр. 123—124). Эти двѣ силы, вызванныя къ жизни въ Европѣ въ XIX столѣтіи, являются элементами новой спеціальной системы (т. 20, стр. 160); непривиллегированные классы воспользовались своей независимостью только въ смыслѣ стремленія къ возможно боль-

шему воздѣйствію на природу. Благодаря этому оба названные элемента достигли своего полнаго развитія, а непривиллегированныя лица добились въ концѣ концовъ, вполнѣ естественно, участія въ законодательномъ управленіи, къ чему они непосредственно вовсе не стремились (т. 20, стр. 159—160). Всѣ, необходимыя для организаціи новой системы, ученія существуютъ уже въ своихъ элементахъ, которые представляютъ собою опытныя науки (тамъ же стр. 161). Мысль, что новая организація общества можетъ быть поручена только художникамъ, ученымъ и техникамъ (artisans) повторяется со всевозможными варіяціями и проходитъ черезъ весь „Organisateur" 1819—1820 г.г. (т. 20 стр. 42—43 и въ др. мѣстахъ).

Однако у Сэнъ-Симона исторія классовыхъ отношеній, измѣняющихся подъ вліяніемъ экономическихъ требованій не техники, не составляетъ содержанія всей исторіи. Мы видѣли выше (стр. 16, 17), что онъ признаетъ также исторію идей, которыя имѣютъ вліяніе на политическія перемѣны не меньше, чѣмъ хозяйство.

Такимъ образомъ у Сэнъ-Симона имѣется два историческихъ движенія: экономическое и идеологическое. Ихъ взаимная связь до извѣстной степени объясняется имъ лишь для новѣйшей эпохи, а именно тѣмъ, что наука утилизируется промышленнымъ классомъ для его цѣлей. Вмѣстѣ съ тѣмъ подчеркнуто косвенное вліяніе техники (arts et métiers), создавшее міровую торговлю, указывается на распространеніе реформаціи Лютера, (т. 20 стр. 97—98). Но что соединяло эти два ряда, теологію и феодальный государственный строй,—остается неяснымъ; они приведены только одинъ послѣ другого. Такимъ образомъ, въ воззрѣніи Сэнъ-Симона отсутствуетъ высшее совершенство научнаго представленія. Разнообразныя опредѣленія не выведены изъ одного принципа; стремленіе человѣческаго духа къ обобщенію не удовлетворино. Его ученикамъ и послѣдователямъ необходимо было дальше развивать его взгляды въ этомъ направленіи.

Какъ ихъ развилъ Контъ, мы уже видѣли выше. „Исторія общества управляется исторіей человѣческаго духа". Идеологическій рядъ является у Конта измѣняющимся независимо, а все остальное зависитъ отъ него.

Противоположное направленіе создалъ другой ученикъ Сэнъ-Симона, Луи Бланъ [1]). Въ своемъ описаніи исторіи Франціи за періодъ 1815—1840 г.г. онъ не приписываетъ идеямъ почти никакой актив-

[1]) Исторія десятилѣтія 1830—1840, 5 томовъ. Первый томъ даетъ обзоръ событій съ 1815 по 1830 г.г

ной роли, а неизмѣнно выводитъ политическія событія изъ экономическихъ стремленій различныхъ классовъ. Такъ наприм. паденіе Наполеона было, по его мнѣнію, слѣдствіемъ „законовъ развитія буржуазіи" (op. cit. I стр. 13). „И такъ, оставляя въ сторонѣ слова и основываясь на фактахъ, мы видимъ, что борьба захватывала лишь феодальныя идеи и интересы буржуазіи (стр. 45). „Люди почти всегда оказываются не болѣе какъ игрушками эпохъ и событій, которыя сами производятъ" (стр. 48). Эти и подобныя имъ положенія доказываютъ вѣру Луи Блана въ экономическій механизмъ, который управляетъ историческими событіями независимо отъ какихъ бы то ни было идей, а также отъ стремленій отдѣльныхъ лицъ. Отъ идейной стороны исторіи остается въ этомъ случаѣ уже весьма мало. Правда въ одномъ мѣстѣ (т. III, стр. 55) Луи Бланъ говоритъ: „Истинная исторія нашего столѣтія—это исторія его идей", но тутъ онъ думаетъ объ идеяхъ Сэнъ-Симона и сэнъ-симонистовъ, которыя не представляютъ собою въ описанную имъ эпоху исторіи, такъ что все достается постоянно бичуемымъ имъ безидейности и близорукой алчности „буржуазіи" [1]).

Если общіе взгляды Сэнъ-Симона и Луи Блана формулировать въ самыхъ краткихъ выраженіяхъ, то можно сказать, что у нихъ исторію создаютъ два фактора: 1) экономическія—требованія, вызывающія давленіе одного класса на другой и вмѣстѣ съ тѣмъ сопротивленіе притѣсняемаго класса, или иначе говоря вызывающія классовую борьбу, и 2)—экономическій, т. е. технологическій прогрессъ, которому отводится въ прошломъ во всякомъ случаѣ меньшая роль, чѣмъ по отношенію къ будущему.

Принятіе Луи-Бланомъ теоріи Сенъ-Симона не содѣйствовало ея дальнѣйшему развитію. Въ ней остались вопросы, на которые не отвѣтилъ Сэнъ-Симонъ и которые не будучи разъяснены не привели теоріи къ обобщенію и законченности. Вопросы эти слѣдующіе: 1) Какъ относятся другъ къ другу два главнѣйшіе фактора, экономическія требова-

[1]) И этотъ такъ часто употребляемый нынѣ терминъ происходитъ повидимому отъ Сэнъ-Симона (см. его опредѣленіе выше стр. 16), но во всякомъ случаѣ не встрѣчается у Луи Блана впервые, какъ это полагаетъ Адлеръ (G. Adler, Die Grundlagen der K. Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft. Tübingen 1887, стр. 221). Правда противоположнымъ терминомъ является у Сэнъ-Синона промышленники (industriels), т. е. рабочіе и предприниматели, которые работаютъ еще сами, вмѣсто того чтобы жить исключительно съ доходовъ на капиталъ, а не „пролетаріатъ", выраженіе, которое появляется какъ прямая противоположность понятію „буржуазія", впервые, на сколько мнѣ извѣстно, у Ад. Бланки и его приверженцевъ (срав. von Stein, Исторія соціальнаго движенія во Франціи, II. Лейпцигъ, 1885 г. (2-е изд. стр. 386), между тѣмъ какъ выраженіе „proletaires"—неимущіе употреблялось гораздо раньше.

нія, классовая борьба, и экономическій (промышленный) прогрессъ, технологія? Дѣйствуютъ ли они самостоятельно другъ подлѣ друга или одинъ зависитъ отъ другого? 2) За симъ, если политическая тема зиждется, какъ утверждаетъ Сэнъ-Симонъ, на философской, то можетъ ли она въ такомъ случаѣ покоиться еще и на новомъ способѣ производства, какъ опять таки онъ полагаетъ?

Человѣческій духъ, склонный къ систематизаціи и воспитанный на дедуктивной философской системѣ (ибо такою представляется спекулятивная философія) долженъ при знакомствѣ съ исторической теоріей Сенъ-Симона, ясно почувствовать неизбѣжность этихъ двухъ вопросовъ.

Къ такого рода умамъ и принадлежалъ К. Марксъ. Воспитанный на гегелевской философіи, онъ долженъ былъ находить ненаучнымъ все то, что „логически" не выводило особыхъ опредѣленій и моментовъ изъ единаго принципа. Въ 1845 году онъ изучалъ, какъ самъ это сообщаетъ 1), французскихъ соціалистовъ и коммунистовъ, и между прочимъ и вышеупомянутую исторію 10 лѣтъ Луи Блана, которая появилась въ 1841—1844 г.г. Въ это время Марксъ уже былъ „лѣвымъ" гегельянцемъ. Въ 1841 году Л. Фейербахъ утверждаетъ въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства", что не идея и слѣдовательно и не ея логическое развитіе, какъ полагалъ Гегель, создаетъ человѣка, а, наоборотъ, что человѣкъ создаетъ идеи. Вмѣстѣ съ нимъ отъ идеализма перешли къ натурализму Марксъ и его другъ Фр. Энгельсъ 2). Марксъ уже въ 1844 г. 3) съ Фейербахомъ относительно того, что эмпирическій, т. е. фактически существующій одаренный чувствами человѣкъ создаетъ религію, а не религія—человѣка. Это новое натуралистическое направленіе шло на встрѣчу —взглядамъ, которые Марксъ нашелъ у Сэнъ-Симона и Луи-Блана, вся исторія управляется не только однѣми идеями, а на ряду съ ними также и экономическими стремленіями, по мнѣнію одного, и почти исключительно послѣдними, по мнѣнію другого.

Государство,—„конкретный разумъ" у Гегеля, является у Сэнъ-Симона вполнѣ нагляднымъ результатомъ дѣятельности эмпирическаго человѣка. Сэнъ-Симонъ говоритъ (см. выше стр. 15, 16): „Если большинство людей желаютъ власти, то коль скоро могутъ достигнуть ея, это желаніе является средствомъ, а не цѣлью. Люди добиваются власти

1) Zur Kritik der politischen Ökonomie. Берлинъ 1859. Предисловіе стр. IV.

2) Ср. Fr. Engels. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie in Deutschland. Штуттгартъ. 1888.

3) Въ „нѣмецко-французскомъ ежегодникѣ" изд. А. Руге и К. Марксомъ 1844 г. стр 71.

не столько изъ-за властолюбія, сколько изъ за того, что при своей мысли или неспособности находятъ удобнымъ заставлять работать за себя другихъ". (op. cit. т. 20, стр. 126). „Промышленники, т. е. работающіе и руководящіе производители, также хотятъ стать первымъ классомъ общества и при этомъ столь же для удовлетворенія своего самолюбія, сколько изъ за матеріальныхъ выгодъ, вытекающихъ изъ законодательной работы, такъ какъ законъ всегда покровительствуетъ тѣмъ, которые его создаютъ" (т. 37, стр. 22). У Маркса эта мысль повторяется въ различныхъ формахъ, напр.: «сама власть есть экономическая сила» 1).

Не менѣе согласуется съ его натурализмомъ сильно выраженное представленіе о самопроизвольности и механической необходимости исторіи, которое отстаиваетъ Сенъ-Симонъ (ср. выше стр. 19, 20).

Нѣкоторыя относящіяся къ этому выраженія Сэнъ-Симона, мы и встрѣчаемъ у Маркса. Такъ, у Сэнъ-Симона говорится (т. 20, стр. 118 прим.): «этотъ ходъ (цивилизаціи) находится внѣ нашей зависимости», у Маркса 2):

«Въ производствѣ средствъ къ жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя необходимыя, независящія отъ ихъ воли, отношенія». Далѣе у Сэнъ-Симона (т. 20, стр. 106): «Система можетъ заглохнуть лишь по стольку, по скольку уже существуетъ другая, вполнѣ выработанная и готовая ее замѣстить»; у Маркса (op. cit. стр. VI): «Общественная система никогда не погибаетъ раньше, чѣмъ не разовьются всѣ производительныя силы, которыя она можетъ вмѣстить, и новыя высшія отношенія никогда не замѣщаютъ ея, пока не созрѣли матеріальныя условія ихъ существованія въ нѣдрахъ самаго стараго общества». И Сэнъ-Симонъ также уже характеризуетъ чисто описательный методъ, который Марксъ категорически присваиваетъ себѣ, въ противоположность утопическому соціализму, въ слѣдующихъ словахъ т. 20, стр. 179): «Система соціальной организаціи не создается; замѣчается новое образовавшееся сцѣпленіе идей и интересовъ, и его показываютъ. Вотъ и все. Соціальная система есть либо фактъ, либо ничто. Также и въ т. 18 стр. 190 онъ говоритъ: принципа создать нельзя, можно лишь его замѣтить и указать на него».

Поворотъ въ міровоззрѣніи произошелъ полный, но отъ философскаго образованія у Маркса осталось стремленіе къ единству. Послѣднее и ру-

1) Капиталъ I (Изд. 3) Гамбургъ 1883 г. стр. 777. Само по себѣ это выраженіе можетъ имѣть двоякій смыслъ: что политическая власть служитъ экономіи или что она возникла изъ послѣдней. Изъ изложенія однако вытекаетъ, что фраза эта имѣетъ первый смыслъ.

2) Zur Kritik der polit. Ökonomie. Берлинъ 1859 г. предисл. стр. V.

ководило имъ при отвѣтахъ на упомянутые два вопроса. Сначала онъ отстранилъ встрѣчающуюся еще у Сэнъ-Симона самостоятельоость идей, поставилъ ихъ всецѣло въ зависимость отъ экономическаго движенія; въ послѣднемъ онъ въ свою очередь отвелъ классовой борьбѣ мѣсто позади техническаго прогресса, изъ котораго онъ, строго говоря, ее и выводитъ, и всѣ прочія соціальныя явленія онъ разсматриваетъ какъ результаты этого же техническаго прогресса, только вмѣсто технологіи онъ большей частью говоритъ: «матеріальныя производительныя силы» или «способы производства матеріальной жизни». Все изъ этого «развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ», что является не какъ особенность каждаго отдѣльнаго лица, а какъ колективное мышленіе, дѣйствіе или страданіе,—представляетъ лишь одно прямое косвенное слѣдствіе безъ самостоятельной причинности.

Такимъ образомъ Марксъ не прибавилъ къ тѣмъ мыслямъ, которыя нашелъ уже готовыми ничего новаго, но за то привелъ это готовое въ единую общую систему, съ извѣстной гегельянской спекулятивной энергіей [1]).

Въ 1847 году Марксъ впервые даетъ въ сочиненіи «Elend der Philosophie» [2]) нѣсколько афористическихъ положеній, основанныхъ на собственныхъ взглядахъ [3]). Дѣйствительно цѣльное изложеніе своей системы Марксъ далъ въ 1849 году въ «Коммунистическомъ манифестѣ», который правда написанъ сообща съ Фр. Энгельсомъ, но историко-философскія формулы котораго исходятъ, повидимому, отъ одного Маркса.

---

[1]) G. Adler, который съ своемъ сочиненіи „Grundlagen der K. Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft“, Tübingen, 1887 (стр. 214 и далѣе), стремится отыскать представителей матеріалистической теоріи *до* Маркса, совсѣмъ не упоминаетъ объ ея творцѣ Сэнъ-Симонѣ, а только приводитъ якобы относящуюся къ ней статью Фурье, появившуюся въ 1808 году, въ которой впрочемъ ничего опредѣленнаго не сказано, затѣмъ—статью въ органѣ Фурье „La Phalange“ за 1842 г. объ отпаденіи буржуазіи отъ принциповъ 1789 г.—несомнѣнно отраженіе идей Сэнъ-Симона; далѣе упоминаетъ о взглядахъ нѣмецкихъ соціалистовъ 1848 г., состоящихъ однако изъ общихъ не пріуроченныхъ къ извѣстному времени мѣстъ и, наконецъ, называетъ вышеупомянутаго Луи Блана, объ отношеніяхъ коего къ Сэнъ-Симону какъ къ учителю Адлеръ вовсе не знаетъ.

[2]) Написана Марксомъ по-французски какъ возраженіе на „Système des contradictions économidues ou philosophie de la misère“ Прудона и переведена на нѣмецкій языкъ Е. Бернштейномъ и К. Каутскимъ, съ предисловіемъ и примѣчаніями Ф. Энгельса 2 изд Штуттгартъ, 1882.

[3]) Въ статьѣ „Святое семейство или критика критической критики противъ Бруно Бауера и его послѣдователей“, которая появилась въ 1845 г., но была написана годомъ раньше вѣроятно еще до изученія французскихъ соціалистовъ, слабо еще замѣчается историческая теорія Маркса. Ср. Л. Вериго „Марксъ какъ философъ“, Бернъ и Лейпцигъ 1894, стр. 20. Противоположное мнѣніе находимъ у П. фонъ-Струве въ Neue Zeit II т. Штуттгартъ 1897, стр. 274.

По крайней мѣрѣ въ появившихся до манифеста соглашеніяхъ Энгельса не встрѣчается ничего такого, что бы указывало на болѣе или менѣе подробное изученіе имъ этихъ вопросовъ. Впослѣдствіи самъ Энгельсъ говорилъ, что «бо́льшая часть руководящихъ идей въ особенности въ области экономической и исторической и въ частности ихъ заключительное рѣзкое изложеніе принадлежатъ Марксу».

Кромѣ того, Энгельсъ [1]) категорически выставилъ „матеріалистическое объясненіе исторіи“ какъ одно изъ двухъ великихъ открытій Маркса, считая вторымъ „открытіемъ теорію прибавочной стоимости. Въ сущности Марксъ въ данномъ случаѣ ничего не „открылъ“, онъ привелъ только въ систему. То же, что онъ открылъ относительно прибавочной стоимости, насъ здѣсь вовсе не касается.

Второе связное изложеніе своихъ взглядовъ Марксъ далъ въ 1859 г. („Критика политической экономіи“. Предисл. стр. V), частью повторяя выраженія, употребленныя въ „Манифестѣ“. Остальныя его сочиненія не прибавляютъ ничего существеннаго, а даютъ лишь какъ и статьи Энгельса подходящія иллюстраціи къ установленнымъ основнымъ положеніямъ въ видѣ историческихъ примѣровъ. Наиболѣе характерные афоризмы изъ Elend der Philosophie, а также важнѣйшія положенія изъ обоихъ вышеупомянутыхъ сочиненій приведены здѣсь дословно:

«Существующее въ извѣстноэ время развитіе производительныхъ силъ заставляетъ производителей производить по той или другой опредѣленной ска́лѣ» (Elend der Philosophie, стр. 13).

«Ручная мельница создаетъ общество съ феодалами, а паровая — общество съ промышленниками-капиталистами (ibid. стр. 91).

«Существующее въ каждый данный моментъ гражданское право является лишь выраженіемъ опредѣленнаго развитія собственности, т. е. производства (ibid. стр. 13).

«Какъ политическое такъ и гражданское законодательства возвѣщаютъ и утверждаютъ лишь стремленіе экономическихъ отношеній» (ibid. стр. 62).

«Безъ противоположности нѣтъ прогресса: это — законъ, которому до настоящаго времени слѣдовала цивилизація» (ibid. стр. 36. Сравни стр. 105).

«Однако тѣ же самые люди, которые создаютъ соціальныя отношенія, сообразно съ ихъ способомъ производства, создаютъ, согласно съ

---

[1]) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Лейпцигъ 1878, стр. 10. Объ идеяхъ Энгельса см. мое сочиненіе „Философія исторіи Гегеля и гегельянцевъ до Маркса и Гартмана, стр. 132 и сл.

ихъ общественными отношеніями, и принципы, идеи и категоріи» (ibid. стр. 91).

«На извѣстной ступени развитія средствъ производства и сношеній, условія, при которыхъ феодальное общество производило и обмѣнивало свои продукты, феодальная организація земледѣлія и промышленности, однимъ словомъ феодальныя имущественныя отношенія,—не соотвѣтствовали болѣе уже развившимся производительнымъ силамъ. Условія эти тормозили производство вмѣсто того, чтобы содѣйствовать ему. Они превратились въ цѣлый рядъ оковъ, которыя должны были порваться и онѣ порвались». (Коммунистическій Манифестъ. 4 англ. изд. стр. 13).

— О современномъ положеніи вещей: «Буржуазныя отношенія сдѣлались слишкомъ узкими для того, чтобы вмѣстить созданныя ими богатства (ibid. стр. 14).

— «Говорятъ объ идеяхъ, которыя производятъ революцію въ цѣломъ обществѣ; этимъ доказываютъ лишь тотъ фактъ, что въ старомъ обществѣ образовались элементы новаго общества и что на ряду съ разложеніемъ старыхъ жизненныхъ условій, параллельно разрушаются и старыя идеи». (ibid. стр. 22).

— Идеи свободы совѣсти и религіи выражаютъ лишь господство свободной конкурренціи въ области знанія». (ibid. стр. 23).

— Выводъ, находящійся въ другомъ сочиненіи (Zur Kritik der politischen Oekonomie. Пред. стр. V)—гласитъ:

«Совокупность условій производства (которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ продуктивныхъ силъ) образуетъ экономическое строеніе общества, реальный фундаментъ, на которомъ воздвигается юридическое и политическое зданіе и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя общественныя формы сознанія. Способъ производства матеріальныхъ жизненныхъ отношеній вообще обусловливаетъ соціальный, политическій и умственный процессъ жизни. Не сознаніе людей опредѣляетъ ихъ бытіе, а наоборотъ самое сознаніе опредѣляется ихъ общественнымъ бытіемъ. На извѣстной ступени развитія матеріальныя продуктивныя силы общества становятся въ противорѣчіе съ существующими условіями производства, или, по юридической терминологіи, съ имущественными отношеніями, среди коихъ онѣ дотолѣ дѣйствовали. Изъ формъ развитія продуктивныхъ силъ эти отношенія превращаются въ ихъ оковы. Тогда то наступаетъ эпоха соціальной революціи. Съ измѣненіемъ экономическаго основанія происходитъ болѣе или менѣе быстрый или медленный переворотъ всего зданія. При изслѣдованіи такого рода переворотовъ необходимо всегда различать моментальный, устанавливаемый при помощи естественно историческихъ пріемовъ переворотъ

въ экономическихъ условіяхъ производства и юридическія, политическія, религіозныя, художественныя или философскія, словомъ идеологическія формы, въ которыхъ люди приходятъ къ уразумѣнію этого конфликта и приступаютъ къ его рѣшенію».

«Экономическія эпохи различаются другъ отъ друга не тѣмъ, что дѣлается, а тѣмъ, какъ и посредствомъ какихъ орудій труда, это дѣлается. Орудія труда являются не только мѣриломъ развитія человѣческой рабочей силы, но и показателемъ общественныхъ условій, при которыхъ эти силы дѣйствуютъ. Между самими орудіями труда, болѣе характерными признаками общественной эпохи производства обладаютъ механическія орудія труда, которыя взятыя вмѣстѣ могутъ быть названы мускульной и скелетной системой производства, тѣ же орудія труда, которыя служатъ лишь хранилищами продуктовъ труда, и совокупность коихъ можетъ быть названа сосудистой системой производства, какъ напр. трубы, бочки, корзины, горшки и проч.,—имѣютъ второстепенное значеніе для характеристики означенной эпохи и только въ химической промышленности они играютъ значительную роль» (Das Kapital I, 3 изд. стр. 158).

— «Какъ ни мало до настоящаго времени историки занимались развитіемъ матеріальнаго производства, слѣдовательно основой всей общественной жизни и значитъ истинной исторіей, однако всетаки они подраздѣлили доисторическое время, на основаніи естественнонаучнаго, а не такъ называемаго историческаго изслѣдованія, по матеріаламъ изъ коихъ были сдѣланы орудія и оружія,—на каменный, бронзовый и желѣзный вѣка». (Kapital, стр. 158, примѣчаніе 5а).

«Технологія обнаруживаетъ активное отношеніе человѣка къ природѣ, непосредственный процессъ производства жизненныхъ элементовъ общественныхъ жизненныхъ условій и вытекающихъ изъ нихъ духовныхъ представленій» (ibid. стр. 375).

— Изъ всѣхъ трехъ приведенныхъ здѣсь положеній Маркса усматривается, что изъ двухъ экономическихъ факторовъ Сэнъ-Симона, онъ отдаетъ, какъ мы уже упоминали, преимущество второму, техническому прогрессу.

Опредѣленная ступень развитія матеріальныхъ продуктивныхъ силъ создаетъ извѣстныя экономическія отношенія, юридическимъ выраженіемъ коихъ являются имущественныя отношенія, съ экономической же точки зрѣнія они выражаютъ, судя по всему изложенію теоріи Маркса и приведеннымъ примѣрамъ,—опредѣленныя формы производства, бо́льшую или меньшую спеціализацію труда,—коллективное, вспомогательное, кустарное производства, домашнюю промышленность, систему сдаточной работы,

заводскую промышленность и т. п., ибо ничего другого нельзя понимать подъ выраженіемъ «экономическая структура».

Такого рода постоянное употребленіе образовъ вмѣсто понятій указываетъ на то, что взгляды эти не достигли еще у Маркса достаточной зрѣлости. Что собственно долженъ обозначать многозначащій терминъ «экономическая структура общества», можно лишь заключить изъ всего изложенія и изъ разсѣянныхъ по сочиненіямъ Маркса примѣровъ. Самъ по себѣ терминъ «структура» обозначаетъ не что иное какъ строеніе, т. е. соединеніе различныхъ элементовъ въ одно цѣлое, экономической же структурой называется соединеніе многихъ частей въ одно экономическое цѣлое. Взаимодѣйствіе этихъ частей совершается на чисто экономической почвѣ безъ элементовъ права и политики посредствомъ формъ производства и торговыхъ сношеній, перемѣнчивость и важность которыхъ наиболѣе ясно освѣщена К. Бюхеромъ [1]) (см. выше стр. 252). Что Марксъ употребляя выраженіе «экономическая структура» понимаетъ подъ нимъ формы производства, усматривается изъ различныхъ его замѣчаній, напр. въ «Elend der Philosophie» стр. 117 мы читаемъ: машину настолько же нельзя отнести къ экономической категоріи какъ и вола, который тащитъ плугъ, оба они не болѣе какъ продуктивная сила. Современная фабрика, которая зиждется на примѣненіи машинъ, представляетъ собою общественное условіе производства—экономическую категорію». Ибо въ этомъ случаѣ фабрика «зиждется» непосредственно на техникѣ, машинѣ, подобно «экономической структурѣ» въ дальнѣйшихъ мѣстахъ, такъ что она слѣдовательно должна принадлежать къ послѣдней. Но въ экономической структурѣ слѣдуетъ принимать, какъ одно изъ ея условій, и размѣръ рынка, на что Марксъ часто и указываетъ, еще кромѣ вышеупомянутыхъ мѣстъ (Elend der Philosophie стр. 112, Kapital I, стр. 356, 440).

По мнѣнію Р. Штаммлера споръ о томъ, что такое экономическая структура вообще является празднымъ; какъ онъ утверждаетъ (op. cit. стр. 441) «не существуетъ никакихъ экономическихъ категорій (также стр. 213, 336). По теоріи Штаммлера, существуетъ либо только натурально-техническое хозяйство, которое можетъ быть исключительно одиночнымъ; либо соціально-урегулированное, но никакой иной третьей формы существовать не можетъ. Если «соціально-урегулированное хозяйство» должно означать не что иное какъ то, что всякое народное хозяйство предполагаетъ существованіе урегулированнаго обычаями или законами страны товарищества, то это конечно вѣрно, но не представляетъ ничего новаго для каждаго политико-эконома. Если же оно должно означать, что и хозяйство направляется исключительно обычаями и законами, то этотъ взглядъ ошибоченъ, ибо во всякомъ случаѣ существуетъ правильно опредѣленный А. Вагнеромъ экономическій принципъ (см. выше стр. 225) [1]). Если Штаммлеръ думаетъ опровергнуть Вагнера пользуясь сдѣланными послѣднимъ этическими поправками и ограниченіями, то это вовсе еще не возраженіе. Вагнеръ хотѣлъ этимъ только сказать, что экономическій принципъ можетъ быть выдѣленъ лишь абстрактно, въ дѣйствительности же онъ встрѣчается лишь въ связи съ другими принципами. Такая «изолированная» абстракція является однако безусловно неизбѣжной, что конечно допускаетъ и самъ Штаммлеръ. Необходимо изъ разносторонне запутанной дѣйствительности извлечь одинъ принципъ, вывести путемъ дедукціи его возможныя слѣдствія для того чтобы узнать его отношенія къ другимъ принципамъ и ихъ взаимодѣйствіе. Но чтобы увидѣть, что экономическій принципъ представляетъ собою реальную силу, Штаммлеръ долженъ былъ бросить лишь одинъ взглядъ на исторію. Принципъ этотъ создаетъ постоянно и независимо отъ существующихъ обычаевъ и дѣйствующихъ законовъ все новые и новые экономическія методы и формы жизни, которые впослѣдствіи отчасти признаются и самимъ закономъ. Такъ напр. въ учрежденіи колоната, glebae adscriptio, въ позднѣйшую римскую императорскую эпоху, существенный признакъ его, прикрѣпленіе къ землѣ, возникъ вслѣдствіе обычая и во всякомъ случаѣ благодаря общему экономическому положенію, независимо отъ того, были ли колоніи исключительно свободны или же частью порабощены.

Въ первомъ случаѣ прикрѣпленіе къ землѣ было ухудшеніемъ, а во второмъ въ виду связи съ личной свободой въ прочихъ отношеніяхъ являлось улучшеніемъ правового положенія, причемъ это улучшеніе весьма долгое время, быть можетъ, цѣлое столѣтіе существовало только въ силу обычая, пока лишь въ III столѣтіи по Р. Х. было принято законодательнымъ порядкомъ [2]). Какой законъ былъ въ XVII столѣтіи причиной возникновенія системы сдаточной работы, представляющей одну изъ глубоко захватывающихъ экономическій интересъ реформъ? А какой законъ опять таки принудилъ предпринимателей прекратить сдачу работы на домъ, а сосредоточить ее на фабрикахъ? Штаммлеръ разрѣшаетъ всѣ эти вопросы своимъ мнимымъ открытіемъ, что «соціальный» означаетъ внѣшнимъ образомъ урегулированный, между тѣмъ какъ это «открытіе»

---

[1]) Die Entstehung der Volkswirtschaft, Tübingen, 1893.

[1]) Экономическій мотивъ и экономическій принципъ имѣютъ у Вагнера почти одно и тоже значеніе.

[2]) Сравн. по этому вопросу новѣйшее сочиненіе составляющее сводъ всѣхъ изслѣдованій A. Schulten'a, Der römische Kolonat въ Historsche Zeitschrift 78 т. стр. 1 и слѣд. и въ особенности стр. 10 и 11.

является старой давно извѣстной истиной, которую прежде выражали такъ, что всякое общежитіе влечетъ за собой тѣ или иные обычаи. Но приставка «внѣшній» постоянно суживаетъ кругозоръ Штаммлера. Внѣшнія правила представляются ему какимъ-то почти сверхестественнымъ откровеніемъ, конечными факторами всѣхъ явленій, между тѣмъ какъ задача изслѣдователя исторіи и ея философіи именно и состоитъ въ томъ чтобы обосновать внутренніе процессы, изъ которыхъ исходятъ внѣшнія правила, которые и составляютъ истинную связь общества, тогда какъ внѣшнія правила представляютъ собою лишь уплотненіе одной ихъ части, и съ ихъ измѣненіями измѣняются сами. Такимъ образомъ, теорія Штаммлера остается съ юридической стороны конструктивной, но не является достаточной для надлежащей критики марксизма ни съ психологической ни съ исторической точки зрѣнія. Онъ догматиченъ, а не направленъ на изслѣдованіе дѣйствительности. Такъ напр. онъ говоритъ (стр. 158): «Человѣческая жизнь состоитъ въ удовлетвореніи потребностей и исчерпывается этимъ вся безъ остатка. Ни одинъ эмпирическій психологъ не подпишется подъ этимъ, а скорѣе матеріалистъ, котораго Штаммлеръ стремится опровергнуть и который сдѣлаетъ это быть можетъ въ нѣсколько болѣе грубомъ смыслѣ, чѣмъ это думаетъ Штаммлеръ.

Такимъ образомъ Марксъ признаетъ существованіе причиннаго ряда: опредѣленное состояніе техники—опредѣленныя формы производства—опредѣленный порядокъ имущественныхъ отношеній. Этотъ причинный рядъ продолжается однако далѣе: опредѣленное политическое устройство—опредѣленныя общественныя формы сознанія, которыя характеризуются точнѣе, чѣмъ формы религіозныя, художественныя или философскія. Великій прогрессъ въ техникѣ или торговыхъ сношеніяхъ на основаніи Коммунистическаго Манифеста (стр. 10, 13, 26) Энгельсъ [1]) прибавляетъ къ условіямъ производства условія торговыхъ сношеній) измѣняетъ насильственно формы производства, сдѣлавшіяся для него слишкомъ тѣсными; за этимъ переворотомъ естественно одновременно слѣдуетъ переворотъ въ идеологическихъ формахъ, въ которыя люди облекаютъ экономическое содержаніе и такимъ же естественнымъ образомъ совершается переворотъ и во всемъ строѣ, что не тождественно съ переворотомъ въ формахъ. Слѣдуетъ конечно замѣтить, что здѣсь идеи (какъ простыя формы и одѣянія, которыя не носятъ, а носятся) не имѣютъ самостоятельный причинности, а оказываются лишь зависимыми отъ экономическихъ измѣненій и что дѣйствительное измѣненіе, истинный прогрессъ можетъ имѣть

[1]) Schrift gegen Dühring, стр. 10.

мѣсто только въ производствѣ, слѣдовательно производство одно является движущею силою, а все остальное—пассивнымъ спутникомъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ полной противоположностью въ смыслѣ пониманія исторіи сравнительно съ XVIII столѣтіемъ.

Вспомнимъ что Жанъ Поль при опредѣленіи возможности прогресса именно упоминаетъ только (см. выше стр. 240) частный прогрессъ, который по Марксу совершенно пассивенъ, экономическій же прогрессъ считаетъ повидимому настолько пассивнымъ, что даже не причисляетъ его къ общему прогрессу.

По Марксу очевидно, что въ данномъ случаѣ классовая борьба является второстепеннымъ явленіемъ, которая выступаетъ въ сопровожденіи переворота въ производствѣ. Въ «Elend der Phylosophie» онъ еще считаетъ ее рычагомъ всей исторіи. «Безъ борьбы нѣтъ прогресса. „Отрицательная сторона (экономическаго состоянія) такъ и движетъ исторію, тѣмъ, что ускоряетъ борьбу (стр. 105). Здѣсь Марксъ повидимому считаетъ эту борьбу еще какъ нѣчто постоянное. Въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ классовой борьбѣ отведено главное мѣсто, но производство представлено уже какъ источникъ происхожденія классовъ. Напротивъ въ изложеніи 1859 года эпоха спокойнаго развитія, слѣдовательно свободная отъ классовой борьбы, повидимому, отличается отъ эпохи переворотовъ.

Изложенный здѣсь въ подлинныхъ словахъ взглядъ Маркса на исторію не имѣетъ у него спеціальнаго термина, и только Ф. Энгельсъ (Schrift gegen Dühring стр. 10) назвалъ это міровоззрѣніе «экономическимъ отношеніемъ исторіи», что впрочемъ не выражаетъ его спеціальнаго содержанія и является слѣдовательно неудачнымъ терминомъ [1]). Ибо матеріалистическою представляется всякая не идеологическая теорія, признающая матеріальные, чувственные элементы болѣе могущественными, чѣмъ всѣ прочіе. Съ такимъ же правомъ можно было бы назвать «матеріалистическимъ» и антропогеографическое и этнологическое и культурно-историческое объясненіе исторіи. Взглядъ Маркса и Энгельса можно какъ разъ подвести подъ экономическую теорію, а для того, чтобы это отличить отъ другихъ аналогичныхъ видоизмѣненій ее слѣдуетъ обозначить, какъ технико-экономическую конструкцію исторіи.

[1]) Это одно изъ часто встрѣчающихся у Энгельса скороспѣлыхъ философскихъ заключеній, за которыя его постоянно упрекаютъ. Сюда относится и опроверженіе кантовской непознаваемости предмета въ существѣ его, которое марксисты считаютъ столь удачнымъ и которое состоитъ въ ссылкѣ на опытъ, а такъ какъ послѣдній по ихъ мнѣнію мы можемъ сами придумать и получить всегда желаемыя послѣдствія, то слѣдовательно это доказываетъ, что мы познаемъ предметы сами по себѣ (!) (L. Feuerbach etc. стр 18).

§ 2. Отдѣльныя обоснованія марксизма.

Привести и подвергнуть здѣсь критикѣ всѣ иллюстраціи, данныя Марксомъ и Энгельсомъ къ ихъ теоріи [1]) значило бы возстановить по ихъ принципамъ всю исторію. Мы намѣрены привести здѣсь лишь нѣкоторыя противорѣчія, нѣкоторыя неясности и нѣкоторые особенно характерные примѣры, показывающіе отношеніе основанія къ надстройкѣ, и въ особенности тѣ случаи, гдѣ ради теоріи марксисты не остановились даже передъ извращеніемъ фактовъ.

Меньше всего иллюстрацій мы находимъ въ той части теоріи, которая является самой существенной и во всякомъ случаѣ самой неоспоримой, а именно касающейся отношенія состоянія техники и торговыхъ сношеній къ формамъ производства. Только въ коммунистическомъ манифестѣ встрѣчаются два доказательства. Послѣдовавшее за открытіемъ Америки расширеніе торговли требовало большаго количества товаровъ, чѣмъ могли произвести, цехи, и поэтому послѣдніе должны были уступить свою преобладающую роль мануфактурѣ [2]), которая сумѣла лучше утилизировать раздѣленіе труда.

«Всякое крупное изобрѣтеніе въ механической техникѣ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ большее распредѣленіе труда, а всякое повышеніе раздѣленія труда вызываетъ въ свою очередь новыя механическія открытія (Elend der Philosophie стр. 124). Засимъ примѣненіе пара создало современную крупную промышленность. Въ общемъ слѣдуетъ признать неизбѣжнымъ вліяніе техники на формы производства. Но развѣ послѣднія зависятъ исключительно отъ техники? Какое техническое нововведеніе повело за собой переходъ отъ коллективной обработки земли въ родовомъ быту къ отдѣльнымъ хозяйствамъ? Что заставило римскихъ владѣльцевъ латифундій перейти къ мелкой обработкѣ, какъ они это сдѣ-

[1]) Главнѣйшія изъ нихъ приведены мною въ критическомъ освѣщеніи исторической теоріи Маркса и Энгельса въ сочиненіи „Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann", Leipzig 1890 г. стр. 40 и сл. и стр. 132 и слѣд. Въ этомъ сочиненіи часто встрѣчающееся въ книгѣ Маркса 1859 года „превращеніе" извѣстнаго состоянія въ его противоположность сведено къ его же первоисточнику, къ гегелевской діалектикѣ, по которой все сущее заключаетъ въ себѣ и свое отрицаніе.

[2]) Такъ Марксъ называетъ производство, которое ведется подъ руководствомъ торговыхъ капиталистовъ, поставляющихъ сырье и по этому раздѣляющихъ также на части весь процессъ. К. Бюхеръ (Die Enstehung der Volkswirtschaft, Tübingen, 1893, стр. 105) находитъ такое опредѣленіе „мануфактуры" не обоснованнымъ въ смыслѣ терминологіи и обозначаетъ такого рода производство системой сдаточной работы (Verlagssystem).

лали въ I столѣтіи по Р. Х.? К. Родбертусъ [1]) указалъ, что это произошло по причинѣ уменьшенія спроса на хлѣбъ, который былъ покрытъ привезеннымъ изъ провинціи зерномъ, и увеличенія въ то же время спроса на болѣе нѣжные продукты земледѣлія, что потребовало болѣе интенсивнаго веденія хозяйства. А послѣднее было возможно именно лишь при раздѣленіи латифундій на мелкіе участки для отдѣльныхъ работниковъ. Слѣдовательно, здѣсь не было техническаго прогресса, который измѣнилъ бы производство, а измѣненіе рынка и спроса, вызванное увеличеніемъ числа богачей и уменьшеніемъ имущества провинціальныхъ владѣльцевъ. Не техническое нововведеніе вызвало новый способъ производства, а сдѣлали это новыя имущественныя условія. Такимъ образомъ односторонняя формула: новая техника—новая структура—оказывается совершенно неудовлетворительной. Не менѣе неудовлетворительной является и вторая вытекающая изъ означеннаго причиннаго ряда формула: опредѣленная форма производства — опредѣленныя имущественныя отношенія, вмѣсто чего слѣдуетъ примѣнить опредѣленное юридическое выраженіе «порядокъ собственности (Eigentumsordnung), такъ какъ они все таки должны быть юридическимъ выраженіемъ производственныхъ отношеній.

Что слѣдствіемъ новой формы производства является прежде всего новое распредѣленіе доходовъ,—само собой разумѣется по отношенію къ періоду частной собственности: не всѣ вѣдь смогутъ или захотятъ одинаково воспользоваться новой формой производства. Система сдаточной работы обогатила сдатчика и сильно повредила цеховымъ ремесленникамъ. Изъ измѣнившагося распредѣленія доходовъ можетъ также произойти постепенное измѣненіе раздѣленія имуществъ, ибо движимое имущество является большей частью предметомъ купли-продажи. Болѣе того, можетъ даже произойти новое распредѣленіе земельной собственности, если она свободна, т. е. не связана съ какой нибудь фамиліей и корпораціей. Но слѣдуетъ отличать факты отъ принциповъ раздѣленія доходовъ и имущества. Новая форма производства не обусловливаетъ непремѣнно измѣненія принциповъ; скорѣе мы видимъ въ исторіи, что она всегда сначала примѣняется къ старымъ принципамъ. Новая сдаточная система промышленности и одновременное съ ней паденіе цеховой ремесленной организаціи не имѣли сперва никакого правового слѣдствія; впослѣдствіи при уничтоженіи созданныхъ абсолютизмомъ нормировокъ заработковъ и цѣнъ, онѣ привели лишь къ реформѣ въ законодательствѣ о доходахъ, но не собственности въ узкомъ смыслѣ, т. е. не имущества.

[1]) Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, herausgegeben von B. Hildebrand, 2 Bd. (1864), S. 214—222.

Важнѣйшія изъ принципіальныхъ измѣненій имущественнаго права (не фактическихъ измѣненій въ распредѣленіи доходовъ), происшедшихъ въ историческое время были слѣдующія: возникновеніе феодализма, введеніе и уничтоженіе каноническаго запрещенія взиманія процентовъ и упраздненіе феодальной собственности. Изъ всѣхъ измѣненій одна только отмѣна запрещенія взимать проценты должна быть отнесена къ факторамъ, вліяющимъ на экономическія требованія. Феодализмъ былъ не болѣе какъ простое приспособленіе государственной организаціи, образцомъ коей для германскихъ королей всегда былъ римскій абсолютизмъ и слѣдовательно въ хозяйственныхъ отношеніяхъ германскихъ народовъ явился слѣдствіемъ взаимодѣйствія политики и экономіи [1]) Вслѣдствіе разбросанности народа на огромной территоріи и за недостаткомъ какого бы то ни было чиновничества, короли должны были передать крупнымъ землевладѣльцамъ вмѣстѣ съ государственными функціями и государственную власть, которая, въ свою очередь, превратила находившіяся подъ ихъ властью свободныя земли въ ихъ личную собственность, а свободныхъ людей закрѣпостила. Введеніе запрещенія взимать проценты было явленіемъ безусловно идеологическимъ, элементомъ христіанской этики и не противорѣчило вмѣстѣ съ тѣмъ тогдашнему натуральному хозяйству германскихъ народовъ. Отмѣна же феодальной собственности и вмѣстѣ съ ней феодальныхъ тяготъ согласовалась съ направленіемъ въ пользу гражданскаго равенства, которое, возникнувъ идеологическимъ путемъ изъ системъ естественнаго права и будучи утилизировано абсолютизмомъ въ качествѣ оружія противъ сословій, — было проведено въ жизнь частью имъ, частью насильственными возмущеніями крестьянъ. Лучшее экономическое и правовое положеніе было заманчивою цѣлью, побудившею крестьянина сбросить оковы, а вовсе не предшествующее измѣненіе въ сельско-хозяйственной техникѣ. Въ крайнемъ случаѣ можно было бы сказать, что отмѣна феодальной собственности была результатомъ экономическихъ требованій, которыя Марксъ включаетъ въ понятіе „классовой борьбы". Но въ такомъ случаѣ новыя имущественныя отношенія представляютъ собою уже нѣчто большее, чѣмъ юридическое выраженіе производственныхъ отношеній. Ихъ сознательно потребовалъ одинъ классъ, послѣ того какъ другой классъ возвысился благодаря техническому и экономическому подъему. И гражданское равенство, которое, быть можетъ, означаетъ равную степень подчиненности одному и тому же абсолютизму, — политическая идея—оказывается могучимъ рычагомъ для фактическаго проведенія въ жизнь требованій отставшихъ классовъ. Слѣдовательно мы и

[1]) Ср. мое упомянутое выше (стр.) сочиненіе стр. 50 и слѣд. и стр. 136 и слѣд.

здѣсь встрѣчаемся съ тѣсною связью имущественныхъ отношеній не только съ хозяйствомъ но также и съ политикой. Эта послѣдняя еще яснѣе проявляется въ классической древности. Многіе древніе народы, напр. мессенцы, первобытные жители Өессаліи, Крита потеряли вслѣдствіе неудачныхъ войнъ, слѣдовательно политическаго событія, право собственности на свои земли и получили ихъ отъ своихъ завоевателей въ видѣ несвободнаго, сильно обремененнаго повинностями имущества. Такимъ образомъ, новыя имущественныя отношенія были до сихъ поръ въ исторіи связаны съ политическими стремленіями и событіями еще болѣе тѣсно, чѣмъ съ экономическими. Фр. Энгельсъ [1]) и марксисты стремятся выставить въ качествѣ самаго сильнаго аргумента тотъ фактъ, что новое хозяйство создаетъ новое право; такимъ было римское право, которое, касаясь какъ таковое товарнаго обмѣна, сдѣлалось необходимымъ въ концѣ среднихъ вѣковъ вслѣдствіе усилившихся торговыхъ сношеній. Однако этотъ аргументъ вовсе не такъ доказателенъ, какъ они это полагаютъ; новое римское право не было правовымъ порядкомъ въ смыслѣ новаго имущественнаго установленія; оно не выставило ни одного новаго принципа, который не существовалъ бы уже раньше въ германскомъ правѣ, хотя бы и въ ограниченномъ видѣ; оно расширило лишь нѣкоторые принципы сравнительно съ прежнимъ правомъ. Германскому праву также былъ извѣстенъ обмѣнъ товаровъ, въ римскомъ правѣ мы находимъ только болѣе детально разработанными нѣкоторыя нормы, регулирующія такого рода обмѣнъ. Земля не была безусловно неотчуждаемой и по германскому праву, оно ограничивало только случаи отчужденія; впрочемъ германское право оказывало долгое и успѣшное сопротивленіе римскому праву уже послѣ принятія его на европейскомъ континентѣ.

Если же мы будемъ понимать юридическую надстройку въ томъ полномъ объемѣ, въ какомъ ее должны понимать Марксъ, Энгельсъ и марксисты, такъ какъ они не признаютъ ничего самостоятельнаго, если мы допустимъ, что эта надстройка заключаетъ въ себѣ публичное право и уголовное, то попадемъ въ такую область, въ которой связь съ хозяйствомъ оказывается еще менѣе непосредственной и еще болѣе слабой. По крайней мѣрѣ, содержаніе идей, проводимыхъ въ уголовномъ правѣ, съ хозяйствомъ не имѣетъ ничего общаго. Въ крайнемъ случаѣ, экономія могла бы дать матеріальныя средства для проведенія идей въ жизнь, если бы въ такихъ средствахъ ощущалась надобность. Но матеріальныя средства составляютъ лишь условіе, а не причину практическаго осуществленія идей, и если бы идей не было, то ими воспользовались бы

[1]) L. Feuerbach и т. д. стр 51.

для какихъ-либо иныхъ цѣлей. Между Каролиной (1532) и какимъ-либо уголовнымъ кодексомъ XVIII вѣка прошло всего лишь два столѣтія, по духу же ихъ раздѣляетъ цѣлый міръ юридическаго прогресса. Въ Каролинѣ jus talionis строже проведено, чѣмъ въ уголовныхъ кодексахъ среднихъ вѣковъ. Поджигатель, напримѣръ, по Саксонскому зерцалу подвергается обезглавленію, а по Каролинѣ—сожженію [1]). Такимъ образомъ, если примѣнить схематическій способъ выраженія марксистовъ, — то со времени Саксонскаго Зерцала до Каролины въ правѣ долженъ былъ бы произойти регрессъ, несмотря на экономическій прогрессъ. Наоборотъ, въ XVIII вѣкѣ jus talionis отмѣняется; наказаніе теряетъ характеръ возмездія, а, по выраженію Хр. Томазія [2]) является лѣчебнымъ средствомъ; наказаніе перестаетъ служить возмездіемъ, а является средствомъ устрашенія и исправленія какъ преступника, такъ и гражданъ; наказанію подвергается виновный, а не заподозрѣнный. Пытки и членовредительныя наказанія отмѣняются; предварительное заключеніе отдѣляется отъ тюрьмы, какъ наказанія по приговору суда, примѣненіе смертной казни сильно ограничено. Что же послужило мотивомъ для всѣхъ этихъ реформъ? Какъ извѣстно, онѣ были созданы философами права, въ особенности Гроціемъ, Томазіемъ, Монтескье, Беккаріа, на основаніи идеи естественнаго права, идеальнаго права свободы и равенства. На естественномъ правѣ и на теоріи общественнаго договора они основали политическую свободу, гарантію отъ политическаго произвола и право участія каждаго въ управленіи государствомъ, равно какъ и то, что Монтескье (см. выше стр. 242) называетъ свободой гражданина, т. е. обезпеченіе отъ произвола судьи. И если просвѣщенный абсолютизмъ перенесъ эти идеи изъ теоріи въ практику, то въ основѣ этого лежитъ не экономическая цѣль и не экономическая причина, а стремленіе просвѣщеннаго абсолютизма проводить въ жизнь прогрессивныя идеи, поскольку онѣ не касаются его власти; въ Германіи, напримѣръ, вводится всеобщее народное образованіе, и всюду въ Европѣ просвѣщенный абсолютизмъ способствовалъ развитію науки. Стремленіе это было бы невозможно, если бы идеи, независимо отъ хозяйственнаго своего значенія, не производили сильнаго вліянія на людей.

Если разсмотрѣть «этажи» [3]) такъ называемой надстройки, то бли-

[1]) Ср. Carolina, ст. 125. Ср. также L. Günther, „Die Idee der Wiedervergeltung", I, Эрлангенъ 1889, стр. 293.

[2]) Ср. „Institiutiones jurisprudentiae divinae" 1688, III, 7, § 55, § 103 и слѣд. L. v. Bar, „Geschichte des deutschen Strafrechts", Берлинъ, 1882, стр. 129 (о Каролинѣ), стр. 147—165 (объ уголовномъ правѣ XVIII вѣка).

[3]) Это сравненіе Маркса получаетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если вмѣсто „базиса" имѣть въ виду подвальный этажъ. „Базисъ" есть то же, что „экономическая структура", которая вновь повторяется въ надстройкѣ. Но „базисъ" даже не имѣетъ структуры; только подвальный этажъ указываетъ на связь между различными частями. Ср. мою статью въ „Archiv für Geschichte der Philosophie", изданіе Л. Штейна, т. VIII, стр. 333—334.

жайшимъ изъ нихъ окажется политика, внутренняя и внѣшняя, которая, по теоріи Маркса, находится въ полной зависимости отъ экономіи. Доказательства, приводимыя Марксомъ и Энгельсомъ, и здѣсь доказываютъ больше, чѣмъ въ состояніи доказать. Такъ, возникновеніе княжеской власти, распространившейся повсемѣстно къ концу среднихъ вѣковъ, Энгельсъ объясняетъ экономической причиной, въ сущности даже технической,— изобрѣтеніемъ пороха. Онъ забываетъ, что огнестрѣльное оружіе служитъ лишь средствомъ, что безъ цѣли, къ которой оно предназначено, само по себѣ, оружіе не имѣетъ смысла; цѣль же указывается политическими идеями, примѣромъ римскаго цезаризма, которому старались подражать германскіе императоры и до нѣкоторой степени—съ примѣсью старо-германской идеи конунга—также и государи другихъ націй; цезаризмъ въ государственномъ правѣ утвердился такъ же, какъ въ гражданскомъ правѣ римское jus civile. К. Лампрехтъ [1]) говоритъ, что поземельная собственность и юрисдикція фогтовъ являются источниками феодальной власти. Владѣніе землей лишь въ томъ смыслѣ представляетъ собою экономическое отношеніе, что землевладѣлецъ имѣетъ больше земли, нежели окрестные жители; но вслѣдствіе публичной власти, которой обладалъ средневѣковой помѣщикъ, его поземельная собственность есть прежде всего политическое явленіе. Юрисдикція фогтовъ опять таки—политическое учрежденіе, фогты—представители государственной власти въ государственномъ землевладѣніи или по отношенію къ тѣмъ лицамъ которые, хотя и были свободны, но нуждались въ защитѣ государства. Такимъ образомъ, новая политическая власть вытекаетъ изъ существующей уже власти; если въ эту эпоху постоянное стремленіе къ государственной власти на подобіе римскаго imperium имѣло больше успѣха, чѣмъ раньше, то въ данномъ случаѣ руководящую роль играла сословная борьба, столкновенія между городами и рыцарствомъ; оба эти класса враждебно относились къ власти князя, но вмѣстѣ съ тѣмъ вели ожесточенную борьбу между собою, вслѣдствіе чего оказались неспособными къ сопротивленію, тѣмъ болѣе что имъ постоянно угрожало крестьянство своимъ возстаніемъ. Если и можно свести эту всеобщую борьбу всѣхъ сословій къ измѣненію экономическихъ условій, то все же не она создала абсолютизмъ, а только укрѣпила существовавшую уже политическую власть. Абсолютная власть князя впослѣдствіи оказала рѣшитель-

[1]) „Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter", I, Лейпцигъ, 1886, стр. 1257, 1258.

ное вліяніе на экономію. Она получила возможность, подчинивъ своей волѣ экономію, удовлетворять своимъ потребностямъ въ деньгахъ и корыстолюбію. Марксъ приводитъ въ примѣръ побѣды экономіи надъ политикой тотъ фактъ, что Людовикъ XIV, король французскій переложилъ натуральную подать въ денежную и этимъ ухудшилъ экономическія условія французскихъ крестьянъ; между тѣмъ, какъ разъ наоборотъ, такой фактъ доказываетъ сильное вліяніе политики на экономію. То же слѣдуетъ сказать и о всякаго рода «regulation and protection», въ которыхъ рѣзко упрекаетъ Адамъ Смитъ государства своего времени и прежнія, о хозяйственной дѣятельности самого государства, которое столько брало въ свое собственное завѣдываніе,—«Regie», обо всей системѣ монополій частныхъ лицъ или привиллегированныхъ обществъ, которая сыграла немаловажную роль въ исторіи міровой торговли. И такъ вообще въ исторіи мы не встрѣчаемъ примѣровъ односторонняго опредѣленія политики экономіей; всюду и вездѣ политическія и экономическія тенденціи находятся въ тѣсномъ взаимодѣйствіи другъ съ другомъ [2]).

Наконецъ, и идеологіи, даже высшія, т. е. мораль, религія, философія, составляютъ лишь явленія, сопутствующія экономическимъ учрежденіямъ. Само собою разумѣется, что экономическія учрежденія, какъ и всякія другія, способствуютъ образованію міросозерцанія людей, живущихъ подъ ихъ вліяніемъ, но столь же очевидно, что не

---

[1]) Другіе примѣры см. стр. 48 и слѣд. моего сочиненія. Одинъ публицистъ, извѣстный съ весьма различныхъ сторонъ, въ концѣ концовъ—марксистъ (ср. вышеупомянутую статью въ „Iahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“, 3-я серія, т. XI (1896), стр. 14—15) написалъ такъ называемую критику моего сочиненія, полную извращеній и наивныхъ выводовъ, и слишкомъ незначительную, для того чтобы подробно на ней останавливаться. Особенно цѣнны наивныя соображенія автора, касающіяся монополій. Въ видѣ аргумента противъ связи между абсолютизмомъ и множествомъ монополій, возникшихъ въ періодъ его господства, нашъ критикъ совершенно серьезно приводитъ сочиненіе Лютера: „Von den Gesellschaften Monopoliis“, которое будто бы доказываетъ, что монополіи существовали гораздо раньше абсолютной монархіи. Этотъ господинъ не знаетъ, что въ эпоху Лютера власть владѣтельныхъ князей была уже очень велика,—иначе какъ могли бы они защищать реформацію? не знаетъ также, что въ своемъ сочиненіи Лютеръ именно князей обвиняетъ въ развитіи монополій. Такъ всегда бываетъ, когда говорятъ о сочиненіяхъ, которыхъ не читали. Съ высоты своего марксизма нашъ публицистъ заявляетъ, что монополіи не представляютъ собою экономической формы абсолютной монархіи, но что, наоборотъ, абсолютная монархія является политической формой „капиталистическаго способа производства“. То же самое онъ могъ бы утверждать и по отношенію къ діаметральной противоположности: абсолютизму, республикѣ и конституціонной монархіи: онѣ тоже являются „формами“ капиталистическаго способа производства. Получилось бы различіе формъ при тождествѣ содержанія; формы по отношенію къ содержанію оказались бы самостоятельными, а это вѣдь постоянно отвергаютъ марксисты; впрочемъ нашего критика оно не касается, потому что онъ вообще не столько имѣетъ въ виду истину, сколько любитъ ругаться.

они одни создаютъ содержаніе идей, какъ думаютъ Марксъ и Энгельсъ. Ихъ доказательства въ данномъ случаѣ меньше всего выдерживаютъ критику; напримѣръ, Энгельсъ выставляетъ свое quid pro quo, вмѣсто содержанія средневѣковаго христіанства обращаясь къ его внѣшней организаціи, іерархіи, которая, подобно свѣтской, построена на началахъ феодализма, и думая, что такимъ путемъ ему удалось доказать зависимость религіозной идеологіи отъ экономическихъ условій эпохи. Ярые почитатели экономіи не отсупаютъ даже передъ абсурдомъ. Сюда относится принципъ «коммунистическаго манифеста» (стр. 23): «Идеи свободы совѣсти и вѣроисповѣданія служили выраженіемъ преобладанія свободной конкурренціи въ области знанія». Этотъ принципъ является какъ-бы иллюстраціей къ другому принципу, высказанному нѣсколькими строками выше: «умственное производство измѣняется наряду съ матеріальнымъ». Принципъ этотъ нелѣпъ и исторически невѣренъ. Нелѣпость заключается въ томъ, что марксисты смѣшиваютъ двѣ области человѣческой жизни, которыя во всякомъ случаѣ настолько отдѣлены другъ отъ друга, что каждая развивается въ порядкѣ независимой причинности и лишь случайно опредѣляется другой. Это области воли и знанія. Свободная конкурренція—требованіе торговли, а свобода совѣсти и вѣроисповѣданія, вообще свобода знанія, представляетъ собою *непроизвольный* результатъ мышленія, убѣжденія, которое часто подчиняетъ себѣ умъ вопреки велѣніямъ воли. Въ данномъ случаѣ мы хотимъ не совмѣстнаго существованія многихъ конкуррирующихъ мнѣній, мы хотимъ побѣды одного мнѣнія, которое считаемъ истиннымъ, потому что истина одна, хотя насильственное подчиненіе, можетъ быть кажется намъ непріятнымъ, и мы ждемъ абсолютнаго господства истины отъ законовъ развитія разума. Принципъ марксизма невѣренъ и съ исторической точки зрѣнія, зачатки свободной науки мы находимъ въ концѣ среднихъ вѣковъ, они не имѣютъ никакого отношенія къ экономическимъ условіямъ эпохи. Наоборотъ, плодотворное соприкосновеніе средневѣкового міросозерцанія съ возродившейся философіей древности вызвало конфликтъ, а съ нимъ и новое направленіе научной мысли. Освободившаяся отъ традицій система Коперника появилась благодаря сочиненіямъ Цицерона и Плутарха, которыя тогда стали извѣстными, и въ которыхъ сохранились различные элементы пиѳагоровой философіи, противоположной чувственному міру. Эта свободная наука возникла и достигла расцвѣта ранѣе свободной конкурренціи эпохи абсолютизма и строжайшей регламентаціи всего хозяйства со стороны верховной власти [1]).

---

[1]) Ср. L. Ideler, „Ueber das Verhältnis des Kopernikus Zum Altertum“, въ „Museum der Altertumswissenschaft“, издаваемомъ Ф. А. Вольфомъ и Ф.

Къ сожалѣнію, Марксъ, выводя идеологіи изъ соціальныхъ мотивовъ, не отступилъ передъ прямымъ противорѣчіемъ фактомъ, или же, можетъ быть, то, что онъ высказалъ не серьезно, приверженцы его приняли за чистую монету. «Zur kritik der politischen Oekonomie», на стр. 55 Марксъ говоритъ: «Джонъ Локкъ, который былъ представителемъ новой буржуазіи во всѣхъ ея формахъ,—предпринимателей противъ рабочихъ и пролетаріата, коммерсантовъ противъ старозавѣтныхъ ростовщиковъ, финансовой аристократіи противъ государственныхъ должниковъ, и который въ одномъ своемъ сочиненіи доказывалъ даже, что буржуазный умъ представляетъ собою нормальный человѣческій умъ . . . . . [1]).

Что соціальное положеніе Локка опредѣлило характеръ его научной теоріи,—это совершенно невѣрно. Лордъ Бэконъ Веруламскій, ни въ какомъ случаѣ не потворствовавшій буржуазнымъ наклонностямъ, и защитникъ Карла I, воспитатель Карла II, Томасъ Гоббсъ, ярый сторонникъ стражайшаго абсолютизма, оба въ своей теоріи придерживались того же направленія, что и Локкъ. Локкъ называлъ умъ, который не обладаетъ прирожденными идеями, а всѣмъ обязанъ опыту,—буржуазнымъ, тогда какъ умъ, обладающій прирожденными идеями и примѣняющій ихъ къ опыту, согласно воззрѣніямъ противниковъ Локка, представлялся не—буржуазнымъ, а феодальнымъ или аристократическимъ; въ крайнемъ случаѣ, это острота, сравненіе прирожденныхъ привиллегій дворянства съ якобы прирожденными идеями, но отнюдь не доказательство, что теорія Локка буржуазна. Буржуазный Кантъ, какъ извѣстно, держался совершенно иного образа мыслей, и не все выводилъ изъ опыта. И вотъ, несмотря на то, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло maximum съ шуткой, послѣднюю часть характеристики Локка марксисты цитируютъ такъ же серьезно, какъ и первую.

Опасность стремленія «установить тѣсное родство между идеологіями и экономической структурой» ясно обнаруживается, когда дѣлаютъ попытки представить по этому образцу исторію математики, какъ плодъ экономическихъ отношеній. Правда, прочія идеологіи не обладаютъ такой самостоятельностью, не подчиняются исключительно послѣдовательности эзотерическихъ традицій. Но и онѣ заключаютъ въ себѣ строгую логику, въ силу которой могутъ развиваться и далеко выходитъ за пре.

Буттманномъ, томъ II (1810), стр. 393 и слѣд. Иделеръ именно полагаетъ (op. cit. стр. 452), что Коперникъ не зналъ „Docta Ignorantia“ кардинала Николая Кузанскаго, слѣдовательно, находился подъ непосредственнымъ вліяніемъ древнихъ философовъ.

[1]) E. Bernstein въ „Geschichte des Socialismas in Einzeldarstellungen“ Штуттгартъ, 1895. Томъ I, часть 2, стр. 696.

дѣлы внушеній непосредственно окружающей ихъ обстановки. У Маркса же и у Энгельса ни слова не говорится о реакціи идеологій на народное хозяйство,—реакціи, которая сама собою очевидна и не можетъ не обнаружиться, потому что дѣятельный работникъ на поприщѣ народнаго хозяйства, человѣкъ, является вмѣстѣ съ тѣмъ носителемъ идей, идеологій, а идеи направляютъ его поступки. Если публичная и частная нравственность способствуютъ процвѣтанію народовъ, то въ этомъ слѣдуетъ видѣть вліяніе идей; если въ средніе вѣка Церковь обладала $^1/_3$ поземельной собственности и сосредоточила въ своихъ рукахъ $^1/_2$ доходовъ и $^1/_3$ имущества всей Европы [1]), то этими экономическими успѣхами она обязана была могущественному вліянію идей. Напрасно стали бы мы искать у Маркса и Энгельса развитія вопроса объ идеяхъ [2]).

Одинъ лишь намекъ на слабое сознаніе того, что не все объясняется экономіей, находимъ мы у Энгельса и марксистовъ. Намекъ этотъ проявляется въ неустановившейся терминологіи ихъ ученія. Напримѣръ, въ введеніи Энгельса, предпосланномъ имъ къ «Klassenkämpfe in Frankreich 1848—1850 von K. Marks» [3]), въ самомъ

[1]) Ср. мое сочиненіе, упомянутое выше на стр. 275; стр. 56 и 139.

[2]) 26 октября 1895 года въ „Leipziger Volkszeitung“ появилось письмо Ф. Энгельса отъ 27-го октября 1890 года. Въ немъ онъ пишетъ адресату, обратившему его вниманіе на мое сочиненіе, слѣдующее: „Если Бартъ думаетъ, что мы безусловно отрицали всякое вліяніе политическихъ и др. рефлексовъ экономическаго движенія на самое это движеніе, то онъ просто сражается съ вѣтряными мельницами. Ему слѣдовало бы вспомнить о „18 брюмера“ Маркса, гдѣ рѣчь идетъ почти исключительно объ особенной роли, какую играютъ политическая борьба и событія, конечно въ предѣлахъ ихъ общей зависимости отъ экономическихъ условій. Или въ „Капиталѣ“, напримѣръ объ отдѣлѣ, касающемся рабочаго дня, гдѣ законодательству, которое во всякомъ случаѣ представляетъ собою политическій актъ, Марксъ придаетъ рѣшающее значеніе; то же слѣдуетъ сказать и относительно отдѣла объ исторіи буржуазіи (глава 24-я). Зачѣмъ же стали бы мы бороться за политическую диктатуру пролетаріата, если бы политическая власть была экономически безсильной? Власть, (т. е. могущество государства) тоже экономическая сила!“—Я не стану отрицать, что тѣ мѣста у Маркса, на которыя указываетъ мнѣ Энгельсъ, содержатъ факты, касающіеся вопроса о взаимодѣйствіи между политическими и экономическими явленіями; не буду спорить и противъ того, что Марксъ и Энгельсъ признавали важность обладанія политической властью для пролетаріата и даже дѣйствовали въ этомъ направленіи. Вопросъ лишь въ томъ, ясно-ли они представляли себѣ это взаимодѣйствіе, когда писали свои различныя теоретическія системы, сознательно-ли считали его творческимъ элементомъ реальной жизни. Это именно я отрицаю. Если бы они дѣйствительно сознательно относились къ вопросу, то включили бы взаимодѣйствіе различныхъ соціальныхъ силъ въ свои формулы, а не вовсе умолчали бы о немъ. Молчатъ и марксисты объ этомъ, за рѣдкими исключеніями.—Впрочемъ письмо Энгельса—правда въ сыромъ видѣ и не совсѣмъ ясно—содержитъ цѣнныя уступки въ пользу моего мнѣнія,—уступки, которыя все же идутъ дальше извѣстныхъ видоизмѣненій „матеріалистической теоріи“.

[3]) Перепечатана изъ „Neue Rheinische Zeitung“ (Гамбургъ 1850), Берлинъ 1895.

началѣ говорится о «матеріалистическомъ способѣ пониманія», тремя строками ниже о «теоріи», на слѣдующей страницѣ о «матеріалистическомъ методѣ». И такъ въ сочиненіяхъ всѣхъ марксистовъ. Часто упоминается еще о матеріалистической «гипотезѣ». Но выраженіе «пониманіе» предполагаетъ субъективное отношеніе къ вопросу, которое, можетъ быть, и не исчерпываетъ всѣхъ опредѣленій объекта, а въ выраженіяхъ «методъ» и «гипотеза» есть, по крайней мѣрѣ, признаніе, что изслѣдованіе, хотя оно по мнѣнію марксистовъ можетъ только яснѣе доказать основной принципъ, но не можетъ измѣнить его,—еще не вполнѣ закончено; здѣсь на лицо теоретическая ошибка: нельзя называть «методомъ» фактическое предположеніе (ср. выше стр. 36, примѣчаніе) Этотъ проблескъ обратнаго доказательства не доходитъ, однако до яснаго познанія [1]).

Болѣе юные послѣдователи Маркса и Энгельса еще менѣе склонны къ какимъ-либо сомнѣніямъ и еще съ большимъ усердіемъ стараются, если не доказать то, по крайней мѣрѣ провозгласить всемогущую власть экономіи надъ исторіей. Послѣдніе остатки критической мысли исчезаютъ. «Наше мышленіе представляетъ собою функцію капиталистической среды» заявляетъ одинъ изъ марксистовъ H. Lux [2]), пользуясь сравненіемъ изъ математики. Съ такимъ же правомъ онъ могъ бы сказать: «Мы автоматы экономическаго развитія».

Старанія марксистовъ особенно проявляются въ отношеніи идеологій, и здѣсь имъ удалось уже сдѣлать нѣсколько весьма характерныхъ открытій. Съ тѣхъ поръ какъ Энгельсъ открылъ, что догматъ о предопредѣленіи Кальвина былъ религіознымъ выраженіемъ того факта, «что въ торговомъ мірѣ конкурренціи успѣхъ или банкротство зависитъ не отъ дѣятельности или умѣнія одного лица, а отъ обстоятельствъ, отъ него независящихъ», [3]) марксисты увѣрены, что всѣ тайны всей исторіи религіи для нихъ раскрылись; они не спрашиваютъ, почему шотландцы приняли ученіе Кальвина, хотя въ то время были далеки отъ участія въ міровой торговлѣ, не спрашиваютъ и о томъ, что руководило св. Августиномъ, авторомъ догмата. Вмѣсто этого исторія догматовъ истолковывается простѣйшимъ экономическимъ способомъ. Такъ, K. Kautsky [4])

---

[1]) Такую же ошибку дѣлаетъ Штаммлеръ, op. cit. стр. 77, 256. Онъ называетъ марксизмъ даже „формальнымъ методомъ". Но формальные методы это—индукція, дедукція, аналогія, косвенное доказательство и т. д.; никогда имъ не можетъ быть принципъ съ матеріальнымъ содержаніемъ.

[2]) „Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus", Штуттгартъ, 1894, стр. 149.

[3]) „Neue Zeit", годъ 1892—1993, 1 т., стр. 43.

[4]) „Die Geschichte des sozialismus in Einzeldarstellungen„, I, 1 стр. 207.

возвѣщаетъ намъ: «То, чѣмъ въ наше время служатъ различные флаги для различныхъ націй и партій, тѣмъ для гусситовъ была чаша: чаша была ихъ знаменемъ, вокругъ котораго они собирались, а не предметомъ за который они боролись.» Этимъ предметомъ, наоборотъ, являются тѣ «средства, при помощи которыхъ грабила и управляла церковь» (стр. 182). Конечно, Каутскій имѣетъ въ виду, что не только наша, но и вся теологическая система гусситовъ, какъ и вообще всѣ теологическія системы конца среднихъ вѣковъ являлись лишь масками экономическихъ побужденій. «Святой духъ мало имѣлъ съ ней (реформаціей) общаго» (стр. 183) [1]) P. Lafargue [2]) открываетъ: «Пантеизмъ и переселеніе душъ Каббалы суть не что иное, какъ метафизическое выраженіе цѣнности товаровъ и ихъ обмѣна... Марксъ показалъ, что капиталистическій обмѣнъ начинается съ денегъ, чтобы снова притти къ деньгамъ, но къ деньгамъ съ извѣстной прибылью: теософія Каббалы исходитъ изъ единства, первой сефиры и въ десятой сефирѣ приводитъ къ сложному единству, потому что въ ней соединены свойства девяти предыдущихъ сефиръ (Sephiroths)» [3]) [4]).

---

[1]) Такія фразы имѣютъ еще цѣль унизить идеологіи въ глазахъ читателя. Каутскій очень искусенъ въ этомъ. Такъ онъ говоритъ о настроеніи людей XVI и XVII вѣковъ, описывая ихъ бѣдствія: „Подъ вліяніемъ такихъ условій усиливалась потребность въ утѣшеніи и оглушеніи, въ религіи и алкоголѣ". По мнѣнію Каутскаго (Die Geschichte des Socialismus", I, 1, Штуттгартъ, 1895, стр. 24), „руководителями христіанства были низшіе городскіе пролетаріи, отвыкшіе отъ труда", тогда какъ зажиточный классъ принялъ новое ученіе „подъ вліяніемъ катценъ-яммера эпохи" (op. cit. стр. 27). Каутскій въ данномъ случаѣ, какъ и другіе марксисты, слѣдуетъ примѣру своего учителя, который довольно часто умышленно и неумышленно высказываетъ свое пренебреженіе къ религіознымъ и другимъ идеямъ. Въ „Neue Zeit", 9-й годъ, т. I, стр. 574—575, въ одномъ письмѣ Маркса, опубликованномъ Энгельсомъ, содержится даже рѣзкое богохульство, котораго Энгельсъ не старался смягчить Такого рода манера выставлять свое превосходство надъ идеями прошлаго, создавшими всю нашу цивилизацію и искусство, нисколько не украшаетъ сочиненій даже самого Маркса, а у подражателей его тѣмъ непріятнѣе дѣйствуетъ, чѣмъ дальше отстаютъ они отъ Маркса въ научномъ отношеніи.

[2]) „Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen", II, 2, стр. 489.

[3]) „Sephiroth" уже множественное число безъ прибавки S".!

[4]) Послѣ этого открытія Лафаргъ, вѣроятно, въ ближайшемъ будущемъ напишетъ исторію астрономіи, главныя новости которой по счастью я могу уже теперь сообщить: У пиѳагорейцевъ не существовало сословныхъ различій, хотя они были аристократами по духу; благодаря вѣрѣ въ переселеніе душъ и традиціямъ, они были полны воспоминаній о первобытномъ коммунизмѣ, и сами установили у себя коммунистическую организацію; поэтому земля ничуть не была выше другихъ небесныхъ тѣлъ, вмѣстѣ съ ними она вращалась вокругъ центральнаго свѣтила, Гестіи (впрочемъ это отраженіе общаго центральнаго очага). Затѣмъ наступило время различныхъ сословій и классовъ. Поэтому земля у Аристотеля и Птоломея имѣетъ аристократическій характеръ; она неподвижна, и вокругъ нея вращаются многочисленныя сферы различнаго значенія соотвѣтственно раздѣленію тогдашняго общества. Такъ было все время аристократически-феодальныхъ среднихъ вѣковъ. Только возникающая въ XVI вѣкѣ міровая торговля снова мобилизуетъ все хозяйство; земля опять движется

Жаль, что Лафаргъ не указалъ тѣхъ экономическихъ процессовъ, которые въ отдаленной древности, до Будды и послѣ Будды, въ періодъ простѣйшаго натуральнаго хозяйства, создали въ Индіи столь развитую теорію переселенія душъ. Мы видимъ, что о внутренней необходимости дальнѣйшаго развитія религіозной системы мыслей нѣтъ и рѣчи. Причина заключается въ склонности къ предвзятымъ сужденіямъ, а главнымъ образомъ, въ неспособности вникнуть въ настроеніе умовъ и душевную борьбу прошлаго человѣчества. Марксисты—это Фаусты на изнанку. Если духъ земли говоритъ Фаусту: «Ты подобенъ духу, котораго постигаешь, но не мнѣ», то марксистамъ онъ могъ бы сказать: «Вы постигаете только тотъ духъ, которому подобны, но не людей прошлыхъ вѣковъ». И при всемъ своемъ искусствѣ одного лишь не могутъ объяснить марксисты: почему приверженцы различныхъ вѣрованій, члены различныхъ сектъ даже и въ томъ случаѣ остаются вѣрными своимъ убѣжденіямъ, когда это не только не содѣйствуетъ ихъ экономическимъ интересамъ, которые яко-бы руководятъ ими, но даже въ высокой степени противорѣчитъ. Почему гусситы выселились за границу, т. е. пошли на бѣдствія, вмѣсто того чтобы перемѣнить свою вѣру? Почему столько протестантскихъ общинъ выносило гнетъ своихъ ландгерровъ вмѣсто того, чтобы купить себѣ спокойствіе перемѣной вѣры? Почему въ Нидерландахъ, по исчисленію Гуго Гроція [1]) 100,000 уже при Карлѣ V, а при Альбѣ еще 18,000 человѣкъ подверглось избіенію, когда какъ цѣною мессы они могли купить себѣ жизнь, если и не Парижъ, какъ Генрихъ IV? Почему гугеноты предпочли отправиться въ изгнаніе, вмѣсто того, чтобы отказаться отъ кальвинизма, который «служилъ лишь прикрытіемъ ихъ интересовъ»? При извѣстномъ размышленіи марксисты увидали бы, что такого рода вопросы указываютъ на существованіе другихъ силъ, кромѣ экономическихъ интересовъ.

Реформація, по сравненію съ другими религіозными движеніями, доказываетъ, что эти силы, мало завися отъ внѣшнихъ условій, подчиняются извѣстной внутренней (имманентной) необходимости. Если мы оста-

и вращается въ системѣ Коперника. Развивается антагонизмъ въ стремленіяхъ буржуазіи (міровые рынки и покровительственные тарифы, свобода вверху и неволя внизу, стараніе найти сбытъ и пониженіе заработной платы); такой же антагонизмъ проявляется и въ небесномъ пространствѣ въ видѣ центростремительной и центробѣжной силъ въ системѣ Ньютона. Какъ весь капиталистическій міръ, такъ и астрономія въ настоящее время стоятъ лицомъ къ лицу съ неразрѣшимыми трудностями. Только соціалистическая наука внесетъ порядокъ въ капиталистическое скопленіе звѣздъ, называемое млечнымъ путемъ, и „играя“ разрѣшитъ задачу трехъ тѣлъ, о которую напрасно теперь ломаетъ зубы буржуазная наука,—разрѣшитъ и многіе другіе вопросы.

[1]) „Annales et historiae de rebus Belgicis“, Amstelodami, 1658, стр. 17,90.

вимъ въ сторонѣ первобытныя религіозныя представленія, то у всѣхъ прогрессивныхъ народовъ на извѣстной ступени ихъ развитія найдемъ естественный политеизмъ, который, по вѣрному замѣчанію Ed. v. Hartmann'a [1]) заключаетъ въ своей системѣ всѣ силы природы, но вращается вокругъ одного изъ величайшихъ цикловъ боговъ (боги земли и неба, боги солнца, боги грома). Эти божества природы для нравственной жизни имѣютъ мало значенія; они представляютъ собою стихійныя силы, тогда какъ взаимныя отношенія людей находятся скорѣе подъ защитой боговъ, благоговѣйно чтимыхъ предковъ. Вмѣстѣ съ паденіемъ родового быта, исчезаетъ культъ предковъ. Законодатель, создающій вмѣсто естественной связи искусственную, раздѣляетъ народъ на сословія и предписываетъ ему абстрактныя заповѣди, которыя находятъ всеобщее примѣненіе и потому пользуются защитой естественныхъ боговъ, общихъ всему населенію. Такимъ образомъ, боги природы становятся нравственными; религія природы становится религіей закона.

На Востокѣ законодатели политики и права вмѣстѣ съ тѣмъ создаютъ религію. Конфуцій, Ману, Зороастръ, Магометъ, такъ называемый Моисеевъ законъ—касаются обѣихъ сторонъ жизни. На Западѣ законодатель является по существу политикомъ и юристомъ, а религія вступаетъ въ ту же стадію, что на Востокѣ. Аполлонъ у Гомера — стрѣлокъ и предсказатель; онъ затѣмъ превращается въ дельфійскаго Аполлона, разрѣшающаго всѣ нравственные вопросы, въ покровителя искусствъ; Юпитеръ, богъ неба, становится охранителемъ клятвъ, международнаго права и всей римской государственной жизни. Религія германцевъ была вытѣснена христіанствомъ, которое въ средневѣковомъ католицизмѣ выливается въ форму чистой религіи закона.

Но религія закона не удовлетворяетъ глубокаго религіознаго чувства. Она даетъ человѣку множество предписаній, касающихся его отношеній къ ближнему и къ Божеству, возлагаетъ на него всякаго рода обязанности и исполненіе всякаго рода религіозныхъ обрядовъ во славу Бога.—Принциповъ, изъ которыхъ вытекаютъ отдѣльныя предписанія, религія не указываетъ; никто не можетъ восполнить пробѣла, если встрѣчается сложный какой-либо случай, непредусмотрѣнный традиціонной казуистикой. И такимъ путемъ возникаетъ мучительное сомнѣніе, возможно-ли вообще выполнять заповѣди Божіи. Съ другой стороны, обнаруживается противорѣчіе между поступками и убѣжденіями вѣрующаго, и воз-

[1]) „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“ (1-е изд., Берлинъ, 1882), 2-е изд., Лейпцигъ, стр. 40—55. Гартманнъ вмѣсто „политеизма“ употребляетъ выраженій „генотеизмъ“, чтобы указать, что одно какое-либо божество занимаетъ первое мѣсто.

никаетъ вопросъ, не слѣдуетъ-ли серьезнѣе относиться къ убѣжденіямъ, нежели къ поступкамъ. Въ средѣ духовенства, которое по профессіи занимается религіозными вопросами, и среди самихъ вѣрующихъ возникаетъ сильная тенденція, направленная къ двумъ цѣлямъ: къ упрощенію предписаній религіи и къ возвышенію убѣжденій вмѣсто поступковъ. Всюду религія закона замѣняется религіей принциповъ и убѣжденій. У китайцевъ вскорѣ послѣ Конфуція появляется Лао-тсе, который не «отдается суетѣ», какъ Конфуцій, не требуетъ изученія множества книгъ, но хочетъ «перенести центръ вниманія отъ всѣхъ внѣшнихъ обстоятельствъ на внутреннюю жизнь» [1]). У индусовъ вслѣдъ за браманизмомъ, религіей умерщвленія плоти и безконечныхъ церемоній всякаго рода, возникаетъ буддизмъ, который просто требуетъ свободы, не подчиняющейся желаніямъ. Противъ ислама, религіи безусловнаго повиновенія Аллаху, постовъ, молитвъ и паломничества, выступаетъ суфизмъ, который учитъ любви къ Богу и пренебрегаетъ положительными велѣніями [2]). У евреевъ религіозное движеніе еще до, а въ особенности послѣ законодательства Ездры, направляется противъ внѣшнихъ предписаній закона. Притчи Соломона, а также греческія сочиненія III и II вѣковъ до Р. Х., напримѣръ, Премудрость Соломона, уже не говорятъ о законѣ, а только о мудрости, уже не требуютъ жертвоприношеній, а добродѣтели, и превозносятъ, главнымъ образомъ, одну добродѣтель, справедливость [3]). Продолжаетъ и развиваетъ эти идеи ученіе евангелистовъ и св. Павла, которое прямо становится въ оппозицію религіи закона.

У грековъ въ центральномъ пунктѣ мышленія руководящихъ сословій сосредоточивались не религіозныя, а философскія проблемы; но аналогичный процессъ происходитъ и въ философіи, по крайней мѣрѣ, въ философіи практической,—этикѣ. Платонъ признаетъ четыре добродѣтели, среди которыхъ извѣстное предпочтеніе отдаетъ, во всякомъ случаѣ, справедливости. Аристотель, признавая нравственнымъ принципомъ соблюденіе должной середины между двумя ошибочными крайностями, тоже указываетъ множество различныхъ добродѣтелей. Позднѣйшія школы, стоики и эпикурейцы, утверждаютъ, что добродѣтель можетъ быть одна лишь, и ищутъ единаго принципа, на которомъ можно было бы основать ее. E. Dühring правильно назвалъ ихъ системы, въ противопо-

[1]) Ср. P. D. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, 2 тома, Фрейбургъ, 1887 и 1889; о Лао-тсе I, стр. 251 и 254. Этимъ сочиненіемъ я пользуюсь вообще при изложеніи событій исторіи нехристіанскихъ религій, но не для ихъ истолкованія.

[2]) Chantepie de la Saussaye, II, 391.

[3]) Ср. O. Holtzmann, „Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums“, въ B. Stade, „Geschichte des Volkes Israel“, Томъ II. Берлинъ, 1888, стран. 295, 300, 302.

ложность прежнимъ, философіей характера [1]). Въ средніе вѣка, христіанство, которое первоначально представляло собою религію убѣжденій, превратилось въ религію закона; такимъ оно должно было сдѣлаться, чтобы приспособиться къ юному духу германскихъ народовъ. Въ послѣдующій періодъ среднихъ вѣковъ возникаютъ тѣ же характерныя дальнѣйшія образованія, какія мы уже видѣли всюду. Альбигойцы, Виклефъ, нѣмецкіе мистики, реформаторы и множество мелкихъ сектъ требуютъ освобожденія отъ обязательныхъ внѣшнихъ обрядовъ, требуютъ признанія внутренняго убѣжденія, «вѣры», которая у Лютера означаетъ самоотверженную преданность Богу [2]). Лютеръ также не терпѣлъ казуистики въ области этики; онъ требовалъ простыхъ, общихъ принциповъ [3]). Такъ какъ зачатки христіанства носили характеръ религіи внутренняго убѣжденія, то реформаторы имѣли право говорить, что возвращаясь къ нему назадъ, они все же идутъ по пути религіознаго прогресса.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что реформація составляетъ необходимое явленіе въ исторіи религіи. Въ исторіи дѣйствительно существуетъ нѣчто вродѣ «самонахожденія» духа, о которомъ говоритъ Гегель; оно только не представляетъ собою чисто «логической» необходимости; до нѣкоторой степени это необходимость психологическая, т. е. основывается на развитіи душевной жизни. Правда, это развитіе можетъ находиться подъ вліяніемъ двухъ моментовъ, которые благопріятствуютъ ему и ускоряютъ самый процессъ движенія: 1) подъ вліяніемъ усиленной всеобщей духовной дѣятельности, которой среди многихъ другихъ причинъ, можетъ способствовать и экономическое движеніе; 2) подъ вліяніемъ религіознаго направленія душевной жизни вообще. Гдѣ нѣтъ такого направленія, какъ напримѣръ, въ ломбардскихъ городахъ [4]), тамъ даже единственная признаваемая Энгельсомъ творческая причина — раннее возникновеніе могу-

[1]) „Kritische Geschichte der Philosophie“, 3-е изданіе, Лейпцигъ, 1878, стр 145.

[2]) Ср. W. Dilthey, „Die Glaubenslehre der Reformatoren“ въ „Preussische jahrbücher“, т. 75, стр. 84: „Реформатская религія (Кальвина) какъ разъ въ ту эпоху, когда національности въ Европѣ выливались въ прочныя формы, оказала колоссальное вліяніе на развитіе ихъ характера“. Стр. 85: „Столь необыкновенная сила обусловливалась именно оригинальной простотой въ основѣ благочестія реформатовъ“.

[3]) Ср. K. Thieme, „Die Sittliche Triebkraft des Glaubens, eine Untersuchung zu Luthers Theologie“, Лейпцигъ, 1895, стр. 64—66.

[4]) Каутскій („Thomas Morus und Seine Utopie“, Штуттгартъ, 1888, стр. 76), заявляетъ, что всѣ итальянцы были настроены въ пользу папства, потому что папы привлекали деньги въ Италію. Съ этимъ плохо, однако, согласуется тотъ фактъ, что между сѣверной Италіей и папами постоянно въ теченіе XIV и XV вѣковъ происходила борьба, и что въ 1508 году лигою въ Камбрэ между папою и королемъ французскимъ рѣшено было уничтожить Венецію. Ср. W. Wattenbach, „Geschichte des römischen Papsttums“, Берлинъ, 1876, стр. 233 235, 242, 249, 293.

щественной буржуазіи, не приводитъ къ реформаціи. Формула марксистовъ и въ данномъ случаѣ не касается внутренней стороны жизни.

§ 3. Исторія, какъ борьба классовъ (Лоріа).

Было бы лучше, если бы приверженцы Маркса и Энгельса не занимались идеологіями, которыхъ связь съ хозяйствомъ самъ Энгельсъ признавалъ запутанной, а изслѣдовали бы дѣйствительныя отношенія экономіи и указали бы, насколько вѣрно то, что въ исторіи новая техника создаетъ новыя способы производства, и эти новые способы производства создаютъ новый порядокъ собственности. Они ограничили бы тогда классовую борьбу,—факторъ, хотя и очень важный у Маркса, но въ сущности второстепенный,—эпохами переворотовъ и такимъ образомъ приблизились бы къ исторической правдѣ.—Они упустили изъ виду это обстоятельство, и потому теорія классовой борьбы снова могла возродиться во всей своей рѣзкости, передъ которой техническій прогрессъ отступаетъ на задній планъ. Таково именно сочиненіе A. Loria [1]). Техника у Лоріа имѣетъ лишь привходящее значеніе для производства и исторіи; единственнымъ двигателемъ исторіи являются экономическія побужденія, иногда лишь смягчающіяся опасеніемъ какъ-бы слишкомъ глубоко не зарыться и не погубить корни.

Оригинально прежде всего, что Лоріа даетъ не историческое развитіе хозяйства, а конструктивное. Сначала земля свободна, каждое хозяйство ведется отдѣльно—кажется, чуть-ли не Руссо читаешь, затѣмъ возникаетъ ассоціація. Первоначально ассоціація представляетъ собою рай свободныхъ и равныхъ людей, затѣмъ—идиллію свободныхъ, хотя и не равноправныхъ людей. Когда-то и какимъ-то образомъ—къ сожалѣнію, подробности не сообщаются—«самостоятельная» ассоціація, рай, превращается въ «смѣшанную», которая уже не состоитъ изъ равныхъ другъ другу собственниковъ, а представляетъ собою «смѣсь» имущихъ и неимущихъ работниковъ. Эта «смѣшанная» ассоціація называется также «пограничнымъ хозяйствомъ»; она расположена на границѣ, отдѣляющей «человѣческія» хозяйственныя формы отъ историческихъ. Историческія формы представляютъ собою «нечеловѣческія» переходныя формы на пути къ будущей ассоціаціи, которая будетъ

[1]) „Die wirtschaftlichen Grundlagen der herrschenden Gesellschaftsordnung". Нѣмецкое изданіе, просмотрѣнное авторомъ, переводъ съ французскаго Д-ра Karl Grünberg'a, приватъ-доцента по каѳедрѣ политической экономіи вѣнскаго университета. Фрейбургъ и Лейпцигъ, 1895. Переводъ сдѣланъ по французскому (2-му) изданію 1893 года. Первое изданіе вышло на итальянскомъ языкѣ въ 1886 году, въ Туринѣ.

походить на смѣшанную. Сама граница состоитъ въ уничтоженіи свободнаго пользованія землею, которое можетъ произойти двумя различными способами: 1) земля свободна, но рабочій превращается въ раба и прикрѣпляется къ мѣсту работы; 2) рабочій сохраняетъ личную свободу, но нѣтъ уже земли, которую онъ могъ бы занять. При этой послѣдней экономической формѣ свободный рабочій получаетъ заработную плату, которая обезпечиваетъ ему минимумъ средствъ къ существованію, но не допускаетъ образованія капитала.

Эти пять отчасти «человѣческихъ», отчасти «нечеловѣческихъ» стадій ни въ какомъ случаѣ не образуютъ единаго ряда, но, какъ показываютъ дальнѣйшія замѣчанія, порабощеніе рабочихъ произошло только въ эпоху классической древности, въ греческихъ республикахъ и въ римской имперіи, которыя, по мнѣнію Лоріа, имѣли еще обширные свободные участки земли. «Смѣшанная ассоціація» въ древности не встрѣчается; нѣтъ и свободной заработной платы. Первая появляется въ эпоху средневѣкового христіанства въ видѣ цеховой организаціи, соединяющей имущихъ мастеровъ и неимущихъ подмастерьевъ; вторая, свободная заработная плата, возникаетъ послѣ того какъ вся земля уже занята, и рабочій не находитъ уже мѣста себѣ.

Итакъ, какимъ-то образомъ—подробности намъ неизвѣстны — уже въ райской «самостоятельной» ассоціаціи возникаетъ, благодаря жаждѣ наживы, имущій классъ; онъ низводитъ „самостоятельную" ассоціацію на степень смѣшанной, и главная жизненная его задача состоитъ въ томъ, чтобы развивать все болѣе и болѣе стремленіе къ накопленію богатствъ. Въ этомъ и заключается зерно всякой жизни; такъ возникаетъ все, что существуетъ помимо хозяйства въ качествѣ соціальныхъ учрежденій,—мораль, право и политическое устройство,—три фактора, которые Лоріа называетъ «связующими учрежденіями» («Konnektiveinrichtungen») [1]), вѣроятно потому что они должны «соединять» людей, подвергающихся эксплоатаціи. Затѣмъ Лоріа старается разоблачить тайный, корыстный смыслъ этихъ яко-бы идеальныхъ факторовъ.

Религіозныя представленія являются продуктомъ общественной среды (стр. 280). Окружающей природы, съ ея творческимъ въ этомъ отношеніи вліяніемъ, Лоріа, повидимому, не знаетъ. Но и «общественная среда», къ великому удивленію, получаетъ свойство создавать религію только въ эпоху рабства. О религіи прежнихъ эпохъ, временъ ассоціаціи, нигдѣ не упоминается. Мораль дикарей не даетъ имъ полнаго счастья;

[1]) По правильной аналогіи надо было бы сказать: „Konnexiv einrichtungen". Кто виноватъ въ этой ошибкѣ, авторъ или переводчикъ,—не знаю.

она возникаетъ не изъ религіи, а изъ отношеній между хозяиномъ и слугою. Вообще же религія имѣетъ цѣлью, и въ этомъ успѣваетъ, сообщать рабочимъ такую мораль, которая «сбиваетъ съ пути истины ихъ естественный эгоизмъ» и подчиняетъ ихъ интересамъ грабителей. «Тронъ Божества строится на злѣ» (стр. 16). Для рабовъ древности, съ которыми жестоко обращались, достаточно было запугиванія. Лоріа, повидимому, говоритъ о Танталѣ, Сизифѣ, Иксіонѣ и т. п. грѣшникахъ, но они вѣдь не были рабами! Религія и мораль древности допускали по отношенію къ рабамъ всякую низость. Для крѣпостныхъ въ средніе вѣка, съ которыми лучше обращались, необходимо было изобрѣсти новую мораль. Это было великой капиталистической функціей христіанства (стр. 25—26), Богъ сдѣлался «капиталистомъ неба» (стр. 20). Чтобы обезпечить собственнику спокойствіе, христіанство должно было обѣщать бѣдняку за земныя его лишенія небесное царство, и съ другой стороны пригрозить тяжкими вѣчными муками тѣмъ, кто шелъ противъ установленнаго порядка. Наконецъ, наемное хозяйство въ связи съ машинами, создаетъ принудительную мораль общественнаго мнѣнія, которое признаетъ необходимымъ существующій порядокъ вещей. Непонятно, почему система наемнаго хозяйства не сохраняетъ «капиталистической функціи христіанства», это дешевле вѣдь обошлось бы, нежели расходы на фабрикацію новой морали. Всякая религіозная мораль и мораль общественнаго мнѣнія носятъ «принудительный характеръ; ассоціація прошлыхъ временъ и смѣшанная ассоціація будущаго, которой мы идемъ навстрѣчу, предполагаютъ «добровольную мораль», основанную на естественномъ эгоизмѣ.

Такъ просто, чуть-ли не изящно, разрѣшаетъ Лоріа проблему исторіи религіи.

Исторія права для него тоже не составляетъ затрудненій. Право является лишь другимъ средствомъ „обезпечить сохраненіе, а также и дальнѣйшее развитіе [1]) собственности“ (стр. 85). Отдѣльныя области права представляютъ собою арену борьбы для экономическихъ стремленій, отчасти неумѣренныхъ, отчасти же—неизвѣстно почему — ограниченныхъ.

Что касается семейнаго права, то Лоріа повторяетъ старую басню о замѣнѣ материнства отцовствомъ благодаря частной собственности (стр. 65). Онъ просто игнорируетъ фактъ продолжительнаго существованія,

[1]) Лоріа постоянно говоритъ: „дальнѣйшее развитіе“ собственности, чѣмъ подаетъ поводъ къ недоразумѣніямъ. Онъ имѣетъ въ виду ростъ, нѣчто совершенно иное. Что-либо можетъ расти, не развиваясь, и развиваться, не увеличиваясь въ объемѣ.

въ теченіе чуть-ли не тысячелѣтій, патріархата и коллективной собственности. Невѣрно и второе важное положеніе Лоріа, что порядокъ собственности отражается на внутренней организаціи семьи. Въ эпоху рабства дѣти и жены рабовладѣльца—тоже рабы; въ эпоху крѣпостного права всѣ жены и дѣти, даже землевладѣльца,—крѣпостныя, въ періодъ наемнаго хозяйства, къ великому удивленію, только жены и дѣти рабочихъ зависятъ отъ предпринимателей, и притомъ, если продолжать аналогію Лоріа, непремѣнно отъ предпринимателей, т. е. отъ отцовъ своихъ семействъ! (стр. 65). Это уже не объясненіе, а цѣлое открытіе!

Относительно наслѣдственнаго права Лоріа замѣчаетъ, что «въ исторіи права неизгладимыми буквами начертано волнообразное движеніе отъ наслѣдованія „ab intestato“ (безъ завѣщанія) къ свободѣ завѣщанія и обратно (стр. 71); процессъ этотъ одинаково наблюдается въ германскомъ правѣ и въ римскомъ. Въ данномъ случаѣ могучее стремленіе къ наживѣ вліяетъ лишь отчасти; существуетъ такой пунктъ, когда „капитализацію и накопленіе богатствъ необходимо ограничить ради общихъ интересовъ“, свобода завѣщанія стѣсняется. Неужели и въ данномъ случаѣ слѣдуетъ предположить вліяніе экономическаго мотива, какъ вообще рекомендуетъ Лоріа? Не дѣйствуютъ-ли здѣсь иныя побужденія, именно заботы объ интересахъ цѣлаго, политическій раціонализмъ, идеологія? Такъ и всѣ прочія юридическія отношенія, въ особенности между капиталистами и рабочими, Лоріа объясняетъ существованіемъ всякаго рода «нормальныхъ предѣловъ» (стр. 72), до которыхъ должно итти накопленіе богатствъ; къ сожалѣнію, онъ ни слова больше не говоритъ о нихъ; все вытекаетъ, по его теоріи изъ экономическихъ отношеній.

Наконецъ, онъ касается и послѣдняго «орудія» (стр. 252) классового общества,—политической власти. Это «орудіе»—самое дорогое, и потому его примѣняютъ лишь тогда, когда мораль и право уже не въ состояніи сдерживать рабочихъ.

Въ эпоху коллективной собственности государство и общество нераздѣльны, впослѣдствіи же государство является организаціей господства имущихъ классовъ. Уполномоченные государства, которыхъ А. Смитъ причисляетъ къ «непроизводительнымъ работникамъ»,—священники, должностныя лица, адвокаты, военные и т. д., всегда должны стоять за собственность, потому что живутъ съ ея доходовъ. Когда же доходы и собственность падаютъ, и «непроизводительные работники» плохо вознаграждаются, то они перестаютъ защищать собственность и переходятъ на сторону неимущихъ. Тогда наступаетъ періодъ «органическаго разложенія» существующей экономической формы.

Конечно, расходы по управленію государственными дѣлами по

возможности взваливаются на неимущихъ. Налоги сначала взимаются съ собственности, главнымъ образомъ, съ поземельной, но постепенно въ видѣ косвеннаго облаженія они распредѣляются между всѣми классами населенія, преимущественно же между бѣдняками. Еще въ 1896 году въ Англіи поземельный налогъ составлялъ 40% общей суммы государственныхъ доходовъ, при Вальполѣ (около 1730 года) лишь 23%, а въ наше время—1%. Когда однако, заработная плата достигаетъ минимальныхъ предѣловъ, такъ что новые налоги установить невозможно, или же когда необходимо ограничить скопленіе капиталовъ,—тогда вводится подоходный налогъ (стр. 168—170). Этому противорѣчатъ слова самого Лоріа, что именно въ періодъ упадка собственники стараются вознаградить себя за уменьшеніе доходовъ при помощи насоса, извлекающаго налоги (стр. 197—198).

Несмотря на эгоизмъ собственниковъ, во многихъ государствахъ существуетъ рабочее законодательство, даже политическія права у рабочихъ. Какъ это возможно? Въ данномъ случаѣ вліяетъ соперничество между различными формами доходовъ. Наиболѣе крупный и важный контрастъ наблюдается между землевладѣніемъ и капиталомъ, затѣмъ между обоими этими формами и доходами съ непроизводительнаго (банковскаго) капитала, наконецъ, между всѣми указанными категоріями и доходами непроизводительныхъ работниковъ». Всѣ же (различныя формы доходовъ борются между собою и, чтобы обезпечить себѣ помощь со стороны неимущихъ классовъ, должны дѣлать имъ уступки (стр. 156). Тамъ, гдѣ нѣтъ крупнаго противорѣчія между различными формами собственности, какъ напримѣръ въ Бельгіи, странѣ почти исключительно капиталистической, или въ Италіи, гдѣ преобладаетъ землевладѣніе,—рабочіе не пользуются защитой и не имѣютъ правъ (стр. 145). Наряду съ этимъ дѣйствуетъ еще одинъ мотивъ, приводимый Лоріа, хотя онъ и не признаетъ его совершенно отличнымъ отъ мотива соперничества,—необходимость въ извѣстный моментъ ограничить дальнѣйшее скопленіе капитала, для того чтобы слишкомъ сильная конкурренція между капиталами не способствовала повышенію заработной платы и уменьшенію прибылей (стр. 277). Но и слишкомъ низкая заработная плата не соотвѣтствуетъ интересамъ капиталистовъ (стр. 276). Послѣднее утвержденіе напоминаетъ «яйцо кукушки», страннымъ образомъ выдѣляющееся въ общей связи изложенія. Оно совершенно бездоказательно и противорѣчитъ какъ тому духу, который по Лоріа, характеризуетъ капиталъ, такъ и часто повторяющемуся у него утвержденію, что капиталисты всегда думаютъ о самыхъ дешевыхъ рабочихъ, китайцахъ и т. п. (стр. 143—145).

Какъ податной вопросъ, такъ и всѣ прочіе вопросы внутренней политики сводятся къ борьбѣ между различными формами доходовъ. Римъ утратилъ республиканскую свободу, потому что непроизводительные работники (солдаты) перешли на сторону народа и управляли государствомъ чрезъ посредство своихъ военачальниковъ (стр. 124). Въ странахъ, гдѣ существуютъ верхняя и нижняя палаты представителей,—одна заступаетъ интересы поземельной собственности, другая—интересы капитала. Средневѣковые города вмѣстѣ съ рабочими боролись противъ феодаловъ; но съ XVI вѣка, съ тѣхъ поръ какъ горожане сами сдѣлались собственниками, они отдѣлились отъ неимущихъ классовъ. Разнообразныя перемѣны формъ правленія во Франціи, начиная съ 1789 года, указываютъ на постоянную смѣну формъ доходовъ лицъ, стоявшихъ во главѣ государства. Капиталъ создалъ также и національныя государства, устранивъ препятствія въ лицѣ таможенныхъ ограниченій отдѣльныхъ государствъ (стр. 217—221).

Во внѣшней политикѣ, въ войнахъ различныхъ народовъ тоже одна форма доходовъ побѣждаетъ другую. Законъ этой борьбы представленъ въ видѣ очень дешевой мудрости; Лоріа утверждаетъ, что недозрѣлый или перезрѣлый капиталъ всегда погибаетъ. Но что значитъ «недозрѣлый» или «перезрѣлый» капиталъ? Въ эпоху рабства господа посвящаютъ себя исключительно занятіямъ внѣшней политикой; война служитъ главнымъ средствомъ обогащенія. Въ періодъ наемнаго хозяйства война играетъ лишь субсидіарную роль въ этомъ смыслѣ. Все же къ ней часто прибѣгаютъ. Даже тамъ, гдѣ непосредственная цѣль носитъ политическій характеръ, экономическія соображенія все-таки стоятъ на заднемъ планѣ. Само собою разумѣется, что всѣ религіозныя движенія,—безразлично разрѣшаются ли они внѣшними или внутренними войнами, основаны на недостаткѣ или изобиліи какой-либо «формы доходовъ». Крестовые походы предпринимались не ради Святого Гроба, а ради сокровищъ Востока.

Такимъ образомъ, въ исторіи надъ всѣмъ царитъ «доходъ». Но не auri sacra fames (стр. 167) двигаетъ людьми, а динамика экономическихъ законовъ (стр. 136). Люди, повидимому, и не чувствуютъ своихъ желаній, а являются чистѣйшими автоматами этой динамики. «Измѣненія экономическаго порядка не зависятъ отъ человѣческой дѣятельности», не зависятъ и отъ дѣятельности государства и законодательства, а происходятъ исключительно въ силу естественнаго развитія (стр. 262). Наука можетъ раскрыть лишь самостоятельно совершающееся преобразованіе и такимъ образомъ смягчить неизбѣжно связанныя съ нимъ потрясенія (стр. 269). Человѣчество неудержимо стремится къ «смѣшанной ассо-

ціаціи», чтобы въ болѣе крупномъ масштабѣ повторить тѣ общественныя формы, которыя оно уже пережило, какъ послѣднія гуманныя формы (стр. 271). Этотъ кругъ, описываемый человѣчествомъ, сомнителенъ. Круговое движеніе исторіи маловѣроятно, если имѣть въ виду, что столь важныя отдѣльныя области прогресса, каковы наука и искусство, безусловно не развиваются по круговой линіи.

Я ужъ нѣсколько разъ указывалъ, какъ часто Лоріа приходится противъ воли признавать существованіе иныхъ силъ, кромѣ экономическихъ; я обращалъ вниманіе и на то, насколько весь страхъ передъ разрушеніемъ порядка собственности подъ вліяніемъ создаваемыхъ имъ неумѣренныхъ тенденцій, представляется специфически отличнымъ отъ самихъ этихъ тенденцій. Въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ мотивъ соціально-политическаго свойства, — мотивъ противоположный непосредственнымъ экономическимъ стремленіямъ; принимаются въ разсчетъ интересы цѣлаго. Если Лоріа этого не замѣчаетъ, то обнаруживаетъ полнѣйшую неспособность различать понятія [1]).

Подрываютъ довѣріе къ его тезисамъ и многочисленныя историческія ошибки, которыя надлежитъ разсмотрѣть подробнѣе, потому что отчасти онѣ являются результатомъ заранѣе составленныхъ предположеній. Деспотіи Востока Лоріа ставитъ наряду съ патріархальной властью вождей индѣйскихъ племенъ Сѣверной Америки (стр. 92, 93). Но деспотіи образуютъ позднѣйшую ступень развитія, это правительства обществъ, получившихъ уже сословное устройство, тогда какъ власть племенного вождя завершаетъ лишь родовой бытъ. Особенно плохо знакомъ Лоріа, повидимому, съ классической древностью. Онъ полагаетъ, что въ теченіе всего періода античнаго хозяйства земля была свободна (стр. 59, 74), а между тѣмъ какъ разъ именно недостатокъ земли создавалъ затрудненія государственнымъ людямъ въ Аттикѣ со временъ Солона и въ Римѣ со временъ Гракховъ. На стр. 153 Лоріа говоритъ, что на о. Коркирѣ [1]) борьба между оптиматами и народомъ происходила на почвѣ противорѣчія интересовъ поземельной собственности и ремеслъ; онъ очевидно не знаетъ, что въ древности, по крайней мѣрѣ, въ эпоху пелопонесской войны, которую онъ собственно имѣетъ въ виду, самостоятельнаго реме-

[1]) Въ этомъ недостаткѣ мѣтко уличаетъ его B. Croce „Le teorie storiche del Prof. Loria“, Неаполь, 1897, стр. 12—15

[1]) Лоріа имѣетъ въ виду борьбу между демосомъ и олигархами на о. Коркирѣ, о которой разсказываетъ Ѳукидидъ (III, 70 и слѣд.). Приводимыя имъ главы изъ Ѳукидида (III, 9; IV, 9) ничего не говорятъ ни о Коркирѣ, ни вообще о раздорахъ между гражданами.

сла безъ обладанія землей не существовало [1]); дѣло идетъ, слѣдовательно, о борьбѣ между крупнымъ и мелкимъ землевладѣніемъ. Римскіе кліенты, экономическій классъ, существующій лишь въ воображеніи Лоріа, стоятъ наравнѣ съ духовенствомъ среднихъ вѣковъ (стр. 267); кліенты къ концу римскаго хозяйства отпали отъ господъ къ рабамъ, которыхъ подстрекали къ мятежамъ, а впослѣдствіи вмѣстѣ съ ними перешли въ христіанскую вѣру (стр. 39). Римскіе кліенты въ древнѣйшія времена, при родовомъ устройствѣ, были зависимы отъ gens и сообща владѣли родовыми земельными участками. Позднѣе, въ качествѣ свободныхъ землевладѣльцевъ, они обязаны были уваженіемъ къ крупнымъ землевладѣльцамъ; цѣль заключалась въ сущности въ защитѣ правъ кліентовъ, особыя отношенія поддерживались главнымъ образомъ въ силу традиціи, безъ всякихъ экономическихъ къ тому основаній [2]). Лоріа говоритъ, что Гракхи были представителями капитала противъ сенаторовъ землевладѣльцевъ, и что народъ лишь косвеннымъ путемъ, благодаря борьбѣ противоположныхъ интересовъ получилъ участки земли и необходимыя для обзаведенія средства (153). Это грубая ошибка. Старшій Гракхъ не имѣлъ рѣши-

[1]) Элементарной хозяйственной единицей древности былъ „oikos“ (у римлянъ res familiaris), основанный на землевладѣніи; „oikos“ производилъ преимущественно для собственнаго потребленія и продавалъ только излишекъ. Соціальный вопросъ въ древности, какъ говоритъ K. Rodbertus („Zur Erklärung und Abhülfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes“, 2-е изд. R. Meyer'a-Берлинъ, 1893, стр. 43 и слѣд., также 197 и слѣд.) касался исключительно порядка распредѣленія земли. Самостоятельное удовлетвореніе своихъ потребностей „oikos'омъ“ (автаркія) было идеаломъ даже въ позднѣйшій періодъ древности, какъ показалъ Родбертусъ въ своихъ статьяхъ: „Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus“ (T. IV, V и VIII „Jahrbücher fur Nationalökonomie und Statistik“, 1865 и 1867) Очень медленно въ Римѣ съ начала послѣдняго вѣка до Р. Х. отдѣлился первымъ торговый капиталъ, а затѣмъ и фабричное производство отъ поземельной собственности (ср. Rodbertus, op. cit. V (1861), стр. 297 и слѣд.). Марксъ („Das Kapital“, I, 3-е изд., стр. 368 и слѣд.) тоже указываетъ на то, что древніе писатели, говоря о результатахъ раздѣленія труда, въ противоположность современнымъ экономистамъ, имѣютъ въ виду не количество и мѣновую цѣнность, а качество и потребительную цѣнность; онъ объясняетъ это стремленіемъ древнихъ къ „автаркіи“, т. е. къ производству всѣхъ предметовъ потребленія, къ полной экономической независимости; эта „автаркія“ осталась идеаломъ даже аѳинянъ, народа торговаго, и еще въ эпоху сверженія тридцати тирановъ не было 5000 аѳинянъ, которые не имѣли бы поземельной собственности (ibid. стр. 369).

[2]) Такъ, Атта Клаусъ, родоначальникъ „gens Claudia“ со всѣми своими родными и кліентами (Т. Ливій II, 16) переселяется въ Римъ. Изъ кліентовъ, послѣ того какъ законодательство уничтожило родовой коммунизмъ, включавшій и этотъ классъ населенія, какъ мнѣ кажется, образовались плебеи, въ экономическомъ отношеніи поставленные гораздо хуже. Fustel de Coulanges (op. cit. стр. 128 и слѣд.) отождествляетъ кліентовъ съ вольноотпущенниками, что невѣрно, потому что кліентела возникаетъ не только изъ отпущенія на волю, но также и подъ вліяніемъ другихъ причинъ; кліентъ по отношенію къ патрону занимаетъ гораздо болѣе самостоятельное положеніе, нежели вольноотпущенный. Ср. Th. Mommsen, „Römisches Staatsrecht“, III, 1, 1886, стр. 53 и слѣд., 63 и слѣд., 78.

тельно ничего общаго съ всадниками, представителями непроизводительнаго капитала, единственными капиталистами, которые были въ то время въ Римѣ, а младшій Гракхъ издалъ въ пользу всадниковъ законъ, lex judiciaria, только для того чтобы раздѣлить своихъ противниковъ и такимъ путемъ провести свою идею улучшенія экономическаго положенія бѣднѣйшихъ гражданъ [1]). Борьба, предшествовавшая основанію римской имперіи, характеризуется въ видѣ «бурныхъ столкновеній между нѣсколькими богачами и массой вольноотпущенныхъ» (стр. 177). Это ужъ очень наивно! Вольноотпущенные, которые кстати принадлежали къ различнымъ имущественнымъ классамъ, всегда были заодно съ богачами [2]).

Лоріа имѣетъ ложное представленіе о средневѣковомъ хозяйствѣ, утверждая, что средневѣковые законы о ростовщичествѣ являлись въ значительной степени реакціей задолжавшагося землевладѣнія противъ справедливыхъ требованій капитала (стр. 155). Въ средніе вѣка не было многихъ законовъ о ростовщичествѣ, а существовалъ лишь одинъ, знаменитое каноническое запрещеніе каждому христіанину взимать проценты. Евреевъ, которые одни только и могли быть ростовщиками, противъ которыхъ только и могло реагировать обремененное долгами землевладѣніе, запрещеніе вовсе не касалось.

Совершенно противорѣчитъ исторіи и объясненіе происхожденія абсолютной монархіи у Лоріа. Онъ говоритъ, что огромное число лицъ, принадлежавшихъ къ высшимъ классамъ населенія, имѣло въ виду такимъ путемъ обезпечить быстроту управленія государствомъ (стр. 130). Въ абсолютной монархіи не нуждались въ теченіе всего періода среднихъ вѣковъ, она возникла впослѣдствіи противъ воли крупныхъ землевладѣльцевъ. Въ исторіи Англіи и спеціально въ исторіи XVII вѣка Лоріа постоянно говоритъ только о буржуазіи и земельномъ дворянствѣ (стр. 134—135, 236), совершенно не упоминая о свободномъ крестьянствѣ «yeomanry», которое составляло ядро Кромвеллевской арміи [3]).

Такимъ образомъ, по Лоріа, единственнымъ агентомъ историческаго

---

[1]) Ср. C. Neumann, „Geschichte Roms während des Verfalles der Republik", изданіе Готгейна, Бреславль, 1881, стр. 241—245.

[2]) Ср. C. Neumann, ibid. стр. 89—93. Ср. также Th. Mommsen, „Römisches Staatsrecht", III, 1, стр. 437: „Лишеніе вольноотпущенныхъ права голоса, по всей вѣроятности, предложено было не столько высшей аристократіей, которая навѣрное держала ихъ въ своихъ рукахъ и не имѣла основаній уменьшать значеніе ихъ голосовъ, сколько независимымъ среднимъ классомъ, интересамъ котораго не соотвѣтствовало юридическое равенство съ бывшими рабами, оскорблявшее къ тому же чувство собственнаго достоинства свободнаго населенія". Насколько вольноотпущенные зависѣли отъ своихъ патроновъ, доказываетъ Тацитъ, „Annales", кн. XII, 126, 27.

[3]) Ср. Marx, „Das Kapital", I (3 изд.), стр. 747 и Th. Rogers, „The economic interpretation of history", Лондонъ, 1888, стр. 84, 85.

движенія является классовая рознь. О другомъ принципѣ прогресса, признаваемомъ Марксомъ и Энгельсомъ, технологіи, Лоріа говоритъ на стр. 216: «причина эволюціи заключается въ противорѣчіи между приростомъ населенія съ одной стороны и ограниченіемъ производства подъ вліяніемъ преобладающей экономической формы, съ другой». Но больше онъ объ этомъ не распространяется. Второго принципа Лоріа вовсе не принимаетъ въ разсчетъ. Первый принципъ, классовая рознь, использованъ имъ до послѣдней степени. Можетъ быть поэтому и Ф. Энгельсъ [1]) высказалъ упрекъ по поводу перваго изданія книги Лоріа, впрочемъ справедливый и для второго, что авторъ «низвелъ теорію Маркса на уровень филистерства». Однако, Энгельсъ въ данномъ случаѣ пугается собственнаго своего изображенія, получившаго нѣсколько грубую окраску у Лоріа. Сколько вѣдь филистерскихъ, т. е. унижающихъ человѣчество историческихъ сужденій мы находимъ у Маркса, Энгельса и марксистовъ! У Лоріа догматъ классовой розни проявляется только въ еще болѣе дикой формѣ, чѣмъ у другихъ, потому что положительныхъ знаній его недостаточно, чтобы оказать догмѣ хотя какое-либо противодѣйствіе [2]).

---

[1]) Предисловіе къ т. III, части 1 „Капитала" Маркса, изданіе Энгельса, Гамбургъ, 1894, стр. XIX. Энгельсъ справедливо возражаетъ противъ первенства „открытія „матеріалистической" теоріи въ исторіи, которое присваиваетъ себѣ Лоріа, забывая о Марксѣ. Онъ упрекаетъ Лоріа въ томъ, что его „историческія сужденія и примѣры полны ошибокъ, которыхъ нельзя простить любому школьнику". Приговоръ этотъ не попадаетъ въ цѣль, но его легко понять.

[2]) Чрезвычайно мѣткими представляются возраженія C. F. Ferraris'а въ статьѣ „Il materialismo storico e lo stato" въ „Nuova Antologia", 4-я серія, томъ 62-й (1896, II) и томъ 63 (1896, III), направленныя противъ грубыхъ ошибокъ Лоріа. Указавъ на весьма отдаленную связь между экономическими условіями и числомъ заключаемыхъ ежегодно браковъ, смертностью и эмиграціей, онъ переходитъ къ многочисленнымъ искаженіямъ фактовъ новѣйшей исторіи, встрѣчающимся у Лоріа. По словамъ Лоріа, итальянцы не приняли реформаціи „потому что чувствовали свое безсиліе и рабство передъ таинственными и непреодолимыми силами природы". Феррарисъ легко опровергаетъ такую характеристику эпохи Да Винчи (т. 62, стр. 640—643). Феррарисъ съ большимъ основаніемъ объясняетъ возникновеніе средневѣковаго феодализма устройствомъ арміи (т. 63, стр. 42—43). Далѣе онъ доказываетъ, что въ Англіи горожане не силою добились доступа въ парламентъ, какъ утверждаетъ Лоріа, основываясь на однообразной своей схемѣ, а были призваны къ участію въ обсужденіи дѣлъ самимъ королемъ (т. 63, стр. 62); города при Тюдорахъ и Стюартахъ часто противъ воли получали избирательныя права (ibid. стр. 65); безусловно невѣрно утвержденіе Лоріа, что въ теченіе всего XVIII вѣка горожане господствовали въ англійскомъ парламентѣ (ibid. стр. 69); англійское фабричное законодательство вовсе не возникло благодаря соперничеству между поземельной рентой и прибылью съ капитала, какъ говоритъ Лоріа; его создали государственные дѣятели и друзья человѣчества изъ обоихъ имущихъ классовъ [ibid. стр. 356 и слѣд.). Феррарисъ справедливо заключаетъ на основаніи этого законодательства, равно какъ и изъ исторіи подоходнаго налога въ различныхъ государствахъ, извращенной Лоріа (т. 62, стр. 655—656), и изъ множества другихъ историческихъ государственныхъ актовъ, что государство играло и будетъ играть роль фактора нравственнаго развитія (т. 63, стр. 335)

V. Критика экономической конструкціи исторіи съ точки зрѣнія психологіи и теоріи познанія.

Мы установили отдѣльныя положенія экономическаго объясненія исторіи и отчасти опровергли ихъ. Намъ кажется не лишнимъ указать теперь источникъ заблужденій экономистовъ, заключающійся въ ложной психологіи и въ ложномъ представленіи о происхожденіи и послѣдствіяхъ нашихъ идей.

1) Экономисты въ исторіи признаютъ одну лишь экономическую среду человѣка, которая представляетъ собою позднѣйшее, искусственное явленіе, игнорируя при этомъ первоначальную среду, природу, и то, что природа создаетъ въ человѣкѣ, — идеи. Выше мы приводили слова Маркса: »форма производства въ матеріальной жизни обусловливаетъ соціальный, политическій и духовный процессы жизни вообще». Выраженіе «обусловливаетъ» не слѣдуетъ здѣсь понимать въ строгомъ значеніи термина. Марксъ не говоритъ, что форма производства наряду съ другими факторами является однимъ изъ условій соціальнаго процесса жизни; нѣтъ! Эта форма производства представляется ему единственнымъ условіемъ, причиной, опредѣляющей не только существованіе жизненнаго процесса, но и его измѣненія; объ этихъ-то измѣненіяхъ трактуютъ послѣдующія сужденія Маркса, и о другихъ условіяхъ не упоминаютъ [1]). А примѣры Маркса и его послѣдователей какъ мы видѣли, имѣютъ цѣлью доказать, что дѣятельность человѣка опредѣляется

въ противоположность самопроизвольнымъ соціальнымъ инстинктамъ. Представленія Лоріа о древности опровергнуты выше; его картины изъ новой исторіи, благодаря Феррарису, оказываются миражемъ. Отъ господина Лоріа почти ничего остается.

[1]) „Условіе“ и „причина“—не одно и то же. Наиболѣе правильна по моему, терминологія Джона Ст. Милля, который причиной называетъ совокупность всѣхъ условій (Логика, кн. III, глава 5, § 3). Такимъ образомъ, оптическій аппаратъ, глазъ, является условіемъ зрѣнія, а не его причиной. Сюда необходимо присоединить еще одно условіе, дѣятельность зрительнаго центра въ мозгу; оба условія сообща образуютъ причину зрѣнія. Глазъ самъ по себѣ, или мозгъ лишь обусловливаютъ зрѣніе, но не являются его причиной. Каждое изъ этихъ условій можетъ отпасть. Если уничтожается оптическій аппаратъ, то наступаетъ слѣпота въ обычномъ смыслѣ; если же угасаетъ дѣятельность зрительнаго центра, возникаетъ „душевная слѣпота“. Въ обыденной рѣчи причинами называются только отдѣльныя событія, измѣненія, потому что они рѣзче бросаются въ глаза, а постоянныя отношенія обозначаются именемъ „условій“. Но Милль справедливо возражаетъ, что нѣтъ никакого основанія одинъ антецедентъ предпочитать другому. Появленіе бациллы, событіе, вовсе не составляетъ причины холеры въ большей мѣрѣ, нежели слабость желудка, т. е. такое состояніе организма, безъ котораго бацилла не можетъ оказать дѣйствія.

исключительно экономическими отношеніями, что жизнь, если можно такъ выразиться, представляетъ собою «экономическій автоматизмъ».

Хозяйственныя работы составляютъ во всякомъ случаѣ источникъ представленій у первобытнаго человѣка, хотя и не столь значительный, какъ на высшихъ ступеняхъ развитія. Необходимо имѣть въ виду, что дикарь не знаетъ правильнаго напряженія воли, слѣдовательно, и правильной работы, что ему знакомо лишь случайное добываніе пищи [1]). Другимъ и не менѣе значительнымъ источникомъ представленій является природа и взглядъ на нее, безсознательно создающійся въ умѣ первобытнаго человѣка. И взглядъ этотъ, по всему вѣроятію, возникаетъ очень рано. Если даже предположить, что къ внѣшней природѣ «сырой» человѣкъ относится совершенно безразлично, то этого нельзя сказать о его отношеніи къ собственной природѣ; въ особенности явленія болѣзни и смерти производятъ на него глубокое впечатлѣніе. Дикарь, который знаетъ только самого себя, не можетъ найти никакой иной причины перерыва или прекращенія жизни, кромѣ особаго существа, дающаго жизнь тѣлу, пока оно въ немъ живетъ, и временно или навсегда покидающаго его, для того чтобы продолжать внѣ его свое существованіе. Онъ представляетъ себѣ это существо по аналогіи съ другими существами, которыя тоже доступны чувственному воспріятію, но неосязаемы, каковы, напримѣръ, тѣнь, отраженіе въ водѣ, сновидѣніе, эхо. Такъ возникаетъ вѣра въ духовъ [2]), которая замѣчается даже у первоначальныхъ группъ людей (ср. выше стр. 72, 76). Какимъ бы дѣтскимъ и смѣшнымъ ни казалось намъ это примитивное міросозерцаніе, все же оно составляетъ важное зерно жизни, уже вышедшей изъ предѣловъ чисто животнаго существованія. Хозяйство дикаря не возвышаетъ его нисколько надъ животнымъ, а его философія смерти (и жизни), заключающаяся въ вѣрѣ въ духовъ, образуетъ уже первое звено въ цѣпи идейныхъ системъ, которыя отнынѣ будутъ сопровождать физическую жизнь человѣка.

Всякая идея, даже самая абстрактная, оказываетъ непосредственное или косвенное вліяніе на жизнь. Даже самая абстрактная математическая формула, надъ которой размышляетъ математикъ, вліяетъ двоякимъ образомъ на его жизнь: 1) она не даетъ ему ничѣмъ инымъ заниматься, пока длится его размышленіе, и такимъ образомъ заполняетъ часть его жизни; 2) она укрѣпляетъ въ немъ привычку послѣдовательно мыслить и создавать конструкціи,—привычку, которая не покинетъ его и по отношенію къ жизненнымъ вопросамъ. Еще сильнѣе вліяютъ на жизнь

---

[1]) Ср. выше стр. 229, 267.

[2]) Лучшее сопоставленіе относящихся сюда фактовъ изъ психологіи первобытныхъ народовъ даетъ Г. Спенсеръ, P. S., §§: 49—211.

идеи, касающіяся самой жизни, слѣдовательно, и вѣра въ духовъ. Дѣйствительно, даже существованіе дикаря не опредѣляется «воспроизведеніемъ непосредственной жизни», какъ говорятъ Марксъ и марксисты, а цѣлымъ міромъ, который лежитъ за предѣлами «непосредственной жизни» и реагируетъ на нее. Дикарь долженъ позаботиться о пищѣ для духа умершаго, близкаго ему человѣка, долженъ принести экономическую жертву своему міровоззрѣнію. Забота о жертвѣ умершему, въ которой онъ самъ когда-нибудь будетъ нуждаться, побуждаетъ его не бросать дѣтей на произволъ судьбы и не убивать ихъ, хотя къ этому онъ и склоненъ, но нѣкоторыхъ изъ нихъ оставлять въ живыхъ. Необходимость жертвы, можетъ быть, и послужила однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ, заставившихъ человѣка отъ случайнаго добыванія средствъ къ жизни перейти къ труду, къ систематической экономіи. Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ не только подчиняется экономіи, а его идейная жизнь, въ свою очередь, вліяетъ на экономію. Если даже называть вмѣстѣ съ Лакомбомъ (см. выше стр. 71, 72) всѣ эти мѣропріятія, возникающія благодаря вѣрѣ въ духовъ, воображаемой экономіей, то и въ такомъ случаѣ они все же знаменуютъ прогрессъ по сравненію съ міромъ чувственныхъ воспріятій; новый міръ постепенно изъ воображаемаго становится идеальнымъ; онъ возникаетъ безсознательно, но затѣмъ человѣкъ создаетъ сознательную его конструкцію. Развитіе хозяйства не прерывается съ достиженіемъ первой его стадіи; точно также и идейная жизнь человѣка не останавливается на вѣрѣ въ духовъ. Оба фактора развиваются все болѣе и болѣе; хозяйство превращается въ современное сложное народное хозяйство, которое уже сдѣлало шагъ на пути къ міровому хозяйству; идейная жизнь создаетъ религіозныя и философскія системы, которыя включаютъ человѣческое существованіе въ общую связь съ бытіемъ. Но нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что взаимное отношеніе обоихъ рядовъ при ихъ дальнѣйшемъ развитіи будетъ инымъ, нежели вначалѣ. Наоборотъ, если нравственность человѣческая развивается въ указанномъ нами выше (см. стр. 249 и слѣд.) направленіи, а она, какъ правильно замѣчаетъ Спенсеръ, означаетъ систематику дѣятельности, то вліяніе идей на стремленія и поступки, слѣдовательно, и на хозяйство, будетъ все болѣе и болѣе равномѣрнымъ и интенсивнымъ.

Это отношеніе идей къ экономія составляетъ лишь частный случай общаго отношенія воли къ представленіямъ, которое такъ ярко освѣтилъ Шопенгауеръ въ своей философіи. Воля жить создаетъ себѣ мысль, какъ орудіе для достиженія своихъ цѣлей. Такимъ же орудіемъ является и экономія, которая отчасти тоже составляетъ продуктъ мысли, и въ которой сливаются вмѣстѣ оба фактора,—воля и мысль. Если спросить,

что означаетъ такъ часто упоминаемое «хозяйство» или хозяйственныя отношенія, то окажется, что, какъ мы уже видѣли выше (стр. 271), въ «хозяйствѣ» сосредоточиваются экономическія стремленія и техническіе процессы, т. е. воля и система мыслей. Но мысли, орудія, какъ это призналъ Шопенгауеръ, становятся господами воли, а въ будущемъ пріобрѣтетъ такую власть надъ ней, что вовсе ее уничтожатъ. Если этотъ крайній результатъ преобладанія мыслей отнести къ области метафизики, то все же ихъ огромное значеніе остается само по себѣ несомнѣннымъ фактомъ. Всякая воля подчиняется идеямъ, слѣдовательно, и экономическая воля.

Марксъ и Энгельсъ, въ особенности марксисты, постоянно говорятъ о конечномъ рѣшающемъ значеніе «экономическихъ отношеній [1]). Они забываютъ, что отношенія—не силы, что они становятся силами только тогда, когда дѣйствуютъ на волю, что воля подчиняется не обстоятельствомъ, а представленіемъ объ обстоятельствахъ [2]). Сами марксисты слу-

---

[1]) Сюда относится и газетное изреченіе: „человѣкъ есть продуктъ обстоятельствъ“; изреченіе это такъ же справедливо, какъ и обратное: „обстоятельства представляютъ собою продуктъ дѣятельности человѣка“. На томъ же уровнѣ стоитъ фраза К. Каутскаго: „Разумъ двигаетъ обществомъ, но не какъ господинъ надъ экономическими отношеніями, а какъ ихъ слуга“. („Neue Zeit“, 15-й годъ, т. I, стр. 231).

[2]) Штаммлеръ тоже часто забываетъ это, хотя ему принадлежитъ заслуга выясненія „туманной“ неопредѣленности понятія хозяйства (стр. 214); въ концѣ концовъ онъ признаетъ категорическій императивъ, т. е. воззваніе къ волѣ, какъ единственному регулирующему принципу. Такъ, возражая на мое сочиненіе (стр. 54), онъ разсуждаетъ по вопросу о современномъ рабочемъ законодательствѣ, что повсюду „ясно замѣтенъ непосредственный, причинно-обусловленный ростъ этихъ новѣйшихъ правовыхъ институтовъ изъ оригинальной подкладки капиталистической формы производства“. Если понимать выраженіе „причинно-обусловленный“, какъ „причинный“ (условіе и принципъ, повидимому, не различаются у Штаммлера, какъ у Милля), то прежде всего надо установить, что результатомъ капиталистической формы производства въ Англіи въ эпоху тридцатыхъ годовъ XIX вѣка, о которой здѣсь идетъ рѣчь, была только нищета рабочихъ. Законодательство же для защиты интересовъ рабочихъ возникло потому, что въ нравственныхъ сферахъ живы были представленія о томъ, что должно было бы быть, но чего на самомъ дѣлѣ не было, т. е. извѣстныя правовыя идеи, какъ я сказалъ въ своемъ сочиненіи,—идеи, которыя принимали за норму не современное имъ положеніе рабочихъ, а прошлое; не будь этихъ идей, нищета такъ и осталась бы. Если Штаммлеръ рабочее законодательство выводитъ изъ хозяйства, то съ такимъ же правомъ онъ могъ бы предположить возникновеніе наказанія изъ преступленія—„непосредственно“ и „причинно-обусловленно“. Но наказаніе возникаетъ косвеннымъ путемъ, чрезъ посредство карательной власти, а гдѣ нѣтъ власти, тамъ нѣтъ и наказанія. Въ діалогѣ между „бюргеромъ“ и соціалистомъ (стр. 58—62), соціалистъ (взятый прямо изъ жизни) все время произноситъ пышныя фразы объ „экономическихъ явленіяхъ, стремящихся впередъ съ неудержимой силой подобно законамъ природы“, объ „экономическихъ отношеніяхъ, которыя сильнѣе людей“, о „силѣ расширенія экономическихъ явленій“ и т. п; при этомъ нѣсколько простоватый бюргеръ почему-то не возражаетъ ему сразу, что явленія сами по себѣ не силы, а остановятся

жать примѣромъ этого. Они стремятся къ созданному ими идеалу, который вовсе не является простымъ отраженіемъ существующихъ отношеній, какъ это должно было бы быть по ихъ теоріи.

Сущность этого идеала слагается изъ многихъ составныхъ частей. Сюда относится прежде всего экономическое равенство. На самомъ дѣлѣ всюду царитъ ужасное неравенство въ распредѣленіи имущества. Но въ экономическую борьбу за существованіе, переносится политическое равенство, господствующее теперь въ Западной Европѣ, и требуется равенство условій этой борьбы.

Затѣмъ экономисты требуютъ значительнаго увеличенія и по возможности болѣе точнаго регулированія производства, строгаго приспособленія его къ потребностямъ, тогда какъ въ дѣйствительности замѣчается большой недостатокъ въ ихъ удовлетвореніи. Мысль эта очевидна взята изъ тѣхъ областей, въ которыхъ наука въ послѣднее время достигла болѣе точныхъ познаній и даже отчасти цѣлесообразныхъ практическихъ результатовъ, именно изъ гигіены. Благодаря наукѣ, улучшились физическія условія жизни отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ, точно также и науки техническія и экономическія должны упорядочить всю экономическую жизнь.

Третью существенную часть соціалистическаго идеала составляетъ принципъ справедливости: «каждому по заслугамъ». Широкая справедливость, повидимому, необходимо для продолжительнаго мирнаго состоянія общества. Но всякій новый взглядъ на сущность труда или наслажденія, т. е. нововведеніе не экономическаго свойства, измѣнитъ содержаніе формулы. Что такое заслуга? Усиліе или продуктъ? Развѣ несправедливо одинаково или даже въ большей мѣрѣ вознаграждать менѣе интенсивное усиліе, совершаемое талантливымъ человѣкомъ при производствѣ извѣстнаго продукта, чѣмъ сильное напряженіе, потребное для той же цѣли человѣку неспособному? Справедливо-ли затѣмъ удовлетворять одинаковымъ способомъ сильныя и слабыя потребности, которыя зависятъ отъ физическихъ различій организма? Утвердительный отвѣтъ на этотъ послѣдній вопросъ даетъ чистый коммунизмъ: «каждому по его потребностямъ!»

Итакъ, мы видимъ, что соціалистическій идеалъ, одинъ изъ многихъ возможныхъ, сложился изъ идей, перенесенныхъ въ область хозяйства изъ другихъ жизненныхъ областей. Онъ представляетъ собою продуктъ синтетической силы ума, побуждаемаго стремленіемъ къ умноженію жизни; онъ противорѣчитъ дѣйствительности, и не изъ дѣйствительности вытекаетъ.

ими только тогда, когда черезъ посредство представленій оказываютъ воздѣйствіе на волю; что многія явленія, напримѣръ, собственное движеніе Сиріуса, нисколько не вліяютъ на человѣческую волю, что и экономическія явленія только тогда пріобрѣтаетъ „силу расширенія“, когда человѣческая воля находится въ состояніи напряженія, и что именно не вполнѣ достовѣрна въ „государствѣ будущаго наличность“ достаточнаго напряженія воли.

Соціалисты затѣмъ создаютъ новую конструкцію; они вѣрятъ, что эгоизмъ и нужда, которые теперь свободно развиваютъ свою дѣятельность, побуждаютъ человѣчество производить цѣнности и такимъ образомъ способствуютъ успѣхамъ культуры, будутъ замѣнены нѣкогда какимъ-либо идеальнымъ мотивомъ и настолько полно, что регрессъ въ области культуры сдѣлается невозможнымъ; вѣра эта тоже скорѣе поддерживается волей, нежели фактами. Современныя экономическія условія не единственная причина соціалистическихъ идей; это вытекаетъ изъ того, что такія идеи до сихъ поръ всегда появлялись въ критическія эпохи. Онѣ существовали и въ періодъ упадка древняго міра и въ концѣ среднихъ вѣковъ. Такого рода конструкціи съ требованіемъ полнаго равенства и полной общей собственности до сихъ поръ нигдѣ еще не были проведены въ жизнь. Зато другія конструкціи, которыя тоже вступали въ борьбу съ существующимъ порядкомъ вещей, напримѣръ, законодательство Солона,—получили практическое примѣненіе. Такимъ образомъ, мы видимъ, что всюду экономія, важный отдѣлъ воли, управляется идеями; идеи, въ свою очередь составляютъ продуктъ «внушенія» со стороны экономической среды, но лишь отчасти, потому что экономическія условія образуютъ одинъ лишь элементъ въ общихъ условіяхъ и въ общей средѣ, окружающихъ человѣка.

Можно даже утверждать, что чѣмъ дальше развивается исторія, тѣмъ менѣе рѣшительнымъ становится значеніе существующихъ въ данное время экономическихъ условій для стремленій народа и эпохи. Положимъ, что въ экономическихъ условіяхъ какого-либо народа наступаетъ коренное измѣненіе; оно не повліяетъ на пустое сознаніе, въ которомъ соотвѣтствующее представленіе могло бы царить безраздѣльно; сознаніе народа обладаетъ большимъ запасомъ впечатлѣній; ими оно воспользуется для переработки новаго впечатлѣнія. Въ общей теоріи познанія это неоспоримая истина. Ни одинъ теоретикъ познанія и ни одинъ сенсуалистъ, который признаетъ, что душа получаетъ огромную массу впечатлѣній извнѣ, не согласится съ принципомъ полнѣйшей душевной пассивности, не повѣритъ, чтобы душа не могла создать ничего новаго изъ имѣющагося у нея матеріала. Даже Кондильякъ, наиболѣе послѣдовательный изъ всѣхъ сенсуалистовъ, находитъ въ анализѣ признаки дѣятельности духа. Даже и по его теоріи духъ въ концѣ концовъ создаетъ нѣчто новое изъ сырого матеріала. Еще менѣе склоненъ допустить психологъ.

чтобы новое представленіе могло вліять на сознаніе въ непереработанномъ видѣ; наоборотъ, оно подвергается существенному измѣненію подъ вліяніемъ сознанія и только послѣ такого измѣненія дѣйствуетъ на поступки человѣка.

В. Вундтъ показалъ, что психическій синтезъ создаетъ нѣчто новое даже изъ простѣйшихъ элементовъ, соединяя ихъ вмѣстѣ; въ результатѣ получается не простая сумма элементовъ, а нѣчто иное; такимъ образомъ, психическій синтезъ устраняетъ психофизическій параллелизмъ, если понимать его въ смыслѣ простого внѣшняго соотвѣтствія (ср. Wundt, Logik, II, 2, 2-е изданіе, стр. 267 и слѣд.). Аккордъ представляетъ собою новый звукъ, а не сумму отдѣльныхъ звуковъ, картина—нѣчто иное, нежели сумму линій и красокъ; впрочемъ, единство въ картинѣ можно объяснить изъ представленія оригинала, — мы скажемъ лучше, что цѣлый орнаментъ представляетъ собою нѣчто иное, нежели сумму отдѣльныхъ линій, изъ которыхъ онъ состоитъ. Вундтъ поэтому справедливо называетъ психическій синтезъ „творческимъ“ и видитъ въ немъ принципъ, которому „подчиняются всѣ психическія созданія, начиная съ чувственныхъ воспріятій и чувственныхъ ощущеній вплоть до высшихъ интеллектуальныхъ процессовъ и до возникающихъ изъ ассоціаціи разнообразныхъ чувствъ и представленій, — аффектовъ и волевыхъ актовъ“ (ibid., стр. 271).

Только Марксисты, повидимому, не замѣчаютъ, что впечатлѣнія, сообщающіяся сознанію, перерабатываются имъ. Уже Марксъ, повидимому, представлялъ себѣ внѣшній міръ и сознаніе въ ихъ взаимномъ соотношеніи, какъ предметъ и зеркало. Онъ говоритъ („Das Kapital“, I, 3-е изд., стр. XIX): „Гегель представлялъ себѣ процессъ мышленія, превращая его даже подъ именемъ идеи въ самостоятельнаго субъекта, въ видѣ деміурга, дѣйствительности, которая составляетъ лишь внѣшнее его проявленіе. По моему, наоборотъ, идеальный міръ есть тотъ же матеріальный, передѣланный и переработанный въ умѣ человѣка“. Ученики Маркса рѣшили, что человѣческое сознаніе опредѣляется исключительно всякій разъ окружающей средой. Такъ, A. Labriola [1]) называетъ идейную жизнь общества идеологическимъ покровомъ (involucro ideologico) существующихъ въ данный моментъ экономическихъ условій. Энгельсъ какъ-то сказалъ: „Во всѣхъ идеологическихъ сферахъ традиція является крупной консервативной силой“ [2]). Если бы онъ только

[1]) „Del materialismo storico“, Римъ, 1896, стр. 17. Все сочиненіе излагаетъ и объясняетъ ученіе Маркса съ разныхъ сторонъ, но нисколько не доказываетъ его основныхъ положеній.

[2]) L. Feuerbach etc. стр. 66.

глубже разработалъ этотъ взглядъ! Правда, мысль рѣзко противорѣчитъ принципу экономическаго автоматизма. Согласно этому принципу не можетъ существовать никакая традиція. Новыя условія тотчасъ же создаютъ новыя формы. Человѣчество не имѣетъ постоянныхъ идей. „Коммунистическій манифестъ“ (стр. 23) называетъ общіе всѣмъ эпохамъ элементы религіи, морали, философіи, политики „формами сознанія“, которыя вытекаютъ изъ классовой розни, одинаково характерной для всѣхъ предыдущихъ періодовъ исторіи человѣчества; эти формы сознанія „разрушатся только съ полнымъ исчезновеніемъ борьбы классовъ“. Такимъ образомъ, съ окончаніемъ борьбы получится tabula rasa.

Взглядъ этотъ совершенно противорѣчитъ исторіи. Для чисто теоретическихъ пріобрѣтеній, для прогресса знанія, необходимость сохраненія добытыхъ уже результатовъ слишкомъ очевидна; ея нельзя отрицать. Въ данномъ случаѣ и марксисты согласятся, что, какъ говоритъ Паскаль вслѣдъ за Августиномъ, „человѣчество представляетъ собою человѣка, который вѣчно живетъ и постоянно учится“. Нѣчто подобное наблюдается и въ практическихъ идеяхъ человѣчества. И тутъ извѣстная часть пріобрѣтеннаго достоянія, если жизнь восприняла ее путемъ обычаевъ или учрежденій, не пропадаетъ. Послѣ того какъ боги, а затѣмъ и единый Богъ, сдѣлались нравственными существами, возвратъ къ натурализму въ религіи не имѣлъ мѣста. Послѣ того какъ въ позднѣйшій періодъ римской имперіи уничтожено было неограниченное старое рабство, его не вводили вновь въ тѣхъ культурныхъ странахъ, на которыя Римъ оказалъ вліяніе. Въ практической жизни вообще наблюдается постоянный прогрессъ человѣка съ точки зрѣнія нравственнаго его достоинства и внѣшняго значенія. Такимъ образомъ, новыя экономическія условія не соприкасаются съ какой-то пустыней, а съ сознаніемъ общества, въ которомъ, говоря словами Тэна, уже есть извѣстный моментъ, извѣстное направленіе къ цѣли и извѣстная скорость движенія на пути къ ней. Съ этимъ моментомъ должны считаться всѣ представленія, созданныя экономическими условіями, и всемогущество ихъ разбивается. Идеи, являющіяся результатомъ прежнихъ условій, вновь переживаютъ эпоху своего зарожденія и пріобрѣтаютъ самостоятельное существованіе, распространяясь на будущее время.

3) Самостоятельность идей проявляется не только въ ихъ распространеніи во времени, но и въ пространствѣ; благодаря этому, онѣ и въ послѣднемъ случаѣ пріобрѣтаютъ такое же значеніе равно какъ и способность противодѣйствовать физическому и экономическому движенію. Начало среднихъ вѣковъ у западно-европейскихъ народовъ, по отношенію къ идейной жизни общества, точно напоминаетъ начало республикъ

классической древности. Въ обоихъ случаяхъ исчезаетъ коммунизмъ родового строя; „leges barbarorum“, XII таблицъ, Солонъ, Ликургъ и другіе законодатели одинаково санкціонируютъ частную собственность и сословныя различія. Религія природы замѣняется культомъ нравственныхъ боговъ. Но если основа соціальной ткани въ обоихъ случаяхъ одинакова, то утокъ у нихъ весьма различный. Въ началѣ среднихъ вѣковъ человѣкъ имѣетъ бо́льшую цѣнность, нежели въ эпоху Солона и децемвировъ. О дѣтяхъ я уже говорилъ (стр. 264). Но и взрослый человѣкъ пріобрѣтаетъ большее значеніе въ германскихъ государствахъ, нежели въ классическихъ республикахъ. По законамъ Солона и XII таблицъ можно было убить своего раба безъ всякихъ послѣдствій, а посторонній обязанъ былъ возмѣстить матеріальные убытки. По „leges barbarorum“ жизнь раба еще не поставлена наряду съ жизнью свободнаго человѣка; но въ настоящій періодъ среднихъ вѣковъ жизнь раба, а затѣмъ крѣпостного цѣнится и защищается такъ же, какъ жизнь свободнаго [1]). Большую цѣнность человѣкъ пріобрѣлъ еще въ эпоху римской имперіи, въ которой, согласно даннымъ любой исторіи права, постепенно совершилось значительное улучшеніе юридическаго положенія рабовъ; новые порядки вмѣстѣ съ христіанствомъ перешли къ германцамъ и содѣйствовали тому, что ихъ исторія приняла иное направленіе, нежели исторія классическихъ народовъ, съ ихъ свободной государственной жизнью, — исторія, закончившаяся потерей свободы и распаденіемъ общества. Такимъ образомъ, наслѣдіе классической древности сообщало германской почвѣ новое содержаніе, которое не на ней выросло; германцы очутились въ лучшемъ положеніи, которымъ обязаны не самимъ себѣ.

4) Такимъ образомъ, въ теченіе историческаго развитія человѣкъ становится инымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ растетъ его внутреннее „я“, онъ все менѣе зависитъ отъ внѣшней среды и отъ экономическихъ условій. По представленію марксистовъ человѣкъ жалкій автоматъ экономическихъ обстоятельствъ, а на самомъ дѣлѣ онъ создаетъ ихъ согласно своимъ идеаламъ. Мы видили, какъ возникаютъ идеи и какъ съ одной стороны онѣ переходятъ отъ поколѣнія къ поколѣнію, а съ другой—переселяются даже въ новую среду. Это увеличеніе запаса идей у человѣка представляетъ собою лишь частный случай такъ называемаго Вундтомъ закона роста духовной энергіи, который онъ справедливо считаетъ основнымъ принципомъ душевной жизни. Мы видѣли выше (стр. 100), какъ законъ Вундта проявляется въ отношеніяхъ отдѣльнаго лица къ обществу. Но такое же значеніе онъ имѣетъ и для идейной жизни, характеризующей все общество. То, что возникло изъ какой-либо потребности, постепенно становится привычкой, стремится удержать свое положеніе и остается тогда даже, когда сама потребность, источникъ его происхожденія, исчезаетъ. Такимъ образомъ общій духъ народа становится болѣе богатымъ, чѣмъ это возможно подъ вліяніемъ непосредственныхъ побужденій среды. Къ естественнымъ условіямъ присоединяются еще и условія, пріобрѣтенныя благодаря исторіи. Такъ политическая организація, государство, первоначально учреждается, конечно, непосредственно для защиты жизни и экономическихъ благъ, ради нея существующихъ. Но разъ государство создалось, оно пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе, изъ-за средства люди забываютъ цѣль; государство, какъ призналъ и самъ Спенсеръ (P. S., § 444), стремится къ самосохраненію.

И къ человѣческимъ учрежденіямъ примѣнимы слова Спинозы: «Una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur». Государство, поэтому, пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе, независимо отъ экономіи, которой оно обязано своимъ возникновеніемъ, часто даже вопреки экономическимъ интересамъ. Аѳиняне навѣрное пріобрѣли бы экономическія выгоды, если бы покорились персидскому царю. Египтяне, подчинившись персидской монархіи, тотчасъ завели оживленную торговлю и лишь съ тѣхъ поръ принуждены были начать чеканку монеты [1]), точно также развилась бы и торговля аѳинянъ. Но изъ политическихъ соображеній, ради сохраненія независимости страны, греки оказали сопротивленіе персидскимъ предложеніямъ и нашествію варваровъ. Такимъ образомъ, изъ соціальной, не индивидуальной потребности, возникаетъ учрежденіе, которое затѣмъ, независимо отъ своей цѣли, пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе. Болѣе развитая духовная энергія понадобится и «будущему обществу» марксистовъ; и здѣсь, какъ вообще, исторической теоріи ихъ суждено испытать горькое разочарованіе. До сихъ прогрессъ возможенъ былъ только благодаря контрастамъ. Безъ контраста нѣтъ прогресса! восклицаетъ Марксъ. Но въ будущемъ контрасты прекратятся. Не прекратится-ли и прогрессъ? Это немыслимо; остается предположить въ такомъ случаѣ какую-либо сверхъ-экономическую, стало быть, духовную причину дальнѣйшаго развитія.

5) Повидимому, только ростъ духовной энергіи способствуетъ сохраненію общества. Гдѣ онъ существуетъ, тамъ постоянно возникаютъ новыя самостоятельныя цѣнности, новыя задачи, новые идеалы. Идеалъ же, котораго вовсе нѣтъ или пока еще нѣтъ, соединяетъ людей тѣснѣе,

---

[1]) Ср. L. v. Bar, „Geschichte des deutschen Strafrechts“, Берлинъ, 1882, стр. 95.

[1]) Ср. W. Roscher, „System der Volkswirtschaft.“, III (5-е изд.), § 40.

нежели реальная дѣйствительность, которая уже существуетъ, и изъ-за обладанія которой легко возникаютъ раздоры. Контъ вѣрилъ, что можно лучше всего соединить людей, если основать этику не на общемъ объектѣ желаній, а на общемъ принципѣ дѣятельности. Поэтому народы до тѣхъ поръ лишь играютъ всемірно-историческую роль, пока всѣ ихъ граждане имѣютъ общія задачи и общіе идеалы. Народы же, которые никогда не обладали идеалами, никогда и не играли всемірно-исторической роли, т. е. никогда не имѣли значенія для общаго дѣла человѣчества и для его развитія.

Контрасты служатъ для того, чтобы рѣзко оттѣнять противорѣчія. Такимъ образомъ, всемірно-историческимъ обществамъ, которыя никогда не существовали безъ идеальныхъ мотивовъ, мы можемъ противопоставить общества или по крайней мѣрѣ, правительства, лишенныя всякаго идеальнаго направленія, подчинявшіяся непосредственнымъ экономическимъ мотивамъ; эти общества своей судьбою доказали, какъ быстро преслѣдованіе матеріальныхъ цѣлей ведетъ къ общей гибели. Таковы, напримѣръ, торговыя компаніи XVII и XVIII вѣковъ. Извѣстно, какъ англійская Остъ-индская компанія въ небольшой промежутокъ времени (1757—73 г.г.), благодаря системѣ управленія, преслѣдовавшей исключительно и непосредственно-экономическіе интересы, т. е. корыстныя цѣли поставила самое существованіе свое въ такую опасность, что ей пришлось просить помощи у англійскаго правительства; этой помощи она могла добиться только подъ условіемъ подчиненія надзору короннаго губернатора и высшаго короннаго суда; съ 1784 года надзоръ былъ усиленъ, власть директоровъ компаніи обращалось все болѣе и болѣе въ пустой звукъ, пока, въ концѣ концовъ не перешла всецѣло въ руки англійской короны. Правда, привычка къ вѣроломной жестокости пустила настолько глубокіе корни, что первый губернаторъ, Уфренъ Гастингсъ не сумѣлъ возвыситься надъ своими предшественниками. То же слѣдуетъ сказать и о голландскихъ, французскихъ, датскихъ и другихъ компаніяхъ. Подъ впечатлѣніемъ наблюденія способовъ ихъ дѣятельности Адамъ Смитъ [1]) писалъ: «Если власть принадлежитъ чисто торговому обществу, то это хуже всякаго правительства, какое только можетъ имѣть страна». Всемірно историческія правительства дѣйствовали не подъ вліяніемъ непосредственно экономическихъ мотивовъ подобно этимъ хищническимъ компаніямъ, а Лоріа представляетъ себѣ ихъ именно такъ съ нѣкоторыми ограниченіями. По нашему мнѣнію, правительства историческихъ народовъ всегда поступали согласно требованіямъ политическаго раціонализма,

[1]) „Wealth of Nations", Кн IV, гл. 7.

который на привиллегированные классы населенія возлагалъ соотвѣтствовавшія ихъ преимуществамъ жертвы. Гдѣ нѣтъ политическаго раціонализма, тамъ и весь механизмъ государства быстро распадается. Кароагенская республика близко напоминаетъ торговое общество въ указанномъ Адамомъ Смитомъ смыслѣ. Кароагенъ создалъ государство не ради государства, а ради экономическихъ цѣлей наживы. Стремленіе къ наживѣ было очень развито, но не готовность жертвовать собою, не было поэтому личной воинской повинности, армія была наемной.

Вмѣстѣ съ тѣмъ религія была бѣдна идеальными, нравственными элементами; литературѣ, чисто техническаго содержанія, недоставало истинной духовной жизни. Всѣ стремленія кароагенянъ сводились къ экономическому матеріализму [1]). Потому-то они и покорились римской республикѣ, у которой было меньше вспомогательныхъ средствъ, отсталая, выражаясь словами Лоріа, система доходовъ, но которая, обладая единствомъ въ то время, могла бросить на вѣсы борьбы всю мощь своего политическаго идеализма, выставить всѣхъ своихъ гражданъ, какъ готовыхъ на жертвы борцовъ противъ врага. И такъ всегда у дѣйствительно творческихъ расъ и народовъ идеологіи вмѣстѣ съ тѣмъ служили могучими мотивами ихъ дѣятельности.

Итакъ, экономическое объясненіе исторіи, или историческій матеріализмъ, какъ говорятъ марксисты (см. выше стр. 281 и слѣд.), оказывается безусловно недостаточной теоріей.

Что такъ называемыя экономическія условія, о которыхъ всегда идетъ рѣчь, и которыя мы выше (стр. 310), чтобы что-нибудь представить подъ этимъ безсодержательнымъ общимъ понятіемъ, должны были точнѣе опредѣлить, какъ экономическія стремленія и состояніе техники,— составляютъ теченіе въ океанѣ исторіи,—это ясно, но что они составляютъ весь океанъ, это ослѣпленіе. Экономическая теорія послѣ антропогеографической, которая едва-ли имѣетъ хотя бы одного приверженца среди истинныхъ мыслителей, изъ всѣхъ одностороннихъ конструкцій является наименѣе годной къ объясненію историческихъ событій. Экономическая теорія въ исторіи представляетъ собою абстракцію; экономисты этого не знаютъ и не хотятъ признать. Экономія знаетъ одну лишь сторону человѣческой воли, экономическую, а по отношенію ко всѣмъ другимъ ея проявленіямъ, въ политикѣ, религіи, нравственности, остается безпомощной. Ни политическая, ни идеологическая, ни экономическая конструкціи не могутъ объяснить явленій упадка общества. Экономиче-

[1]) Ср. характеристику финикійской группы народовъ, къ которой принадлежитъ кароагеняне, у Th. Mommsen, „Römische Geschichte", I, (7-е изд.), стр. 484 и слѣд.

скія стремленія и прогрессъ техники наблюдались и въ періодъ упадка греческихъ республикъ и Рима. А все же и Греція и Римъ погибли. Тамъ же, гдѣ историческій матеріализмъ пытается объяснить содержаніе прошлой жизни, онъ терпитъ фіаско или становится тривіальнымъ; матеріалисты повторяютъ, что хозяйство является необходимымъ условіемъ «высшей» жизни, или съ догматической надменностью провозглашаютъ, что люди думали, правда, будто слѣдовали какимъ-то «идеологическимъ» мотивамъ, а на дѣлѣ ими руководила какая-либо экономическая причина. Неужели марксистъ лучше знаетъ, что чувствовали прежніе люди, чѣмъ они сами?

Задача критика состоитъ не только въ томъ, чтобы опровергнуть ложныя ученія, но и въ томъ, чтобы объяснить ихъ происхожденіе. Разсматриваемое ученіе, въ этомъ смыслѣ, мнѣ кажется, можно свести главнымъ образомъ къ четыремъ причинамъ.

1) Въ эпоху, когда писали Марксъ и Энгельсъ, а еще больше въ той средѣ, въ которой они жили,—въ капиталистической Англіи послѣднихъ десятилѣтій, экономическіе мотивы во всякомъ случаѣ играли особенно сильную роль. Во всемъ цивилизованномъ мірѣ экономическій либерализмъ уничтожилъ прежніе хозяйственные порядки, разбилъ всѣ преграды, препятствовавшія однимъ, но зато охранявшія другихъ, устранилъ оковы и вмѣстѣ съ тѣмъ якорные канаты и создалъ конкурренцію всѣхъ противъ всѣхъ. Получилась возможность безпрепятственно пользоваться преимуществами обладанія капиталомъ, проснулась или развилась жажда къ наживѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ идеалистическое міровоззрѣніе, господствовавшее въ концѣ XVIII вѣка и въ началѣ XIX, было вытѣснено реализмомъ. Нравственные принципы идеализма перестали вліять на людей; реализмъ же создалъ нравственные идеалы лишь въ новѣйшее время; они не успѣли проникнуть въ массу, которая, наоборотъ, возвела на степень всеобщихъ законовъ явленія изъ жизни природы, напримѣръ, борьбу за существованіе, право сильнаго. Въ искусствѣ стиль и красота все болѣе и болѣе вытѣсняются идеей вѣрнаго воспроизведенія природы и силой впечатлѣнія. Всюду царитъ натурализмъ, непосредственно чувственныя воспріятія. А прошлое стараются понять, наблюдая настоящее, доступное прямому опыту; стремленія современной намъ эпохи переносятся въ прошлую. То же слѣдуетъ сказать и о Марксѣ и о марксистахъ. Они создаютъ прошлое по образу настоящаго.

2) По отношенію къ духовной жизни Германіи марксизмъ, какъ и натурализмъ Фейербаха, означаетъ реакцію противъ идеализма Гегеля, который слишкомъ много строилъ безъ достаточныхъ къ тому основаній и вслѣдствіе этого рухнулъ. Поле опытныхъ изслѣдованій отмстило за

себя идеализму, который въ своемъ спекулятивномъ богоподобіи совершенно пренебрегъ имъ. Идеализмъ не научилъ своихъ послѣдователей ни психологіи ни теоріи познанія; имъ оставалось поэтому взамѣнъ спекулятивнаго догматизма принять только натуралистическій. Произошло одно изъ тѣхъ колебаній духовной жизни человѣка отъ одной крайности до другой, которыя напоминаютъ качаніе маятника; эти колебанія нерѣдки, и Вундтъ готовъ даже допустить историческій законъ контрастовъ. Законъ свой Вундтъ примѣняетъ не только къ направленіямъ воли, но придаетъ ему извѣстное значеніе и по отношенію къ направленіямъ духа (см. выше стр. 91 и слѣд.).

3) Третья причина заключается въ упомянутомъ уже выше стремленіи къ единству, которое Марксъ и Энгельсъ переняли у гегелевской школы; это стремленіе руководитъ и учениками ихъ, потому что составляетъ основное свойство человѣческаго разума. Спенсеръ справедливо опредѣляетъ философію, какъ «совершенное единое знаніе».—А Энгельсъ въ экономическомъ матеріализмѣ видѣлъ то же, что для природы составляетъ принципъ постоянства энергіи [1]).

Къ сожалѣнію, единство въ данномъ случаѣ превращается въ упрощеніе, какъ это обыкновенно бываетъ вообще. Напримѣръ, психическія явленія образуютъ между собою единство; ихъ связываетъ тождество самосознанія. Не довольствуясь этимъ, старая психологія ищетъ еще болѣе простого начала, именно простой душевной субстанціи, проявляющейся во всѣхъ явленіяхъ душевной жизни. Это такъ же неправильно, какъ требовать, чтобы за единствомъ движеній планетной системы, которая подчиняется одному закону, находилась бы еще какая-то субстакція, обусловливающая такое именно соотношеніе.

Такъ и въ исторіи, несомнѣнно, царитъ единство. Въ природѣ—энергія, въ исторіи—человѣческая воля. Но энергія принимаетъ разнообразныя формы, которыя должно изслѣдовать каждую въ отдѣльности; напримѣръ, изъ скорости волнообразнаго движенія воздуха нельзя заключить о скорости свѣта или электричества; законъ тяготѣнія не имѣетъ ничего общаго съ притяженіемъ подъ вліяніемъ химическаго сродства. Такъ и въ исторіи существуютъ различныя области воли, изъ которыхъ необходимо изслѣдовать каждую въ отдѣльности, потому что законы одной нельзя прямо переносить въ другую. Марксизмъ же безъ дальнѣйшихъ околичностей предполагаетъ правильность такого перенесенія; марксисты заранѣе убѣждены въ тождествѣ законовъ, хотя въ крайнемъ случаѣ только подъ конецъ послѣ изслѣдованія каждой области отдѣльно и

---

[1]) A. Labriola, op. cit. стр. 61.

сравненія всѣхъ ихъ между собою можно притти къ такому результату. Марксисты затѣмъ переходятъ даже отъ единства къ упрощенію, признавая простой объектъ, экономическое благо, цѣлью воли, а все остальное лишь средствомъ, имѣющимъ если не прямое, то косвенное значеніе. Такого рода упрощеніе представляется совершенно произвольнымъ. Даже вполнѣ возможное, само собою понятное утвержденіе, что волей руководятъ только наслажденіе и страданіе, имѣетъ многое противъ себя [1]). Тѣмъ болѣе неправильной представляется попытка разрѣшить столь трудную и сложную задачу, какъ опредѣленіе мотивовъ историческихъ событій, простымъ утвержденіемъ, что существуютъ только экономическіе мотивы. Такого рода предположенія ведутъ не къ объединенію знанія, а къ тому, что французы называютъ «simplisme»'омъ, придавая этому термину второстепенный, не совсѣмъ лестный смыслъ.

4). Четвертая причина попытки экономическаго объясненія исторіи заключается въ политическомъ направленіи ея авторовъ. Марксъ и Энгельсъ были соціалъ-демократами, т. е. стремились къ такому общественному устройству, въ которомъ господствуютъ равенство и общее пользованіе орудіями производства. Они надѣялись при этомъ, что крупные капиталы, безъ задержки со стороны какихъ-либо экономически-политическихъ идей, поглотятъ все мелкое владѣніе; въ концѣ концовъ противъ націи, лишенной всякой собственности, очутятся лишь немногіе капиталисты, и тогда легко можетъ произойти «экспропріація экспропріаторовъ». Марксъ и Энгельсъ въ экономическомъ эгоизмѣ видѣли зерно революціи, прокладывающей путь къ новымъ порядкамъ. Изъ такой оцѣнки эгоизма для настоящаго и будущаго, получилась у нихъ оцѣнка его и для прошлаго. Такъ какъ экономическій эгоизмъ, по ихъ мнѣнію, будетъ безраздѣльно царить въ настоящемъ и будущемъ, то значитъ онъ безраздѣльно царилъ и въ прошломъ; все остальное носило лишь призрачный характеръ и оказывало слабое вліяніе. Ложныя надежды Маркса и Энгельса часто дѣлали ихъ лжепророками будущаго [2]); такъ и изъ-за невѣрныхъ основъ ученія—несмотря на правильность отдѣльныхъ положеній—они, какъ оказывается, ошибочно толкуютъ исторію.

Къ счастью, міръ идей не такъ безсиленъ, какъ это кажется марксистамъ. Онъ проникаетъ и въ экономію и, какъ мы уже часто видѣли, мѣшаетъ ей превратиться въ арену, на которой происходитъ

[1]) Ср. H. Sidgwick, „The methods of ethics", 5-е изд., Лондонъ, 1890, стр. 41 и слѣд.

[2]) Ср. стр. 61 и 140 моего сочиненія. Энгельсъ въ послѣдніе годы своей жизни пророчилъ наступленіе всеобщей гибели въ 1898 году.

игра страстей и стремленій къ одной лишь наживѣ. Въ будущемъ политическія и нравственныя идеи, хотя, можетъ быть, и не тѣ, что въ прошломъ, тоже будутъ сдерживать эгоистическіе порывы, для того чтобы соціальный порядокъ, который уже часто нарушался и разстраивался, не превратился въ совершенный хаосъ. Если все таки хаосъ наступитъ, то это не будетъ возрожденіемъ, какъ полагаютъ марксисты, а гибелью общества; такъ, впавшая въ хаосъ римская имперія пала подъ ударами германцевъ. Никакое общество не занимаетъ изолированнаго положенія; наряду съ нимъ существуютъ и другія общества, отсталыя или болѣе развитыя, которыя готовы поглотить его, если оно расплывется въ безформенную массу. Поэтому, хаосъ, всеобщее разрушеніе, которое предсказываютъ въ близкомъ будущемъ пророки марксизма,—или вовсе не наступитъ, или же вообще будетъ концомъ западно-европейскихъ обществъ.

РАЗДѢЛЪ ТРЕТІЙ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Мнимая невозможность философіи исторіи.

(В. Дильтей, W. Dilthey).

Въ предыдущемъ изложеніи мы разсмотрѣли различныя системы соціологіи, и ни одна изъ нихъ не могла насъ удовлетворить вполнѣ; мы ни одной не нашли, которая могла бы своими понятіями и законами вполнѣ объяснить состоянія и послѣдовательность событій. Еще менѣе могли насъ удовлетворить одностороннія историческія теоріи, потому что всѣ онѣ изъ полноты дѣйствительности берутъ одинъ лишь отдѣлъ. И если бы даже кто-нибудь соединилъ всѣ эти отрѣзки въ одно, то и въ такомъ случаѣ не была бы достигнута реконструкція исторіи. Все же мы не знали бы способовъ, при помощи которыхъ отдѣльные отрѣзки взаимно переплетаются и опредѣляютъ другъ друга. Безрезультатность столькихъ попытокъ, повидимому, оправдываетъ тѣхъ, кто считаетъ науку исторіи невозможной.

Воззрѣнія Шопенгауера въ данномъ случаѣ не имѣютъ большаго значенія. Помимо лживыхъ преданій, которыя, конечно, мѣшаютъ наукѣ [1]), Шопенгауеръ находитъ въ исторіи одну лишь послѣдовательность различныхъ явленій, сосуществованія сходныхъ явленій, изъ которыхъ можно было бы абстрактнымъ путемъ вывести видовыя и родовыя понятія, въ исторіи вовсе не наблюдается. Частное событіе относится къ главнымъ періодамъ, какъ часть къ цѣлому, не какъ случайное явленіе въ правилу. Исторія есть знаніе, а не наука [2]). Уже во времена Шопенгауера, когда Гердеръ, Нибуръ и Фр. А. Вольфъ изслѣдовали миѳическій, т. е. древнѣйшій бытъ столь многихъ народовъ, можно было легко признать сходство первыхъ шаговъ всѣхъ элементовъ человеческой семьи, на которое постоянно указываетъ Гердеръ. Но послѣ

[1]) „Parerga und Paralipomena“. II (томъ VI полнаго собранія сочиненій 2-е изд. Лейпцигъ, 1877), гл. XIX: „Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik“.

[2]) „Die Welt als Wille uud Vorstellung“, I, (т. II полнаго собранія сочиненій), § 14; II (т. III полнаго собранія сочиненій), гл. 38.

Шопенгауера исторія добыла еще больше аналогій [1]), отсюда утвержденіе, что въ исторіи встрѣчаются лишь единичныя явленія, а не общія, слѣдуетъ признать несоотвѣтствующимъ выводамъ новѣйшей науки.

Иначе обстоитъ дѣло съ возраженіемъ W. Dilthey'я [2]), высказаннымъ по поводу философіи исторіи и соціологіи. Онъ создалъ свою теорію послѣ Конта, Спенсера и Бокля и послѣ объясненія методовъ соціологіи Миллемъ, причемъ принялъ во вниманіе идеи всѣхъ названныхъ мыслителей.

Дильтей справедливо признаетъ существованіе отличной отъ природы и возвышающейся надъ нею «историко-общественной дѣйствительности». Наука объ этой дѣйствительности обозначается терминомъ «науки о духѣ», введеннымъ въ употребленіе Миллемъ. Наука о духѣ заключаетъ въ себѣ: 1) факты, 2) теоремы, 3) критику и правила (стр. 33). Повидимому, Дильтей въ данномъ случаѣ проводитъ внутреннее раздѣленіе наукъ или располагаетъ ихъ по степенямъ; внѣшнее же дѣленіе соотвѣтствуетъ различнымъ единствамъ, проявляющимся въ историко-общественной дѣйствительности. Такихъ единствъ по Дильтею тоже три: 1) народы, 2) государство и внѣшняя организація общества (стр. 100 и слѣд.), 3) системы культуры (стр. 52). Имъ соотвѣтствуютъ этнологія, государственная наука, науки о системахъ культуры, т. е. о нравственности, искусствѣ, религіи (стр. 52, 139). Спеціальная наука, правовѣдѣніе, занимаетъ среднее мѣсто между государственной наукой и науками о системахъ культуры, потому что право имѣетъ цѣлью проводить отчасти «внѣшній» порядокъ, отчасти же нравственныя требованія (стр. 67—68, 75—76).

Всѣ названныя науки возникли изъ практическихъ потребностей, онѣ не обладаютъ самосознаніемъ, не сознаютъ своихъ методовъ, не имѣютъ общей теоріи познанія, которую нужно еще создать (стр. 69, 117). Исключеніе Дильтей дѣлаетъ только для исторіи, которую впрочемъ нужно подчинить отчасти этнологіи, отчасти государственной наукѣ; исторія пользуется методомъ описательной, а не объяснительной психологіи (стр. 40—41). Задача исторіи заключается въ томъ, чтобы представить типичныя явленія, сохранивъ при этомъ ихъ индивидуальныя черты (стр. 42—43),—представить не абстрактно, какъ это дѣлаетъ естествознаніе, а въ полномъ соотвѣтствіи реальной жизни, сосредото-

[1])Ср. кромѣ К. Н. Morgan'а и др. напр., Е. А. Freeman, „Comparative Politics“, Лондонъ, 1873. Исторія права, хозяйства, религіи, литературы, искусства,—всѣ теперь пользуются сравнительнымъ методомъ.

[2]) Въ „Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Geselschaft und der Geschichte“, Лейпцигъ, 1883.

чивъ всѣ духовныя силы на данномъ предметѣ (стр. 137). Другіе отдѣлы этнологіи и государственной науки занимаются психическими и психофизическими явленіями втораго порядка. Таковы: чувство общности, чувство собственнаго бытія ради самого себя (Fürsichsein), власть, зависимость, свобода, принужденіе. Изслѣдованіе соотвѣтствующихъ понятій и принциповъ лежитъ въ основаніи изученія внѣшней организаціи общества (стр. 85—, 143). Дильтей обращаетъ особенное вниманіе на волевыя отношенія власти и зависимости, а также и общественности; эти отношенія, по его мнѣнію, образуютъ основу внѣшней организаціи человѣчества (стр. 87). Правда, онъ говоритъ, что ихъ «можно анализировать при посредствѣ психологическихъ понятій и формулъ» (стр. 85), но психологія сама по себѣ не можетъ лечь въ основу государственной науки, въ такомъ случаѣ она одинаково обусловливала бы всѣ три группы наукъ (о народахъ, государствахъ и системахъ культуры); вѣдь системы культуры именно на ней основаны; нечего было бы искать иного основанія! Идеалъ наукъ о духѣ состоитъ въ томъ, чтобы между всѣми ими возникла связь, взаимное соотношеніе. Изолированная же философія духа, которая служила бы основаніемъ для всѣхъ спеціальныхъ наукъ о духѣ, представляется призрачной (стр. 142).

Философіи исторіи и соціологія пытались охватить всю область «историко-общественной дѣйствительности». Но онѣ при этомъ пользовались неправильными методами.

Философія исторіи, все еще напоминающая теологію, превратила волю Божію, грѣхопаденіе, благодать, всѣ «эти суровыя реальности» въ метафизическія туманныя картины; вмѣсто догматовъ указала абстрактныя понятія, которыя должны опредѣлять цѣль и процессъ исторіи, напримѣръ, прогрессъ на пути къ свободѣ (Гегель), прогрессъ на пути къ гуманности (Гердеръ), распространеніе разума въ природѣ (Шлейермахеръ); всѣ эти абстракціи достигаютъ лишь того, что въ складкахъ своей широкой мантіи скрываютъ жизненныя различія (стр. 120—125, 134).

Еще худшее направленіе, по мнѣнію Дильтея, избрала соціологія. Контъ взялся создать ее; изъ біологіи онъ выводитъ формулу развитія, которую переноситъ и въ исторію; формула эта предполагаетъ ослабленіе неизбѣжнаго преобладанія [1]) аффективной жизни человѣка надъ его ду-

[1]) Это вытекаетъ напр. изъ слѣдующаго опредѣленія задачъ поэтики (стр. 111): поэтика должна черпать свои понятіе и принципы изъ историческихъ изслѣдованій въ связи съ общимъ изученіемъ человѣческой природы (именно законовъ, управляющихъ духовной жизнью вообще и поэтическимъ творчествомъ въ частности)".

[1]) См. выше стр. 46

ховной жизни. Доказать законъ трехъ стадій не удалось, и такимъ образомъ вся соціологія Конта представляетъ собою не что иное, какъ сплошную натуралистическую метафизику (стр. 131—135). То же безъ сомнѣнія слѣдуетъ сказать и о Спенсерѣ; Спенсеръ въ свою очередь охотно создаетъ конструкціи „безъ искренняго чувства исторической дѣйствительности», такъ что и его система, подобно контовской, имѣетъ лишь временное значеніе (стр. 29—30). Милля Дильтей упрекаетъ въ томъ, что въ его логикѣ методы наукъ о духѣ слишкомъ подчинены схемѣ естественныхъ наукъ. Не выведенныя путемъ умозаключенія, а напередъ опредѣленныя единства составляютъ предметъ естественныхъ наукъ; сосредоточеніе всѣхъ духовныхъ силъ на изслѣдованіе объекта образуетъ природу наукъ о духѣ (стр. 136—137). Такимъ образомъ, ни философія исторіи ни соціологія вообще не науки (стр. 49); первую можно сравнить съ алхиміей (стр. 115), а принципы соціологіи представляютъ собою призрачныя мечтанія (стр. 105). Натурализмъ вредно повліялъ не только на теорію, но и на практику. Системы XVIII вѣка (научная политика, основанная на естественномъ правѣ, см. выше стр. 16) извратили науку и причинили вредъ обществу (стр. 142).

Что должно замѣнить эти системы,—не совсѣмъ ясно. По временамъ кажется, что нужно создать общее основаніе для всѣхъ наукъ о духѣ, общую теорію познанія (стр. 69, 117, 137, 155); этой общей теоріи въ первомъ томѣ сочиненія Дильтея мы пока не встрѣчаемъ. Иногда же Дильтей говоритъ, что слѣдуетъ искать взаимной связи между отдѣльными науками въ нихъ самихъ (стр. 115—116). Въ завоеваніи отдѣльныхъ наукъ о государствѣ и о системахъ культуры и въ использованіи ихъ для цѣлей историческаго изслѣдованія заключается по Дильтею то зерно истины, которое таится въ надеждѣ создать философію (стр. 118). Итакъ единство у Дильтея то кладется въ основаніе науки, то служитъ ея завершеніемъ.

Къ счастью, не такъ ужъ безутѣшно положеніе философіи исторіи или соціологіи, какъ думаетъ Дильтей. Старыя отчасти метафизическія теоріи имѣли все же ту заслугу, что выдвигали отличительный признакъ послѣдовательныхъ эпохъ и пользуясь имъ, описательно ихъ классифицировали, хотя впрочемъ реконструктивная классификація ихъ оказывалась неудовлетворительной, потому что расходилось съ психологіей. Такими отличительными признаками были свобода, гуманность. А что касается Конта, то онъ вовсе не былъ натуралистомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ является имъ Спенсеръ (см. выше стр. 30, 31, 41, 42, 52). Все усиливающееся вліяніе интеллектуальныхъ способностей не представляется ему важнѣйшимъ принципомъ исторіи; такую роль играетъ законъ трехъ

стадій. Что этотъ «законъ» представляетъ собою лишь схематическое изложеніе, мы уже видѣли выше (стр. 47), но что онъ совершенно ни къ чему негоденъ, это ужъ слишкомъ сильно сказано. Если онъ и не объясняетъ хода развитія общаго міросозерцанія, то во всякомъ случаѣ вѣрно опредѣляетъ ходъ развитія наукъ [1]).

Упреки Миллю со стороны Дильтея ни на чемъ не основаны. Нельзя же переносить методы естествознанія въ науки о духѣ. Но какіе же методы вообще останутся, если исключить методы естествознанія? Индукція и дедукція, абстракція и опредѣленіе наряду съ ихъ производными пріемами — классификаціей, аналогіей и сравненіемъ,—всѣ эти методы изслѣдованія примѣняются во всякой наукѣ, каковъ бы ни былъ объектъ ея. Если единства наукъ о духѣ непосредственно намъ даются, то на этомъ основаніи вовсе нельзя исключать изъ нихъ всѣ указанные процессы мышленія. А «сосредоточенію всѣхъ духовныхъ силъ на изученіи объекта», что весьма желательно въ историческомъ изслѣдованіи, нисколько не мѣшаетъ предварительный или послѣдующій логическій анализъ этого объекта. Можно подумать, что Дильтей считаетъ чуть-ли не единственнымъ методомъ наукъ о духѣ это «сосредоточеніе духовныхъ силъ». Къ сожалѣнію при помощи такого метода нельзя достигнуть какихъ либо результатовъ. Да естествоиспытатель можетъ пользоваться имъ въ той же мѣрѣ, что и представитель наукъ о духѣ; онъ такъ же возвышаетъ его. Ботаникъ можетъ «сосредоточить всѣ духовныя силы» на изученіи цвѣтка, но это не удержитъ его и не избавитъ отъ необходимости научнаго анализа. Если же Дильтей имѣетъ въ виду необходимость «прочувствованія», которое часто приписывается историкамъ, юристамъ, политико-экономамъ, то такое «прочувствованіе» происходитъ уже ради самой цѣли сравненія и умозаключенія, т. е. ради логическихъ операцій.

Дильтей упрекаетъ ученыхъ въ томъ, что «изъ формулъ, которыя должны опредѣлять смыслъ исторіи» имъ не удалось вывести на одной плодотворной истины (стр. 140—141); мнѣ кажется, что въ данномъ

[1]) Напротивъ Дильтей признаетъ „законъ, дѣйствительно открытый Контомъ, и выражающій отношенія взаимной логической зависимости истинъ къ послѣдовательности ихъ во времени (впрочемъ законъ этотъ не точно формулированъ у Конта)". Онъ „принадлежитъ одной спеціальной наукѣ о духѣ и открытъ Контомъ благодаря постоянному и глубокому изученію этой области общественной жизни" (стр. 134). Какъ разъ Спенсеръ доказалъ несостоятельность этого закона. См. выше стр. 55, 56, 75, 76. Если этотъ законъ принадлежитъ, по словамъ Дильтея, одной только спеціальной наукѣ о духѣ, (повидимому, онъ говоритъ о математикѣ), то все же Дильтей расходится съ Контомъ, который признавалъ одинаковое значеніе его какъ для частей каждой отдѣльной науки, такъ и для всей совокупности ихъ.

случаѣ онъ заходитъ слишкомъ далеко. Философія исторіи Гердера или Гегеля давала возможность тѣмъ, кто вѣрилъ въ нее, заглянуть въ будущее, и такимъ образомъ въ многихъ случаяхъ направляла ихъ дѣятельность. Если идея оказываетъ опредѣляющее вліяніе на жизнь, то до извѣстной степени ее можно считать плодотворной. Контъ сравнилъ послѣдовательное развитіе обществъ съ развитіемъ организмовъ и благодаря этому сумѣлъ отнестись объективно даже къ такимъ соціальнымъ областямъ, которыя покоятся на низшихъ ступеняхъ міровоззрѣнія, обыкновенно презираемыхъ. Если бы эта совершенно новая оцѣнка прошлаго, въ особенности среднихъ вѣковъ, основывалась исключительно на романтическихъ мечтаніяхъ, то вмѣстѣ съ ними и исчезла бы. А между тѣмъ благодаря Конту она сдѣлалась элементомъ науки. Дильтей приписываетъ вредное вліяніе «абстрактной школѣ» XVII и XVIII вѣковъ,— при этомъ слишкомъ низко оцѣнивая права раціонализма,—абстрактное естественное право, абстрактная политическая экономія и система естественной религіи извратили науки и причинили вредъ обществу (стр. 142, также, стр. 486—487). Дильтею не слѣдовало бы забывать, что Сэнъ-Симонъ и Контъ всегда ясно сознавали противорѣчіе между своимъ ученіемъ и «метафизической» школой.

Къ борьбѣ противъ натурализма Дильтея побуждаетъ правильная мысль, что понятія, имѣющія значеніе лишь для царства природы, (каковы напримѣръ, борьба за существованіе при помощи чисто животныхъ или по крайней мѣрѣ внѣшнихъ средствъ), естественный подборъ и пр., переносятся въ науку объ обществѣ и замѣняютъ специфическое различіе между человѣческой волей и волей животнаго [1]).

Но критика Дильтея относится не столько къ Спенсеру, хотя,

[1]) Ср. стр. 7—8: „Здѣсь (въ царствѣ исторіи) акты воли, въ противоположность механическому процессу измѣненій въ природѣ, который заключаетъ въ себѣ самомъ всѣ свои слѣдствія, посредствомъ траты силъ и жертвъ - значеніе ихъ по опыту знаетъ каждый—дѣйствительно создаютъ нѣчто новое, вырабатываютъ развитіе личности и человѣчества: акты воли возвышаются надъ безсодержательнымъ и безплоднымъ повтореніемъ естественныхъ процессовъ въ сознаніи, которымъ такъ восторгаются поклонники интеллектуальнаго развитія, словно идеаломъ историческаго прогресса". Мѣсто это не легко понять; въ основѣ его лежитъ мысль, что въ природѣ въ настоящее время наблюдается круговоротъ старыхъ процессовъ, тогда какъ въ исторіи наоборотъ, создаются новые, доселѣ неизвѣстные элементы дѣйствительности, новыя жизненныя формы; натуралисты („поклонники интеллектуальнаго развитія)"не отрицаютъ этого, но придаютъ слишкомъ много значенія естественнымъ условіямъ въ дѣлѣ образованія новыхъ элементовъ („безсодержательное и безплодное повтореніе естественныхъ процессовъ въ сознаніи"). Точно такой же упрекъ долженъ былъ я самъ сдѣлать выше (стр. 95 — 112) Спенсеру и другимъ соціологамъ біологическаго направленія, которые разсуждаютъ о „высшей" жизни общества, но не въ состояніи указать ея основаній.

какъ мы выше видѣли (стр. 95—112) онъ первый переноситъ понятія изъ одной области въ другую слишкомъ поспѣшно и неправильно, сколько къ Конту, который, между тѣмъ, ясно сознавалъ, что переходя изъ біологіи въ соціологію онъ вступаетъ въ иной міръ, подчиняющійся своимъ собственнымъ законамъ (ср. выше стр. 28—31). Контъ переносилъ изъ біологіи въ соціологію только тѣ понятія, которыя дѣйствительно имѣютъ общее значеніе: развитіе, организмъ, раздѣленіе труда, солидарность.

Но Дильтей въ своей критикѣ заходитъ дальше, чѣмъ слѣдуетъ. Онъ не только отвергаетъ перенесеніе понятій, которое впрочемъ опасно и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ представляетъ собою лишь предварительную аналогію, нуждающуюся въ подтвержденіи, но отвергаетъ даже примѣненіе «методовъ» естествознанія, что въ концѣ концовъ означаетъ отказъ отъ пользованія научными методами вообще. Экспериментальный методъ, свойственный естествознанію, само собою разумѣются, не годится для изслѣдованія великихъ историческихъ процессовъ (ср. выше стр. 35), остальные же методы, какъ выше было замѣчено, одинаково общи естественнымъ наукамъ и наукамъ о духѣ. Что расположеніе въ пространствѣ и движеніе, опредѣляющія ходъ явленій во внѣшнемъ мірѣ, не оказываютъ вліянія на очевидность наукъ о духѣ (стр. 149)—это; вѣрно психическія явленія, поскольку носятъ психическій характеръ, не имѣютъ протяженія и не представляютъ собою движеній, а человѣческій духъ до извѣстной степени независимъ отъ времени и пространства (см. выше стр. 100). Но развѣ психологія психологія пользуется иными методами, нежели естественныя науки?—Дильтей, навѣрное, и на то пошелъ бы; онъ требуетъ для психологіи чисто описательнаго метода безъ гипотезъ; свою психологію онъ называетъ описательный, а естественнонаучную — объяснительной и вовсе ее отвергаетъ [1]).

[1]) Въ статьѣ въ „Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften" (философско-историческое отдѣленіе) отъ 20 декабря 1894 года, озаглавленной: „Ideen über eine beschreibende und Zergliedernde Psychologie". Противъ него написалъ Н. Ebbinghaus въ Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", т. IX (1895—1896), стр. 161 и слѣд., статью: „Ueber erklärende und beschreibende Psychologie" Я не могу здѣсь вдаваться въ разборъ спорныхъ деталей. По моему Эббингаузъ правильно оспариваетъ мнѣніе о томъ, что объяснительная психологія слишкомъ широко пользуется гипотезами. Во второй статьѣ („Beiträge Zum Studium der Individualität" отъ 5 марта 1896 года, „Berichte der Berliner Akademie", 1896, стр. 295 и слѣд.) Дильтей перечисляетъ слѣдующія гипотезы объяснительной психологіи: самостоятельныя единства ощущеній, психофизическій параллелизмъ, детерминизмъ, безсознательныя представленія. Но единства ощущеній—вовсе не гипотеза; это результатъ изолирующей абстракціи, отдѣленія одного содержанія ощущеній отъ другихъ съ ними связанныхъ содержаній, или элементовъ ощущенія,

Я думаю, что Дильтей разсуждаетъ такимъ образомъ на основаніи четырехъ различныхъ мотивовъ, которые побуждаютъ его признавать противорѣчіе между методами науки о природѣ и науки о духѣ.

1) Онъ опасается чисто внѣшняго изученія, съ которымъ мы уже часто встрѣчались только не у Конта, который кажется Дильтею ярымъ натуралистомъ, а у Дюркгейма и марксистовъ, отчасти также и у Бокля; его Дильтей тоже признаетъ безусловнымъ натуралистомъ. Дильтей опасается, что люди забудутъ общую истину, которая гласитъ, что человѣкъ имѣетъ свою внутреннюю жизнь; онъ постоянно требуетъ, чтобы наука имѣла въ виду всего человѣка, его мышленіе, чувства и волю, во всей совокупности его духовныхъ проявленій (стр. 149—150). Но при помощи этого, посредствомъ симпатіи нашего духа съ объектомъ, дается лишь новый фактъ, невозможный въ естествознаніи, именно приростъ данныхъ, а не новый способъ изслѣдованія, какъ мы уже видѣли выше.

2) Дильтей называетъ призрачной изолированной философію духа, которая, между тѣмъ, могла бы лечь въ основу его спеціальныхъ наукъ (см. выше стр. 326), онъ опасается, что поспѣшная дедукція, пожалуй, не сможетъ обнять всего богатства реальнаго духовнаго творчества, но что, несмотря на это, богатствомъ этимъ все же будутъ «распоряжаться» (стр. 5) и, слѣдовательно, стараться уменьшить его. Онъ, повидимому, сознаетъ принципы, указанные впослѣдствіи Вундтомъ и названные имъ творческимъ синтезомъ и гетерогоніей цѣлей. Первый принципъ создаетъ изъ двухъ или нѣсколькихъ элементовъ нѣчто новое, не заключавшееся въ этихъ элементахъ (см. выше стр. 314), слѣдовательно, нѣчто такое, что не можетъ быть добыто изъ нихъ при помощи дедукціи. Благодаря второму принципу, достигнутая цѣль содержитъ больше чѣмъ предустановленный мотивъ [1]). Оба принципа составляютъ причину нѣсколько разъ

стремленій,—абстракціи, которую сознаетъ всякій современный психологъ. Психофизическій параллелизмъ Эббингаузъ правильно назвалъ (стр. 202) полу-физіологическій гипотезой, лишь наполовину относящейся къ психологіи; впрочемъ Вундтъ примѣняетъ ее такъ осторожно, что можно не опасаться насилія надъ психологическими фактами. Детерминизмъ по моему вовсе не гипотеза, а опытный фактъ; онъ обратился бы въ гипотезу, если бы мы захотѣли примѣнить формулу „causa aequat effectum", основательно отвергаемую Дильтеемъ въ душевной жизни; но этого никогда не дѣлала даже англійская школа. Наконецъ, безсознательныя представленія, пожалуй служатъ лишь инымъ способомъ обозначенія явленія душерныхъ предрасположеній, которое всѣми признается. Въ концѣ концовъ, общая описательная психологія, которой требуетъ Дильтей, пользуется на дѣлѣ такими же методами, какъ и объяснительная, на что и указалъ Эббингаузъ (op. cit. стр. 185). Неизбѣжность естественнонаучныхъ методовъ именно здѣсь ясно обнаруживается.

[1]) „System der Philosophie", Лейпцигъ, 1889, стр. 337 и слѣд. Вундту слѣдовало бы сказать „Heterogenität" или „Heterogeneität", разъ онъ имѣетъ въ виду разнородность; терминъ „Heterogonie" вызываетъ представленіе о θεογονία происхожденіи боговъ, космогоніи и пр., т. е. означаетъ разность происхожденія, а не содержанія.

упоминаемаго (см. выше стр. 316, 317) закона роста духовной энергіи, въ которомъ выражается въ противоположность физическимъ процессамъ свойственный духовной жизни излишекъ дѣйствія сравнительно съ простой математической суммой причинъ. Опредѣленіе содержанія этого прироста по Вундту невозможно при посредствѣ дедукціи. «Психолологическое объясненіе причинъ всегда регрессивно въ противоположность прогрессивнымъ методамъ естествознанія [2]). Нѣчто подобное сознавалъ и Дильтей.

3) Дильтей сознаетъ различіе, установленное Вундтомъ между естествознаніемъ и психологіей. Естествознаніе имѣетъ цѣлью абстрактныя понятія, которыя становятся тѣмъ менѣе наглядными, чѣмъ болѣе дѣлаются общими, и, наконецъ, теряютъ всякое качество. Психологія никогда не можетъ строить душевной жизни на такихъ сущностяхъ, добытыхъ путемъ умозаключеній; даже послѣдніе ея элементы, какъ и первоначальные факты, должны быть, если и абстрактными, т. е. изолированными отъ связей, то все же наглядными [1]). Но такое различіе цѣлей не касается различія методовъ. Вундту никогда не приходило въ голову пользоваться въ психологіи иными методами, нежели въ естествознаніи.

4) Дильтей склоняется къ индивидуализму и къ тому опредѣленію понятія «историческій», которое мы выше (стр. 4 и слѣд.) встрѣтили у Г. Риккерта. Кромѣ общей описательной психологіи онъ требуетъ еще индивидуальной (стр. 302 и слѣд. второй статьи). Сами по себѣ оба рода психологіи такъ же мало исключаютъ другъ друга, какъ физика и метеорологія, изъ которыхъ первая скорѣе служитъ основой для второй. Но Дильтей, навѣрное, не согласился бы допустить, что общая психологія въ такой же мѣрѣ можетъ служить основой для психологіи индивидуальной. Въ индивидѣ есть нѣчто несоизмѣримое, напримѣръ, героическія проявленія воли (стр. 299). Правда онъ говоритъ (стр. 303), что типъ въ качествѣ второго принципа «господствуетъ надъ индивидуаціей». Онъ рѣшительно не высказывается за чистый индивидуализмъ. Біографія, по его мнѣнію, цѣнна какъ изображеніе типа, воспроизведеніе его (Einleitung въ G. S. стр. 42). Но единичныя явленія все же образуютъ первый принципъ (стр. 302 второй статьи), и «центръ тяжести наукъ о духѣ передвигается отъ познанія общаго, съ которымъ

---

[2]) „Logik", II, 2 (2-е изд.), стр. 280. Вундтъ заходитъ слишкомъ далеко. При помощи аналогіи, сравненія со сходными положеніями въ прошломъ можно, конечно, заранѣе опредѣлить до извѣстной степени будущее духовное содержаніе, результаты духовнаго развитія; но это возможно только путемъ аналогіи.

[1]) Ср. Wundt, „Logik", II, 2 (2-е изд.), стр. 271, „System der Philosophie", Лейпцигъ, 1889, стр. 153—156.

при условіи абстракціи различій всѣ отдѣльныя лица согласны, къ великой проблемѣ индивидуаціи» (стр. 299). Дильтей въ этомъ случаѣ ставитъ себѣ такую задачу, которая не имѣетъ ничего общаго не только съ естественными науками, но и съ исторіей, какъ я старался это доказать еще во «Введеніи» [1]).

Но методы естествознанія необходимы каждому научно-мыслящему человѣку. Самъ Дильтей противъ воли служитъ тому примѣромъ. Въ общепризнанномъ методѣ наукъ о духѣ онъ усматриваетъ ту же дѣятельность, что и въ естественныхъ наукахъ; такъ, онъ надѣется, что сравнительный методъ постепенно придастъ всѣмъ спеціальнымъ наукамъ характеръ теорій (стр. 143); онъ говоритъ, что задача исторіи, какъ и естественныхъ наукъ—здѣсь онѣ прямо рекомендуются какъ образецъ—состоитъ въ разрѣшеніи цѣлаго путемъ отдѣльныхъ его соотношеній (стр. 138); мало того, отвергая аналогіи естествознанія, онъ чуть-ли не въ тотъ же моментъ говоритъ о союзѣ, какъ о «единствѣ воли, обладающемъ опредѣленной структурой», которая образуется въ зависимости отъ цѣлей союза (стр. 88—89). А въ вышеупомянутыхъ статьяхъ его дѣло идетъ постоянно о «структурной связи» духовныхъ элементовъ индивида. Структура же—понятіе біологическое [2]).

Итакъ, Дильтей отчасти правъ, если отвергаетъ пользованіе понятіями естествознанія въ наукахъ о духѣ, но совершенно неправъ, если отвергаетъ естественно-научные методы. Его полемика главнымъ образомъ основана на томъ, что вмѣсто естественно-научныхъ понятій, которыя отчасти слѣдуетъ совершенно отвергнуть въ исторіи, отчасти же примѣнять съ большой осторожностью, онъ постоянно имѣетъ въ виду естественно-научные методы, безъ которыхъ не можетъ обойтись ни одна наука. Затѣмъ мы видѣли, что онъ ошибается относительно Конта; если даже допустить, что френологія Конта—чистѣйшій продуктъ натурализма, то и въ такомъ случаѣ онъ не думалъ выводить дедуктивнымъ

---

[1]) Съ этимъ согласуется также взглядъ Дильтея, напоминающій теорію многихъ ученыхъ, которые отрицаютъ реальное существованіе общества и признаютъ только индивидуальное бытіе (см. выше стр. 113 и слѣд.). Государство, общество, религія, искусство и наука по Дильтею представляютъ собою „абстрактныя сущности, скрывающія отъ взора изслѣдователя дѣйствительность" и въ этомъ смыслѣ подающія поводъ къ „туманнымъ понятіямъ и призракамъ" (Einleitung i. d. G., стр. 52 и слѣд.); эти-то туманности Дильтей хочетъ изгнать. Та же мысль лежитъ въ основѣ теоріи Дильтея, когда онъ причисляетъ къ „психическимъ фактамъ второго порядка" то, что переживаетъ индивидъ и что укореняется въ немъ въ формѣ прочнаго предрасположенія вслѣдствіе отношеній къ обществу (см. выше стр. 325).

[2]) Только съ натяжкой можно буквально понимать слово структура и представлять себѣ при этомъ строеніе, состоящее изъ неорганическихъ частей.

путемъ соціологію изъ біологіи, а всегда желалъ, чтобы общественныя явленія были изслѣдуемы индуктивнымъ способомъ.

На дѣлѣ соціологія, пользуясь естественно-научными методами, которыми вовсе не слѣдуетъ пренебрегать, — сравненіемъ, индукціей и дедукціей, дала больше, нежели думаетъ Дильтей. Въ особенности древнѣйшія эпохи исторіи опровергаютъ невѣріе въ коллективныя, родовыя понятія, къ которому склоняется Дильтей, и которое у Риккерта, Леманна (см. выше стр. 178) и др. обратилось въ догматъ; эти эпохи представляютъ очень много однообразія [1]), признаннаго наукой соціологіи. Онѣ подаютъ поводъ къ предположенію, что многое однообразное, многія явленія, которыя дѣлаютъ возможнымъ опредѣленіе постоянной причины, слѣдовательно могутъ стать предметомъ науки, повторяются и въ позднѣйшей исторіи, если только философъ будетъ вникать въ самую сущность фактовъ и выводить свои заключенія изъ живого ихъ представленія. Такія требованія справедливо проявляетъ къ ученымъ Дильтей; еще до него ихъ предъявлялъ Гердеръ [2]).

Попытку такого рода представитъ второй томъ предлагаемаго сочиненія. Но по моему уже теперь можно до извѣстной степени распознать жизненные процессы исторіи, и чтобы оправдать мою увѣренность, я въ слѣдующей главѣ изложу краткій очеркъ моей собственной теоріи. Это не больше чѣмъ эскизъ, который можетъ дать лишь грубыя, отовсюду замѣтныя очертанія моихъ воззрѣній. Болѣе глубокое изслѣдованіе и дальнѣйшее развитіе подробностей читатель найдетъ лишь во второмъ томѣ.

---

[1]) Однообразіе проявляется въ міросозерцаніи, нравахъ, соціальныхъ учрежденіяхъ; распространяется также на многія культурныя блага, т. е. способы продленія или защиты жизни и притомъ, по выраженію A. Vierkandts'a ("Naturvölker und Kulturvölker", Лейпцигъ, 1896, стр. 100), не только на „первичныя" пріобрѣтенія, т. е. такія, происхожденіе которыхъ основано на сравнительно простыхъ процессахъ сознанія, но и на „вторичныя", т. е. на такія, которыя являются результатомъ комбинаціи простѣйшихъ духовныхъ процессовъ; если эти процессы повторяются, то повтореніе одной и той же комбинаціи сначала кажущееся маловѣроятнымъ, опредѣленно доказывается. Эту удивительную гармонію въ сферѣ культуры A. Bastian („Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen", Берлинъ, 1881) возвелъ въ понятіе „мысли народовъ"; правильнѣе было бы назвать ее „мыслью человѣчества". Бастіанъ хочетъ сказать этимъ, что идеи различныхъ народовъ человѣчества развиваются въ одномъ направленіи, что важныя изобрѣтенія совершаются поэтому самопроизвольно въ различныхъ мѣстахъ, независимо другъ отъ друга. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Бастіанъ тоже признаетъ заимствованіе, которому другіе изслѣдователи, какъ напримѣръ F. Ratzel („Anthropogeographie", II, стр. 725 и слѣд.), приписываютъ гораздо болѣе значительную роль, считая его наиболѣе частой причиной сходныхъ чертъ культуры.

[2]) „Ideen zur Philosophie der Geschichte", 8 книга, начало: „философъ исторіи въ основаніе своей науки не можетъ класть абстракціи, а только одну исторію".

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Очеркъ личныхъ воззрѣній автора.

Эмпирическое и генетическое изслѣдованіе общества должно начинаться съ человѣческой орды, которую Шеффле правильно сравниваетъ съ такъ называемыми животными обществами (Эспинасъ). Изолированный человѣкъ, — существовалъ-ли онъ когда-либо или нѣтъ, для соціологіи безразличенъ. Орда представляетъ собою то плодотворное зерно, изъ котораго динамика человѣческой воли создала всѣ позднѣйшія соціальныя образованія.

Жизнь орды вначалѣ не опредѣляется никакими правилами. Вначалѣ необходимо предположить исключительное господство инстинктовъ, въ особенности стремленія къ добыванію пищи и къ самосохраненію; только стремленія эти удовлетворяются не каждымъ въ отдѣльности, а всѣми сообща. Общеніе первоначально основывается на инстинктѣ, на соціальныхъ мотивахъ человѣка, а не на сознательномъ подчиненіи искусственному порядку. Нельзя также, чтобы стремленіе къ воспроизведенію потомства было связано какими-либо правилами; первобытное состояніе по всей вѣроятности характеризуется безпорядочными половыми сношеніями, не ограниченными ни родствомъ паръ ни продолжительностью союза [1]). Міровоззрѣніе первобытной эпохи выражается въ вѣрѣ въ духовъ, о которой рѣчь была выше (стр. 309 и слѣд.).

Но потребности внѣшней жизни, а равно и собственной природы придаютъ волѣ опредѣленныя формы. Прежде всего, подъ давленіемъ постоянной необходимости защиты отъ врага, возникаетъ военная каста, которая держитъ въ подчиненіи мирныхъ работниковъ. Классъ работниковъ состоитъ въ большинствѣ случаевъ, если не всегда, изъ военнопленныхъ и женщинъ. Тамъ, гдѣ женщины сами принадлежатъ къ военной кастѣ, онѣ имѣютъ одинаковыя права съ мужчинами. Одновременно съ этимъ возникаетъ семья. Пользуясь изслѣдованіями Моргана, я утверждаю, что кровная семья, образовавшаяся изъ дѣтей мужского и женскаго пола отъ одной и той же матери, была первой формой человѣ-

---

[1]) Ср. H. Spencer, „Principles of Sociology", §§ 291—296. Приведенные Спенсеромъ факты должны говорить противъ „Promiscuität", а на дѣлѣ подтверждаютъ отсутствіе какихъ-либо правилъ въ сферѣ половой жизни первобытнаго человѣчества. Напримѣръ, у бушменовъ и калифорнскихъ индѣйцевъ нѣтъ слова для обозначенія понятія „бракъ".

ческой семьи. Привычка связываетъ семью. Повидимому, въ началѣ XIX вѣка такая форма семьи существовала еще у гавайцевъ [1]).

Постепенно вмѣсто такого совмѣстнаго сожительства долженъ былъ выработаться обычай брать женъ изъ чужой группы племени. Возможно, что первоначально это было средствомъ борьбы противъ чужого племени, у котораго отбирались работницы. Опытъ вскорѣ убѣдилъ людей, что потомство отъ чужихъ женщинъ бываетъ крѣпче, чѣмъ отъ единокровныхъ; поэтому возникъ обычай брать если не чужихъ, то, по крайней мѣрѣ, не родственныхъ по крови женщинъ. Такимъ путемъ образуется групповая семья (Punalua у Моргана) нѣсколькихъ братьевъ и нѣсколькихъ женщинъ изъ чужой группы, явленіе это понынѣ часто встрѣчается у полинезійцевъ; о немъ говоритъ и Цезарь въ описаніи британскихъ племенъ; другую форму семьи составляетъ союзъ нѣсколькихъ сестеръ и нѣсколькихъ мужчинъ изъ чужихъ группъ; существованіе этой формы брака Морганъ доказалъ у тибетцевъ, кантовъ (дравидскаго племени) и другихъ племенъ; у сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ это была прежняя форма семьи [3]).

Культъ духовъ предыдущей эпохи остается, но превращается въ сознательный культъ предковъ, съ тѣхъ поръ какъ родственныя отношенія опредѣлены точнѣе. Сюда присоединяется еще и общій анимизмъ, общее одухотвореніе силъ и явленій природы [4]).

---

[1]) Morgan, „Ancient Society", стр. 414 и слѣд.

[2]) Morgan, op. cit., стр. 424 и слѣд.

[3]) Спенсеръ полагаетъ, что и анимизмъ произошелъ изъ вѣры въ духовъ людей (P. S. § 184 и слѣд.). Первобытные люди носили названія естественныхъ предметовъ, напр. луны, и это обстоятельство, по мнѣнію Спенсера подало поводъ, благодаря недоразумѣнію, переносить духъ умершихъ на предметы окружающаго міра. Максъ Мюллеръ полагаетъ, что имена мужескаго или женскаго рода, которыя давались явленіямъ природы, привели къ ихъ олицетворенію. Объясненія Спенсера натянуты, а теорія Макса Мюллера легко опровергается тѣмъ фактомъ, что въ большинствѣ первобытныхъ языковъ вовсе нѣтъ обозначенія различій по родамъ. (Ср. Spencer, „Principles of Sociology", I, 3 изд., 1885, Appendix B. § 14, стр. 828). Остается только теорія E. B. Taylor'a; по его мнѣнію олицетвореніе внѣшняго міра основывается на непроизвольномъ процессѣ мышленія, при помощи котораго мы проектируемъ и собственную нашу жизнь во внѣшнемъ мірѣ. И теперь еще склонность эта очень сильна; олицетворяются суда (въ англійскомъ языкѣ всякій корабль женскаго рода), оружіе (пѣснь меча Кернера), платье (пѣснь плаща Гольтейса) и другіе предметы. Какъ же сильна должна была быть эта склонность въ періодъ младенчества человѣка? Фетишизмъ представляетъ лишь спеціальный родъ анимизма.

[4]) Священное животное имѣлъ каждый родъ (арабское batn = чрево матери), также и язычники-арабы. Ср. Robertson Smith („Kinship and marriage in early Arabia", Лондонъ, 1885, стр. 33, 209—211, 224). Смитъ сдѣлалъ свои открытія независимо отъ изслѣдованій Моргана въ Америкѣ и Австраліи. Отсюда видно, насколько совпадаютъ ходъ идей и учрежденій въ соціальной жизни въ самыхъ разнообразныхъ и отдаленныхъ уголкахъ земли Th. Nöldeke („Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft", т. 40,

Этотъ типъ общества, первый вышедшій за предѣлы совершенно неорганизованной орды, — племя, раздѣленное на групповыя семьи съ анимистическимъ міровоззрѣніемъ, еще встрѣчается теперь у полинезійцевъ, африканцевъ и въ нѣкоторыхъ другихъ частяхъ свѣта.

Групповая семья все болѣе и болѣе утверждается, она образуетъ жизненную единицу, какъ въ мирное, такъ и въ военное время. Семья нуждается въ вождѣ, и изъ нея образуется gens (Морганъ примѣнилъ это римское названіе для обозначенія всѣхъ подобныхъ организацій, и терминъ этотъ вошелъ въ употребленіе; греческое γένος, еврейское— mis'hpochah, древненѣмецкое Sippe, нижненѣмецкое Slacht). Gens Морганъ наблюдалъ прямо въ жизни у индѣйцевъ племени сенека, среди которыхъ онъ долго жилъ въ качествѣ пріемнаго члена рода соколовъ (Ancient Society, стр. 81). Пока въ gens господствуютъ женщины, и родство исчисляется по женской линіи, gens имѣетъ тотемъ, т. е. знакъ на щитѣ, изображающій священное животное рода [1]); обычай, который въ эпоху анимизма и позднѣе находится въ связи со всеобщей вѣрой въ переселеніе души человѣка въ животныхъ.

Замѣчательно, что тотемизмъ прекращается, когда родство начинаютъ исчислять по мужской линіи. На мѣсто священнаго животнаго становится тогда родоначальникъ. Родъ является наиболѣе прочной единицей естественной, основанной на кровномъ родствѣ организаціи общества. Менѣе прочно единство племени, отъ котораго часто отдѣляется родъ; еще слабѣе единство народа, состоящаго изъ нѣсколькихъ племенъ. На этой ступени организаціи человѣкъ прежде всего чувствовалъ себя

1886, стр. 148 и слѣд.) выставляетъ разнаго рода возраженія противъ Робертсона Смита; всѣ они представляются мнѣ неубѣдительными. Онъ указываетъ, главнымъ образомъ, на то, что названія животныхъ служили вмѣстѣ съ тѣмъ именами людей, слѣдовательно могли обозначать родоначальника племени. Между тѣмъ, въ силу матріархата, отчасти доказаннаго Робертсономъ Смитемъ для всѣхъ семитскихъ первобытныхъ племенъ, отчасти справедливо предполагаемаго, и самимъ Нельдеке фактически признаннаго, племена имѣли не родоначальника, а родоначальницу; у нихъ не могло быть именъ мужскаго рода, обычай же давать названія животныхъ людямъ преставляется слѣдствіемъ тотемизма, а не причиной его. У древнихъ евреевъ B. Stade („Geschichte des Volkes Israel" I, 1887, стр. 405—406) тоже указываетъ на слѣды тотемизма по примѣру Робертсона Смита.

[1]) Знаю, что Fustel de Coulanges (особенно въ „Recherches sur quelques problèmes d'histoire", 1885) считаетъ иллюзорнымъ этотъ первобытный коммунизмъ gens и связанныя съ нимъ свободу, равенство и братство. Но Фюстель де Кулапжъ единственный, или вѣрнѣе, былъ единственнымъ ученымъ такого образа мыслей; всѣ остальные единогласно признаютъ существованіе родового коммунизма и собираютъ изъ года въ годъ все больше доказательствъ. Такъ, русскій соціологъ М. Ковалевскій, пользуясь изслѣдованіями русскихъ ученыхъ о древне-русскихъ формахъ собственности (отчасти еще сохранившихся, напр. въ крестьянской общинѣ, извѣстной подъ именемъ „міра"), приходитъ къ слѣдующему заключенію („Annales de l'Institut Interna-

членомъ рода, а не членомъ семьи. Когда Саулъ былъ избранъ царемъ, онъ счелъ это честью не для семьи своей, не для отца своего Кисы, а для своего рода, и съ удивленіемъ воскликнулъ: «Родъ мой самый маленькій въ колѣнѣ Веніамина» (I кн. Царей 9, 21). А у Гомера (Иліада IX, 63) одинъ сварливый человѣкъ названъ ἀφρήτωρ, т. е. не принадлежащимъ или недостойнымъ принадлежать къ фратріи, къ союзу нѣсколькихъ родовъ.

Къ общему культу предковъ (у римлянъ «sacra gentilicia») присоединяется еще въ видѣ дальнѣйшихъ элементовъ связи: общая собственность и общая обработка земли [2]).

Міровоззрѣніе этой эпохи развивается изъ коммунизма въ натуралистическій политеизмъ, т. е. изъ простого описанія явленій природы путемъ олицетворенія въ богатую миѳологію, повѣтствующую о разнообразныхъ судьбахъ боговъ (см. выше стр. 295).

Такое общественное устройство встрѣчается и понынѣ у многихъ народовъ во всѣхъ частяхъ свѣта (исключая Полинезіи); существуетъ и въ восточной Европѣ въ новыхъ формахъ, достигшихъ высшей ступени развитія и пережившихъ измѣненія; всѣ историческіе народы прошли черезъ нихъ. Это міровоззрѣніе навѣрное продолжалось тысячелѣтія; оно существовало уже въ древнемъ арійскомъ мірѣ. Оно было еще въ силѣ въ эпоху возникновенія гомеровскихъ поэмъ, пѣсни о Нибелунгахъ и сохранилось въ формѣ различныхъ преданій даже въ историческій періодъ европейскихъ народовъ.

Подъ защитой рода, состоящаго изъ нѣсколькихъ мужчинъ и столькихъ же женщинъ, въ концѣ концовъ каждый мужчина начинаетъ жить съ одной женщиной; возникающая такимъ путемъ моногамическая семья стремится передать своему потомству имущество, не дать ему вернуться въ родъ. Общность въ имуществѣ и въ трудѣ распадается, каждая семья хочетъ жить для самой себя, если возможно—на счетъ другихъ,

---

tional de Sociologie", publiées sous la direction de R. Worms, т. I, Парижъ 1895, стр. 30—31): „На основаніи изслѣдованій нашихъ статистиковъ и этнографовъ, я утверждаю, что невозможно поддерживать гипотезу индивидуальной собственности, будто-бы предшествовавшей всѣмъ попыткамъ сдѣлать общей землю и ея произведенія. Гипотеза эта, благодаря замѣчательнымъ работамъ Фюстель де Куланжа, все болѣе и болѣе распространяется, что однако, не мѣшаетъ ей быть въ существѣ неправильной". Ковалевскій опровергаетъ также теорію моногамической семьи у первобытныхъ народовъ Э. Вестермарка, при помощи данныхъ объ организаціи населенія Сибири и Кавказа (op. cit, стр. 32). Путешествуя по Кавказу („Revue internationale de Sociologie", т. I, Парижъ, 1893, стр. 297 и слѣд.), Ковалевскій имѣлъ возможность получить яркое представленіе о gens и объ анимизмѣ; пользуясь изслѣдованіями другихъ ученыхъ, онъ ярко описываетъ („Revue internationale de Sociologie", II, 1894, стр. 83) общность работы у первобытныхъ народовъ.

стремится накопить богатства; власть главы рода теряетъ свое значеніе. Посреди смятенія спасителемъ выступаетъ «законодатель».

Онъ признаетъ законность эгоизма семей, но при этомъ старается вновь соединить ихъ при помощи новыхъ искусственныхъ узъ. Старые обычаи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и старое право коммунизма, исчезаютъ; законодатель долженъ создать новые искусственные обычаи, которые заключали бы въ себѣ и право и мораль. Онъ издаетъ абстрактныя заповѣди, которыя ставитъ подъ защиту не одного какого-либо домашняго бога, признаваемаго родомъ, а подъ охрану общихъ боговъ природы. Эти боги благодаря новой организаціи становятся нравственными божествами (см. выше стр. 295 и слѣд.). На мѣсто патріархальной власти является государство, на мѣсто родины—отечество, изъ естественной общины образуется искусственное общество [1]).

Общество велико! Отдѣльный человѣкъ не можетъ услѣдить за нимъ; равнымъ образомъ, и общество не въ состояніи наблюдать за индивидомъ. Необходимо создать единицу меньшаго объема, которая связывала бы и охраняла общество, какъ въ прежнее время связывалъ и охранялъ его родъ. Такой единицей служитъ сословіе. Законодатель всюду долженъ учреждать сословія; въ Азіи и Египтѣ сословія возникаютъ въ силу раздѣленія труда и превращаются въ строго замкнутыя касты. Въ классической древности сословныя различія основываются на имущественномъ неравенствѣ и на характерѣ услугъ, оказываемыхъ государству. Воины сражаются уже не по филамъ и фратріямъ, какъ у Гомера (Иліада II, стихи 362 и 363), а, какъ у римлянъ и у аѳинянъ, дѣлятся по роду оружія, соотвѣтствующаго имущественному значенію того или другаго класса. У романскихъ и германскихъ народовъ въ средніе вѣка сословный порядокъ основанъ на соціальномъ раздѣленіи труда и различаетъ крупныхъ землевладѣльцевъ (они вмѣстѣ съ тѣмъ была воинами), духовенство, горожанъ (ремесленниковъ), крестьянъ.

---

[1]) Эту противоположность F. Tönnies („Gemeinschaft und Gesellschaft", Лейпцигъ, 1887) справедливо признаетъ основной; въ основѣ общины лежитъ по его теоріи, воля человѣчества или „Wesenwille"; общество же создается индивидуальной волей, произволомъ. Тенніесъ отъ всѣхъ соціологовъ отличается тѣмъ, что центральнымъ пунктомъ своего изслѣдованія сдѣлалъ волевыя отношенія. Его принципы имѣютъ важное значеніе, но страдаютъ неполнотой. Кромѣ естественной общины ему слѣдовало бы заняться еще и искусственной, которая даже въ эпоху общественности обнаруживается всюду, гдѣ людей не раздѣляетъ жажда наживы, а наоборотъ связываетъ какая-либо общая идея. Община тогда основывается уже не на узахъ крови и „волѣ человѣчества", а на духовномъ родствѣ. Во второмъ томѣ я ближе коснусь теоріи Тенніеса, о которой не упоминалъ въ критическомъ обзорѣ; въ принципѣ Тенніесъ не расходится со мной, поэтому лучше будетъ сопоставить наши теоріи и разобрать ихъ вмѣстѣ.

Сословіе даетъ права, но вмѣстѣ съ тѣмъ налагаетъ обязанности; особымъ правамъ соотвѣтствуютъ особыя обязанности. Государство, общій органъ исполнительной власти для всѣхъ сословій, заботится о поддержаніи экономическаго благосостоянія каждаго сословія. Государство должно отражать опасность, угрожающую сословію. Въ азіатскомъ натуральномъ хозяйствѣ для прочности экономическаго порядка является достаточнымъ наслѣдственное право; въ классической древности, наоборотъ, государство пользовалось различными средствами, чтобы предотвратить обѣдненіе гражданъ. Сюда относятся частые примѣры вмѣщательства въ распредѣленіе имуществъ, напримѣръ сисахтія, Солона въ началѣ сословнаго періода Аѳинъ разнообразныя χρεωκοπίαι, т. е. уменьшеніе долговъ частныхъ лицъ, для котораго въ новыхъ языкахъ нѣтъ вовсе техническаго термина, наконецъ, все аграрное законодательство Рима. Къ экономическимъ мѣропріятіямъ слѣдуетъ отнести также выселеніе обѣднѣвшихъ гражданъ въ колоніи; эмиграція въ древности постоянно носила государственный характеръ, а не частный [1]).

Въ періодъ средневѣкового христіанства сословія такъ же заботятся о своемъ экономическомъ благосостояніи: аристократія пользуется правомъ первородства по отношенію къ наслѣдованію имуществъ; духовенство извлекаетъ выгоды изъ огромныхъ богатствъ церкви; горожане устраиваютъ цехи; крестьяне, поскольку свободны, организуютъ товарищества (Markgenossenschaften), оказывающія защиту и помощь отдѣльнымъ лицамъ. Вся средневѣковая эпоха преникнута духомъ не только частнаго, но и правительственнаго товарищества. Всякое новое сословіе, напримѣръ, сословіе ученыхъ, тотчасъ организуется въ товарищество наряду съ уже существующими. Средневѣковой университетъ, какъ извѣстно, и по названію своему и по уставу, является товариществомъ.

Энергія сословнаго общества отражается и на воспитаніи. Предоставленное въ періодъ родового быта семьѣ и роду, воспитаніе становится задачей сословія или государства. Греческое государство подчиняетъ строгому надзору подрастающаго гражданина вплоть до 18 или 20-лѣтняго возраста и воспитываетъ его посредствомъ гимнастики и «музыки» для чисто-государственныхъ цѣлей,—войны и служенія богамъ. Римлянинъ воспитывается соотвѣтственно своему сословію въ мирное время посредствомъ «mos majorum», а на войнѣ при помощи строгой дисциплины. Въ средніе вѣка каждое сословіе придерживается строгаго порядка воспитанія потомства.

Восточный міръ не вышелъ еще изъ формы сословной организаціи;

[1]) Ср. M. Weber, „Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht“, Штутгартъ, 1891, стр. 7.

онъ застылъ въ ней. Только въ настоящее время, и то благодаря вмѣшательству европейцевъ, повидимому, и на Востокѣ старыя формы начинаютъ разлагаться.

Народы классической древности не сохранили своихъ жизненныхъ формъ; эгоизмъ порвалъ узы, сдерживавшія ихъ полезную силу въ предѣлахъ служенія обществу. У грековъ въ IV вѣкѣ обязанности по отношенію къ государству, особенно военная служба, приходятъ въ упадокъ. Сократъ долженъ былъ участвовать во многихъ походахъ, исполнялъ различныя должности, а Платонъ ведетъ уже жизнь частнаго человѣка». Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν вначалѣ считалось позорнымъ, затѣмъ стало нормальнымъ. На мѣсто войска гражданъ появляются наемники. Литература, въ прежнее время занимавшаяся общественною жизнью, все болѣе и болѣе отъ нея устраняется. Древняя аѳинская комедія носила политическій характеръ, средняя разбираетъ еще литературные вопросы, новая—описываетъ только любовныя похожденія или проказы прислуги. Всѣ стремленія имѣютъ въ виду увеличеніе имуществъ, богатства сосредоточиваются въ немногихъ рукахъ, число рабовъ растетъ, обѣднѣвшіе граждане стараются не имѣть дѣтей. Новыхъ колоній не появляется, въ 352 году до Р. Х. Аѳины основали послѣднюю колонію. Начинается уже въ срединѣ II вѣка до Р. Х. вырожденіе Эллады, оплакиваемое Полибіемъ; оно постоянно развивается въ эпоху римскаго владычества. Упадокъ общества проявляется и въ ослабленіи энергіи дальнѣйшаго его развитія, т. е. воспитанія (см. стр. 93). Гимнастика, предназначенная для цѣлей государства, перестаетъ быть обязательной и предоставляется свободному выбору, вслѣдствіе этого она въ большинствѣ случаевъ находится въ пренебреженіи. Вмѣсто прежняго „музыкальнаго“ образованія появляется энциклопедическое, которое не служитъ такимъ государственнымъ цѣлямъ, а разсчитано лишь на духовное наслажденіе жизнью. Только это образованіе получаетъ государственную организацію; въ школахъ, содержимыхъ обществомъ, преподаются исключительно грамматика и реторика [1]).

По тому же пути, что и греческія государства, шла могущественная римская республика. И здѣсь, съ середины II вѣка до Р. Х.,

[1]) Даже въ идеальныхъ требованіяхъ приписываемаго Плутарху трактата о воспитаніи, изъ пяти гимнастическихъ военныхъ упражненій осталось одно лишь метаніе дротика; зато вводятся стрѣльба изъ лука и охота, которыя въ классическій періодъ оставлялись безъ вниманія, потому что не имѣли отношенія къ военной службѣ. Сочиненіе Лукіана: „Анахарсисъ или о гимнастикѣ“ не должно насъ вводить въ заблужденіе. Въ немъ описывается не современная Лукіану дѣйствительность, а періодъ отъ Солона, причемъ многія фразы вкладываются въ уста самому Солону,—вплоть до Аристофана: объ эпохѣ Аристофана Лукіанъ отзывается восторженно.

стремленіе къ накопленію богатствъ становится господствующимъ, масса свободныхъ гражданъ бѣднѣетъ, о колоніяхъ уже не думаютъ. Гракхи стараются остановить этотъ процессъ, но терпятъ неудачу. Въ результатѣ Марій долженъ былъ принимать неимущихъ гражданъ въ войско. Такъ такъ высшіе классы стремились исключительно къ наживѣ и не соглашались на жертвы, не могли, слѣдовательно, управлять государствомъ, то общество утратило сознаніе свободы. Въ императорскій періодъ римское общество toto genere отличается отъ общества временъ республики [1]). Сословія превращаются въ классы, основанные исключительно на имущественномъ неравенствѣ. Классъ теряетъ характеръ государственно-правового отношенія, которымъ обладало сословіе, и превращается въ чисто фактическое отношеніе. Государству всѣ классы обязаны платить налоги. Государство не живой организмъ, а мертвый механизмъ, приводимый въ движеніе не добровольной дѣятельностью сословій а оплаченной службой должностныхъ лицъ. Понятіе «жалованья» было, какъ извѣстно, чуждо республикѣ и появляется лишь въ періодъ имперіи. Государство только охраняетъ границы и поддерживаетъ правовой порядокъ, главнымъ образомъ разрабатывая гражданское право въ направленіи все болѣе и болѣе утонченной казуистики. Въ остальномъ оно примѣняетъ принципъ «laisser faire, laisser aller» т. е. предоставляетъ полную свободу эгоизму. Сосредоточеніе богатствъ со временемъ достигаетъ чрезвычайныхъ размѣровъ. Извѣстно, что во времена Нерона шесть сенаторовъ владѣли половиной провинціи Африки, а Сенека, которому сильно задолжала за нѣсколько лѣтъ до того завоеванная провинція Британнія, своими требованіями чуть-ли не довелъ ее до возстанія. И въ данномъ случаѣ началось вырожденіе населенія сперва въ Италіи, затѣмъ въ провинціяхъ. Государство становится беззащитнымъ; на границахъ оно поселяетъ германцевъ для защиты отъ другихъ германцевъ, а въ концѣ концовъ ему приходится принимать варваровъ на службу внутри имперіи Варвары съ теченіемъ времени начинаютъ сознавать свою силу и становятся господами страны.

---

[1]) Нельзя понять римскую исторію, если не выяснить себѣ, что въ ней слѣдуютъ одинъ за другимъ три разнородныхъ типа общества, основанныхъ на различныхъ принципахъ. Вначалѣ идетъ родовое общество, патріархальное затѣмъ сословное, и, наконецъ, пользуясь новѣйшимъ терминомъ, гражданское Однако, многіе историки и юристы говорятъ просто о „римскомъ“ обществѣ Такъ, R. v. Ihering („Der Zweck im Recht“, I, 2-е изд., Лейпцигъ, 1884, стр 508) не замѣчаетъ, что различныя законодательныя ограниченія свободы законами о нравственности и роскоши, перечисляемыя имъ въ римской исторіи, предлагаютъ сословный порядокъ; съ ослабленіемъ сословной организаціи падаютъ и ограниченія, а потому въ эпоху имперіи они уже не имѣютъ значенія для общества.

Пестрому, безпорядочному разнообразію волевыхъ стремленій въ такомъ разлагающемся обществѣ соотвѣтствуетъ пестрая масса міровоззрѣній. Помимо туземныхъ религій и занесенныхъ изъ Азіи и Египта, было достаточно много сектъ, возникшихъ благодаря философскимъ ученіямъ. Стоицизмъ и эпикуреизмъ, неопиѳагорейцы, позднѣе неоплатоники, скептики,—всѣ эти школы вступаютъ между собою въ борьбу въ средѣ образованныхъ и необразованныхъ слоевъ населенія, пока, наконецъ, христіанство, возникшее въ средѣ еврейства и нѣкоторыхъ отраслей эллинской философіи, не привлекло къ себѣ всѣхъ умовъ. Но христіанство не носило характера жизнерадостнаго міровоззрѣнія; это было пессимистическое ученіе, безразлично или враждебно относившееся къ государству; оно возвышало и укрѣпляло отдѣльныхъ людей, но античное общество привело къ эвтаназіи [1]).

Сословное средневѣковое общество тоже не было долговѣчнымъ. Границы его были слишкомъ тѣсны для эгоизма, а религія, богатая предписаніями и внѣшними обрядами, естественно не могла удовлетворить тѣхъ, кто искалъ въ благочестіи и вѣрѣ основъ жизни (см. выше стр. 296 и слѣд.).

Богатства, естественно умножившіяся благодаря труду ряда поколѣній, сокровища Востока и, наконецъ, Новаго Свѣта, раздражали аппетиты; неимущіе классы находились въ угнетенномъ положеніи, отъ котораго не могли избавиться, потому что вся земля была занята. Въ XV вѣкѣ, а во Франціи и въ Великобританіи еще раньше, возникаетъ борьба всѣхъ противъ всѣхъ; казалось, только радикальныя мѣры могли помочь обществу; такого рода мѣры предлагалъ въ политикѣ Маккіавелли, въ хозяйствѣ Томасъ Моръ. Исторія пошла по первому пути.

Кризисъ этотъ, однако, не привелъ къ паденію, главнымъ образомъ, потому что міровоззрѣніе благодаря реформаціи и Возрожденію, т. е. благодаря новой религіи и обновленію античной литературы, пріобрѣло новое, общее многимъ содержаніе. Княжескій абсолютизмъ сломилъ могущество враждовавшихъ между собою сословій и взялъ на себя регламентацію хозяйства, которая до того принадлежала имъ. Къ счастью абсолютизмъ, въ свою очередь, не могъ не подпасть подъ вліяніе идей, возникшихъ изъ соединенія религіозной реформы съ античной культурой. Абсолютизмъ сдѣлался «просвѣщеннымъ», весь свѣтъ старался развивать чувство «гуманности»; такимъ образомъ, въ періодъ XVI—XVIII вѣковъ жизнь западно-европейскихъ народовъ сдѣлала большой шагъ впередъ.

---

[1]) Отъ греческихъ словъ: eu (=хорошо) и thanatos (=смерть): тихая смерть. Примѣч. перев.

Дѣйствительно, все способствовало подъему. Нравственный идеализмъ составлялъ основу новой протестантской религіи въ такой же мѣрѣ, какъ и новой философіи; то же слѣдуетъ сказать главнымъ образомъ о «естественной религіи», принятой философами, у древнихъ философовъ было открыто много религіозныхъ идей, которыя, правда имѣли извѣстное отношеніе къ христіанству, но не могли считаться продуктомъ откровенія и потому образовали «естественную» религію. Хозяйственный порядокъ вообще регулировался абсолютизмомъ, хотя въ большинствѣ случаевъ фискальная организація проявила свое дурное вліяніе.

Конечно — при всѣхъ своихъ заслугахъ — абсолютизмъ былъ лишь крайнимъ средствомъ въ нуждѣ, неорганическимъ учрежденіемъ которое не могло просуществовать долго. Политическая теорія, начиная съ XVI вѣка требовала участія всѣхъ гражданъ въ управленіи государствомъ. Въ такой же степени и экономическая теорія реагировала противъ меркантилизма и его особаго придатка—фискализма. Политики требовали новаго государственнаго устройства, а экономисты указывали на необходимость «естественной свободы» для хозяйства, проповѣдывали неограниченное господство частной воли, сдерживаемое исключительно правовыми принципами, но не экономическими мѣропріятіями государства.

Какъ политическая, такъ и экономическая «свобода» возникли къ концу XVIII вѣка, и окончательно утвердились въ срединѣ XIX вѣка, отчасти благодаря революціи, отчасти же мирнымъ путемъ. Но если политическая свобода создала конституціонное государство, новый порядокъ, то экономическая — принципъ «laisser faire, laisser aller», какъ и въ древности вызвала большое замѣшательство. Правда виною тому не одна экономическая свобода. Наряду съ ней появился всемірный рынокъ; постоянно увеличивающееся благодаря успѣхамъ техники производство начало работать не только на видимый, надежный кругъ потребителей, но и на все расширяющійся, необозримый, ненадежный рынокъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, торговля, которая въ прежнее время всегда стояла позади производства, пріобрѣтаетъ небывалое доселѣ значеніе. Въ результатѣ возникаетъ анархія хозяйства; постоянно обогащаются экономически обезпеченные классы, между тѣмъ какъ прочіе не участвуютъ на одинаковыхъ основаніяхъ въ распредѣленіи все увеличивающихся общественныхъ богатствъ.

Эти перемѣны въ XIX вѣкѣ совершились во внѣшней сферѣ жизни. Конечно, внѣшняя оболочка вліяетъ и на внутреннее содержаніе. Но и во внутренней жизни за это время совершился столь же крупный переворотъ. Наука и философія XVIII вѣка, если исключить отдѣльныя эмпирическія теченія, въ общемъ все еще основаны на дедукціи и синтезѣ.

Этотъ характеръ науки въ связи съ весьма еще сильнымъ религіознымъ теченіемъ, проходящимъ черезъ всѣ поколѣнія, создавалъ и поддерживалъ тотъ жизнерадостный идеализмъ, которому мы удивляемся въ вѣкѣ философовъ. Истинное, доброе, прекрасное представляются XVIII вѣку твердью небесною надъ землей; до нея можно возвыситься при помощи стремленій и борьбы [1]).

XIX вѣкъ, наоборотъ, носитъ индуктивный и аналитическій характеръ. Онъ стремится, главнымъ образомъ, изучить дѣйствительность, проникнуть въ ея законы и обратить ихъ для цѣлей человѣчества. Онъ нагромождаетъ факты на факты, открываетъ элементы связи, которыхъ раньше и не замѣчали, но зато теряетъ силу и потребность творить и созидать. Въ массѣ объектовъ человѣкъ себя потерялъ, его собственныя произведенія показались ему объектами природы, онъ взялся изслѣдовать ихъ, но они перестали уже служить ему проводниками и крыльями въ иной міръ. «Добродѣтели и пороки представляютъ собою такіе же продукты, какъ сахаръ и купоросъ», говоритъ философъ Тэнъ [2]); «искусство — уголокъ жизни, разсматриваемый сквозь темпераментъ», говоритъ его ученикъ Золя. Такимъ образомъ, даже такое явленіе природы, какъ борьба за существованіе, по духу времени, могло быть принято за норму для человѣческой исторіи, тѣмъ болѣе, что повидимому, оно совпадало съ неограниченной конкурренціей, явившейся результатомъ либеральной экономической политики.

Человѣкъ, считая себя продуктомъ природы, утратилъ вѣру въ могущество личности, а между тѣмъ эта вѣра становится все болѣе необходимой въ виду обострившейся соціальной борьбы. Ожесточенная борьба

---

[1]) О міровоззрѣніи этой эпохи получимъ ясное представленіе, если вспомнимъ, что Локкъ назвалъ мораль настоящей наукой и задачей человѣчества вообще, что Гете въ „Wahrheit und Dichtung“, 7-я кн. серьезно выразился слѣдующимъ образомъ о Геллертѣ, профессорѣ морали въ Лейпцигѣ: „Его сочиненія составляютъ основу германской нравственной культуры“; а въ шутку сказалъ: „Вѣра въ Геллерта, добродѣтель и религію для нашей публики почти что одно и то же“ (въ рецензіи на статью „Ueber den Wert einiger deutscher Dichter“ въ Frankfurter gelehrten Anzeigen“). Басня, учившая нравственной истинѣ, со времени Лафонтена до Лессинга занимала такое положеніе, какого никогда не достигала ни прежде ни впослѣдствіи; 64-лѣтній Кантъ считалъ моральныя разсужденія наиболѣе интересными даже для необразованнаго общества („Kritik der praktichen Vernunft“, Methodenlehre, изд. Kehrbach'a, стр. 183). Такъ же тверда, какъ вѣра въ добро, была и вѣра въ прекрасное. Красоту Шиллеръ называетъ „обязанностью явленій“ („Ueber Anmut und Würde“), а Гете замѣчаетъ противъ Дидро (въ „Anmerkungen zu Diderots Versuch über die Malerei“: „Природа, повидимому, дѣйствуетъ ради себя самой, художникъ дѣйствуетъ какъ человѣкъ ради людей“.

[2]) По R. Rocholl'ю („Die Philosophie der Geschichte“, I, 1878, стр. 226) эта съ одной стороны знаменитая, съ другой пресловутая, фраза встрѣчается въ первомъ изданіи сочиненія Тэна: „Essais de critique et d'histoire“ (1866)

за существованіе не способствовала развитію личности, какъ этого можно было ожидать, а, наоборотъ, сломила ее. Въ наше время признается новый типъ, для котораго выдумали уже новый терминъ—«декадентъ». Многіе описываютъ этотъ типъ, многіе рады, что принадлежатъ къ нему, но въ то же время многіе испытываютъ живое стремленіе къ личности [2]). Гдѣ нѣтъ понятія личности, тамъ нѣтъ и искусства. Оригинальность современнаго искусства состоитъ въ точной передачѣ дѣйствительности, это вовсе не относится къ искусству, а къ наукѣ, или вообще обращается не къ духу, а къ нервамъ. Во всемъ, что касается прекраснаго, гармоническаго, возвышеннаго, во всемъ истинно художественномъ мы бѣдны, разорены по сравненію съ XVIII вѣкомъ и его отголосками, перешедшими въ XIX вѣкъ.

Въ упадкѣ искусства обнаруживается тотъ фактъ, что максимумъ индивидуальности, необходимый для появленія художниковъ и воспріимчивыхъ людей, въ наше время достигается очень рѣдко. Съ другой стороны нѣтъ и того минимума индивидуальности, котораго требуетъ общество; извѣстные разряды преступниковъ количественно возрастаютъ (рецидивисты, несовершеннолѣтніе, нарушители законовъ о нравственности); большинство статистиковъ вообще признаетъ усиленіе преступнаго настроенія.

Такимъ образомъ, съ каждымъ днемъ умножаются симптомы болѣзни современнаго общества. Многіе думаютъ, что существуютъ и дѣйствуютъ силы, способныя создать новое общество. Эту роль приписываютъ соціалистическому движенію рабочихъ. Но при современныхъ условіяхъ, эта надежда представляется мнѣ обманчивой. Рабочее движеніе возникло на практикѣ не въ силу какого-либо новаго нравственнаго принципа, а подъ вліяніемъ экономической нужды; понынѣ оно поддерживается скорѣе чувствами, отрицающими существующій строй и правящіе классы, нежели положительными стремленіями къ новому идеалу. Но при помощи отрицательныхъ страстей нельзя воспитать въ человѣкѣ способность къ разрѣшенію такихъ трудныхъ задачъ, какія ставитъ себѣ современный демократическій соціализмъ, стремящійся ввести коммунизмъ орудій производства, слѣдовательно, устранить непосредственное побужденіе къ труду въ силу нужды или желанія нажиться; наряду съ этимъ соціализмъ стремится по прежнему повышать, а не понижать культуру и цивилизацію общества. И дѣйствительно, тамъ, гдѣ рабочее движеніе началось раньше,

[2]) Такъ, „Rembrandt als Erzieher“,—сочиненіе выдержавшее такое количество изданій, какого не достигала ни одна другая книга въ столь короткое время въ Германіи, представляетъ одинъ горячій призывъ къ индивидуальности.

въ Англіи и во Франціи, слѣдуетъ отмѣтить упадокъ нравственнаго идеализма. Англійское чартистское движеніе, особенно съ 1840 года было въ большей мѣрѣ проникнуто нравственнымъ идеализмомъ, нежели современные международные конгрессы рабочихъ, съ явно-анархистскими тенденціями. Парижское возстаніе въ іюнѣ 1848 года проявило бо́льшую силу и самоотверженіе и сравнительно своими слабыми средствами сдѣлало больше, нежели возмущеніе 1871 года. Всякое движеніе можно опредѣлить по его результатамъ, а до нѣкоторой степени и по ничтожности результатовъ. Идеалъ, къ которому люди горячо стремятся, находитъ себѣ выраженіе въ художественномъ произведеніи. Если бы современное соціалъ-демократическое движеніе обладало такимъ идеаломъ, то въ теченіе двухъ поколѣній, уже пережитыхъ имъ, онъ нашелъ бы себѣ выраженіе въ истинно художественномъ произведеніи. Но и въ данномъ случаѣ плодотворно было только начало, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ лирической поэзіи, отличавшейся истиннымъ вдохновеніемъ; въ наше время ничего нельзя поставить наряду съ этой поэзіей. Это не значитъ, что такъ будетъ дальше; но въ настоящее время у насъ нѣтъ творчества; какой-то этическій скептицизмъ, имѣющій отношеніе къ такъ называемому историческому матеріализму, о которомъ мы говорили выше, держитъ въ плѣну умы людей.

Оба міра, которые такъ часто противополагаютъ одинъ другому, буржуазный и рабочій, всѣмъ, что есть въ нихъ хорошаго, обязаны старому обществу; они обладаютъ нѣкоторыми способностями не въ силу своего міровоззрѣнія, а вопреки ему. Такъ и будетъ впредь, пустота и пошлость современной эпохи не исчезнутъ до тѣхъ поръ, пока вновь не появится во всѣхъ классахъ общества сознаніе вѣчной цѣнности добра и красоты. Тогда популярная наука сможетъ вновь соединить оба міра и еще прочнѣе, нежели это сдѣлала наука XVIII вѣка. Правда, такова ужъ судьба человѣческой природы! Сознаніе добра и красоты появится тогда лишь, когда тяжкія потрясенія въ обществѣ ужаснутъ всѣхъ и заставятъ внимательно отнестись къ соціальной жизни. Тогда сами собою возникнутъ новыя учрежденія, каждая страна снова начнетъ работать на себя, вмѣсто того, чтобы отправлять и получать товары и тратить несоразмѣрное количество рабочихъ силъ только на одинъ транспортъ. Возникнетъ новый сословный порядокъ; различія по рожденію и по имуществу, вѣроятно, останутся въ качествѣ второстепенныхъ подраздѣленій, но болѣе живое и дѣйствительное значеніе пріобрѣтетъ новая іерархія профессій, которая возвысится надъ прежней и организуется въ зависимости отъ услугъ, оказываемыхъ обществу. Снова появится искусство,

которое всѣхъ будетъ радовать и возвышать, которое укажетъ образцы жизни. Періоды скептицизма въ исторіи чередуются съ періодами твердаго убѣжденія, къ счастью болѣе продолжительными. Въ этомъ смыслѣ относительно исторіи Гете высказалъ замѣчательную по глубинѣ содержанія мысль: «Истинной, единственной и глубочайшей темой всемірной и человѣческой исторіи, которой подчиняются всѣ прочія, остается конфликтъ между невѣріемъ и вѣрой» [1]).

Конецъ.

---

[1]) Въ „Noten und Abhandlungen zur West-östlichen Divan", въ главѣ: „Israel in der Wüste".